



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Befreiungstheologie heute

**Aktualisierung einer befreienden Theologie
im Kontext El Salvadors**

verfasst von / submitted by

Mirijam Katharina Salfinger

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	6
1. Befreiungstheologie	10
1.1 Einordnung.....	10
1.2 Historische Entwicklung und Kontext	13
1.3 El Salvador.....	22
2. Ignacio Ellacuría, SJ	31
2.1 Biographisches	31
2.2 Theologische Grundzüge	34
2.2.1 Charakteristika der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría.....	36
2.2.2 Theologische und philosophische Grundbegriffe	37
2.2.2.1 Realität, Einsicht und menschliche Intelligenz.....	37
2.2.2.2 Geschichtlichkeit, Transzendenz und Heil.....	39
2.2.2.3 Gnade und Sünde.....	42
2.2.2.4 Heilshandeln der Kirche in der Geschichte.....	43
2.2.2.5 Die Armen als präferierter Ort der Befreiungstheologie.....	45
2.2.2.6 Das gekreuzigte Volk (el pueblo crucificado)	47
2.2.2.7 Gewalt und Erlösung	49
3. Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern	52
3.1 Sozio-historischer Kontext.....	54
3.2 Methode	58
3.3 Theoretische Überlegungen	61
3.3.1 Gewalt.....	61
3.3.2 Opfer.....	63
3.3.3 „Kultur des Friedens“	64
3.4 Erzählungen der Gewaltopfer	66
3.5 Qualitative Analyse.....	69
3.5.1 „Der Skandal der Gewalt und der Schaden, den sie den Opfern zufügt“	69
3.5.2 „Das Leben, das aus den Opfern entsteht“	73
3.5.3 „Wege zur Heilung“	76
4. Analyse	82
4.1 Ellacuría	82
4.1.1 Kontext	82
4.1.2 Methode.....	84
4.1.2.1 Charakteristika nach Ellacuría	84
4.1.2.2 Anwendung von Ellacurias Dreischritt.....	86

4.1.3	Theologische Themen.....	88
4.1.3.1	Historisierung	88
4.1.3.2	Der präferierte Ort der Theologie	89
4.1.3.3	Das gekreuzigte Volk	89
4.1.3.4	Gewalt.....	90
4.1.3.5	Anklage.....	90
4.1.3.6	Heil	91
4.1.3.7	Dialog	92
4.2	Befreiungstheologie	92
5.	Fazit.....	94
5.1	Auswertung der Analyse.....	94
5.2	Offene Fragen	97
5.3	Ausblick	98
	Bibliographie.....	100
	Abkürzungsverzeichnis.....	100
	Quellen	100
	Kirchliche Dokumente.....	101
	Sekundärliteratur	101
	Anhang	A-1
	Abstract (deutsch)	A-1
	Abstract (englisch)	A-2
	Interviews.....	A-3
	Transkript Interview mit Univ.-Prof. ⁱⁿ Dr. ⁱⁿ Martha Zechmeister	A-3
	Transkript Interview mit Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol.	A-6

Vorwort

Mein erster Kontakt mit der Befreiungstheologie fand in Form gelebter Praxis im Zuge meines Freiwillig-Sozialen Jahres in der Gefängnispastoral in Argentinien 2014/2015 statt. Die Erfahrungen, die ich dort machen durfte, haben mich nicht nur dazu bewegt nach meiner Rückkehr Theologie zu studieren, sondern auch mein sich seitdem ständig steigendes Interesse an der Befreiungstheologie geweckt. Es war mir daher zum einen ein Anliegen, meine Diplomarbeit im befreiungstheologischen Kontext zu verorten und dabei über ein konkretes Projekt mit Praxisbezug zu schreiben. Zum anderen wurde ich immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert, dass Befreiungstheologie längst tot sei. Aus dieser Auseinandersetzung entstand die Idee, über die Aktualität und Aktualisierung von Befreiungstheologie zu schreiben.

Im Zuge meines ersten Aufenthalts in El Salvador 2020, den ich pandemiebedingt abbrechen musste, wurde ich erstmals auf das Forschungsprojekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* der *Maestría en Teología Latinoamericana* an der Universidad Centroamericana in San Salvador aufmerksam und hatte die Möglichkeit erste Gespräche mit Projektmitarbeiter*innen zu führen. Diese waren der finale Anstoß für eine eingehendere Beschäftigung im Zuge der vorliegenden Diplomarbeit.

Mein Dank gilt an dieser Stelle dem Team der Forschungsgruppe, die mich dabei unterstützten einen erneuten Anlauf meines Forschungsaufenthaltes zu wagen, die mir ihre Projektberichte zugänglich machten und stets für Rückfragen bereitstanden. Dabei möchte ich im Besonderen Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister und Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol. danken, die sich zu den Interviews bereiterklärten. Auch Mag. Benjamin Schwab, der mir vor allem während der Vorbereitung eine große Hilfe war, gebührt Dank.

Großer Dank gilt auch meinem Betreuer ao. Univ.-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel für seine umsichtige Betreuung und seine Unterstützung in der Umsetzung meines Forschungsvorhabens. Danken möchte ich auch meinen Studienkolleg*innen, die im Laufe der Jahre zu engen Freund*innen wurden, für die Vielzahl an spannenden Diskussionen, ihre Unterstützung und Ermutigung. Speziell möchte ich mich an dieser Stelle bei Dr. Benedikt Collinet, Dominik Höchtl, B.A. und Lisa-Marie Müller, B.Sc. B.A. für die Korrekturarbeiten bedanken. Ein besonderer Dank gilt meiner Familie, meinen Freund*innen und all jenen, die mich auf meinem Lebens- und Studienweg begleitet, bestärkt und unterstützt haben.

Zu guter Letzt möchte ich dem Team der Gefängnispastoral, sowie all jenen *Privadas y Privados de Libertad*, die mir ihr Vertrauen schenkten und mich durch ihre Lebensgeschichten herausforderten, danken. Sie haben meinen Glauben und mein Denken maßgeblich geprägt.

Einleitung

Durch Papst Franziskus scheint die Befreiungstheologie in den letzten Jahren auch in Europa wieder mehr ins Gespräch zu kommen und salonfähig zu werden. Bei der Konzeption seines Pontifikats bedient sich der Papst zweier grundlegender Prinzipien der Befreiungstheologie: das Hinhören auf die Stimmen der Menschen und das Reagieren auf ihre konkreten Lebenssituationen.

Immer wieder sehen sich Befreiungstheolog*innen jedoch mit dem Vorwurf konfrontiert, dass die Befreiungstheologie das Paradigma einer vergangenen geschichtlichen Epoche und längst tot sei. Vor allem im deutschen Sprachraum werden ihre Aktualität und Lebendigkeit oftmals ignoriert oder abgestritten.¹ Dieser Vorwurf stand bereits in den 1980er-Jahren im Raum. Dem hielt Ignacio Ellacuría SJ, einer der Hauptvertreter der Befreiungstheologie in El Salvador, entgegen: „Die Theologie der Befreiung zeigt jedenfalls noch so viel Vitalität, dass man sich diese [lebendige und befreiende] Arbeit von ihr erhoffen darf.“²

Mehr als 30 Jahre später zeigt sich, dass sich die Befreiungstheolog*innen den von Ellacuría damals angesprochenen Herausforderungen nicht nur aus unterschiedlichen Perspektiven und in den verschiedenen Bereichen gestellt haben, sondern sich auch unterschiedliche befreiungstheologische Strömungen mit verschiedenen Schwerpunkten entwickelten, die als gemeinsames Fundament die theologischen Gedanken der 1970er/80er tragen. Mit Blick auf die zahlreichen aktuellen Projekte und unterschiedlichen Publikationen in und um die Befreiungstheologie, lässt sich Ellacurias Aussage von der lebendigen Befreiungstheologie aufrechterhalten.

Ziel dieser Arbeit ist es, Aktualität und Relevanz sowie die Aktualisierung der Befreiungstheologie exemplarisch am Forschungsprojekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* der *Maestría en Teología Latinoamericana*, dem Masterstudiengang in Lateinamerikanischer Theologie der Universidad Centroamericana in San Salvador, zu untersuchen. Dazu werden die theologischen Überlegungen Ellacurias herangezogen, um zu analysieren, auf welcher Grundlage sich die (Befreiungs-)Theologie im Kontext El Salvadors aktualisiert. Im Zuge dessen sollen ihre Charakteristika erörtert und im Vergleich mit Ellacurias Theologie systematisch dargestellt werden.

¹ Vgl. Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-3; sowie: SILBER, Stefan, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58), Innsbruck 2017, 60; [in Folge: SILBER, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit].

² ELLACURÍA, Ignacio, Historia de la salvación cristiana, in: ders., Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000, 535-596, 596; [in Folge: ELLACURÍA, Historia de la salvación].

Das Projekt, welches für diese Arbeit als Beispiel der Aktualisierung der Befreiungstheologie im Kontext El Salvadors herangezogen wird, lässt nicht nur erkennen wie die Bestrebungen und Ideen Ellacurías heute aktualisiert und konkretisiert werden, sondern kommt auch jenen beiden Prinzipien der Befreiungstheologie von Papst Franziskus‘ Pontifikat nach, die eingangs erwähnt wurden.

In ihrem Projekt stellt die Forschungsgruppe der *Maestría en Teología Latinoamericana* die Opfer der aktuellen Gewalt in El Salvador radikal in den Mittelpunkt, um der Frage nachzugehen, welche möglichen Wege aus der vorherrschenden Gewaltdynamik führen können. Die Konzeption des Projekts beruht dabei auf dem Prozess einer ethisch-theologischen Analyse. Die Forschungsgruppe geht dabei von der Prämisse aus, dass sich Versöhnung nur ausgehend von den Opfern ereignen kann, weshalb es der erste und wichtigste Schritt für deren Realisierung ist, die Opfer zu Wort kommen zu lassen und ihnen zuzuhören. Im Sinne Ellacurías versteht die Forschungsgruppe ihr Projekt sowie die Art und Weise des eigenen Theologiebetreibens außerdem als Aktualisierung der Befreiungstheologie und sieht sich in den Fußstapfen der Märtyrer*innen El Salvadors, zu denen auch Ignacio Ellacuría zählt. Daher bietet das Projekt einen geeigneten Rahmen, um die Frage nach Aktualität und Relevanz der Befreiungstheologie im Kontext El Salvadors zu beantworten.

Um die Forschungsfrage zu klären, werden zunächst grundlegende Bemerkungen zur Entstehung der Theologie der Befreiung gemacht. Gefolgt werden diese von einigen grundlegenden Zügen der Theologie Ellacurías, die anhand zentraler Artikel seines Werkes literaturhermeneutisch umrissen wird. Für eine adäquate Ausarbeitung der Grundzüge der Theologie Ellacurías sowie deren Vergleich mit der Konzeption des Projektes *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* erachte ich es als elementar auf Basis von Ellacurías Originaltexten zu arbeiten. Da die Projektberichte auf spanisch verfasst sind, ermöglicht die Arbeit mit den Originaltexten Ellacurías einen präziseren Vergleich. Obwohl einige seiner Artikel in deutscher Übersetzung zugänglich sind, werden daher für diese Arbeit die Orginaltexte herangezogen und die verwendeten Zitate in eigener Übersetzung wiedergegeben. Als Ergänzung dazu dienen die Dissertationen von Dr. Francisco Aquino Júnior und Dr. Sebastian Pittl, in denen jeweils Teilbereiche Ellacurías Denken innerhalb einer präzisen und detailreichen Analyse skizziert wurden.³

³ Siehe: DE AQUINO JÚNIOR, Francisco, *Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría (ratio fidei 53)*, Regensburg 2014; [in Folge: DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*]; sowie: PITTL, Sebastian, *Geschichte und Kreuz. Eine systematische Rekonstruktion des Ortes der Theologie im Denken Ignacio Ellacurías (Dissertation)*, Universität Wien 2015; [in Folge: PITTL, *Geschichte und Kreuz*].

Um die Aktualisierung am Beispiel des Forschungsprojekts aufzuzeigen, werden die Projektberichte von 2017 und 2019 sowie der Gesamtbericht, der im Laufe des Jahres 2022 in Form eines Buches veröffentlicht werden soll, herangezogen. Als Ergänzung dazu, und um ein profunderes Verständnis ihres Vorgehens zu erhalten, werden darüber hinaus qualitative Interviews mit der Projektinitiatorin Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister und Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol. einem der Projektmitarbeiter, geführt.

Für das Verständnis der Arbeit erachte ich es als elementar zu Beginn der Arbeit den o.g. befreiungstheologischen Kontext El Salvadors inkl. des größeren Kontextes Lateinamerikas zu umreißen. Dadurch soll erkennbar werden, warum die Befreiungstheologie gerade in El Salvador in den letzten Jahrzehnten dauerhaft von großer Bedeutung war.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die Grundzüge der Theologie Ellacurías pointiert dargelegt, um jene Art und Weise des Theologiebetreibens, die die Theolog*innen El Salvadors maßgeblich geprägt hat, ins Gedächtnis zu rufen. Dabei soll u.a. auf die drei Dimensionen des sich mit der Realität Konfrontierens und seine Ausführungen zu Geschichtlichkeit und Aktualisierung von Theologie eingegangen werden.

Der dritte Teil befasst sich mit dem Projekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas*, um die Vorgehensweise der Projektinitiator*innen und deren theologische Implikationen vorzustellen. Dafür wird eingangs der Kontext des Projekts sowie die Methode der Forschungsgruppe skizziert. Darauf folgt eine Beschreibung der einzelnen Schritte des Forschungsprojekts, wobei sich diese an der Struktur des Gesamtberichts orientiert, und schließlich eine Darstellung der theologischen Reflexionen, die die Forschungsgruppe innerhalb ihrer qualitativen Analyse anstellt.

Ziel des letzten Kapitels ist es, eben diese theologischen Überlegungen und das Vorgehen der Forschungsgruppe mit Blick auf Ellacurías Methode der Befreiungstheologie und den präsentierten Grundzügen seiner Theologie vergleichend zu analysieren. Dabei wird ein Vergleich der beiden unterschiedlichen (historischen) Kontexte angestellt, um in Folge die Charakteristika der Aktualisierung von Befreiungstheologie sowie die thematischen Überschneidungen zu untersuchen. Aufbauend auf der Grundprämisse Ellacurías, dass Theologie ihren Ausgang in den Lebensrealitäten der Menschen nehmen müsse und sich infolgedessen notwendig immer wieder aufs Neue hin aktualisiere, soll aufgezeigt werden, wie seine Grundprämissen angesichts der Lebensrealität der El Salvadorianer*innen heute kreativ verändert und angewandt werden. Außerdem wird über den Vergleich mit Ellacuría hinaus der direkte Zusammenhang zwischen dem Projekt und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie reflektiert.

Abschließend werden die Ergebnisse der Analyse im Fazit zusammengestellt und die Forschungsfrage nach Aktualität und Relevanz der Befreiungstheologie in El Salvador wird beantwortet. Im Anschluss werde offene Fragen angeführt und ausblickhaft die Notwendigkeit sowie das Potential befreiender Theologie über den Kontext Lateinamerikas hinaus aufgezeigt.

1. Befreiungstheologie

Ellacurías Theologie wird im Bereich einer lateinamerikanischen, befreienden sowie theologischen Theorie angesiedelt⁴ und innerhalb einer umfassenden kirchlichen Erneuerungsbewegung verortet.⁵ Zwei Meilensteine dafür waren das Zweite Vatikanische Konzil und die Bischofskonferenz von Medellín, welche laut Ellacuría den Geist des Zweiten Vatikanums radikalisierte und konkretisierte. Als Karl Rahners Schüler wurde er bereits Zeuge der Konzilsvorbereitungen und in den Jahren nach dem Konzil beteiligte er sich immer intensiver am kirchlichen Erneuerungsprozess in Lateinamerika – konkret in El Salvador.⁶ An diesem Ort konkretisierte sich laut Ellacuría der Prozess der kirchlichen Erneuerung mit Bezug auf lateinamerikanische Realität auf unmittelbare und direkte Weise. Seine Theologie ist einerseits Frucht eben dieser Realität und andererseits darauf ausgerichtet, diese von den Bedürfnissen und Interessen des leidenden Salvadorianischen Volkes her zu formulieren. Geprägt durch die innerkirchlichen Entwicklungen seiner Zeit und die Lebensrealität El Salvadors ist sie also eine konziliare, befreiungstheologische und salvadorianische Theologie.⁷ Ich erachte es daher als relevant für diese Arbeit, die Entwicklung, den Kontext und die Grundzüge der Befreiungstheologie darzustellen. Diese fand ihren Ausgangspunkt an unterschiedlichen Orten Lateinamerikas in unterschiedlichen Kontexten. Da es den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde, dies in seiner Gesamtheit darzustellen, werden die folgenden Ausführungen auf die für Ellacuría und El Salvador relevanten Entwicklungen eingegrenzt. Dabei wird vor allem dem Kontext und der Genese der Befreiungstheologie in El Salvador viel Raum geben. Einerseits weil es sich dabei auch um den Kontext der Theologie Ellacurias handelt, andererseits ist dies elementar für das Verständnis der heutigen Situation in El Salvador und der Weiterentwicklung dortiger Befreiungstheologie.

1.1 Einordnung

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1)

⁴ Vgl. DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*, 37.

⁵ Vgl. ebd. 106.

⁶ Vgl. ebd. 107f.

⁷ Vgl. ebd. 111.

Der in *Gaudium et spes* an die Kirche formulierte Anspruch ermutigte und inspirierte Theolog*innen, Seelsorger*innen, Priester und Bischöfe sich (weiterhin) vor allem marginalisierten Gruppen zuzuwenden und deren Lebensrealität zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Überlegungen zu machen. Die daraus entstandenen theologischen Strömungen eint ihr theologisches Prinzip: die Option für die Armen.

Die sich nach diesem Grundsatz in den späteren 1960er-Jahren entwickelnde Theologie der Befreiung versteht sich „als eine kritische Reflexion auf eine Praxis im Lichte des Evangeliums“⁸. Dabei meint die Praxis vor allem selbst gemachte, eigene Erfahrungen des Leidens und deren Überwindung. Die Lebensrealität derer, die am meisten Leiden, die Armen und Marginalisierten dieser Welt, wird zum Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung, um „eine Antwort auf die vielfältigen Leiden der Menschen zu geben“⁹.

„Wer von Theologie der Befreiung spricht, hat eine Antwort auf die Frage zu suchen: ‚Welche Beziehung besteht zwischen der Erlösung und dem historischen Prozess der Befreiung des Menschen?‘“¹⁰ Dieser von Gustavo Gutiérrez formulierte Anspruch wurde zum Grundsatz der Befreiungstheologie weltweit.

So unterschiedlich wie die Lebensrealitäten der Menschen weltweit sind, unterscheiden sich auch die Orte und Ursachen ihrer Leidenserfahrungen: in Lateinamerika und Asien wurden diese vor allem durch die ethnische Unterdrückung und die ökonomische Ausbeutung geprägt, während in Afrika und unter Afroamerikanern vor allem die Erfahrung von Rassismus und Ausgrenzung Ausgangspunkt für befreiungstheologisches Denken waren. Hingegen machten weltweit Frauen in ihren jeweiligen Kontexten Erfahrungen von Unterdrückung und Diskriminierung durch patriarchale Strukturen, welche den Ausgangspunkt für feministische (Befreiungs-)Theologie bildeten.¹¹

Befreiungstheologie war nie eine „einheitliche Schule, Strömung oder Denkrichtung“¹², sondern „eine plurale theologische Bewegung, ein Komplex von theologischen Strömungen oder Tendenzen, die durch gewisse grundlegende Institutionen oder Ideen untereinander mehr oder weniger verbunden waren“¹³. Es scheint demnach angebracht von Befreiungstheologien zu sprechen, um damit jene Pluralität hervorzuheben, die für diese Form des Theologiemachens

⁸ COLLET, Giancarlo, Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“. Zur Entstehung der Befreiungstheologien, in: ders. [u.a.] (Hgg.), Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 7-52, 7.

⁹ Ebd.

¹⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo, Theologie der Befreiung, München⁴1979, 44; [in Folge: GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung].

¹¹ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 7f.

¹² DE AQUINO JUNIOR, Gottesherrschaft, 40.

¹³ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 8.

charakteristisch ist. Diese hat „ihre Horizonte bereichert und erweitert, aber andererseits hat sie ihre Identität zutiefst komplex und sogar widersprüchlich werden lassen.“¹⁴ Die theologische Vielfalt ergibt sich aus den je unterschiedlichen Schwerpunkt- und Akzentsetzungen und der Rezeption in „unterschiedlichen kulturellen und ideologischen Kontexten“¹⁵. Eben diese Entwicklung erscheint mit Blick auf die befreiungstheologische Prämisse, auf die jeweiligen konkreten Kontexte und Lebenssituationen der Menschen zu reagieren und einzugehen, unausweichlich.

Während sich in Lateinamerika, Afrika, Asien und den USA eigenständige Befreiungstheologien entwickelten, einte sie der gemeinsame Ursprung in einer spirituellen Grunderfahrung: Sie sind primär gelebte Glaubenspraxis und erst dann geschriebene Theologie:¹⁶ „In einem dauernden Prozess, in dem Handeln und Reflexion so aufeinander bezogen bleiben, dass das alltägliche Leben mit dem Glauben an das Evangelium in Übereinstimmung gebracht wird, entwickeln die Armen von unten her ihre Befreiungstheologien.“¹⁷

Die pastorale Ausrichtung und damit verbundene Herangehensweise führten schon sehr früh zu Kritik seitens der europäischen Theolog*innen, die den Befreiungstheolog*innen fehlende „theoretisch-kritische Gründlichkeit“¹⁸ vorwarfen.

Die Theologie als solche wurde jedoch – wie oben bereits geschildert – als sekundäre kritische Reflexion des menschlichen und kirchlichen Handelns verstanden und stand somit im Dienst der gelebten Praxis. Als Ziel und Inhalt des Theologie-Treibens galt nicht die fundierte Ausarbeitung und Systematisierung einer theologischen Methode und Theorie, sondern der Dienst an den Menschen. Die Beschränkung auf Universität und Bücher, wenngleich als notwendig und nützlich angesehen, wurden als alleinige anerkannte Orte der Theologie aufgebrochen und anerkannt, dass das Volk bereits in seinem Handeln Theologie betreibt.¹⁹

Eine theologische Methode ist in gewissem Maße mit der Ausarbeitung und Formulierung einer theologischen Theorie ident. In der Regel folgt die Problematisierung einer solchen Methode erst viel später in Form einer kritischen Rechtfertigung, Korrektur oder Neuauflage. Im Falle der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erfolgte die Problematisierung, die in der Regel in Divergenzen und Konflikten mit anderen theologischen Methoden ihren Ursprung hat, noch

¹⁴ DE AQUINO JUNIOR, Gottesherrschaft, 40.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 8.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ DE AQUINO JUNIOR, Gottesherrschaft, 41.

¹⁹ Vgl. OLIVEROS, Roberto, Historia de la teología de liberación, in: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon (Hgg.), Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de liberación, Bd. 1, San Salvador 1990, 17-50; [in Folge: OLIVEROS, Historia de la teología de liberación].

bevor es „zu einer systematischen und vertieften Ausarbeitung kam“²⁰. Diese „nahm schon in den ersten Jahren eine herausragende Stellung innerhalb ihrer theologischen Reflexion und Produktion ein“²¹.

Die o.g. Vielfalt führte einerseits zu einer Problematisierung innerhalb der theologischen Bewegung und den Strömungen, die sich der Befreiungstheologie zugehörig fühlten, sowie zu Konflikten in Kontakt mit europäischen Theologien. Grund dafür waren, obwohl sich die Befreiungstheologien u.a. auch aus eben diesen entwickelt hatte, die fundamental unterschiedlichen Ausrichtungen bezüglich Interessen, Ausgangspunkten und Gesprächspartner*innen sowie das angebliche Theoriedefizit.²²

1.2 Historische Entwicklung und Kontext

Bis in die 1960er-Jahre wurde in Lateinamerika vorwiegend europäische Theologie gelehrt und es gab nur wenige genuin lateinamerikanische Beiträge. Grund dafür war die Konzeption der Kirche als monokulturelle Weltkirche, die die Universalität ihrer Wahrheit und damit Geltung für alle Menschen beanspruchte.²³

Jedoch gab es bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Spuren einer lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die vor allem im Umkreis von Laienbewegungen, wie der Katholischen Arbeiterjugend (JOC) und Katholischen Universitätsjugend (JUC), entstanden. Angetrieben durch den offensichtlichen Widerspruch zwischen Evangelium und Lebenswirklichkeit versuchten sie Glauben und Leben in Einklang zu bringen. Dabei wuchs das Bewusstsein für die wirtschaftliche Dimension der Ursache der Armut, die politische Veränderungen erforderte, um die „soziale Frage“ zu lösen. Elementar war für diesen Prozess der von Kardinal Joseph Cardijn, dem Gründer der JOC, entwickelte Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln*. Der nötige Raum für Entwicklung und Verbreitung der Befreiungstheologie wurde jedoch erst durch das Erneuerungsanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils eröffnet.²⁴

Das Zweite Vatikanum wurde mit dem Anliegen einberufen, die Kirche und ihre Sendung zu aktualisieren²⁵ und somit für die Herausforderungen ihrer Zeit anschlussfähig zu machen. Auch

²⁰ DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*, 38.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd. 39f.

²³ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 9.

²⁴ Vgl. ebd. 10.

²⁵ Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 30.

am Konzil wurde der Dreischritt Cardijns als pastoraltheologische Methode rezipiert. Dabei war vor allem der erste Schritt – das Sehen – von Bedeutung und markierte den Paradigmenwechsel von einer vornehmlich urteilenden Kirche hin zu einer sehenden. Diese Veränderung wurde vor allem an der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* und der Bedeutung, die der Deutung der Zeichen der Zeit zugesprochen wurde, deutlich. Dabei steht die Überzeugung im Hintergrund, dass die Gegenwart Gottes in der Wirklichkeit anhand bestimmter Zeichen erkennbar ist.²⁶ In dem der Wirklichkeit Offenbarungscharakter zugesprochen wurde, kam es zu einer Aufwertung der Hinwendung zu der Lebensrealität der Menschen.

Auf dem Konzil standen jedoch die Probleme und Herausforderungen der europäischen Kirche im Vordergrund, weshalb die lateinamerikanischen Bischöfe auch wenig Anteil daran hatten und von der „Kirche des Schweigens“²⁷ gesprochen wurde. Dennoch bot das Konzil lateinamerikanischen Bischöfen und Theologen²⁸ mit einem weiten Horizont und Sensibilität für die Bedürfnisse der Menschen Lateinamerikas die Möglichkeit für den Austausch über Situation und die Herausforderungen, vor denen die Gläubigen und damit die Kirche und die Theologie standen.²⁹

Im Rahmen der Analyse der Situation kam es ab den 1960er Jahren zu einem Perspektivenwechsel: Anstatt die Entwicklungstheorie aus der Sicht der „entwickelten“ Länder zu rezipieren, wurde die Situation ausgehend von den „beherrschten“ Ländern analysiert und so die Dependenztheorie entwickelt.³⁰ Im Gegensatz zum anfänglichen Optimismus Mitte der 1950er war es in Lateinamerika nicht zu einem allgemeinen Anstieg des Wohlstands gekommen. Im Gegenteil die Kluft zwischen Arm und Reich, zwischen den „Unterentwickelten“ und den reichen Nationen, war zunehmend größer geworden. Anstatt ihre vermeidliche Unterentwicklung zu überwinden, entstanden neue Abhängigkeitsverhältnisse. Unter der Agenda der Globalisierung und Entwicklung war es erneut zu einer systematischen Ausbeutung des Kontinents gekommen.³¹ Die Unterentwicklung wurde durch die Dependenztheorie als Subprodukt der Entwicklung der ausbeutenden Länder identifiziert. Die Folgen waren soziale Unausgeglichenheit und Armut, politischen Spannungen und die scheinbar unaufholbare Distanz zwischen den Wohlstandsgesellschaften und den

²⁶ Vgl. SILBER, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit, 26.

²⁷ OLIVEROS, Historia de la teología de liberación, 30.

²⁸ Zu diesem Zeitpunkt gab es noch keine studierten katholischen Theologinnen.

²⁹ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 12.

³⁰ Für den folgenden Absatz vgl. GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung, 28f, 74-84.

³¹ Zu nennen ist dabei vor allem der Einfluss der USA, der sich am Beispiel El Salvadors zuerst wirtschaftlich und später zunehmend auch politisch im Rahmen des Bürgerkrieges zu Gunsten des Militärs zeigte.

ausgebeuteten Ländern. Um diese zu überwinden, wurde ein radikaler Bruch mit dem ausbeutenden Wirtschaftssystem und eine Befreiung aus dem Abhängigkeitsverhältnis als einzige Lösung angesehen.

Die Befreiungstheologie betonte die Bedeutung der Politik und trat für einen demokratischen Sozialismus ein, wobei sie dem Kapitalismus kritisch gegenüberstand. Eine direkte Machtausübung von Theolog*innen lehnte sie jedoch ab.³²

„Diese politisch erscheinende und tatsächlich politische Entscheidung zu Gunsten der Armen beinhaltet eine spirituelle Erfahrung, die nicht immer von außen sichtbar wird. Auf diese Weise wird die Praxis der Theologie der Befreiung häufig als rein politisch motivierte und charakterisierte Praxis missverstanden. Entscheidend ist aber, dass die spirituelle Erfahrung der Anwesenheit Gottes in den Menschen, die benachteiligt, ausgegrenzt und misshandelt werden, und die Tatsache der Begegnung mit Gott im Angesicht dieser Menschen zu einer spirituellen Bekehrung führt, aus der heraus die Hinwendung zu Gott, das Gebet, die Praxis der Nachfolge und das gesamte religiöse Leben nur möglich erscheinen in der gleichzeitigen Hinwendung zu den Armen, der Identifikation mit ihnen und der Teilnahme an ihrem Einsatz für Gerechtigkeit.“³³

Das entstandene Abhängigkeitsbewusstsein hatte auch einen theologischen Paradigmenwechsel zur Folge: Die Armen, die die Mehrheit des Volkes bildeten, wurden nicht nur zum Mittelpunkt der Theologie, die nun aus lateinamerikanischer Sicht betrieben wurde. Anstatt nur Gegenstand einer von Berufstheolog*innen entworfenen Theologie zu sein, erlangten sie einen immer größer werdenden Anteil an deren Gestaltung.³⁴

In Folge des Zweiten Vatikanums fand, initiiert durch den Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM), im März 1964 in Brasilien ein erstes Treffen lateinamerikanischer Theologen³⁵ statt. Daran nahmen u.a. die später als Gründerväter der Befreiungstheologie angesehenen Theologen Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera, Luis Segundo und Segundo Galilea teil. Auf dieses Treffen folgten weitere in Kuba, Kolumbien und Mexiko.³⁶

Basierend auf sozialwissenschaftlichen Wirklichkeitsanalysen, im Bemühen die „Zeichen der Zeit“ adäquat zu deuten, veröffentlichten gleichzeitig zahlreiche sozialrevolutionär engagierte

³² Vgl. DUSSEL, Enrique, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext, in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und PERSPEKTIVEN für die Zukunft, Bd. 1, Mainz 1997, 9-18, 17; [in Folge: DUSSEL, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie].

³³ SILBER, Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit, 72f.

³⁴ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 11.

³⁵ Vgl. Anm. 28.

³⁶ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 12.

christliche Gruppen Dokumente und Erklärungen, die den Willen nach Veränderung und den Wunsch nach einem Lateinamerika entsprechendem gelebten Glauben widerspiegeln.³⁷

Gleichzeitig mit der letzten Sitzungsperiode des Konzils fand 1965 in Rom die neunte Versammlung des CELAM statt. Zur Vorbereitung des internationalen eucharistischen Kongresses im August 1968 wurde dort beschlossen, die Bischofskonferenz einzuberufen, um einerseits die Beschlüsse der ersten Generalversammlung des CELAM von 1955 in Rio de Janeiro zu revidieren sowie die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums im Kontext Lateinamerikas zu beleuchten. Eben diese Generalkonferenz wurde 1968 in Medellín unter dem Leitthema *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils* einberufen.³⁸

Auf der Konferenz wurde angesichts der Situation in Lateinamerika, einerseits dargestellt durch die veröffentlichten Texte, andererseits durch sozialwissenschaftlichen Analysen, die nun rezipiert wurden, die Erschütterung der Bischöfe deutlich:³⁹

„Der lateinamerikanische Episkopat darf angesichts der ungeheuren sozialen Ungerechtigkeiten in Lateinamerika nicht gleichgültig bleiben; Ungerechtigkeiten, die die Mehrheit unserer Völker in einer schmerzhaften Armut halten, die in sehr vielen Fällen an unmenschliches Elend grenzt. Es erhebt sich ein stummer Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird.“⁴⁰

Sie benannten diese Ungerechtigkeit als „institutionalisierte Gewalt“⁴¹, die „vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umwandlung“⁴² erfordert.⁴³ Die Generalversammlung nahm sich von diesem geforderten Wandel nicht aus und hielt fest, dass es dem Evangelium und Wesen der Kirche als „Kirche der Armen“ widerspricht, wenn der Klerus und Ordensleute reich sind und sich mit den Reichen verbünden, wovon die Mehrheit der Gläubigen überzeugt war. Es wurde daher ein gesellschaftlicher Standortwechsel mit allen Konsequenzen eingefordert.⁴⁴

1971 veröffentlichte Gustavo Gutiérrez schließlich das der Befreiungstheologie ihren Namen gebende Buch *Teología de liberación*, in dem er die auf das Konzil und Medellín gefolgten Entwicklungen der Theologie reflektierte, ausformulierte und weiterentwickelte. Der Theologe

³⁷ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 12f.

³⁸ Vgl. ebd. 13.

³⁹ Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 31.

⁴⁰ II. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, URL: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (Stand: 09.03.2022), „Pobreza de la Iglesia“, Nr. 1 und 2; [in Folge: II. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín].

⁴¹ Ebd. „La Paz“, Nr. 14.

⁴² Ebd. Nr. 16.

⁴³ Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 32.

⁴⁴ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 14.

Roberto Oliveros, SJ, bezeichnete Gutiérrez Buch als „Meilenstein, ein qualitativer Sprung in der lateinamerikanischen Theologie; es markiert das Davor und das Danach“⁴⁵.

Die bis zu diesem Zeitpunkt entwickelte Befreiungstheologie stieß auf großen Widerhall bei vielen Christ*innen Lateinamerikas und so waren die 1970er Jahre sowohl für deren Praxis als auch theologischen Reflexion befruchtend. Dieser Zeitraum bildete die große Wachstumsphase der Befreiungstheologie.⁴⁶

Neben der Rezeption der Sozialwissenschaften, wurden auch zunehmend die Wirtschaftswissenschaften in die Reflexion miteinbezogen. Dies wurde vor allem im Kontext der Rezeption der Dependenztheorie relevant und der Anerkennung der Wirtschaft, neben der politischen und sozialen Dimension, als entscheidender Faktor für die Konstituierung von struktureller Armut, Unterdrückung und Exklusion.⁴⁷

Auch die Zahl an Theolog*innen, die mit der Befreiungstheologie sympathisierten, stieg und so schlossen sich der anfänglichen Gruppe bestehend aus Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, José Míguez Bonino und Gustavo Gutiérrez, u.a. Leonardo und Clodovis Boff, Raúl Valides, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel und Ignacio Ellacuría an.⁴⁸

Ermutigt durch die Entwicklungen erhoben immer mehr engagierte Christ*innen ihre Stimme und forderten in Manifesten und Stellungnahmen eben diese von der Praxis ausgehende Theologie ein. Die Bedeutung dieser Schriftstücke lag nicht in ihrer theologischen Tiefe, sondern viel mehr zeigte sich darin der deutliche Wandel im Bewusstsein der Christ*innen in Lateinamerika und der Wunsch danach selbst zu Akteuren zu werden.⁴⁹

Während vor dem Zweiten Vatikanum theologisches Wissen vorwiegend nur Priestern, Seminaristen, Ordensleuten und einigen wenigen Laien vorbehalten war,⁵⁰ getrauten sich die Menschen nun den Anspruch zu erheben, sich die Glaubensinhalte und das Evangelium unmittelbar anzueignen. Getragen durch diesen Geist und angesichts der Herausforderungen von Armut und Unterdrückung entstanden in den 1960ern in vielen lateinamerikanischen Ländern Basisgemeinden. Sie waren „Ausdruck eines veränderten Subjektstatus“⁵¹ und „ein

⁴⁵ OLIVEROS, Historia de la teología de liberación, 32.

⁴⁶ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 18.

⁴⁷ Vgl. PITTL, Sebastian, Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías (Diplomarbeit), Universität Wien 2010, 22; [in Folge: PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit].

⁴⁸ Vgl. OLIVEROS, Historia de la teología de liberación, 37.

⁴⁹ Vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 15f.

⁵⁰ Vgl. OLIVEROS, Historia de la teología de liberación, 25.

⁵¹ LASSAK, Sandra, „Wir brauchen Land zum Leben!“. Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie, Münster 2010, 148.

Raum, in dem Glaube und Leben, Theologie und gesellschaftspolitisches Engagement zusammengebracht wurden.“⁵² Zentral war dafür das Bibelteilen, als neue Form der Bibellektüre, deren Ausgangspunkt die Interpretation der Lebensrealität der Menschen angesichts des Evangeliums ist. Das Novum dabei lag darin, dass sie selbst und in Gemeinschaft mit den anderen Laien interpretierten und Geistliche dabei nur eine sekundäre Rolle einnahmen. Dabei war die gegenseitige solidarische Unterstützung ein spezifisches Charakteristikum.⁵³ Sie eröffneten nicht nur den Raum für eine gelebte christliche Gemeinschaft, sondern auch für Vernetzung, um gemeinsam für ihre Rechte einzutreten, und ökonomische Zusammenschlüsse zu Kollektiven. Die vieldimensionale Selbstermächtigung, die von wirtschaftlicher Unabhängigkeit, also der Sicherung des täglichen Überlebens, bis hin zu religiöser und spiritueller Subjektwerdung reichte, stand der Jahrhunderte langen Situation der Abhängigkeit diametral gegenüber. Durch den Einsatz der Befreiungstheologie für die Armen und die Entwicklung der Basisgemeinden entstanden „Möglichkeiten für ein Zusammenleben in demokratischem Respekt, Toleranz und Partizipation.“⁵⁴

Zeitgleich kam es in vielen Ländern jedoch zu einer Militarisierung⁵⁵ und damit zu einer neuen Form politischer Herrschaft und Unterdrückung.⁵⁶ Unter den autoritären und repressiven Regierungen wurden jegliche Bemühungen, die Rechte der Marginalisierten zu stärken und deren Lebenssituationen zu verbessern, niedergeschlagen. Immer mehr Regierungen gingen unter dem Vorwand der internationalen Bremsung des Kommunismus⁵⁷ dazu über, engagierte Christ*innen, Ordensleute, Priester und Mitglieder von Gewerkschaften zu verleumden und verfolgen. Viele von ihnen wurden gefoltert und getötet. Aktivist*innen und Befreiungstheolog*innen mussten vielerorts das Land verlassen. Für die Lateinamerikanische Kirche und die Befreiungstheologie insbesondere war dies eine Zeit des Martyriums. Die Basisgemeinden wurden als Ort der Vernetzung unerlässlich und sowohl soziale wie auch kirchliche Organisationen gewannen an Zuwachs. Vielerorts wurden die Kirchen zum einzig möglichen Treffpunkt, um sich unter dem Deckmantel religiöser Veranstaltungen zu organisieren. Die politisch-sozialen Veränderungen und damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen wurden in die theologische Reflexion aufgenommen und in Analogie zur biblischen Erfahrung der Gefangenschaft eingebracht.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. ebd.

⁵⁴ DUSSEL, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie, 17.

⁵⁵ Auch an dieser Stelle ist auf die Rolle der USA zu verweisen, die vor allem in Zentralamerika zur Machtergreifung und deren Erhalt beitrug.

⁵⁶ Für diesen Absatz vgl. COLLET, Theologie der Befreiung, 19-21.

⁵⁷ Vgl. OLIVEROS, Historia de la teología de liberación, 35.

Die zweite Hälfte der 1970er war innerhalb der Befreiungstheologie durch deren systematische und methodische Vertiefung geprägt.⁵⁸ Dabei standen vor allem folgende Themen im Vordergrund: -) Die Frage nach den Gesprächspartner*innen der Befreiungstheologie, die sich als die Entmenslichten und Armen erwiesen, -) die Relektüre der Bibel aus deren Perspektive, die Aufarbeitung der Kirchengeschichte aus lateinamerikanischer Perspektive, -) Gerechtigkeit und die Macht der Armen, indem sie der privilegierte Ort der Gottesoffenbarung und Hauptträger der guten Botschaft der Befreiung sind, -) Christologie von Lateinamerika aus, -) die Bedeutung der Spiritualität vor allem mit Blick auf die theologische Methode, -) die Verbindung von Kirche und Befreiung, die sich in der Praxis in den Basisgemeinden zeigte.⁵⁹ Ein weiterer Motivationsschub geschah 1976 durch die Ausrufung der dritten Generalversammlung, die 1979 in Puebla stattfand, und die damit verbundenen Vorbereitungen.⁶⁰ Das von der Leitungsgruppe des CELAM vorbereitete Arbeitsdokument richtete sich gegen die Befreiungstheologie und wurde daher u.a. von Gutiérrez und Boff heftig kritisiert.⁶¹ Es wurde daraufhin zwar überarbeitet, jedoch stieß auch dieses auf wenig Anklang und wurde während der Synode wenig beachtet.⁶²

Das Ergebnis der Synode, deren Schlussdokument im März 1979 von Papst Johannes Paul II approbiert wurde, ordnete Oliveros als „kritische Würdigung der Befreiungstheologie“⁶³ ein. Die Konferenz versuchte Antwort auf die besorgniserregenden Herausforderungen jener Zeit zu geben und stimmte damit mit den zentralen Fragen der Befreiungstheologie ein. Dabei waren folgende Punkte zentral: -) die Analyse der Realität, die pastorale Vision und Unterscheidung, -) eine befreiende Evangelisierung als Auftrag der Kirche, -) die Befreiung und Neugestaltung der Kirche und der Gesellschaft, -) die vorrangige Option für die Armen.⁶⁴ In diesem Sinne wurde durch Puebla Medellín bestätigt und bekräftigt. Gleichzeitig wurden aber auch die innerkirchlichen Schwierigkeiten und unterschiedlichen Positionierungen zur Befreiungstheologie deutlich und im Abschlussdokument benannt.⁶⁵

Die Kritik und Angriffe auf die Befreiungstheologie mehrten sich nicht nur innerhalb der lateinamerikanischen Kirche, sondern kamen zunehmend auch aus Europa und drangen bis zur römischen Glaubenskongregation unter der Leitung von Kardinal Ratzinger durch. Zwar zeigten sich auch viele europäische Theolog*innen und Universitäten solidarisch, aber der

⁵⁸ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 22.

⁵⁹ Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 37.

⁶⁰ Vgl. ebd. 36.

⁶¹ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 27.

⁶² Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 40.

⁶³ Ebd. 41.

⁶⁴ Vgl. ebd. 41f.

⁶⁵ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 27f.

Konflikt spitze sich dennoch zu. Dieser eskalierte 1984, nachdem Boff in seinem Buch *Kirche: Charisma und Macht* die „Pathologien im römischen Katholizismus“⁶⁶ aufzeigte, woraufhin ihm in weiterer Folge Stillschweigen auferlegt wurde. Im August 1984 veröffentlichte die Glaubenskongregation die *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*. Darin unterstellte sie der Befreiungstheologie, dass sie auf marxistischer Analyse basiere und die biblischen Texte manipulierte, indem sie sie auf deren politische Dimension reduziere. Indem sie Jesus Christus in einer rein irdischen Dimension sehe, entleere sie das Christentum seines Sinnes und verwechsle die christliche Erlösung mit einer ausschließlich diesseitiger Befreiung.⁶⁷

Auf Bemühungen brasilianischer Bischöfe hin nahm Papst Johannes Paul II. nach einem dreitägigen Treffen 1986 die Disziplinarmaßnahmen gegen Boff zurück. Im Anschluss wurde die *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung* veröffentlicht. Darin zeichnete sich bereits eine positivere Einstellung gegenüber der Befreiungstheologie ab⁶⁸, die wenig später in einem Schreiben Papstes an die Bischöfe gipfelte. Er bezeichnete die Befreiungstheologie darin als nützlich und notwendig und Beauftragte die Bischöfe diese zu fördern.⁶⁹

1987 wurde von Johannes Paul II in Santo Domingo die vierte Generalkonferenz des CELAM unter dem Thema *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, christliche Kultur* einberufen. Die theologische Arbeitsweise auf der Konferenz war nicht mehr der methodische Dreischritt, sondern an erster Stelle stand nun wieder eine theologische Fundierung. Der Wechsel auf urteilen – sehen – handeln markierte einen theologischen Rückschritt. Trotz allem wurde die grundlegende Option für die Armen nicht aufgegeben und erneut bekräftigt. Des Weiteren wurden dringliche Themen wie z.B. die Schöpfungssorge und ethnisch-kulturelle Vielfalt aufgegriffen.⁷⁰

⁶⁶ COLLET, *Theologie der Befreiung*, 28.

⁶⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“* (08.06.1984), URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_ge.html, (Stand: 09.03.2022).

⁶⁸ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung. „Die Wahrheit macht uns frei“* (06.08.1984), URL: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_ge.html, (Stand: 09.03.2022).

⁶⁹ Vgl. OLIVEROS, *Historia de la teología de liberación*, 46f.

⁷⁰ Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 31.

Die Konferenz wurde zum Indikator für jene lateinamerikanischen Bischöfe, die die Befreiungstheologie vertraten und unterstützten⁷¹, denn die konservativen Kräfte innerhalb der Kirche erstarkten zunehmend. Dies äußerte sich schon seit längerem bei der Neubesetzung von Bischofsstühlen durch Kritiker der Befreiungstheologie und schlug sich in weiterer Folge in der Ausbildung in den Diözesanseminaren und den Universitäten nieder. Zu den wenigen Ausnahmen, die nicht der konservativen Ausrichtung folgten, zählen u.a. die Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) in San Salvador und die Universidad Iberoamericana in Mexiko. Theologische Zentren wie das Centro de Reflexión Teológica (CRT), das die Zeitschrift *Christus* veröffentlicht, sowie das Instituto Bartolomé de Las Casas in Lima mit seiner Zeitschrift *Paginas* gewannen durch ihre befreiungstheologische Perspektive für die weitere Entwicklung an Bedeutung.⁷²

In den folgenden Jahren begann eine Differenzierung und Kontextualisierung der Subjekte. Indem Kategorien wie Kultur und Geschlecht berücksichtigt wurden, entstand über das gemeinsame Charakteristikum der Armut hinaus ein differenziertes Bild.⁷³ Während zu Beginn oftmals kritisiert wurde, dass Befreiungstheolog*innen nicht aus eigener Erfahrung, sondern stellvertretend für die Armen sprachen, änderte sich dies mit der neuen Generation von Theolog*innen. Viele von ihnen wurden selbst auf Grund ihrer indigenen oder afroamerikanischen Identität, ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung diskriminiert oder stammen aus armen Verhältnissen.⁷⁴ Das Bewusstsein für die Mehrdimensionalität von Armut und Marginalisierung wurde schließlich auch 2007 im Abschlussdokument der fünften Generalversammlung der CELAM in Aparecida artikuliert.⁷⁵ Neben der Sensibilisierung für die Subjekte der Befreiungstheologie und der zunehmenden Pluralität der Theolog*innen selbst, kam es zu einer Erweiterung der Methoden und des Dialogs, sowohl ökonomisch, interreligiös und mit nicht christlichen Bewegungen und Organisationen.

Innerkirchlich weckte Papst Franziskus mit seinem Wunsch nach einer armen Kirche der Armen und für die Armen nicht nur die Hoffnung vieler Befreiungstheolog*innen⁷⁶, sondern auch unzähliger Gläubiger weltweit. Der gebürtige Argentinier und Jesuit war selbst Schüler

⁷¹ Vgl. OLIVEROS, Roberto, Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika, in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1997, 84-111, 98.

⁷² Vgl. COLLET, *Theologie der Befreiung*, 31f.

⁷³ Vgl. ebd. 34.

⁷⁴ Vgl. SILBER, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit*, 61.

⁷⁵ Vgl. V. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento conclusivo de Aparecida*, URL: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>, (Stand: 09.03.2022), Nr. 65; sowie: SILBER, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit*, 72.

⁷⁶ Vgl. SILBER, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit*, 66.

von Lucio Gera, dem Hauptvertreter der argentinischen *Teología del pueblo* und einem der ersten Befreiungstheologen. Außerdem war er als Ordensoberer mit der Verfolgung seiner Mitbrüder während der Militärdiktatur konfrontiert. In Anbetracht seiner Biografie ist also die Intensität, mit der sich die Option für die Armen in seinem Pontifikat zeigt, nicht verwunderlich. Schon in seiner *Enzyklika Laudato si'* wurde seine Sensibilität für die Vieldimensionalität der Herausforderungen seiner Zeit deutlich, wodurch er auch außerkirchlich an Respekt und Ansehen gewann. Deutlich wurde dies einmal mehr durch die Einberufung der Amazonassynode und die Auswahl der behandelten Themen: Indigene Bevölkerung und Inkulturation, die Sorge um das gemeinsame Haus und jene, die am meisten von der Umweltkatastrophe betroffen sind, die Frage nach der Stellung der Frau und die Problematik des Klerikalismus sowie die Förderung der Ortskirchen. Dies sind durchwegs befreiungstheologische Anliegen.

1.3 *El Salvador*

Die sozio-politischen Entwicklungen El Salvadors und die sich in diesem Kontext entwickelte Befreiungstheologie sind exemplarisch für das bisher im Allgemeinen geschilderte. Durch die große Anzahl an Theolog*innen Priestern und Ordensangehörigen – bis hin zu Bischof Oscar Romero – die für ihren Einsatz bis in den Tod gingen und so zu Märtyrer*innen wurden, sticht El Salvador jedoch hervor. Diese haben die dortige Befreiungstheologie und Glaubenspraxis massiv geprägt und tun dies bis heute.

„Das Leben und der Tod in Lateinamerika ersetzen die theologische Reflexion nicht, aber ohne jene kann diese weder als lateinamerikanische Theologie der Befreiung wachsen noch korrekt verstanden werden. Darum mögen mir der Leser erlauben, dass ich ihm empfehle und ihn inständig bitte, die lateinamerikanischen Märtyrer und die österliche Wirklichkeit, die sie ausdrücken, intensiv zu vergegenwärtigen. Diese österliche Realität – Finsternis der Ermordung und Licht des Martyriums, Kreuz des Todes und Auferstehung des Lebens – ist der wahre ‚Sitz im Leben‘ und auch – hier hinzugefügt, weil es in anderen Theologien gewöhnlich ignoriert wird –, ‚der Sitz im Tode‘ der Befreiungstheologie, ist der radikalste hermeneutische Ort für das Verständnis der folgenden Seiten.“⁷⁷

Um dem Anliegen Jon Sobrinos nachzukommen und zum besseren Verständnis der Umstände, die zu Voraussetzung und Grund des Martyriums seiner Mitbrüder, zu denen Ellacuría zählte,

⁷⁷ SOBRINO, Jon, Vorwort, in: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, San Salvador 1990.

wurden, wird im Folgenden auf die sozio-politischen Entwicklungen in El Salvador und die Geschehnisse rund um die UCA vor allem zwischen 1960 und 1992 eingegangen.

Seit dem Militärputsch 1944, bei dem Präsident General Hernández Martínez gestürzt wurde, hatten sich verschiedene Regierungen abgewechselt.⁷⁸ De facto wurde die Politik jedoch durch die „vierzehn“ Familien⁷⁹ der agro-industriellen Oberschicht – die Oligarchie – bestimmt, deren Interessen durch die Militärs durchgesetzt wurden.

Trotz der politischen Unterdrückung machte sich in den folgenden Jahren wie auch in anderen lateinamerikanischen Ländern Optimismus breit. Die nicht erfüllte Entwicklungshoffnung und sich weitervergrößernde Kluft zwischen Arm und Reich führten jedoch zunehmend zu sozialen Unruhen. Es formierten sich infolgedessen ab Mitte der 1960er Jahre vor allem im städtischen Raum Gewerkschaften, studentische Organisationen sowie reformorientierte Oppositionsparteien. Die Regierung reagierte darauf mit Staatsterror und Repressionen.

Ab 1970 entstanden unterschiedliche Guerillaverbände, denen sich im Laufe des Jahrzehnts auch zunehmend Katechet*innen, Student*innen und Gewerkschafter*innen anschlossen. Zwar stieg das Wirtschaftswachstum an, jedoch wurden die Einnahmen ungleich verteilt. 1979 waren 87 Prozent der Produktionsmittel in Form von Landgütern und Grundbesitz, Handel und Industrie im Besitz von nur vier Prozent der Bevölkerung. Diese verhinderten die konsequente Umsetzung der dringend notwendigen Agrarreform. Zusammen mit der brutalen Verfolgung der Opposition, der großen sozialen Ungerechtigkeit und dem offensichtlichen Wahlbetrug der Präsidentschaftswahlen 1972 und 1977 kam es zu einer Radikalisierung der Gruppierungen.

Die Ermordung des Jesuitenpaters Rutilio Grande markiert die große befreiungstheologische Wende der katholischen Kirche El Salvadors.⁸⁰ Er wurde 1928 in El Paisnal, El Salvador geboren. 1945 trat Grande bei den Jesuiten ein und wurde 1959 zum Priester geweiht. Nach einem Auslandsaufenthalt wurde er 1965 zum Leiter der Sozialarbeit des Seminars von San Salvador ernannt. Er wurde 1972 Pfarrer in Aguilares und baute dort eine Basisgemeinde mit auf. Er engagierte sich stets für die Armen und Marginalisierten und prangerte den Machtmissbrauch durch die Militärdiktatur an. Grande setzte sich vor allem für die

⁷⁸ Für die folgende historische Darstellung vgl. PELTZER, Roger, El Salvador: Krieg ohne Ende, in: Jon Sobrino, Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1990, 94–118; [in Folge: PELTZER, El Salvador]; sowie: FORNET-PONSE, Thomas, Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 85–89; [in Folge: FORNET-PONSE, Ellacuría interkulturell].

⁷⁹ Auch wenn noch immer von den „vierzehn Familien“ gesprochen wird, lag die Anzahl damals bereits bei ca. 60 Familien.

⁸⁰ Für den folgenden Absatz vgl. CARDENAL, Rodolfo, Vida, pasión y muerte de jesuita Rutilio Grande, San Salvador²2020.

Verbesserung der Lebensverhältnisse der Campesinas und Campesinos⁸¹ ein und verurteilte immer wieder öffentlich deren Ausbeutung. Dadurch brachte er die Großgrundbesitzer gegen sich auf. Dies führte schließlich zu seiner Ermordung. Am 12. März 1977 wurde Grande gemeinsam mit Manuel Solorzano und dem 16-jährigen Nelson Rutilio Lemus auf dem Weg zur Messe ermordet. Die Verantwortung dafür übernahm die Organisation der Großgrundbesitzer (FARO).

Der gewaltsame Tod seines Mitpriesters und Freundes führte bei Óscar Romero zu einer Kehrtwende.⁸² Der spätere Bischof Óscar Arnulfo Romero y Galdámez wurde am 15.08.1917 in Ciudad Barrios, in El Salvador geboren. 1937 begann er am Jesuiten Priesterseminar Theologie zu studieren. Er wechselte auf Anweisung seines Bischofs an die Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und schloss das Studium 1941 ab. Romero nahm dort das Doktoratsstudium auf und wurde 1942 zum Priester geweiht. Er schloss das Studium jedoch nicht ab und kehrte 1943 nach El Salvador zurück. Dort arbeitete er in den folgenden Jahren als Pfarrer in San Miguel und als Redakteur verschiedener kirchlicher Zeitschriften. 1967 wurde ihm der Titel „Monsignore“ verliehen. Romero wurde bald darauf zum Generalsekretär der Nationalen Bischofskonferenz berufen, verließ deshalb die Pfarre und ging nach San Salvador. Drei Jahre darauf wurde er zum Titularbischof von Tambeae und Weihbischof im Erzbistum San Salvador ernannt. Er leitete außerdem in den darauffolgenden Jahren eine konservative Zeitung. 1974 wurde Romero schließlich zum Bischof der Diözese Santiago de Maria ernannt. Bei der Ernennung des neuen Erzbischofs 1977 galt er als Favorit der Konservativen und Oligarchen.⁸³ Der Klerus El Salvadors war zu dieser Zeit gespalten zwischen den Konservativen, die der Regierung und den Großgrundbesitzer nahestanden, und jenen, die die Agrarreform offen kritisierten und sich auf Seite der Campesinas und Campesinos stellten. Obwohl Grande und Romero eine tiefe Freundschaft verband, divergierten sie in dieser Hinsicht. Zu dieser Zeit stieg der Druck gegen die Campesinas und Campesinos sowie gegen die Priester, die auf ihrer Seite standen. Sie wurden bedroht, verhaftet und oftmals gefoltert. Die Ermordung des salvadorianischen Priesters stellte einen neuen Höhepunkt dar. In den darauffolgenden drei Jahren seines Episkopats gab sich Romero voll und ganz dem Dienst am Volk El Salvadors hin und setzte sich vor allem für die Armen und Unterdrückten ein. Seine

⁸¹ Zu diesen zählen landlose Bauern und Landarbeiterinnen, die da sie über keinen Grundbesitz verfügen, Land von den Großgrundbesitzern pachten oder direkt für diese arbeiten.

⁸² Für den folgenden Absatz vgl. MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto, Óscar Romero. La biografía, San Salvador 2015.

⁸³ Für den folgenden Absatz vgl. MARTÍN-BARÓ, Ignacio, Monseñor. Una voz para un pueblo pisoteado, in: SOBRINO, Jon [u.a.] (Hg.), La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero, San Salvador⁸2014, 13-33.

Hirtenbriefe und Predigten, die zuletzt über die Landesgrenzen hinaus im Radio übertragen wurden, wurden zunehmend politischer. Er kritisierte offen die Zustände im Land und die Politik, prangerte die Menschenrechtsverletzungen und die Passivität der Justiz bei deren Verfolgung an. Romero blieb mehrmals öffentlichen Akten fern und erzürnte damit zusätzlich die Machthaber und Oligarchen. Sein Einsatz für die marginalisierte und opimierte Mehrheit seines Landes hatte schließlich seine Ermordung zur Folge. Romero wurde am 24. März 1980, während er die Messe in einer Krankenhauskapelle feierte, durch einen Scharfschützen erschossen.

Im Oktober 1979 kam es zu einem Militärputsch und zur Bildung einer reformistischen militärisch-zivilen Junta gekommen, die schon wenig später wieder auseinanderbrach.⁸⁴ Im Oktober 1980 schlossen sich angesichts der Entwicklungen im Land die unterschiedlichen Guerillagruppen zur Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) zusammen und gingen mit der Frente Democrático Revolucionario (FDR) ein Bündnis ein. Trotz der Bündnisse, der starken Aufstellung der Guerilla und der breiten Unterstützung der Bevölkerung konnten sie die Regierung nicht stürzen. Die Folge war der Beginn des 12-jährigen Bürgerkrieges von 1980-1992, der mehr als 75.000 Menschen das Leben und mehrere hunderttausend Menschen ihre Heimat kostete. Bereits in den ersten beiden Jahren kamen mehr als 30.000 Menschen u.a. durch Massaker um. Man vermutete, dass die ländliche Bevölkerung die Guerilla, die sich in die Berge zurückgezogen hatte, unterstützte, und löschte daher grausamst ganze Dörfer aus. Im Kampf gegen die Guerilla erhielt das Militär massive Unterstützung von den USA, sowohl durch enorme finanzielle Hilfe als auch die Ausbildung salvadorianischer Soldaten. Zwar kritisierten sie immer wieder den Einsatz der Todesschwadronen und deren Menschenrechtsverletzungen, zogen aber langfristig ihre Unterstützung nicht zurück. Unzählige Menschenrechtsaktivist*innen, Oppositionelle, Student*innen und Gewerkschaftler*innen wurden durch Todesschwadronen und paramilitärische Einheiten getötet.

Zu deren Opfer zählen auch die sechs Jesuiten Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, ihre Haushälterin Elba Julia Ramos und deren Tochter Celina. Im Rahmen ihrer Tätigkeiten an der UCA klagten die Jesuiten in ihren öffentlichen Erklärungen und Publikationen Unrecht an, vor allem jenes der grausamen Massenarmut, in der die Mehrheit des salvadorianischen Volkes lebte. Theologisch gesprochen kritisierten sie, ganz in der Linie Oscar Romeros, Reichtum, Verabsolutierung des

⁸⁴ Für den folgenden Absatz vgl. PELTZER, El Salvador, 94–118; sowie: FORNET-PONSE, Ellacuría interkulturell, 85–89.

Kapitals und die Ideologie der Nationalen Sicherheit als Götzen. Ein Beispiel dafür ist der bekannte Artikel *A sus ordenes, mi capital*, den Ellacuría 1976 verfasste, als der damalige Präsident bei der schon lange eingeforderten Agrarreform zurückruderte.⁸⁵ Dieser hatte die Streichung der Staatszuschüsse für die UCA und einen fünffachen Bombenangriff zur Folge. Indem sie die Realität und das vorherrschende Unrecht analysierten, es beim Namen nannten und Lösungsvorschläge vorlegten, tasteten sie die Götzen an.⁸⁶

Im Rahmen der Universität wollten die Jesuiten der UCA die Wahrheit suchen, sie analysieren und möglichst objektiv aussprechen. In dieser Arbeit gingen sie über die prophetische Anklage hinaus und wurden so dem universitären Anspruch gerecht. So wurden beispielsweise ein Menschenrechtsinstitut und ein Institut für Meinungsforschung eingerichtet, um angesichts von mehrfachem Wahlbetrug ein objektives Medium zur Darstellung der Lage in El Salvador zu schaffen. Gerade dadurch, dass sie ihre Kritik auf Fakten und präzisen Analysen aufbauten, wurden sie für ihre Gegner immer unbequemer und schwieriger abzutun.⁸⁷

Im Kampf für die Wahrheit verband sich für sie einerseits der Anspruch der Wissenschaftlichkeit, Unwissenheit zu beseitigen, und zugleich aus ihrem Glauben heraus gegen die Lüge anzukämpfen. Für sie waren die Lügen, hinter denen sich die Ungerechtigkeit gegenüber dem Volk verbarg, die wahre Sünde der Welt, denn es waren todbringende Strukturen. Sie suchten die Wahrheit unter den Prämissen von Rationalität und Objektivität und nahmen dabei radikal die Perspektive der Armen ein. Dies ergab für sie unweigerlich die Option für die Armen. Sie sahen es daher als ihre Verantwortung an, diese Wahrheit dem Volk wiederum zugänglich zu machen und in vollem Maße darzustellen. So war der Lehrbetrieb der UCA darauf ausgerichtet, die Realität des Landes zu vermitteln. Als Konsequenz dieser Wahrheit sahen sie es weiter als ihre Pflicht gegenüber den Menschen an, nicht nur das Unrecht aufzuzeigen und Bewusstsein zu schaffen, sondern konkrete Lösungen zu entwickeln, um die Lebensrealität der Menschen zu verbessern.⁸⁸

Ihre Gegner warfen ihnen vor, Marxisten, Kommunisten, Vaterlandsverräter und Befreiungsfanatiker zu sein. Konkret wurde ihnen vorgeworfen, dass sie die Nationale Befreiungsfront unterstützen, Gewalt befürworteten und damit für den Krieg mitverantwortlich waren.⁸⁹ Ihr Interesse galt jedoch nicht der Unterstützung einer Partei, sondern dem Wohl des

⁸⁵ SOBRINO, Jon, Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1990, 46; [in Folge: SOBRINO, Sterben muss, wer an Götzen rührt]; Übersetzt ins deutsche lautet der Titel des Artikels: „Zu Befehl, mein Kapital“; Das Wortspiel im Spanischen (capital= Kapital/capitan= Hauptmann) lässt bereits auf die Kapitalismus- und Korruptionskritik Ellacurias schließen.

⁸⁶ Vgl. SOBRINO, Sterben muss, wer an Götzen rührt, 45.

⁸⁷ Vgl. ebd. 46f.

⁸⁸ Vgl. ebd. 48f.

⁸⁹ Vgl. ebd. 40.

Volkes und so orientierten sie sich stets an Oscar Romeros Worten: „Man muss die politischen Vorgänge danach beurteilen, ob sie dem Volk nützen oder nicht.“⁹⁰ Wenngleich sie das, was ihnen auf Grund einer gewissenhaften Analyse der Anliegen und Forderungen der Volksbewegungen und eben auch der FMLN als positiv ansahen, unterstützten, kritisierten sie ebenso all das, was ihnen als politischer Irrtum erschien. Darunter viele „vor allem rein militaristische Tendenzen, die den sozialen und volksbezogenen Aspekt ausblendeten, sowie ethisch zu verurteilende Handlungsweisen, wie etwa einige terroristische Aktionen und die von der FMLN an Zivilpersonen begangenen Morde.“⁹¹ Zwar waren die Jesuiten wie auch Erzbischof Romero keine absoluten Pazifisten und diskutierten die Frage, wie angesichts der tragischen Unvermeidbarkeit des vorherrschenden Krieges ein bewaffneter Widerstand begründbar war, aber sie befürworteten den Krieg nicht, sondern hielten ihn für das größte Übel. Schon zu Beginn der 1980er hatte Ellacuría Verhandlungen als die Lösung für das Land bezeichnet. Ihr einziges Ziel war es, „eine menschlichere und christlichere Verhandlungslösung für den Konflikt voranzubringen“⁹². Auf Grund dieses Engagements wurden sie jedoch nicht nur seitens der Rechten des Verrats bezichtigt, sondern stießen auch bei der Linken auf Kritik. Dennoch suchten sie sowohl mit dem Präsidenten, den Führern der FMLN, mit Regierungsmitgliedern, Politikern und Diplomaten und sogar mit Militärs das Gespräch. Ihre Unterstützung galt allem, was auf ein Ende des Krieges hoffen ließ – ganz gleich von welcher Seite es kam. Andererseits klagten sie mit großer Standhaftigkeit in der Öffentlichkeit Missbräuche an.

Jon Sobrino hielt fest, dass es eben das Volk El Salvadors war, das, obwohl die Jesuiten bis auf Pater Joaquín López y López nicht aus El Salvador stammten, sondern in Spanien geboren worden waren, ganz zu „ihrem“ Volk wurde⁹³ und sie durch seine Ausdauer und Stärke geprägt hatte. Durch dieses empfingen sie zu einem großen Teil ihre „Wahrhaftigkeit, ihr Engagement und ihre Kraft“⁹⁴. Als Christen war der Dienst an diesem Volk die Erfüllung der Nachfolge Jesu und die Realisierung eines christlichen Lebens. Ihr Glaube und die Glaubenserfahrungen, die sie durch die Begegnungen mit den Menschen El Salvadors machten, boten ihnen Inspiration und Antrieb neue Wege einzuschlagen und sich darauf zu besinnen, was zu tun war, um Gottes Willen und dem salvadorianischen Volk gerecht zu werden.⁹⁵

⁹⁰ Ebd. 42.

⁹¹ SOBRINO, Sterben muss, wer an Götzen rührt, 42.

⁹² Ebd. 43.

⁹³ Vgl. ebd. 28.

⁹⁴ Ebd. 30.

⁹⁵ Vgl. ebd. 30-32.

Dabei spielte das Vermächtnis Oscar Romeros für sie eine bedeutende Rolle: „Erzbischof Romero zu folgen war gleichbedeutend mit der Nachfolge Jesu in El Salvador von heute.“⁹⁶ Durch ihn, durch Rutilio Grande und die unzähligen salvadorianischen Gläubigen, die ihren Glauben bis ins letzte bezeugt hatten und dadurch zu Märtyrer*innen wurden, fühlte sich die Gemeinschaft getragen und bestärkt. Laut Sobrino verbinden sich und verstärken einander in El Salvador so folgende Aspekte: Das Einstehen für den eigenen Glauben und das getragen werden eben dieses Glaubens durch andere. Dies ist für ihn die Erklärung dafür, wie es inmitten so großer Dunkelheit weiterhin möglich war zu glauben. Ihr Glaube war getragen und ermöglicht „durch die Erinnerung an Jesus und seine Zeugen in der Gegenwart sowie durch den Glauben der Armen selbst“^{97, 98}

Bereits nach der Ermordung Rutilio Grandes 1977 wurden die Jesuiten regelmäßig mit dem Tode bedroht. Es ging sogar so weit, dass auf Flugblättern dazu aufgerufen wurde, einen Priester um des Vaterlandes Willen zu töten.⁹⁹ Neben diesen verbalen Attacken und Drohungen wurden auch Angriffe auf Leib und Leben verübt. Insgesamt explodierten bis Juli 1989 16 Bomben innerhalb des Universitätsgeländes. Das Haus der Jesuitengemeinschaft stand 1980 unter Maschinengewehrfeuer und nur wenige Monate später wurden innerhalb von nur drei Tagen zwei Sprengstoffattentate verübt. Trotz dieser Bedrohungen und Gefahren zögerten die Jesuiten nicht: Für sie war ganz klar, dass sie das Land nicht verlassen würden und die Arbeit für „ihr Volk“ fortsetzen würden.¹⁰⁰

Die rechtsextreme ARENA (Alianza Republicana Nacionalista) gewann 1988 die Parlamentswahlen und 1989 die Präsidentschaftswahlen. Es wurden die 1987 abgebrochenen Verhandlungen wiederaufgenommen, doch auch diese Verhandlungsrunde scheiterte wieder. Infolgedessen startete die FMLN ihre größte und letzte militärische Offensive und rückte erstmals seit Kriegsbeginn in San Salvador ein. Das Militär konnte schließlich die knapp einen Monat dauernden Gefechte für sich entscheiden. Im Zuge dessen wurden in der Nacht des 16. November die vermeintlichen Köpfe der Guerilla-Bewegung – die Jesuiten der UCA – getötet. Unter ihnen waren Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López – sowie ihre Haushälterin Elba Julia Ramos und deren Tochter Celina. Die Familie wohnte auf dem Campus. Aus Angst hatten sie gebeten in dieser Nacht im Haus der Jesuiten übernachten zu dürfen.

⁹⁶ Ebd. 32.

⁹⁷ Ebd. 33.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. ebd. 29.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 28f.

Die Ermordung dieser acht Menschen erregte weltweite Aufmerksamkeit infolgedessen es unter zunehmenden internationalen Druck zur Wiederaufnahme der Verhandlungen kam. Am 16. Jänner 1992 unterzeichneten schließlich der Präsident Alfredo Cristiani und Vertreter der Guerilla ein Friedensabkommen, das den Bürgerkrieg beendete.¹⁰¹

Jon Sobrino, der zur Zeit des Attentats in Thailand war, schrieb wenige Monate nach der Ermordung seiner Mitbrüder:

„Die Jesuiten wollten die Wahrheit aus der Versklavung befreien, der sie die Unterdrücker unterwerfen. Inmitten der Lügen wollten sie ein Licht aufstecken, Gerechtigkeit einfordern inmitten der Unterdrückung, Hoffnung schaffen, inmitten der Trostlosigkeit, Liebe entzünden, inmitten der Gleichgültigkeit, Repression und Haß. Deshalb wurden sie umgebracht.“¹⁰²

Für ihn wurde durch den Märtyrertod seiner Mitbrüder die Wahrheit, für die sie einstanden, bekräftigt und folgende drei Dinge in ihrer Klarheit herausgestellt: „eine Universität mit christlicher Orientierung, die Kirche der Armen und die Theologie der Befreiung.“¹⁰³ Dies ist das Erbe, das sie seiner Meinung nach hinterlassen haben. Er fordert Aufklärung und Gerechtigkeit für sie, „aber viel wichtiger ist es, daß wir sie lebendig erhalten, indem wir das in die Tat umsetzten, was sie während ihres Lebens waren und taten.“¹⁰⁴

Unzählige Gedenkstätten erinnern an sie, das Centro Monseñor Romero erzählt ihre Geschichte. Ihre Gesichter zieren die Mauern der UCA. Ihre Geschichte bleibt unvergessen. Sie wird weitergetragen von Mensch zu Mensch und gibt vielen von ihnen Halt und Hoffnung. Ihr Schicksaal inspiriert bis heute jedoch nicht nur unzählige Menschen in El Salvador, sondern über die ganze Welt verstreut – vor allem da, wo Jesuiten von ihrem Schicksal berichten. So wurde ihnen z.B. anlässlich des 20-jährigen Todestages auch an der Universität Innsbruck gedacht.

Noch viel bekannter sind der Einsatz und das Martyrium von Erzbischof Óscar Romero. Er wurde am 23. Mai 2015 in San Salvador selig und am 14. Oktober 2018 in Rom heiliggesprochen. Am 22. Jänner 2022 wurde schließlich auch Pater Rutilio Grande gemeinsam mit seinen beiden Begleitern, Manuel Solorzano und Nelson Rutilio Lemus, sowie dem italienischen Missionar Cosma Spessotto in San Salvador seliggesprochen.

Das Vermächtnis ihrer Hoffnung und ihrer Liebe zum salvadorianischen Volk ist es, dass nun Theolog*innen in El Salvador Kraft und Inspiration gibt. Ihr Vorbild ermutigt Menschen bis an die Ränder zu gehen und sich und ihr Lebens ganz „der Sache Jesu“, befreiungstheologisch

¹⁰¹ Vgl. FORNET-PONSE, *Ellacuría interkulturell*, 87f.

¹⁰² SOBRINO, *Sterben muss, wer an Götzen rührt*, 48.

¹⁰³ Ebd. 63.

¹⁰⁴ Ebd. 62.

gedeutet, zu verschreiben. Indem „ihre Märtyrer“ Rutilio Grande, Oscar Romero, die sechs Jesuiten in der UCA und in El Salvador in liebevoller Erinnerung am Leben erhalten werden, wird es auch die Befreiungstheologie.

2. Ignacio Ellacuría, SJ

Jede Theologie muss von ihrer gesellschaftlichen und biographischen Geschichtlichkeit her betrachtet werden, um gut verstanden werden zu können.¹⁰⁵ Ellacuría selbst hielt fest, dass alle Theologie geschichtlich bedingt sei. Dies hat zur Folge, dass die Ausgangsposition, aus der heraus auf den Glauben reflektiert wird, die jeweils eigene geschichtliche Gegenwart ist, und umgekehrt. Als geschichtliche Theologie „reflektiert [sie] bewusst auf ihren Kontext“¹⁰⁶ und versteht sich somit als kontextuelle Theologie.¹⁰⁷

Ellacuría selbst hat sich als Befreiungstheologe bezeichnet, wodurch seine Theologie „in einer ganz bestimmten Zeit, in einem ganz bestimmten Raum und in einer ganz bestimmten praxis-theoretischen kirchlichen Bewegung“¹⁰⁸ zu verorten ist. Im Zuge des vorherigen Kapitels wurde versucht, den sozial-geschichtlichen Hintergrund und die kirchlichen Entwicklungen, die Ellacuría prägten, zu skizzieren. Zu Beginn dieses Kapitels wird nun ein kurzer Einblick in Ellacurias Biographie gegeben. Im Anschluss daran wird versucht, die Grundlinien seiner Theologie, sowie die Charakteristika seiner befreiungstheologischen Methode zu präsentieren.

2.1 Biographisches

Ignacio Ellacuría Beascochea wurde am 09.11.1930 in Portugalete, Spanien, als Sohn eines Augenarztes geboren.¹⁰⁹ Bereits nach seinem Schulabschluss trat er am Jesuitenkolleg in Tudela ein und begann im September 1947 mit 16 Jahren sein Noviziat in Guipúzcoa. Dies führte er ab 1949 in Santa Tecla, El Salvador, fort, wo er auch seine erste Profess ablegte. Von da an sollte El Salvador, mit Unterbrechung durch seine Studienaufenthalte, seinen Lebens- und Arbeitsmittelpunkt bilden. Dies wurde auch dadurch deutlich, dass er die salvadorianische Staatsbürgerschaft annahm.

Ellacuría studierte zunächst Geisteswissenschaften und später Philosophie in Quito, Ecuador. Nach seinem Abschluss kehrte er für die diözesane Priesterausbildung nach El Salvador zurück. Ab 1958 studierte er in Innsbruck u.a. bei Karl Rahner Theologie und wurde dort 1961 zum Priester geweiht. Rahners großer Einfluss zeigte sich an der Bedeutung, die beide der

¹⁰⁵ Vgl. DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*, 99.

¹⁰⁶ FORNET-PONSE, Thomas, Ellacuría Beascochea, Ignacio, in: *Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 28, Nordhausen 2007, 558–575, 563; [in Folge: FORNET-PONSE, Ellacuría].

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*, 99.

¹⁰⁹ Zur Biographie: vgl. FORNET-PONSE, Ellacuría, 558–575; FORNET-PONSE, Ellacuría interkulturell, 13–16; sowie: PITTL, *Die geschichtliche Wirklichkeit*.

„Kohärenz von Theologie und Leben“¹¹⁰ beimaßen, der „ignatianische[n] Spiritualität als Wurzel ihrer Theologie, [deren] Bemühen um eine philosophische Grundlegung der Theologie wie um eine Theologie der Zeichen der Zeit sowie die Einheit von Natur und Gnade.“¹¹¹ Mit seinem konsequent geschichtlichen Ansatz ging er jedoch über Rahner hinaus. An diesem Punkt seines Denkens wird der große Einfluss des spanischen Philosophen Xavier Zubiris deutlich. Von 1962 bis 1965 promovierter er an der Universidad Complutense Madrid mit einer äußerst umfangreichen Arbeit zu *Die Prinzipialität des Wesens bei Xavier Zubiri*, im Zuge derer eine intensive Zusammenarbeit mit Zubiri bis zu dessen Tod entstand. Dabei handelte es sich weniger um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, denn Ellacuría arbeitete dabei mit, die Formulierung seines eigenständigen philosophischen Ansatzes in letzter Konsequenz auszuformulieren. Er war daher wohl mehr dessen Mitarbeiter und -denker. „Ellacuría war davon überzeugt in Zubiris Philosophie ein Denken gefunden zu haben, das es ermöglichte, die grundlegenden philosophischen und theologischen Fragen auf eine fundamental neue, wirklichkeitsgerechtere und konkretere Art zu stellen.“¹¹² Seine Philosophie war „nicht als bloßes Wissen von der Welt zu verstehen, sondern als Weg sich dieser Wirklichkeit als realer zu stellen und sich ihren Ansprüchen zu verpflichten.“¹¹³

Ellacuría entwickelte diesen Ansatz, zum Teil noch in Zusammenarbeit mit Zubiri, kreativ weiter. Er wurde zur Grundlage für sein theologisches und vor allem philosophisches Denken. Gleichzeitig absolvierte Ellacuría auch das Doktoratsstudium der Theologie mit dem Schwerpunkt auf „Beziehung Gott – geschichtliche Wirklichkeit“. Er verfasste jedoch keine Dissertation. 1965 legte er in Spanien seine ewige Profess ab.

Ellacuría kehrte schließlich 1967 nach El Salvador zurück, um an der 1965 von Jesuiten gegründeten Universidad Centroamericana „José Siméon Cañas“ (UCA) eine Professur für Philosophie zu übernehmen. Später lehrte er dort auch Theologie und gehörte ab 1968 dem Rektorengremium an. Er war außerdem von 1970 bis 1973 für die Ausbildung der jungen Jesuiten der Provinz „Mittelamerika“ zuständig. Ellacuría wurde 1972 Direktor des Instituts für Philosophie an der UCA und gründete 1974 das Zentrum für theologische Forschung der UCA. In der Zeitschrift *Estudios Centroamericanos* (ECA), die auf seine Initiative hin von der Universität herausgegeben wurde, veröffentlichte Ellacuría eine Vielzahl seiner philosophischen, theologischen sowie politischen Aufsätze. Er wurde 1976 schließlich zu deren

¹¹⁰ FORNET-PONSE, Ellacuría, 563.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit, 27.

¹¹³ Ebd. 27f.

Direktor ernannt und verfasste den bereits erwähnten Leitartikel *A sus ordenes, mi capital* mit weitreichenden Folgen.

Nach einer seiner vielzähligen Spanienreisen zu Zubiri wurde ihm im Februar 1977 die Einreise nach El Salvador verweigert. Er konnte erst im August 1978 auf Schleichwegen nach San Salvador zurückkehren. 1979 wurde er zum Rektor der UCA ernannt. Ein Jahr später, nach der Ermordung Romeros, musste er erneut das Land verlassen, um im April 1982 abermals zurückzukehren. Im gleichen Jahr erhielt er die Ehrendoktorwürde der Universität Santa Clara, Kalifornien; 1986 eine weitere von der Loyola Universität in Chicago, Illinois.

Er gründete 1984 gemeinsam mit Jon Sobrino die *Revista Latinoamericana de Teología* und führte ein Jahr später als offenes Forum zur Diskussion der Probleme des Landes einen eigenen Lehrstuhl ein. Er blieb seinen eigenen Prinzipien treu und setzte sich innerhalb des universitären Rahmens nicht nur mit der sozialen Wirklichkeit auseinander, sondern entwickelte konkrete Lösungsansätze der gesellschaftlichen Probleme. Er sah das Ziel der Theologie und Universität u.a. darin „eine Stimme derer zu sein, die ohne Stimme sind.“¹¹⁴ Für Ellacuría war der Dialog die einzig mögliche Lösung, um den Bürgerkrieg in El Salvador zu beenden und die Konflikte zu überwinden, weshalb er sich maßgeblich für Friedensverhandlungen einsetzte. Auf Grund seiner Vermittlungsversuche wurde ihm von Seiten des Militärs die Zusammenarbeit mit der Guerilla unterstellt. Kurz nach Beginn der letzten großen Offensive der Guerilla wurde er am 16. November 1989 ermordet.

In seinen sehr persönlichen Schilderungen darüber, wie er die Zeit rund um und nach den Morden erlebte, bezeichnete Sobrino seinen Ordensmitbruder und Freund, mit dem er jahrelang zusammengelebt und gearbeitet hatte, als „wirklichen Propheten“¹¹⁵. Sein Charakter sei von „Wahrhaftigkeit, Mut und Zähigkeit“¹¹⁶ bestimmt gewesen. „Sein Leben [...] war von einer außerordentlichen intellektuellen, kirchlichen, religiösen und soziopolitischen-analytischen Kreativität.“¹¹⁷ Mit eben dieser Kreativität entwickelte er angesichts der Herausforderungen des Landes immer neue Pläne und spornte seine Mitbrüder dazu an, sich nie auf den Lorbeeren auszuruhen. Das Leben der Gemeinschaft war von der unermüdlichen Arbeit für die Armen, die privilegierten Gottes, geprägt.¹¹⁸ Angetrieben durch wahres Mit-leiden und Barmherzigkeit gingen Ellacuría und seine Mitbrüder dabei ganze bewusst Risiken ein.¹¹⁹

¹¹⁴ FORNET-PONSE, Ellacuría, 565.

¹¹⁵ SOBRINO, Sterben muss, wer an Götzen rührt, 15.

¹¹⁶ Ebd. 16.

¹¹⁷ Ebd. 23.

¹¹⁸ Vgl. ebd. 26.

¹¹⁹ Vgl. ebd. 27.

In seinen Handlungen und vielseitigen Tätigkeiten zeigte Ellacuría stets große Sensibilität für die konkrete geschichtliche Situation und trat vehement für die Überwindung der Ungerechtigkeit und Unterdrückung durch Freiheit ein. Dies spiegelt sich auch in seinem umfangreichen, diversifizierten Gesamtwerk wider. Er verfasste umfassende Abhandlungen zu Philosophie, Theologie und Politik, die durch ihre analytische Präzision hervorstechen.

Es wird zwar vielfach diskutiert, ob er mehr Philosoph oder Theologe war, aber klar ist, dass weder das eine noch vom anderen im Denken Ellacúrias getrennt werden kann.¹²⁰ „Sie bilden ein unauflösliches und radikales Ganzes“¹²¹, welches in seinem politischen Engagement, seiner Praxis, konkret wird.

Zu nennen ist des Weiteren das vor seinem Tod mit Jon Sobrino begonnene Projekt einer Synthese der Befreiungstheologie. In dem von Jon Sobrino 1990 herausgegeben zweiteiligen Werk *Mysterium Liberationis* wurden die fundamentalen Konzepte der Befreiungstheologie durch Arbeiten von Spezialisten zu den jeweiligen Themen dargestellt. Dies spiegelte sowohl die inhaltliche Vielseitigkeit, als auch die zahlenmäßige Ausbreitung unter den Theolog*innen in den späten 1980ern wieder.

2.2 Theologische Grundzüge

Ellacuría verstand die Befreiungstheologie als gleichzeitige, gegenseitige und kohärente Wechselwirkung von theoretischem Wissen, historischer Praxis und Spiritualität.¹²² Sie „ist nicht als Theologie des politischen zu verstehen, sondern als eine Theologie des Reiches Gottes“¹²³ und „behandelt in der Tat primär alles, was mit dem Reich Gottes zusammenhängt, [...] ohne jemals [...] ihre befreiende Dimension zu vergessen.“¹²⁴ Ihre spezifischen Charakteristika ergeben sich laut Ellacuría jedoch nicht aus der Befreiung als ihrem primären fundamentalen Objekt, sondern resultieren aus ihrem „christlichen und epistemologischen Ort“, ihrer „bevorzugten Option für die Armen“ und ihrer „Absicht, die Wirklichkeiten des Reiches Gottes in den Dienst des geschichtlichen Heils des Menschen zu stellen“¹²⁵. Dabei sieht sie sich selbst als Teil des Handelns des Gottesvolkes und versucht nach dem Vorbild Jesu eine lebendig-gelebte Verbindung zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen

¹²⁰ DE AQUINO JUNIOR, *Gottesherrschaft*, 96f.

¹²¹ Vgl. ebd. 97.

¹²² ELLACURÍA, Ignacio, *Conclusiones sobre la teología de la liberación*, in: ders., *Escritos teológicos IV* (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 291-293, 292.

¹²³ ELLACURÍA, *Historia de la salvación*, 539.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

herzustellen. Indem sie von historischen Tatsachen ausgeht und zu historischen Tatsachen hinführt mit dem Ziel diese zu potenzieren, ist sie keine rein interpretative Reflexion.¹²⁶ Ellacurías Schriften hatten daher, mit Ausnahme seines unvollendeten Werkes *Filosofía de la realidad histórica*, stets einen dringlichen, thematischen und situationsbedingten Charakter.¹²⁷ Er hat die die Methode der Befreiungstheologie zwar punktuell behandelt, aber nicht in ihrer Gesamtheit und auf systematische Weise entwickelt.¹²⁸

Auf Grund des Umfangs seines Werkes ist es im Zuge dieser Arbeit weder möglich, all seine Artikel zu behandeln, noch seine Theologie in ihrer ganzen Fülle systematisch darzulegen. Eine präzise und detailreiche Analyse der erkenntnistheoretischen Grundlagen und der theologischen Methode Ellacurías hat Dr. Francisco Aquino Júnior in seiner Dissertation unternommen. Deren deutsche Übersetzung *Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría* bildet gemeinsam mit Dr. Sebastian Pittls Dissertation *Geschichte und Kreuz. Eine systematische Rekonstruktion des Ortes der Theologie im Denken Ignacio Ellacurias*, die sich als Ergänzung der ersteren in Bezug auf die ontologisch-geschichtstheologische Dimension versteht¹²⁹, die Grundlage und Ergänzung zu den Werken Ellacurías die im Folgenden behandelt werden. Die Auswahl der behandelten Artikel ergibt sich einerseits aus ihrer Relevanz innerhalb Ellacurías Theologie selbst und andererseits aus ihrer Bedeutung mit Blick auf das im dritten Kapitel Bezug genommene Projekt.

Im Folgenden werden die fundamentalen Elemente der Methode der Befreiungstheologie, die Ellacuría in einem unveröffentlichten Schreiben¹³⁰ 1978 in aller Kürze darstellte, behandelt. Ausgehend von den dargelegten Charakteristika wird im Anschluss auf einige elementare Kernpunkt seiner Theologie eingegangen. Es würde den Rahmen dieser Arbeit um ein Vielfaches übersteigen, diese in ihrer ganzen Dimension darzulegen. Hier wird vielmehr der Versuch unternommen, jene Elemente und Grundbegriffe seines Denkens aufzugreifen, die m.E. für das Verständnis der weiteren Ausführungen und den angestrebten Vergleich mit dem Projekt als Aktualisierung der Befreiungstheologie grundlegend erscheinen.

¹²⁶ Vgl. ELLACURÍA, Ignacio, La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la salvación, in: ders., Escritos teológicos II (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 453-486, 453f; [in Folge: ELLACURÍA, Iglesia de los pobres].

¹²⁷ Vgl. DE AQUINO JUNIOR, Gottesherrschaft, 119.

¹²⁸ Vgl. ebd. 147.

¹²⁹ Vgl. PITTL, Geschichte und Kreuz, 29.

¹³⁰ ELLACURÍA, Ignacio, El método en la teología latinoamericana, in: ders., Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000, 219-234.

2.2.1 Charakteristika der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría

Die Befreiungstheologie versteht sich als vorwiegend theoretisches Moment kirchlicher Praxis. Als solches misst sie sich an den Bedürfnissen jener Kirche, die sich in ihrem Vollzug radikal für die Realisierung des Reiches Gottes und damit für die Veränderung sündiger Strukturen einsetzt. Die theoretische Arbeit der Befreiungstheologie wird dabei durch die ganzheitliche, christliche Praxis verifiziert und all jenem untergeordnet, was Heil ist.

Sie ist eine historische Aufgabe, da sie sich auf historische Situationen bezieht und sich in deren Kontext entwickelt. Ihr Ziel ist es, Situationen, unter denen Menschen leiden, zu verändern. Dabei strebt sie nicht nach einer abstrakten Universalität. Anstatt nach allgemeingültigen und unveränderlichen Wahrheiten zu suchen, versucht sie jene historischen Wahrheiten zu finden, die in der jeweiligen Situation am besten den „lebendigen und schöpferischen Forderungen des Geistes“¹³¹ entsprechen.

Der Ort der Befreiungstheologie ist der lebendige Ort des Glaubens. Auf Grund ihres Selbstverständnisses als kritisches Hören auf die Offenbarung und wirksame Antwort darauf, muss sie von jenem geschichtlichen Ort ausgehen, an dem der Glaube am authentischsten und vollständigsten erfasst und gelebt wird. In diesem Sinne ist sie nicht vom Glauben und Handeln der Kirche trennbar.

Die Befreiungstheologie steht jedoch nicht unmittelbar im Dienst der institutionellen Kirche, sondern im Dienst des Volkes Gottes. Indem dieses sich um die Realisierung des Reiches Gottes bemüht, dient sie grundlegend dem Reich Gottes. Mit der institutionellen Kirche meint Ellacuría hier nicht die hierarchische Kirche, sondern jene Institution, die zu anderen öffentlichen Einrichtungen in Beziehung tritt. Diese ist vielmehr ein Prinzip der Ideologisierung als Garantie für theologische Wahrheit. „Eine Kirche der Armen ist jedoch der Ort der Verheißung und der Heiligkeit, der die Reinheit des Glaubens und die Fülle des kirchlichen Handelns garantiert, wenn sie sich der Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte widmet.“¹³²

Die Bedeutung von Praxis und Geschichte in der Befreiungstheologie gründet in deren fundamentaler Ausrichtung. „Das grundlegende Interesse der Befreiungstheologie ist nicht die ‚Offenbarung‘, verstanden als ein theoretisches Moment, sondern das ‚Heil‘, verstanden als ein Moment der Verwirklichung. [...] Die Offenbarung ist ein Moment der wirklichen

¹³¹ Ebd. 233.

¹³² Ebd. 233f.

Kommunikation Gottes mit dem Menschen und hat nur dann einen Sinn, wenn sie der Erlösung untergeordnet ist.“¹³³

Statt des Dualismus von Heils- und Profangeschichte setzte die Befreiungstheologie die Einheit der einen Geschichte, unterteilt in Gnade und Sünde, voraus. Ihre Auslegung und ihr Handeln beziehen sich auf diese eine Geschichte. „Mit ihren eigenen Mitteln, die vom Wort Gottes und christlicher Unterscheidung geprägt sind, wendet sie sich dieser zu, um sie zum Tempel Gottes und zum Leib Christi zu wandeln, in dem den Menschen eine volle Begegnung mit dem Vater und untereinander möglich ist.“¹³⁴

Als kirchliche Heilspraxis ist die Befreiungstheologie mit dem realen Dualismus von Tod-Leben, Sünde-Gnade, sowie Knechtschaft-Freiheit konfrontiert. Indem sie die eine Geschichte analysiert, versucht sie herauszustellen, was sich in ihr an Tod, Sünde und Knechtschaft verbirgt, um das Leben, die Gnade und die Freiheit des Reiches Gottes verkünden zu können. Die Realisierung des Reiches Gottes, als Übergang vom Tod zum Leben, ist der Ort, an dem Gottesbegegnung möglich wird, in dem Gott durch die Geschichte mit dem Menschen kommuniziert und ihn rettet.

Das grundlegende Auslegungsprinzip der Befreiungstheologie ist dabei das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu. Wenngleich der Zugang zum historischen Jesus auf Grund der Quellen schwierig ist, flüchtet sich die Befreiungstheologie nicht in ein „ahistorisches Kerygma“¹³⁵.

2.2.2 Theologische und philosophische Grundbegriffe

Wie bereits festgehalten wurde, war Ellacuría sowohl Theologe als auch Philosoph. Seine Theologie baut maßgeblich auf seinen philosophischen Überlegungen auf und ist von diesen nicht zu trennen. Wenn ich im Folgenden meine Ausführungen mit Ellacurias Überlegungen zur menschlichen Intelligenz und der Art und Weise, wie sie die Realität erfasst, beginne, liegt das daran, dass laut Ellacuría die Einsicht in die Realität konstitutiv für die Realisierung des Reiches Gottes und damit für das Vorhaben der Befreiungstheologie ist.

2.2.2.1 Realität, Einsicht und menschliche Intelligenz

Im Kontext der Diskussion um die Intelligenz als Verstehen des Sinnes, der Bedeutung der Dinge, hält Ellacuría fest, dass die formale Struktur der menschlichen Intelligenz nicht darin

¹³³ Ebd. 234.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd.

besteht, Sinn und Bedeutung zu erfassen, sondern im Erfassen der Realität und in der Auseinandersetzung mit ihr. „In Bezug auf ihren primären Bezug zum Leben besteht der spezifische und formale Aspekt der Intelligenz darin, den Menschen mit sich selbst und mit anderen Dingen als realen Dingen zu konfrontieren“¹³⁶. Wenngleich das Erfassen des Sinnes ein elementarer Aspekt der Intelligenz ist, erschöpft sie sich nicht darin. Dass Dinge für die Menschen eine bzw. die jeweilige Bedeutung haben, setzt voraus, dass diese real sind und in essentieller Beziehung zu ihnen stehen.¹³⁷

„Diese Konfrontation mit der Wirklichkeit als Wirklichkeit ist nach Ellacuría für den menschlichen Intellekt so grundlegend, dass sie die unerlässliche Voraussetzung darstellt, auf Grund derer sich die Dimensionen des Sinns, des Verstehens, des Interpretierens, als je spezifische Ausformungen dieses ursprünglichen Ergreifens der Wirklichkeit als Wirklichkeit erst eröffnen können.“¹³⁸

Ellacuría folgert daraus, dass die Wirklichkeit gegenüber dem Sinn, der Bedeutung der Dinge, vorrangig ist. Aufgrund dieses Vorrangs kann es auch keine wirkliche Veränderung der Bedeutung ohne eine tatsächliche Veränderung der Realität geben. Interpretative Veränderungen der Bedeutung seien schließlich nicht tatsächliche Veränderungen, sondern nur Veränderungen von Formulierungen. Es ist nach Ellacuría ein schwerer erkenntnistheoretischer Irrtum sowie ein ethischer Bankrott zu glauben, dass die Interpretation der Dinge die Dinge selbst verändert.¹³⁹

Diese Schlussfolgerungen lassen erkennen, warum für Ellacuría die Verbindung von Praxis und Theorie so wichtig ist. Damit die Befreiungstheologie ihrem Vorhaben nachkommen und die Situationen der strukturellen Sünde verändern kann, reicht es nicht, diese Situationen zu analysieren. Sie muss stets in Verbindung zur Praxis stehen. Die Wechselwirkung von theologischer Theorie, als Ort der Erhellung und Richtigstellung, und theologaler Praxis, Ort der Verifizierung, versteht Ellacuría als Zirkel.¹⁴⁰

Um seine Methode des Theologiebetreibens und den eben beschriebenen Zusammenhang besser nachvollziehen zu können, beziehe ich mich erneut auf seine Überlegungen zur Konfrontation mit der Realität. Dies weist laut Ellacuría drei Dimensionen auf:¹⁴¹

¹³⁶ ELLACURÍA, Ignacio, Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano, in: ders., Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000, 187-218, 207; [in Folge: ELLACURÍA, Fundamentación del método].

¹³⁷ Vgl. ebd. 207f.

¹³⁸ PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit, 130.

¹³⁹ Vgl. ELLACURÍA, Fundamentación del método, 207f.

¹⁴⁰ Vgl. DE AQUINO JUNIOR, Gottesherrschaft, 248.

¹⁴¹ Vgl. ELLACURÍA, Fundamentación del método, 208; siehe dazu auch: PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit, 130.

- *el hacerse cargo de la realidad* (die Aneignung der Wirklichkeit)

In dieser ersten Dimension geht es um ein tatsächliches Bewusstwerden der Wirklichkeit. Darunter ist nicht einfach nur das Eintreten der Dinge in das Bewusstsein gemeint, sondern ein tatsächliches Eintreten in die Wirklichkeit der Dinge gemeint. Dieses Eintreten begnügt sich jedoch nicht mit einem bloßen Gegenüberstehen, sondern geht als in-Beziehung-treten darüber hinaus.

- *el cargar con la realidad* (das Ertragen der Wirklichkeit)

Diese Dimension verweist auf den grundlegenden ethischen Charakter der Intelligenz, die den Menschen gegeben ist, um zu erkennen, was die Dinge wirklich sind und was sie verlangen. Sie zeigt, dass die Menschen gefordert sind, sich der Realität zu stellen, anstatt sich ihrer und der einhergehenden Verpflichtungen zu entziehen.

- *el encargarse de la realidad*, (die Übernahme der Wirklichkeit)

Diese dritte Dimension verweist auf den praktischen Charakter der menschlichen Intelligenz. Das Begreifen der Realität und die Erkenntnis ihres Sinnes und ihrer Bedeutung erfüllen sich nur dann wirklich, wenn sie in wirkliches Tun übergehen – die Übernahme der Wirklichkeit als Übernahme der Verantwortung.

Diese drei Dimensionen gehen zirkulär ineinander über. Durch die Übernahme der Realität verändert sich diese, woraufhin die aktualisierte Realität von neuem erfasst werden muss. Die drei Dimensionen der menschlichen Intelligenz sind konstitutiv für die Ellacurías Methode der Befreiungstheologie sowie das Verhältnis von Theologie als Theorie und Praxis der Realisierung des Reiches Gottes.¹⁴²

Was hier ausgeführt wurde, bedeutet für Ellacuría keinesfalls, dass die Frage nach dem Sinn der Dinge, die sich der Mensch stellt, obsolet ist. Sie ist jedoch nur dann von Bedeutung, wenn sie im Kontext wirklicher Konfrontation mit der Realität gestellt wird. Es liegt dem Charakter der Intelligenz zugrunde, dass die Konfrontation Realität – der geschichtlichen Wirklichkeit – und die Einsicht in den Sinn der Dinge im Folgenden Verantwortungsübernahme und menschliches Handeln verlangen.¹⁴³

2.2.2.2 *Geschichtlichkeit, Transzendenz und Heil*

In seinem Denken bricht Ellacuría die Dualität zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte auf. Anstatt zwischen zwei Geschichten – der Geschichte Gottes und der der Menschen – zu

¹⁴² Vgl. ELLACURÍA, *Fundamentación del método*, 215.

¹⁴³ Vgl. ebd. 208.

differenzieren, stellt er fest, dass es nur eine geschichtliche Wirklichkeit gibt. In dieser handeln sowohl Gott und als auch die Menschen, aber nie voneinander getrennt: In jeder Handlung Gottes sind die Menschen in irgendeiner Form präsent und umgekehrt ist Gott in allen Handlungen der Menschen präsent. Zu unterscheiden ist das jeweilige Handeln Gottes und der Menschen und das „Verhältnis“, indem diese Handlungen zueinanderstehen. Diese Differenzierung bezieht sich jedoch nicht auf die Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem, sondern auf die Art und Weise der Anwesenheit Gottes in den Handlungen der Menschen. Denn diese ist, nach Ellacuría, nicht nur in Handlungen der Gnade, sondern auch der Sünde, wenngleich auf unterschiedliche Weise, gegeben und somit allgegenwärtig. Unter Einfluss der Philosophie wurde die (geschichtliche) Transzendenz innerhalb der europäischen Theologie als etwas von der Geschichte Getrenntes angesehen. Transzendenz im biblischen Verständnis meint laut Ellacuría jedoch genau das Gegenteil, nämlich etwas das *in* etwas transzendiert und nicht *aus* etwas. In diesem Sinne bedeutet die persönliche und damit geschichtliche Annäherung an Gott, nicht die Preisgabe der realen Geschichte – des Menschlichen –, sondern das Vorstoßen zu den Wurzeln des bereits Vorhandenen und damit eine Verdichtung der Gegenwart. So kann Gott zwar von der Geschichte abgehoben werden, jedoch nicht die Geschichte von Gott. Sünde bedeutet nicht die Abwesenheit Gottes, sondern dessen Kreuzigung. Die mögliche Unterteilung der Geschichte in Gnaden und Sündengeschichte setzt reale Einheit der einen Geschichte, sowie die untrennbare und reale Einheit Gottes und der Menschen voraus.¹⁴⁴

Ellacuría postuliert die „ursprüngliche Einheit des Göttlichen und des Menschlichen“¹⁴⁵ und geht von einer Transzendenz aus, die sich geschichtlich darstellt und einer Geschichte, die sich transzendent darstellt. Dabei ist er sich der Problematik eines adäquaten Konzeptes, um diese Wirklichkeit zu beschreiben ohne Konfusion zu erzeugen, bewusst. Er geht zu diesem Zweck in seinem Artikel *Historia de la salvación cristiana* sowohl auf ein Beispiel des Alten als auch Neuen Testaments ein.¹⁴⁶

Im Falle des Volkes Israel zeigt sich die Transzendenz nicht, indem Israel seiner Kämpfe enthoben wird, sondern dadurch, dass es durch die Offenbarungserfahrung JHWHs für seine Kämpfe gestärkt und ermächtigt wird, seinen Weg zu gehen. Innerhalb der Exodus-Erzählung wird auch die Verbindung von menschlichem und göttlichem Handeln deutlich. Mose führte das Volk nicht ohne JHWH aus Ägypten und JHWH nicht ohne Mose. Die entscheidende Frage in

¹⁴⁴ Vgl. ELLACURÍA, *Historia de la salvación*, 541f.

¹⁴⁵ Ebd. 543.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

dieser Erzählung ist nicht, was natürlich oder unnatürlich ist – im Gegenteil. Diese Unterscheidung würde zu einer Verstümmelung der einen Geschichte führen.¹⁴⁷

Von Bedeutung ist vielmehr die Erfahrung, dass es „Handlungen für Gott und das Volk gibt und Handlungen gegen das Volk und Gott; geschichtliche Praxis des Heils (*salvación*) und geschichtliche Praxis des Unheils (*perdición*), geschichtliche Praxis der Befreiung und geschichtliche Praxis der Unterdrückung.“¹⁴⁸ In dieser einen Geschichte zeigt sich also nicht nur der Wille Gottes, sondern erfüllt sich und wird damit geschichtlich, indem Gott selbst in die Geschichte eintritt.¹⁴⁹

Das Verhältnis Gottes zu den Menschen und umgekehrt wird in der Geschichte erfahrbar; diese ist daher laut Ellacuría der präferierte Ort der Theophanie. Während in anderen Religionen die Natur diese Rolle einnimmt, wird in der Tradition des Alten Testaments die Gegenwart Gottes in der Geschichte offenbart. Sie wird zum „Beweis und Aufweis Gottes“¹⁵⁰. In der Geschichte ist Gott nicht nur allgegenwärtig – statisch inhärent wie in der Natur – sondern durch ihre Dynamik und Prozesshaftigkeit frei, sich den Menschen permanent zu offenbaren und selbstmitzuteilen. Damit überschreitet sie sowohl den Bereich des Natürlichen und Subjektiv- Personalen, ohne sie jedoch auszuschließen; sie schließt beide Bereiche ein und potenziert diese.¹⁵¹

Geschichte ist offen für Zukunft, in welcher Gott und die Menschen zusammenwirken können. Durch die geschichtlichen Erfahrungen der Unterdrückung und der Befreiung wird laut Ellacuría aufgezeigt, dass erstere Sünde und zweitere Gnade ist. In ihr wird Gott nicht nur als der Verzeihende und Treue, sondern auch als der Befreier erfahrbar. Innerhalb der Geschichte wird Gott, *der* Transzendente, erfahrbar. Transzendenz wird geschichtlich konkret.¹⁵²

Die Geschichte ist nicht nur der (präferierte) Ort der Theophanie, sondern auch der Theopraxis. In und durch seine Handlungen wird Gott erfahrbar und aus dieser Erfahrung erwächst neue Theopraxis.¹⁵³ Dieses befreiende Handeln Gottes bedeutet Heil für sein Volk. Durch das Heil in der einen gemeinsamen Geschichte wird diese zur Heilsgeschichte. Wie am Beispiel der Exodus Erzählung von Ellacuría aufgezeigt wurde, handelt Gott mit und durch Moses. Gott lässt das Heil und die Rettung dem Volk folglich mit und durch einen Menschen zuteilwerden.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 553f.

¹⁴⁸ Ebd. 555.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. 555f.

¹⁵⁰ Ebd. 548.

¹⁵¹ Vgl. ebd. 548f.

¹⁵² Vgl. ebd. 549f.

¹⁵³ Vgl. ebd. 552.

Ellacuría wendet sich mit seinen Ausführungen explizit gegen die Annahme, dass nur Gott selbst Veränderung und damit Heil und Rettung wirken kann und nicht der Mensch.¹⁵⁴

Zusammenfassend kann also festgehalten werden: Ellacuría geht von einer einzigen Geschichte aus, in der Gott durch und mit den Menschen handelt und somit erfahrbar wird. Im Zusammenwirken von Gott und Mensch erfüllt sich in der Geschichte Heil, wodurch diese zur Heilsgeschichte wird. Dieses Heil wird den Menschen als Gnade zuteil, wodurch der Wille Gottes nicht nur sichtbar wird, sondern sich verwirklicht, und dessen Gegenteil, die Sünde, sichtbar wird.

2.2.2.3 *Gnade und Sünde*

Im Kontext der Unterscheidung von Sünde und Gnade spricht Ellacuría von „Handlungen, die das (göttliche) Leben töten“¹⁵⁵ und „Handlungen, die (göttliches) Leben schenken“¹⁵⁶. Die Unterscheidung, die Ellacuría hier vornimmt, bezieht sich also weniger auf die moralische Dimension von Sünde oder die Erfüllung von Pflichten und Gesetzen, sondern auf die Frage, was „das Leben Gottes unter den Menschen gegenwärtig macht“¹⁵⁷.

„Es gibt soziale und geschichtliche Strukturen, die die Objektivation der Macht der Sünde sind und darüber hinaus diese Macht gegen die Menschen, das Leben der Menschen einsetzen und es gibt soziale und geschichtliche Strukturen, die die Objektivation der Macht der Gnade sind und darüber hinaus diese Macht zugunsten des Lebens der Menschen einsetzen“¹⁵⁸.

Erstere konstituieren die strukturelle Sünde; letztere dagegen die strukturelle Gnade. An diesem Punkt seines Denkens wird der starke Einfluss von Medellín deutlich. Die ungerechten und unterdrückenden Strukturen, die in Lateinamerika vorherrschen, leugnen wesentliche Aspekte Gottes, der das Leben ist, und sind somit selbst Sünde. Ellacuría vertritt mit Medellín demnach den Standpunkt, dass es Sünde nicht nur im Zusammenhang mit persönlicher Verantwortung gibt – dies würde die „Herrschaft der Sünde“¹⁵⁹ auf ungerechtfertigte und gefährliche Weise verharmlosen.

„Die Theologie der Befreiung fordert dazu auf, bestimmte Strukturen zu ändern und dabei andere Neue zu suchen, denn in jenen sieht sie Sünde und in diesen sieht sie Gnade, denn in

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 552.

¹⁵⁵ Ebd. 576.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd. 577.

¹⁵⁸ Ebd. 576.

¹⁵⁹ Ebd. 577.

jenen sieht sie die Leugnung des Willens Gottes und seiner Zuwendung während sie in diesen den Willen Gottes und seine Zuwendung bestätigt und realisiert sieht.“¹⁶⁰

2.2.2.4 *Heilshandeln der Kirche in der Geschichte*

Ellacuría nimmt die Befreiung als geschichtliche Gestalt der Erlösung an, womit eben nicht nur eine generelle „Förderung der Menschen“¹⁶¹ gemeint ist. Er lässt nicht außer Zweifel, dass die Kirche sich immer der Notwendigkeit der Förderung des Wohls der Menschen bewusst war und dies auch als ihre Aufgabe angesehen hat. Wenngleich er die unternommenen Anstrengungen anerkennt, kritisiert er die Herangehensweise: Um zu wirklichem Wohl beizutragen, muss primär eruiert werden, was unter authentischem menschlichem Wohl zu verstehen ist. An diesem Punkt sei die Kirche immer wieder gescheitert und Täuschungen unterlegen. Erst dann sei die Frage nach dem Zusammenhang zwischen konkretem menschlichem Wohl und christlichem Heil sowie zu deren Beziehung zu stellen.¹⁶²

Norm und Kriterium der geschichtlichen Praxis der Kirche sind der historische Jesus und seine Nachfolge. Ellacuría erachtet dahingehend Jesu Unterordnung des Sabbats unter den Menschen, die Einheit des zweiten und ersten Gebotes sowie die Einheit zwischen dem Warum seines Todes und dem Warum seiner Tötung, als fundamentale Aspekte des Lebens Jesu, um zu demonstrieren, auf welche Art und Weise die Einheit von geschichtlichem Heil und christlichem Heil gesucht werden muss.¹⁶³

Dabei erscheint es Ellacuría wichtig festzuhalten, dass Jesus nicht allgemein und abstrakt nach dem fragte, was zum Wohl der Menschen beiträgt, sondern immer von konkreten Situationen ausging. Sein Handeln war somit stets geschichtlich.¹⁶⁴ Seine Vorliebe für die Armen war nicht nur affektiv, sondern zeigte sich in seiner realen Hingabe für die Menschen zu seiner Zeit. In dem er bereits in der Geschichte Heil realisierte, ging sein Wirken über die bloße Verheißung jenseitiger Erlösung hinaus.¹⁶⁵

Was die Kirche als sichtbares Zeichen des Heils zur Erlösung der Geschichte beiträgt, ist konstitutives Zeichen der Heilsgeschichte. Der Eingriff in die soziopolitische Dimension entspricht zwar nicht der Heilsgeschichte in ihrer Totalität, aber sie ist dennoch ein wesentlicher Teil. Mit Blick auf die Empfänger der Erlösung – wie es Ellacuría einfordert – stellt sich in

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ ELLACURÍA, *Iglesia de los pobres*, 465.

¹⁶² Vgl. ebd. 466.

¹⁶³ Vgl. ebd. 467.

¹⁶⁴ Vgl. ebd. 475.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. 480.

Lateinamerika die Realisierung der Erlösungsgeschichte als Befreiung dar. Angesichts der Tatsache, dass dieser Teil der Welt durch Unterdrückung und Herrschaft definiert ist, liegt wahres Wohl in befreienden Aktionen davon.¹⁶⁶

Die Unterdrückung, unter der die Menschen Lateinamerikas leiden, ist nicht von Natur aus durch physische Gesetze vorgegeben, sondern rein geschichtlich und von Gott nicht positiv gewollt. Sie ist, wie schon festgehalten wurde, als Sünde zu verstehen. Während es in anderen Situationen und Kontexten schwieriger ist, den Zusammenhang zwischen menschlichem Wohl und christlicher Heilsbotschaft herzustellen, ist dieser im Falle Lateinamerikas deutlich einsehbar. In dieser Unterdrückungssituation stehen Gottes- und Menschenliebe deutlich auf dem Spiel.¹⁶⁷ Das Beispiel Jesu, der alle Menschen liebt und dennoch aus voller Liebe gegen die Unterdrücker kämpfte, macht außerdem deutlich, dass christliche Liebe und der Kampf für Gerechtigkeit nicht voneinander zu trennen sind.¹⁶⁸

Genauso wenig wie es die Aufgabe Jesu war, eine politische Ordnung zu verwirklichen, ist dies die Aufgabe der Kirche. Diese Aufgabe kommt anderen Instanzen zu, die sowohl körperschaftlich, als auch materiell dafür ausgestattet sind. Wie auch Jesus ist sie aber dafür ausgerüstet, mit Blick auf das Wohl der Menschen positiven Einfluss auszuüben. Um dies zu veranschaulichen, bedient sich Ellacuría des Beispiels des Sauerteiges: Er vergleicht Jesus und in Folge die Kirche mit Sauerteig, dem Treibmittel, das den Teig verändert. Der Teig – die Organisationen der Welt – ist bereits vorausgesetzt, aber es ist die Aufgabe der Kirche Salz und Sauerteig zu werden, um das Verderbnis zu verhindern und als Sauerteig den Teig von innen heraus umzuformen. Genauso wenig wie es Jesu Bestimmung war, über die Menschen als seine Untertanen zu herrschen, ist es ihre Bestimmung, eine solche Macht in der Welt zu sein. Um sich einerseits davor zu schützen, dass sie der Wille zur Macht befällt, und andererseits, angesichts der enormen Ungerechtigkeit dieser Welt, die Mutlosigkeit, ist es wichtig, dass sie sich ihrer Aufgabe und der Art und Weise, diese zu verwirklichen, bewusst ist.¹⁶⁹

Gegen die Vorwürfe, die Befreiungstheologie würde nur die innerweltliche Förderung der Menschen verfolgen, hält Ellacuría fest, dass es sicherlich nicht nur soziopolitische und ökonomische Unterdrückung und folglich auch nicht nur eine Art gesellschaftlicher Befreiung gibt.¹⁷⁰ Allumfassende Befreiung schließt die Befreiung der Herzen der Menschen mit ein. Dies kann jedoch nicht geschehen, solange die Menschen unter struktureller und realer

¹⁶⁶ Vgl. ebd. 470f.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. 472f.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 473.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 470.

¹⁷⁰ Vgl. ebd. 474.

Unterdrückung leiden. Wenn sich die Fürsorge der Kirche nur auf die spirituelle Dimension beschränke, wäre christlicher Glaube tatsächlich nur Opium.¹⁷¹

Wahre Befreiung umfasse vielmehr all das, was durch Sünde und deren Wurzel unterdrückt werde.¹⁷²

„Ihr Ziel ist jene volle Freiheit, in der die volle und richtige Beziehung der Menschen untereinander und der Menschen zu Gott möglich und machbar wird. Ihr Weg darf kein anderer sein, als der von Jesus verfolgte, der Weg dem die Kirche geschichtlich fortsetzen muss und an den sie glauben und auf den sie hoffen muss als wesentliches Element des menschlichen Heils.“¹⁷³

2.2.2.5 *Die Armen als präferierter Ort der Befreiungstheologie*

Wie bereits mehrmals festgehalten wurde, ist Jesu Verkündigung und Handeln der Maßstab für die Realisierung des Reiches Gottes und somit für die Befreiungstheologie als theoretischer Moment dieser Heilspraxis. Dies gilt für alle Bereiche ihrer Tätigkeit, so auch für die Bestimmung des Ortes der Befreiungstheologie. Dass Jesu bevorzugter Ort der Verkündigung und Realisierung der Gottesherrschaft die Armen waren, zeigt sich nicht nur an der Ausrichtung seiner Botschaft. Die Gewichtung der Hingabe Jesu für die Armen, seine vielzähligen Angriffe auf die Herrschenden und Reichen, die Auswahl seiner Jünger sowie die Bedingungen, die er für seine Nachfolge nannte, zeigen deutlich seine Disposition.¹⁷⁴

Für die Menschen, die in Situationen struktureller Ungerechtigkeit und Unterdrückung leben, wird die Heilsbotschaft, die von eben solchen Unterdrückungssituationen und der Befreiung daraus berichtet, auf einzigartige Art und Weise einsehbar. Nur sie sind dazu imstande, aus dieser Botschaft den vollen Gehalt zu ziehen.¹⁷⁵ Sie sind nicht nur bevorzugter Ort Jesu für sein Handeln, sondern auch der präferierte Ort für die Befreiungstheologie.

Es sei die Aufgabe jeder authentischen christlichen Theologie, „sich in der Befreiungspraxis der jeweils größten Opfer innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit [...] zu verorten, um als theoretisches Moment dieser Befreiungspraxis auf die eigene, spezifisch intellektuelle Weise zum Gelingen derselben beizutragen.“¹⁷⁶ Denn in jener Wirklichkeit komme der Protest gegen die Negation des Lebens, die gegen den Willen Gottes ist, am wirkungsvollsten zum Ausdruck.

¹⁷¹ Vgl. ebd. 480.

¹⁷² Vgl. ebd. 474.

¹⁷³ Ebd. 474f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 477.

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 473.

¹⁷⁶ PITTL, Die geschichtliche Wirklichkeit, 90.

Obwohl jene Menschen am meisten unter der „geschichtlichen Negativität“¹⁷⁷ leiden, nehmen sie ihre Opferrolle nicht einfach auf fatalistische Art und Weise hin, sondern werden selbst zum aktiven Subjekt ihrer Befreiung.¹⁷⁸

Bereits im ersten Kapitel wurde dieser Prozess der Subjektwerdung im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie sowohl in Lateinamerika im Allgemeinen, als auch in El Salvador im Speziellen, behandelt. Ellacuría hat, wie sich in den biographischen Vorbemerkungen zeigte, einen Großteil seiner akademischen Tätigkeit der Analyse der Lebensrealität der Menschen und der Gesellschaftsstrukturen Lateinamerikas bzw. El Salvadors gewidmet. Vor dem Hintergrund dieses Kontextes analysierte er 1981 in seinem Artikel *Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina* den Begriff der Armen und stellte heraus, was sie, aus seiner Sicht, zum bevorzugten Ort der Befreiungstheologie macht.

Ausgehend von dieser Realität nähert sich Ellacuría der Offenbarung Jesu an, um von dieser wiederum zur gelebten Realität der Armen zu gelangen¹⁷⁹ und diese als Fleischwerdung Christi in der Geschichte herausstellen zu können. Auf diese Weise zeigt sich, dass die Armen nicht nur Kontinuität und Nachfolge in Bezug auf Jesu Armut sind, sondern diese werden „in voller und deutlicher Weise die Armen Jesu“¹⁸⁰. Das Ausmaß an Armut, die absolute Negation des Lebens, mit der die Armen Lateinamerikas konfrontiert sind, hebt sie von den Armen anderer Situationen ab, wenngleich Ellacuría anerkennt, dass es auch diese gibt.¹⁸¹ Durch dieses „vollkommene“ Ausmaß der Armut realisieren und verifizieren ihre Realität als theologischen Ort.¹⁸²

Es ist angesichts der Quellen des Neuen Testaments nicht schwer herauszustellen, dass die Armen ein außerordentlicher Ort der Gottesgegenwart sind.¹⁸³ Dass es sich bei den Armen Lateinamerikas um besonders arme Menschen handelt, wurde ebenfalls festgehalten. Was diese nun aber zum präferierten theologischen Ort qualifiziert, zeigt sich laut Ellacuría in dreifacher Weise.

Zum einen zeichnet sie sich durch ihrer Besondere Gegenwart Gottes aus. Sie ist „verborgene und skandalöse Gegenwart“¹⁸⁴, in dem sie auf besondere Art und Weise auf das Leben des historischen Jesus von Nazareth, in dem Gott Fleisch wurde, verweist. Sie ist eine „prophetische

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Vgl. ELLACURÍA, Ignacio, *Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina*, in: ders., *Escritos teológicos I* (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000, 139-161, 139; [in Folge: ELLACURÍA, *Los pobres*].

¹⁸⁰ ELLACURÍA, *Los pobres*, 140.

¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹⁸² Vgl. ebd. 139.

¹⁸³ Vgl. ebd. 148.

¹⁸⁴ Ebd. 150.

Gegenwart“¹⁸⁵, indem sie die Sünde anprangert. Und sie ist „apokalyptische Gegenwart“¹⁸⁶, indem die Gegenwart Gottes dazu beiträgt, durch sie das Ende der Zeit der Unterdrückung zu erfüllen.

Zum anderen ist diese Wirklichkeit, indem sie große Ähnlichkeit mit dem Leben des historischen Jesus sowohl in Bezug auf die ökonomische Armut als auch auf die Situation der Verfolgung aufweist, der qualifizierteste Ort für Jesu Nachfolge.¹⁸⁷

Als Drittes postuliert Ellacuría das methodische Prinzip, wonach „der optimale Ort der Offenbarung und des Glaubens auch der optimale Ort der befreienden erlösenden Praxis und der theologischen Praxis ist“¹⁸⁸. Es wurde dahingehend bereits herausgestellt, dass sich Gott auf besondere Weise den Armen und Unterdrückten in der Geschichte zugewandt und offenbart hat, sowie die Tatsache, dass diese auf Grund ihrer Lebensrealität auf einzigartige Weise in der Lage sind, diese Offenbarung einzusehen. In dem sie die besondere Gegenwart des im gekreuzigten Christus fleischgewordenen Gottes in ihnen wahrnehmen, werden sie zu aktiven Subjekten ihrer Befreiung. Sie realisieren auf diese Weise das Reich Gottes, indem durch sie Gott die gesamte Geschichte befreit.

2.2.2.6 *Das gekreuzigte Volk (el pueblo crucificado)*

Im Folgenden wird auf einen Kern in Ellacurias Theologie eingegangen: das gekreuzigte Volk. Dies ist als Fortsetzung des bereits Ausgeführten zu verstehen, da er die Armen Lateinamerikas, die für ihn den präferierten Ort der Befreiungstheologie darstellen, u.a. aus eben diesen Gründen mit dem gekreuzigten Volk identifiziert. Ausgangspunkt für diese Ausführungen bildet der 1978 veröffentlichte gleichnamige Artikel *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*. Ellacuría geht hier von einer historischen Soteriologie aus, deren Anliegen es ist herauszustellen, wie und wo sich Jesu Heilshandeln vollzog, um es folglich in der Geschichte fortsetzen zu können.¹⁸⁹

Ellacuría sieht im gekreuzigten Volk die geschichtliche Fortsetzung des Lebens und Todes Jesu.¹⁹⁰ „Unter dem gekreuzigten Volk wird hier jenes Kollektiv verstanden, welches als

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Vgl. ebd.

¹⁸⁸ Ebd. 151.

¹⁸⁹ Vgl. ELLACURÍA, Ignacio, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: ders., *Escritos teológicos II* (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 171-192, 152; [in Folge: ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*].

¹⁹⁰ Vgl. ebd.; siehe dazu auch: PITTLL, *Geschichte und Kreuz*, 353f.

Mehrheit der Menschheit ihre Kreuzigungssituation einer sozialen Ordnung verdankt, die von einer Minderheit gefördert und aufrechterhalten wird“¹⁹¹.

Indem Jesus in den Unterdrückten gegenwärtig ist, sieht Ellacuría in ihrer Situation des Leidens eine erneute Kreuzigung Jesu und damit den erneuten Tod Gottes im Menschen.¹⁹² „Der Schrei der immensen Mehrheit der Menschheit, unterdrückt von einer arroganten Minderheit, ist der Schrei Jesu selbst, der im Fleisch, in der Not und im Schmerz der unterdrückten Menschen geschichtlich Leib geworden ist.“¹⁹³

Da es sich bei den Herrschaftsstrukturen in ihrer geschichtlichen Konkretheit um Strukturen der Sünde handelt, geht es Ellacuría nicht um eine rein individuelle Betrachtung dessen, wer leidet und wer sich im Kampf gegen das vorherrschende Unrecht geopfert hat. Als biblisches Beispiel für ein Kollektiv, welches als Subjekt von Heil und Erlösung in der Bibel erachtet wird, nennt er die Figur des Gottesknechtes.¹⁹⁴

Die Figur des Knechts JHWHs bildet den Ausgangspunkt seiner Betrachtung des Todes Jesu und der Kreuzigung des Volkes.¹⁹⁵ Fundamental für die Theologie des Gottesknechtes ist laut Ellacuría einerseits die Begegnung mit JHWH in der Geschichte als Ort der Nähe¹⁹⁶, sowie der Gedanke, dass Gott auf der Seite des Unterdrückten gegen den Unterdrücker auftritt. Gemeint ist hier mit Blick auf Jes 49,26 laut Ellacuría das ganze Volk und nicht nur einzelne Individuen.¹⁹⁷

Er sieht in den Schilderungen des Leides, welches dem Gottesknecht zuteil wird, im vierten Lied – konkret in Jes 53,2-12 – klare Parallelen zu jener Leidenssituation des unterdrückten Volkes heute.¹⁹⁸ Der Gottesknecht leidet Schmerzen, er ist wehrlos und wird verachtet. Als von Gott Geschlagener erscheint er als Sünder. In Wahrheit ist sein Leid aber nicht auf seine eigene Sünde, sondern auf die Verbrechen und Sünden anderer zurückzuführen. Wenngleich er seinen Tod akzeptiert und die Sünden auf sich nimmt, wird auch er schlussendlich errettet. Für seinen Einsatz wird er entschädigt und ausgezeichnet.¹⁹⁹

Die Theologie des leidenden Knechts wird im Neuen Testament aufgenommen, um die historische Tatsache des Todes Jesus theologisch zu erklären. Laut Ellacuría ist die Frage irrelevant, ob sich Jesus selbst mit dem Gottesknecht identifiziert hat. Er spricht sich jedoch

¹⁹¹ ELLACURÍA, El pueblo crucificado, 152.

¹⁹² Vgl. ELLACURÍA, Iglesia de los pobres, 472.

¹⁹³ Ebd. 474.

¹⁹⁴ Vgl. ELLACURÍA, El pueblo crucificado, 152f.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 156.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 157.

¹⁹⁷ Vgl. ebd. 159.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. 160.

¹⁹⁹ Vgl. ebd. 161f.

gegen die Annahme aus, dass dieser ein voll entwickeltes Verständnis seines Todes hatte und argumentiert dies mit Jesu Schrei am Kreuz in Mt 27,26 und Mk 15,35. Es spreche viel mehr dafür, dass „allein sein reales Leben der Verkündigung des Reich [Gottes] und der Widerstand gegen die Feinde des Reiches“²⁰⁰ zu Jesu wachsender und hoffnungsvoller Annahme des erlösenden Schicksals des Gottesknechts führten. Auch er kämpfte zuerst gegen die Sünde, bevor er ihretwegen gekreuzigt wurde und starb.²⁰¹

Ellacuría stellt daher fest, dass nicht das Bewusstsein, um das Schicksal des Gottesknechtes ausschlaggebend ist, um Jesus mit diesem zu identifizieren, sondern die Übereinstimmung wesentlicher Züge. Eben diese Züge weisen auch das gekreuzigte Volk El Salvadors auf. Dies legitimiert die Behauptung, dass das gekreuzigte Volk, zwar nicht aktuell und in ganzer Fülle, aber dennoch für dessen Realisierung der historisch angemessenste Ort ist.²⁰²

2.2.2.7 Gewalt und Erlösung

In einem letzten Schritt wird auf Ellacurias Ausführungen zu Gewalt und Erlösung eingegangen, da sich das Projekt, auf das sich diese Arbeit im Folgenden bezieht, als Aktualisierung der Befreiungstheologie in eben diesem Kontext versteht. Als Grundlage für die folgenden Ausführungen werden der 1988 veröffentlichte Artikel *Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora*, sowie der 1969 erschienene Artikel *El uso de la violencia. Violencia y cruz* herangezogen.

Immer wieder wurde der Theologie der Befreiung im Kontext der Revolutionen Lateinamerikas vorgeworfen, Gewalt anzutreiben. In Wahrheit ist jedoch eines ihrer grundlegenden Ziele genau das Gegenteil, nämlich die Befreiung aus der Gewalt. Zu diesem Zwecke hat sie die sozialen Ursachen dieser Gewalt sowie umfassende Möglichkeiten zu deren Überwindung analysiert.²⁰³

Als Wurzel und Beginn sozialer Gewalt stellt sie die strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit heraus.²⁰⁴ Die Charakteristika dieser Gewalt zeigen sich an ihren Resultaten. Wenn die Strukturen einer Gesellschaftsordnung dazu führen, dass der Großteil der Gesellschaft dazu gezwungen ist, in kritischer Armut zu leben und konstant um das Überleben zu fürchten, ist diese Ordnung ungerecht und gewalttätig. Indem sie nicht respektiert, was jedem Menschen zusteht, ist sie ungerecht. Indem den Menschen sowohl strukturell als auch

²⁰⁰ Ebd. 164.

²⁰¹ Vgl. ebd. 164f; siehe dazu auch: PITTL, Geschichte und Kreuz, 352.

²⁰² Vgl. ELLACURÍA, El pueblo crucificado, 166.

²⁰³ Vgl. ELLACURÍA, Ignacio, Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora, in: ders., Escritos teológicos III (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 501-512, 502; [in Folge: ELLACURÍA, Violencia liberadora].

²⁰⁴ Vgl. ebd.

institutionell der Zugang zur lebensnotwendigen Grundversorgung verwehrt wird, werden sie dazu gezwungen, ein „unmenschliches“ Leben zu führen. Dies bezeichnet Ellacuría als strukturelle und institutionelle Gewalt. Sie tritt in der Regel gemeinsam mit unterdrückender Gewalt auf. Um ein solches System, das die Mehrheit benachteiligt, aufrechtzuerhalten, reichen langfristig falsche Versprechungen und Fatalismus nicht aus. Unter dem Vorwand der Verteidigung der Staatssicherheit wird in der Folge Gewalt legalisiert und gegen oppositionelle Gruppierungen eingesetzt. Diese Gewalt stuft Ellacuría als Terrorismus seitens des Staates und der herrschenden Klasse ein, da sie dazu dient, hilflose Menschen Angst und Schrecken einzujagen.²⁰⁵ Als die drei schwerwiegendsten Formen von „Gewalt, die ein solcher Machtmissbrauch annehmen kann, benennt er Gesetze, die darauf abzielen, eine ungerechte Situation in der politischen und sozioökonomischen Ordnung aufrechtzuerhalten; polizeiliche Folter in all ihren Formen; und die Lügen, die verbreitet werden, um ein schlechtes Gewissen in der Bevölkerung zu erzeugen.“²⁰⁶ Dabei handle es sich zwar um legalisierte und verdeckte Gewalt, aber eben aus diesem Grund um die schlimmste Form von ungerechter Gewalt.²⁰⁷

Als mögliche Folge von struktureller und institutioneller Gewalt sowie unterdrückendem Terrorismus entsteht schließlich revolutionäre Gewalt. Angesichts der Annullierung politischer Rechte, der Negation des Lebens in Form von Unterdrückung und dem Scheitern jeglicher Formen der Befreiung, erscheint für Ellacuría die revolutionär-befreiende Gewalt der unterdrückten Mehrheit als einziger Ausweg.²⁰⁸

Wenngleich die geschichtliche Realität zeigt, dass auch diese Form der Gewalt schlecht ist, muss doch festgehalten werden, dass sie im Vergleich zu der Gewalt, die sie zu überwinden versucht, geringer ist.²⁰⁹ Der Befreiungskampf wird nicht angetrieben durch Hass oder Rache und ist auch nicht als Klassenkampf einzustufen. Auch wenn dies durch Einsatz von Gewalt anders erscheinen mag, ist sein Ziel das friedliche Zusammenleben, die Befriedigung der Grundbedürfnisse und die Einhaltung der fundamentalen Menschenrechte. Dieser Frieden setzte jedoch reale Freiheit voraus, die angesichts der strukturellen Ungerechtigkeit nicht gegeben ist.²¹⁰

Sowohl auf der individuellen als auch der kollektiven Ebene ist Gewalt laut Ellacuría immer das Anzeichen dafür, dass etwas nicht in Ordnung ist. Sie kann einerseits ein Symptom von

²⁰⁵ Vgl. ebd. 503.

²⁰⁶ ELLACURÍA, Ignacio, El uso de la violencia. Violencia y cruz, in: ders., Escritos teológicos III (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 427-482, 454; [in Folge: ELLACURÍA, Violencia y cruz].

²⁰⁷ Vgl. ebd. 453f.

²⁰⁸ Vgl. ELLACURÍA, Violencia liberadora, 504.

²⁰⁹ Vgl. ELLACURÍA, Violencia y cruz, 450.

²¹⁰ Vgl. ELLACURÍA, Violencia liberadora, 504f.

Aggression sein, aber auch darauf hindeuten, dass etwas *defekt* ist. Grundsätzlich zeigt sich Gewalt nicht im Einzelnen, sondern eingebettet in einen Bezugsrahmen kollektiver Gewalt. Auf der individuellen Ebene kann es sich um ein Problem persönlicher Entlastung handeln. In ihrer kollektiven Natur ist sie jedoch das Anzeichen für ein viel ernsteres und tiefgreifenderes Problem. Im Falle der revolutionären Gewalt handelt es sich um ein deutliches Symptom für „eine ungerechte und unmenschliche Situation und ein wachsendes persönliches Gewissen, dass unzufrieden ist mit der enormen Ungerechtigkeit“²¹¹. Es zeigt den „entschlossenen Willen zur Veränderung“²¹² auf. In einem solchen Falle kann Gewalt nicht nur als Symptom enormer Ungerechtigkeit angesehen werden, sondern als „echte moralische Anklage prophetischer Natur“²¹³, wobei es nicht darauf ankommt, ob dies in Wort oder Tat geschieht, solange es sich um echte prophetische Anprangerung handelt.²¹⁴

Da jede Form von Verletzung der menschlichen Grundrechte dem göttlichen Plan widerspricht, darf kein Christ angesichts einer solchen Situation untätig bleiben.²¹⁵ Die christliche Lösung muss angesichts der Sünde zu deren Überwindung als Erlösung angeboten werden.²¹⁶

„Die Erlösung der historischen Gewalt, die es immer gegeben hat, angesichts derer aber heute ein historisches Gewissen erwacht, das als historische Gnade angesichts der historischen Sünde zu verstehen ist, muss auf die eine oder andere Weise die Form einer Revolution annehmen, denn sie ist mit Strukturen und nicht nur mit persönlichen Entscheidungen konfrontiert.“²¹⁷

Als ersten Schritt erfordert dies eine tiefe und radikale Bekehrung – eine Umkehr des Herzens. Ohne eine Veränderung des Geistes und des Herzens – „eine subjektive Revolution“²¹⁸ – ist laut Ellacuría keine Veränderung der Strukturen – „eine objektive Revolution“²¹⁹ – möglich.

²¹¹ Ebd. 449.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd. 450.

²¹⁴ Vgl. ebd. 449f.

²¹⁵ Ebd. 458.

²¹⁶ Vgl. ebd. 461.

²¹⁷ Ebd. 463.

²¹⁸ Ebd. 468.

²¹⁹ Ebd.

3. Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern

Im dritten Kapitel dieser Arbeit wird nun auf das Forschungsprojekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* eingegangen. Das Projekt ist im Rahmen des Masterstudiengangs für lateinamerikanische Theologie an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) zwischen 2016 und 2019 in zwei Etappen durchgeführt worden. Der erste Teil, *Una reconciliación a partir de las víctimas – Impulsos desde la teología de la liberación en el medio de una realidad de muerte*, wurde auf Grundlage von Interviews mit Gewaltopfern aus El Salvador in den Jahren 2016 und 2017 durchgeführt. Der zweite Teil, *Violencia y redención – Impulsos desde la teología de la liberación para una praxis liberadora en un contexto violento*, wurde anschließend in den Jahren 2018 und 2019 auf Basis der Interviews mit Teilnehmer*innen von Friedensprojekten durchgeführt. Die Ergebnisse beider Projektteile, werden im Laufe dieses Jahres in Form eines Buches veröffentlicht.

Das folgende Kapitel basiert auf den Berichten zu den zwei Projektetappen, dem Endbericht, sowie auf Gesprächen und Interviews mit Mitarbeiter*innen der Forschungsgruppe, Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister und Rodrigo Recinos, durch die es möglich war, ein vertieftes Verständnis des Projektes und der Lebensrealität El Salvadors zu erlangen.

Der dritte Projektbericht, der unter dem Titel *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* in Form eines Buches veröffentlicht werden wird, gliedert sich in vier Teile, die jedoch auf Grund der Ausrichtung dieser Arbeit nicht in der selbigen Reihenfolge und im gleichen Maße behandelt werden.

Die Forschungsgruppe beginnt mit theoretischen Überlegungen, in denen sie jene Begriffe erläutert, die für ihre Studie den grundlegenden theoretischen Rahmen bilden. Darauf folgt im zweiten Teil eine kritische Analyse der Realität, um den sozio-historischen Kontext der Gewalt in El Salvador ab den bewaffneten Konflikten 1980 darzustellen. Der dritte Teil besteht aus der qualitativen Analyse der Interviews mit den Gewaltopfern. Dieser besteht aus einigen theologischen und kontextuellen Überlegungen, sowie der Darlegung der verwendeten Methode, worauf eine erzählerischere Darstellung der Geschichten der Opfer und der Zeugenaussagen der Gemeinschaften folgt. Dieser Teil zielt darauf ab, die unterschiedlichen Realitäten sichtbar und die Stimmen der Opfer hörbar zu machen. Im vierten und letzten Teil des Berichts setzt die Forschungsgruppe ihre qualitative Analyse auf systematische Weise fort. Sie analysiert die aus den Interviews gewonnenen Daten in drei verschiedene Dimension, die

sich einerseits aus den Erzählungen selbst ergeben und zum anderen mit den theologischen Reflexionen der Forschungsgruppe korrelieren.²²⁰

Die Mitarbeiter*innen der Forschungsgruppe verstehen ihr Projekt als Aktualisierung der Befreiungstheologie. Dies bedeutet für sie „angesichts der aktuellen geschichtlichen Realität die Dinge so zum Sprechen zu bringen, dass sie wirklich aussagekräftig sind.“²²¹ Theologie müsse immer wieder neu entspringen, indem man sich der Realität aussetzt und zwar mit der gleichen „Ehrlichkeit, Verletzlichkeit und Radikalität“²²² mit der sich Ellacuría seiner Realität ausgesetzt hat. Angesichts dieser Realität muss jedes Mal auf neue die Frage gestellt werden, wie „angesichts derer, die heute gekreuzigt werden, das befreiende und erlösende Wort des Evangeliums so aussprechbar [ist], dass es für sie Wirklichkeit schafft“²²³.

Der Ausgangspunkt für das Projekt war die Feststellung, dass es zwar innerhalb der UCA Projekte gibt, die den Opfern der Bürgerkriegszeit eine Stimme geben, aber wenige bis keine Räume existieren, in denen die Opfer der aktuellen Gewalt zu Wort kommen. Angesichts der Tatsache, dass sie in ihrem Alltag regelmäßig mit diesen Opfern konfrontiert und durch sie herausgefordert werden, war das Ziel der Forschungsgruppe zunächst den Opfern einen Raum zu geben, indem sie ihrer Geschichte selbst zur Sprache bringen können. Die Forschungsgruppe ist und war stets der Überzeugung, dass Erlösung nicht produziert werden kann, sondern von unten – von den Opfern – kommen muss. An dieser Erlösung teilhaben zu können ist ein Geschenk, das durch die Umkehr zur Perspektive der Opfer ermöglicht wird.²²⁴

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, erachtet sie es als notwendig, die Opfer der aktuellen Gewalt in den Mittelpunkt zu stellen. Da die Vorschläge für Wege der Versöhnung und für Frieden laut der Forschungsgruppe von ihnen kommen (müssen), wurde die Analyse der Realität auf Basis ihrer Erfahrungen und Eindrücke erstellt. Das Hauptziel des Projektes und der Veröffentlichung besteht in diesem Sinne darin

„auf der Grundlage der Befreiungstheologie Wege der Versöhnung angesichts der gegenwärtigen Gewaltausbrüche in El Salvador aufzuzeigen und dabei die Bedürfnisse der Opfer in den Mittelpunkt zu stellen und nach Möglichkeiten zu suchen, konkrete und greifbare territoriale Friedensinitiativen umzusetzen.“²²⁵

²²⁰ Vgl. SCHWAB, Benjamin J. [u.a.], *Violencia y redención. Una reconciliación a partir de las víctimas* [unveröffentlicht; Dokumente im Besitz der Verf.], 11-13; [in Folge: SCHWAB, *Violencia y redención*].

²²¹ Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-3.

²²² Ebd. A-4.

²²³ Ebd. A-3.

²²⁴ Vgl. ebd. A-1

²²⁵ SCHWAB, *Violencia y redención*, 12.

3.1 *Sozio-historischer Kontext*

Für die Darstellung des sozio-historischen Kontextes zum Zeitpunkt des Projektes zwischen 2016 und 2019 beruft sich die Forschungsgruppe zusätzlich zu ihren eigenen Untersuchungen auf unterschiedliche Berichte von NGOs und soziologische Studien. Sie konzentrieren sich dabei vor allem auf die unterschiedlichen Dimensionen von Gewalt und die Auswirkungen, die diese auf die Bevölkerung haben. Dieser Fokus ergibt sich daraus, dass die Gesellschaft El Salvadors eine der gewalttätigsten der Welt ist. Die extreme Gewalt ist eine der Hauptfolgen des Bürgerkrieges „und anderer historischer Ursachen, wie der raschen Verstädterung, der gescheiterten demokratischen Entwicklung, dem transnationalen Drogenmarkt und der staatlichen Repression.“²²⁶ In ihren Ausführungen versucht die Forschungsgruppe diese Entwicklungen sowie die aktuelle Realität El Salvadors systematisch darzustellen.

In einem ersten Schritt stellt die Forschungsgruppe die Entwicklung von einer Realität, die durch bewaffnete Konflikte geprägt war, hin zu der Realität, die von Banden und deren Konflikten bestimmt ist, dar. Sie hält fest, dass eine der Folgen des Bürgerkrieges von 1980 bis 1992 die Festigung einer „Kultur der Gewalt“²²⁷ war. Zwar wurden die bewaffneten Konflikte mit der Unterzeichnung des Friedensabkommens beendet, aber die Gewalt nahm seither nicht ab. El Salvador, wie auch andere Länder Zentralamerikas, gehört weiterhin zu den Ländern mit der weltweit höchsten Gewalt- und Kriminalitätsrate und bildet das Epizentrum der Bandenkriminalität. Dass die Schaffung von sozialem Frieden eine große Herausforderung bleibt, ist daher verständlich.²²⁸

Dieser Prozess begann in El Salvador mit der Unterzeichnung des Friedensabkommens am 16.01.1992. Die größten Herausforderungen bildeten dabei die Stärkung der institutionellen Ordnung und Festigung der Demokratie. Es kam zur Gründung der Nationalpolizei (PNC), um jenen Sicherheitskräften, die während des Bürgerkrieges systematisch Menschenrechtsverletzungen begangen hatten, das Handwerk zu legen. Diese wurde von den Streitkräften El Salvadors (FAES), die die Hauptakteure des bewaffneten Konflikts gewesen und von nun an nur mehr mit der Verteidigung des Staates betraut waren, abgetrennt. Dadurch sollte die Rechtsstaatlichkeit gesichert und erneute Gewalt durch die öffentlichen Institutionen vermeiden werden. Darüber hinaus wurde zur Achtung und Gewährleistung der Menschenrechte das Amt des Ombudsmannes für Menschenrechte (PDDH) eingerichtet. Die Gewalt durch Kriminalität nahm jedoch durch das kulturelle Erbe der Gewaltdynamik im

²²⁶ Ebd. 33.

²²⁷ Ebd. 35.

²²⁸ Vgl. ebd.

Umfeld zunehmender Korruption weiter zu. Diese bildete so den Nährboden für die Bandengewalt.²²⁹ „Pandillas (Banden) tragen nicht nur zu einem gewalttätigen Umfeld bei und entwickeln sich in diesem, sondern vermehren sich auch in einem Umfeld der Verarmung.“²³⁰ Ein weiterer Faktor, der also zu dieser Entwicklung beitrug, war der verursachte ökonomische Schaden, der durch den Bürgerkrieg verursacht worden war. Ende des Jahrzehnts erreichte die jährliche Inflation 25% und rund 65% der Bevölkerung waren unter die Armutsgrenze gefallen. Die schwierige sozioökonomische Entwicklung und die bewaffneten Konflikte zwangen Tausende Einwohner zur Auswanderung. Die meisten von ihnen waren schlecht ausgebildete und arme Bauern. Die USA war dabei ein begehrtes Ziel. Auf Grund der niedrigen Bewilligungsquote der Asylanträge nahm die irreguläre Migration zu. Die meisten dieser Migranten bekamen nur Niedriglohnjobs, sodass auch von ihnen rund 20% unter der Armutsgrenze lebten. Die große Mehrheit der Kinder und Jugendlichen lebte in den Slums der Großstädte – vor allem in Los Angeles –, die von Straßenbanden kontrolliert wurden. Viele salvadorianische Jugendliche schlossen sich diesen Pandillas auf der Suche nach Schutz an. Einige von ihnen schlossen sich beispielsweise der ehemalige Gang „Barrio 18“, die eine der wenigen Chicano-Gangs (mexikanisch-amerikanische Gangs) war, die die Integration von lateinamerikanischen Jugendlichen zuließen. Andere gründeten selbst eine Pandilla – die „Mara Salvatrucha“, welche heute „MS-13“ genannt wird.²³¹

Ab 1996 begann die US-Regierung angesichts dieser Dynamik als Sicherheitsmaßnahme Bandenmitglieder nach El Salvador abzuschicken. Zusammen mit anderen Faktoren führte dies zur Entwicklung und dem Wachstum der Bandenkriminalität in Zentralamerika und vor allem in El Salvador. Die mächtigsten Pandillas sind heute die „MS-13“ und die „Barrio 18“. Diese ist wiederum in die Revolucionarios und die Sureños – zwei rivalisierende Fraktionen – unterteilt. Die große Rivalität zwischen diesen drei Banden um Territorien und illegale Aktivitäten führt wiederum zu vermehrter Gewalt.

Die Zahl der Bandenmitglieder in El Salvador wird gegenwärtig auf mehr als 60.000 geschätzt. Sie begehen nicht nur Menschenrechtsverletzungen und Verletzungen der sozialen Rechte der Bevölkerung, sondern sind auch die Hauptakteure bei den Morden. Dies rechtfertigt für den Staat die Notwendigkeit, die bewaffneten Institutionen aufzustocken und zu stärken.²³²

Die Regierung setzte außerdem seit 2000 bei der Bekämpfung der Pandillas auf repressive Maßnahmen und Strategien. Durch den 2003 von der Regierung eingeführten Plan „Mano

²²⁹ Vgl. ebd. 35f.

²³⁰ Ebd. 40.

²³¹ Vgl. ebd. 33-35.

²³² Vgl. ebd. 39f.

Dura" (harte Hand) wurde es der Polizei möglich, Personen auf Grund ihres Aussehens zu verhaften. Tausende Jugendliche wurden wegen ihres Wohnorts, ihrer Kontakte oder ihres Aussehens – vor allem wegen ihrer Tätowierungen, die in Bandenkreisen ein Symbol für die Treue und Zugehörigkeit sind – verhaftet. Dies führte unter anderem zu einer zunehmenden Stigmatisierung von (tätowierten) Jugendlichen und zu einem massiven Anstieg der Gefängnispopulation. Daraufhin hörten viele Pandillas auf sich zu tätowieren, um schwieriger identifizierbar zu sein, und forcierten den Widerstand gegen die Sicherheitskräfte und die Regierung. Diese schlug daher 2012 einen Waffenstillstand und die Errichtung von Friedenszonen vor. Das Friedenabkommen verbesserte die Lage zwar kurzzeitig, aber bereits nach dessen Ende stieg die Mordrate wieder an. El Salvador wurde 2015 mit durchschnittlich einem Mord pro Stunde zum gewalttätigsten Land der Welt. In diesem Jahr wurden Banden auch zu terroristischen Gruppen ernannt, sowie der „Plan El Salvador Seguro“ (sicheres-El-Salvador-Plan) initiiert. Diese repressive Tendenz wurde 2016 durch außerordentliche Sicherheitsmaßnahmen verschärft. Dabei wurde der Strafvollzug verschärft und sowie die Einführung neuer Strafbestände und Erhöhung bestehender Strafen. Diese außergewöhnlichen Maßnahmen wurden 2018 durch die Billigung der gesetzgebenden Versammlung dauerhaft.²³³ Im Zuge der Verschärfung der Maßnahmen wurden neue Spezialbataillone geschaffen und die FAES wurde wieder in die Kriminalitätsbekämpfung eingebunden²³⁴, indem beispielsweise bestimmte Schlüsselpositionen im Sicherheitssektor wieder dem Militär zugewiesen wurden. Des Weiteren kehrte die PNC wieder „zu dem System der massiven Razzien und der Anwendung repressiver und stigmatisierender Methoden in den Randvierteln des Landes“²³⁵ zurück. Die Forschungsgruppe zeigt darüber hinaus auf, dass die Struktur der Polizei voller Mängel ist und die Arbeitsbedingungen unmenschlich und beklagenswert sind. Das niedrige Grundeinkommen führe dazu, dass viele Beamte für Korruption anfällig werden und Verbindungen zum organisierten Verbrechen – den Pandillas – aufbauen.²³⁶ Neben dem allgemeinen Anstieg der Morde 2015, stieg auch die Zahl jener Morde an, die durch die Polizei verübt wurden.²³⁷ Die Forschungsgruppe führt diesen Zusammenhang als weitere Dimension der aktuellen Gewaltdynamik unter dem Punkt „Verletzung der Menschenrechte durch die Regierung“²³⁸ an.

²³³ Vgl. ebd. 36-39.

²³⁴ Vgl. ebd. 38.

²³⁵ Ebd. 43.

²³⁶ Vgl. ebd.

²³⁷ Vgl. ebd. 38.

²³⁸ Ebd. 42.

Darüber hinaus benennen sie neben der Gewalt, die von den Pandillas ausgeht, als weitere Dimension, die zu großer Unsicherheit in der Gesellschaft führt, gemeinsam mit Mord die Erpressung.²³⁹ Eine weitere Dimension ist die Verdrängung:

„Einzelpersonen, Familiengruppen und ganze Gemeinschaften sind aufgrund der Gewalt gezwungen, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Landes umzuziehen. Es handelt sich um Personen oder Gruppen, die sich in einer Situation hoher Gefährdung und Verletzlichkeit befinden, die sie zu dieser Entscheidung veranlasst, um das Leben und die Unversehrtheit aller ihrer Familienmitglieder zu schützen. Ganz zu schweigen von dem hohen Prozentsatz an Menschen, die sich zu Hause einschließen, um den Kontakt zu Bandenorganisationen oder kriminellen Gruppen auf ein Minimum zu reduzieren.“²⁴⁰

Die Forschungsgruppe geht außerdem auf geschlechterspezifische Gewalt ein und zeigt auf, dass Frauen nicht nur unter grausamer und erniedrigender Behandlung sowie Folter leiden, sondern vermehrt Opfer von Femiziden werden. Diese Verbrechen würden von der Justiz zu wenig beachtet werden, wodurch Frauen eine zusätzliche Diskriminierung erfahren.²⁴¹

In der Linie der Befreiungstheologie, und speziell in der Linie Ellacurías, hebt die Forschungsgruppe im Zuge ihrer Darstellung des sozio-historischen Kontexts auch die Wirtschaft als Faktor der Gewalt und Ausgrenzung hervor. Zusätzlich zu den ökonomischen Auswirkungen des Bürgerkrieges hatte El Salvador vor allem nach der Weltwirtschaftskrise 2008 ernsthafte wirtschaftliche Schwierigkeiten. Die Wirtschaft wuchs zwar in den folgenden Jahren an, aber dies führte nicht zu wachsendem Wohlstand der breiten Bevölkerung, die weitergehend in Armut lebte und weiterhin lebt. Nur ca. ein Fünftel der erwerbstätigen Bevölkerung hat einen angemessenen Arbeitsplatz, das zur Folge hat, dass sich die Unterbeschäftigungsquote seit mehr als 50 Jahren nicht wesentlich verbessert.²⁴²

Dazu kommt, dass laut der Forschungsgruppe das Gesundheitssystem nach wie vor unzureichend ist und die Versorgung massiv vom sozialen Status und den finanziellen Möglichkeiten der Menschen abhängt. Des Weiteren werde das Recht auf Bildung strukturell verletzt. Die meisten jungen Menschen erreichen demzufolge die Oberstufe nicht, wobei Mädchen im Schnitt eine schlechtere Schulbildung als Jungen haben. Diese Faktoren führen dazu, dass das Gefühl der Verlassenheit der salvadorianischen Bevölkerung untermauert wird. Seit Ende des Bürgerkrieges hat sich die Situation der Bevölkerung zwar verändert, aber entgegen ihrer Hoffnung nicht maßgeblich verbessert. „Zu der institutionellen und strukturellen

²³⁹ Vgl. ebd. 44.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ Ebd. 46f.

²⁴² Siehe dazu: ebd. 40-42.

Gewalt, unter der das Land leidet, [kam] noch eine andere Dynamik von Gewalt und Unsicherheit hinzu. Gegenwärtig spiegelt die Dynamik der Pandillas die ultimative Darstellung der Gewalt in El Salvador wider.“²⁴³

3.2 *Methode*

Die Forschungsgruppe verortet ihre Methode in „den Fußstapfen der Märtyrer“²⁴⁴. So hält sie fest, dass sie sich mit ihrer Forschung in „die Tradition der Theologischen Fakultät der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas einreihet, die die Theologie der Märtyrer fortführt“²⁴⁵. Diese Theologie kämpfe gegen Gleichgültigkeit und Ignoranz in Bezug auf den Teil der Realität an, der den Opfern schadet. Sie sieht es außerdem als ihre wichtigste Aufgabe an „mit allen verfügbaren menschlichen und intellektuellen Kräften die Herrlichkeit Gottes zu verkünden, die sich im Kampf um das Leben der Schwächsten und der Opfer verwirklicht.“²⁴⁶ Dieser Aufgabe nachzukommen und den Märtyrern nachzufolgen, übersteige dabei die rein intellektuelle Arbeit, denn es bedeute Jesu Praxis nachzufolgen. Theologie könne nur aus dieser Praxis fruchtbar werden. Konkret bedeute das, nicht nur die entwickelten Konzepte und das Denken der Märtyrer kennen zu lernen, sondern auch, „ihrer Praxis hier und jetzt ‚Realität‘ zu verleihen.“²⁴⁷ Mit Ellacuría verstehen sie die Aktualisierung dieser Art und Weise Theologie zu betreiben wie folgt: Das Gegebene „zu aktualisieren bedeutet nicht in erster Linie, es auf den neuesten Stand zu bringen, zumindest in dem Sinne, den dieser Ausdruck haben kann, dass er der Mode der Zeit entspricht. Es zu aktualisieren bedeutet vielmehr [diesem] eine aktuelle Realität zu geben“²⁴⁸. Wie bereits aufgezeigt wurde, ist Ellacurias Theologie auch eine konziliare Theologie. Er geht in seiner Theologie noch weiter und hält fest, dass es unter den zu prüfenden „Zeichen der Zeit“ ein Hauptzeichen gibt: „Dieses Zeichen ist immer das geschichtlich gekreuzigte Volk, das zu seiner Dauerhaftigkeit die stets ausgeprägte geschichtliche Form seiner Kreuzigung hinzufügt“²⁴⁹. Dieses „immer“ sei keine metaphysische Wahrheit, „sondern verweist auf die skandalöse Aktualität des gekreuzigten Menschen in der

²⁴³ Ebd. 39.

²⁴⁴ Ebd. 9.

²⁴⁵ Ebd. 7.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd. 8.

²⁴⁸ ELLACURÍA, Ignacio, Utopía y profetismo, in: ders., *Escritos teológicos II* (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 233-294, 239f; [in Folge: ELLACURÍA, Utopía y profetismo].

²⁴⁹ ELLACURÍA, Ignacio, Discernir 'el signo' de los tiempos, in: ders., *Escritos teológicos II* (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 133-136, 134.

Geschichte.“²⁵⁰ Diese Kreuzigung ereigne sich in immer neuen Formen, weshalb es auch nicht reicht diese nur festzustellen. Man müsse alle verfügbaren Energien stets für die Analyse des Teufelskreises der strukturellen Sünde und dessen Dynamik einsetzen.

Dieses Vorhaben müsse wie „jede ernsthafte Theologie“²⁵¹ mit „einem Akt der Kontemplation, mit der *Mystik der offenen Augen*“²⁵² beginnen. Dies beutet „mit dem Mut genau hinzuschauen, die Augen nicht vor diesen Realitäten zu verschließen, die den natürlichen Instinkt hervorrufen, so schnell wie möglich wegzuschauen.“²⁵³ Es sei eine Versuchung die Realitäten der Gewaltopfer nicht zu sehen, die laut der Forschungsgruppe wie „eine heftige Leugnung eines guten und barmherzigen Gottes“²⁵⁴ erscheinen mögen. *Sehen* als kontemplativer Akt bedeutet für sie, sich von dem Schmerz, den die Opfer in ihren Erzählungen teilen, durchdringen zu lassen. Dass die Worte Romeros und Ellacurías so kraftvoll waren und die Herzen der Menschen berührten, sei auf eben diese Fahrigkeit des Sehens zurückzuführen. Ohne diese habe die theologische Sprache keinen Wert und keine Bedeutung. Diese hat sie nur dann, wenn sie „aus dem Schmerz geboren wird, wenn wir mit den Opfern bis ins Mark fühlen.“²⁵⁵

Dem hermeneutischen Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* zufolge, würde drauf als zweiter Schritt das *Urteilen* folgen. Dies birgt laut der Forschungsgruppe die Gefahr eines fatalen Missverständnisses, wenn dies bedeutet, dass das Gesehene dem Urteil der Theolog*innen unterworfen wird. Mit Ellacuría entgegnet sie, dass dies vielmehr beutete, das Gewicht dieser Realität auf sich zu nehmen. Dies ernstzunehmend beutet laut der Forschungsgruppe auch, gegen die Kultur und die akademischen Gepflogenheiten, die den Fokus gewöhnlich auf die Theologische Arbeit – das Urteilen – legen, zu arbeiten. Sie plädiert schließlich dafür, dass „das Schema ‚sehen – urteilen‘, ‚hören – interpretieren‘ [...] in ‚sehen – entlasten‘, ‚zuhören und dem Gehörten Raum in unserem Herzen geben‘“²⁵⁶ umgewandelt wird. Dies bedeute auch, nicht den Anspruch zu erheben, die „Stimme der Opfer“²⁵⁷, der Stimmlosen, zu sein, sondern den Opfern selbst, denen meist weder Staat, noch die Kirche oder andere soziale Einrichtungen Gehör schenken, eine Stimme zu geben. Um der Gewalt Einhalt zu gebieten, bestehe daher der erste Schritt darin, „Räume zu schaffen, in denen die Opfer Gehör finden, in denen sie von den Objekten zynischer Interessen in Söhne und Töchter Gottes verwandelt werden und ihren

²⁵⁰ SCHWAB, *Violencia y redención*, 8.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd. 9.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd. 10.

²⁵⁷ Ebd.

kostspieligen Weg zur Heilung und Versöhnung beginnen können.“²⁵⁸ Das Schaffen dieser Räume und das Zuhören sei jedoch kein altruistischer Akt, denn indem sich die Zuhörer den Opfern wirklich öffnen, würden sie Leben erhalten. Jon Sobrino fügt daher gewöhnlich als vierten Schritt „sich von der Realität belasten zu lassen“²⁵⁹ zu Ellacurías Dreischritt hinzu.²⁶⁰

Im Zuge des zweiten Projektberichtes geht die Forschungsgruppe näher auf den Zusammenhang zwischen ihrem Projekt, dem Dreischritt Ellacurías und der in seinem Artikel *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano* dargelegten Methode ein. Diese bildet die Referenzgrundlage für die Studie.²⁶¹ Im Besonderen wurden die drei von Ellacuría vorgeschlagenen Dimensionen, die im Rahmen dieser Arbeit bereits dargelegt wurden, für die Konzeption des Forschungsprojekts berücksichtigt.

Die erste Etappe – die Aneignung der Wirklichkeit, die noetische Dimension bildet – erfolgte laut der Forschungsgruppe vor allem dadurch, dass sie sich mit den Opfern trafen, um ihre Geschichten zu hören, diese auszuarbeiten und ihren Inhalt zu analysieren, „um die aktuelle historische Realität zu sehen, um zu entdecken, was sie uns zu sagen hat.“²⁶² Darüber hinaus wurden dafür auch psychologische, soziologische und wirtschaftliche Diagnosen berücksichtigt.

Das Ertragen der Wirklichkeit, die ethische Dimension, entspricht dem analytischen Teil. Um das Transzendente in den konkreten, historischen Handlungen, im Phänomen der Opfer zu entdecken, sind laut der Forschungsgruppe, wie auch bereits zuvor in der lateinamerikanischen Theologie, folgende Fragen zu stellen: „Welche Götter werden in diesem Drama aufgezeigt? Was ist die Sünde der Welt, auf die es hinweist? Welches Leben gibt es in diesem Kontext des Todes? Welchen Gott gibt es in diesem Milieu des Todes? Und zu welcher Umkehr oder zu welchem Prozess der Humanisierung rufen uns diese Geschichten auf?“²⁶³

Auf diese beiden Dimensionen der Konfrontation folgt ein Prozess der Überprüfung. Durch die konkreten Erzählungen werden die theologischen Behauptungen als authentisch bestätigt oder als falsch diskreditiert. Es ist außerdem die Frage zu stellen: „Wem dient das, was wir tun, und wozu dient es?“²⁶⁴, denn die Opferanalyse soll den Opfern dienen. Ausgehend davon ist erst dann die Frage zu stellen, was sich davon ableiten lässt und wie dies auch anderen dienen kann.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd. 11.

²⁶¹ Vgl. ZECHMEISTER, Martha [u.a.], *Una reconciliación a partir de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación en el medio de una realidad de muerte*, San Salvador 2019, 27-30.

²⁶² Ebd. 28.

²⁶³ Ebd. 29.

²⁶⁴ Ebd.

In Bezug auf die praktische Dimension, die Übernahme der Wirklichkeit, stellt die Forschungsgruppe klar, dass es nicht ihr Ziel ist, eine allgemeingültige Lösung für das Problem der Gewalt zu finden. Dies würde zu einer Abstraktion der Erzählungen der Opfer führen, während das Hauptziel in der Annäherung an das konkrete Leiden jedes einzelnen Opfers und Beleuchtung der möglichen Vorgehensweisen in den konkreten Fällen liegt. Mit Bezug darauf, was die Opfer selbst bereits als Praxis entwickelt haben, soll der Frage nachgegangen werden, „welche Wege oder Räume der Versöhnung die lateinamerikanische Theologie anbieten kann.“²⁶⁵

3.3 Theoretische Überlegungen

Im Folgenden wird auf das Verständnis jener Begriffe, die die Forschungsgruppe als grundlegenden theoretischen Rahmen für ihre Studie erachten, eingegangen. Sie selbst stellt die Erläuterung dieser Begriffe und Definitionen den weiteren Teilen voran, um jegliche Verwirrung bezüglich der Terminologie zu vermeiden. Ich halte es daher für sinnvoll dies auch im Rahmen dieser Arbeit, wenn auch verkürzt zu tun, bevor auf die Erzählungen der Opfer und die qualitative Analyse der Forschungsgruppe eingegangen wird.

3.3.1 Gewalt

Für die hier vorliegende Studie verwendete die Forschungsgruppe ein Gewaltkonzept, das aus der Perspektive der öffentlichen Gesundheit zu sehen ist.²⁶⁶ Die Grundlage dafür bildet der epidemiologische Ansatz des amerikanischen Psychiaters James Gilligan.²⁶⁷ Diese Theorie hat sich vor allem aus der Praxis herausgebildet und beruht auf jahrzehntelanger Erfahrung in Forschung und Praxis mit außergewöhnlich gewalttätigen Insassen in psychiatrischen Kliniken und Hochsicherheitsgefängnissen. Die Forschungsgruppe wählte diesen Ansatz aus folgenden drei Gründen: Zum einen hat die Gewalt in El Salvador laut der Weltgesundheitsorganisation (WHO, 2002) den Grad einer nationalen Epidemie erreicht. Des Weiteren ist dieser Ansatz kein theoretischer, sondern geht vielmehr von einer konkreten sozialen Realität aus und zeigt eine Praxis der Gewaltprävention auf. Darüber hinaus wird Gewalt nicht als ein rein kriminelles Problem, welches strafrechtliche Behandlung erfordert, sondern als ein sozialer und

²⁶⁵ Ebd. 30.

²⁶⁶ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 15.

²⁶⁷ Siehe: GILLIGAN, James, *Violence. Reflections on a National Epidemic*, New York 1997; [in Folge: GILLIGAN, *Violence*].

systematischer Rahmen, der den Gesellschaftsstrukturen entspringt, angesehen.²⁶⁸

Es wird auf die Problematik hingewiesen, dass angesichts von Gewaltverbrechen im politischen Kontext oftmals Werturteile gefällt werden, anstatt wirkliche Erklärungen zu finden. Die vermeidliche Tatsache, dass der Täter „böse“ sei, trage nicht zum Problem bei, oder verhindere Gewalt. Es würden außerdem oftmals Risikofaktoren mit den Ursachen der Gewalt verwechselt. Dementsprechend würden, wie am Beispiel El Salvadors aufgezeigt wird, unzureichende Maßnahmen zur Gewaltprävention ergriffen. Der Ansatz Gilligans beruht daher auf einem Paradigmenwechsel im Verständnis des Phänomens. Demnach sollte Gewalt als ein Symptom einer nicht nur lebensbedrohlichen, sondern oftmals tödlichen Pathologie zu betrachten, die wie jede Krankheit eine Ursache hat. Als Solche ist Gewalt als Problem der öffentlichen Gesundheit und Präventivmedizin zu behandeln. Anstatt Gewalttaten im Voraus moralisch oder rechtlich zu verurteilen, erleichtere dieser Ansatz die objektivere Ursache der Symptome und Suche nach den tatsächlichen Ursachen.²⁶⁹

Gilligan stellt innerhalb der psychoanalytischen Tradition die psychologische Integrität des Einzelnen in den Mittelpunkt seiner Theorie. Diese psychologische Integrität wird durch Beziehungen, Kultur und Gemeinschaften konstituiert und steht in einem engen Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen. Jegliche Bedrohung dieser Komponenten oder des eigenen Wertesystems wird als Bedrohung eben dieser angesehen. Um ihre Identität und Selbstachtung zu retten, würden Menschen in vielen Fällen mit Gewalt reagieren. Zu den Orten, an denen die Selbstachtung und Würde der Menschen massiv verletzt werden, zählen laut der Forschungsgruppe nicht nur die Hochsicherheitsgefängnisse und psychiatrischen Kliniken in den USA, von denen Gilligan ausgeht, sondern auch die Armenviertel und Slums lateinamerikanischer Großstädte, in denen die Menschen oftmals ihren Rechten und ihrer Zukunft beraubt werden.²⁷⁰

Des Weiteren verweist die Forschungsgruppe auf das Schlussdokument von Medellín und Ellacurías Überlegungen zum Thema Gewalt. Die Gewalt, mit der sich der Forschungsgruppe konfrontiert sieht, ist aus der institutionalisierten Gewalt – der Ungerechtigkeit – geboren, führt zur Entmenschlichung und dazu auch anderen ihre Menschlichkeit abzusprechen. Die unterdrückende Gewalt der Herrschenden rufe auf Grund ihres absolut ungerechten Charakters extreme Reaktionen – nämlich wiederum Gewalt – hervor.²⁷¹

²⁶⁸ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 16.

²⁶⁹ Vgl. ebd. 16f.

²⁷⁰ Vgl. ebd. 17f.

²⁷¹ Vgl. ebd. 19.

3.3.2 Opfer²⁷²

Die Forschungsgruppe betont, dass die Opfer der Ausgangspunkt der Studie sind. Ausgehend von ihren Leidenserfahrungen und ihrem Schmerz haben sie eine andere Lesart der Geschichte ermöglicht und das Verständnis ihrer Realitäten und den zusammenhängenden Kontexten ermöglicht.

Für ihr Opferverständnis greift die Forschungsgruppe auf die Definition von Carlos Martín Beristain zurück, wonach jene Menschen Opfer sind,

„die individuell oder kollektiv durch Handlungen oder Unterlassungen, die eine grobe Verletzung der internationalen Menschenrechtsnormen oder eine schwere Verletzung des humanitären Völkerrechts darstellen, Schaden erlitten haben, einschließlich körperlicher oder geistiger Verletzungen, seelischer Leiden, wirtschaftlicher Verluste oder erheblicher Beeinträchtigungen ihrer Grundrechte.“²⁷³

Des Weiteren hält sie fest, dass es für Studie wichtig ist, die Opfer aus einer theologischen Perspektive zu sehen. Sie bezieht sich dazu auf Ellacurías Artikel *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*²⁷⁴ und hält fest, dass die Opfer El Salvadors Teil des gekreuzigten Volkes sind. Die Forschungsgruppe begründet dies, indem sie festhält, dass sich die vielfältigen Formen der Gewalt und Unterdrückung unter denen die Menschen leiden, letztlich gegen das von Jesus verkündet Reich Gottes richten.

Indem die Opfer in den Mittelpunkt gestellt werden, werde jegliche passive Konnotation vermieden, die zu Stigmatisierungen und Reviktimisierungen führe. Im Gegenteil dazu erwächst aus der Perspektive „der christlichen Tradition eines Opfertodes, eines gefolterten und ermordeten Gottes [...] die Anklage, die Forderung nach Wahrheit und Gerechtigkeit und die Möglichkeit der Erlösung für alle“²⁷⁵.

Die Forschungsgruppe hält außerdem fest, dass es für eine Studie, die sich mit Opfern aus der psychosozialen Perspektive beschäftigt, elementar ist, sich mit dem historischen und konfliktreichen Kontext, sowie dessen Ursachen zu beschäftigen. Sie führen dafür unterschiedliche Risiko- und Anfälligkeitsfaktoren aus dem Bereich der Viktimologie²⁷⁶ auf, um die Ursachen und Faktoren zu bestimmen, die das Risiko erhöhen, dass die jeweilige Person Schaden erleidet.

²⁷² Vgl. ebd. 20f.

²⁷³ BERISTAIN, Carlos M., *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Bilbao 2007, 37.

²⁷⁴ Vgl. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, 137.

²⁷⁵ SCHWAB, *Violencia y redención*, 20f.

²⁷⁶ Die Forschungsgruppe bezieht sich dazu auf die Ausführungen der Psychologin Dr. Hilda Marchiori; siehe: MARCHIORI, Hilda, *Criminología. Teorías y pensamiento*, México 2004.

3.3.3 „Kultur des Friedens“²⁷⁷

Angesichts einer „Kultur der Gewalt“²⁷⁸ sollen innerhalb des Projekts die die Voraussetzungen für eine „Kultur des Friedens“²⁷⁹ in El Salvador zu untersucht werden. Dafür erläutert die Forschungsgruppe, was ihrer Ansicht nach „unter Frieden zu verstehen ist und was der christliche Weg ist, der zum Frieden führt.“²⁸⁰ Sie beruft sich dabei auf die Resolution der Vereinten Nationen von 1999, den Begriff der „Kultur des Friedens“ prägte, sowie auf das Friedensdokument der Bischofskonferenz in Medellín. Demnach ist Frieden nicht „die einfache Abwesenheit von Gewalt und Blutvergießen“²⁸¹, sondern

„vor allem das Werk der Gerechtigkeit, das die Errichtung einer gerechten Ordnung voraussetzt und verlangt, in der sich der Mensch als Mensch verwirklichen kann, in der seine Würde geachtet, sein legitimes Streben befriedigt, sein Zugang zur Wahrheit anerkannt und seine persönliche Freiheit garantiert wird. Eine Ordnung, in der die Menschen nicht Objekte, sondern Akteure ihrer eigenen Geschichte sind.“²⁸²

Frieden, der nicht nur die Abwesenheit von Konflikten ist, sondern einen Prozess, in dem zu Gunsten der Lösung von bestehenden Konflikten Dialog geführt wird, setzt Versöhnung voraus. Dies ist ein sozialer Prozess, der die Freiheit der einzelnen Akteure voraussetzt, und daher nie erzwungen werden kann. Als menschliches Projekt ist dieser Prozess jedoch auch begrenzt und birgt die Gefahr von Fehlern und des Scheiterns. Die Forschungsgruppe fügt auch hinzu, dass in der Geschichte Friedensabkommen geschlossen wurden, die de facto keine echte Versöhnung waren. Sie stellt dennoch heraus, dass es wichtig ist, dieses Projekt zu wagen und nennt sich auch Jon Sobrino beziehend drei Grundvoraussetzungen für jedes echte Versöhnungsprojekt: Wahrheit, Gerechtigkeit und Vergebung. Die Ausführungen zu dieser drei Begriffen, die die Forschungsgruppe in ihrem Bericht darlegt, basieren auf Jon Sobrinos Artikel *El cristianismo y la reconciliación*.²⁸³

Wahrheit wird als Gegensatz zur Falschheit und Ungerechtigkeit, die Sünde ist, verstanden. Sie ist lebensbejahend und in diesem Sinne das Leben selbst. Die institutionalisierte Lüge hingegen, ist einer der entschiedensten Faktoren, der zu Entmenschlichung und Gewalt führt. Mit Verweis auf die Märtyrer El Salvadors stellt die Forschungsgruppe fest, dass Wahrheit und deren Verteidigung Mut und Kühnheit erfordert. Dies ist auch heute noch so, weshalb laut der

²⁷⁷ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 22-31.

²⁷⁸ Ebd. 35.

²⁷⁹ Ebd. 22.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ II. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín, „La Paz“, Nr. 4.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. SOBRINO, Jon, *El cristianismo y la reconciliación*. Camino a una utopía, in: *Concilium* 303 (2003) 95-106.

Forschungsgruppe auch nur wenige Institutionen und Medien, dieses Risiko eingehen. Die Notwendigkeit die Wahrheit über die Opfer der Gewalt anzuerkennen, stehe jedoch außer Frage. So hält die Forschungsgruppe fest:

„Während Gewalt und Banden jeden Tag auf den Titelseiten der Medien stehen, wird wenig oder gar nichts gegen die Opfer unternommen, die sie tagtäglich verursachen. Die Anerkennung der Wahrheit über die Opfer und das Eingehen auf ihre Bedürfnisse hat daher für Christen höchste Priorität und ist eine notwendige Voraussetzung für jegliche Versöhnungsbemühungen.“²⁸⁴

Wahrheit bedeute in diesem Kontext auch mehr als bloße Worte und sei nie völlig von Gerechtigkeit losgelöst. Diese ist Voraussetzung für Frieden. Sie muss auf die Wahrheit folgen, sobald sie bekannt ist. „Die Wahrheit legt die Wunden der Opfer offen, setzt sie der öffentlichen Scham aus und macht sie noch verletzlicher. Die Gerechtigkeit schließt diese Wunden, weil sie heilt, repariert und würdigt.“²⁸⁵

Mit Verweisen auf das Alte und Neue Testament betont die Forschungsgruppe, die theologische Bedeutung der Gerechtigkeit, der darauf basiert, dass der Gott der Christen der Gott der Gerechtigkeit ist. Dies hat sich sowohl in seiner Geschichtlichen Offenbarung gegenüber dem Volk Israel, als auch durch die Hingabe seines Sohnes Jesus Christus gezeigt.

Um dem Wesen der Gerechtigkeit zu entsprechen – dass sie stets im Sinne und zum Nutzen der jeweiligen Opfer ist – müsse man der Frage nachgehen, wer die Opfer sind. Die Beantwortung dieser Frage ist vor allem im Kontext armer Länder wie El Salvador, in denen der Großteil der Bevölkerung seit jeher unter unmenschlichen Bedingungen lebt, und damit schon Opfer ist, kompliziert. Mit Verweis auf Gilligan könnte man in diesem Sinne laut der Forschungsgruppe auch die Handlungen der meisten Bandenmitglieder als Versuch, die Situation, die als ungerecht empfunden wird, umzukehren und Gerechtigkeit wiederherzustellen, interpretieren. Diese komplexe Realität sei im Zusammenhang mit der Frage nach Gerechtigkeit und vor allem, wenn es darum geht den Opfern dieser Gewalt zuzuhören, zu berücksichtigen.

Die dritte Grundvoraussetzung für Versöhnung – die Vergebung – wurde in der Geschichte laut der Forschungsgruppe immer wieder missbraucht und falsch dargestellt. Unter dem Vorwand keine alten Wunden aufzureißen, wurden in den meisten lateinamerikanischen Ländern nach dem Sturz der autoritären Regime von den Mächtigen und Oligarchen die Praxis des „Vergebens und Vergessens“²⁸⁶ durchgesetzt. Dies sei jedoch nicht Vergebung im Sinne des Evangeliums.

²⁸⁴ SCHWAB, *Violencia y redención*, 24.

²⁸⁵ Ebd. 25.

²⁸⁶ Ebd. 27.

Nachdem christlichen Verständnis ist Gott selbst die Liebe, zur Nächstenliebe auf und ist nicht rachsüchtig. Dies zeigt sich in seinem Sohn, der selbst seinen Henkern vergibt (Lk 23,34) und in seiner Verkündigung dazu auffordert unsere Feinde zu lieben (Mt 5,44). Aus christlicher Sicht bedeute dies jedoch nicht „dem Täter blind zu vergeben und ihn zu lieben, sondern ihn trotz seiner Sünde als Mensch, als Kind Gottes zu respektieren und seine Bekehrung anzustreben, damit er aufhört, ein Feind zu sein.“²⁸⁷ Vergabung könne jedoch nicht auferlegt werden und ist sicherlich der schwierigste und heikelste Schritt der Versöhnung. Von Seiten des Opfers bedeutet dies den radikalen Verzicht auf legitime Rechte und sich aus Liebe zum Nächsten völlig zu vergessen. Echte Vergabung kann nur in Freiheit und unter Voraussetzung des Bewusstseins der Sünde gewährt werden. Ohne Gerechtigkeit ist diese nicht möglich. Die Forschungsgruppe merkt an, dass es naiv wäre, als Lösung für das Gewaltproblem in El Salvador, Vergabung zu erwarten oder gar zu verlangen, wenn keine Gerechtigkeit herrscht und diese auch nicht in Aussicht gestellt wird.

Die Forschungsgruppe schließt ihre Vorbemerkungen mit der Frage nach einer möglichen Versöhnung und stellt dabei fest, dass „die Versöhnung und damit die Erlösung von der Gewalt in der Geschichte immer unvollständig und begrenzt sein. Aus gläubiger Sicht kann sie erst mit der endgültigen Verwirklichung des Reiches Gottes, die mit der Vollendung der Geschichte zusammenfällt, ihre Fülle erreichen.“²⁸⁸

Dennoch ist der Prozess der Gewalterlösung als Realisierung des Reich Gottes in der Geschichte in ihrer Begrenztheit, trotz Anfälligkeit für Fehler, Aufgabe eines jeden Christen. Die genannten Schwierigkeiten und die Komplexität dieses Prozesses erfordern laut der Forschungsgruppe mit Verweis auf den brasilianischen Theologen José Comblin ein ständiges ethisch-theologisches Urteil.²⁸⁹ Dies impliziert die Frage, welches Versöhnungsprojekt unter Zugeständnissen an partielles Unrecht in einem bestimmten historischen Kontext möglich ist, um einer größeren Gerechtigkeit näher kommen zu können.²⁹⁰

3.4 Erzählungen der Gewaltopfer²⁹¹

Die Geschichten der Opfer, die in die in der Studie zur Sprache kommen, sind nur ein kleiner Ausschnitt aus der salvadorianischen Gesellschaft, aber durch sie werden die vielfältigen

²⁸⁷ Ebd. 29.

²⁸⁸ Ebd. 29.

²⁸⁹ Vgl. ebd. 30; sowie: COMBLIN, José, *Teología de la reconciliación*, Lima 2002, 32;

²⁹⁰ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 30.

²⁹¹ Für den folgenden Abschnitt vgl. ebd. 49-50.

Ursachen und Folgen des heutigen Viktimisierungsprozesses deutlich. Die wiedergebende Vielfalt dieser Geschichten ist ein Versuch den Schrei der Opfer zu artikulieren. Sie ermöglichen es laut der Forschungsgruppe auch die Dynamik und Realität des Todes zu entlarven. Die vier interviewten Kollektive im Großraum El Salvador zeigen auch Auswege aus der Gewalterfahrung auf, in denen sich das beschädigte Leben dem Tod widersetzt.

Die Forschungsgruppe beruft sich auf Nr. 31-41 des Abschlussdokuments von Puebla²⁹² und betont die Diversität der leidenden Antlitze jener Menschen Lateinamerikas, deren Menschenrechte grundlegend missachtet werden und deren Menschenwürde dadurch ständig verletzt wird. Der Forschungsgruppe ist es deshalb wichtig hervorzuheben, dass jedes der Opfer ein Gesicht hat und, dass jede der Geschichten „ein Schlüsselstück und ein wesentlicher Pfeiler für die Entwicklung der theologischen Forschung“²⁹³ ist. Es ist laut der Forschungsgruppe daher von grundlegender Bedeutung, dass die Opfer zu Wort kommen und – auch im Buch – jenen zentralen Platz einnehmen, der ihnen zusteht.

In dem Bericht, der im Laufe dieses Jahres als Buch veröffentlicht werden soll, nehmen die Geschichten der Opfer in Form der systematisierten Interviews ca. ein Fünftel des gesamten Beitrags ein. Es handelt sich bei den Befragten um Opfer verschiedenster Gewaltformen. Ihre individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrungen zeigen die Komplexität der Situation von Opfern, die meist unter mehreren Gewaltformen leiden. Um sich möglichst adäquat an die Realität El Salvadors anzunähern wurden 15 Opfer mit unterschiedlichen Hintergründen ermittelt. Dabei handelt es sich um sieben Frauen – eine von ihnen ist transsexuell – und acht Männer. Zwei von ihnen waren zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 45 und 55 Jahren alt, zwei waren im Alter zwischen 35 und 44 Jahren, vier im Alter von 25 und 34 Jahren. Die restlichen Befragten der Einzelinterviews – also knapp die Hälfte – waren im Alter zwischen 15 und 24 Jahren. Die meisten von ihnen stammen aus dem Großraum San Salvador, wobei einige seit ihrer erzwungenen Abwanderung wegen der Bandengewalt, aber auf Grund der Bedrängung und der unterlassenen Hilfe durch den Staat selbst, an anderen Orten leben. Im Rahmen der Mehrfachviktimisierung der Befragten gibt es nicht nur Opfer von Bandengewalt, struktureller Gewalt und Gewalt, die durch den Staat direkt oder indirekt verübt wurde. Unter ihnen sind auch Opfer von psychischer und häuslicher Gewalt. Einige dieser Opfer waren aber auch gleichzeitig in der Rolle der Täter*innen und sind sich des Schadens, der durch ihr

²⁹² III. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Documento conclusivo de Puebla, URL: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, (Stand: 09.03.2022), Nr. 31-41.

²⁹³ SCHWAB, *Violencia y redención*, 50.

Handeln anderen zugefügt wurde, bewusst. Indem sie sich ehrlich zu ihrem Zustand bekennen und Versöhnung anbieten, versuchen sie die Dynamik der Gewalt zu durchbrechen.

Da die Realität der salvadorianischen Gewaltopfer auch eine gemeinschaftliche und kollektive Dimension hat, hat die Forschungsgruppe in der zweiten Phase des Projekts mit vier verschiedenen Gemeinden aus dem Großraum San Salvador zusammengearbeitet, in denen unter widrigen Umständen die Bemühungen für die Realisierung von Frieden sichtbar sind. Diese vier kommunalen Friedensinitiativen konnten in ihren Arbeitsprozessen nachweislich positive Ergebnisse erzielen. Die Auswirkung ihrer Arbeit zugunsten individueller und kollektiver Veränderungen kamen einer beträchtlichen Anzahl von Menschen in den Gemeinden, in denen sie arbeiten, zugute. Da von der gemeinschaftlichen, kollektiven Dimension aus Alternativen für Frieden und Koexistenz entwickelt werden, sah es die Forschungsgruppe als elementar an, diese in ihre Analyse miteinzubeziehen.

Bevor die Forschungsgruppe den Erzählungen der Opfer, den Raum gibt, um jenen ihnen zustehenden Platz einzunehmen, der ihnen so oft verweht wird, schildert sie im Detail ihr Vorgehen vor, während und nach den Interviews. Sie merkt u.a. an, dass im Prozess der Analyse der gesammelten Daten, die weitaus umfangreicher waren, versucht wurde, die grundlegendsten und wichtigsten Aspekte der Erfahrungen der einzelnen Opfer zu verdichten. In allen Fällen ging die Ausarbeitung ihrer Geschichten jedoch von den Opfern selbst aus. In den Geschichten erklingt demnach laut der Forschungsgruppe der Schrei der Opfer und all das was sie zu sagen haben.

Angesichts dieses Schreis sei, wie die Forschungsgruppe später im Bericht anmerkt, die „einzig mögliche Reaktion das aufmerksame und stille Zuhören.“²⁹⁴ Viele Menschen hätten die Erfahrung gemacht, dass in diesem Moment Worte überflüssig werden. Die Begegnung, in der die Opfer ihre Leid und Ihren Schmerz teilen, führe zu einer Annäherung, zu Zuneigung zum Opfer und dazu, dass das eigene Herz schrumpfe. Die Autorität, mit der die Opfer sprechen, entspringt aus dem Leiden, dass sie am eigenen Leib erfahren haben. Weil sie aus ihrem Leid heraus trotzdem Gründe für das Leben und die Hoffnung finde, werden sie zu einer maßgeblichen Stimme, wenn sie ihr Leben teilen.²⁹⁵

Die Forschungsgruppe sieht in diesem Sinne den Abschnitt der Geschichten der Opfer als treuen Versuch, „denjenigen eine Stimme zu geben, die in einer Gesellschaft, die sie ständig ausgrenzt, lange Zeit nichts bedeutet haben.“²⁹⁶

²⁹⁴ Ebd. 217.

²⁹⁵ Vgl. ebd.

²⁹⁶ Ebd. 52.

3.5 *Qualitative Analyse*

Im vierten Teil des Projektberichts widmet sich die Forschungsgruppe der qualitativen Analyse der Geschichten der Opfer und systematisiert die Ergebnisse der Studie. Die Forschungsgruppe nimmt die Wirklichkeit als Komplex und voller Widersprüche war. Aus diesem Grund betont sie die Notwendigkeit, diese respektvoll und mit Ehrlichkeit zu verstehen und zu begreifen.²⁹⁷ In ihrer Analyse will sie diesem Grundsatz nachkommen. Diese gliedert sie in drei Kapitel: „Der Skandal der Gewalt und der Schaden, den sie den Opfern zufügt“, „Das Leben, das aus den Opfern entsteht“ und „Wege zur Heilung“.

3.5.1 „Der Skandal der Gewalt und der Schaden, den sie den Opfern zufügt“

Die Forschungsgruppe beginnt das erste Kapitel mit einem Verweis auf Ellacuría und bekräftigt, dass die interviewten Opfer auf Grund ihrer Leidensgeschichte in seinem Sinne als „gekreuzigte Menschen“²⁹⁸ zu lesen sind. „In den Erzählungen der Opfer verdichten sich diese historischen und persönlichen Unterdrückungen zu sehr konkreten Erfahrungen von physischer und psychischer Gewalt.“²⁹⁹ Durch eine solche Unterdrückung werden laut Ellacuría die Menschen „gekreuzigt“³⁰⁰. Mit Verweis auf Ellacuría hält die Forschungsgruppe außerdem fest, dass der Skandal, der sich im Tod eines jeden Gewaltopfers offenbart, der selbe ist, „der sich im Kreuz Jesus von Nazareth offenbarte“³⁰¹.

Da der gewaltsame Tod gegen den Plan Gottes – das Leben in Fülle und Überfluss (Vgl. Joh 10,10) – ist, ist dieser als transzendente Tatsache eine theologische Realität. Fülle und Überfluss werden jedoch nicht nur durch den physischen Tod eingeschränkt, sondern auch durch jegliche Form von körperlicher und seelischer Verstümmelung. Denn mit Verweis auf Gilligan hält die Forschungsgruppe fest, dass dies in einem letzten den „Tod des Selbst“³⁰² und somit einen Tod im Leben bedeutet.³⁰³ Daher schlussfolgert sie mit Verweis auf Ellacuría, dass dieser allgegenwärtige Skandal der Gewalt eine theologische Lesart dieser Situation notwendig macht. Ellacuría nennt dies die „entlarvende Denunziation“³⁰⁴ der Realität.³⁰⁵

²⁹⁷ Vgl. ebd. 219.

²⁹⁸ Ebd. 195.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, 137.

³⁰¹ SCHWAB, *Violencia y redención*, 196.

³⁰² GILLIGAN, *Violence*, 98.

³⁰³ SCHWAB, *Violencia y redención*, 195f.

³⁰⁴ ELLACURÍA, *Fundamentación del método*, 197.

³⁰⁵ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 196.

„Im Falle der Gewalt, die ein großer Teil der Bevölkerung El Salvadors tagtäglich erlebt, stellt allein die Tatsache, dass das Grauen sichtbar gemacht und auf die offensichtlichen Ungerechtigkeiten hingewiesen wird, bereits eine Anklage dar, die die öffentliche Politik und die Formen des Zusammenlebens im Land in Frage stellt.“³⁰⁶

Dieses Sichtbarmachen erfordere viel Fingerspitzengefühl und Verantwortung. Einerseits dürfe man sich nicht von der Kälte der Statistik hinreißen lassen, die die persönliche Dimension jedes einzelnen Schicksals verdeckt. Des Weiteren macht die Forschungsgruppe auf die Sensationslust (der Medien) aufmerksam. Die detaillierte Berichterstattung über den Tod und das Leiden, verletzen laut dieser nicht nur die Würde der Opfer, sondern würden auch durch die große Präsenz von grausamen und gewalttätigen Inhalten zu einer Normalisierung in der Gesellschaft führen.³⁰⁷

„Die entlarvende Anprangerung im Sinne von Ellacuría muss verantwortungsvoll und nachdrücklich sein. Sie muss stets der Wahrheit verpflichtet sein und die physische und psychische Integrität der Opfer schützen. Ihr einziges Ziel muss es sein, Gerechtigkeit und Würde für die Opfer zu erreichen.“³⁰⁸ Aus diesem Grund benennt die Forschungsgruppe in Folge „einige der am häufigsten wiederkehrenden und charakteristischen Aspekte der Gewalt in El Salvador [mit dem Ziel] [...] das Grauen sichtbar zu machen und die Sünde zu entlarven.“³⁰⁹

Zu Beginn hält die Forschungsgruppe fest, dass Mord „die objektivste, offensichtlichste und rohste Form der Gewalt [ist]. Jemandem das Leben zu nehmen ist eine endgültige, unumkehrbare Handlung.“³¹⁰ Der gewaltsame und plötzliche Tod eines Familienmitgliedes oder Freundes, hinterlasse eine nur schwer füllbare Lücke und zerreiße oftmals ganze Familien- und Sozialstrukturen. Hinzukommt, dass die Morde, die ein epistemisches Ausmaß erreicht haben, in aller Öffentlichkeit verübt werden. Nahezu jede*r Salvadorianer*in hat schon einmal einen Mord miterlebt oder sind zu einem Tatort hinzugekommen. Dies hat eine gewisse Normalisierung der Gewalt zur Folge, weshalb Morde kein Skandal mehr sind. Die Forschungsgruppe hält fest, dass diese Normalisierung als Form der Akzeptanz der Realität, die einzige Möglichkeit sei, um in ihr zu überleben. Die überwältigende Präsenz von Mord und Gewalt in der Gesellschaft, sowie die extrem prekären Lebensbedingungen, haben massive Auswirkungen auf die psychische Gesundheit der Menschen. Diese Umstände haben auch zur Konsequenz, dass die Menschen von morgens bis abends arbeiten müssen, um die Sicherung

³⁰⁶ Ebd. 196.

³⁰⁷ Vgl. ebd. 196f.

³⁰⁸ Ebd. 197.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Ebd.

ihrer und die ihrer Familienmitglieder Grundbedürfnisse gewährleisten zu können, und so kein Raum für Trauer bleibt.³¹¹

Hinzukommt das viele Opfer der Gewalt, wie auch schon im Kontext des Bürgerkrieges „verschwinden“. Die Forschungsgruppe benennt das gewaltsame Verschwinden eines geliebten Menschen als „Folter der Ungewissheit, ein grausamer und tiefer Schmerz, der nur durch die Wahrheit und letztlich durch das Auftauchen des Leichnams, tot oder lebendig, gelindert werden kann.“³¹² Eine Vielzahl dieser Opfer wird nach ihrem Verschwinden physisch und psychisch gefoltert und nicht immer führt diese Folter zum Tod. In jedem Fall handle es sich dabei jedoch, um eine Verstümmelung von Körper *und* Seele und traumatisiere das Opfer psychisch. Die Forschungsgruppe zieht in diesem Zusammenhang mit dem Leiden des Gottesknechtes, der Schmerzen erleidet, weil er geschlagen wird und wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird (Jes 53,3-7). Dies erhalte „in den grausam und barbarisch Ermordeten und in den Opfern jeglicher Form von Folter eine historische Konkretheit im wahrsten Sinne des Wortes.“³¹³

Die Forschungsgruppe geht des Weiteren auf die „Normalität vergewaltigt zu werden“³¹⁴ ein. Die Studie zeigt auf, dass geschlechterspezifischen Gewalt, wie Missbrauch, Vergewaltigung und Femizide, „in einem Netz neben anderen Arten von Gewalt wie Mord, Bedrohung und Vertreibung auftaucht.“³¹⁵ Als einen der Faktoren benennt sie den Machismo als „ein tiefgreifendes soziales Problem, das paradoxerweise oft von den Frauen selbst reproduziert wird, die mangels alternativer Muster diese Ungerechtigkeit als Normalität annehmen.“³¹⁶

Obwohl 2015 ein Gesetz zum Schutz der Frauen vor Gewalt verabschiedet wurde und der Begriff „Femizid“ in die salvadorianische Gesetzgebung aufgenommen wurde, hat die Gewalt gegen Frauen nicht nur nicht abgenommen, sondern zugenommen. Frauen und Mädchen, die vergewaltigt wurden, haftete ein soziales Stigma an, das durch die Demütigung und inadäquate Behandlung und Zynismus öffentlicher Bediensteter, verstärkt werde. Die Fälle, die der Justiz gemeldet werden, unterliegen einer erheblichen Dunkelziffer. Aus den Interviews innerhalb der Studie geht hervor, dass dies auf die Angst der Opfer Familienbande zu zerreißen, verfolgt oder vertrieben zu werden und die Angst vor Repressalien zurückzuführen ist.³¹⁷

³¹¹ Vgl. ebd. 198-200.

³¹² Ebd. 201-202.

³¹³ Ebd. 201

³¹⁴ Ebd. 202.

³¹⁵ Ebd. 205.

³¹⁶ Ebd. 203f.

³¹⁷ Vgl. ebd. 204f.

Im Anschluss weist die Forschungsgruppe daraufhin, dass eine ganze Generation de facto unter ständiger Ausgangssperre aufwächst und lebt. Die Angst vor Gewalt und Missbrauch führt dazu, dass sich viele Menschen aus dem öffentlichen Raum zurückziehen. Aus Angst, dass ihre Kinder vergewaltigt oder ermordet werden und verschwinden, von Pandillas rekrutiert werden oder weil sie für Pandilleros gehalten werden, von der Polizei misshandelt werden, stehen viele Jugendlichen unter der Ständigen Beobachtung ihrer Familienmitglieder oder haben selbst Angst das Haus zu verlassen. Dies habe ernste Auswirkungen auf ihrer Entwicklung der Jugendlichen und im Allgemeinen auf die psychische Verfassung der Gesellschaft. Jene Menschen, die die finanziellen Mittel dazu haben, schotten sich zunehmend vom Rest der Gesellschaft in bewachten und abgetrennten Wohngebieten und Viertel ab. Die Mittel- und Oberschicht lebe laut der Forschungsgruppe in Apathie und Gleichgültigkeit angesichts der prekären Lebenssituation der anderen.³¹⁸ „Das Leben in ständiger Angst und Gefangenschaft hat zweifellos starke Auswirkungen auf das soziale und emotionale Leben der Menschen. Nicht wenige berichten, dass sie sich einsam, frustriert, ohne Lebensperspektive und schwer depressiv fühlen.“³¹⁹

Dies führt dazu, dass sich viele Menschen dazu gezwungen fühlten und fühlen El Salvador in der Hoffnung auf ein besseres Leben zu verlassen. Zu jenen die versuchen das Land zu verlassen zählen jedoch auch oft Opfer der Gewalt, die aus Sicherheitsgründen ihre Heimat verlassen müssen. Aus Angst leben sie oftmals lange Zeit auf der Flucht und versteckt, weshalb nur wenige professionelle Hilfe durch Menschenrechtsorganisationen erhalten.³²⁰ „Die befragten Vertreibungsoffer haben in den verschiedenen konkreten Situationen unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass die Vertreibung nicht nur eine physische, sondern auch eine emotionale und soziale Vertreibung und eine Vertreibung der Hoffnung ist, die ihnen nach und nach das Leben nimmt.“³²¹

Im letzten Abschnitt des ersten Kapitels „Arme und Vernachlässigte: Opfer der Gewalt des Systems“ geht die Forschungsgruppe mit Verweis auf Ellacuría auf jene ursprünglichste Form von Gewalt ein, in der alle anderen Arten der Gewalt wurzeln. Ellacuría setzt dies als „Prinzip aller anderen sozialen Gewalt“³²² als „institutionelle Ungerechtigkeit“³²³. Die Forschungsgruppe betont, dass diese heute kein Skandal mehr ist und toleriert wird, vermutlich auch daher, weil sie die subtilste und alltäglichsste Form von Gewalt ist. „Es ist jedoch die

³¹⁸ Vgl. ebd. 205-209.

³¹⁹ Ebd. 208.

³²⁰ Vgl. ebd. 210.

³²¹ Ebd. 212.

³²² ELLACURÍA, *Violencia liberadora*, 502.

³²³ Ebd.

Gewalt, die die meisten Opfer in der Welt hervorbringt und die meisten Todesopfer fordert. Es ist die Armut, die ein Ausdruck struktureller Gewalt ist.”³²⁴ Sie untermauert dies mit den Ergebnissen der Studie. Demnach betonten einige der Jugendlichen den Zusammenhang zwischen Gewalt und Armut. Die Beseitigung der institutionellen Ungerechtigkeit, indem die wirtschaftlichen Probleme gelöst werden, wäre laut ihnen die Voraussetzung für Frieden. Dieser würde auch Gerechtigkeit Voraussetzungen, die der Mehrheit der Armen aufgrund ihrer Position in der Gesellschaft nicht zuteilwird.³²⁵

„Das vielleicht grausamste Gesicht der Unsichtbarkeit der Armen ist die Straffreiheit. Der Schmerz der Opfer, nicht gehört oder als Opfer anerkannt zu werden, zieht sich durch die Berichte der Befragten. Die Opfer sind sich des Zusammenhangs zwischen ihrer Situation als Arme und der Straflosigkeit, der sie ausgesetzt sind, sehr bewusst. [...] Straflosigkeit ist eine passive, aber ebenso schädliche Gewalt, die sich im Wesentlichen in der Gleichgültigkeit der Gesellschaft, der Organisationen oder des Staates selbst äußert, die es versäumt haben, wirksame Lösungen zu entwickeln, um auf die offensichtlichen und komplexen Bedürfnisse der Opfer zu reagieren.“³²⁶

Der Staat hört jedoch nicht nur die Stimmen der Opfer nicht, sondern, versucht jene zum Schweigen zu bringen, die der Regierung widersprechen und anprangern. Mit der Verschärfung des Krieges zwischen dem Staat und den Pandillas hat auch der Machtmissbrauch durch die Sicherheitskräfte zugenommen. Viele der Befragten haben Misshandlungen und Schikanen durch die Behörden erlebt und ausnahmslos alle von ihnen fühlten sich vom Staat auf der Suche nach Gerechtigkeit im Stich gelassen.³²⁷

3.5.2 „Das Leben, das aus den Opfern entsteht“

Im zweiten Kapitel ihres Analyse Teils zeigt die Forschungsgruppe die Momente der Hoffnung und des Lebens, die in den Erzählungen der Opfer offenbar wurden. „Gott liebt mit Vorliebe die Armen, die leiden. Oder vielmehr: Weil sie leiden, liebt Gott sie. Inmitten von Not, Angst und Tod offenbart sich der Gott, der Liebe und Mitgefühl für die Armen und Ausgegrenzten ist.“³²⁸ Solche Aussagen könnten laut der Forschungsgruppe für jene Menschen, die tagtäglich in Armut leben und sich verlassen fühlen, leer und realitätsfern oder viel mehr noch angesichts ihres Leidens grausam und beleidigend erscheinen. Die Forschungsgruppe machte jedoch zu

³²⁴ SCHWAB, *Violencia y redención*, 213.

³²⁵ Vgl. ebd. 213-215.

³²⁶ Ebd. 215.

³²⁷ Vgl. ebd. 215f.

³²⁸ Ebd. 217.

ihrem Erstaunen eine gegenteilige Erfahrung: In den Interviews stieß sie auf eine „Fülle an Lebensstärke oder Vitalität“³²⁹. Die interviewten Opfer selbst sprachen von Hoffnung inmitten der Sinnlosigkeit und Grausamkeit ihrer Lebensrealitäten. Anstatt Gottes Liebe zu leugnen, sie führ ihre scheinbare Passivität oder Bosheit anzuklagen, weil sie so viel Leid und Barbarei zulässt, brachten sie selbst diese zur Sprache und anerkannten ihre Existenz, die sich in verschiedene Formen und auf vielfältige Weise ausdrückt. „Genau aus diesem Grund sind die Armen und Unterdrückten Gottes Lieblinge. Und sie sind es nicht nur, weil Gott seine Liebe in sie legt, sondern auch, weil nur sie Licht und Leben entdecken können, wo andere nur Dunkelheit und Tod finden.“³³⁰

Indem die Armen und Leidenden ihre Geschichte und ihr Leben teilen, geben sie aus ihrem Leid heraus Gründe für Hoffnung und das Leben. Sie werden zu dessen Träger und Sprecher und werden damit zu maßgeblichen Stimmen in der Verkündigung Gottes. Sie währenden aber auch zu einem „autorisierten Schrei, der uns aus unserer Lethargie aufweckt und uns die Augen für die Realität öffnet, die uns mit ihrer Ungerechtigkeit niedertrampelt.“³³¹ Es sei schwierig angesichts ihrer Geschichten teilnahmslos zu bleiben. Sie verweisen „eindringlich auf die Übel dieser Welt hin, entlarven die Realität des Todes und machen sie offensichtlich und beschämend.“³³² Indem sie die Gesellschaft aus jener ständigen Erstarrung, in der sie zu verharren scheint, aufwecken, bieten sie Leben. In ihren Erzählungen liegt für die Forschungsgruppe eine klare Aufforderung nicht länger wegzusehen, die Absurdität, den Schmerz und das Leid nicht länger zu ignorieren und aus der Passivität, die sie als „Unterlassungssünde“³³³ benennt, auszusteigen.³³⁴

Um einer Romantisierung der Opfer und ihrer Geschichten entgegenzuhalten, zeigt die Forschungsgruppe jedoch auch auf, dass die Wirklichkeit voller Widersprüche und daher sehr komplex ist. Unter den Opfern waren auch Menschen, die selbst gewalttätig und damit Täter waren oder zumindest an der Welt der Täter Anteil hatten. Manche der Geschichten spiegelten auch die Entmutigung und Verzweiflung einer Vielzahl von Salvadorianern wider, die aus Frustration und Schmerz aufschreien. Gemeinsam mit jenen Menschen, die trotz harter Arbeit keine Lösung für bestimmte Probleme fanden werden, mit all denen, die – egal auf welcher Seite – Gewalt ausüben, mit denen die diese Gewalt erleiden und jenen, die nichts (mehr) für andere tun zu einem zutiefst verzweifelten „kollektiven Schrei der Verzweiflung, der keine

³²⁹ Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-5.

³³⁰ SCHWAB, *Violencia y redención*, 217.

³³¹ Ebd. 218.

³³² Ebd.

³³³ Ebd. 219.

³³⁴ Vgl. ebd. 218f.

andere Lösung für das Problem El Salvadors sieht als Gleichgültigkeit, Erpressung, Raub oder Mord.“³³⁵ Gerade weil aber nicht alle Opfer das Leben bieten, sei es laut der Forschungsgruppe ein „tiefes Zeichen der Hoffnung, des Lebens und der Option für das Leben, wenn inmitten des Todes Leben entsteht, wenn ein Opfer von Gewalt Wege der Versöhnung und des Friedens eröffnet.“³³⁶ Indem viele Opfer inmitten der „Kultur der Gewalt“³³⁷ die Last der Geschichte und unseres Lebens tragen, retten und bewahren sie laut der Forschungsgruppe jeden einzelnen Menschen.³³⁸ Dieses Leben von der die Forschungsgruppe spricht, zeige sich in den persönlichen Entscheidungen für Menschlichkeit und Würde, jener Opfer, die sich gegen die Rekrutierungen der Pandillas wehren oder die sich gegen die Machenschaften ihrer Kollegen stellen. Trotz dem Risiko dieser schwerwiegenden Entscheidungen und, obwohl sie oftmals unter einer Vielzahl der verschiedenen Gewaltformen litten und leiden, entschlossen sie sich heldenhaft für die Menschlichkeit und den Frieden.³³⁹ Jene Räume, die sie damit für Licht und Leben schaffen, bezeichnet die Forschungsgruppe als „Inseln des Lebens“³⁴⁰. Angesichts der bedrückenden Realität von Gewalt und Tod, die in den vorherigen Kapiteln dieser Arbeit und im Bericht der Forschungsgruppe geschildert wurde, mag es so erscheinen, als würde alles aus Finsternis bestehen und Sünde sein. Die Forschungsgruppe sieht jedoch in der Hoffnung und den sich bildenden Inseln, die Leben ermöglichen, einen Triumph Gottes, der das Leben ist. Sie verweisen auf die Märtyrer El Salvadors, durch die inmitten von Unterdrückung und Tod Leben entstand.³⁴¹

„Die Sünde der Welt, die sich in so vielen Situationen offenkundiger Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit zeigt, bringt nur Tod und Unmenschlichkeit. Es gibt nichts Positives daran. Aus diesem Grund sind die Inseln des Lebens im Ozean des Todes Lichter, die den zu beschreitenden Weg kraftvoll erhellen. Sie sind Fackeln, die mit einer solchen Kraft leuchten, dass sie in der Lage sind, Leben zu entdecken, wo es scheinbar nur Tod gibt.“³⁴²

Manche Opfer werden selbst für andere zu neuem, alternativem Leben und fordern einen anderen Lebensstil ein. Indem sie für Bewusstseinsbildung und verantwortliche Entscheidungen plädieren, weisen sie laut der Forschungsgruppe den Weg zur Humanisierung. Bereits Ellacuría habe sich die Schaffung einer neuen sozialen Kraft eingesetzt. Er sei davon überzeugt gewesen, dass sich die Gesellschaft – eine kranke Zivilisation – von innen heraus

³³⁵ Ebd. 220.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd. 35.

³³⁸ Vgl. ebd. 219f.

³³⁹ Vgl. ebd. 221f.

³⁴⁰ Ebd. 222.

³⁴¹ Vgl. ebd. 223f.

³⁴² Ebd. 224.

verändern und für den Weg der Humanisierung entscheiden müssen.³⁴³ Jene Menschen, die sich inmitten all der Verzweiflung und Trostlosigkeit, gegen den Tod, für ihr eigenes und das Leben der anderen kämpfen, seien „Zeichen der Menschlichkeit, die zum Leben aufrufen“³⁴⁴ und werden „als Wunder voller Leben wahrgenommen.“³⁴⁵

In den Geschichten der interviewten Opfer wird eine Antwort auf die Gewalt geboten: Altruismus und Engagement; Empathie und der Bruch mit dem radikalen Dualismus von Gut und Böse. Auf die Gefahr des letzteren verwies auch Ellacuría.³⁴⁶ Die Forschungsgruppe zeigt anhand der Interviews auf, dass die Opfer, wie auch Ellacuría, die Komplexität der Welt, in der nicht einfach zwischen Gut und Böse, zwischen schwarz und weiß unterschieden werden kann, wahrnehmen. In ihrer konkreten Arbeit würden sich die von den Opfern angebotene Vergebung und Barmherzigkeit entfalten. Die Interviews mit den Gruppen zeigten auf, dass durch die gemeinsamen Erfahrungen im Widerstand neue Werte entstehen und kollektiv geteilt werden. Dahinter steht für einige die Erfahrung der Brüderlichkeit der Menschen; für andere die Nächsten- und Gottesliebe. Dies ermöglicht es neue Perspektiven zu finden, um die Realität und ihr eigenes Leben zu humanisieren.³⁴⁷

„In einer Welt und einer Gesellschaft voller Gleichgültigkeit und Unterlassung wird das Leben dieser Menschen zu einem Licht- und Hoffnungsschimmer. Trotz Erpressung, Raub, Misshandlung und Ermordung ihrer Angehörigen kämpfen sie für die Rechte anderer, einschließlich der Rechte ihrer eigenen Henker. Nicht alles ist kaputt und fertig. Im Zusammenhang mit dem Tod offenbart sich auch das Leben und die Zusage, dass dieses Leben weitergehen und in Fülle weiterbestehen wird.“³⁴⁸

3.5.3 „Wege zur Heilung“

Im dritten und letzten Teil ihrer Analyse der Interviews untersucht die Forschungsgruppe die Erzählungen der Opfer auf mögliche Wege der Heilung, die diese selbst benennen und teilweise in ihrem Handeln bereits auch realisieren. Dabei geht es ihr nicht darum „ein konkretes Versöhnungsprojekt oder ein Rezept für die Friedenskonsolidierung vorzustellen“³⁴⁹, sondern „die Erfahrungen und Visionen der Opfer selbst und ihren fortwährenden Kampf um

³⁴³ Vgl. ebd. 226.

³⁴⁴ Ebd. 227.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Vgl. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, 155.

³⁴⁷ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 228-233.

³⁴⁸ Ebd. 233.

³⁴⁹ Ebd. 236.

Überwindung“³⁵⁰ widerzuspiegeln. „Gerade aus dem Skandal der verschiedenen Formen von Gewalt, aus der Hoffnung und dem Leben, das inmitten einer Realität des Todes aufkeimt und aus den Bedürfnissen, die von den Opfern ausdrücklich genannt werden, lassen sich Wege der Heilung finden.“³⁵¹ Es ist der Forschungsgruppe dabei wichtig klarzustellen, dass diese Wege nicht von ihnen entwickelt wurden, sondern auf die Aussagen der befragten Opfer zurückgehen.³⁵²

Um von „Versöhnung, Heilung und Hoffnung auf eine bessere Zukunft“³⁵³ sprechen zu können erscheint es der Forschungsgruppe auf Grund der Interviews mit den Opfern wichtig,

„daran zu erinnern, dass jede Gewalttat sowohl bei den Opfern als auch bei den Tätern Spuren hinterlässt. Die Freiheit, Individualität und Intimität eines Menschen zu verletzen, ist ein radikaler und transzendenter Akt, der etwas an der Konfiguration der Person ändert. Selbst wenn es Wahrheit, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung für die Opfer gibt, selbst wenn es Vergebung für die Täter und eine echte Versöhnung zwischen allen Parteien gibt, verschwinden die Spuren der Gewalt nie ganz. Es ist, wie wenn sich eine Wunde bei richtiger Heilung schließt, das Blut aufhört zu fließen und der Schmerz verschwindet, aber eine Narbe, ein Zeichen, eine Erinnerung bleibt.“³⁵⁴

Dies verdeutlicht, dass Versöhnung nicht mit Vergessen gleichzusetzen ist. Diese Narben verhindern, laut der Forschungsgruppe, jedoch nicht den Prozess von Versöhnung oder Heilung.³⁵⁵

Die Forschungsgruppe affirmiert außerdem abermals die Bedeutung des Zuhörens als aktive Übung und das Bedürfnis der Opfer gehört zu werden. Sie verweist daher auf die Notwendigkeit sichere und einladende Räume zu schaffen, in denen Opfer gehört werden können, da diese in der salvadorianischen Gesellschaft nicht oder nur vereinzelt existieren. Einerseits, weil die Opfer oftmals Teil des familiären Umfeldes sind und zum anderen, weil sich auch der Staat nicht ausreichend um die Opfer kümmert. Oftmals schikaniert er sie sogar noch zusätzlich und lässt sie schutzlos zurück. Der Forschungsgruppe ist bewusst, dass die Traumata der Opfer mehr erfordern als Zuhören, nämlich professionelle Hilfe. Diese ist jedoch kaum zugänglich. Neben der Kernfamilie und den Gemeinschaften, die in vielen Fällen zur Stütze werden und Trost spenden, sieht die Forschungsgruppe Potential in der Kirche, um einen Beitrag zu leisten.³⁵⁶

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Vgl. Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-5; sowie: Interview mit Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol., A-7.

³⁵³ SCHWAB, *Violencia y redención*, 234.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Vgl. ebd.

³⁵⁶ Vgl. ebd. 237f.

„Auf der Grundlage des Ansatzes dieser Studie wird davon ausgegangen, dass die christlichen Kirchen aufgrund ihres jesuitischen Auftrags die idealen Strukturen sind, um sichere und einladende Räume zu schaffen, in denen die Opfer gehört werden können.“³⁵⁷

In Bezug auf die Ergebnisse der Studie verweist die Forschungsgruppe nochmals darauf, dass die institutionalisierte Lüge – also das Fehlen von Wahrheit – einer der entschiedensten Faktoren in der Dynamik der Entmenschlichung und Zunahme der Gewalt ist.³⁵⁸ Für die Opfer ist *Wahrheit* mehr als nur ein Wort und eng verbunden mit Justiz. Mehrere von Ihnen wiesen in den Interviews darauf hin, dass die Kenntnis über die Geschehnisse im Land und der Erwerb von Wissen neben dem Wiedererlangen der Würde und Hilfe bei den persönlichen Heilungsprozessen, grundlegend ist für Veränderung. Der Wunsch nach Wahrheit ist eines der Bedürfnisse der Opfer und dessen Erfüllung wäre bereits ein großer Schritt auf dem Weg der Humanisierung. Indem den Opfern Wahrheit verwehrt wird, wird ihnen auch ein Mindestmaß an Würde verwehrt. Mit Verweis auf Joh 8,32 postuliert die Forschungsgruppe, dass Wahrheit befreiend ist. Dieses befreiende Potential, das Wahrheit innehat, müsse jedoch über die individuelle Sphäre hinausgehen. Sie verlangt Verantwortungsübernahme und transformatives Handeln. Dieses Handeln bedeutet *Gerechtigkeit* zu realisieren. Die Artikulation des Bedürfnisses nach Gerechtigkeit und die Art der Gerechtigkeit, nach der sich die interviewten Opfer sehnen, ist divers. Die Forschungsgruppe stellte fest, dass dies in Zusammenhang mit dem individuellen Heilungsprozess steht. Während einige Opfer harte Maßnahmen und Strafen einforderten und damit, laut der Forschungsgruppe, die Meinung eines großen Teils der Bevölkerung widerspiegeln, sehnen sich andere, die in ihrem Heilungsprozess bereits mehr oder weniger fortgeschritten sind nach einer Gerechtigkeit, die anerkennt, wiederherstellt und damit über die Logik der Strafe hinausgeht. Sie lehnen auf Grund ihrer Erfahrungen Gewalt ab und wollen diesen Kreislauf durchbrechen. Im Bewusstsein, dass Gewalt ein Produkt des Versagens von Staat und Gesellschaft und damit gesellschaftliches Problem ist, fordern Einige konkret das Handeln des Staates ein, da Gerechtigkeit für sie über die individuelle Dimension hinausgehen muss. In Hinblick darauf sind alle Befragten enttäuscht von den Behörden und der Politik. Zur Wiederherstellung des sozialen Gefüges und um zu verhindern, dass die Täter anderen Menschen schaden, schlagen einige die Rehabilitierung und Wiedereingliederung der Täter vor. „In diesem Sinne zielt die von den Opfern angestrebte Gerechtigkeit nicht in erster Linie auf Rache, sondern auf die Garantie der Nichtwiederholung.“³⁵⁹

³⁵⁷ Ebd. 237.

³⁵⁸ Für den folgenden Absatz vgl. ebd. 239-245.

³⁵⁹ Ebd. 245.

Als schwierigsten und heikelsten Schritt in jedem Versöhnungsprozess identifiziert die Forschungsgruppe die *Vergebung*. Die Opfer verbinden diese mit der Möglichkeit zu einem Leben in Frieden zurückzukehren. Vergebung kann für die Befragten jedoch keineswegs mit dem Vergessen oder Verdrängen des erlittenen Leides gleichgesetzt werden. Wenngleich sie die Möglichkeit sehen, den Opfern so weit zu vergeben, dass sie sie als menschliche Wesen sehen können, ohne Hass und Groll gegen sie zu hegen oder ihnen Leid zu wünschen, können sie nicht vergessen. Einige von ihnen sehen in einer Trennung von den Tätern eine Möglichkeit zur Heilung. In diesen Zusammenhang hält die Forschungsgruppe fest, dass diese Form der Heilung oder Vergebung aus der Perspektive der christlichen Tradition als unvollständig und nicht wahrhaftig kritisierbar wäre. Sie konzentriert sich vor allem auf das Individuum und ist ein individueller Prozess. Das Ideal einer christlichen Vergebung wäre hingegen statt Trennung, ein gegenseitiger, gemeinsamer Prozess, durch den ein Neuanfang möglich wird und Vertrauen wiederhergestellt werden kann. Die Forschungsgruppe lässt nicht außer Zweifel, dass dies erstrebenswert ist und Gültigkeit hat, jedoch hält sie auch fest, dass dies ein Ideal ist, das oft nicht erreicht wird und eine Utopie bleibt. Vergebung sei demnach eine göttliche Gnade und ein persönliches Bedürfnis der Opfer [ist], um wieder leben zu können und ihre Wunden zu heilen.³⁶⁰ Dieser Prozess der Heilung sei eine enorme Leistung der Opfer. Der nächste Schritt der Vergebung – der kollektiven Konstruktion – sei eine weitere Gnade und könne nur gemeinsam mit Gerechtigkeit realisiert werden.³⁶¹

Die genannte soziale und zwischenmenschliche Dimension, die gleichsam der Kern der Versöhnung ist, ist den Opfern keinesfalls gleichgültig. „Die Befragten sind überzeugt, dass nur mit Empathie, Offenheit gegenüber dem Anderen, Bewusstsein und Dialog der Gewalt entgegengewirkt und etwas Neues in diesem Land aufgebaut werden kann.“³⁶² Aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen sehen sie dies als notwendig an. Sie stellen dies als Forderung an die Gesellschaft als Ganzes, da sie sich dessen bewusst sind, dass sie das Problem nur gemeinsam lösen können. Obwohl sie sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe bewusst sind, bleiben sie dennoch hoffnungsvoll und artikulieren teilweise sehr klare Vorstellungen wie beispielsweise die Etablierung einer „Kultur des Dialogs“³⁶³, die sich durch alle Schichten ziehen soll, um das Bewusstsein für alternative Ansätze im Umgang mit den Problemen des Landes zu schaffen. Sie meinen dabei jedoch keinen politischen Dialog im Sinne von Interessensverhandlungen, sondern die gemeinsame Suche nach Lösungen unter der Voraussetzung eines echten

³⁶⁰ Ebd. 247.

³⁶¹ Vgl. ebd. 245-248.

³⁶² Ebd. 248.

³⁶³ Ebd. 249.

Einfühlungsvermögens und gegenseitigen Zuhörens. Eines der Opfer geht über die Vision eines zwischenmenschlichen Dialogs, der auf Empathie und Respekt fußt, hinaus und fordert eine ganzheitliche Kultur des Friedens, die auf einer verantwortungsvollen Lebensweise aufbaut und den respektvollen Umgang mit allen Lebensformen und die Umwelt miteinschließt. Für einige von ihnen bedeutet Frieden die Koexistenz mit anderen ohne Probleme, Konflikte und die Dynamik der Superiorität.³⁶⁴

Die Konsequenz dieses sozialen Dialoges, wie ihn die Opfer vorschlagen und herbeisehnen müsse jedoch ein Wandel im Denken und in der Praxis der Gesellschaft sein. Mit Verweis auf Ellacuría, der festhielt, dass Gewalt immer ein Symptom dafür sei, dass etwas nicht in Ordnung sei, diagnostiziert die Forschungsgruppe eine schwere soziale Krise in der salvadorianischen Gesellschaft angesichts des enormen Ausmaßes an Gewalt. Diese erfordere vor allem auf struktureller Ebene tiefgreifende Veränderungen, nicht zuletzt deshalb, weil auch individuelle Heilung nur dann gelingen kann, wenn sich das Opfer in einem günstigen sozialen Umfeld wiederfindet und diese Heilung Teil eines sozialen Versöhnungsprozesses ist. Einige der Opfer fordern daher vor allem politische und wirtschaftliche Veränderungen. So ist eines der Opfer der Ansicht, dass das Wirtschaftssystem die Wurzel für einen großen Teil der Entmenschlichung ist. Es brauchen einen allgemeinen Wandel, dessen Subjekte die jungen Menschen sind. Dafür sei eine radikale Veränderung der Bildung wichtig, um die Jugendlichen zu begleiten, anstatt zu stigmatisieren. Eines der Opfer nennt Kunst als wichtige Form, um Jugendlichen andere Perspektiven aufzuzeigen.³⁶⁵

Am Beispiel der Gruppeninterviews wird auch die Bedeutung der Gemeinschaft deutlich, den innerhalb dieser Gruppen eröffnen sich Lebensräume. Die Forschungsgruppe stellt fest, dass das Hören auf die Stimme der Gemeinschaft „zweifelloso die Grundlage für jede Lösung, die für das Zusammenleben gefunden werden kann.“³⁶⁶

Die Forschungsgruppe beendet schließlich ihre Analyse und damit den Bericht ihrer Studie, indem sie affirmiert, dass „der Schrei der Opfer bis zum Himmel und zur Menschheit“³⁶⁷ durchdringt, obwohl sie von vielen Seiten „in die Enge getrieben und von der Gesellschaft insgesamt zum Schweigen gebracht werden“³⁶⁸. „Jeder einzelne dieser Menschen erschafft, denkt und erhält aus seinem Schmerz und seinem täglichen Kampf heraus eine andere Welt, die gerechter und menschlicher ist.“³⁶⁹ Mit erneutem Verweis auf Ellacuría und Jes 53,3 hält sie

³⁶⁴ Vgl. ebd. 248f.

³⁶⁵ Vgl. ebd. 249-251.

³⁶⁶ Ebd. 251.

³⁶⁷ Ebd. 252.

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Ebd.

schließlich fest, dass es “die historisch Gekreuzigten [sind], die vorangehen, das Reich Gottes verkünden und die Menschheit retten. Sie sind eine Einladung und ein Weckruf an uns alle, sie anzunehmen und ihnen bis zum Ende zu folgen.”³⁷⁰

³⁷⁰ Ebd. 252.

4. Analyse

Im folgenden Abschnitt werden die theologischen Überlegungen und das Vorgehen der Forschungsgruppe mit Blick auf Ellacurías Methode der Befreiungstheologie und den präsentierten Grundzügen seiner Theologie vergleichend analysiert. Des Weiteren wird der Zusammenhang zwischen dem Forschungsprojekt und der Befreiungstheologie untersucht.

4.1 *Ellacuría*

Die Projektberichte sowie die Interviews zeigen explizit den Einfluss Ellacurías und seiner Methode auf die Forschungsgruppe und die Konzeption des Projekts auf. Zum einen hält die Forschungsgruppe in ihrem zweiten Bericht fest, dass das Projekt auf Ellacurías Methode aufbaut und zitiert diesen zumindest 16-mal direkt im Endbericht. Zum anderen stützt sich die Forschungsgruppe nicht nur im Rahmen ihres Projekts auf Ellacurías Theologie, sondern sieht ihn persönlich und seine Art und Weise Theologie zu betreiben als Vorbild. Sie will sich „mit derselben Ehrlichkeit, Verletzlichkeit und Radikalität der Realität stellen.“³⁷¹

Im folgenden Abschnitt der Analyse wird auf die Anwendung der Methode Ellacurías und seines Dreischritts innerhalb des Projekts eingegangen und es werden systematisch die thematischen Überschneidungen aufgezeigt. Dafür wird auf den Abschnitt 2.2 *Theologische Grundzüge* und das Kapitel 3. *Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern* dieser Arbeit Bezug genommen. Da bereits innerhalb dieser Arbeit mehrfach aufgezeigt wurde, dass der Kontext jeder Theologie als ausschlaggebend betrachtet wird, werden zuvor die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Kontexte analysiert.

4.1.1 Kontext

Im Zuge der Darstellung der beiden Kontexte unter 1.2 *Historische Entwicklung und Kontext* und 3.1 *Sozio-historischer Kontext* wurde das Ausmaß an Gewalt sowohl zu Zeiten Ellacurías, als auch heute aufgezeigt. Wenngleich sich die beiden historischen Momente in diesem Aspekt ähneln, unterscheiden sich die Formen der Gewalt in einigen Aspekten, auf die im Folgenden zusammen mit den Gemeinsamkeiten eingegangen wird.

Der Vergleich beider Kontexte zeigt, dass sowohl die Realität Ellacurías, als auch jene der salvadorianischen Gesellschaft heute durch ein massives Ausmaß an Gewalt geprägt waren und

³⁷¹ Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-6.

sind. Die Forschungsgruppe stellt in Bezug darauf auch fest, dass trotz des Friedensabkommens die Gewalt nicht abnahm, sondern sich eine „Kultur der Gewalt“³⁷² in der Gesellschaft festigte. Während unterschiedliche Maßnahmen getroffen wurden, um erneute Gewalt durch öffentliche Institutionen zu vermeiden, prägt sie weiterhin die Realität El Salvadors. Im Gegensatz zu Ellacurías Kontext bildeten sich in den letzten Jahrzehnten – statt revolutionärer Gruppierungen – Pandillas, die nicht nur Hauptakteure bei den Morden und Menschenrechtsverletzungen, sondern auch ein maßgeblicher Faktor für die anderen Gewaltformen sind. Wenngleich die Forschungsgruppe auf Gilligan verweist und die Interpretationsmöglichkeit der Handlungen von Bandenmitgliedern als Versuch aufzeigt, die als ungerecht empfundene Situation zu ändern, ist dennoch zwischen der revolutionären Gewalt der Guerría und jener der Pandillas zu unterscheiden.

Damals wie heute sieht sich eine Vielzahl von Menschen dazu gezwungen aus ökonomischen Gründen aus El Salvador bzw. innerhalb des Landes in die Städte abzuwandern oder auf Grund von Gewalterfahrungen zu fliehen. Während für die Flucht damals jedoch die durch den Staat verübte Gewalt und Verfolgung der Anlass waren, flüchtet heute die Mehrzahl der Menschen aus Angst vor Verfolgung durch die Pandillas. In diesem Fall darf nicht die Rolle des Staates außeracht gelassen werden, durch den sich die Opfer zu wenig gehört und geschützt fühlen.

Auch im Fall der verschwundenen Opfer ist zu differenzieren. Während diese vor und während dem Bürgerkrieg vorwiegend auf Grund ihrer system- oder regierungskritischen Aktivitäten entführt, gefoltert und verhaftet wurden, werden diese Verbrechen heute sowohl von den Pandillas, als auch vonseiten der Staatsgewalt verübt. Dabei trifft es oftmals, wie aus den Interviews der befragten Opfer hervorgeht, (junge) Menschen, die in keiner Weise organisiert oder einer Gruppierung zugehörig sind.

Als weitere Form von Gewalt hebt die Forschungsgruppe in ihren Berichten die geschlechterspezifische Gewalt – vor allem die Femizide – hervor. In diesem Kontext ist anzumerken, dass das Bewusstsein gegenüber dieser spezifischen Form von Gewalt in den letzten Jahrzehnten u.a. durch feministische Initiativen sowohl politisch als auch gesamtgesellschaftlich stetig angewachsen ist. Initiativen wie *Ni una menos* und *Me too* nehmen heute einen maßgeblichen Raum im gesellschaftlichen Diskurs ein, wirken sich bewusstseinsbildend aus und fordern Verantwortungsübernahme sowohl von den politischen Autoritäten als auch von der Zivilgesellschaft ein. So weist beispielsweise die Forschungsgruppe darauf hin, dass zwar 2015 ein Gesetz zum Schutz von Frauen in El Salvador

³⁷² SCHWAB, *Violencia y redención*, 35.

verabschiedet wurde, aber in Bezug auf die Statistiken immer noch eine große Dunkelziffer anzunehmen ist. Der Vergleich der drei unterschiedlichen Projektberichte zeigt auch, dass das Thema der geschlechterspezifischen Gewalt ab dem zweiten Bericht im Gegensatz zum Ersten³⁷³, der 2017 veröffentlicht wurde, mehr Raum einnimmt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Thema Ökologie. Auch in diesem Fall hat das Bewusstsein, nicht zuletzt wegen der voranschreitenden Klimakatastrophe, stetig zugenommen. Dies zeigt sich auch im Kontext des Projekts, konkret angesichts der unterschiedlichen Visionen von Frieden unter den befragten Opfern. So artikuliert einer der Jugendlichen seinen Wunsch nach einem respektvollen Umgange mit allen Lebensformen und schließt die Umwelt mit ein.

Unabhängig von den unterschiedlichen historischen Kontexten heben sowohl Ellacuría als auch die Forschungsgruppe die wirtschaftliche Lage El Salvadors als maßgeblichen Faktor, der zu Gewalt beiträgt, hervor. Nach wie vor lebt der Großteil der Bevölkerung in Armut und hat nur eingeschränkt Zugang zum Gesundheitssystem und zu Bildung. Mit Verweis auf Ellacuría nennt die Forschungsgruppe diese strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit als eigentliche Wurzel aller anderen Gewaltformen.

4.1.2 Methode

Wie bereits unter bereits unter 3.2. *Methode* erwähnt wurde, verortet die Forschungsgruppe ihrer Theologie und damit ihr Projekt nicht nur in den Spuren Ellacurias, sondern baut maßgeblich auf der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría auf. Im folgenden Abschnitt wird das Ziel verfolgt die Methode der Forschungsgruppe auf die unter 2.2.1. *Charakteristika der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría* dargestellten Charakteristika hin zu untersuchen. Grundlage dafür bilden die Darstellung des Projekts im Kapitel 3. *Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern* sowie die Transkripte der Interviews mit den Projektmitarbeiter*innen.

4.1.2.1 Charakteristika nach Ellacuría

Wie gezeigt wurde, betonte Ellacuría, dass die Befreiungstheologie weder nach abstrakter Universalität strebt noch nach allgemeingültigen und unveränderlichen Wahrheiten sucht, sondern stets versucht im Lichte der Offenbarung auf konkrete Situationen zu antworten. In diesem Sinne betont auch die Forschungsgruppe, dass es nicht ihr Ziel sei, eine

³⁷³ ZECHMEISTER, Martha [u.a.], *Violencia y redención. Impulsos desde la teología de la liberación para una praxis liberadora en un contexto violento*, San Salvador 2017.

allgemeingültige Lösung für das Problem Gewalt zu finden, sondern, dass dieses u.a. darin liegt, mögliche Vorgehensweisen in den konkreten Fällen zu beleuchten.

Sie geht dabei von konkreten historischen Situationen aus und entwickelt das Projekt in deren Kontext. Die Opfer der aktuellen Gewalt in El Salvador werden dadurch zum radikalen Mittelpunkt der Analyse und dem Ort ihrer Theologie. Die Forschungsgruppe kommt damit dem Anspruch Ellacurías nach, von einem konkreten historischen Ort auszugehen.

Gleichermaßen ist dies auch ein lebendiger Ort des Glaubens. Die Forschungsgruppe zeigt in ihrem Bericht auf, dass die Opfer inmitten ihrer Angst, Not und dem Tod, der sie umgibt, weiterhin von Hoffnung sprechen und die Präsenz und Liebe Gottes in ihrem Leben bezeugen. Aus diesem Grund identifiziert sie die Opfer mit Gottes Lieblingen und zeigt auf, dass sie eine autorisierte Stimme für Gottes Verkündigung sind. Sie sind also auch im Sinne Ellacurías als der präferierte Ort für die Theologie anzusehen.

Die theologische Arbeit muss sich nach Ellacuría all jenem unterordnen, was Heil ist, und ist auf dessen Realisierung ausgerichtet. Angesichts der durch die massive Gewalt geprägten Realität, macht die Forschungsgruppe die Arbeit der Friedensinitiativen als Wege der Heilung sichtbar und zeigt die unterschiedlichen Voraussetzungen auf, die die Opfer artikulieren, um Versöhnung zu ermöglichen und in Frieden zu leben. In diesem Sinne ist das Projekt auf die Heilung und das Heil der Opfer ausgerichtet.

Wie die Forschungsgruppe im zweiten Bericht aufzeigt, verlangt jede theologische Analyse einen Prozess der Verifizierung. Diesen Prozess stellt Ellacuría als gegenseitige Wechselwirkung zwischen theologischer Theorie und Praxis dar, wobei die erstere im Dienst der letzteren steht. Auf diesen Aspekt geht auch die Forschungsgruppe ein, indem sie die Notwendigkeit der Verifizierung hervorhebt, da die qualitative Analyse vorrangig den Opfern dienen soll. Damit wird sie zum einen dem Anspruch der Methode gerecht, keine von der Praxis losgelöste Theologie zu betreiben, und zum anderen dem Anliegen primär im Dienst des Volkes zu stehen.

Dies wird auch deutlich am Beispiel der Vergebung. Die Forschungsgruppe benennt die Divergenz zwischen dem Ideal einer christlichen Vergebung und der Vorstellung der befragten Opfer. Anstatt das christliche Ideal von Vergebung nahezulegen oder ihre Vision als unvollständig oder falsch zu kritisieren, anerkennt sie ihrer Bedürfnisse und stellt diese wertfrei in den Mittelpunkt. Es ist also nicht ihr Ziel die Anliegen und Vorstellungen der institutionellen Kirche zu vertreten, sondern ganz im Sinne Ellacurías, jene der Menschen zu fördern. Sie benennt die Vergebung außerdem als Gnade und zeigt dadurch, dass sie in ihrer Analyse nicht nur Sünde, Tod und Knechtschaft benennt, sondern auch nach den Spuren der Gnade sucht. Sie

zeigt außerdem in einem eigenen Abschnitt das Leben auf, dass trotz der Gewalt und dem Leid in den Zeugnissen der Opfer offenbar wurde. Die Konfrontation mit diesem realen Dualismus und die Analyse der Geschichte daraufhin, ist ein weiteres Charakteristikum, das Ellacuría in seinem Aufsatz benennt.

Die Forschungsgruppe verortet des Weiteren nicht nur ihre Theologie in den Spuren der Märtyrer und Ellacurias, sondern damit auch in der Nachfolge Jesu. Innerhalb ihrer Analyse nimmt sie mehrfach Bezug auf das Leben und die Praxis Jesu und kommt somit dem Anspruch nach, Leben, Tod und Auferstehung Jesu zum grundlegenden Auslegungsprinzip der Theologie zu machen.

Wie hier entfaltet wurde, weist das Projekt eine Vielzahl der von Ellacuría aufgeführten Charakteristika der befreiungstheologischen Methode auf, die die Forschungsgruppe also nicht nur als Grundlage bezeichnet, sondern auch praktiziert.

4.1.2.2 Anwendung von Ellacurias Dreischritt

Innerhalb der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría verweist die Forschungsgruppe im speziellen auf Ellacurias Dreischritt, wie bereits unter 3.2. *Methode* dargelegt wurde. Im Folgenden wird das Projekt und dessen Konzeption auf diesen hin untersucht. Dabei wird auf Ellacurias Erläuterungen, die unter 2.2.2.1. *Realität, Einsicht und menschliche Intelligenz* präsentiert wurden, und das unter 3.2. *Methode* skizzierte Vorgehen der Forschungsgruppe eingegangen.

Wie aus dem Interview mit Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister hervorgeht, entstand das Projekt im Zuge der Begegnungen mit aktuellen Gewaltopfern, durch die sich die Forschungsgruppe herausgefordert sah, Räume zu eröffnen, in denen die Opfer über ihre Erfahrungen erzählen könnten.³⁷⁴ Mit Blick auf Ellacurias Dreischritt kann man m.E. diese Begegnung mit den aktuellen Gewaltopfern sowie das tägliche Erleben der salvadorianischen Realität bereits als Aneignung der Wirklichkeit – also der ersten Dimension – identifizieren. Anstatt die Augen zu verschließen, stellen sich die Mitglieder der Forschungsgruppe tagtäglich dieser Realität, nehmen sie als solche nicht nur wahr, sondern lassen sich von ihr betreffen.

Wie Zechmeister selbst sagt, fühlte sie sich in der Begegnung mit den Opfern durch diese herausgefordert.³⁷⁵ Dies deutet auf die ethische Dimension von Ellacurias Dreischritt hin. Anstatt sich dieser Realität, die schwer zu ertragen ist, zu entziehen, nahm die

³⁷⁴ Vgl. Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister, A-3.

³⁷⁵ Vgl. ebd.

Forschungsgruppe die Bedürfnisse der Opfer wahr und stellte angesichts der Realität, die sie sich aneignete, fest, dass es kaum Räume gab, in denen die Opfer ihre Traumata zur Sprache bringen können.

Wenngleich sich die Forschungsgruppe deutlich vom Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* abgrenzt³⁷⁶ und klarstellt, dass es bei dem Projekt nicht darum geht, als Forschungsgruppe selbst zu handeln, sondern darum die friedensstiftenden Handlungen der Opfer aufzuzeigen, bin ich doch der Meinung, dass das Anliegen hinter dem Projekt – die Sichtbarmachung der Opfer und ihrer Schicksale – als solches bereits eine Praxis darstellt. So erklärt Recinos, dass die Sichtbarmachung der Schicksale und des mehrheitlichen Wunsches, anstatt Rache zu üben, aus dem Gewaltkreislauf auszubrechen, dazu beitragen soll, die Gesellschaft zu sensibilisieren.³⁷⁷ Indem die Forschungsgruppe ihre Berichte und damit die Geschichten der Opfer veröffentlicht, trägt sie zu dieser Sichtbarmachung und Sensibilisierung bei.

Am Beispiel des Projekts wird außerdem die Zirkularität dieses Dreischritts deutlich. Durch die Interviews mit den Opfern drang die Forschungsgruppe weiter in die Realität der Opfer vor. Jene erste Projektetappe identifiziert die Forschungsgruppe selbst, wie bereits unter dem Punkt 3.2. *Methode* erwähnt wurde, mit der ersten Dimension. Im Zuge der zweiten Etappe – der qualitativen Analyse – erkannte sie die Notwendigkeit, nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Kollektive miteinzubeziehen. Durch die Interviews mit den vier friedensstiftenden Initiativen wurde der Projektgruppe wiederum eine weitere Dimension der Realität zugänglich. Durch die Analyse dieser Gespräche wurde das Potential und die Notwendigkeit für solche Räume in der Gesellschaft noch deutlicher.³⁷⁸

Indem sie Zeugnisse der Opfer, ihre Wünsche und Anliegen durch die Veröffentlichung des Buches sichtbar macht, spricht sie jedoch nicht nur die Gesellschaft an. Bereits in der Einleitung des Berichts stellt die Forschungsgruppe fest, dass die Opfer oftmals weder vom Staat noch von der Kirche gehört werden.³⁷⁹ Im Rahmen der qualitativen Analyse betont sie schließlich das elementare Bedürfnis gehört zu werden. Sie zeigt auf, dass die christlichen Kirchen aufgrund ihrer jesuanischen Ausrichtung die „idealen Strukturen sind, um sichere und einladende Räume zu schaffen, in denen die Opfer gehört werden können.“³⁸⁰ Die Forschungsgruppe zeigt somit die Versäumnisse der Kirche auf und macht das Potential der Kirche sichtbar. Wenngleich dies nicht das explizite Ziel der Forschungsgruppe ist, so kann das meiner Meinung nach dennoch

³⁷⁶ Vgl. ebd. A-5.

³⁷⁷ Vgl. Interview mit Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol., A-8.

³⁷⁸ Vgl. ebd.

³⁷⁹ Vgl. SCHWAB, *Violencia y redención*, 10.

³⁸⁰ Ebd. 237.

als Aufforderung an die Kirche(n) verstanden werden, ihrem Auftrag und ihrer Verantwortung, angesichts der salvadorianischen aktuellen Realität, gerecht zu werden.

Es lässt sich meiner Meinung nach zeigen, dass der von Ellacuría formulierte Dreischritt über die im zweiten Projektbericht beschriebene Anwendung mehrmals und ineinandergreifend realisiert wurde. Beginnend mit der alltäglichen Konfrontation mit der Realität u.a. im Rahmen der universitären Arbeit, die zur Initiierung des Projekts führte, trat die Forschungsgruppe in der ersten Interviewetappe tiefer in die Realität ein. In Folge dessen wurde die zweite Projektetappe initiiert durch deren Interviewteil wiederum eine tiefere Aneignung der Realität möglich wurde. Dies hebt auch die Offenheit und Unabgeschlossenheit dieses Prozesses hervor, der nicht mit einer Handlung beendet ist.

4.1.3 Theologische Themen

In diesem Teil der Analyse wird auf den Abschnitt 2.2.2 *Theologische und philosophische Grundbegriffe* Bezug genommen, um die im Kapitel 3. *Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern* dargestellte Art und Weise des Theologiebetreibens der Forschungsgruppe auf thematische Überschneidungen mit dem skizzierten Denken Ellacurias zu untersuchen.

4.1.3.1 Historisierung

In seinem Artikel *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica* hält Ellacuría fest, dass der allgemeine theologische Ansatz des gekreuzigten Volkes, den er bis zu diesem Punkt dargelegt hat, *historisiert* werden muss. Dies beutet nichts anderes, als die Theologie zu aktualisieren oder, um es mit Ellacurias Worten zu sagen, ihr eine „Realität zu geben“³⁸¹. Da das allgemeine Muster der Unterdrückung, unter der die Menschen leiden, sowohl kollektiv als auch individuell sehr unterschiedliche Formen annimmt, kann sein theologischer Ansatz – so wie auch jeder andere allgemeine Ansatz – nicht ungeachtet der jeweiligen Realität einfach angewandt werden, sondern verlangt stets dessen Historisierung.³⁸² Indem sich die Forschungsgruppe mit der aktuellen Realität El Salvadors konfrontiert, sich von ihr betreffen lässt und sich intensiv mit dieser auseinandersetzt, kommt sie eben diesem Anspruch der Historisierung bzw. der Aktualisierung nach.

³⁸¹ ELLACURÍA, *Utopía y profetismo*, 240.

³⁸² Vgl. ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, 154.

4.1.3.2 *Der präferierte Ort der Theologie*

Innerhalb dieser Arbeit wurde bereits an mehreren Stellen, vor allem unter 2.2.2.5. *Die Armen als präferierter Ort der Befreiungstheologie* dargestellt, dass laut Ellacuría die Armen nicht nur der bevorzugte Ort für Jesu Handeln, sondern auch der präferierte Ort für die Befreiungstheologie im Allgemeinen sind. Schon zu Beginn ihres dritten Projektberichts hält die Forschungsgruppe fest, dass die befragten Opfer nicht nur unter einer, sondern mehreren Gewaltformen leiden. Obwohl sie von Gewalt und Armut – der absoluten Negation des Lebens – betroffen sind, bezeugen sie Gottes Liebe und Präsenz. Gerade weil sie unter massiver Armut und weiteren Gewaltformen leiden, werden sie durch ihre Zeugnisse des Glaubens und ihrer gelebten Praxis, zur maßgeblichen Stimme der Verkündigung und sind die Lieblinge Gottes. Durch die Zeugnisse der Opfer, vor allem durch jene der Gruppen, die in Friedensinitiativen arbeiten, wird deutlich, dass sie, obwohl sie am meisten unter der Situation der strukturellen Ungerechtigkeit und Unterdrückung leiden, selbst zu aktiven Subjekten ihrer Befreiung werden. Ellacuría hält in seinem Artikel fest, dass die Gegenwart Gottes in den Armen sowohl verborgen und skandalös als auch prophetisch und apokalyptisch ist. Die Forschungsgruppe verweist in ihrer Analyse sowohl auf den Skandal der Gewalt in der Realität der Opfer als auch auf deren anklagenden Schrei und die Wege der Heilung, die sie bereits realisieren. Dadurch führen sie aus der Unterdrückung heraus hin zur Befreiung. Dies zeigt m.E. die besondere Gegenwart Gottes in den Opfern auf, die somit – auch im Sinne Ellacurias – zurecht den präferierten Ort der Theologie der Forschungsgruppe darstellen.

4.1.3.3 *Das gekreuzigte Volk*

Die Forschungsgruppe bekräftigt sowohl in der Einleitung als auch in ihrem Projektbericht, dass die aktuellen Opfer der Gewalt im Sinne Ellacurias aus theologischer Perspektive als gekreuzigtes Volk anzusehen sind. Die konkreten Erfahrungen von physischer und psychischer Gewalt der Opfer spiegeln verdichtet die historische und persönliche Unterdrückung eines Großteils der salvadorianischen Bevölkerung wider. Eben diese Unterdrückung, die sich einer sozialen Ordnung verdankt, führt laut Ellacuría, wie unter 2.2.2.6. *Das gekreuzigte Volk* erläutert wurde, zu dessen Kreuzigung. Der Vergleich des Kontextes Ellacurias, in dem er das salvadorianische Volk mit dem gekreuzigten Volk identifizierte, und jenem des Forschungsprojektes, zeigt, dass die Bevölkerung immer noch unter massiver Armut und Gewalt leidet. Wie auch Ellacuría damals, sieht die Forschungsgruppe in den Opfern der Gewalt das Bild des leidenden Knechts in der Geschichte konkretisiert.

4.1.3.4 Gewalt

Wie gezeigt wurde, nimmt das Problem der Gewalt in beiden Kontexten und den Realitäten, denen sich Ellacuría und die Forschungsgruppe stellen (mussten) enormen Raum ein und hat weitreichende Folgen für die Menschen, die darunter leiden. Wenngleich sich einige Aspekte der Gewalt schon allein auf Grund der unterschiedlichen historischen Realitäten unterscheiden, weisen diese doch vielerlei Gemeinsamkeiten in Form und Folgen auf. Die Forschungsgruppe bezieht sich in ihrer Auseinandersetzung mit dem Problem der Gewalt zwar auf aktuelle sozialwissenschaftliche Studien und Konzepte, aber verweist gleichzeitig immer wieder auf Ellacurias Überlegungen. Als grundlegend dafür kann Ellacurias Analyse der strukturellen und institutionalisierten Ungerechtigkeit als Wurzel jeglicher weiteren Gewalt angesehen werden. Wie auch Ellacuría zeigt sie auf, dass Armut ein Ausdruck der strukturellen Gewalt ist und die Armen die primären Opfer jenes ungerechten und unterdrückenden Systems sind. Die Forschungsgruppe beruft sich außerdem im Zuge ihrer Diagnose der schweren sozialen Krise in der salvadorianischen Gesellschaft auf Ellacurias These, dass Gewalt immer ein Symptom für ein Problem ist.

4.1.3.5 Anklage

Wie bereits erwähnt wurde, klagten Ellacuría und seine Mitbrüder die grausame Massenarmut, in der der Großteil der Bevölkerung lebte, die Verabsolutierung des Kapitals und die strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit im Allgemeinen an. Dabei ging vor allem Ellacuría meist von konkreten Situationen aus, analysierte diese unter Zuhilfenahme der Sozialwissenschaften sowie im Austausch mit seinen Mitbrüdern und klagte das Unrecht an. Für dieses Engagement spielte die Einrichtung eines Menschenrechtsinstituts und eines Instituts für Meinungsforschung eine entscheidende Rolle, denn die Jesuiten kämpften aus ihrem Glauben heraus gegen die Lüge und setzten sich für die Wahrheit ein.

In ihrem Bericht geht die Forschungsgruppe mehrmals auf die elementare Bedeutung von Wahrheit im Prozess der Versöhnung und Heilung ein und untermauert diese mit den Aussagen der befragten Opfer, die sich nach Wahrheit in den verschiedenen Kontexten sehnen. Für sie ist die Wahrheit eng verbunden mit Justiz und Anerkennung ihrer Schicksale. Dies bedeutet für sie außerdem die Wiedererlangung ihrer Würde.

Indem auf die massive Gewalt und die offensichtliche Ungerechtigkeit, in der der Großteil der salvadorianischen Bevölkerung täglich lebt hingewiesen wird, wird sie angeklagt, wodurch laut der Forschungsgruppe die öffentliche Politik und die Gesellschaftsstrukturen im Land in Frage

gestellt werden. Im Sinne Ellacurías benennt sie diese als „entlarvende Denunziation“ und verweist auf dessen Verständnis einer solchen Anklage.

Die Forschungsgruppe räumt dem Skandal der Gewalt ein ganzes Kapitel ihres Berichts ein und zeigt so die Bedeutung und Relevanz dieser Anklage auf. Sie weist damit nicht nur auf die Anklage und den Schrei der Opfer hin, sondern auch auf die Wahrheit über die gegenwertige Situation und die Formen der Gewalt, die darin artikuliert werden. Wie auch die Artikel Ellacurías, stellt dies eine klare Aufforderung zur Veränderung und Übernahme von Verantwortung dar.

4.1.3.6 Heil

Im Rahmen der Abschnitte 2.2.2.2. *Geschichtlichkeit, Transzendenz und Heil* und 2.2.2.3. *Gnade und Sünde* wurde den Zusammenhang von Heil und Gnade gegenüber der Sünde in Ellacurías Denken dargestellt. Das Heil Gottes wird den Menschen demnach durch das Zusammenwirken von Gott und Mensch als Gnade zuteil. Dies sind „Handlungen, die (göttliches) Leben schenken“³⁸³, in dem sie sündige Strukturen verändern und gegen diese ankämpfen. In diesem Sinne kann das Handeln jener Menschen, die sich in den Friedensinitiativen engagieren, aber auch jeder Akt von Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Altruismus, der sich angesichts der gewalttätigen Realität El Salvadors ereignet, als Heilshandeln angesehen werden. Diese sich eröffnenden Räume des Lebens bezeichnet die Forschungsgruppe als „Inseln des Lebens“³⁸⁴ und „Triumph des Gottes, des Lebens“³⁸⁵.

Die Forschungsgruppe zeigt jedoch nicht nur sich bereits vorziehendes Heil sowohl auf individueller, als auch kollektiver Ebene auf, sondern macht auch Wege des Heils aufmerksam, die innerhalb der Friedensinitiativen bereits begonnen wurden oder von den befragten Opfern als Vorschläge artikuliert wurden.

Aus dem Forschungsbericht geht jedoch auch hervor, dass unter jenen Menschen, die heute Heilsträger sind, auch ehemalige Täter sind. Die Forschungsgruppe spricht daher auch, mit Verweis auf Ellacuría, von einem Bruch mit dem radikalen Dualismus von Gut und Böse. Dieser hält fest, dass die Aufteilung der Welt in Gut und Böse die Gefahr birgt, „alle Individuen des einen Lagers als gut und die des anderen Lagers als schlecht zu bezeichnen und damit das Problem der persönlichen Veränderung außer Acht zu lassen.“³⁸⁶ Das Beispiel von zwei

³⁸³ ELLACURÍA, *Historia de la salvación*, 576.

³⁸⁴ SCHWAB, *Violencia y redención*, 222.

³⁸⁵ Ebd. 223.

³⁸⁶ ELLACURÍA, *El pueblo crucificado*, 155.

befragten Opfern macht dies deutlich. Durch einen Prozess persönlicher Veränderung wurden sie sich u.a. auch des Schadens, den sie anderen durch ihr Handeln zugefügt haben, bewusst. Indem sie sich zu ihrem Handeln bekennen und aus der Dynamik der Gewalt ausbrechen, tragen auch sie zur Veränderung der Realität bei und werden zu Heilsträgern.

4.1.3.7 Dialog

Im Kontext des Bürgerkrieges sah auch Ellacuría Dialog als eine mögliche Lösung zur Überwindung der Konflikte und Beendigung des Bürgerkrieges an. Wie bereits erwähnt, setzte er sich daher maßgeblich für Friedensverhandlungen ein. Tragischerweise führte sein Engagement, gemeinsam mit anderen Faktoren, letztlich auch zu seiner Ermordung.

Einige der Opfer fordern als Weg zum Frieden eine „Kultur des Dialoges“ ein. Sie artikulieren den Wunsch, den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen und sehen in Vergeltung, Strafe oder der Durchsetzung von harten Maßnahmen keinen Lösungsansatz für das vorherrschende Problem der Gewalt. Sie fordern jedoch nicht nur einen politischen Dialog im Sinne von Interessensverhandlungen, um das gegenwärtige Problem zu lösen. Mit einer „Kultur des Dialoges“ artikulieren sie eine auf die Zukunft hin orientierte Alternative zu der aktuellen „Kultur der Gewalt“. Diese „Kultur des Friedens“ könnte man im Sinne Ellacurias als prophetische Utopie ansehen, die auf die Zukunft hin ausgerichtet ist, aber bereits jetzt in vielfältigen Formen realisiert wird; durch die Handlungen jedes einzelnen Menschen, der jenen respektvollen Umgang, den er sich innerhalb der Gesellschaft für die Zukunft wünscht, bereits jetzt im Umgang mit seinen Mitmenschen realisiert; durch das Entstehen der Inseln des Lebens und der Wege der Heilung; durch jene Wege zum Frieden die tagtäglich voller Hoffnung und trotz aller Rückschläge im Vertrauen auf Gott von Neuem beschrritten werde.

4.2 Befreiungstheologie

Es erscheint nur logisch, dass eine Theologie, die sich in den Spuren Ellacurias und seiner konziliaren, befreiungstheologischen und salvadorianischen Theologie verortet, selbst eine befreiungstheologische ist. Dies zeigt sich nicht nur indirekt, sondern wird durch die Verweise der Forschungsgruppe auf die Tradition lateinamerikanischer Theologie sowie die Behandlung weiterer lateinamerikanischer Theolog*innen und der Abschlussdokumente von Medellín und Puebla deutlich ersichtlich. Aus diesem Grund wird im folgenden Abschnitt über den Vergleich mit Ellacuría hinaus, der direkte Zusammenhang zwischen dem Projekt und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie analysiert. Dafür wird auf die Kapitel

1. Befreiungstheologie und *3. Projekt: Gewalt und Erlösung – Eine Versöhnung ausgehend von den Opfern* dieser Arbeit Bezug genommen.

Wie bereits im Zuge dieser Arbeit gezeigt wurde, zitiert die Forschungsgruppe mehrmals Abschnitte zum Thema Frieden des Abschlussdokuments von Medellín, in dem die vorherrschende strukturelle Ungerechtigkeit als strukturelle Sünde identifiziert wird. Sie verweist in ihrer Analyse außerdem auf die Nummern 31-41 des Abschlussdokuments von Puebla, in denen die Diversität der leidenden Antlitze der Menschen Lateinamerikas betont wird. Wie innerhalb der befreiungstheologischen Tradition üblich, bezieht die Forschungsgruppe Erkenntnisse der Sozialwissenschaften in ihre Analyse mit ein und baut ihr Gewaltkonzept maßgeblich auf dem epidemiologischen Ansatz des amerikanischen Psychiaters James Gilligan auf.

Neben Ellacuría rezipiert die Forschungsgruppe auch weitere angesehene Theolog*innen innerhalb der befreiungstheologischen Tradition, z.B. Gustavo Gutiérrez und vor allem Jon Sobrino. Wie unter *3.2. Methode* bereits erwähnt wurde, verweist die Forschungsgruppe in der Darlegung ihrer Methode nicht nur auf Ellacuría, sondern benennt Fragen, die in der befreiungstheologischen Tradition gestellt wurden, wodurch sie zeigt, dass diese weiterhin aktuell sind und rezipiert werden.

Wenngleich die Forschungsgruppe in vielen Aspekten mit der Befreiungstheologie vor und zurzeit Ellacurias koinzidiert, ist sie als Aktualisierung eben dieser auch ein Beispiel für deren fortwährende Weiterentwicklung und Historisierung. Dies zeigt sich nicht nur an den historischen unterschiedlichen Kontexten und den damit einhergehenden dominierenden Schwerpunkten der jeweiligen Theologie. Während durch einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, der unter *1.2. Historische Entwicklung und Kontext* bereits eingehend beschrieben wurde, die Armen immer mehr Anteil an der Gestaltung der Theologie erlangten, anstatt deren Objekte zu sein, geht es der Forschungsgruppe nicht darum *mit* den Opfern Wege zum Heil und damit Lösungen für das Problem der Gewalt zu entwickeln, sondern ihre Vorschläge und Initiativen aufzuzeigen. Sie will nicht die „Stimme derer [...] sein, die ohne Stimme sind“³⁸⁷ und für die Opfer sprechen, sondern ihnen jenen Raum, der diesen oft verwehrt wird, geben, um ohne Angst für sich selbst sprechen zu können.

³⁸⁷ FORNET-PONSE, Ellacuría, 565.

5. Fazit

Im Folgenden werden abschließend die Ergebnisse der Analyse ausgewertet und die Forschungsfrage nach Aktualität und Relevanz der Befreiungstheologie in El Salvador wird beantwortet. Im Anschluss daran werden offene Fragen angeführt und ausblickhaft die Notwendigkeit sowie das Potential befreiender Theologie über den Kontext Lateinamerikas hinaus aufgezeigt.

5.1 Auswertung der Analyse

Ziel dieser Arbeit war es, die Aktualität und Relevanz sowie die Aktualisierung der Befreiungstheologie exemplarisch am Projekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* der *Maestría en Teología Latinoamericana*, dem Masterstudiengang in Lateinamerikanischer Theologie der Universidad Centroamericana in San Salvador, zu untersuchen. Dazu wurden die theologischen Überlegungen Ellacurías herangezogen, um zu analysieren, auf welcher Grundlage sich die (Befreiungs-)Theologie im Kontext von El Salvador aktualisiert. Im Zuge dessen wurden die Charakteristika dieser Aktualisierung sowie die thematischen Übereinstimmungen zwischen der Befreiungstheologie der 1980er – im Besonderen am Beispiel Ellacurías – und der Art und Weise des Theologiebetreibens der Forschungsgruppe analysiert und systematisiert dargestellt.

Im Rahmen der Analyse wurde anhand der Projektberichte und der Transkripte der qualitativen Interviews mit Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister und Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol. der explizite Einfluss Ellacurías und seiner Methode auf die Forschungsgruppe und die Konzeption des Projekts untersucht und nachgewiesen.

Der Vergleich des sozialgeschichtlichen Kontextes, von dem aus Ellacuría sein Denken entwickelte, und jenes Kontextes, aus dem heraus die Forschungsgruppe ihr Projekt konzipierte und durchführte, ergab, dass beide Realitäten von einem massiven Gewaltausmaß in ihrem Umfeld geprägt sind. Obwohl sich die Formen der Gewalt in einigen Aspekten unterscheiden, gibt es auch viele Gemeinsamkeiten. Ebenso wie Ellacuría identifiziert die Forschungsgruppe die strukturelle und institutionelle Ungerechtigkeit unter der der Großteil der salvadorianischen Bevölkerung leidet als eigentliche Wurzel aller Gewaltformen. Indem diese als Sünde identifiziert wird, wird auch die Notwendigkeit einer theologischen Lesart deutlich.

Um zu untersuchen, welche Charakteristika der befreiungstheologischen Methode nach Ellacuría die Art und Weise, wie die Forschungsgruppe Theologie betreibt, aufweist, wurde

Ellacurías Schreiben *El método en la teología latinoamericana* von 1978 herangezogen. Im Zuge der Analyse konnten eine Vielzahl dieser Charakteristika in Theorie wie Praxis nachgewiesen werden.

Zur Beantwortung der Fragestellung, wie diese Charakteristika im Rahmen des Forschungsprojekts aktualisiert werden, wurden die Methoden der Forschungsgruppe analysiert und es zeigte sich, dass sich die Forschungsgruppe nicht nur an ihnen orientiert, sondern sie auch so stark internalisiert hat, dass sie ihnen Vorbild des eigenen Theologiebetreibens ist.

Im Zuge der Analyse wurde vor allem am Beispiel von Ellacurías Dreischritt, dessen Einfluss auf die Forschungsgruppe sowie auf die Konzeption und Durchführung des Forschungsprojekts deutlich. Dabei fiel auf, dass dieser Dreischritt nicht singulär – wie die Forschungsgruppe beschrieb – sondern zirkulär angewandt wurde. Der Einfluss Ellacurías und seines Denkens ist damit deutlich nachgewiesen.

In ihrer qualitativen Analyse beruft sich die Forschungsgruppe ebenfalls mehrfach auf Ellacuría. Da beide Kontexte von massiver Gewalt geprägt sind, gehen sowohl Ellacuría als auch die Forschungsgruppe auf dieses Problemfeld ein, wobei die Forschungsgruppe auf Ellacuría aufbaut. Dies zeigt sich am Modus der Benennung und Sichtbarmachung. Im Sinne Ellacurías kann dies als Anklage und klare Aufforderung zur Übernahme von Verantwortung und folglich zur Veränderung der Realität angesehen werden.

Als Alternativen und Auswege aus der so benannten Dynamik der Gewalt zeigt die Forschungsgruppe Wege zur Versöhnung und Heilung auf, die bereits gegenwärtig beschritten werden und das Potential für zukünftige Veränderung bergen. Dabei spielt Dialog ebenso eine Rolle für die Opfer, wie schon für Ellacuría. In seiner Terminologie entstehen im Handeln der Opfer „Inseln des Lebens“, indem es „Handlungen [sind], die (göttliches) Leben schenken“. Dies korrespondiert mit Ellacurías Idee von göttlichem Heil und seiner Verwirklichung in der Geschichte.

Des Weiteren postuliert die Forschungsgruppe, dass Versöhnung schlussendlich nicht erzwungen werden könne und Gnade allein eine Möglichkeit Gottes sei. Anhand der Analyse wird dabei deutlich, dass nicht nur in Ellacurías Denken Heil und Gnade eine bedeutende Rolle spielen, sondern auch in der von der Forschungsgruppe betriebenen Theologie.

Das Bestreben der Forschungsgruppe die Befreiungstheologie nach Ellacuría zu aktualisieren, wird vor allem an der Wahl des Ortes ihrer Theologie (*locus theologicus*) deutlich. Indem sie die Opfer der gegenwärtigen Gewalt in El Salvador radikal in den Mittelpunkt ihre Forschung

stellt, erklären sie jene zum präferierten Ort ihrer Theologie – ein Ansatz, der deutlich in den Spuren Ellacurías läuft.

Die Forschungsgruppe hält außerdem fest, dass eben diese Opfer aus theologischer Perspektive als „gekreuzigtes Volk“ anzusehen sind. Damit rezipiert sie nicht nur eines von Ellacurías Kernthemen, sondern identifiziert in seiner Linie das salvadorianische Volk als gekreuzigtes Volk. Indem sie sich angesichts der heutigen Realität der Frage stellen, wer heute dieses gekreuzigte Volk ist, werden sie Ellacurías Anspruch gerecht seinen Ansatz zu historisieren und ihm eine konkrete historische Realität zu geben.

Abschließend zum ersten Teil der Analyse ist festzuhalten, dass das Forschungsprojekt *Violencia y redención*, auf Grund der nachgewiesenen Charakteristika der Methode der Befreiungstheologie nach Ellacuría sowie angesichts der Anwendung im Kontext der aktuellen Realität El Salvadors und den thematischen Übereinstimmungen, als Aktualisierung Ellacurías Theologie anzusehen ist.

Im zweiten Teils der Analyse, in dem der direkte Zusammenhang zwischen dem Forschungsprojekt und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie untersucht wurde, wurde auch deutlich, dass es sich auch um eine Aktualisierung der Befreiungstheologie im Allgemeinen handelt. So rezipiert die Forschungsgruppe neben Ellacuría weitere Befreiungstheolog*innen und verweist in ihrer Analyse auf die Abschlussdokumente von Medellín und Puebla, die als wegweisend für die Befreiungstheologie gelten. Sie beschäftigt sich außerdem mit grundlegenden Fragen innerhalb der befreiungstheologischen Tradition Lateinamerikas.

Dadurch, dass die Forschungsgruppe nicht die Stimme der Opfer sein, sondern ihnen eine Stimme geben und diese sichtbar machen will, geht sie über den erwähnten Paradigmenwechseln von einer urteilenden Kirche zu einer sehenden Kirche hinaus. Indem sie die Notwendigkeit der Schaffung jener Räume, in denen die Opfer der aktuellen Gewalt zu Wort kommen und über ihre Traumata sprechen können, aufzeigt, appelliert sie an die pastorale Praxis der Kirche. Dadurch nimmt sie Ellacurías Anspruch ernst, die Konfrontation mit der Realität nicht bei der ethischen Dimension stehen zu lassen, sondern konkrete Handlungen und damit eine Veränderung der Realität einzufordern. Auf diese Weise kann das Forschungsprojekt m.E. als Weckruf und Aufforderung zu einem Wandel zu einer hörenden Kirche angesehen werden, wie sie auch Papst Franziskus immer wieder einmahnt.

Während im Zuge der Analyse nicht nur nachgewiesen wurde, dass es sich bei dem Forschungsprojekt um ein Beispiel der Aktualisierung der Befreiungstheologie – speziell der Methode nach Ellacuría – handelt, wird auch die Relevanz der Befreiungstheologie angesichts

der aktuellen Realität El Salvadors deutlich. Die Tatsache, dass auch heute noch die Mehrheit der Bevölkerung in Armut lebt sowie unter der strukturellen und institutionellen Ungerechtigkeit leidet, erfordert aus denselben Gründen, die im Rahmen der Befreiungstheologie der 1980er benannt wurden, auch heute noch eine theologische Lesart. Will die Theologie dem von Ellacuría formulierten Anspruch, die Realisierung des Reiches Gottes zu verwirklichen, nachkommen, muss sie sich radikal mit dieser Realität konfrontieren und zur Veränderung der sündigen Strukturen beitragen.

5.2 Offene Fragen

Wie bereits mehrfach erwähnt und aufgezeigt wurde, sind die Formen der Gewalt, unter der die Menschen in El Salvador aktuell leiden, nicht völlig ident mit jenen, die zur Zeit Ellacurias vorherrschend waren. Beide Kontexte weisen Formen von Gewalt auf, die durch öffentliche Institutionen verübt werden. Im Gegensatz zu Ellacurias Kontext haben sich in El Salvador in den vergangenen 30 Jahren als Reaktion darauf keine revolutionären Gruppierungen herausgebildet, die wie die Guerilla organisiert gegen diese Gewalt vorgehen. Stattdessen ist die aktuelle Realität vor allem auch durch die Bandenkriminalität geprägt. Die Forschungsgruppe verweist zwar auf die Interpretationsmöglichkeit der Handlungen von Bandenmitgliedern als Versuch die als ungerecht empfundene Situation zu ändern, aber das Handeln der Pandillas unterscheidet sich dennoch maßgeblich von jenem der Guerilla.

In der Auseinandersetzung mit der Gewaltdynamik hielt Ellacuría zwar fest, dass jede Form von Gewalt schlecht ist, aber er vertrat auch die Meinung, dass gewisse Formen, wie die revolutionäre Gewalt, weniger schwerwiegend und in manchen Fällen sogar notwendig sein könnten. Wenngleich einige der heutigen Opfer Gerechtigkeit in Form von Strafen einfordern, tendiert die Mehrheit der Befragten dazu, die Gewaltdynamik zu durchbrechen und verweist dabei auf einen alternativen Weg in Form einer Kultur des Friedens. Keiner der Befragten thematisierte eine Lösung in Form revolutionärer Gewalt.

Dies mag zum einen daran liegen, dass die Gewalt und Unterdrückung nicht nur von den herrschenden Klassen und dem Staat, sondern auch von den Pandillas ausgeht. Zum anderen könnte es daran liegen, dass die Guerilla im Rahmen des Bürgerkrieges die erhoffte Revolution nicht durchsetzen konnte und auch das Friedensabkommen und die anschließenden Maßnahmen nicht zu einer langfristigen Lösung des Gewaltproblems geführt haben. Da diese Fragestellung jedoch eine weitere Vertiefung mit der aktuellen Gewaltdynamik erfordern und

damit den Rahmen dieser Arbeit um ein Vielfaches übersteigen würde, muss diese Frage offen bleiben.

In dieser Arbeit wurde mehrfach auf die Notwendigkeit von sicheren Gesprächsräumen für Opfer hingewiesen. Die Forschungsgruppe verweist in ihren Projektberichten auf das Potential der christlichen Kirchen zur Schaffung und Gewährleistung solcher Räume beizutragen. Daraus ergibt sich die Frage, wie diese Umsetzung konkret aussehen kann und welche kirchlichen Strukturen sich dafür am besten eignen.

Wenngleich die Fragestellungen nicht im Rahmen dieser Arbeit vertieft und beantwortet werden konnten, sollen sie als mögliche Ausgangspunkte für weiterführende wissenschaftliche Auseinandersetzungen und Forschungsprojekte im Kontext El Salvadors festgehalten sein. M.E. ist die Frage nach der Schaffung von sicheren Räumen, in denen Opfer gehört werden können, vor allem angesichts der Aufarbeitung der Fälle sexuellen Missbrauchs innerhalb der katholischen Kirche, auch auf weltkirchlicher Ebene relevant.

5.3 *Ausblick*

Diese Arbeit plädiert für den Wandel hin zu einer hörenden Kirche. Die Aufforderung dazu lässt sich nicht nur aus dem Forschungsprojekt der *Maestría en Teología Latinoamericana* und der in diesem Kontext skizzierten Art und Weise des Theologiebetreibens ableiten, sondern korrespondiert auch mit dem Bestreben Papst Franziskus auf weltkirchlicher Ebene. Indem die Forschungsgruppe in ihrem Projekt die elementare Bedeutung des Zuhörens affirmiert, ist ihr Projekt m.E. nicht nur für Lateinamerika und im Kontext der Befreiungstheologie relevant, sondern auch auf weltkirchlicher Ebene als Weckruf anzusehen. Gerade heute, in einer Zeit, in der eine kirchliche Krise auf die nächste folgt und sich die Kirchenaustritte besonders in Europa häufen, erscheint dieser Zugang unumgänglich. Ein Blick nach Lateinamerika scheint somit vor allem für die europäische Theologie lohnenswerter denn je, um den eigenen theologischen Blick zu weiten und innovative Ansätze und neue Perspektiven zu erlernen. Die Kirche Europas sollte damit in besonderem Maße zu einer „hörenden“ werden.

Dieser Weckruf gilt m.E. jedoch nicht nur der Weltkirche und der europäischen Theologie, sondern jedem Menschen in Bezug auf ein Zusammenleben in politischem und sozialem Frieden und ist somit auch auf individualethischer Ebene relevant. Wie sowohl Ellacuría als auch die Forschungsgruppe vorleben, erweisen sich jene die am meisten unter der institutionellen und strukturellen Unterdrückung leiden, als Lieblinge Gottes und sind eine Stimme von Gewicht in der Verkündigung Gottes. Indem die befragten Opfer mit Altruismus und

Engagement, Empathie und dem Bruch mit dem radikalen Dualismus von Gut und Böse auf die vorherrschende Gewalt antworten, kommen sie auf außerordentliche Art und Weise dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe nach. In diesem Sinne stehen sie in der Nachfolge Christi und werden zum Vorbild und Weckruf für uns alle.

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

ARENA	Alianza Republicana Nacionalista
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano (Lateinamerikanischer Bischofsrat)
ECA	Estudios Centroamericanos
FAES	Fuerza Armada de El Salvador (Streitkräfte El Salvadors)
FARO	Frente Agrario de la Región Oriental (Organisation der Großgrundbesitzer)
FDR	Frente Democrático Revolucionario
FMLN	Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional
JOC	Katholischen Arbeiterjugend
JUC	Katholischen Universitätsjugend
PDDH	Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos (Ombudsmann für Menschenrechte)
PNC	Policia Nacional Civil (Nationalpolizei)
UCA	Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
WHO	Weltgesundheitsorganisation

Quellen

- ELLACURÍA, Ignacio, Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 25), San Salvador 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, Escritos teológicos II (Colección Teología Latinoamericana 26), San Salvador 2000.
- ELLACURÍA, Ignacio, Escritos teológicos III (Colección Teología Latinoamericana 27), San Salvador 2002.
- ELLACURÍA, Ignacio, Escritos teológicos IV (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002.
- SCHWAB, Benjamin J. [u.a.], *Violencia y redención. Una reconciliación a partir de las víctimas*; [unveröffentlicht; Dokumente im Besitz der Verf.].
- ZECHMEISTER, Martha [u.a.], *Una reconciliación a partir de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación en el medio de una realidad de muerte*, San Salvador 2019.

ZECHMEISTER, Martha [u.a.], *Violencia y redención. Impulsos desde la teología de la liberación para una praxis liberadora en un contexto violento*, San Salvador 2017.

Kirchliche Dokumente

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Gaudium et Spes, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, 1965.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“*, URL:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_ge.html, (Stand: 09.03.2022).

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung. „Die Wahrheit macht uns frei“*, URL:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_ge.html, (Stand: 09.03.2022).

II. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, URL: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (Stand: 09.03.2022).

III. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento conclusivo de Puebla*, URL: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, (Stand: 09.03.2022).

V. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento conclusivo de Aparecida*, URL: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>, (Stand: 09.03.2022).

Sekundärliteratur

DE AQUINO JÚNIOR, Francisco, *Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría (ratio fidei 53)*, Regensburg 2014.

BERISTAIN, Carlos M., *Manual sobre perspectiva psicosocial en la investigación de derechos humanos*, Bilbao 2007, 37.

CARDENAL, Rodolfo, *Vida, pasión y muerte de jesuita Rutilio Grande*, San Salvador²2020.

COLLET, Giancarlo, *Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“*. Zur Entstehung der Befreiungstheologien, in: ders. [u.a.] (Hgg.), *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 7-52.

- COMBLIN, José, *Teología de la reconciliación*, Lima 2002.
- DUSSEL, Enrique, *Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext*, in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und PERSPEKTIVEN für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1997, 9-18.
- GILLIGAN, James, *Violence. Reflections on a National Epidemic*, New York 1997.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, München⁴1979.
- FORNET-PONSE, Thomas, *Ellacuría Beascoechea, Ignacio*, in: *Biographisch- Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 28, Nordhausen 2007, 558–575.
- FORNET-PONSE, Thomas, *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen*, Nordhausen 2008.
- LASSAK, Sandra, *„Wir brauchen Land zum Leben!“. Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie*, Münster 2010.
- MARTÍN-BARÓ, Ignacio, *Monseñor. Una voz para un pueblo pisoteado*, in: SOBRINO, Jon [u.a.] (Hgg.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, San Salvador⁸2014, 13-33.
- MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto, *Óscar Romero. La biografía*, San Salvador 2015.
- OLIVEROS, Roberto, *Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika*, in: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1, Mainz 1997, 84-111.
- OLIVEROS, Roberto, *Historia de la teología de liberación*, in: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon (Hgg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de liberación*, Bd. 1, San Salvador 1990, 17-50.
- PELTZER, Roger, *El Salvador: Krieg ohne Ende*, in: Jon Sobrino, *Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen*, Fribourg 1990, 94–118.
- PITTL, Sebastian, *Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías (Diplomarbeit)*, Universität Wien 2010.
- PITTL, Sebastian, *Geschichte und Kreuz. Eine systematische Rekonstruktion des Ortes der Theologie im Denken Ignacio Ellacurías (Dissertation)*, Universität Wien 2015.
- SILBER, Stefan, *Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. Aktuelle fundamentaltheologische Herausforderungen aus der Perspektive der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Salzburger Theologische Studien 58)*, Innsbruck 2017.

SOBRINO, Jon, El cristianismo y la reconciliación. Camino a una utopía, in: Concilium 303 (2003) 95-106.

SOBRINO, Jon, Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg 1990.

SOBRINO, Jon, Vorwort, in: ELLACURÍA, Ignacio/SOBRINO, Jon (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 1, San Salvador 1990.

Anhang

Abstract (deutsch)

Die Lebensrealität der salvadorianischen Bevölkerung ist geprägt von massiver Gewalt. Außerdem lebt der Großteil der Salvadorianer in Armut und leidet unter institutioneller und struktureller Ungerechtigkeit. Angesichts dieser Realität entstand das Forschungsprojekt *Violencia y redención – una reconciliación a partir de las víctimas* der *Maestría en Teología Latinoamericana*, dem Masterstudiengang in Lateinamerikanischer Theologie der Universidad Centroamericana in San Salvador. Darin kommen die Opfer der aktuellen Gewalt zu Wort und bekommen die Möglichkeit in sicheren Räumen über ihre Schicksale zu sprechen. Im Rahmen ihrer Projektberichte zeigt die Forschungsgruppe „Wege der Versöhnung und Erlösung“ angesichts der vorherrschenden Gewaltdynamik auf. Diese Wege wurden als konkrete Vorschläge der Opfer artikuliert und werden bereits teilweise von ihnen beschritten.

Die Forschungsgruppe versteht ihr Projekt als Aktualisierung der Befreiungstheologie vor allem nach Ignacio Ellacuría SJ, einem der Hauptvertreter der Befreiungstheologie im salvadorianischen Kontext. Mit Blick auf sein Denken und seine grundlegenden Ansätze wurde im Rahmen dieser Diplomarbeit die Art und Weise, wie Befreiungstheologie im Rahmen des Projektes aktualisiert wird, untersucht. Dabei wurde der große Einfluss Ellacurias sowohl in Bezug auf die Methode der Forschungsgruppe, als auch auf thematischer Ebene im Kontext der qualitativen Analyse der Interviews deutlich. Angesichts der vorgenommenen Analyse im Zuge dieser Arbeit wurden die Aktualität und die Relevanz der Befreiungstheologie angesichts der aktuellen Realität El Salvadors belegt und die fortwehrende Notwendigkeit einer theologischen Lesart der Lebensrealitäten aktueller Gewaltopfer nachgewiesen.

Abstract (english)

This master's thesis deals with an actualization of Ignacio Ellacuría SJ's way of theology. The concrete example is a project in San Salvador, which the author visited herself.

The reality of life of the Salvadoran population is characterised by massive violence. In addition, the majority of Salvadorans live in poverty and suffer from institutional and structural injustice. Facing this reality, the research project *Violencia y redención - una reconciliación a partir de las víctimas* of the *Maestría en Teología Latinoamericana*, the Master's programme in Latin American Theology of the Universidad Centroamericana in San Salvador, came into being. In this project, the victims of current violence have their say and are given the opportunity to talk about their fates in a safe space. In the project reports, the research group shows ways of reconciliation and redemption in the face of the prevailing dynamics of violence. The victims articulated some concrete proposals, which led to these ways, which are already followed by them in parts.

The research group sees its project as an actualisation of the Theology of Liberation, especially the perspective of Ignacio Ellacuría SJ, one of its main representatives in San Salvador. In relation to his thinking and basic approaches, this thesis examined the way liberation theology is actualised within the project. In doing so, Ellacuría's great influence became clear in relation to the method of the research group, as well as on a thematic level in the context of the qualitative analysis of the interviews. The analysis carried out in the course of this thesis showed that both, the topicality and the relevance of the Theology of Liberation in the face of the current reality of El Salvador, were proven. However, the thesis shows the continuing necessity of a theological reading of the victims' realities of live today and therefore may propose: Theology of Liberation is alive.

Interviews

Bei den vorliegenden Transkripten handelt es sich um die Transkripte der qualitativen Interviews mit der Projektinitiatorin Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister und Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol. einem der Projektmitarbeiter*innen. Ersteres wurde mit Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister am 28.02.2022 um 15.00 in ihrem Büro geführt. Das zweite Interview mit Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol. wurde am 23.02.2022 im Besprechungsraum der *Maestría en Teología Latinoamericana* geführt. Beide Interviews wurden transkribiert und sprachlich geglättet. Die Interviewpartner*innen autorisierten im Anschluss die vorliegenden Transkripte.

Transkript Interview mit Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Martha Zechmeister

Salfinger: Wie ist die Idee zu dem Projekt entstanden?

Zechmeister: Der Ausgangspunkt war zum einen vor allem die Feststellung, dass die UCA seit Jahrzehnten sehr engagiert ist, den Opfern eine Stimme zu geben. Ein Beispiel dafür ist Projekt „Justicia restaurativa“ des Institutes für Menschenrechte der UCA (IDHUCA), das sich jedoch fast ausschließlich den Opfern der Vergangenheit widmet. Es gibt zwar auch ein Programm, indem aktuelle Opfer juristische Hilfe bekommen, aber der Großteil ist aus verständlichen Gründen darauf ausgerichtet, den Opfern der Bürgerkriegszeit eine Stimme zu geben.

In der Reflexion unserer konkreten Erfahrungen haben wir in der Forschungsgruppe jedoch festgestellt, dass wir ständig Opfern aktueller Gewalt begegnen und durch sie herausgefordert werden. Es war uns außerdem bewusst, dass wir eine Theologie wollen, in der Wirklichkeit zur Sprache kommt. Es war sicher ein Meilenstein von Romero, Ellacuría und Sobrino, dass sie von den Opfern des Bürgerkrieges als gekreuzigtem Volk sprachen. Eine Theologie, die die Wirklichkeit zur Sprache bringt, kann vom Kreuz aber nie nur in der Vergangenheit sprechen. Sie muss sich der Kreuzigung, die hier und jetzt passiert, stellen.

Zum anderen sahen wir uns mit dem Vorwurf konfrontiert, dass die Befreiungstheologie „hinüber“ ist und ein Paradigma ist, das einer vergangenen geschichtlichen Epoche entspricht. Uns geht es um Aktualisierung der Befreiungstheologie, aber eben nicht, wie auch Ellacuría geschrieben hat, im Sinne von „auf den Stand der Mode bringen“. Aktualisierung heißt vielmehr angesichts der aktuellen geschichtlichen Realität die Dinge so zum Sprechen zu bringen, dass sie wirklich aussagekräftig sind. Damit sind nicht oberflächliche kosmetische Anpassungen gemeint im Sinne einer neuen Terminologie, die mehr nach dem Geschmack der

Zeit ist. Aktualisierung ist ein an die Wurzel gehender, je neu entspringender Prozess von Theologie.

Meine Grundthese dahinter ist, dass ein theologisches Wort, das nicht je neu aus dem Sich-verletzen-lassen durch das Leid der anderen entspringt; das nicht je neu dem hier und jetzt Gekreuzigten begegnet, verkommt eigentlich zu leeren Worthülsen. Ich beziehe mich dabei nicht nur auf Ellacuría und Romero, sondern auch auf das berühmte Wort von Dietrich Bonhoeffer, indem er davon spricht, dass wir die großen Worte – wie Buße, Umkehr, Erlösung – verbraucht haben. Wir haben sie, angesichts der größten Barbarei leer wiederholt, sodass sie nichtssagend geworden sind. Er sagte weiter aber auch, dass die Zeit kommen wird, in der das Wort wieder befreiend und erlösend sein wird – wie das Wort Jesu selbst. Aber diese Rückkehr – dass die Theologie wirklich etwas zu sagen hat, aussagekräftig ist – kann meines Erachtens nur gelingen, wenn sie sich je neu sich in der Geschichte vollziehenden Kreuzigung stellt, um sich von ihr verletzten zu lassen.

Eine weitere Wurzel ist das Prinzip Realität von Ellacuría; der berühmte Dreischritt. Demnach kann eine Theologie nie eine Gotteserfahrung mystisch, abstrakt, spekulativ voraussetzen, sondern die Gotteserfahrung wird je neu gemacht, indem man sich der Wirklichkeit stellt.

Also zunächst einmal ging es uns darum, den Opfern einen Raum geben, wo sie sie selbst zur Sprache bringen können. Dies ist schlussendlich eines der wenigen Dinge, die wir den Opfern wirklich geben können. Ihre Erfahrung wahr und ernst zu nehmen, denn sie haben oft das Gegenteil erfahren. Einerseits, weil es nicht im Interesse jener ist, die die Opfer produzieren, dass die Wahrheit zur Sprache kommt; andererseits aufgrund von Überforderung. Es ist schwer, dem Leid der Opfer standzuhalten. Es war also unser Ziel den Opfern wirklich einen Raum geben, wo ihre Erfahrung zur Sprache kommen kann. Gleichzeitig soll damit das Gott-Suchen-und-Finden aus einer sträflichen Banalisierung, Verquickung und Verharmlosung herausgeführt werden. Dies wird allzu oft auf Erfahrungen der schönen Natur oder Erfahrungen der Freundschaft reduziert. Das theologische Wort ist jedoch nur dann gültig und wahr, wenn Gott auch dort zu finden ist, wo die zum Himmel schreiende Negation zu sein scheint. Die Frage ist also: Wo ist auch hier Gott?

Salfinger: Was war euch bei der Analyse der Interviews wichtig?

Zechmeister: Es war uns vor allem wichtig den Skandal der Gewalt aufzuzeigen. Die Realität darf nicht schöngeredet werden. Man muss zu allererst diesen Skandal stehen lassen und wehtun lassen. Der zweite Schritt war die Frage nach den Faktoren die diese Gewalt hervorbringen. Dabei ging es uns darum zu verstehen. Das Ziel war, aber nicht unsere Analyse

wiederzugeben – zu diesem Thema gibt es bereits ausreichend Sekundärliteratur –, sondern jene Faktoren zu benennen, die sich in den Interviews selbst finden.

Das Erstaunlichste oder das Überraschendste bei den Interviews war für uns aber die Fülle an Lebensstärke oder Vitalität, die sich in diesen Interviews findet. Es war uns daher wichtig dieses Leben aufzuzeigen. Natürlich gibt es aber darin auch viele offene Wunden. Wir wollten daher die Vorschläge für Wege zur Heilung, die von den Opfern selbst kommen, aufzeigen. Es war uns bei allen Punkten immer wichtig, streng von den Interviews und davon, was sich darin zeigt, auszugehen und nicht etwas zu erfinden.

Unsere Grundüberzeugung war dabei, dass die Erlösung von unten kommt. Ich möchte an ein bekanntes Zitat von Ellacuría erinnern: „Sólo utópica y esperanzadamente uno puede creer y tener ánimos para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección.“³⁸⁸ Der Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* insinuiert immer, dass ich zuerst sehe, dann analysiere ich dies und dann packe ich an. Das hat aber – denke ich – sehr wenig damit zu tun was christliche Erlösung ist. Es geht vielmehr darum, aufmerksam wahrzunehmen – und dies ist ein passiver Akt – wo sich die Opfer Wege zur Erlösung bahnen. Dahinter steht die tiefe Überzeugung, dass nicht ich von außen diese Möglichkeiten aufzeige. Mein primärer Beitrag ist es, ehrlich zuzuhören und mir von den Opfern immer sagen zu lassen, was für sie Erlösung bedeutet; wo sie Schritte zur Erlösung sehen. Erlösung und Befreiung sind ein Geschenk und können nicht produziert werden. Ohne diese Umkehr zur Perspektive der Opfer werde ich an dieser Erlösung und Befreiung nicht teilhaben.

Salfinger: Welche Rolle spielt Ellacurias Theologie für euer Projekt?

Zechmeister: Theologie muss immer neu entspringen. Sie ist jenseits eines metaphysischen Paradigmas und keine zeitlose Wahrheit, die unabhängig vom historischen Kontext wiederholt werden kann. Es geht darum Gott zur Sprache zu bringen. Dies kann man nicht mit Formeln, die man schon fertig aus dem Ärmel schüttelt. Man muss sich der Realität aussetzen und sich angesichts der eigenen intellektuellen Verwundbarkeit fragen, was es im Hinblick auf diese Realität heißt, Gott zur Sprache zu bringen. Wie ist angesichts derer, die heute gekreuzigt werden, das befreiende und erlösende Wort des Evangeliums so aussprechbar, dass es für sie Wirklichkeit schafft? Den Prozess bei Romero, Ellacuría und Sobrino nachzuvollziehen kann mich lehren, wie sie dies angesichts ihres historischen Moments versucht haben. Dies erlaubt mir aber nicht, deren Formeln so zu wiederholen, als ob sie eine Antwort auf den aktuellen

³⁸⁸ ELLACURÍA, Ignacio, El desafío de las mayorías populares, in: ders., Escritos teológicos I (Colección Teología Latinoamericana 28), San Salvador 2002, 355-364, 359.

historischen Moment wären. Das wäre sozusagen die Verhöhnung dieser Tradition. Dazu brauchen wir keinen Heiligen Geist. Tradition heißt, mich auszuliefern und die Wahrheit, die ich nicht habe, erst in dieser Auslieferung zu finden und geschenkt zu bekommen. Die Überlieferung ist totes Wort, wo sie nicht aus der Auslieferung an das Bedrohliche, das nicht Gekannte, neu geboren wird. Es geht nicht darum etwas besser zu machen als z.B. Ellacuría, sondern darum, dass wir uns mit derselben Ehrlichkeit, Verletzlichkeit und Radikalität der Realität stellen, wie er sich seiner Realität gestellt hat. Das ist genau das, was er „historizar“ nennt. Es geht nicht darum dogmatische Formeln in einem neuen Kontext verstehbar zu machen. Den *Locus theologicus* habe ich nicht hinter mir und übersetzte ihn nach vorne – das wäre Übersetzungsarbeit. Den *Locus theologicus* finde ich immer erst, indem ich mich dem jeweiligen historischen Moment aussetzte.

Transkript Interview mit Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Lic. theol.

Salfinger: ¿Quién hizo las Entrevistas individuales?

Recinos: Las entrevistas individuales lo hicieron Benjamin Jonathan Schwab y Jaime Comabella Callizo, FMS.

Salfinger: ¿Y cuando empezaste vos en el proyecto?

Recinos: En 2017 después del primer paso que fue formular el proyecto.

Salfinger: Cómo están relacionados los tres pasos de Ellacuría con el proyecto?

Recinos: Para recolectar información, analizar información utilizamos los métodos de las Ciencias Sociales. De ahí nacen también también las las entrevistas semiestructuradas y las categorías con las cuales se analiza. Pero eso sólo es una forma o un un método al servicio de este método mayor que es el de la teología latinoamericana que utilizamos de Ellacuría. Esas metodologías de las Ciencias Sociales están dentro de ese marco de referencia mayor que es el método latinoamericano. Esas metodologías sirven para orientar la reflexión al final; la reflexión teológica que se va a hacer.

Nosotros aquí no mucho utilizamos los pasos ver juzgar actuar sino hacerse cargo, dejarse cargar y encargarse de la realidad y el cuarto paso que es él dejarse cargar por la realidad que propone Sobrino. Pero en un primer momento este hacerse cargo responde al ver la realidad, insertarse en esa realidad, dejarse tocar por esa realidad y creo que es esto que responde también a la mística de los ojos abiertos. No se puede hacer una teología de espaldas a la realidad. Entonces es hacerse cargo. Ese primer paso es mirar con honradez y hacer el trabajo lo más honrado posible con la realidad según estas categorías teológicas. Entonces eso de alguna forma también sí responde al ver, al paso primero de la teología latinoamericana. Entonces eso se ve

reflejado creo en todas las experiencias visibles de violencia que hay en la investigación y en la descripción que las mismas víctimas hacen de la realidad salvadoreña y de su condición como víctima. Esa narración que nos hacen ellos de los actos de violencia que vivieron de los desplazamientos y todo lo demás nos muestra ese panorama y nos sitúa en esa realidad, en ese contexto salvadoreño. Entonces creo que eso responde al hacerse cargo ese primer paso o el ver la realidad.

El segundo paso es la dimensión ética, es encargarse con la realidad, dejarse interpelar de la misma. No somos nosotros los que vamos a juzgar la realidad. Ya hemos visto lo que ellos nos han contado lo que ellos expresan y a partir de ahí empezamos como a asumir esas exigencias, esas demandas de ellos para dar ese triple paso de la práctica y ver qué posibles canales de acompañamiento de escuchar, de poder de salvación teológicamente hay en esas experiencias. Pero creo que es ese dejarse tocar por esa experiencia primera que has visto.

Salfinger: ¿El segundo paso corresponde entonces al último a la análisis?

Recinos: El segundo paso corresponde a alguna análisis, pero ese análisis brota de ese dejarse también interpelar por esa realidad. O sea a la vez que nosotros que vamos construyendo los relatos y vamos escribiendo todo eso; ahí te dejas tocar por esas experiencias y creo que eso brota de ese segundo paso.

Salfinger: ¿Y el tercer paso? ¿Lo ves en el proyecto?

Recinos: La idea era caminos la paz y para la construcción de paz. Eso se ve más reflejado en la segunda parte del proyecto en todas estas experiencias colectivas de resistencia. Nosotros no es que les ofrecimos nunca qué es lo que tenían que hacer sino que ellos nos han dicho: “Nosotros resistimos ante esta espiral de violencia de esta forma.” “Nosotros los jóvenes de apopa hacemos deporte teatro y somos una comunidad aparte que resiste frente a las dinámicas de violencia de ese contexto.” O las señoras de Santo Tomás que hacen curtidos en vino hacen comida y te dicen: “Esta es nuestra forma de sobrevivir y resistir frente a estas dinámicas violentas actuales.” Entonces cada uno creo que ya tenía sus propias prácticas de resistir ante la violencia que viven cotidiana. Entonces creo que ellos nos muestran y nos regalan esta experiencia. Nuestra tarea creo yo, también es además de visibilizar, a propiciar esos espacios donde se generen estas prácticas de resistencia y de esperanza también en otros lugares. Nosotros lo que sí hicimos al final fue articular esas experiencias entre ellos que se conocieran, que convivieran y mostrarlo a los demás. Creo que uno de los objetivos es visibilizar esas formas como ellos han resistido a las dinámicas de violencia. Esas caminos de salvación, esos caminos de de esperanza al final parten de esas mismas exigencias de la víctima.

No es la ONG que llega y dice: “Bueno vamos a construir el puente” y no tienen ni un río ahí en mi pueblo; sino que es quien necesita que están haciendo ustedes cómo creen que qué es lo que más funciona en este contexto. Entonces creo que ya tenían esos espacios y nuestra tarea es visibilizar y crear esos vínculos, esas redes con otras comunidades para tener conciencia que además eso no es una experiencia aislada en este país. La mayoría de gente que vive en dinámicas de violencia y que mucha gente necesita, creo, de esos espacios que no los tiene. Entonces es saber que no están solos además. Creo que ese intento por articular y que se conocieran sirvió.

Salfinger: ¿Cual era la diferencia entre los dos años; cual era el proceso del proyecto?

Recinos: El primer año y el segundo tiene sus matices y sus diferencias. El primero es precisamente esa devolución de la palabra digamos y tampoco es que nosotros es que somos la voz de estas personas – la gente tiene que decir y nosotros no estábamos devolviendole esa palabra y esa voz y a la vez de visibilizar y sensibilizar. Visibilizar lo de ellos pero sensibilizar la sociedad y a los demás. El segundo año era más colectivo y quería mostrar la realidad de violencia y la realidad de víctimas que tenían estas personas y estos jóvenes y los adultos pero también visibilizar las prácticas de comunitarias de resistencia entre ellos. En cambio el primer año visibiliza más la condición de víctimas de estas personas. El primer año te muestra el proceso de víctima que han tenido y de violencia que han tenido estas personas; las distintas experiencias de violencia de género, violencia de pandillas, violencia por parte del Estado. Pero si ves al final es como “Bueno tuve que huir”, “Tuve que irme a otro lado”, “Me fui a vivir a otro lado.” En cambio el segundo año de los relatos colectivos es: “Me pasó esto, esto, esto..., pero ahora yo encuentro en esta comunidad tal experiencia de resistencia; el acompañamiento por parte de mi vecinas mis amigas.” Entonces creo que esa es una diferencia que quizás habría valdría la pena distinguirlo también un poco.

Salfinger: Por lo que leí en el informe, era mi impresión que la tercera dimensión de praxis corresponde de alguna manera a una forma de praxis cuando visibilizan los gritos de estas víctimas y sus relatos y en segundo paso visibilizar los caminos a la paz.

Recinos: La sociedad salvadoreña creo está acostumbrada a pensar mucho en a niveles de venganza de: “Me hicieron esto a yo cómo quisiera que le hicieran eso también a los demás o me quiero vengar del que mató a tal persona o yo quisiera matarlo también.” Pero al escuchar ese escándalo y esa experiencia de la víctima, te das cuenta que eso no es lo que pide la mayoría de víctimas. O sea qué te decían ellos: “Yo quiero que se conozca al menos donde quedó mi sobrino, alguien está perdido, para poder enterrarlo, para poder ponerle una flor.” “Yo quisiera saber por quién lo hicieron los que cometieron este acto.” Creo que esa experiencia también

permite romper nosotros, que no hemos vivido esa experiencia tan directa, podemos pensar en términos de venganza pero estas víctimas no lo pensaron así o la mayoría no lo pensaba así. Y eso rompe creo con la dinámica a la cual estamos acostumbrados o con los espirales de violencia. Creo que lo que le faltó mucho al conflicto salvadoreño es no saber las cosas. Las dinámicas de violencia siguen creciendo y siguen siendo más perversas, porque no hubo ese cierre y no hubo esa verdad, esa reconciliación. Creo que por eso se olvidó. Pero las cosas quedaron abiertas, súper abiertas y las heridas están ahí. Por eso ahora es una herida y ahora se hizo un cáncer. Creo que de esa exigencia de esas víctimas es una herramienta clave para la sociedad. Nos dicen ellos en las víctimas actuales como conocer, saber y yo creo que si le preguntas a las víctimas de los del conflicto armado te pueden decir lo mismo cosas similares.