

### III. META-PHYSISCHE THEOLOGIE DER BEFREIUNG

In diesem Kapitel wollen wir nun Dussels meta-physisches Denken ausdrücklich auf die Theologie beziehen. Wir beschränken uns dabei auf die theologische Gottes- und Offenbarungslehre (die bei Dussel zugleich eine Schöpfungslehre impliziert), auf die Christologie, auf das Verhältnis von Erlösung und Befreiung und auf die Ekklesiologie.

#### 1. *Der ganz andere Gott und seine Offenbarung im Armen*

Die philosophische Gotteslehre der europäischen Neuzeit hat Gott vornehmlich vom Subjekt her gedacht. Sehr deutlich zeigt sich das schon bei *Descartes*. Er gründet die Gottesgewißheit auf die unerschütterliche Selbstgewißheit des „*Ich denke*“. Sein Argumentationsmuster lautet: „*Cogito, ergo sum, ergo Deus est.*“ Wenn aber die Gewißheit Gottes in der Selbstgewißheit des Ich gründet, so droht Gott leicht zu einer bloßen Funktion der Subjektivität zu geraten. Das Ich wird zum entscheidenden archimedischen Punkt der Gottesgewißheit. Genau dies wirft Dussel -übrigens in bemerkenswerter Übereinstimmung mit *Karl Barth*- dem neuzeitlichen Gottdenken insgesamt vor. Er bezeichnet es als einen „Pantheismus der absoluten Subjektivität“, weil hier Gott gleichsam als Bedingung der Möglichkeit der Totalität des modernen Subjekts gedacht werde. Ein solcher Gottesgedanke sei aber letztlich nichts anderes als das von *Ludwig Feuerbach* entlarvte Bewußtsein des (herrscherlichen europäischen) Ich von seinem eigenen angemessenen unendlichen, göttlichen Wesen. Wenn dieses sich absolut setzende Ich von Gott rede, so meine es damit nur eine stabilisierende Funktion seiner eigenen totalitären Allmachtsansprüche. Damit mache es sich letztlich nur seine eigene Totalität zu seinem Gott.

Dussel nennt diese Religion der Subjektivität Fetischismus. Die

fetischistische Vergötterung des herrschenden Systems verseehe die herrschenden globalen Machtverhältnisse mit einem unbedingten und ewigen Geltungsanspruch. Damit werde der europäisch-nordamerikanische Hegemonialanspruch ideologisch legitimiert und gegen alle Kritik immunisiert.

Alle Kritik beginnt daher nach Dussel mit der Kritik der Religion des sich selbst vergötternden Systems, mehr noch: Alle Kritik muß durch den Atheismus dieser Religion hindurch. Denn die Alternative stellt sich radikal: Entweder ist „das Ganze“ göttlich, oder das Göttliche ist ganz anders. Für die Religion des Systems ist jede Systemkritik Heterodoxie, Häresie oder Atheismus. Der Systematheismus ist daher die praktische Bedingung der Möglichkeit eines befreienden Glaubens- und Gottesbekenntnisses. Der befreiende Gott ist der ganz Andere, absolute Exteriorität, das Außerhalb jeder Totalität.

Wiederum in auffällender Ähnlichkeit zu *Karl Barth* betont Dussel, daß von der Totalität des Ich her kein Weg zum wahren Gott führen kann. Der in der Bibel bezeugte lebendige Gott ist der schlechthin Welttranszendente, der Heilige, der Geschichtsüberlegene, der Schöpfer des Himmels und der Erde, unbedingte, namenlose Freiheit und Person. Von der Unwahrheit des Systems aus ist die Wahrheit Gottes schlechthin unerreichbar. Der nach Gott ausgreifenden Totalität des Ich erscheint dieser bloß als abwesender. Er erschließt sich nur in dem Maße, wie er sich von sich selbst her offenbart. Gegenüber dem sich vergreifenden Verfügungsanspruch des sich absolut setzenden Ich bedeutet Gott absoluten Bruch, radikale Diskontinuität, totale Andersheit. Er bricht von außen in die Totalität des autonomen Ich ein und versetzt dieses in eine radikale Krise.

Dussel hat versucht, diese unendliche Andersheit Gottes anhand der Kontingenz der Schöpfung aufzuzeigen. Schöpfung aus dem Nichts bedeutet voraussetzungslose, durch nichts bedingte Schöpfung aus der Exteriorität. Am Anfang der Schöpfung steht der liebende Wille Gottes zum Anderen in seiner Andersheit. In der Vorstellung der *creatio ex nihilo* liegt der Gedanke der unendlichen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf, der Gedanke des

unbegreiflichen und unverfügbaren Geheimnisses Gottes. Die Idee einer creatio ex nihilo ermöglicht den Gedanken einer Vielheit, die durch keinerlei Totalität überwölbt wird. Schöpfung als freie Tat Gottes geschieht der Welt rein von außen her. Hier ist jedes Ich als Bedingung der Möglichkeit oder als Begründungsinstanz ausgeschlossen.

Der Schöpfungsgedanke zerbricht den Totalitätsanspruch jedes Systems. Der tragende Grund der Wirklichkeit ist kein Moment des Systems selbst. Er hat seinen Ort vielmehr im Abgrund außerhalb des Systems. Der Ursprung ist die absolute Exteriorität: Gott als der ganz Andere und der unendlich Freie und Unbedingte.

Wenn Gott der ganz Andere ist, dann ist die Welt -das System oder die Totalität, das selbstbewußte Subjekt der europäischen Moderne- ganz und gar nichtgöttlich und darum veränderbar und dienstbar für den Anderen. Sie ist kontingent und darum selbst nicht ewig, sondern wandelbar. Die Kategorie der Kontingenz untergräbt den Absolutheitsanspruch des Systems. Das System ist nicht notwendig so, wie es faktisch ist. Die Kontingenz setzt das System jeder möglichen Kritik aus.

Die meta-physische Schöpfungslehre stellt die Welt in den Dienst des Anderen. Diese Dienstbarkeit hängt unmittelbar mit dem biblischen Schöpfungsauftrag zusammen. Dieser besteht einerseits in der Verantwortung gegenüber Gott und andererseits in der Verantwortung für das Heilsein der dem Menschen anvertrauten Welt. Der Schöpfungsauftrag begründet nicht die Herrschaft über den Anderen, sondern das Sein-für-den-Anderen.

Gott, der aus dem Nichts das Wirkliche schafft, ist auch der meta-physische Grund der Offenbarung des Anderen, des Armen und Unterdrückten, der Gerechtigkeit und Befreiung einfordert. Gott ist schlechthin absolut, d.h. schlechthin unabhängig von jedem menschlichen Zugriff. Von ihm finden sich nur Spuren. Nur Abwesende -solche, die sich einer Einholung entziehen- hinterlassen Spuren. Diese Spuren Gottes sind die Armen und Unterdrückten. Die Spur des unverfügbar sich entziehenden Gottes führt mich zur herausfordernden Gegenwart des Anderen. Sein Antlitz ist jene

Spur, die Gott für mich hinterläßt. Erst die ethische Hinwendung zum Armen und Unterdrückten schließt daher nach Dussel die religiöse Dimension auf. Die Verantwortung für den Nächsten ist der Trichter, durch den Gott zu mir kommt. Der Arme ist die historische Epiphanie, der geschichtliche Ort und die innerweltliche Hohlform der Offenbarung Gottes. Nur vom Armen her ist es mir möglich, Gottes Offenbarung zu hören und sie zu verstehen. Nur wenn ich den Standpunkt des Armen einnehme, kann Gott mir nahekommen. Denn wenn Gott der ganz Andere ist, so kann er sich mir nur offenbaren durch das, was *anders* ist als meine Totalität, also durch denjenigen, der faktisch außerhalb des Systems steht: den Armen und Unterdrückten.

Wenn das Christentum *Jesus von Nazaret* als die absolute geschichtliche Epiphanie Gottes in der Welt bekennt, so erscheint Jesus darin als der Prototyp des Anderen schlechthin. In ihm ist offenbar geworden, was die Bestimmung und die eigentliche Wirklichkeit des Anderen überhaupt sind. Der Arme ist gleichsam ein *analoger Christus*. Denn als vom System Ausgeschlossener verkörpert er in der Welt gleichsam die absolute Exteriorität und Andersheit Gottes. In seinem Wort, das die Hoffnung auf universale Gerechtigkeit und Befreiung ausspricht, offenbart sich zugleich das erlösende Wort Gottes. Gott teilt sich mir historisch greifbar mit durch die Stimme des Armen. Durch dessen Antlitz kommt Gott selbst mir nahe und nimmt mich in Beschlag. Er spricht zu mir durch das entstellte Gesicht des Unterdrückten, der sich anklagend und gebieterisch an mich wendet und der eine neue Wirklichkeit einklagt, in der alle Tränen abgewischt werden.

Der Arme ist gleichsam die Vermittlungsinstanz der Gegenwart Gottes in der Welt. Er ist der enttotalisierende Statthalter und die analektische Einbruchstelle Gottes innerhalb des Systems. Seine Exteriorität ist innerhalb der herrschenden Totalität die Epiphanie der unendlichen Exteriorität Gottes. Er ist das Ebenbild Gottes *par excellence*. Darum geschieht die wirkliche Anerkennung Gottes durch die reale Anerkennung seiner Epiphanie: des Armen und Unterdrückten. Das ist -meta-physisch gesehen -der entscheidende Grund für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Wenn

sich Gott im Antlitz des Armen offenbart, dann ist die Liebe zum Nächsten immer auch schon Liebe zu Gott und umgekehrt.

Das Wort des Anderen -der Schrei des Armen und Unterdrückten nach Brot, Leben und Freiheit -ist theologisches Offenbarungswort mindestens im Sinne einer *negativen* Soteriologie. In der Gerechtigkeit fordernden Stimme des Armen drückt sich einerseits realsymbolisch die systemkritische Andersheit Gottes und andererseits die radikale Offenheit des Menschen für ganzheitliches Heil aus. Das Sichausstrecken des Armen nach Gerechtigkeit und Befreiung ist das anthropologische Korrelat, die weltliche Einbruchsstelle des Wortes Gottes, das Heil zusagt und mich in den Dienst des Armen stellt. In diesem Sinn ist das Wort des Armen die historische Vermittlung, der geschichtliche Ort der Gegenwart des Wortes Gottes.

Weil Gott sich mir durch das Wort des Armen zu verstehen gibt, darum ist das Hören auf die Stimme des lateinamerikanischen Volkes heute ein privilegierter Ort der göttlichen Offenbarung. Lateinamerika ist in seiner nackten Armut und in seinem Schrei nach universaler Gerechtigkeit und Befreiung zu einem *locus theologicus* geworden. Genau darum ist jede wirklich orthodoxe Theologie notwendig *Theologie der Befreiung*.

Nicht auf den Armen hören und ihm nicht glauben heißt überhaupt nicht glauben. Wer den erotischen, pädagogischen und politischen Anderen nicht frei an sich herantreten und sich von ihm betreffen und herausfordern läßt, dem ist auch das Tor zu Gott als dem unendlichen Anderen verschlossen. Dussel zieht daraus Konsequenzen für das moderne europäische Gefühl des Todes Gottes. Die europäische Neuzeit mit ihrer Verabsolutierung des Subjekts gründet ja nach Dussel gerade auf dem Tod (auf der Negation) des Anderen als Anderen, des Armen als Person, des Nichteuropäers als Nichteuropäer. Europa hat mit dem Anderen zugleich die Epiphanie Gottes getötet und damit den Zugang zum wahren Gott verloren. An die Stelle Gottes hat es seine eigene Subjektivität gesetzt und diese verabsolutiert. Gott ist dem neuzeitlichen Subjektivismus von *dem* Zeitpunkt an entschwunden, als dieser dessen Epiphanie oder sakramentale Vermittlung töte-

te, d.h. seit dem Beginn der Neuzeit, die einherging mit dem Zeitalter der *Conquista* und der europäischen Weltherrschaft. Der in Europa empfundene Tod Gottes ist damit nur die logische Folge des Todes des Anderen als Anderen. Jede erotische, pädagogische oder politische Verabsolutierung der Totalität bedeutet theologisch zugleich einen „Theozid“, eine Negation der Gottheit Gottes im Sinne seiner Andersheit und Exteriorität.

In Wirklichkeit aber ist der lebendige Gott nicht tot, er kann sich dem total subjektivistischen europäischen Selbst nur nicht mehr offenbaren, weil dieses Gottes Epiphanie eliminiert hat. Zu einer neuen historischen Offenbarung kann es erst wieder durch die Anerkennung des Anderen als Anderen, des Armen als Person kommen. Das europäische Gefühl des Todes Gottes ist darum keine theoretische Frage, sondern eine Frage der Gerechtigkeit. Erst wenn der Andere wieder zu seinem Recht kommt und in seiner personalen Würde geachtet wird, lassen sich auch wieder die Spuren Gottes in der Welt finden.

Die Negation des Anderen in seinem Anderssein ist darum der theologische Inbegriff der Sünde *par excellence*. Das Wesen der Sünde ist die Mißachtung der Personwürde des Anderen. Sie ist ökonomisches, politisches, sexuelles, pädagogisches Verfügen über die Person des Anderen. Sie gebraucht den Anderen als bloßes Mittel und reduziert ihn auf ein bloßes Moment meines eigenen Projektes. *Paulus* sagt, die Folge der Sünde sei der Tod (Röm 6,23). In der Tat führt die totalitäre Selbstbehauptung des Ich zum Tod der Andersheit des Anderen. Sünde ist Selbstverabsolutierung des Ich, totales Kreisen des Ich um sich selbst (*incurvatio in seipsum*), Totalisierung meiner selbst. Die Logik der Totalität ist eine Logik der Sünde.

Wenn die Wurzel aller Sünde die Negation des Anderen als Anderen ist, dann ist die höchste Tugend die Anerkennung des Anderen als Anderen, d.h. seine Befreiung. Die Sünde ist *Aversion* vom Anderen, Tugend ist *Konversion* zum Anderen.

Nun verstehen wir auch, weshalb die *Theologie der Befreiung* den Herrschenden zwangsläufig als heterodox erscheinen muß. Denn die Befreiung des Armen legitimiert sich nicht aus den Normen

des herrschenden Systems, sondern aus der meta-physischen Würde seiner Exteriorität. Im Horizont des Systems erscheint darum die Befreiung notwendig als Sünde gegen das System. Es hat daher seine innere Logik, wenn die Theologie der Befreiung vom System verfolgt und zum Schweigen gebracht wird.

## 2. *Jesus Christus als Offenbarung der Andersheit Gottes*

Man wird bei Dussel vergeblich eine ausgefaltete Christologie suchen. Aber so etwas wie die Konturen eines meta-physischen christologischen Grundmusters treten doch deutlich zutage. Wir haben bereits gesehen, daß das Wort Gottes von außen in die Totalität der Welt einbricht. Besonders deutlich zeigte sich uns dies im Gedanken einer *creatio ex nihilo*. Derselbe Gedanke eines schlechthin unableitbaren Einbruchs von außen bestimmt auch Dussels Überlegungen zu einer möglichen Christologie. Diese knüpft vor allem bei den biblischen Motiven der Inkarnation des Logos (Joh 1) und der Kenosis (Entäußerung) des Gottessohnes (Phil 2,6-11) an.

Die Inkarnation ist der Einbruch der Exteriorität Gottes in die Totalität der sündigen Welt, die meta-physische Irruption des ganz Anderen aus dem Jenseits der herrschenden Totalität. Dieser ganz Andere, der „Gott gleich“ war (Phil 2,6), nimmt innerhalb des Systems mit ontologischer Notwendigkeit die Position des Unterdrückten und Verfolgten ein (Phil 2, 7: „er wurde wie ein Sklave“), weil es der Totalität wesentlich ist, die Andersheit des Anderen zu unterdrücken und zu verneinen. Der einzig mögliche Ort der Selbstoffenbarung Gottes innerhalb des Systems ist der Andere, der Arme, der innerhalb des Systems nichts gilt. Die Identifikation Jesu mit den Armen ist daher nicht zufällig, sondern meta-physische Logik.

Ebenso logisch ist die Ablehnung Jesu durch das herrschende System. Denn Christus verkörpert die Exteriorität *par excellence*. Da er sich als Offenbarer Gottes unmöglich dem universalen Geltungsanspruch des Systems unterwerfen läßt, bedeutet er für die Totali-

tät höchste Gefahr. Denn die von Christus intendierte Befreiung des Anderen wäre der Tod der herrschenden und die Geburt einer neuen Ordnung. Christus verneint die Totalität des Systems und deren Anspruch auf Allrealität. Er erscheint als System-Atheist, als Lästler des Systemgottes. So macht er sich vor den Rechtsnormen des Systems notwendig schuldig. Der eschatologische Befreier, der das Ende des Systems und den Anbruch eines neuen Reiches der Gerechtigkeit und der Freiheit ankündigt, endet darum selbst durch das System. Die Alternative stellt sich radikal: Entweder lebt der Befreier oder das System; das Leben des einen ist der Tod des anderen.

Dieser Konflikt ist letztlich ontologisch begründet. Der Ontologie der Totalität erscheint das Nichts -die Andersheit- als unbedingt zu vermeidender Widerspruch. Wenn der Andere aus dem Nichts der Exteriorität den Totalitätsanspruch des Systems in Frage stellt, ist dieses in seinen Grundlagen bedroht. Es lag daher in der Logik des Systems, daß die in der göttlichen Sendung Jesu gründende Infragestellung der herrschenden Totalität als Allrealität von dieser als Bedrohung, Aufruhr und Blasphemie gegen den Gott des Systems verstanden wurde. Der Tod Jesu lag in der Onto-Logik der Totalität. Er war die systemlogische Folge seiner befreienden Mission.

Das Gesagte ist kreuzestheologisch bedeutungsvoll. Es war nämlich nicht Gott, der den Tod seines Sohnes gewollt hat. Es war vielmehr die herrschende Totalität der Welt, die ihn töten mußte. Als Offenbarer der eschatologischen Andersheit Gottes, als Mittler der ganzheitlichen Befreiung, als Prophet der Enttotalisierung des verabsolutierten Weltsystems machte er sich für dieses unerträglich. Denn damit verkörperte er in Person das Prinzip des Todes der Systemtotalität. Diese mußte also Jesus töten, um sich selbst zu behaupten.

Indem sich aber Jesus am Kreuz dieser Logik der Sünde unterwarf, durchkreuzte er zugleich die tödliche Macht dieser Logik. Sein Tod durch die Sünde bewirkte so zugleich den Tod der Sünde. Jesu Auferstehung bedeutet den Tod des Todes und damit auch den Tod des tödlichen Systems und seiner Logik. Sie ist der defi-



nitive und irreversible Einbruch der Exteriorität in die Totalität, des Lebens in die Welt des Todes, der Befreiung in das System der Unterdrückung. Ostern ist die unwiderrufliche Geburt eines neuen Lebens und einer neuen Ordnung.

### 3. *Heil und Befreiung*

Christus ist durch seine Auferstehung und Erhöhung der metaphysische Sinn aller Wirklichkeit. Endgültig offenbar wird aber diese Christusförmigkeit aller Wirklichkeit erst am Ende der Zeiten. Diesen definitiven Vollendungszustand der Schöpfung nennt die biblische Tradition *Reich Gottes*. Dieses ist für Dussel die endgültige Verwirklichung der Nähe, die irreversible Realisierung der personalen Würde, die Anerkennung jedes Menschen in seiner unverwechselbaren Andersheit, in seinem je eigenen Selbst. Es ist die vollkommene Gemeinschaft von Personen, die sich rein von Angesicht zu Angesicht begegnen. Im Reich Gottes wird niemand mehr als bloßes Mittel gebraucht; es gibt keine Subjekt-Objekt-Verhältnisse mehr, sondern nur noch interpersonale Beziehungen zwischen eschatologisch befreiten Subjekten.

Dieses Reich Gottes ist jetzt schon nahe, aber es handelt sich um die Nähe der Andersheit, des Unverfügbaren und von außen Hereinbrechenden. Die eschatologische Befreiung ist keine immanente Verlängerung der historischen Befreiung. Sie ist vielmehr eine ständige Kritik an innerweltlichen Totalisierungen und bricht sie von außen her immer wieder auf. Das Reich Gottes ist die unüberschreitbare Grenze und das kritische Maß jedes historischen Entwurfs, mag dieser auch noch so utopisch und revolutionär sein. Jedes geschichtliche Projekt steht unter einem eschatologischen Vorbehalt. Damit ist gleichsam a priori jedem innerweltlichen Absolutheitsanspruch die Legitimation entzogen. Das heißt umgekehrt aber nicht, daß sich die Heilsgeschichte einfach abseits der konkreten Geschichte ereignen würde. Vielmehr bricht sie ständig in diese Geschichte ein und öffnet sie auf die eschatologische Exteriorität hin. In diesem Sinn hat jede system-

kritische historische Befreiung, welche die verabsolutierte und in sich verschlossene Totalität subversiv aufbricht, eine quasi-sakramentale Qualität, insofern sie den eschatologischen Bruch mit allen innerweltlichen Totalitäten gleichsam realsymbolisch oder zeichenhaft antizipiert. Sowohl die eschatologische als auch die historische Befreiung weisen ja eine analoge Struktur auf: Von außen wird die Totalität des Systems aufgebrochen und von der Exteriorität her neu strukturiert. Der zeichenhafte Charakter der historischen Befreiung besteht also gerade nicht darin, daß diese in bruchloser Kontinuität in die eschatologische Vollendung hineinmünden würde. Die absolute Exteriorität und Zukunft des Reiches Gottes ist niemals das immanente Resultat der Weltgeschichte. Vielmehr ist die historische Befreiung in dem Sinn Zeichen oder Analogie des Reiches Gottes, daß sie durch ihr systemveränderndes Aufbrechen der Totalität den eschatologischen Einbruch Gottes in diese Welt zeichenhaft vorwegnimmt. Im gleichen Sinn ist ja auch der Arme Ort der Epiphanie Gottes: nicht als immanentes Moment des Systems, sondern als meta-physischer Bruch mit diesem System, als an den Rand gedrängte, vom System ausgeschlossene Existenz und -positiv- als Sichausstrecken nach der endgültigen Befreiung.

Der Zeichencharakter historischer Befreiungen verhindert eine völlig undifferenzierte Gleichgültigkeit gegenüber jedwedem Gesellschaftsmodell. Der Wert einer Sozialordnung bemißt sich danach, inwieweit diese tatsächlich ein *Zeichen* des Reiches Gottes ist, inwieweit also in ihr die soziale Gerechtigkeit, die Freiheit und die personale Würde aller verwirklicht sind. Von daher erlaubt auch die theologische Perspektive durchaus historisch bestimmte gesellschaftliche und politische Optionen. Das bedeutet nicht, daß ein solcher Gesellschaftsentwurf verabsolutiert oder gar vergöttert wird. Wer sich gleichgültig gegen jedwedes gesellschaftliche Projekt verhält, weist sich damit letztlich nur als Komplize des gerade herrschenden Systems aus. Wer sich hingegen für ein befreiendes Gesellschaftsmodell engagiert, ohne dieses freilich zu verabsolutieren, kann damit die eschatologische Befreiung des Reiches Gottes zeichenhaft zur Darstellung bringen. Dussel ist bis

heute überzeugt davon, in diesem Sinne für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell eintreten zu müssen.

#### *4. Die Kirche als Institution prophetischer Befreiung*

Der meta-physische Begriff von Kirche erschließt sich ebenfalls von der Exteriorität her. Sie ist als Zeichen des Reiches Gottes ins Herz der Totalität eingepflanzt mit der Bestimmung, diese Totalität subversiv aufzubrechen und sie für die Andersheit des Anderen und Gottes zu öffnen. Dussels Vision einer Kirche ist diejenige einer Gemeinschaft, die weder in sich selbst noch vor der Welt als geschlossenes System erscheint. Sie ist keine uniforme Totalität, kein zentralistisches System, sondern eine polyzentrische Weltgemeinschaft, die das Recht der verschiedenen Kulturen auf ihre eigene Andersheit und Exteriorität anerkennt. Sie bricht den Eurozentrismus, den Totalitäts- und Universalitätsanspruch der abendländischen Kirche, auf und läßt anderen kulturellen Formen des Christentums freien Raum zur gleichberechtigten Entfaltung. Sie ist zugleich eine *prophetische* Gemeinschaft, d.h. sie ist die Statthalterin der Exteriorität -Gottes, der Armen, der Unterdrückten, all derer, die innerhalb des Systems keine Stimme haben- und stellt sich ganz in ihren Dienst. Als prophetische Gemeinschaft ist sie zwar in der Welt, aber als deren kritisch-befreiender Stachel. Sie ist inkarniert in die Welt, aber sie ist nicht *von* der Welt, sondern von deren Exteriorität.

In einer *ontologischen* Ekklesiologie erscheint die Kirche selbst als ein System oder eine Totalität, in einer *meta-physischen* Ekklesiologie subsistiert sie soziologisch vom Anderen bzw. vom Volk her. Kirche als geschlossenes System oder Totalität verkörpert das Modell der *Christenheit*. Darunter ist eine umfassende kirchliche Totalität zu verstehen, die das Volk als abhängiges Moment ihrer selbst, als pädagogisches Objekt der institutionellen Systemintegration begreift. Die Kirche wird nicht vom Volk her, sondern das Volk von der kirchlichen Institution her definiert. Dabei sind die Beziehungen der Kirche zum Volk durch das System des Staates vermittelt.

Die Kirche bedient sich des Staates, um ihre Ansprüche durchzusetzen. Mit einem System der *Christenheit* haben wir es überall dort zu tun, wo das Christentum als Staatsreligion in Geltung ist. In einem solchen verschränkten staatskirchlichen System genießt die Kirche staatlich garantierte Privilegien: Sie errichtet mit Hilfe des Staates Institutionen. Sie läßt ihre Güter durch den Staat schützen. Sie bedient sich zur kirchlichen Sozialisation der staatlichen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen. Umgekehrt versieht sie den Staat mit religiöser Legitimation. Sie krönt Könige, segnet Herrscher, stellt den Armeen Militärkapläne zur Verfügung. Im System der *Christenheit* fügen sich das religiöse, das staatliche, das ökonomische und oft auch das militärische System zu einem einzigen, alles umfassenden Gesamtkomplex zusammen. Die Kirche waltet als ein systemimmanentes, funktionales Moment, als ideologischer Apparat dieser gesamtgesellschaftlichen Totalität. Deutlich zeigt sich das System der *Christenheit* im Anspruch einer *christlichen Zivilisation*. Hier erscheint das Christliche unverschleiert als ideologischer Kern einer historischen Zivilisation oder Kultur, so daß, wer diese bekämpft, sich *eo ipso* auch gegen die Kirche oder das Christliche überhaupt auflehnt.

Diesem System der *Christenheit* stellt Dussel eine Kirche des Volkes gegenüber. Diese Kirche versteht und strukturiert sich vom Volk, d.h. vom Anderen her. Das Wort des Anderen aus dem Jenseits des Systems, von wo aus das Wort Gottes sich meldet, ist gleichsam das meta-physische Strukturprinzip der Kirche. Die Beziehung der Kirche zum Volk ist hier nicht durch das System des Staates vermittelt, sondern allein durch das Offenbarungswort, das sowohl frohe Botschaft der Befreiung für die Armen als auch ethischer Aufruf zu Gerechtigkeit ist. Eine solche Kirche taugt nicht als legitimatorische Instanz für das herrschende Gesellschaftssystem. Als von der Exteriorität her definierte Größe verhält sie sich vielmehr systemkritisch.

Daß sich diese Kirche vom Volk her strukturiert, macht sie zu einer *basisgemeindlichen* Kirche. Denn in den Basisgemeinden artikuliert sich die Stimme des Volkes. Eine Kirche, die auf das Volk hört, hat in diesen Gemeinden ihr entscheidendes Strukturprinzip.

In seinen Basisgemeinden ist das Volk kirchliches Subjekt und nicht bloß pastorales Betreuungsobjekt.

##### 5. *Meta-physische Kirchen- und Theologiegeschichte*

Auch die Kirchengeschichte möchte Dussel von der Exteriorität her neu schreiben. In den großen Monographien über die Weltgeschichte pflegt Lateinamerika vielfach bestenfalls am Rande, als Anhang oder Folgesatz vorzukommen. Das gilt auch für die meisten klassischen Werke der Kirchengeschichte. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war die offizielle Kirchengeschichtsschreibung eurozentrisch, obwohl die lateinamerikanische Kirche heute zahlenmäßig größer ist als die europäische. Dussel fordert daher auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte eine Enttotalisierung der europäischen Totalität, ein Aufbrechen der Eurozentrik und deren Öffnung für die Exteriorität der Geschichte der anderen Kontinental- und Ortskirchen. Diese sollen einen gleichwertigen Platz im Rahmen einer polyzentrischen Weltkirche und im Verständnis ihrer Geschichte bekommen. Sie sollen in ihrer historischen Eigenwertigkeit und Würde, in ihrer Andersheit und kulturellen Selbstidentität anerkannt werden. Dabei geht es Dussel auch hier darum, die Geschichte *sub lumine oppressionis*, aus dem Blickwinkel des Anderen -der Armen und Unterdrückten und des einfachen Volkes- neu zu schreiben. Er möchte die Geschichte Lateinamerikas gleichsam von ihrer Rückseite her, aus der Perspektive der Exteriorität, neu rekonstruieren und beurteilen.

Diesem Ziel ist insbesondere die bereits erwähnte Buchreihe „*Historia General de la Iglesia en América Latina*“ (Allgemeine Kirchengeschichte Lateinamerikas) verpflichtet. Sie steht unter der Obhut der *Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte* (CEHILA: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Dussel ist bekanntlich Mitbegründer und noch heute Präsident dieser Kommission. Die auf elf Bände geplante Kirchengeschichte ist ein ökumenisches Gemeinschaftsprojekt, das in vielen kontinentalen Versammlungen von Historikern vor-

besprochen und strukturiert worden ist. Als zentrale geschichtliche Interpretationskriterien sind vorgegeben, daß es sich um eine Historiographie aus der Sicht der *Armen* und aus *lateinamerikanischer* (d.h. nicht aus eurozentrischer) Perspektive handeln soll. „Diese Geschichte will das Leben, die Biographie der Kirche erzählen, um ihr ihre Gesten zugunsten der Armen und zugleich ihre Komplizenschaft mit den Mächtigen in Erinnerung zu rufen. Sie wird ihre Verdienste herausstreichen, aber ihre Sünden trotzdem nicht verbergen. Sie will kritisch, nicht apologetisch sein.“<sup>1</sup> Dussel hat selbst den Einführungsband dieser Reihe geschrieben. Es handelt sich um eine methodologisch-hermeneutische Grundlegung sowie um eine allgemeine Übersicht über die Kirchengeschichte Lateinamerikas im ganzen, in der er die zuvor dargelegten geschichtlichen Interpretationskriterien konkret zur Anwendung bringt. Es ist ein gründliches und eindrückliches Oeuvre über die Geschichte des lateinamerikanischen Kolonialchristentums geworden (nicht zu verwechseln mit der 1988 in Mainz erschienenen *Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, die ursprünglich auf eine Arbeit Dussels in den sechziger Jahren zurückgeht). Leider bricht das Werk aber nach über 700 Seiten abrupt ab. Behandelt wird nur die Zeit bis 1800.

Was ich bezüglich der Kirchengeschichte gesagt habe, gilt analog auch für die Theologiegeschichte. Das Problem der Eurozentrik stellt sich hier sogar noch akuter. Die abendländisch-lateinische Theologie hat sich über Jahrhunderte hinweg für die eigentliche Universaltheologie (*theologia perennis*) gehalten. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist darum nicht zuletzt mit dem Anspruch aufgetreten, die Totalität der abendländischen Theologie zu enttotalisieren. Mit denselben Interpretationskriterien, wie sie für die Kirchengeschichtsschreibung angewendet werden, hat Dussel darum auch eine kleine Theologiegeschichte Lateinamerikas aus befreiungstheologischer Sicht entworfen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>E. Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia in América latina*, Salamanca 1983, 12.

<sup>2</sup>E. Dussel, *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Freiburg/Schweiz 1989.