
Die Grundlagen der Menschenrechte im Kontext Lateinamerikas

von Víctor Codina

Die universale Anerkennung der Menschenrechte, die im Jahr 1948 von der UNO deklariert wurde, können wir als eine Voraussetzung für uns heute ansehen. Trotz einiger Anmerkungen wurde diese Deklaration von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) akzeptiert und gelobt. In der Enzyklika werden als Menschenrechte insbesondere ein Leben in Würde, moralische und kulturelle Rechte, Rechte in wirtschaftlicher Hinsicht sowie zivile Rechte angesehen.¹ Aus dieser Reihe von Rechten ergibt sich sodann eine Reihe von Aufgaben.

Ebenso können wir die Einteilung in drei Generationen bei der Ausformulierung der Menschenrechte – wie sie Karel Vasaak im Jahr 1979 vornimmt – als Voraussetzung ansehen. Verschiedene Akzentuierungen werden hier formuliert: Man spricht von den Menschenrechten der sogenannten ersten Generation, die mit der zivilen und politischen Freiheit verbunden sind. In der zweiten Generation werden die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte mit der Idee der Gleichheit betont. Schließlich ist die dritte Generation zu nennen, die mit der Idee der Solidarität verbunden ist: Sie geht mit dem Recht auf Frieden, mit dem Recht auf Erhalt der Lebensqualität und mit der ökologischen Verantwortung einher. Die Frage, auf die wir hier näher eingehen wollen, lautet: Wie haben sich die Menschenrechte im Kontext Lateinamerikas und der Karibik entwickelt und auf welcher Grundlage basieren sie? Dazu werden wir uns dem

¹ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika Pacem in terris über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, 11.4.1963, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (15.05.2015).

Thema historisch annähern und zwei Momente berücksichtigen: Die Menschenrechte während der ersten Evangelisierung Lateinamerikas und die Menschenrechte in der lateinamerikanischen Kirche und der Karibik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem in der Zeit nach der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968).

Die Menschenrechte während der ersten Evangelisierung Lateinamerikas

Die erste Evangelisierung Lateinamerikas, die durch die spanische und portugiesische Kirche erfolgte, ist mit kritischen Augen zu sehen, denn sie war verbunden mit der sogenannten „Conquista“, der Einheit von Kreuz und Schwert². Die Geschichte der „Conquista“ und der ersten Evangelisierung wurde fast exklusiv von den offiziellen Chronisten der Herkunftsländer geschrieben. Sie waren es, die die großen Erfolge lobten. Fernández de Oviedo sieht die „Conquista“ sogar als das drittgrößte Ereignis nach der Schöpfung der Welt und der Menschwerdung Gottes an. Die „Conquista“ wurde durch Papst Alexander VI. gerechtfertigt, denn er vertraute die Eroberung des lateinamerikanischen Kontinentes den „Katholischen Königen“ an. In offizieller Sprache wurde die „Conquista“ als ein Werk der Evangelisierung angesehen; die Realität jedoch war eine andere: Die „Conquista“ war die koloniale europäische Expansion mit wirtschaftlichen und politischen Interessen, eine Suche der Eroberer nach Reichtümern und Gold. In nicht offiziellen Berichten wird die „Conquista“ als Vergewaltigung („violación“) der indigenen Kulturen bezeichnet: Hin zu einem Besitz des „Habens“ (beispielsweise Landbesitz, Reichtum), hin zu dem Besitz des „Wissens“ (Kulturen, Religionen) und zu einem Besitz des „Seins“ (persönliche Identität und kollektive Seinsweise). Um aber nicht in einer zu abstrakten und allgemeinen

² Vgl. Víctor Codina, *Vorwärts zu Jesus zurück*, Salzburg 1990, hier: Die Option für die Armen in der Christenheit der Kolonialzeit, S. 197–216.

Form zu sprechen, sondern in einer eher narrativen Form, die dem Stil der lateinamerikanischen Theologie nahekommmt, werde ich nun die Predigt von Montesinos vorstellen, die als ein Paradigma der Problematik der Menschenrechte in der Zeit der „Conquista“ und der ersten Evangelisierung angesehen wird.

Der Schrei von Montesinos

Im Dezember 1510 erreicht eine kleine Gruppe Dominikanermisionare die karibische Insel La Española, die heute das Gebiet der Dominikanischen Republik und von Haiti umfasst. Die Gemeinschaft der Missionare, die von Pedro de Córdoba angeführt wird, stammt aus dem Konvent von San Esteban aus Salamanca, einer der bekanntesten und führenden Zentren des Dominikanerordens jener Zeit.

Die Gemeinschaft der armen Bettelmönche hat sich zum Ziel gesetzt, das Wort Gottes inmitten der Realität, das heißt mitten im Geschehen der „Conquista“ zu verkünden. Die Dominikaner treffen auf die Bewohner der sogenannten Westindischen Inseln, die unter der Ausbeutung und dem brutalen Umgang durch die Konquistadoren leiden. Die Ordensgemeinschaft analysiert die Realität der unmenschlichen Unterdrückung und sucht eine Deutung der Geschehnisse im Licht des Evangeliums: Konsequenterweise stellen sich die Dominikaner auf die Seite der unterdrückten Bevölkerung, denn sie sind sich dessen bewusst, dass die Situation der Gewalt und der Unterdrückung nicht der Botschaft des Evangeliums entspricht. Sie kommen zu dem Entschluss, die dem Evangelium widersprechende Situation öffentlich und vor den Kolonialherren, unter denen sich auch Diego de Colón, der Sohn von Christoph Kolumbus, befindet, anzuklagen. Gemeinsam erarbeiten alle Mitglieder der Dominikanergemeinschaft eine Predigt, die schließlich von Antonio de Montesinos als wortgewaltigem Sprecher vorgetragen wird. Als Datum der Predigt wird der vierte Adventssonntag gewählt, jener Sonntag, der als Ausgangspunkt den Satz Johannes des Täufers aufgreift: „Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft“ (Joh 1,23).

Der prophetische Text wird am 21. Dezember 1511 vorgetragen. Der Wortlaut ist dank Bartolomé de Las Casas erhalten, der in jener Zeit als Priester und „Encomendero“³ auf der Insel La Española war:

„Diese Stimme, sagte er, [tut euch kund], dass ihr alle der Grausamkeit und Tyrannei wegen, die ihr gegen diese unschuldigen Menschen gebraucht, in Todsünde seid und in ihr lebt und sterbt. Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indígenas in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? Mit welcher Machtbefugnis habt ihr solch verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich in ihren Ländern lebten, in denen ihr so unendlich viele von ihnen getötet und mit unerhörten Verheerungen ausgerottet habt? Wie bedrückt und plagt ihr sie, ohne ihnen Essen zu geben oder sie in ihren Krankheiten zu pflegen, die sie sich durch die übermäßigen Arbeiten zuziehen, die ihr ihnen auferlegt, und durch eure Schuld sterben sie, oder, besser gesagt, ihr tötet sie, um täglich mehr Gold herauszupressen und zu gewinnen? Und wie sorgt ihr für jemanden, der sie in der christlichen Lehre unterweist, damit sie ihren Gott und Schöpfer erkennen, getauft werden, die Messe hören, die Sonn- und Feiertage in Ehren halten? Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben? Versteht ihr das nicht? Fühlt ihr das nicht? Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein? Haltet es für gewiss, dass ihr euch in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, nicht besser retten könnt als die Mauren oder Tür-

³ Die koloniale Institution der „Encomienda“ gilt als System, das den Eroberern als Lohn für ihre Dienste Indios „anvertraut“ (encomendar). Die „Encomenderos“ hatten als Nutznießer das Recht, die der Krone zustehenden Tribute in Form von Arbeitsleistungen oder Naturalien für sich zu beanspruchen. Als Gegenleistung hatten sie die Pflicht, Unterhalt, Schutz und Christianisierung der ihnen „anvertrauten“ Indios zu gewährleisten.

ken, denen der Glaube an Jesus Christus fehlt und die ihn nicht haben wollen.“⁴

Die Auswirkungen der Predigt sind enorm. Ein Chronist berichtet, dass manche nach dieser Predigt wie von Sinnen waren und sich vom Blitz getroffen fühlten; andere waren verärgert, niemand aber jedoch schien in der Tiefe des Herzens zur Umkehr bereit. Diego de Colón und die Adeligen fühlten sich gedemütigt und entschieden, den Prediger zu tadeln, da er eine neue Lehre – in ihren Augen skandalöse Lehre – verbreite, die sich gegen das Gesetz stelle, das ihnen die Autorität zur Eroberung gab. Sie forderten eine öffentliche Wiedergutmachung.

Auch Bartolomé de Las Casas ist von dieser Predigt betroffen, denn er fühlt sich in seinem Status als „Encomendero“ angesprochen. Nur ein paar Jahre später wird er über die Worte des Buches Jesus Sirach nachdenken (Sir 4,1–6; 34,18–22); es ist jene Textstelle, die besagt, dass Gott keine blutbefleckten Opfer annimmt. Las Casas ändert nach der Predigt von Montesinos und der alttestamentlichen Lektüre seinen Lebensstil, tritt in den Dominikanerorden ein und wird später als Bischof von Chiapas zu einem großen Verteidiger der Rechte der Indígenas.

Zurück zu Montesinos: Am Sonntag nach der Adventspredigt wird Montesinos wieder auf die Kanzel steigen und kündigt – anstatt wie erwartet zu widerrufen – als Konsequenz an, dass den Spaniern und dem Adel fortan der Empfang des Bußsakramentes verweigert werde und keine Absolution möglich sei. Trotz allem Einspruch der Konquistadoren würden er und seine Gemeinschaft weiterhin das Evangelium verkünden.

Diese Vorkommnisse erreichten bald den spanischen Königshof: Der Obere der Dominikaner, Pedro de Córdoba, wird vom König Fernando einbestellt. Vor ihm, der den Titel „Katholischer König

⁴ Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Bd.2, in: Historische und ethnographische Schriften, hrsg. von Mariano Delgado, Paderborn u. a. 1995, S. 226 (Historia de las Indias, Buch III, Kap. 4).

von Kastilien“ trägt, soll er sich rechtfertigen. Der Provinzial der Dominikaner, Alonso de Loaysa, stellt sich auf die Seite des Königs von Spanien: Er zeigt seinen Missmut gegenüber der Predigt und tadelt Pedro de Córdoba für seine Worte, die dem Orden Schaden zufügen. Nach Loaysa habe der Teufel selbst die Dominikaner durch diese Worte betrogen. Er ordnet an, dass zukünftig niemand in diesem Stil predigen möge. Sollte er es dennoch tun, dann wäre es eine schwere Sünde und es drohe die Exkommunikation.

Diese prophetische Rede ist natürlich konfliktreich, nicht nur für die spanische Krone, sondern für die Kirche insgesamt. Jegliche prophetische Anklage hat ihren Preis. So geschah es mit Jesus von Nazareth, als er sein messianisches Programm in der Synagoge von Nazareth verkündete, um den Armen die Frohe Botschaft zu bringen: Auch er wurde aus der Synagoge herausgetrieben (Lk 4,16–30).

So wie Gustavo Gutiérrez es herausstellt, haben sich weder Diego Colón noch Loaysa in ihrem Urteil geirrt. Sie haben gemerkt, dass der Schrei von Montesinos nicht nur die Art und Weise betraf, wie man die Indígenas behandelte, sondern das die prophetische Predigt viel tiefer und weitergehender war. Sie betraf die „Conquista“ insgesamt und stellte das ungerechte spanische Kolonialsystem in Frage.

Der rote Faden in der Predigt von Montesinos

Vielleicht ist es das, was die Aufmerksamkeit auf Montesinos lenkt, denn er argumentiert von der Menschenrechtsfrage her und fragt die Kolonialherren an: Mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit tut ihr dies? Mit welcher Autorität? Wieso unterdrückt ihr die Indígenas? Sind sie etwa keine Menschen, sind sie keine vernunftbegabten Wesen? Ohne Zweifel ist hier die Schule der Dominikaner von Salamanca zu erahnen. Die Dominikanermönche um Pedro de Córdoba studierten in Salamanca, wo große thomistische Denker wie Soto und Victoria tätig waren. Ihr Denken beeinflusste die anthropologische Vision, die die Grundlage der Predigt von Montesinos ist. Vor einer Begründung und Argumentation, die sich auf die Werte des Evangeliums bezieht, setzen die Gelehrten aus Salamanca

auf das „Humane“, auf das „Menschliche“, sie fordern die Wahrhaftigkeit im Umgang mit der Realität, sie mahnen den Respekt vor den Menschen an, sie appellieren an ein Minimum von Mitleid mit Blick auf das Leiden des Anderen. Die Frage nach Gott sei vor allem eine Frage nach der Auseinandersetzung mit der Realität.

Dies setzt wiederum voraus, dass die Gemeinschaft der Dominikaner auf der Insel La Hispanola die Lebenswelt der Indígenas wirklich kennt. Es ist jene Auseinandersetzung mit der Realität, die die Geschichte von unten betrachtet, von ihrer Rückseite her, aus der Perspektive jener, die die Konsequenzen der „Conquista“ erlitten. Das ist es, was man heute die Option für die Armen nennt. Die Dominikaner kümmern sich mehr um die Leiden der Indígenas als um die Interessen und die Vorgaben der Konquistadoren.

Montesinos sieht das Leiden der Indígenas, er merkt das Leiden des Volkes, es ist eine „memoria passionis“⁵. Die Kolonialherren haben sich gewaltsam des „Habens“ („tener“), des Wissens („saber“) und des Seins („ser“) der Indígenas bemächtigt. Dies alles betrifft im Kontext der ungerechten Invasion nicht nur den Besitz des Landes und seiner Schätze, sondern auch die Identitäten des Volkes. Antonieta Potente spricht von „einer Vergewaltigung und einer Negierung ihrer Visionen des Kosmos, ihrer Lebensweisheit, ihrer Geheimnisse und Initiativen.“⁶ Es ist nicht möglich, gefühllos oder neutral gegenüber dem Leiden zu bleiben; man kann nicht aus der Distanz das Leiden betrachten, wie etwa der Priester oder der Levit im Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–35). Im Leiden der Indígenas entdecken und schauen wir das Antlitz des leidenden Herrn (Mt 25,31–45).

Von dieser Stelle aus kommt es zu der prophetischen Anklage und zur kritischen Auseinandersetzung mit der Ideologie der „Conquista“, die sich zwar theoretisch durch die Verbreitung der Evangelisie-

⁵ Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.

⁶ Antonieta Potente, „Eco de un sermón. Entre arquetipo y realidad. Otro diálogo es posible“, in: *Yachay* 28 (2011), S. 47–58, hier: S. 50.

nung rechtfertigt, sich aber in Wirklichkeit in eine gewaltsame Übernahme verwandelt hat, um Gold und Schätze an sich zu reißen. „Dadurch tötet ihr“, sagt Montesinos.

Über die anthropologische Grundlage hinaus gilt jedoch auch das christliche Prinzip. Es ist die Verpflichtung, die anderen zu lieben, wie sich selbst; es ist jene *Maxime* aus dem Evangelium, die sicherlich auch die Konquistadoren aus ihrer christlich kulturellen Erziehung kannten.

Die Konsequenz von all diesem ist in der Logik der Predigt von Montesinos erkennbar: Die Konquistadoren befinden sich im Zustand einer tödlichen Sünde und können ihr Heil nicht erlangen, solange sie weiterhin an ihrer Haltung des Missbrauchs und an der Praxis der „Encomiendas“ festhalten. Die Dominikaner verweisen deshalb auf das Beispiel der Mauren („Moros“) oder der Türken, die gemäß den theologischen Vorstellungen jener Zeit kein ewiges Heil erwarten konnten. Für sie wird es nach der zeitgeschichtlichen Auffassung keine Rettung geben. Deshalb halten die Dominikaner von La Hispanola daran fest, dass es, solange es keine wirklich tiefgreifende Umkehr seitens der Konquistadoren gibt, keine Absolution in der Beichte geben kann. Die wahrhaft harten Ansichten provozierten zweifellos die Hörer zu einem Widerspruch, da sie es nicht gewöhnt waren, mit einer derartige Überzeugungskraft direkt angegriffen zu werden. Die prophetische Anklage ist konfliktreich.

Bischöfe als Verteidiger der Menschenrechte der Indígenas

Der Schrei von Montesinos, selbst wenn er der erste Freiheitsschrei in Lateinamerika war, blieb nicht der einzige. Eine Reihe von Bischöfen und Missionaren verteidigten die Rechte der Indígenas. Die Konferenz von Puebla (1979) erinnert sich und schreibt in einem bekannten Text: „Furchtlose Kämpfer für die Gerechtigkeit, die den Frieden predigten, wie Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julian Garcés, José de Anchieta, Manuel Nöbrega und viele andere, die die Indios gegen die Konquistadoren und die Encomenderos verteidigten, sogar bis zum Tode, wie im Falle des Bischofs Antonio Valdiviezo,

zeigen durch die Kraft der Tatsachen, wie die Kirche Würde und Freiheit des lateinamerikanischen Menschen fördert.“⁷

Die Pastoral der Bischöfe und Missionare begrenzt sich nicht nur auf die prophetische Predigt der Menschenrechte und der Rechte der Indígenas, sondern weist auch Alternativen auf und verbindet die Evangelisierung mit der Gerechtigkeit, so wie das Beispiel der bekannten „Reducciones“⁸ zeigt. So erinnert das Dokument von Puebla auch daran: „Das Evangelisierungswerk der Kirche in Lateinamerika ist das Ergebnis der einhelligen missionarischen Bemühung des gesamten Gottesvolkes. Es gibt zahllose Beweise der Liebe, der Fürsorge, der Erziehung, und besonders hervorzuheben ist die einmalige Synthese von Evangelisierung und Dienst am Menschen, wie sie von den Missionen der Franziskaner, Augustiner, Dominikaner, Jesuiten, der Barmherzigen Brüder und anderen geleistet wurde. [...] Diese pastorale Kraft ist verbunden mit einer umfassenden theologischen Reflexion und einer intellektuellen Dynamik, die Universitäten und Schulen erfüllte, die aber auch ihren Niederschlag in der Abfassung von Lexika, Grammatiken, Katechismen in verschiedenen Eingeborensprachen und den interessantesten historischen Berichten über die Ursprünge unserer Völker fand.“⁹

Das Thema an sich ist sehr vielschichtig; es wurde in letzter Zeit eingehend behandelt, und wir verweisen an dieser Stelle auf die Spezialstudien. Als Fazit können wir jedoch festhalten, dass in der Zeit der ersten Evangelisierung einige Bischöfe und Missionare – trotz ihrer

⁷ Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, in: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., Puebla, Nr. 8.

⁸ Gemeint sind unter anderem die Jesuitenreduktionen in Paraguay, Argentinien und Bolivien. Die Grundidee der Reduktion geht auf die Franziskanermissionare in Mexiko zurück.

⁹ Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla 1979, in: Stimmen der Weltkirche 8, a. a. O., Puebla Nr. 9.

zeitbedingten Begrenzungen – etwas davon erahnten, dass es wichtig ist, das Leben der Indígenas gegenüber jeglicher Aggression zu verteidigen und ihre Menschenrechte zu schützen: Dies taten sie aus Motiven der Menschlichkeit und des Glaubens, denn ein Glaube ohne Gerechtigkeit ist vergeblich.

Die Menschenrechte in der lateinamerikanischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Von Medellín nach Aparecida

Die Fragen von Montesinos: „Sind das etwa keine Menschen?“, „Sind es keine vernunftbegabten Wesen?“, „Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben, wie euch selbst?“, „Wie könnt ihr in einen so tiefen, so bleiernen Schlaf versunken sein?“, helfen uns, die Situation der Kirche Lateinamerikas nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil besser zu verstehen. Die Kirche entdeckt in jener Zeit bewusst die Realität des Volkes.

So wie die Bischöfe und Missionare der ersten Evangelisierung in einer Mentalität des Konzils von Trient nach Amerika kamen und diese Haltung angesichts der harten Lebenswirklichkeit der Indígenas änderten, so ist es auch mit den lateinamerikanischen Bischöfen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils zuerst ruhig, still und angesichts der neuen europäischen Theologien („die schweigende Mehrheit“) perplex waren. Nach dem Ende des Konzils und der Rückkehr in ihre Bistümer erwachten sie aus ihrem bleiernen Schlaf und hörten den Schrei des lateinamerikanischen Volkes¹⁰ und begannen mit einer grundlegenden Umkehr.

¹⁰ Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, in: Stimmen der Weltkirche 8, a. a. O., Medellín, Die Armut der Kirche, Nr. 14, Abschnitt Nr. 2: „Es erhebt sich ein stummer Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird.“

Wenn die originäre und eigentliche Errungenschaft des Konzils darin besteht, dass die Kirche mit der modernen Welt in Dialog tritt¹¹, so liegt das Spezifikum der lateinamerikanischen Kirche nach dem Konzil darin, dass sie im Schrei des armen Volkes ein Zeichen der Zeit entsprechend der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sieht (vgl. GS 4, 11, 44). Das Thema der Verteidigung der Menschenrechte nimmt mehr und mehr Gestalt an und wird explizit in den Versammlungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen genannt.

20 Jahre nach der Erklärung der Menschenrechte beschränken sich die in Medellín (1968) versammelten Bischöfe nicht nur darauf, die Ergebnisse des Konzils in ihren Diözesen anzuwenden, sondern sie deuten das Konzil aus einer Situation der Ungerechtigkeit heraus. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil mit der sogenannten modernen Gesellschaft in Dialog tritt, das heißt mit einer progressistischen, reichen, entwickelten und säkularen Situation der „Ersten Welt“ im Sinne der sogenannten ersten Aufklärung, dann ist es so, dass Medellín mit der sogenannten zweiten Aufklärung in Kommunikation tritt: der Dialog mit den Opfern von ungerechten Strukturen, mit den Armen. Als biblisches Paradigma wird es der Exodus genannt: die Befreiung der Gefangenen. Der Kampf für die Menschenrechte nimmt Gestalt an¹², indem konkrete Formulierungen wie etwa „die ungerechten Strukturen“ und „die strukturelle Sünde“, die das Volk erdrücken, benannt werden¹³.

Angesichts des eindringlichen und bewegenden Schreis der Armen¹⁴ ist die Konferenz von Puebla (1979) nochmals herausgefordert und formuliert die vorrangige Option für die Armen¹⁵, die

¹¹ Vgl. Peter Hünemann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Santiago 2014.

¹² Vgl. Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla, a. a. O., Medellín, *Das Problem der Gewalt*, Nr. 16.

¹³ Ebenda, Puebla, Nr. 281.

¹⁴ Ebenda, Nr. 87–89.

¹⁵ Ebenda, Nr. 1134–1165.

im Grunde genommen die Option für die individuellen und sozialen Menschenrechte der Armen ist. Die Option wird nicht nur aus anthropologischen und moralischen Gründen getroffen (etwa weil die Armen gut wären oder weil ihr Leiden uns alle betrifft und wir solidarisch sein sollten ...), sondern sehr explizit aus einem theologischen Gedankengut heraus: Gott selbst verteidigt die Armen und liebt sie. Sie sind die ersten Empfänger der Mission Jesu.¹⁶ Mehr noch: in einem sehr tiefgehenden Paragraphen entdeckt Puebla in den von Armut gezeichneten Gesichtern das Antlitz Jesu. In den Gesichtern der Straßenkinder, der orientierungslosen jungen Menschen, der Indígenas und der geschundenen Afroafrikanern, der schlecht bezahlten Arbeiter, der Arbeitslosen, der Marginalisierten in den Megastädten und der alten Menschen ist das Leidensantlitz Christi, des Herrn zu sehen.¹⁷

Die Konferenz von Santo Domingo (1992) widmet – trotz aller Spannungen und Defizite während des Verlaufes der Versammlung – den Menschenrechten ein eigenes Kapitel, in dem die schwerwiegenden Probleme auf diesem Feld benannt werden: Terrorismus, Unterdrückung, Drogenhandel, Mordfälle, extreme Armut, ungerechte wirtschaftliche Strukturen; ebenso werden auch die verletzlichsten Gruppen der Gesellschaft wie die Frauen, die Kinder, die Campesinos oder die Indígenas genannt.¹⁸ Das Dokument von Santo Domingo öffnet jedoch weitere Dimensionen, die über die sogenannte „zweite Aufklärung“ einer nur sozio-analytischen wirtschaftlichen oder politischen Analyse hinausgehen; es vermag, die Perspektive („dritte Auf-

¹⁶ Ebenda, Nr. 1142: „Allein aus diesem Grunde haben die Armen ein Anrecht auf besondere Fürsorge, ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation. Geschaffen nach dem Bilde Gottes und ihm ähnlich (vgl. Gen 1, 26–28), damit sie seine Kinder seien, ist dieses Ebenbild doch verdunkelt und wird verhöhnt. Daher übernimmt Gott ihren Schutz, und er liebt sie (vgl. Mt 5,45). So geschieht es, dass sich die Sendung zunächst an die Armen richtet (vgl. Lk 4,18–21) und ihre Evangelisierung ist in besonderer Weise Zeichen und Beweis der Sendung Jesu (vgl. Lk 7,21–23).“

¹⁷ Vgl. ebenda, Nr. 31–39.

¹⁸ Vgl. ebenda, Nr. 1134–1165.

klärung“) zu erweitern, und spricht von der anthropologischen, kulturellen, sexuellen, religiösen und ökologischen Analyse.

Die Menschenrechte der sogenannten dritten Generation werden hier grundgelegt. Man blickt auf die Rechte des Planeten Erde, auf die Rechte der Frau, auf die Rechte der indigenen und modernen Kulturen. Auch die Konferenz von Aparecida (2007) widmet ein ganzes Kapitel der Förderung der Würde des Menschen mit den neuen leidenden Gesichtern: Kinder und Menschen, die auf der Straße leben, Migranten, Kranke, Drogenabhängige, Menschen in den Gefängnissen. All dies erfordert eine Konkretion der Menschenrechte. Auch hier sind Elemente der sogenannten dritten Aufklärung der Menschenrechte hinsichtlich der Kultur und der Erziehung, der Volksreligiosität, der Frauen, der Erde, der Ökologie, des Amazonas zu sehen.

Die Motivationen dieser Sensibilität hin zu den Menschenrechten sind nicht nur anthropologischer oder soziologischer Art, sondern sie entstammen dem Evangelium. Vielleicht ist die theologisch schärfste Formulierung jene von Papst Benedikt XVI. in seiner Eröffnungsrede in Aparecida, als er die Option für die Armen als eine implizite Option darstellt, die im christologischen Glauben verankert ist, nämlich im Glauben an jenen Gott, der arm wurde, um uns mit seiner Armut zu bereichern¹⁹. Und Aparecida schenkt uns eine starke und mutige Formulierung, die christologisch verankert der Menschenrechtsarbeit zugutekommt: „Alles das, was mit Christus zu tun hat, hat mit den Armen zu tun, und alles, was mit den Armen zu tun hat, ruft nach Jesus Christus.“²⁰

¹⁹ Schlusssdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Stimmen der Weltkirche Nr. 41, Bonn 2007, Eröffnungsrede von Papst Benedikt XVI., S. 320–342, hier: S. 327.

²⁰ Ebenda, Nr. 393.

Ein lateinamerikanischer Weg, um die Menschenrechte zu leben und zu verteidigen

Die Verteidigung der Menschenrechte durch die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats und der Karibik sind keine punktuellen Ereignisse, die von dem Weg des Volkes losgelöst wáren. Die Bischöfe haben den Schrei des Volkes gehört und gerade deshalb ist ihre Lehre vom Volk angenommen worden. So hat man einen gemeinsamen Weg der lateinamerikanischen Kirche begonnen.

Eine Serie von Bischöfen hat sich als Verteidiger des Volkes und der Menschenrechte eingesetzt: Helder Cámara, Pablo Larraín, Méndez Arceo, Proaño, Samuel Ruiz, Paulo Arns, Aloisio Lorscheider, Aloisio Fragoso, Mendes de Almeida, Jorge Manrique, Oscar Romero, Enrique Angelleli, Eduardo Pironio, Juan Gerardi, José-Manuel Barreto, Pedro Casaldáliga, Erwin Kräutler, Julio Terrazas ... Sie sind die Kirchenväter („Santos Padres“) der Kirche der Armen.

Auch zahlreiche Ordensfrauen und Ordensmänner, motiviert durch den Zusammenschluss der lateinamerikanischen Ordensleute der CLAR (Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos y Religiosas), leben inmitten des armen Volkes und teilen die Lebenswirklichkeit der *Mineros* (Bergarbeiter), der *Campesinos*, der *Indígenas* und der Menschen, die in den Randvierteln der Stadt leben. Man hat dem Volk die Bibel zurückgegeben und es sind Basisgemeinden entstanden, die für eine neue Ekklesiogenese stehen: die neue Art, Kirche zu sein, die auf einer gemeinschaftlichen Erfahrung beruht.

Ebenso sind es Laien aus dem Volk Gottes, die ihre Rolle in der Kirche und in der Gesellschaft wahrnehmen und durch ein engagiertes soziales und kirchliches Handeln verwirklichen.

Ausgehend von diesem Kontext der sozio-ekklesialen Realitäten ist eine Theologie der Befreiung entstanden, die theologisch vom Leben und der Geschichte des armen Volkes ausgeht und diese reflektiert²¹. Es gibt hier wiederum verschiedene Tendenzen und Schulen

²¹ Vgl. V́ctor Codina, „Theologie und Glaube in Lateinamerika“, in: MThZ 42 (1991), S. 121–140.

innerhalb der großen Familie der Befreiungstheologie: Eine Linie, die eher durch das sozialpolitische Engagement hervorsteht; eine andere, die mehr in dem sozio-ekklesialen Bereich zu finden ist; wiederum andere, die im Bereich der indigenen Welt („Teología india“) angesiedelt sind; dann wiederum jene, die aufmerksam die Probleme der Frau und der Geschlechtergerechtigkeit reflektieren; andere, die die ökologische Frage in den Mittelpunkt stellen und schließlich solche, die sich mit Volksreligiosität („Religiosidad popular“) beschäftigen.

Auch die Protagonisten haben sich mehr und mehr weiterentwickelt: Waren es zunächst Kleriker, die oft sogar aus dem Ausland stammten, so beschäftigen sich heute Frauen und Männer mit der Theologie der Befreiung: Laien aus Lateinamerika und junge Menschen, die ausgehend von ihrer Kultur über die Theologie nachdenken und die gleichzeitig offen sind für die modernen und post-modernen Kulturen. So wie es in der ersten Evangelisierung Konflikte nicht nur mit der Zivilgesellschaft gab (deren Autoritäten offiziell christlich waren), sondern auch mit den kirchlichen Institutionen, so gibt es auch heute Auseinandersetzungen beispielsweise durch Instruktionen des Lehramtes, durch Warnungen aus Rom und das Auferlegen von Schweigegeboten beziehungsweise Lehrverurteilungen der Theologen und Theologinnen. Hin und wieder stehen auch Bischöfe unter einem „Verdacht“, der ihnen die Rechtgläubigkeit abspricht. Der höchste Ausdruck der Konflikte ist im Martyrium zu sehen. Wir kennen die Namen von Romero und Angelleli, von Ellacuría und Espinal. Es sind aber an dieser Stelle auch hunderte und tausende Namen von Menschen zu nennen, die wir nicht kennen, von pastoralen Mitarbeitern, Campesinos, Gewerkschaftlern, Bergarbeitern, Frauen, Kindern, Indígenas: Sie wurden massakriert und ihre Menschenrechte wurden missachtet. Sie sind wie Jesus für das Reich Gottes gestorben, weil sie weder die Bestechlichkeit innerhalb der Religion noch einen falschen Frieden innerhalb des Staates („Imperio“) akzeptierten.

Epilog

Mit der Wahl von Franziskus zum Bischof von Rom hat die latein-amerikanische Konkretisierung der Menschenrechte einen „staatlichen Ausweis“ („carta de ciudadanía“) innerhalb der Weltkirche bekommen. Die Erklärungen des aus Argentinien stammenden Papstes über eine arme Kirche und eine Kirche für die Armen sind Anklagen an ein System, das tötet. Die Kritik des Papstes und seine Anmerkungen zu einer „spirituellen Weltlichkeit“ in einigen Bereichen innerhalb der Kirche, seine Option für die Volksreligiosität, seine Liebe gegenüber den Armen, sein einfacher Lebensstil, sein Beharren auf der Barmherzigkeit, seine Revolution der zärtlichen Liebe Gottes²²: All das zeigt den Weg der lateinamerikanischen Kirche, die Menschenrechte zu verteidigen und zu leben – und zwar in der Kirche und in der Welt von heute in der Freude des Evangeliums. Die Predigt Montesinos ist auch noch heute gültig und aktuell: „Sind es denn keine Menschen?“

²² Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013; vgl. auch: Walter Kasper, Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven, Stuttgart 2015.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN