

Ignacio Ellacuría SJ und die Exzentrizität des Christentums

Zur Aktualität einer befreiungstheologischen Denkform

VON HELMUT JAKOB DEIBL UND SEBASTIAN PITTL

1. Vorweg

[Die Kirche] ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends. [...] Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank [...]. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickeln, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.¹

Mit diesen Worten wandte sich der Kardinal von Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, während des Vorkonklaves im Rahmen der letzten Papstwahl an die versammelten Kardinäle. Rückblickend lässt sich sagen, dass sie eine wesentliche Stoßrichtung seines seit März 2013 währenden Pontifikats zusammenfassen: die Überwindung eines „theologischen Narzissmus“² und die Öffnung der Kirche für das „Außerhalb“ ihrer selbst. Symptomatisch zeigte sich dies in Franziskus' erster Auslandsreise, die den neuen Bischof von Rom nicht in eine der westlichen Metropolen führte, sondern an den „Heterotopos“ Lampedusa, die Insel am Rande Europas, vor der jedes Jahr Tausende Flüchtlinge im Meer ertrinken, die eigentlich beseelt von der Hoffnung auf ein besseres Leben waren.³ Der Verzicht auf das Beziehen des „Zentrums“ der päpstlichen Wohnung steht ebenso in dieser Linie wie Formulierungen aus dem nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Evangelii Gaudium“, in dem von „heilsamer ‚Dezentralisierung‘“, von der „Dynamik des Aufbruchs“, und dem „Herausgehen aus sich selbst“ die Rede ist, sowie vor der Gefahr einer „kirchlichen Introversion“ gewarnt wird.⁴ Das Herausführen der Kirche aus

¹ Bergoglio überreichte dem kubanischen Kardinal Jaime Ortega auf dessen Bitte hin ein Manuskript seiner Rede. Dieser veröffentlichte den Text. Die obige deutsche Übersetzung folgt der Übersetzung der Katholischen Nachrichten-Agentur. Der gesamte Text sowie das spanische Original sind frei zugänglich im Radio-Vatikan-Blog von Pater Bernd Hagenkord: <http://blog.radiovaticano.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (letzter Aufruf: 15.03.2015).

² Vgl. ebd.

³ Vgl. hierzu: S. Pittl, Lampedusa als Ort der Theologie. Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus', in: J. Gallegos-Sanchez/M. Luber (Hgg.), Eine arme Kirche für die Armen, Regensburg 2015, 141–166.

⁴ Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“, 24. November 2013, 16, 21 und 27.

sich selbst, ihre „Dezentrierung“, scheint ein programmatisches Anliegen von Papst Franziskus zu sein.

Die prominente Stellung, die dem Motiv der Exzentrizität in den Gesten und Texten von Papst Franziskus zukommt, gibt Anlass zu der Frage, ob die innerhalb der katholischen Kirche während der letzten Jahrzehnte wahrnehmbare Tendenz zur größeren Schärfung einer „katholischen Identität“ die einzig mögliche christliche Antwort auf die Erfahrung des Herausrückens der christlichen Kirchen aus der Mitte der europäischen Gesellschaften ist, oder ob sich nicht ein anderer (verheißungsvoller und den Signaturen unserer Zeit eher entsprechender) Weg darin auftut, diesen Verlust an Zentralität in positiver Weise in das Ringen um eine christliche „Identität“ aufzunehmen, das heißt bewusst zu übernehmen.⁵ Das Wagnis dieser Deutung soll im Folgenden in Zeitgenossenschaft mit dem spanisch-salvadorianischen Jesuiten Ignacio Ellacuría unternommen werden, dessen Todestag sich am 16. November 2014 zum 25. Mal gejährt hat und dem dieser Text daher in besonderer Weise gewidmet ist.

Das Motiv der Exzentrizität prägt sowohl die Biographie als auch die Philosophie und Theologie Ellacurias und gibt uns eine Möglichkeit an die Hand, sein sich in so viele Bereiche zerstreutes, auf Grund seiner Ermordung jäh abgebrochenes Werk⁶ unter einem einheitlichen Fokus zu betrachten. Nicht allein ein historisches oder systematisches Interesse lässt uns jedoch den Gedanken der Exzentrizität aufgreifen, sondern das uneingelöste Versprechen seiner Aktualität. Diese besteht darin, dass die exzentrische Perspektive Ellacurias eine Alternative in die heute (auch im kirchlichen Bereich) in unübersehbarer Häufigkeit auftretenden, nicht selten exklusivistischen Identitätsdiskurse⁷ einzubringen vermag und daher fruchtbare Anknüpfungspunkte sowohl für eine theologisch-philosophische Fundierung als auch für ein kreatives Fortdenken von Papst Franziskus' Anliegen der Überwindung eines theologischen Narzissmus beziehungsweise generell für eine moderne Form religiösen Glaubens jenseits fundamentalistischer Ausprägungen bietet.

Indem er diese Anknüpfungspunkte aufzeigt, möchte der folgende Text auch einen Beitrag dazu leisten, das aus kirchenpolitischen Gründen in den letzten Jahrzehnten weitgehend unterbrochene Gespräch zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie wieder aufzunehmen. Für die kritische Diskussion der Fragen, die mit dem Pontifikat Franziskus' in den

⁵ K. Appel, Theologie im Zeichen des Nihilismus. Herausforderungen der katholischen Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ETSt 1/1 (2010) 91–110.

⁶ Insbesondere das philosophische Hauptwerk Ellacurias blieb ein Fragment. Sein Schüler Antonio González ordnete behutsam die schon fertig gestellten Teile und gab sie 1990 unter dem Titel „Filosofía de la realidad histórica“ heraus. Vgl. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990 (*I. Ellacuría*, Philosophie der geschichtlichen Realität, Aachen 2010 [im Folgenden: PdgR. Die in runder Klammer aufgeführten Seitenangaben im Fließtext beziehen sich auf diese Ausgabe]).

⁷ Vgl. A. Kreuzer, Die Kunst, nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft, in: ThPQ 161 (2013) 69–81.

Mittelpunkt der theologischen Aufmerksamkeit gerückt wurden, scheint eine solche Wiederaufnahme ein unverzichtbares Element zu sein.

In den folgenden Abschnitten wird das Motiv der Exzentrizität in drei Schritten herausgearbeitet: in der prophetisch-martyrialen Gestalt des Lebens Ellacurías, im Primat der Zukunft, der sein originelles Zeitkonzept prägt, und schließlich in seinem Verständnis von Kirche.

2. Martyriale Existenz als exzentrische Lebensform

„Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ Dieser Satz Jesu, der uns im 15. Kapitel des Johannesevangeliums überliefert ist,⁸ verweist nicht nur auf Jesu eigenes Leiden und Sterben um seiner Freunde willen, sondern eröffnet zugleich die Tradition der christlichen Märtyrerinnen und Märtyrer, ohne deren zeugnishaft Nachfolge Jesu die Entstehung der Kirche nicht denkbar ist. Zeigt sich im Mitsterben mit Christus in der Taufe der Durchgang durch den Tod als konstitutives Charakteristikum jedes christlichen Lebens, so gibt es doch geschichtliche Momente – und vielleicht sind es gerade jene, in denen die Botschaft Jesu am bedrohlichsten erscheint –, in denen sich am Schicksal bestimmter Menschen dieses Wesensmerkmal christlicher Existenz besonders verdichtet und augenscheinlich wird.

Die Ermordung der sechs Jesuiten Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno, Joaquín López y López, ihrer Haushälterin Julia Ramos und deren 15-jähriger Tochter Celinia durch Eliteeinheiten der salvadorianischen Armee vor 25 Jahren, am 16. November 1989, während eines zwölf Jahre dauernden und mehr als 70.000 Menschenleben fordernden Bürgerkriegs, ist ein solches Ereignis, in dem das oft anonyme, verdrängte und unsichtbar gemachte Leiden und Sterben Hunderttausender lateinamerikanischer Christinnen und Christen, Laien, Ordensleute und Priester, die unter unmenschlichen Bedingungen ihren Glauben an den Gott Jesu zu leben versuchten, Gesichter und Namen erhielten.⁹

An diesem Ereignis zeigt sich auch, was das christliche Martyrium von destruktivem Masochismus, hochmütiger Verachtung des fremden wie des eigenen Lebens oder der verzweifelten und kompromisslosen fundamentalistischen Selbstbehauptung der eigenen Identität und des eigenen Wahrheitsanspruchs, wie sie gerade in unseren Tagen in erschreckender Gewalttätigkeit hervorbrechen, unterscheidet: seine wesenhafte Exzentrizität. Martyriale Existenz lebt von einem „Außerhalb ihrer selbst“. Sie ist sich selbst entzogen

⁸ Joh 15,13.

⁹ Für nähere Informationen rund um die Ermordung der sechs Jesuiten vgl. die detaillierte Darstellung auf der Homepage der Hochschule der Jesuiten in San Salvador: <http://www.uca.edu.sv/martires/CasoJesuitas/LosAntecedentes.php> (letzter Aufruf: 03.11.2014); sowie R. Lassalle-Klein, Blood and Ink. Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, and the Jesuit Martyrs of the University of Central America, New York 2014.

und vermag gerade dadurch inmitten der Verfolgung, des Hasses und der Vernichtung einen jede weltliche Logik der Rache und der Vergeltung hinter sich lassenden gastlichen Raum¹⁰ zu eröffnen, in dem sich die Botschaft Jesu vom Kommen des Reiches Gottes in ihrer überraschenden Unvorhersehbarkeit je neu zu aktualisieren vermag.

Dieses „Außerhalb“ des christlichen Martyriums ist keine abstrakte Wahrheit oder Ideologie, keine Leerstelle oder ein unzugängliches Mysterium, sondern sind die von Jesus angesprochenen, sehr konkreten „Freunde“, die sich bei näherer Betrachtung als Aussätzige und Krüppel, Prostituierte und Zöllner, Blinde, Lahme und Verspottete zeigen, als diejenigen also, die man mit Ellacuría das „gekreuzigte Volk“¹¹ nennen kann.

Das gekreuzigte Volk stellt für Ellacuría in jeder Epoche das fundamentale Zeichen der Zeit dar, in dessen Licht alle anderen Zeichen interpretiert werden müssen.¹² In ihm zeigen sich zugleich die „Sünde der Welt“¹³ wie die erlösende Präsenz Christi unter den Armen. Es ist für Ellacuría eine geschichtliche wie eine theologale Realität, die den Christen unweigerlich vor die Frage stellt: „Was habe ich gemacht, um es zu kreuzigen? Was mache ich, damit es vom Kreuz herabgenommen wird? Was muss ich machen, damit dieses Volk aufersteht?“¹⁴

Ellacurias Leben, Denken und Sterben lässt sich bei aller Fragmentarität in radikaler Weise vom Dienst an diesem gekreuzigten Volk her verstehen.¹⁵ Im Alter von nur 19 Jahren verließ der gebürtige Baske, der zwei Jahre zuvor der Gesellschaft Jesu beigetreten war, das „Zentrum“ Europa, um sein Leben fortan, mit Ausnahme seiner Studien in Quito, Innsbruck und Madrid, an der Peripherie der damaligen Welt, in El Salvador, zu verbringen. Die ignatianische Spiritualität der Indifferenz, die keinen auf das eigene Ego fixiert bleibenden Versuch der Abtötung der eigenen Leidenschaften und Wünsche meint, sondern eine Bewegung der Öffnung der Person zu Gunsten der stets neuen und überraschenden Präsenz Gottes beschreibt, führte Ellacuría zu einer zunehmenden Offenheit und Sensibilität für die skandalöse Anwesenheit Gottes in den Armen, von der er sein Leben mehr und mehr in Besitz nehmen ließ.¹⁶

¹⁰ Vgl. K. Appel, Die Gabe des Gastes, in: U. Irrgang/W. Baum (Hgg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, 13–24.

¹¹ I. Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: Ders./J. Sobrino (Hgg.), Mysterium Liberationis II, Luzern 1996, 823–850.

¹² Vgl. I. Ellacuría, Discernir ‚el signo‘ de los tiempos, in: Ders., Escritos teológicos II, San Salvador 2000, 133–135.

¹³ Ebd. 134.

¹⁴ I. Ellacuría, Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España, in: Ders., Escritos teológicos II, 589–602, 602.

¹⁵ Für überblicksmäßige Darstellungen der Biographie Ellacurias auf Deutsch vgl. T. Forner-Ponse, Art.: Ellacuría Beascochea, Ignacio, in: BBKL; XXVIII. Band, Nordhausen 2007, 558–575; sowie ders., Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen, Nordhausen 2008, 13–16. Die ausführlichste bisher erschiene Biographie bietet: Th. Whitfield, Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador, Philadelphia 1995.

¹⁶ Vgl. I. Ellacuría, El tercer mundo como lugar óptimo de la vivencia cristiana de los Ejer-

Als Intellektueller, Philosoph und Theologe strebte er weder eine akademische Karriere noch die Anerkennung der kulturellen Eliten an, sondern stellte sein Denken in fundamentaler Weise in den Dienst der Befreiung der Armen:

Das Wesentliche [des lateinamerikanischen Philosophierens] besteht darin, philosophisch an einer möglichst umfassenden und uns angemessenen Befreiung unserer Völker und unserer Personen zu arbeiten; die Konstitution der [lateinamerikanischen] Philosophie wird sich dann von selbst ergeben.¹⁷

Ellacuría war so sehr von der gesellschaftlichen Dimension jedes Denkens überzeugt, dass er von der Notwendigkeit einer geschichtlichen Verifizierung philosophischer und theologischer Diskurse sprach.¹⁸ Jedes Denken, jede wissenschaftliche Theorie sollte sich zuletzt daran messen lassen, welche geschichtlichen Auswirkungen es beziehungsweise sie für die verarmten Bevölkerungsmehrheiten mit sich brachte. Dies deutet hin auf ein Verständnis von Geschichte (und damit auch von Zeit), welches sich von unterschiedlichen Formen der Mythisierung von Geschichte absetzt: vom Mythos einer Siegesgeschichte, welcher die Vergangenheit perpetuiert, von der Voraussetzung historischer Objektivität und Neutralität von Geschichte, welche meint, ein endgültiges Urteil über Geschichte fällen zu können, und vom modernen Mythos evolutionär zerdehneter (menschen)leerer Kosmosgeschichte. Vielmehr haben Zeit und Geschichte (wie noch auszuführen ist) für Ellacuría ontologisch mit der Eröffnung von Zukunft zu tun.¹⁹

cicios, in: *Ders.*, *Escritos teológicos IV*, San Salvador 2002, 215–234. Für eine Analyse des ignatianischen Hintergrunds der Theologie Ellacurias vgl. *M. Maier*, Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurias, in: *ZKTh* 126 (2004) 83–109, 89–93.

¹⁷ *I. Ellacuría*, *Función liberadora de la filosofía*, in: *Ders.*, *Escritos políticos I*, San Salvador 1991, 93–121, 118. – Die Frage, ob und auf welche Weise eine „authentische“ lateinamerikanische Philosophie zu erreichen sei, prägt seit den Debatten von Leopoldo Zea und Augusto Salazar Bondy die philosophischen Auseinandersetzungen auf dem Kontinent. Vgl. *L. Zea*, *En torno a una filosofía americana*, Mexiko 1945; sowie: *A. Salazar Bondy*, *Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968.

¹⁸ Dies meint bei Ellacuría nicht, dass das Denken sich in seiner sozialen Funktion erschöpfe. Dem Denken kommt nach Ellacuría zwar ein Moment der Autonomie gegenüber jeder sozialen Bedingtheit zu. Diese sei aber stets nur eine relative, keine absolute Autonomie.

¹⁹ „Geschichte“ in das Innerste von Wissenschaft und Metaphysik und den Logos der Theologie zurückzuführen, kann als grundlegendes Anliegen des philosophischen und theologischen Werkes Ellacurias bezeichnet werden. In seiner „Philosophie der geschichtlichen Realität“ schreibt Ellacuría dazu: „Die Geschichte wurde [...] aus dem Bereich der Wissenschaft und der Metaphysik herausgelöst, weil ihre scheinbare Kontingenz nicht mit der scheinbaren und oberflächlichen Dauerhaftigkeit und Universalität der Realität zu vereinen war. Hier wollen wir sie in den Kernbereich der Wissenschaft und der Metaphysik zurückführen, denn wenn man sie in ihrer ganzen konkreten Realität [...] betrachtet, dann ist die Geschichte das Wahrheitskriterium schlechthin, das Kriterium für die Offenbarung dessen, was die Realität ist.“ (PdGR, 523) Theologisch sucht Ellacuría zu zeigen, dass „die Geschichte die Hauptverwirklichung der heilschaffenden Begegnung des Menschen mit Gott darstellt“ (*I. Ellacuría*, *Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus*, in: *Conc(D)* 13 [1977] 639). Nicht Natur und Person sind der ausgezeichnete Ort der Offenbarung Gottes und der Offenbarung dessen, was die Realität ist, sondern die Geschichte ist es.

Nach seiner Ernennung zum Rektor der Universität der Jesuiten in San Salvador (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, UCA) im Jahr 1979 versuchte er, inmitten des salvadorianischen Bürgerkriegs auch die Universität auf den Dienst an den armen Bevölkerungsmehrheiten hin auszurichten:

Im Prozess der Befreiung der lateinamerikanischen Völker kann die Universität nicht alles machen. Aber das, was sie zu tun hat, ist unverzichtbar. Und wenn sie an dieser Aufgabe scheitert, dann ist sie als Universität gescheitert und hat ihren geschichtlichen Auftrag verraten,

schrrieb Ellacuría 1975.²⁰ Als Institution, die einerseits selbst eine soziale Größe darstellt und andererseits ausgezeichneter Ort der kritischen Auseinandersetzung mit der Kultur und dem Wissen der jeweiligen Gesellschaft ist, kann sich die Universität für Ellacuría niemals völlig von ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext abnabeln. Sie muss daher ein genuines Interesse daran haben, auf ihre spezifische akademische Weise zur gerechten Transformierung dieses Kontextes beizutragen.²¹ In diesem Sinne versuchte Ellacuría als Rektor die Struktur der Universität zu gestalten und ihre öffentliche Präsenz durch die Etablierung neuer Zeitschriften, die Gründung eines universitäts-eigenen Verlags sowie einer eigenen Druckerei und die Installierung eines Radiosenders zu erhöhen. Inmitten des repressiven und zensorischen Klimas der Bürgerkriegszeit etablierte er einen Lehrstuhl, der der Diskussion der salvadorianischen Realität gewidmet war und an dem Wissenschaftler/innen, Philosophen und Philosophinnen, Politiker/innen, Gewerkschafter/innen und Vertreter/innen kirchlicher Organisationen offen die Probleme des Landes diskutieren konnten.

Durch seine Tätigkeit als Rektor und seine zahlreichen Auftritte in der Öffentlichkeit wurde Ellacuría nach der Ermordung des Erzbischofs Óscar Romero in den 80er-Jahren rasch zu einem der wichtigsten und einflussreichsten kritischen Kommentatoren der salvadorianischen und der lateinamerikanischen Realität. Er sprach im Fernsehen und im Radio, wurde von zahlreichen Korrespondenten ausländischer Medien konsultiert, und vermittelte im Konflikt um die Entführung der Tochter des Präsidenten Duarte. Bei all dem ließ er sich von keiner politischen Seite vereinnahmen, kritisierte sowohl Regierung und Militär als auch Vertreter der Guerilla und blieb seiner Überzeugung treu, dass der einzige Maßstab für den Erfolg politischer, sozialer und ökonomischer Reformen die Verbesserung der Lebensbedingungen der armen Bevölkerungsschichten sein könne. Sein wachsender öffentlicher Einfluss, die Unbeirrbarkeit seines Urteils sowie sein kompromissloses Eintreten für eine friedliche Lösung des bewaffneten Konflikts brachten ihm die Feindschaft sowohl der Militärs als auch des radikalen Flügels der Guerilla ein. Der von ihm

²⁰ *I. Ellacuría*, Diez años después, ¿es posible una universidad distinta?, in: *Ders.*, Escritos universitarios, San Salvador 1999, 49–92, 88.

²¹ Vgl. *I. Ellacuría*, Universidad y política, in: *Ders.*, Escritos universitarios, 169–202; sowie: Universidad, derechos humanos y mayorías populares, in: Ebd. 203–220.

verfasste Leitartikel „Zu Befehl, mein Kapital“²², in dem er die Regierung auf Grund einer zunächst angekündigten, dann aber wieder zurückgenommenen Agrarreform scharf kritisierte, bewirkte die Streichung staatlicher Subventionen für die UCA und löste eine Serie von Bombenanschlägen gegen Einrichtungen der Universität aus. Wiederholt erhielt Ellacuría Morddrohungen, zweimal musste er für je 18 Monate ins Exil. Dem Ratschlag von Freunden, angesichts seiner infolge der hohen Arbeitsbelastung sichtbar angegriffenen Gesundheit doch einmal Urlaub zu nehmen, begegnete er mit dem Hinweis, dass sich auch die verarmte Bevölkerung nicht vom Krieg und der Armut erholen könne und das einzige, was er zu tun vermöge, darin läge, für ihre Befreiung und ihren Frieden weiterzuarbeiten, ohne auf seine eigene Müdigkeit oder Krankheit Rücksicht zu nehmen.

Als Ellacuría am 16. November 1989 schließlich auf Befehl höchster Vertreter des Militärs von einer Eliteeinheit der salvadorianischen Armee ermordet wurde, war sein Tod die Konsequenz eines Lebens, das sich schon viel früher für die Ärmsten des salvadorianischen Volkes hingeeben hatte. Ob und in welchem Grad sein Zeugnis eine wirksame Aktualisierung und Weitergabe der Botschaft des Evangeliums in unserer Zeit zu sein vermag, liegt nicht zuletzt in der Verantwortung derjenigen, die sich in seinem Gedächtnis selbst zur exzentrischen Lebensweise einer christlichen martyrialen Existenz inspirieren lassen.

3. Die Exzentrizität der Zeit als Eröffnung von Zukunft

Die bisherigen Überlegungen haben in einer biographischen Annäherung eine exzentrische Lebensform vorgestellt. Noetisch entspricht dieser der Verzicht auf „Sicherheitsnetze“ der philosophischen und theologischen Konzepte in der Gestalt ungeschichtlicher, immer schon gegen jegliche Einwände abgesicherter Begründungsfiguren. Dagegen rückt Ellacuría – wie bereits ausgeführt – die Frage nach der geschichtlichen Verifizierung sämtlicher Diskurse und das Anliegen einer Vergeschichtlichung philosophischer und theologischer Begriffe in den Vordergrund.²³ Dieses Programm stellt für ihn jedoch keine bloße Sollens-Vorschreibung dar, sondern wird aus fundamentalen philosophischen Überlegungen entwickelt. Zentral ist dabei die Frage nach dem Zeitverständnis:

Die Präsenz der Zeit in der Geschichte ist offensichtlich. Schon weniger offensichtlich ist, welche Zeit sich in der Geschichte präsentiert und wie sich die Zeit in der Geschichte präsentiert.²⁴

²² I. Ellacuría, A sus órdenes mi capital, in: *Ders.*, Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989). Escritos políticos I, San Salvador 1991, 649–656.

²³ Zu Ellacurias Methode der „Vergeschichtlichung“ theologischer und philosophischer Begriffe vgl.: *Tb. Formet-Ponse*, Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Aachen 2013, 279–297.

²⁴ *Ellacuría*, PdgR, 345; vgl. 345–347.

Versucht man, Geschichte in den sie grundlegend konstituierenden Momenten zu explizieren, stößt man Ellacuría zufolge auf vier nicht mehr weiter ableitbare Perspektiven: Materie, Raum, Zeit und Leben.²⁵ Diese Elemente können als irreduzible nicht mehr in die Linie einer genealogischen Entwicklung gebracht werden, sodass eines aus dem anderen mit logischer Notwendigkeit deduziert werden könnte. Dennoch ist ihre Reihenfolge nicht beliebig, zeigen sie doch einen steigenden Grad der Selbstvermittlung der Realität an; mit anderen Worten: Die einzelnen Elemente stellen Perspektiven dar, die einen bestimmten Grad an Komplexität und Differenziertheit jeweils nicht unterschreiten können. Eine Betrachtung des Raumes in seinen fundamentalen Strukturen (etwa der newtonsche Raum) kommt anfänglich noch ohne die Begriffe der Zeit und des Lebens aus, Leben hingegen kann nie ohne die Perspektiven von Materie, Raum und Zeit gedacht werden, sondern legt sich in seiner Materialität immer schon raum-zeitlich aus. Bei der Auseinandersetzung mit geschichtlichen Realitäten führt ein Absehen von einem der Elemente in problematische Abstraktionen: Eine bestimmte Gattung der Literatur, politische und soziale Bewegungen oder rechtliche Systeme, können nur dann angemessen in den Blick gebracht werden, wenn man sie im Hinblick auf den Raum und die Zeit ihres Auftretens betrachtet.²⁶ Je mehr sich die Sichtweise der Wirklichkeit differenziert, desto weniger lassen sich die vier genannten Elemente voneinander trennen.

Zur Explikation der „grundlegende[n] Momente“ (47) Materie, Raum und Zeit verwendet Ellacuría Präpositionen, Präfixe und Adverbien, welche eine (Blick-)Richtung und eine Dynamik andeuten. Dadurch wird deutlich, dass es sich dabei nicht um „Grundbausteine“ der Wirklichkeit handelt, sondern um Perspektiven, in denen sich Realität vermittelt. Dies zeigt sich besonders an der Kategorie der Materie.

3.1 Materie, Respektivität, Realität

„Materie“ verweist nicht auf kleinste Elemente, aus denen sich die Wirklichkeit zusammensetzen ließe und von denen abgesehen es nur den leeren Raum gäbe. Sie steht nicht für das abstrakte Prinzip der Atomisierung des Seins (und mithin einer mechanistischen Konstruktion des Seienden), sondern ist Ausdruck einer relationalen Verbundenheit, der gegenüber es „keine statischen, vollständig mit sich selbst identischen Realitäten“ (31) gibt. Ellacuría verwendet dafür den von Zubiri²⁷ stammenden Neologismus der „Respekti-

²⁵ Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 47.

²⁶ Interessant ist hierbei auch, dass Ellacuría „Leben“, indem er es als eine dieser vier nicht weiter ableitbaren Perspektiven auffasst, nicht auf seine evolutive Entwicklung reduziert (wiewohl er sehr ausführliche Reflexionen zur Evolutionstheorie anstellt, vgl. *Ellacuría*, PdgR, 93–113), sondern in der Unmittelbarkeit seines Auftretens zu denken versucht.

²⁷ Die Philosophie des baskischen Philosophen Xavier Zubiri bildet den wichtigsten Bezugspunkt der philosophischen Überlegungen Ellacurias. Leider ist das Werk des Schülers von

vität“ (51). Die Perspektive der Materie ist gekennzeichnet einerseits durch das Adverb „fuera“, was den Aspekt des Außerhalb-Voneinanders aussagt, und andererseits durch die Präposition „de“, was ein Sein-von-den-Anderen zum Ausdruck bringt. Verwiesen ist damit auf einen grundlegenden Abstand (*fuera*), der nicht der leere Raum zwischen den Atomen ist, sondern eine der Materie innewohnende Aufspreizung („Gedehntheit“), welche nicht mehr auf die Differenz von zwei mit sich selbst identischen Entitäten zurückgeführt werden kann. Mit der Präposition *de*, mittels der im Spanischen die fundamentalste Form der Vermittlung zweier Begriffe (etwa im Sinne eines Genitivs) ausgedrückt ist, wird der Aspekt einer Bezogenheit, das heißt einer Vermittlung, die kausaler Einwirkung vorausgeht, ausgesprochen. Die Perspektive der Materialität alles Seienden, ausgedrückt mit „fuera“ und „de“, bedeutet eine prinzipielle Schranke gegenüber seiner Rückführung auf kleinste, isolierte Identitäten, aus welchen sich – einem konstruktiven Prinzip folgend – die Dinge aufbauen ließen. Mit jener Bestimmung der Materialität ist aber noch ein weiterer wichtiger Punkt verbunden: Materie ist nicht als ein Bestand, als Material zu denken, das in einen nachträglichen Prozess der Formierung eingeht, von dem es noch einmal abgehoben werden könnte. Sie *ist* – im strengen Sinne – nur als ein Sich-Materialisieren, das sich als Spannung von Abständigkeit und Vermittlung je neu konfigurieren muss; am Seienden ist dies der Aspekt, sich „Aktualität“ (49) zu geben. Der Charakter der Widerständigkeit, welcher klassisch mit Materie in Verbindung gebracht wird, ist primär als ein kritisches Prinzip zu denken, nämlich als Widerständigkeit einerseits gegen ein bestimmtes Verfahren immer weitergehender Abstraktion (idealerweise bis zur Rückführung auf mit sich identische isolierte Einheiten), andererseits gegen den Gedanken, es gebe einen ruhenden Bestand der Materie, welcher allen Dingen zu Grunde liege.

Die im Begriff der Respektivität ausgesagte relationale Verbundenheit (als Spannung von Abständigkeit und Vermittlung) darf nicht als statisches Netz oder festgehaltener Verweisungszusammenhang („alles verweist auf etwas“, „alles hängt mit allem zusammen“, „alles ist Beziehung“) verstanden werden, sondern meint eine fundamentale, freilich noch unbestimmte Offenheit. Sie muss über eine Struktur des „Gebens“ genauer bestimmt werden als „ein ‚Von-sich-Geben‘, bei dem das ‚Geben‘ ‚sich selbst‘ nicht zerstört, sondern in einer einheitlichen Spannung erhält“ (32). Diese Spannung ist der Abstand von einem an sich haltenden Pol (sich selbst) und einer sich weggebenden

Husserl, Ortega y Gasset und Heidegger im deutschen Sprachraum kaum rezipiert. Lediglich das frühe Hauptwerk „*Sobre la esencia*“ (dt.: *Vom Wesen*, München 1968) ist auf Deutsch übersetzt. (Vgl. dazu: *F. Inciarte*, Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos, in: *PhR* 14 (1967) 220–238; sowie: *H. Widmer*, Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodells nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri, in: *FZPhTh* 21 (1974) 67–138). Eine gute Einführung in seine Philosophie bieten: *Tb. Fornet-Ponse*, Xavier Zubiri interkulturell gelesen, Nordhausen 2010; sowie, in englischer Sprache, die Beiträge der dem Denken Zubiris gewidmeten Sondernummer der Zeitschrift „*TheoForum*“: Xavier Zubiri (1898–1983) – The Philosopher, the Theologian and the Impact of His Thought, *TheoForum* 40/1 (2009).

Geste (von sich geben), welche jedoch nicht unabhängig von dieser Spannung als selbstständige (und in eine nachträgliche Vermittlung zu bringende) Entitäten zu denken sind. Ellacuría nennt diese Spannung eine „ursprüngliche Spaltung“ (32). In bestimmterer Weise, als weiter oben ausgeführt, zeigen sich in dieser Struktur Abständigkeit (*fuera*) und Vermittlung (*de*), zumal die beiden Momente (‚sich selbst‘ und ‚von sich geben‘) nie zusammenfallen, aber auch niemals außerhalb ihrer Beziehung existieren können. In der Respektivität ist überdies eine erste Form reflexiver Struktur angelegt. Das „sich selbst“ gibt sich von sich weg, bleibt aber in diesem Geben bei sich, oder genauer: konstituiert sich in seinem Selbst erst im Akt des Gebens. In der Bewegung des von sich Weggehens ereignet sich ein Zurückkommen, welches das „sich selbst“ erhält. Diese reflexive Struktur einer Zurückwendung (*re-flectere*) setzt kein reflektierendes Subjekt voraus, von dem die Bewegung ihren (intentionalen) Ausgangspunkt nehmen könnte, und ist jedem willentlichen Akt, wie wir ihn mit dem Begriff des Reflektierens zumeist verbinden, vorgängig. Im Rückgang auf die unmittelbarsten Elemente der geschichtlichen Realität zeigen sich also reflexive (respektive) Strukturen an, die fundamentaler sind als das Finden eines absoluten Ursprungs des primordialen Bei-sich-Seins.²⁸ Wir könnten auch von einer ursprünglichen Exzentrizität sprechen, welche der Subjektivität noch vorausgeht.

In der engen Verschränkung von Respektivität und Materialität kündigt sich bereits ein Hinweis auf ein Denken von Geschichte an. Dies sei nun, ohne auf die komplexen Überlegungen Ellacurias im Detail eingehen zu können, an einem zentralen Satz erläutert:

Alle Respektivität ist materiell, aber nicht nur materiell, und alle Materialität ist respektiv, aber nicht in ihrem abstrakten Charakter der Materialität, sondern in ihrem konkreten Charakter der materiellen ‚Realität‘. (25)

Dieses Diktum besteht aus zwei Teilen, wobei der erste von der Respektivität ausgeht, der zweite von der Materialität. Beide Abschnitte haben überdies jeweils eine verdeutlichende Einschränkung.

1) Dass sich der relationale Charakter der Wirklichkeit materiell äußere (alle Respektivität ist materiell) will zum Ausdruck bringen, dass es kein Überspringen der sich innerweltlich vermittelnden Bezüge gibt. Nicht soll der geschichtlichen Wirklichkeit eine andere jenseitige Welt gegenübergestellt werden oder etwas „Geistiges“ gedacht werden, das aus dem Vermittlungszusammenhang der Materialität herausfiele – die geistige und letztlich auch theologische Dimension zeigt sich vielmehr in deren Offenheit auf Zukunft

²⁸ Ellacuría recurriert damit auf eine ähnliche Grundstruktur wie Hegel im Bewusstseinskapitel der „Phänomenologie des Geistes“, wo gezeigt wird, wie sich im Versuch das Wissen des Unmittelbaren zu finden, eine Struktur der Vermittlung eröffnet, wiewohl auch dort noch nicht von einem reflektierenden Subjekt die Rede ist. Vgl. K. Appel/*Th. Auinger* (Hgg.), Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes. Teil 1. Von der sinnlichen Gewissheit zur gesetzprüfenden Vernunft, Frankfurt am Main 2009, 9–103.

hin. Von hier aus haben auch Geschichte und Eschatologie ihren Ausgangspunkt zu nehmen: Weder ist die eine bloß retrospektive Betrachtung der Vergangenheit noch die andere die Negation der Wirklichkeit im Gegenüber zu einer jenseitigen Ewigkeit. Die Respektivität, so fährt Ellacuría fort, sei aber nicht nur materiell: In der Materialität ist die Respektivität noch nicht erschöpfend dargestellt; die Artikulation der Spannung aus „sich selbst“ und „von sich geben“ ist in jedem betrachteten Element der geschichtlichen Wirklichkeit bis hin zu den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen in je neuer Weise zu erfragen und in der Praxis des Handelns zu konkretisieren.

2) Der zweite Abschnitt, der besagt, dass alle Materialität respektiv sei, ist weiter oben bereits angeklungen: Es gibt keine unbezügliche Materie, keine ersten Bausteine der Wirklichkeit. Der Zusatz, dass es nicht um den abstrakten Charakter der Materialität, sondern um sie in ihrem konkreten Charakter der materiellen Realität gehe, muss nun genauer untersucht werden. Sogleich fallen die Wörter „abstrakt“, „konkret“ und „Realität“ auf: Einer abstrakten Betrachtung wird eine konkrete, die mit Realität in Verbindung steht, gegenübergestellt. Es geht um einen „Blick“ (womit eine weitere Dimension von Respektivität angesprochen ist), der Realität als Realität zu denken sucht:

Respektivität ist nicht dasjenige ‚worin‘ eine Realität sich auf eine andere bezieht, sondern dasjenige, wonach oder wodurch alle Realität als Realität konstituiert ist. (51)

Respektivität ist, wie oben schon angedeutet, nicht einfach eine Form von Relationalität. Realität darf nicht in ein Gewand abstrakter Wesensbegriffe eingehüllt werden, indem man eine letzte fixierte Struktur der Welt (und sei es, dass sie in der Relationalität aller Dinge liege) meint aufweisen zu können, welche die Wirklichkeit doch nur auf unwirkliche (abstrakte) Weise darstellte. Realität als Realität, das heißt in ihrem konkreten Charakter zu fassen, bedeutet das Ende der Möglichkeit, Realität theoretisch zu durchschauen. Ihr kann lediglich geschichtlich in einer bestimmten Praxis entsprochen werden.²⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Rückgang auf die „ersten“ Elemente der Realität zu einer Blickumkehr der Philosophie geführt hat: Ihre Option ist im Letzten nicht eine reflexive Durchdringung der Welt, sondern sie muss einen Beitrag auf dem Weg zur Entsprechung der Realität darstellen. Der Gedanke der Realität erhält bei Ellacuría eine so wichtige Bedeutung, dass es scheint, er würde die klassisch dem Logos zugeschriebene Funktion einnehmen, insofern in ihm die Welt erkennbar wird. Die Realität stellt das transzendente Prinzip der Einheit dar, auf dem jede weitere Form der Einheit gründet.³⁰ Diese Verknüpfung von Realität und Logos bedeutet aber, dass Welt erst in einer bestimmten Praxis intelligibel wird.

²⁹ Ellacuría steht diesbezüglich ganz in der Tradition der kantischen und hegelschen Wissens- und Erkenntniskritik.

³⁰ Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 29 f.

3.2 *Raum und Zeit*

Die Elemente Raum und Zeit werden von Ellacuría nach der Materie behandelt und sind als jene Weisen anzusehen, in denen sich das (in materieller Respektivität) Seiende vermittelt. Sie dürfen nicht als Behälter verstanden werden, in welchem sich die Materie befindet oder bestimmte Ereignisse vollziehen, sondern man muss sie „radikal als etwas ansehen, was aus den materiellen Dingen entspringt“ (63), indem sie sich verräumlichen und verzeitlichen. Darin zeigt sich eine ähnliche Konzeption wie bei Leibniz' Monade.³¹

Die fundamentalste Form der Verräumlichung besteht darin, dass der Raum die erste Strukturierung und Stabilisierung der Materie darstellt, indem er ihr einen Ort gibt, der nicht mehr übersprungen und beliebig ausgewechselt werden kann.³² Es gibt eine Kontinuität räumlicher Vermittlung des Seienden, die erst komplexere Formen bis hin zum organischen Leben und der Geschichte ermöglicht.³³ In der räumlichen Vermittlung wird „aus der Gedehntheit [der Materie] Ausgedehntheit, Ex-tension“ (64); aus der „tensidad“ wird „ex-tensidad“, die für die Materie konstitutive Präposition „de“ erfährt eine weitergehende Bestimmung und räumliche Ausrichtung, welche mit der Präposition „ex“ angezeit ist.

Der stabilisierende Charakter darf jedoch nicht mit einem statischen verwechselt, sondern muss prozessual gedacht werden – gibt es doch eine zunehmend sich ausdifferenzierende Verräumlichung. Dinge können zunächst noch passiv über das Besetzen eines Raumes beschrieben werden, Tiere und Menschen hingegen weisen immer auch eine aktive Form der Verinnerlichung des Raumes auf, etwa indem sie sich in ihrer Bewegung Raum eröffnen. Die Form der Verräumlichung hängt schließlich auch vom Kontext ab: Ein Stein, der einen Ort besetzt, kann in seiner bloßen Vorhandenheit gesehen werden, kann darin aber auch zum Grenzstein werden, dessen Anerkennung einen historischen Streit über Territorien besiegelt. In diesem Falle vermag der Stein Raum in einer tieferen, geschichtlich relevanten Weise zu strukturieren.

„Zeit“ gibt dem strukturierenden Moment des Raumes eine weitere Bestimmung und Verinnerlichung. Weil sie einen höheren Grad der Vermittlung aufweist als der Raum, behandelt Ellacuría sie im Anschluss an diesen. In der räumlichen Ausgedehntheit zeigen sich Weisen eines „Nachhers“ an, welche der räumlichen Ausgedehntheit eine zeitliche Zer-dehnung (dis-tension) einschreiben. Diese wird mit dem Präfix „dis“ versprachlicht. Die Zeit, deren Richtung sich immer als ein „Von – bis“ (74) erweist, stellt in gewisser Weise die Wahrheit des Raumes (und der Materie) dar, insofern Zeit jener Offenheit, die schon Materie und Raum konstituiert, einen expliziten Ausdruck geben kann. Zeit ist in ihrem Vergehen immer auf Zukunft hin ausgerichtet

³¹ Vgl. K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, 40–63.

³² Vgl. Ellacuría, *PdGR*, 64.

³³ Vgl. Ellacuría, *PdGR*, 67.

und bringt die Dehnung, welche auch Materie und Raum darstellen, aktiv und innerlich hervor: „Dem ‚Aufenthaltsort‘ des räumlichen Punktes steht das ‚Vorübergehen‘ des ‚Jetzt‘ gegenüber, das ‚Jetzt‘ ‚ist‘ nicht, sondern ‚geht vorüber‘.“ (76)

Bemerkenswert ist Ellacuría's grandiose Bestimmung des Jetzt als „Transkurrenz“:

Die Transkurrenz besteht darin, dass das Gegenwärtige-Jetzt selbst in konstitutiver und formaler Hinsicht ein Jetzt-von-bis ist, etwas, das an sich selbst und von sich aus offen ist für seine eigene Vergangenheit und seine eigene Zukunft. (76)

Das „Jetzt“ lässt sich nicht durch die Metapher des Punktes, der zwischen anderen Jetztpunkten liegt, veranschaulichen und ist kein Fließen einer Zukunft in eine Vergangenheit, sondern muss als Ausdruck einer nicht mehr verräumlichbaren Ausgespanntheit (Distension des Jetzt-von-bis) gedacht werden, welche die aktive Vermittlung von Vergangenheit und Zukunft ist. Aus der Ausgespanntheit eines Jetzt werden Vergangenheit und Zukunft entlassen, das Jetzt *ist* ein Sich-Entlassen in diese Modi der Zeit. Wenn es eine Offenheit für die Vergangenheit und Zukunft gibt, ist Vergangenheit nicht bloß als fixierter Bestand zu denken und Zukunft nicht als Behälter von Möglichkeiten, deren Aktualisierung sich in jedem Moment neu entscheidet. Dagegen stellt Zeit eine „offene Kontinuität“³⁴ dar, was im Leben der Pflanzen, der Tiere und der Geschichte des Menschen am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Menschliches Leben wäre ohne diese offene Kontinuität der Zeit, in welcher das gegenwärtige Jetzt offen für seine Vergangenheit und Zukunft ist, nicht denkbar. Es müsste Vergangenheit stets als fremde erfahren, zu der das Jetzt des Daseins in Diskontinuität steht, und Zukunft wäre gänzlich unter der Macht eines Schicksals, das in jedem Moment darüber entscheidet, welche der wie in einem Behälter befindlich vorgestellten Möglichkeiten realisiert werden oder nicht.³⁵ Weder eine Treue zur Vergangenheit noch Zukunftsprojekte noch ein Vertrauen in Freundschaft wären möglich.

Der Begriff des „Lebens“ soll an dieser Stelle nur hinsichtlich der uns interessierenden Frage nach Offenheit von Zeit eine Andeutung finden. Der Lebensprozess bringt Lebendiges hervor, indem die „Generierung“, das heißt das Entstehen einer neuen Generation, nie eine bloß numerische Verdoppelung der Elterngeneration darstellt. Diese Offenheit zeigt sich aber nicht nur durch die Generierung in den einzelnen Lebewesen einer Art, sondern auch durch die „Origination“ (Weiterentwicklung durch Mutation) als Transzen-

³⁴ Vgl. *Ellacuría*, PdGR, 72.

³⁵ In hervorragender Weise hat die abgründige, todbringende Vorstellung einer Zukunft als Behälter von Möglichkeiten, über deren Aktualisierung jede Sekunde völlig ohne Zusammenhang mit der bisherigen Geschichte entscheidet, der Film *Lola rennt* (1998, Tom Tykwer) vorgeführt. Mit der Vorstellung der Zukunft als eines Behälters von Möglichkeiten bricht Ellacuría. Sie wäre lediglich eine in ein Noch-Nicht projizierte Gegenwart ohne ontologische Eigenständigkeit. Dagegen muss Zukunft, wie noch zu zeigen ist, als die fundamentale (nicht aus der Gegenwart ableitbare) Offenheit der Zeit selbst angesehen werden.

denz der Arten selbst.³⁶ Letztere ist nicht als eine Eigenschaft des Lebens (beziehungsweise des Lebendigen) neben anderen zu verstehen, sondern als dessen grundlegende Seinsweise, insofern „Realität selbst transzendental offen in einem offenen Dynamismus“ (27) ist. Was Kennzeichen der Realität als Realität ist und sich in der Generierung im Übergang von einer zur nächsten Generation, in der Origination aber im Übergang zu einer neuen Art zeigt, ist schließlich die Bestimmung der menschlichen Realität schlechthin. In der „Welt des Realen“ komme „eine konstitutiv offene Realität“ vor, „und zwar die menschliche Realität“ (27). Diese Offenheit ist nicht ein statisches Wesensmerkmal des Menschen, sondern ereignet sich im Menschen als geschichtlichem Wesen in seinem Sein-in-Geschichte. Der Mensch, so könnten wir sagen, *ist* Übergang.

3.3 Die zeitlichen Strukturen der menschlichen Realität

Die menschliche Realität betreffend unterscheidet Ellacuría vier Arten von Prozessen, welche sich in jeweils eigenen Zeitformen verzeitlichen. Den physischen Prozessen entspricht die Sukzession, den biologischen Prozessen das Alter, den psychischen Prozessen die Dauer, den biographisch-geschichtlichen Prozessen die Präzession. All diesen Zeitformen ist das Moment offener Zukunft eingeschrieben. Sie lassen den Zukunftscharakter der Zeit jedoch in zunehmend bestimmender Weise hervortreten.

Für die Sukzession charakteristisch ist, dass „das Jetzt aufhören muss zu sein, um sich unmittelbar in ein ‚Vorher‘ zu verwandeln“ (369). In diesem Übergehen, das die Vergangenheit gegenüber einer Gegenwart konstituiert, bringt sich zwar bereits ein „Nachher“ (eine erste Form von Zukunft) hervor, doch hat dieser Vorgang noch kaum „kreativen Charakter“, sondern steht vorrangig unter dem Signum der Vergangenheit, in welche jegliches Geschehen einmündet. Das Nachher ist „bestenfalls ein Ersatz für die Gegenwart“ (369).

Die biologische Zeit ist die des „Alters“. Diese darf nicht als zyklische Zeit des Lebensprozesses, der einen ewigen Kreislauf des Geboren-Werdens und Vergehens durchläuft, aufgefasst werden. Das bereits von der Sukzession bekannte Moment des Vorher – Nachher als Weise der Distension ist konstitutiv für alle Zeitformen, sodass eine zyklische Zeit nicht denkbar scheint. Sie müsste den Lebewesen (dem Lebendigen) in ihrer eigenen Weise sich zu zeitigen äußerlich bleiben. Das Alter zeichnet sich gegenüber der Sukzession durch einen höheren Grad der Selbstvermittlung aus. Lebewesen sind vom Gedanken einer Einheit her zu verstehen, allerdings nicht vorrangig im Sinne eines Organismus, der sich irgendwie in der Zeit durchhält, sondern in ihnen wird jene Grundstruktur der Materialität sichtbar, die Ellacuría als Spannung des Sich-Selbst und des Von-sich-Gebens charakterisiert hat. Das Sich-Selbst meint hier die lebendige Struktur, die ein Lebewesen darstellt, das Von-sich-

³⁶ Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 93–101.

Geben das, was diese Strukturen im Laufe eines Lebens zu geben vermögen, oder anders gesagt, die Weise, wie sie sich zu (ver)äußern vermögen. Das Verhältnis der lebendigen Strukturen und ihrer Möglichkeiten, sich zu geben, bestimmt das Alter. In der Jugend hat ein Lebewesen andere Möglichkeiten, sich der Wirklichkeit zu geben (zu wachsen, sich zu entwickeln etc.) als in der Reife des Lebens. Bestimmte Möglichkeiten haben ihre bestimmte Zeit, bestimmte Stufen des Alters stellen sich für verschiedene Arten von Lebewesen anders dar und dauern unterschiedlich lange. Es gibt überdies Zeiten rascher Entwicklung und solche, die einen erreichten Status länger bewahren. Ellacuría sucht damit nach einem Zeitkonzept, das den Lebewesen sowohl im Spezifikum ihrer Art als auch in ihrer individuellen Eigenart entspricht. Die Zeit des Alters stellt im Gegensatz zur Sukzession, die lediglich ein „Nachher“ im Sinne des bloßen Ersatzes ausbilden kann, eine innere Kontinuität dar und verweist auf eine Ganzheit, zumal sich das Verhältnis der lebendigen Strukturen zu den Möglichkeiten des Von-sich-Gebens erschöpft und im Tode zu einem Ende kommt, das dem Lebewesen und seiner Zeit nicht (wie ein Aufhören der Sukzession) bloß äußerlich ist, sondern als Grenze angehört. Das Alter steht besonders unter dem Signum der Gegenwart, insofern sie „die gesamte Vergangenheit aufnimmt und in ein Nachher wirft, das keine bloße Sukzession, sondern strikte kontinuierliche Fortsetzung ist“ (374). Zeit ist nicht mehr das bloße Vergehen, sondern erfährt eine aktive Form der Vermittlung.³⁷

Die „Dauer“ stellt (neben der Präzession) eine Zeitform dar, die nur dem Menschen eigen ist. Sie meint eine Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft, wobei diese Bewegung nicht von irgendwelchen Jetztpunkten durchlaufen wird, sondern ein Fortschreiten der Vergangenheit ist, das auf Zukunft drängt. Dauer ist nicht allein aktive Vermittlung von Zeit als Ausprägung einer Ganzheit der Zeit (wie das Alter), sondern ein Ergreifen von Zukunft. Ist die Sukzession das Ablösen eines Jetzt durch ein anderes, so die Dauer eine Anreicherung des Jetzt. Nicht ein Jetzt macht in einer Bewegung, die in die Vergangenheit weist, einem anderen Platz, sondern das Jetzt vermag sich im Fortschreiten der Zeit zu differenzieren. Hatte die Sukzession die Bewegung gewissermaßen ereilt, das heißt, war ihr die Bewegung des Vergehens geschehen, so ist die Dauer nun selbst Bewegung als Drängen auf Zukunft hin. Der Mensch *ist* die Vermittlung seiner Vergangenheit auf Zukunft hin. Vergangenheit ist nicht wie in der Sukzession das Ziel, in welches jegliches Nachher mündet, sondern gibt sich selbst eine Zukunft. Als menschliche

³⁷ In die heute meist an der Naturwissenschaft orientierten Zeitvorstellungen oder die im weitesten Sinne existenzialistischen Zeitentwürfe ein Konzept der *Zeit des Lebendigen*, wie es Ellacuría zu entwickeln sucht, einzubringen, gehört wohl zu den vorrangigen Desideraten im Bereich der Naturphilosophie.

Zeitform steht die Dauer bereits unter einem Primat der Zukunft, wengleich sie die Zeit noch aus Sicht der Vergangenheit betrachtet.³⁸

Die „Präzession“ steht ebenfalls unter einem Primat der Zukunft, doch bedeutet sie eine Umkehrung der Bewegung der Zeit. Ist die Dauer das Hindrängen der Vergangenheit auf die Zukunft, so ist die Präzession das Zukommen der Zukunft, welche „die Gegenwart und deren Übergehen in die Vergangenheit bestimmt“ (379). In seinen Projekten der Zukunft antizipiert der Mensch seine Gegenwart, mit der er niemals zusammenfällt, sondern auf die er als Wesen der „Offenheit“ für die Zukunft“ zurückkommt.³⁹ In diesem Primat der Zukunft, der ein Sich-Verstehen aus einer sich perpetuierenden Gegenwart verhindert, tritt der exzentrische Charakter der Zeit hervor, der auch die Seinsweise des menschlichen Daseins prägt.

Vergangenheit erhält in der Präzession eine neue, unableitbare Bedeutung: Die Wirklichkeit geht, wenn sie sich erfüllt hat, in die Vergangenheit über und „derealisiert“ sich. Dadurch wird sie aber nicht zum toten Bestand, sondern zur Möglichkeit für Zukunft. „Die Möglichkeit ist die reale Form, in der die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt, wenn sie sich einmal derealisiert hat.“ (378) Als solche ist sie offen für eine Gestaltung der Zukunft, die im Projekt, im Entwurf, diese Möglichkeiten neu fortschreibt.

Ist die Dauer das Sich-Anreichern eines Jetzt und hat somit konstruktiven, bildenden Charakter, so zeigt sich in der Präzession ein Bruch. Eine Zukunft zu entwerfen, was zu den höchsten Möglichkeiten des Menschen als personales wie geschichtliches Wesen zählt, bedeutet, „den Rhythmus aus Sukzession, Alter und Dauer zu durchbrechen“ (380 f.). Das Neue hat nicht nur das Moment der Anreicherung einer Vergangenheit an sich (Dauer), sondern auch den Bruch mit ihren unveränderten Fortschreibungen. Die Präzession ist die eigentliche, „zeitliche“ Zeit; erst sie ermöglicht es, „der Zeit eine andere Zeit zu geben“ (381) und sie nicht bloß als Prolongation der Gegenwart zu verstehen. Dauer und Präzession als gegenläufige Bewegungen, als konstruktives und unterbrechendes Moment, spannen das „zeitliche Feld“ (382) auf, in welchem sich menschliches Dasein in seinem personalen Sein und als geschichtliches Sein zeitigt. Die Dauer, in deren Fortschreiten die Präzession angesiedelt ist, kann niemals verlassen werden und markiert in gewisser Weise die Endlichkeit und Geworfenheit, auf welche die Präzession verwiesen bleibt. Die Präzession hingegen verhindert, dass der Mensch im Strom des Andauerns gänzlich zu Hause ist und letztlich von der im Alter vorausgesetzten Ganzheit gedacht werden kann. Die Einheit der nicht zu trennenden Bewegungen der Zeit zeigt den Menschen als endlich-zukunftsoffenes, exzentrisches Wesen. Nur „von einer Offenheit für die Zukunft [...] können die zuvor behandelten Zeiten zu ihrer Fülle gelangen“ (381).

³⁸ Vgl. *Ellacuría*, PdgR, 379.

³⁹ Bezüge zum Zeitkonzept Heideggers sind unübersehbar, können an dieser Stelle aber nicht diskutiert werden.

3.4 Ausblick – die Frage nach der Geschichte

(1) Über die Zeit der Präzession ergibt sich auch der Einstieg in die Frage nach der Geschichte. Kann in einer geschichtlichen Situation zwar Zeit vorrangig als Sukzession, Alter oder Dauer vorherrschen, so ist Geschichte dennoch nie ohne Präzession, das heißt ohne Projekt und Entwurf von Zukunft. Nicht die historische Rekonstruktion einer Vergangenheit ist schon Betrachtung von Geschichte, sondern erst die Frage, in welcher Weise sich das Moment der Präzession in einer geschichtlichen Situation, in einem Volk, in einem Land mit einer bestimmten Vergangenheit zeigt. Aus dem Primat der Zukunft ergibt sich eine konkrete Option, die wahrzunehmen ist und die sich an den Fragen orientiert: Was kann Zukunft eröffnen? Was kann Menschen, Gruppen, einem Volk Zukunftschancen geben? Was kann Würde verleihen, um Zukunft zu gestalten? Für viele Völker müsse sich Ellacuría zufolge Präzession heute als ein „Prozess der Befreiung realisieren“ (384).

(2) Nicht die Anthropologie mit ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen ist für Ellacuría der letzte und umfassendste Horizont der Betrachtung der Realität, sondern das „In-Geschichte-Sein“ des Menschen. Möglicherweise zeigt sich darin auch eine Weiterentwicklung von Heideggers Konzept des Daseins als „In-der-Welt-Sein“. In theologischer Hinsicht ergibt sich daraus eine bedeutsame Konsequenz für den Gedanken der Inkarnation, insofern dieser strikt als Menschwerdung in Geschichte interpretiert werden müsse: „Es gibt eine personale Gotteserfahrung, aber die Realität Gottes in ihrer Fülle ist nur in der geschichtlichen Realität in Erscheinung getreten“ (524).

(3) Geschichte ist für Ellacuría nicht primär Historiographie, sondern aus dem Blick einer utopischen Geschichtsphilosophie zu denken. Die geschichtsphilosophischen Fragen nach Ziel, Ende, Einheit und Subjekt der Geschichte und nach der Geschichte als Wahrheitskriterium schlechthin sind für ihn nicht überholt, sondern müssen eine ideologiekritische und befreiende Funktion annehmen. Aufgedrängt werden uns diese Fragen nicht von einem abstrakten Interesse, sondern der konkreten Erfordernis unserer Zeit. Heute bestehe eine große Dringlichkeit, die Einheit der Geschichte beziehungsweise das Ganze der Realität neu in den Blick zu nehmen: „Objekt‘ der Philosophie“ kann nichts Partikuläres, sondern nur das „dynamisch betrachtete Ganze der Realität“ (24) sein. Sosehr Ellacuría die Eigenzeit von Lebewesen, Menschen, Völkern etc. zu erfragen sucht, gibt es auch eine „Einheit der Geschichte“, die nicht mehr mit totalitären (kolonialistischen) Ansprüchen verwechselt werden darf, sondern die zu denken uns auf Grund der internationalen Verflechtungen und der globalen Risiken und Probleme zur Aufgabe wird:

Die Geschichte ist vor Kurzem in eine neue Epoche eingetreten, sie hat eine neue Höhe der Zeiten erreicht, die sich durch ihre geschichtlich reale universale Einheit charakterisiert, sowie durch die ebenfalls geschichtlich reale Möglichkeit, mit ihrem eigenen Ende rechnen zu müssen, also mit einem Ende, das zu einem großen Teil von ihr selbst und ihrem gegenwärtigen und zukünftigen Tun abhängt. (409 f.)

Die Frage nach dem Ende der Geschichte stellt sich heute in einer nie dagewesenen Weise als Bedrohung und wird selbst zum geschichtlichen Thema:

Probleme, die sich in Begriffen der Natur stellten, stellen sich heute in Begriffen der Geschichte. In Begriffen der Natur könnte man weiter so verfahren, „als ob“ die Materie ewig und unendlich wäre, also als würde sie sich in geschichtlichen Ausmaßen niemals erschöpfen. Nicht so in Begriffen der Geschichte, wenn man kein Gleichgewicht zwischen den Möglichkeiten der Natur und den aktuellen Bedürfnissen der Menschen zu Wege bringt. (62)

Eine mögliche Antwort auf die globale Bedrohung und Ungerechtigkeit ist für Ellacuría in der PdGR (in anderen Texten finden sich viele konkrete Analysen) der bis heute höchst aktuelle, prophetische⁴⁰ Vorschlag für eine Umwidmung der Rüstungsausgaben in einen Entwicklungsetat, was dem Charakter der Zeit als Präzession, das heißt als Eröffnung von Zukunft für viele Menschen und Völker entspräche. Damit wäre eine konkrete Utopie bezeichnet, „Geschichte auf menschlichere Ziele hin“ zu lenken. „Die Möglichkeit eines Endes der Geschichte könnte sich so in die Möglichkeit zu einer neuen geschichtlichen Etappe verwandeln.“ (410)

Die Gestalt von Kirche müsste sich so verändern, dass diese Utopie in ihr einen konkreten Ort erhält. Als gesellschaftlich-geschichtliche Realität dürfte sie sich nicht vorrangig von ihrer eigenen Fort-Dauer, die sie selbst ins Zentrum stellt, her verstehen, sondern müsste vom Moment der Präzession, das heißt einer hoffnungsvollen Zukunft für diejenigen ohne Hoffnung, gedacht werden. Ihre Gestalt würde damit eine exzentrische, was der nächste Abschnitt nun genauer darzustellen sucht.

4. Die Kirche der Armen als exzentrisches Volk Gottes

Diesen Gedanken aufgreifend, versuchen die folgenden Überlegungen, anhand der beiden programmatischen Texte „Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament“⁴¹ und „Das gekreuzigte Volk“⁴² dem Motiv der Exzentrizität in der Ekklesiologie Ellacurias nachzuspüren.

⁴⁰ Vgl. Micha 4,3.

⁴¹ *I. Ellacuría*, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament (im Folgenden KdA), in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis II*, 761–787.

⁴² *I. Ellacuría*, Das gekreuzigte Volk (im Folgenden GV), in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis II*, 823–850. Diese beiden Texte können als die wichtigsten Beiträge Ellacurias zur Ekklesiologie gelten. Eine deutsche Übersetzung weiterer ekklesiologischer Schriften Ellacurias erschien 2011 unter dem Titel: *Eine Kirche der Armen*. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg i. Br. 2011. Eine aufschlussreiche systematische Darstellung der ekklesiologischen Grundgedanken Ellacurias (in englischer Sprache) bieten: *K. Burke*, *The Ground Beneath the Cross*, Washington 2000, 125–202; sowie: *M. E. Lee*, *Bearing the Weight of Salvation*. *The Soteriology of Ignacio Ellacuría*, New York 2009, 114–121. Der Band von *Lee* enthält darüber hinaus eine lesenswerte Diskussion der ekklesiologischen Perspektiven Ellacurias mit den kritischen Anfragen, die in jüngerer Zeit von Seiten der „Radical Orthodoxy“ an die Theologie der Befreiung gestellt wurden. Vgl. ebd. 134–160.

4.1 Die sakramentale Exzentrizität der Kirche

Dass die Kirche keine selbstbezügliche Realität sein kann, ohne sich selbst zu verraten, wurzelt für Ellacuría in ihrem – beim Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten – sakramentalen Charakter. Dieser bezeichnet eine konstitutive Offenheit der Kirche. Ein Sakrament ist nicht Selbstzweck, sondern zentriert sich rund um das, dessen „Zeichen und Werkzeug“ es ist. Nach Ellacuría ist die größte Gefährdung für die Kirche in der Geschichte weniger von den Häresien und Schismen als von der latenten Versuchung ausgegangen, ihre wesenhafte sakramentale Exzentrizität durch die Konstruktion in sich abgeschlossener Identitätskerne zu verraten. Ist Kirche primär um die Abwehr von Abweichungen konzentriert, steht der Gedanke ihrer unverfälschten *Dauer* im Mittelpunkt, und sie droht, indem sie zu sehr um den Erhalt ihrer Identität bemüht ist, das Zukunftsmoment der *Präzession* zu verlieren. Ellacuría schreibt dazu – in auffallender Ähnlichkeit zu den Äußerungen Bergoglios, die wir an den Anfang dieses Artikels gestellt haben –:

Nur wenige Versuchungen haben der Kirche mehr zu schaffen gemacht als die, sich als Selbstzweck zu begreifen, und die, jede ihrer Handlungen im Hinblick auf das zu bewerten, was ihrem Bestand oder Ruhm förderlich oder abträglich ist. [...] Eine um sich selbst kreisende Kirche [...] ist kein Heilssakrament mehr; sie ist eine geschichtliche Macht mehr, die der Dynamik der geschichtlichen Mächte folgt.⁴³

Diese „narzisstische“ Ekklesiologie fügt sich nahtlos in die Markenlogik moderner Ökonomie mit ihrem ständigen Imperativ zur Profilschärfung, zum „Branding“ und zur Generierung von „corporate identities“ ein.⁴⁴ Mit dem sakramentalen Charakter der Kirche scheint sie unvereinbar. Dieser lässt sich freilich nur dann glaubhaft bezeugen, wenn er nicht bloß als abstrakte Eigenschaft behauptet, sondern in allen kirchlichen Vollzügen deutlich wird:

Die Kirche muss nicht nur sich selbst von zwei Punkten außerhalb ihrer her verstehen, nämlich von Jesus Christus und von der Welt her, auch ihr ganzes Handeln muss diesen Charakter der Exzentrizität haben.⁴⁵

⁴³ KdA, 767 f.

⁴⁴ Der deutsche Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn hat in diesem Zusammenhang sehr treffend von einer McKinsey-Theologie gesprochen. Vgl. *Ch. Geyer*, „Es gibt keine Hellenisierung des Christentums. Papst Benedikt XVI. wird 85“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 13.04.2012 (Feuilleton), auch abrufbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/papst-benedikt-xvi-wird-85-es-gibt-keine-hellenisierung-des-christentums-11716941.html> (letzter Aufruf: 07.07.2015).

⁴⁵ KdA, 767. In eine ähnliche Richtung, wenn auch mit etwas anderen Akzentsetzungen, weisen die „exzentrischen“ Überlegungen von Hans-Joachim Sander: „Das theologische Denken des Außen arbeitet mit einer strukturellen Zweifheit aus Glauben und Geschichte, Geist und Realität, religiöser Abstraktion und pastoraler Konkretion, Gottesbegriff und menschlichem Leben. Diese Zweifheit verhält sich wie das Innen und das Außen eins Ortes; es gibt keinen Ort, ohne dass ihm das Andere dieses Ortes gegenübersteht und ohne dass das Eigene dieses Ortes sich davon unterscheidet. [...] In diesem Sinn stellt der Ort eine Struktur dar, die einer Ellipse und eben nicht einem Kreis gleicht. Es gibt nicht nur den einen Mittelpunkt, um den der Kreis gezogen wird und auf den hin er in sich ruht, sondern zwei Brennpunkte, in deren Spannung die Ellipse aufgezogen wird.“ (*H.-J. Sander*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006, 17.)

4.2 Die Notwendigkeit geschichtlicher Konkretion

Soll der sakramentale Charakter der Kirche die von Ellacuría geforderte geschichtliche Leibhaftigkeit gewinnen, verlangt er eine stets neu zu leistende, gewissenhafte Analyse der Verhältnisse, aus denen in einem bestimmten geschichtlichen Kontext jeweils befreit werden soll. Es ist nach Ellacuría

nicht möglich, von Erlösung anders zu reden als von konkreten Situationen aus. Erlösung ist immer Erlösung *von* jemandem und damit auch *von* etwas. Und zwar in einem Maße, dass man die Charakteristika des Erlösers immer nur von den Charakteristika des zu Erlösenden her in den Blick bekommt.⁴⁶

Jedes „abstrakte Theoretisieren“ über die Erlösung zeige sich bei genauerer Betrachtung nicht nur selbst immer schon als ein geschichtlich bedingtes; es steht „in seiner Abstraktheit dem realen Sinn von Erlösung möglicherweise“ (ebd.) sogar entgegen.

Erlösung kann auf Grund der Respektivität und Materialität der Realität auch nicht als bloß „innere“ oder „geistige“ Erlösung des Menschen verstanden werden, sondern muss sich – wie im dritten Abschnitt deutlich wurde –, um real zu sein, in die komplexe Einheit der geschichtlichen Realität (Materie, Raum, Zeit, Leben) wirkmächtig einschreiben. Es gibt für Ellacuría keine Erlösung des Individuums ohne Erlösung der Gesellschaft, keine Erlösung des Geistes ohne Erlösung der Natur. Erlösung reduziere sich zwar nicht auf ein rein innergeschichtliches Geschehen: Dieses stellt jedoch „das konstitutive Zeichen [dar,] außerhalb welchen sich das transzendente Heil des Menschen nicht gegenwärtig machen kann“⁴⁷. Die spezifisch christliche Form der Transzendenz ist für Ellacuría daher keine Flucht aus der Geschichte, sondern

etwas, was transzendiert in; und nicht [...] etwas, was transzendiert aus; [...] etwas, was zugleich vorantreibt und zurückhält. In dieser Vorstellung heißt, sich geschichtlich – und das meint personal – nach Gott auszustrecken nicht, das Menschliche, die reale Geschichte preiszugeben, sondern zu seinen [des Menschlichen] Wurzeln vorzustößen, es heißt, dass das, was schon wirklich gegenwärtig war, noch dichter und wirksamer gegenwärtig wird.⁴⁸

Kirche als Mitvollzieherin des christlichen Erlösungshandelns kann daher für sich trotz der notwendigen Trennung von Kirche und Staat keinen geschützten geschichtslosen Raum beanspruchen; genauso wenig kann sie sich als bloß geistige Gemeinschaft oder geschichtsenthobene, überzeitliche Institution verstehen, sondern sie muss zu jeder Zeit je neu ihre geschichtliche *Leibhaftigkeit* gewinnen, wobei „Leib werden“ für Ellacuría durch folgende Aspekte charakterisiert wird:

⁴⁶ KdA, 762.

⁴⁷ I. Ellacuría, *Historia de la salvación y salvación en la historia*, in: *Ders.*, *Escritos teológicos* I, 519–534, 533.

⁴⁸ I. Ellacuría, *Die Geschichtlichkeit des christlichen Heils*, in: *Ders./J. Sobrino* (Hgg.), *Mysterium Liberationis* I, Luzern 1995, 313–360, 318.

Es bedeutet zunächst, dass etwas leiblich präsent und somit wirklich präsent wird [...]. Es bedeutet außerdem, dass etwas dadurch, dass es Leib wird, realer wird, dass es sich realisiert, indem es etwas anderes wird, aber nicht aufhört zu sein, was es war. Es bedeutet ferner, dass etwas Aktualität gewinnt in dem Sinn, den wir dem Leib als Aktualität der Person zuschreiben. Es bedeutet schließlich, dass etwas, was zuvor nicht handeln konnte, nunmehr in der Lage ist zu handeln.⁴⁹

4.3 Die Gegenwart Christi in der Geschichte

Aus theologischer Perspektive gründet die Leibhaftigkeit der Kirche in der Fleischwerdung des *logos* in Jesus von Nazareth. Diese ist gemäß der christlichen Tradition kein historisch isolierbares Einzelereignis, sondern setzt sich nach dem Tod und der Auferstehung Christi durch die Jahrhunderte hindurch fort. Gegenüber einer bruchlosen (fundamentalistischen) Identifizierung der Kirche mit dem Leib Christi macht Ellacuría allerdings einen „ekklesiologischen Vorbehalt“⁵⁰ geltend: Kirche darf ihren Auftrag sowie ihre Verheißung, in der Geschichte zum Leib Christi zu werden, nicht wie einen festen Besitz, über den sie jederzeit verfügen könne, verstehen. Eine solche Kirche wäre keine Nachfolgerin der exzentrischen Lebensweise Jesu, sondern würde sich nach dem Muster der Parabel des Großinquisitors von Dostojewskij in eine selbstbezügelte despotische Macht verwandeln, die ihr eigenes Heil an die Stelle Christi setzen würde. Stattdessen muss sich die Kirche in einem Akt radikaler Kenosis von der Präsenz Christi in den Armen und Unterdrückten dieser Welt bestimmen lassen, in denen sich für Ellacuría die geschichtliche Kontinuität und Leibwerdung Christi in noch ursprünglicherer Weise fortsetzt als in der Kirche im engen Sinn: „[...] sodass die Kirche nicht ohne Weiteres der geschichtliche Leib Christi wäre und dass auch außerhalb der Kirche von einem wahren Leib Christi gesprochen werden könnte“.⁵¹

Zum einen weist diese kenotische Verfassung der Kirche erneut auf eine Bewegung der Dezentrierung hin, zum anderen kann im Hinblick auf Ellacurias Bestimmung des Alters gesagt werden, dass eine Kirche, die sich vom „Bestand“ des Sich-Selbst her versteht, nicht jedoch von der Spannung aus Sich-Selbst und dem sich entäußernden Von-sich-Geben, und die sich in unterschiedlichen Epochen immer wieder neu konfigurieren muss, eine tote Kirche ist. Ekklesiologisch gewendet, besagt die Transkurrenz des Jetzt, dass die Kirche in jedem Augenblick von ihrer Offenheit für Vergangenheit und Zukunft zu denken ist, wovon auch die Kontinuität, Leib Christi zu sein, abhängt. Dies schließt zum einen die Treue zu den bisherigen Versuchen ein, die Leibhaftigkeit Christi darzustellen, zum anderen die Offenheit für die je neuen Orte, an denen sich die Leibwerdung Christi fortsetzt.

⁴⁹ KdA, 764.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ Ebd.

4.3.1 Das gekreuzigte Volk als exzentrischer Leib Christi

Die Leibhaftigkeit Christi in den Armen fasst Ellacuría in den Begriff des *gekreuzigten Volkes*.⁵² In den konkreten, verdrängten beziehungsweise oft nicht einmal wahrgenommenen Leidenserfahrungen der verarmten Bevölkerungsmehrheiten der Erde manifestiert sich für Ellacuría in besonderer Weise der gekreuzigte Christus.⁵³ In ihnen findet seine Kreuzigung ihre geschichtliche Fortsetzung, in ihnen wird deren sich gegen jegliche Mythisierung und Sakralisierung sperrende Realität erst vollständig verstehbar. Die Realität des gekreuzigten Volkes und die Realität der Kreuzigung Jesu erhellen sich für Ellacuría dabei gegenseitig: Einerseits stellt das „gekreuzigte Volk“ für Ellacuría den hermeneutischen Ort dar, von dem aus betrachtet sowohl der geschichtlich-reale Kern als auch die erlösende Kraft der Kreuzigung Jesu neu in den Blick kommen, andererseits werfen die Passionserzählungen der Evangelien ein neues Licht auf das Leiden und Zugrundegehen eines Großteils der Menschheit, insofern sie das milliardenfache Leiden der Armen und Marginalisierten nicht bloß als Ort der Verzweiflung und des Todes, sondern als Ort einer besonderen Präsenz Christi deuten.

Eben diese Präsenz des Gekreuzigten, die zugleich mit der Gegenwart des Kreuzes auch die Gegenwart der Auferstehung impliziert – denn „die Tatsache der Kreuzigung und des Todes allein ist keine Erlösung“⁵⁴ –, bringt Ellacuría dazu, dem Leiden der Armen selbst in einer gewissen [!] Weise eine erlösende Bedeutung zuzusprechen und in ihrem Kampf für eine offene Zukunft eine zumindest bruchstückhafte Aktualisierung der Realität der Auferstehung zu erkennen. Weder Leiden noch befreiendes Handeln der Armen treten dabei in

⁵² Es ist nicht feststellbar, ob der Begriff des „gekreuzigten Volkes“ zuerst von Ellacuría oder Óscar Arnulfo Romero, dem Erzbischof von San Salvador, verwendet wurde. Ellacurias Text über das gekreuzigte Volk stellt jedenfalls die früheste systematische Entfaltung des Begriffs dar. Im deutschsprachigen Bereich erreichte der Terminus vor allem durch die Schriften des langjährigen Weggefährten und Mitbruders Ellacurias, Jon Sobrino, Bekanntheit (vgl. dazu u. a. die ins Deutsche übersetzten Schriften: *Christologie der Befreiung*, Mainz 1998; *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador. Fakten und Überlegungen*, Fribourg [u. a.] 1990; *Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“*, in: A. Autiero [Hg.], *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000, 141–156; *Theologie und Menschenrechte aus Sicht der gekreuzigten Völker*. [Festvortrag anlässlich der Verleihung des Menschenrechtspreises an Jon Sobrino durch die Karl-Franzens-Universität Graz], Graz 1992.) Die Schriften Sobrinos stellen eine kreative Fortschreibung und Aktualisierung der grundlegenden Intuitionen Romeros und Ellacurias dar. In ihrem systematischen Gehalt knüpfen sie in den wesentlichen Punkten an die Überlegungen Ellacurias an. Vgl. dazu auch: M. Ebenhoch, *Das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“ als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie*, Frankfurt am Main 2008; sowie: M. Maier, *Theologie des gekreuzigten Volkes. Der Entwurf einer Theologie der Befreiung von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino*, Diss. Innsbruck 1992.

⁵³ Vgl. dazu auch die Ansprache Papst Franziskus' im Rahmen seines Besuchs des Flüchtlingszentrums „Astalli“ in Rom am 10. September 2013: „Die leeren Klöster gehören nicht euch, sie sind für das Fleisch Christi, das die Flüchtlinge sind“ (online unter: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html; letzter Aufruf: 15.03.2015).

⁵⁴ GV, 849.

Konkurrenz zu Leiden und Heilshandeln Christi – liegt doch ihre soteriologische Bedeutung allein darin begründet, dass sich in ihnen in unableitbarer Gnade Christus selbst in geschichtlicher Weise gegenwärtig setzt.⁵⁵

Die Rede von der erlösenden Bedeutung des Leidens der Armen ist anstößig. Diese Anstößigkeit ist jedoch für Ellacuría eine bloße Reaktualisierung des ursprünglichen Skandalons der christlichen Botschaft, die sowohl die angebliche Natürlichkeit und Schicksalhaftigkeit bestehender Macht- und Unterdrückungsstrukturen als auch viele „weltliche“ Emanzipations- und Revolutionskonzepte radikal in Frage stellt:

Die Erlösung von der Kreuzigung Jesu und des Volkes her zur Sprache zu bringen ist Ärgernis und Torheit, vor allem, wenn man der Erlösung einen in der geschichtlichen Realität verifizierbaren Inhalt geben will, wobei „verifizierbar“ hier nicht bedeutet „voll ausschöpfbar“. [...] Durchaus skandalös ist es [...], die Notleidenden und Unterdrückten als geschichtliches Heil der Welt hinzustellen. Skandalös für viele Gläubige, die zwar die Verkündigung, der Tod Jesu bringe der Welt das Leben, nicht mehr für anstößig halten, aber weder theoretisch noch gar praktisch akzeptieren können, dass dieser Tod, der Leben bringt, heute real in den Unterdrückten der Menschheit sich vollzieht. Skandalös ist jene Vorstellung aber auch für jene, die die geschichtliche Befreiung der Menschheit anstreben. Es ist nämlich ein leichtes, die Unterdrückten und Notleidenden als die Erlösungs- und Befreiungsbedürftigen anzusehen, nicht dagegen, in ihnen die Erlöser und Befreier zu erblicken.⁵⁶

Einmal mehr begegnet in diesen Formulierungen der exzentrische Blickwinkel eines christlichen Glaubens, der die Erlösung nicht von der Mitte, sondern von den Rändern her erwartet.

Die tiefe Einheit zwischen dem Leiden des gekreuzigten Volkes und der Passion Jesu sowie die darin gründende Hoffnung auf Erlösung versucht Ellacuría, ausgehend von den Gottesknechtliedern Jesajas, zu veranschaulichen. Diese seien bereits für die ersten Christen eine der wichtigsten Folien für die Interpretation des Leidens und Sterbens Jesu gewesen; es ist daher für Ellacuría bemerkenswert, wie sehr sich diese Texte auch als hermeneutischer Schlüssel für ein theologisches Verständnis der Leidensrealität der armen Bevölkerungsschichten in der sogenannten „Dritten Welt“ eignen: Wie der Gottesknecht und Jesus sei auch das gekreuzigte Volk verachtet und zum Abschaum der Leute (Jes 49,7) geworden. Es sei nicht schön an Gestalt (Jes 53,2), werde von den Menschen gemieden, sei voll Schmerzen und mit

⁵⁵ Vgl. dazu Mt 25,31–46 sowie das Pauluswort in Kol 1,24, das in der Rede von der Ergänzung dessen, „was an den Leiden Christi noch fehlt“, sowohl die menschliche Mitverantwortung als auch die geschichtliche Offenheit des Heilshandelns Christi thematisiert. Da die Rede von der erlösenden Präsenz Christi im gekreuzigten Volk nicht impliziert, dass dieses die heilvolle Realität Christi in vollständiger oder gar letztgültiger Weise repräsentiert, ist es nicht nötig, sich daran zu stoßen, dass im „gekreuzigten Volk“ natürlich nicht alle Aspekte in gleicher Weise zu finden sind, die die traditionelle Soteriologie von Jesus Christus aussagt. (Vgl. dazu: *N. E. Bedford*, Jesus Christus und das gekreuzigte Volk. Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino, Aachen 1995, 192–214.) Dass die Realität Jesu Christi und des „gekreuzigten Volkes“ nicht einfach „ident“ sind, steht andererseits jedoch wiederum nicht Ellacurias Hinweis entgegen, dass erstere sich in letzterer in besonderer Dichte gegenwärtig zu setzen vermag.

⁵⁶ GV, 825–826.

Krankheit vertraut (Jes 53,3). Es gelte als von Gott verlassen und geschlagen (Jes 53,4), leide tatsächlich jedoch auf Grund der Verbrechen und Sünden anderer (Jes 53,5). Der augenscheinlich trostlosen Lage zum Trotz zeigt sich in den Gottesknechtliedern zugleich mit der leidvollen Wirklichkeit des Gottesknechts eine tiefere Dimension, die den Sinn der Geschehnisse umzukehren vermag und den von allen Verachteten zum Eckpunkt der Heilsgeschichte Gottes werden lässt. So ist ausgerechnet der verachtete Gottesknecht von Gott auserwählt (Jes 42,6) und wird zum Erlöser der Welt (Jes 53,11), indem er die Sünde und das Unheil stumm auf sich nimmt (Jes 53,7). Gott findet schließlich Gefallen an seinem Knecht und rettet ihn (Jes 53,10).

4.3.2 Das gekreuzigte Volk als Subjekt der (Heils-)Geschichte

Akzeptiert man die anstößige Erwählung des Schwachen und Niedrigen, des Verachteten und Törichtigen (1 Kor 1,27–28) als das Eingangstor der göttlichen Gnade in die Geschichte, so ist es nach Ellacuría ein Leichtes, in den Armen und Leidenden den geschichtlichen Leib Jesu zu entdecken. Gerade die Armen und Ausgeschlossenen zeigen sich dem gläubigen Blick auf Grund ihrer besonderen Nähe zum leidenden Christus als das privilegierte Subjekt der (Heils-)Geschichte. Gerade ihr Handeln ist es, über welches das göttliche Heil in der Geschichte Wirklichkeit zu werden versucht.

In dieser Perspektive zeigt sich eine Blickumkehr gegenüber einer geschichtsphilosophischen Tradition, welche das Subjekt der Geschichte mit einer bestimmten Avantgarde des Fortschritts identifiziert. Die Anerkennung der Armen als Geschichtssubjekt bricht mit aller weltlichen Logik der Macht, ohne sich in einen illusionären geschichtslosen Raum zurückzuziehen. Sie verabschiedet sich von der Vorstellung, das Heil könne „von oben“, als „Veranstaltung der Herren dieser Welt“⁵⁷ in der Geschichte realisiert werden, um stattdessen die Verwirklichung des Reiches Gottes in engste Verbindung zur „Subjektwerdung der Armen“⁵⁸ zu setzen.⁵⁹ Natürlich benötigen die Armen

⁵⁷ I. Ellacuría, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: *Ders./Sobrinó* (Hgg.), *Mysterium Liberationis I*, 313–360, 338.

⁵⁸ Vgl. B. Bleyer, *Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie*, Regensburg 2009.

⁵⁹ Eben diese Perspektive scheint auch Papst Franziskus zu leiten. Vgl. dazu die bemerkenswerte Ansprache des Papstes am 28.10.2014 vor den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des internationalen Treffens von „Volksbewegungen“ in Rom: „Diese Begegnung der Volksbewegungen ist ein Zeichen, ein wichtiges Zeichen: Ihr seid gekommen, um vor Gott, vor der Kirche, vor den Völkern, Zeugnis abzulegen für eine Realität, die man oft mit dem Mantel des Schweigens bedeckt. Die Armen erfahren die Ungerechtigkeit nicht nur am eigenen Leib, sie bekämpfen sie auch! Sie geben sich nicht mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis zufrieden. Sie verlassen sich nicht auf die Hilfe der NGOs, auf Hilfspläne oder Lösungen, die nie kommen oder die – sollten sie doch kommen – letztendlich nur in eine Richtung gehen: zu betäuben oder zu kontrollieren. Das ist ziemlich gefährlich. Ihr hört, dass die Armen nicht mehr warten, dass sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen wollen; sie organisieren sich, sie lernen, arbeiten, sie fordern – ja praktizieren – jene so besondere Solidarität, die leidende Menschen zusammenschweißt – arme Menschen –, und die unsere Zivilisation zu vergessen haben scheint, bzw. nur allzu gern vergessen möchte“ (online unter: <http://w2.vatican.va/con->

in den Prozessen ihrer Subjektwerdung Unterstützung, wie auch Ellacuría anerkennt; es wäre aber eine grundlegende Verkehrung der biblischen Botschaft, die Initiative der Armen durch das stellvertretende Handeln einer kleinen Elite zu ersetzen, die *im Namen* des gekreuzigten Volkes dieses zu befreien suchte. Aufgabe der Kirche wäre es, diesen radikalen Perspektivenwechsel mitzuvollziehen, sich ganz von der Realität und der geschichtlichen Mission des gekreuzigten Volkes durchdringen zu lassen, um so diesem Bruch mit der weltlichen Macht geschichtlichen Raum und Ausdruck zu verschaffen. Dies vermag die Kirche nicht aus sich selbst heraus, etwa im Sinne eines heroischen Aktes der Selbstsetzung, sondern nur, insofern sie in einer Bewegung der Dezentrierung durchlässig wird für das Heilshandeln Christi im gekreuzigten Volk, dem stets die erste Initiative zukommt.

4.3.3 Die Gefahr der Identifizierung des gekreuzigten Volkes

Dass die Realität des gekreuzigten Volkes nicht wiederum selbst identifiziert und vereinnahmt werden kann (analog etwa zur Identifikation des Proletariats mit den Interessen der Partei in den kommunistischen Regimen), gewährleistet die radikale Offenheit kirchlichen Handelns. Die Gottesknechtlieder Jesajas, anhand derer Ellacuría Charakteristika des gekreuzigten Volkes darzulegen versucht, wehren jeder endgültigen Identifikation der gleichermaßen geschichtlichen wie transzendenten Realität des gekreuzigten Volkes mit einer bestimmten Gruppe oder Klasse, die sich als ideologischer Unterbau eines totalitären Systems missbrauchen lassen könnte. Leidender Knecht Jahwes kann für Ellacuría

jeder sein, der die beschriebene Sendung voll und ganz erfüllt. Genauer gesagt: leidender Knecht Jahwes wird jeder zu Unrecht wegen der Sünden der Menschen Gekreuzigte sein, denn alle Gekreuzigten bilden eine einzige Einheit, eine einzige Größe, auch wenn diese Größe Haupt und Glieder mit verschiedenen Funktionen in der Einheit der Sühne hat.⁶⁰

Diese Feststellung zwingt die Kirche zu jeder Zeit zum je neuen Wagnis der Bestimmung der geschichtlichen Kontexte, in denen die Konturen des gekreuzigten Volkes am deutlichsten werden, ohne dass sie jemals endgültig über diese Realität verfügen könnte.

Die Betonung der Transzendenz des gekreuzigten Volkes bietet den Christen und Christinnen jedoch keinen Vorwand für eine alle Unterschiede nivellierende Flucht aus der konkreten Verantwortung in den nebulösen Raum einer ungeschichtlichen, genauso allgemeinen wie im Letzten nichtssagenden Erlösungslehre. So ist etwa für Ellacuría aus der Perspektive El Salvadors in den 1970er- und 1980er-Jahren im Lichte der Gottesknechtlieder trotz der

tent/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html; letzter Aufruf: 15.03.2015).

⁶⁰ GV, 844.

Unmöglichkeit einer letzten Identifizierung hinreichend deutlich, wo das gekreuzigte Volk eher zu finden ist und wo nicht:

Die Erste Welt liegt nicht auf dieser Linie, gewiss aber die Dritte; die reichen und unterdrückerischen Klassen sind jener Rolle nicht fähig, wohl aber die unterdrückten Klassen; die sich in den Dienst der Unterdrückung stellen, sind es nicht, soviel sie auch in diesem Dienst zu leiden haben mögen, dagegen die, die für Gerechtigkeit und Befreiung kämpfen.⁶¹

Man mag die etwas schematische Art und Weise, in der Ellacuría im angeführten Zitat „Erste“ und „Dritte Welt“, „reiche und unterdrückerische“ und „unterdrückte“ Klassen einander gegenüberstellt, kritisieren und auf die Notwendigkeit weiterer Differenzierungen verweisen. Ellacuría selbst war sich der Problematik von Kategorien wie „Dritte Welt“⁶² oder „unterdrückte Klasse“ bewusst. Wie Dietrich Bonhoeffer⁶³ hielt er aber daran fest, dass die Notwendigkeit wissenschaftlicher Differenzierungen nicht zum Vorwand werden dürfe, die eigene Positionierung zu vermeiden. Globale Zusammenhänge, deren Analyse auf Grund ihrer Komplexität die Forderung nach genaueren Analysen zu jedem Zeitpunkt als berechtigt erscheinen lässt, verlangen dennoch zu jedem Zeitpunkt nach einer ethischen Beurteilung und einer existenziellen Verortung innerhalb derselben. Dass Armut ein komplexes, in Bezug auf seine Ursachen und mögliche Lösungsstrategien stets neu zu untersuchendes Phänomen ist und es natürlich auch in der „Ersten Welt“ erschreckende Formen von Armut gibt, darf nach Ellacuría nicht zu einem Vergessen der Dramatik der Realität der Armut in den Ländern des „Südens“ führen. Die Armut habe in diesen Ländern nochmals andere Dimensionen als die Formen der Armut in den „westlichen“ Ländern.⁶⁴ Eine Sichtweise, die darauf verweist, dass Armut letztlich überall zu finden und Leiden ein

⁶¹ GV, 848.

⁶² In den erhalten gebliebenen Zusammenfassungen, die Ellacuría für eine von ihm 1974 an der Universidad Centroamericana „José Simeón Cañas“ in San Salvador gehaltenen Vorlesung mit dem Titel „Eine lateinamerikanische Lektüre der ‚Geistlichen Übungen‘ des Heiligen Ignatius“ verfasste, weist Ellacuría darauf hin, dass er den Begriff „Dritte Welt“ nicht als „einen im strengen Sinn politischen, sondern als einen theologischen Begriff“ verstehe. Als politische Bezeichnung umfasse der Begriff der „Dritten Welt“ „zu viele Unterschiede und komplexe Konstellationen, als dass er als eine einheitliche Realität verstanden werden könne“. (Vgl. *I. Ellacuría, Lectura latinoamericana de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, in: *Ders., Escritos teológicos IV*, San Salvador 2002, 59–06, 88.) Zu den schwierigen Fragen, wie sich der theologische und der politische Begriff der „Dritten Welt“ voneinander unterscheiden lassen und worin die Einheit des theologischen Begriffs der „Dritten Welt“ liege, vgl. ebd. 88–94.

⁶³ Vgl. den Abschnitt „Der theoretische Ethiker und die Wirklichkeit“, in: *D. Bonhoeffer, Ethik*, München 1949, 68–74.

⁶⁴ Ellacuría verweist etwa darauf, dass die Situation der Arbeitslosen oder Obdachlosen in den „westlichen“ Ländern, in denen es wenigstens ein Mindestmaß an sozialer Absicherung und entsprechenden sozialen Einrichtungen gebe, nochmals zu unterscheiden sei von der Situation dieser Menschen in „südlichen“ Ländern, sowohl was die Verbreitung dieser Phänomene als auch was ihre „Qualität“ betrifft. Noch mehr als die Armen Europas oder der USA stehen für Ellacuría die Armen dieser Länder im Abseits der globalen Öffentlichkeit. Zur Frage nach der Bestimmung der „Armen“ in der Theologie der Befreiung vgl. *G. Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption*, in: *Ellacuría/Sobrimo* (Hgg.), *Mysterium Liberationis I*, 293–312.

Moment jedes menschlichen Lebens sei, nivelliere bestehende Unterschiede und beraube das Phänomen seines sozialen und geschichtlichen Charakters. Es entkontextualisiere die Armut und enthebe diese somit ihrer geschichtlichen Leibhaftigkeit.

Eine wahrhaft sakramentale Kirche kann sich nach Ellacuría nur ausgehend von „realen“ Armen in konkreten geschichtlichen Kontexten konstituieren. Nur ausgehend von der Leiblichkeit Christi in den Armen kann sie auch selbst geschichtliche Leibhaftigkeit gewinnen: „Die Kirche [ist] *par excellence* Kirche der Armen und als Kirche der Armen geschichtlicher Leib Christi.“⁶⁵ Ohne das Wagnis konkreter Kontextualisierungen, die stets danach fragen müssen, in welchen Kontexten sich die Armut jeweils in ihrer größten Dramatik zeigt, steht der sakramentale Charakter der Kirche in der Gefahr, eine bloße Idee zu bleiben.

4.4 *Der universale Charakter einer Kirche der Armen*

Eine Kirche, „in der die Armen das Hauptsubjekt und das Prinzip der inneren Strukturierung sind“⁶⁶, ist trotz des Primats der Armen keine exklusive Kirche. Im Gegenteil, gerade eine „Kirche der Armen“ ist für Ellacuría besonders geeignet, die Universalität des christlichen Heilsauftrags wiederzugewinnen, da die Armen nicht nur einen Großteil der Weltbevölkerung repräsentieren und allein schon deshalb als bevorzugter Ort einer wahrhaft universalen Gottesrede gelten müssen, sondern die Wahrheit der geschichtlichen Realität sowie der Offenbarung Gottes sich gemäß der biblischen Tradition bevorzugt an der „Unterseite“ der Geschichte zeigt. Die Verstummten und Vergessenen – Obdachlose, Arbeitslose und Fremde – durchqueren alle gesellschaftlichen Kategorien, weil sie keine spezifische Rolle für sich beanspruchen können. Sie verfügen über keinen Status und keine Identität, die ihnen Sicherheit bieten könnte, und verkörpern gerade in dieser identitären Nacktheit das universal Menschliche. In den Ausgeschlossenen und an den Rand Gedrängten, den Nicht-Personen unserer Gesellschaft, offenbart sich somit auf paradoxe Weise deren verdrängte Wahrheit. Insofern kann die Kirche, „wenn sie sich unter den Armen inkarniert, indem sie in letzter Instanz ihr Leben ihnen weihet und indem sie für sie stirbt [...], christlich zum wirksamen Heilszeichen für alle[!] Menschen werden“ (ebd.). Ein solches Heilszeichen verdankt seine Glaubwürdigkeit nicht der Verteidigung der „eigenen“ Identität, sondern der wirksamen Vollziehung einer geschichtlich konkreten befreienden und Zukunft eröffnenden Praxis zu Gunsten der Armen und Unterdrückten.

⁶⁵ KdA, 764.

⁶⁶ KdA, 781.

5. Exzentrizität als Herausforderung für die Theologie – eine Schlussbemerkung

Wir haben in dieser Arbeit das Motiv der Exzentrizität in der Biographie, im Geschichts- und Zeitkonzept sowie in der Ekklesiologie Ellacurías untersucht. Abschließend möchten wir die Herausforderung, die sich aus einem „exzentrischen“ Denken, das heißt einem Denken, das sich in radikaler Weise von dem anderen seiner selbst her bestimmt, ergibt, auf die Theologie selbst zurückwenden. Wie vermag sich das Motiv der Exzentrizität in die theologische Arbeit einzuschreiben?

Eine Antwort auf diese Frage kann an der auf Anselm zurückgehenden Bestimmung der Theologie als *fides quaerens intellectum* anknüpfen. Der „intellectus“ ist in diesem Satz nicht ein sich selbst suchendes, sich selbst einsehendes und bestimmendes Subjekt – es ist nicht von einem *intellectus quaerens intellectum* die Rede –, sondern wird ermöglicht von einem andern, das ihm vorausliegt und ihn erst in Bewegung setzt. Der intellektuelle Diskurs der Theologie zeigt sich in dieser Bestimmung damit als ein Diskurs, der seinen Anfang wie sein Zentrum gewissermaßen außerhalb seiner selbst hat. Er ist nicht selbstgenügsam, sondern wird erst durch diese Verwiesenheit auf sein „außen“ in der eigentümlichen Spezifität, die ihm gegenüber anderen intellektuellen Diskursen zukommt, eröffnet.

Um die *fides* vor dem Missverständnis einer bloß privaten Überzeugung zu schützen, hat Ellacuría von der Theologie als „intellectus praxis fidei“, also dem reflexiven Moment christlicher beziehungsweise kirchlicher Praxis gesprochen. Diese Formulierung verweist auf dieselbe Grundstruktur wie die Formel Anselms; sie akzentuiert jedoch stärker, dass der Glaube keine statische, sondern eine dynamische, sich selbst in jedem geschichtlichen Kontext je neu realisierende Größe ist, und verschiebt gleichzeitig das Schergewicht vom Moment der „Einsicht“ zur reflexiv begleiteten Praxis. Theologie ist für Ellacuría nur insofern wahrhaft christliche Theologie, als sie sich der sakramentalen Praxis des Volkes Gottes, die selbst wiederum wesentlich von ihrem „außen“ bestimmt wird, einschreibt und sich von ihr her versteht. Dies bedeutet nicht die Aufgabe einer notwendigen kritischen Distanz. Es mag Momente geben, in denen die Einordnung der Theologie in die christliche beziehungsweise kirchliche Praxis vielleicht sogar nur in der Form kritischen Widerspruchs möglich ist.

Die eben entfaltete Perspektive vermag einen neuen Blick auf das viel diskutierte Verhältnis von Kirche und Theologie zu eröffnen. Die bleibende Verwiesenheit der Theologie auf die Kirche „stört“ die Theologie, wenn sich diese als eine in sich selbst ruhende intellektuelle Disziplin zu begreifen versucht. Sie bewahrt die Theologie vor der Gefahr der Selbstzentrierung und mahnt die notwendige Öffnung der Theologie für ein Außerhalb ihrer selbst an. Diese läuft freilich nur dann nicht ins Leere, wenn die kirchliche Praxis auch ihrerseits der Versuchung des „Kreisens um sich selbst“ widersteht und

ihren exzentrischen, sakramentalen Charakter glaubhaft verkörpert. Eine „arme Kirche für die Armen“⁶⁷, die sich wesentlich von der geschichtlichen Leibhaftigkeit Christi im gekreuzigten Volk her versteht, wird auf Grund ihres exzentrischen Charakters in besonderer Weise kritisches Korrektiv gegenüber jeder Form des „theologischen Narzissmus“ sein. Theologische Diskurse sind wie alle wissenschaftlichen Diskurse nicht nur vom Streben nach „Wahrheit“ bestimmt, sondern unterliegen auch der Beeinflussung durch die soziokulturellen Faktoren der Umwelt, innerhalb derer diese Wahrheits-suche stattfindet. Der soziale Hintergrund der Lehrenden an theologischen Fakultäten etwa macht sich in den Diskursen der Theologie ebenso bemerkbar wie ihr Streben nach Anerkennung in der akademischen Welt oder die ökonomischen Rahmenbedingungen wissenschaftlicher Arbeit an sich. Selbst die Rede von der „Option für die Armen“ steht auf Grund dieser Faktoren in der Gefahr, bisweilen mehr der Profilierung einer bestimmten theologischen Richtung und ihrer Proponenten und Proponentinnen zu dienen als eine tatsächliche und nachhaltige Blickumkehr anzuzeigen. Die Verortung in dem Projekt einer „Kirche für die Armen“ vermag für Ellacuría die Theologie aus dieser gefährlichen Verweltlichung zu befreien beziehungsweise diese zumindest kritisch infrage zu stellen. Sie zwingt die Theologie, sich auch selbst die Bewegung der Dezentrierung zu eigen zu machen, die von jeder kirchlichen Praxis gefordert ist:

Die Theologie und die Theologen sollten [...] [sich in die Armen inkarnieren], um zu dienen, nicht um bedient zu werden, nicht um die Theologie, sondern um die Armen zu retten. Es geht nicht um eine neuerliche Benützung und Ausbeutung der Armen im Sinne einer methodologischen Ressource [...] der Theologie⁶⁸ [...]. Es geht um eine Selbstentleerung [...] der Theologie und der Theologen (die sich entäußern, aus sich selbst und aus ihrer Assimilierung an die intellektuellen Milieus, innerhalb derer sie ihre weltliche Anerkennung gewinnen wollen, herausgehen müssen).⁶⁹

Dieser Hinweis meint bei Ellacuría, der selbst sein Leben lang am „Schreib-tisch“ gearbeitet hat, keinen Zug zu einer antiintellektualistischen Grundhaltung. Im Gegenteil: Die reflexive Durchdringung des Glaubens ist für Ellacuría, wie gezeigt, ein unverzichtbares Element dieses Glaubens selbst. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, der Kirche(n) und der Theologie wird heute aber wohl vor allem davon abhängen, ob es ihnen inmitten der Bedrohungen, die in unserer Zeit von der Gewalt identitärer Fundamentalismen ausgehen, gelingt, zu neuen Formen authentischer Verleiblichung ihres exzentrischen Charakters zu finden. Die weltweiten Reaktionen auf die Initiativen und Gesten des derzeitigen Papstes geben diesbezüglich Anlass

⁶⁷ *Papst Franziskus*, *Evangelii Gaudium*, 198.

⁶⁸ Eine ausgezeichnete Darstellung der Methode der Theologie nach Ellacuría bietet *F. de Aquino Júnior*, *Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría*, Regensburg 2014.

⁶⁹ *I. Ellacuría*, *Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina*, in: *Ders.*, *Escritos teológicos* I, 139–162, 155.

zur Hoffnung. Ein (Neu-)Entdecken des theologischen und philosophischen Erbes Ignacio Ellacurías kann einen Beitrag leisten, die unter Papst Franziskus wahrnehmbare Öffnung der Kirche aus ihrer Selbstbezüglichkeit auf kreative Weise zu begleiten und weiterzudenken.

Summary

Commemorating the 25th anniversary of the assassination of the Spanish-Salvadorian philosopher and theologian Ignacio Ellacuría (SJ) the present article intends to prove the topicality of his philosophical and theological thinking, still lacking deeper reception in the German speaking world. The leading perspective under which his biography, philosophy and theology are being treated is the motif of „eccentricity“, which in the article is interpreted in multiple ways: a) The overcoming of an egoistic self-centredness characterizes Ellacuría’s martyrial existence. b) His (philosophical) concept of time and history is marked by a thinking of openness which hinders all being in time and history from collapsing into self-referential forms of identity. c) Church has to understand herself from her „outside,“ which is beyond her power of disposition. The article tries to show how the „eccentric“ thinking of Ellacuría offers promising connecting points for an understanding of time, history, life and church beyond self-referential (fundamentalist) discourses.