

Zur Theologie der gekreuzigten Völker

Von Martin Maier SJ

In: Klaus Hagedorn (Hrsg), Biotope der Ermutigung. 25 Jahre Hochschulpastoral in Oldenburg, Oldenburg 2008, 371-388

Die Gesamtbevölkerung Lateinamerikas beträgt heute 545 Millionen Menschen. Davon leben 218 Millionen in Armut und 87 Millionen unter der Armutsgrenze im Elend. Zehn Prozent der Bevölkerung verfügen über 48 Prozent des Reichtums, die ärmsten zehn Prozent nur über 1,4 Prozent. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung ist arbeitslos oder hat keinen gesicherten Arbeitsplatz. 9,1 Prozent der Kinder in Lateinamerika sind unterernährt und leiden Hunger. Die 500 reichsten Menschen verfügen über ein höheres Einkommen als die Hälfte der Gesamtbevölkerung. Die Verarmung der Bevölkerung hat sich in den vergangenen Jahren beschleunigt, und die Konzentration des Reichtums hat zugenommen.

Hinter diesen nüchternen Zahlen aus dem Bericht des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen von 2007 verbergen sich zahllose menschliche Schicksale. Eine Kirche und eine Theologie, die daran vorübergingen, glichen dem Priester und dem Leviten im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter. Sie sahen es nicht als ihre Aufgabe an, sich um den zusammengeschlagen am Weg Liegenden zu kümmern. Doch die katholische Kirche Lateinamerikas vollzog 1968 eine „samaritanische Wende“. Auf ihrer historischen Versammlung in Medellín brachten die Bischöfe die unmenschliche Situation der Armut der Mehrheit der Menschen auf dem Subkontinent mit dem Befreiungswillen Gottes in Verbindung. Aus dem Glauben und auf der Grundlage der Bibel zogen sie daraus die Konsequenz der Option für die Armen. Die Bischofsversammlung und die zu dieser Zeit entstandene Theologie der Befreiung befruchteten sich wechselseitig.

Inspiziert durch Medellín und Erzbischof Oscar Romero haben die beiden salvadorianischen Theologen Ignacio Ellacuría SJ und Jon Sobrino SJ eine „Theologie des gekreuzigten Volkes“ entwickelt. Dem hermeneutischen Grundansatz der Theologie der Befreiung entsprechend stellen sie einen Bezug zwischen dem Kreuz Jesu und dem unschuldigen Leiden von Menschen heute her. Doch die Rede vom „gekreuzigten Volk“ wirft auch Fragen auf. Die Kreuzigung ist eine der grausamsten Hinrichtungsarten eines einzelnen Menschen. Wie soll man sich aber die Kreuzigung eines ganzen Volkes vorstellen? Dazu kommt, daß zumindest im deutschsprachigen Raum der Begriff des Volkes spätestens seit dem Nationalsozialismus historisch belastet und verdorben ist. Die „Theologie des gekreuzigten Volkes“ ist im Kontext Lateinamerikas entstanden und zuerst einmal von dorthier zu verstehen. In Lateinamerika bezeichnet der Begriff „pueblo“ die einfachen Menschen. Vor allem die einfachen Menschen sind in den vergangenen Jahrzehnten zu Opfern geworden: zu Opfern des „langsamen Todes“ der Armut und des Elends; zu Opfern des „schnellen Todes“ der Repression. Das Adjektiv „gekreuzigt“ wird im metaphorischen Sinn verwendet. Doch die Metapher des Kreuzes bezeichnet eine sehr konkrete und reale Wirklichkeit. Wo ein Kreuz ist, gibt es Kreuziger, Henker. Wo ein Kreuz ist, gibt es Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit. Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit kennzeichnen die Lebenssituation der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika.

1. Biblischer und geschichtlicher Hintergrund

Aus dem Alten Testament sind die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja für Ellacuría und Sobrino die Schlüsseltexte für ihre Theologie des gekreuzigten Volkes. So wie die

frühchristlichen Gemeinden das Geschick Jesu mit dem leidenden Gottesknecht in Verbindung brachten, so deuten sie im Anschluß an Monseñor Romero die Passion des salvadorianischen Volkes im Licht der Gottesknechtlieder und stellen eine sakramentale Identifikation zwischen dem Knecht und dem Volk her. Im Neuen Testament ist die Schlüsselstelle für eine Identifikation zwischen dem leidenden Volk und dem gekreuzigten Jesus die Gerichtsrede in Mt 25. Hier stellt Jesus selbst eine Identifikation zwischen seiner Person und den Armen her. Von Bedeutung für die Rede vom gekreuzigten Volk als geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechtes ist auch die paulinische Theologie vom Leib Christi in der Geschichte.

Theologiegeschichtlich gab es interessanterweise schon im Zuge der Eroberung Lateinamerikas Ansätze zu einer Christologie des „Leibes Christi“. Diese Quellen hat Gustavo Gutiérrez im Kapitel „Aus der Erfahrung der gezeißelten Christusse“ in seinem Buch „Gott oder das Gold“ zusammengetragen. Das eindrücklichste Zeugnis einer Identifikation der Indios mit dem leidenden Christus stammt von Bartolomé de Las Casas, dem großen Verteidiger der Indios: „Denn *ich hinterlasse in Westindien Jesus Christus*, unseren Gott, gezeißelt und bedrängt, gehohlet und gekreuzigt, und zwar *nicht einmal, sondern Tausende von Malen*, insofern die Spanier die Menschen dort niedermachen und zerstören...“ Allerdings haben diese christologischen Ansätze in der Theologie in Lateinamerika bis vor kurzem keine Rolle gespielt.

Die Intuition von der Identifikation Christi mit den Armen und Unterdrückten taucht in Lateinamerika in einer theologisch relevanten Weise erst wieder in den Dokumenten der Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla auf. Medellín unterstreicht neben der Gegenwart Christi in der Liturgie und in den Glaubensgemeinden zumindest indirekt seine Gegenwart in den Armen und Unterdrückten. So heißt es im Kapitel über den Frieden: „Dort, wo es ungerechte Ungleichheiten sozialer, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Natur gibt, wird die Gabe des Friedens des Herrn zurückgewiesen; mehr noch, es wird der Herr selbst zurückgewiesen.“ (Nr. 14) Daraus läßt sich folgern: Wenn der Herr in den Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zurückgewiesen wird, dann muß er in ihnen auch anwesend sein. Der Verweis auf Mt 25 an dieser Stelle des Dokuments macht ganz klar, daß diese Gegenwart Christi als seine verborgene Gegenwart in den Armen und Unterdrückten selbst verstanden wird.

Das Dokument von Puebla bringt den Gedanken der Identifikation Christi mit den Armen so deutlich wie noch kein kirchliches Dokument zuvor zum Ausdruck. Wiederum unter einem Verweis auf Mt 25 heißt es zur Gegenwart Christi in der Geschichte, daß er „sich mit besonderer Zuneigung mit den Schwächsten und Ärmsten identifizieren [wollte]“. Diese Identifikation kommt auch im vielleicht schönsten Abschnitt des gesamten Dokuments von Puebla zum Ausdruck, wo die Leidensgesichter Lateinamerikas mit dem Leidensantlitz Christi in Verbindung gebracht werden:

„Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in

- den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen;
- den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind, insbesondere in ländlichen Gebieten und den Randzonen der Städte, da sie weder Ausbildung noch Beschäftigung finden;

- den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können;
- in den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;
- den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind und Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
- den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichem Kalkül abhängig machen;
- den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, die unter dem doppelten Druck des Mangels an materiellen Gütern und dem sichtbaren Reichtum anderer Gesellschaftsschichten leiden;
- den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt, und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann.“ (Nr. 31-39)

In der Aussage Pueblas vom „evangelisatorischen Potential der Armen“ (Nr. 1147) kommt zumindest indirekt auch die Vorstellung von einer soteriologischen Relevanz der Armen zum Tragen. Der Gedanke von der sakramentalen Gegenwart Christi in den Armen nimmt also in den jüngeren Lehramtsdokumenten der lateinamerikanischen Bischöfe einen wichtigen Stellenwert ein. Der lateinamerikanische Bischof, der am konsequentesten diese Intuition in seiner Verkündigung und seiner Pastoral umgesetzt hat, war Erzbischof Oscar Romero in El Salvador.

2. Monseñor Oscar Romero: Die Armen El Salvadors als gekreuzigtes Volk

Die Identifikation zwischen dem unterdrückten, geknechteten Volk und dem gekreuzigten Christus hat bei Monseñor Romero ihre Wurzel in seiner Predigt am 19. Juni 1977 in Aguilares. Der Sitz im Leben dieser Predigt ist die brutale Repression der Armee gegen die Bewohner von Aguilares im Anschluß an die Ermordung ihres Pfarrers P. Rutilio Grande SJ am 12. März 1977. Am 19. Mai besetzte das Militär den Ort; mindestens sieben Menschen wurden umgebracht, es kam zu Festnahmen, Durchsuchungen, Plünderungen und allgemeinem Terror. Die Soldaten quartierten sich in Pfarrhaus und Kirche ein. Mit einem Maschinengewehr feuerten sie auf den Tabernakel und schändeten die geweihten Hostien.

Als das Militär die Belagerung der Stadt aufhob, kam Monseñor Romero nach Aguilares, um die Eucharistie mit der gepeinigten Gemeinde zu feiern. In der Predigt bezieht er sich auf den Lesungstext aus dem Propheten Sacharja und stellt folgende Zusammenhänge her: „Ihr seid das Bild des durchbohrten Gottessohnes, über den die erste Lesung in einer prophetischen, geheimnisvollen Sprache zu uns spricht, der aber von dem ans Kreuz geschlagenen und von der Lanze durchbohrten Christus verkörpert wird.“ Romero weitete diese Identifikation noch aus, er universalisiert sie in gewissem Sinn: der ans Kreuz geschlagene und von einer Lanze durchbohrte Christus ist das Bild aller Völker, die durchbohrt und beleidigt werden. In der Predigt von Aguilares ist auch zumindest indirekt schon der Gedanke von einer soteriologischen Relevanz der gekreuzigten Völker angelegt: In einer mehr traditionellen Deutung des Leidens betont Romero, daß, wenn das Leiden angenommen wird mit dem Ziel der Heiligung und Erlösung, es dann ein

erlösendes Leiden wie das Leiden Christi wird. Darüberhinaus vertritt er, daß der Anblick des Durchbohrten für die Henker Einladung zur Bekehrung und zur Reue ist.

In der Karfreitagspredigt des Jahres 1979 stellt Romero einen Zusammenhang zwischen dem Schrei Jesu am Kreuz und dem Schrei der Wirklichkeit El Salvadors her und spricht dabei wieder von einer Identifizierung Christi mit den Leiden der Völker Lateinamerikas. In der Fronleichnamspredigt desselben Jahres verbindet er die Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie mit seiner Gegenwart in seinem Leib in der Geschichte - den Gefolterten und Ermordeten. In seiner Predigt am 20. Oktober 1979 kommt schließlich die doppelte Identifikation des Gottesknechtes mit Christus und dem leidenden Volk zum Ausdruck, woraus sich eine klare Identifikation zwischen Christus und dem leidenden Volk ergibt. Eine sehr konzentrierte Synthese dieser verschiedenen Identifikationen enthält Romeros Rede anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats in Löwen, wo er über die Wirklichkeit der Verfolgung in El Salvador sagte: „Die wirkliche Verfolgung richtet sich gegen das arme Volk, das heute der Leib Christi in der Geschichte ist. Es ist das gekreuzigte Volk - wie Jesus, es ist das verfolgte Volk - wie der leidende Gottesknecht. Es ergänzt an seinem Leib, was an den Leiden Christi fehlt.“ Am Ende taucht hier in Anlehnung an Kol 1, 24 der Gedanke auf, daß das Leiden des Volkes Teilhabe am Leiden Christi bedeutet und folglich auch von soteriologischer Relevanz sein kann.

3. Ignacio Ellacuría: Eine geschichtliche Soteriologie

Der lateinamerikanische Theologe, der die Intuition von der sakramentalen Gegenwart Christi in den Armen und die Identifikation zwischen den Völkern Lateinamerikas, dem leidenden Gottesknecht und dem gekreuzigten Christus theologisch am konsequentesten reflektierte und auf dieser Basis auch eine Soteriologie skizzierte, ist Ignacio Ellacuría. Ellacuría sieht im gekreuzigten Volk das wichtigste Zeichen der Zeit: „Dieses Zeichen ist immer das in der Geschichte gekreuzigte Volk, dessen dauernde Existenz mit einer immer wieder anderen Form der Kreuzigung einhergeht. Dieses gekreuzigte Volk ist die geschichtliche Fortsetzung des Gottesknechts, den die Sünde der Welt nach wie vor völlig ausplündert, dem man nach wie vor das Leben raubt, vor allem das Leben.“

Den wichtigsten Beitrag zu einer „Theologie des gekreuzigten Volkes“ hat Ellacuría in einem längeren, in der Vorbereitungsphase der Bischofskonferenz von Puebla verfaßten Text geleistet, der den Titel „Das gekreuzigte Volk“ und den Untertitel „Versuch einer geschichtlichen Soteriologie“ trägt. Das generelle Anliegen dieses Textes ist die Frage, wie man von christlichem Heil angesichts von Elend und Unterdrückung ganzer Völker in der Geschichte reden kann. Ellacuría bringt das Kreuz Jesu mit dem Leid der Armen und Unterdrückten in Verbindung und verwendet dabei den Begriff vom „gekreuzigten Volk“, den er folgendermaßen definiert: „Wir verstehen hier unter gekreuzigtem Volk jene kollektive Gruppe von Menschen, die die Mehrheit der Menschheit darstellt, und deren Situation des Gekreuzigtseins von einer sozialen Ordnung verschuldet ist, die von einer Minderheit aufgebaut und aufrechterhalten wird, welche ihre Herrschaft aufgrund eines Zusammenspiels von Faktoren ausübt, die in ihrem Zusammenspiel und in ihrer konkreten geschichtlichen Auswirkung als Sünde bewertet werden müssen.“

Hier liegt ein wichtiger Akzent auf der Dimension des Sozialen: das gekreuzigte Volk wird als eine Gruppe verstanden, die die Mehrheit der Menschen darstellt, und auch die Gründe für sein Gekreuzigtsein werden in einem sozialen Kontext von Herrschaft und Unterdrückung beschrieben. Die Gründe für dieses kollektive Kreuz werden mit Schuld und Sünde, und zwar sozialer und struktureller Sünde in Verbindung gebracht. Damit ist auch gesagt, daß die gekreuzigten Völker nicht Konsequenz eines natürlichen

Schicksales sind, sondern daß ihre Situation zumindest mitverursacht ist vom Tun und Unterlassen in der Geschichte handelnder Subjekte.

Im Begriff des gekreuzigten Volkes wird das Kreuz in einem metaphorischen Sinn verwendet. Doch in dieser Metapher drückt sich etwas sehr Fundamentales aus, das an das Spezifikum der Theologie der Befreiung überhaupt rührt: das unschuldige Leiden ganzer Völker wird im Licht des Kreuzes Jesu gesehen, und das Kreuz Jesu wird im Licht bzw. im Schatten der gekreuzigten Völker gesehen. Dahinter steht wieder das hermeneutische Grundprinzip der Theologie der Befreiung, daß geschichtliche Situation und göttliche Offenbarung sich gegenseitig erhellen: „Von der Perspektive des Gekreuzigten aus sind es auch die Armen, die die Sünde der Welt tragen und auf denen das Kreuz der Welt lastet. Man kann von einem gekreuzigten Volk reden, von einem kollektiven und geschichtlichen Knecht Jahwes, der den größten Teil der Schmerzen der Welt trägt, der fast kein menschliches Aussehen mehr hat, und der trotzdem berufen ist, Recht und Gerechtigkeit und so das Heil unter den Menschen aufzupflanzen.“ Doch noch vor allen theologischen und soteriologischen Reflexionen geht es darum, die Wirklichkeit in all ihrer Grausamkeit wahrzunehmen und durch nichts zu beschönigen: „Die Kreuzigung des Volkes vermindert die Gefahr, den Tod Jesu zu mystifizieren, und der Tod Jesu vermindert die Gefahr, die bloße Tatsache der Kreuzigung des Volkes heilsmäßig zu verherrlichen, so als ob das Faktum brutum des Gekreuzigtseins ohne weiteres zur Auferstehung und zum Leben führen würde.“

Wenn Ellacuría das gekreuzigte Volk als „kollektiven und geschichtlichen Knecht Jahwes“ bezeichnet, dann ist darin eine klare Anspielung auf den Gottesknecht des Propheten Jesaja enthalten, der wie schon bei Monseñor Romero die Schlüsselgestalt zur Identifikation des gekreuzigten Volkes mit dem gekreuzigten Christus ist. Eine der ganz zentralen Aussagen vom Gottesknecht ist, daß er Licht und Heil in die Welt bringt. Ellacuría überträgt diese Aussage nun auf die gekreuzigten Völker und erhebt sie zu den „Trägern einer geschichtlichen Soteriologie“. Auf diese Weise vermag er soteriologisch eines der zentralen Prinzipien der Theologie der Befreiung einzuholen: die Armen sind nicht nur die primären Adressaten des Heils (Objekte), sondern sie sind auch Subjekte des Heils und der Befreiung; sie vermitteln das wahre Heil und die integrale Befreiung: „Was der christliche Glaube der historischen Feststellung des unterdrückten Volkes hinzufügt ist die Vermutung, ob es, über das hinaus, daß es der Hauptadressat der Heilsanstrengung ist, nicht auch in seiner gekreuzigten Situation das Heilsprinzip für die ganze Welt ist.“

Was Paulus schon als Skandal und Torheit bezeichnete, daß nämlich im Kreuz Jesu Heil ist, überträgt Ellacuría auf die gekreuzigten Völker: Die Armen und Unterdrückten sind das geschichtliche Heil der Welt. Nichts anderes kommt letztlich in der Gerichtsrede in Mt 25 zum Ausdruck: die Unterdrückten „sind schon in sich das Sakrament Christi, der geschichtliche Leib Christi, die Geschichte seiner gekreuzigten Gottheit; aber sie sind dies nicht auf eine statische und symbolische Weise, sondern sie sind es in ihrer konkreten Situation, in ihren Ängsten und Leiden, in ihren Befreiungskämpfen“. Das ewige Heil entscheidet sich am Verhalten zu den Armen und Bedürftigen: „Die christologische Dimension der Armen besteht darin, daß Jesus den letzten Grund der Rettung oder der ewigen und endgültigen Verdammung in das legt, was man ihm getan hat oder nicht getan hat, und was man seinen geringsten Brüdern getan hat oder nicht getan hat.“

Im Anschluß an diese theologisch auf den ersten Blick sehr kühnen und neuen Gedanken stellen sich auf dem Hintergrund einer traditionellen Christologie und Soteriologie mindestens zwei Fragen: zum einen könnte es so scheinen, wie wenn die Erlösungstat

Christi am Kreuz unabgeschlossen wäre und noch einer Vollendung in der Geschichte bedürfte; zum anderen stellt sich die Frage des Verhältnisses der sakramentalen Gegenwart Christi im gekreuzigten Volk zu seiner sakramentalen Gegenwart in der Eucharistie und in der Liturgie. Ellacuría antwortet auf die erste Frage: „In einem Sinn ist es sicher, daß das Leben und der Tod Jesu sich ein für allemal ereignet haben, weil es sich dabei nicht um etwas rein Faktisches handelt, das den gleichen Wert irgendeines anderen Todes unter denselben Umständen hätte, sondern um etwas, das die endgültige Gegenwart Gottes unter den Menschen voraussetzt. Aber dieses Leben und dieser Tod gehen auf der Erde weiter, und nicht nur im Himmel: die Einzigartigkeit Jesu besteht nicht in seiner Trennung von der Menschheit, sondern im definitiven Charakter seiner Person und in der Heilsallgegenwart, die ihm entspricht.“ Ellacuría erinnert hier an die paulinische Theologie vom Leib (vgl. Röm 12 und 1 Kor 12) und an die Sendung des Geistes, in dem sein Werk weitergeführt wird.

Zur zweiten Frage ist zu bemerken, daß Ellacuría der liturgischen Feier der Gegenwart Christi einen hohen Stellenwert in der Glaubenspraxis zumißt. Doch er betont gleichzeitig, daß die liturgisch-eucharistische Feier der Gegenwart Christi nicht das *Totum* der Gegenwart Jesu umfaßt, sondern daß sich seine Gegenwart auch zeigt in der geschichtlichen Fortsetzung dessen was er tat, und in der geschichtlichen Erscheinung seines Leibes. Das Leben Jesu war transhistorisch, doch transhistorisch in dem Sinn, daß es durch die Geschichte hindurchging. Heute ist es das gekreuzigte Volk, das in der Geschichte das Leben und den Tod Jesu weiterführt, und in dem sein Leib in der Geschichte erscheint.

4. Jon Sobrino: Theologie des gekreuzigten Volkes

Jon Sobrino widmet in seiner Christologie dem gekreuzigten Volk ein eigenes Kapitel. Dabei betont er, daß in der christlichen Tradition das Kreuz Christi zwar häufig in einen Zusammenhang mit individuellem Leiden gebracht wurde, aber praktisch nicht mit seinem Leib in der Geschichte. Im Blick auf das kollektive Leiden der Völker in der Dritten Welt unter Armut, Hunger, Ungerechtigkeit und Unterdrückung möchte Sobrino diese gekreuzigten Völker mit dem Kreuz Jesu in Verbindung bringen. Dabei betont er, daß die Metapher des Kreuzes auf die Wirklichkeit der Völker der Dritten Welt schon auf einer rein faktischen Ebene zutrifft: sie leben in einer Armut, die ständig auch Tod bedeuten kann. Das Wort vom Kreuz trifft ihre Wirklichkeit auch auf einer historisch-ethischen Ebene, weil es sich nicht um irgendeinen Tod handelt, sondern um einen in ungerechten Verhältnissen zu verantwortenden Tod: „Kreuz bedeutet deshalb, daß es Opfer und Henker gibt, daß die gekreuzigten Völker nicht vom Himmel fallen...“ Von gekreuzigten Völkern zu sprechen ist schließlich auch in einem religiösen Sinn angemessen, „weil ‚Kreuz‘ die Art des Todes ist, die Jesus erlitt, und für den Gläubigen hat es die Kraft, fundamentale Inhalte des Glaubens zu wecken, die Sünde und die Gnade, die Verdammung und das Heil“.

Dem kontextuellen Grundansatz der Theologie der Befreiung treu bleibend, beginnt Sobrino seine „Theologie des gekreuzigten Volkes“ mit einem Blick auf die Wirklichkeit des Kreuzes in El Salvador. Er zitiert das Zeugnis einer Überlebenden des Massakers vom Fluß Sumpul im Jahr 1981: „Da waren wir, als wir angegriffen wurden. Die Soldaten standen 300 m von uns entfernt. Wenn ich ‚wir‘ sage, so meine ich etwa 5000 Menschen. Wir überquerten den Fluß Sumpul. Was für eine traurige Szene! Alles lief davon. Die Kinder wurden flußabwärts gerissen, die Alten konnten auch nicht standhalten, sie ertranken. Dort ertranken Kinder, alte Leute, Frauen, alle beim Übergang über den Fluß.“

Sobrino deutet dieses und andere Massaker an unschuldigen Menschen im Licht der Passion Jesu: „Sumpul, Heuheitenango in Guatemala mit hunderten von massakrierten Eingeborenen und so viele andere Orte sind heute der neue Name von Golgotha, und ihre Völker sind der Leidensknecht.“ Um dies zu verstehen genügt es, die Gottesknechtlieder des Propheten Jesaja zu lesen, und dabei auf diese Völker zu blicken. Sobrino führt diese in mancherlei Hinsicht an die allegorische Exegese der Kirchenväter erinnernde Auslegung der Gottesknechtlieder in Form einer Meditation und im Genus der narrativen Theologie durch.

An diese Meditation in narrativer Gestalt schließt Sobrino eine theologische Reflexion über die gekreuzigten Völker und vor allem darüber an, wie sie im Sinn von Ellacurías „geschichtlicher Soteriologie“ Heil vermitteln können. „Herauszufinden, was an Heil und an historischem Heil der Gottesknecht bringt, ist das Anliegen der Theologie der Befreiung.“ Grundlegend ist dabei die doppelte Identifikation sowohl zwischen dem Gottesknecht und Christus als auch zwischen dem Gottesknecht und dem gekreuzigten Volk, wie wir ihr schon bei Monseñor Romero begegnet sind. Sobrino beschreibt diese Entsprechungsverhältnisse folgendermaßen: „In Lateinamerika besteht die fundamentale theologische Perspektive darin, das gekreuzigte Volk als Gegenwärtigsetzung des gekreuzigten Christus, des wahren Gottesknechtes zu betrachten, derart, daß gekreuzigtes Volk und Christus, der Knecht Jahwes, aufeinander verweisen und einander erklären.“

Ansätze zur Klärung der Frage der soteriologischen Relevanz des Knechtes finden sich schon in den Gottesknechtliedern des Propheten Jesaja selbst, die das Schicksal des Knechtes nicht nur beschreiben, sondern auch über die Gründe und die Konsequenzen seines Geschicks reflektieren. Dabei ist es wichtig, die Gottesknechtlieder insgesamt und in ihrem Zusammenhang zu lesen. Das zentrale Thema, das sich durch alle Gottesknechtlieder durchzieht, ist die Erwählung des Knechtes, Heil in die Welt zu bringen. In den vier Liedern gibt es so etwas wie eine dramatische Entwicklung. Am Anfang wird der Knecht von Gott erwählt, um den Völkern Recht und Gerechtigkeit zu bringen (vgl. 42, 1.4). Seine Sendung wird in den Worten konkretisiert, die später der Evangelist Lukas aufgreift: „blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkeln sitzen, aus ihrer Haft zu befreien“ (42,7). Auch von der Treue des Knechtes gegenüber seiner Sendung ist schon im ersten Lied die Rede: „Er wird nicht müde und bricht nicht zusammen, bis er auf der Erde das Recht begründet hat.“ (42,4) Die Kehrseite dieser Treue sind dementsprechend wahrscheinlich Krisen und Anfeindungen. Im letzten Lied tritt das Leiden des Knechtes in den Vordergrund, und sein unschuldiges Leiden und sein Tod vermitteln Heil.

Auch was diesen dramatischen Aspekt in der Sendung des Knechtes betrifft, zieht Sobrino wieder Parallelen zum Schicksal Jesu und zum Schicksal vieler anderer bis heute, die sich für Recht und Gerechtigkeit engagierten, dafür verfolgt und angefeindet und schließlich umgebracht wurden. Doch genau genommen kann man nur von einer Minderheit jener, die das gekreuzigte Volk konstituieren, sagen, daß sie wegen eines aktiven Engagements für die Gerechtigkeit umgebracht wurden. Neben ihnen gibt es eine weitaus größere Zahl jener, die „passiv“ sterben einfach deswegen, weil sie da sind: „Es handelt sich um Kinder, Frauen und Alte, die in Massakern sterben, einfach deswegen, weil sie in Konfliktzonen leben oder damit durch ihren Tod die Armen noch mehr terrorisiert und gelähmt werden“. Es gibt also zwei Gruppen von Opfern, die allerdings verbindet, daß sie unschuldig umgebracht werden. Die einen versuchen prophetisch und aktiv sich für die Gerechtigkeit einzusetzen; die anderen klagen die Ungerechtigkeit durch ihr bloßes Dasein im „Schrei der Wirklichkeit“ an. Sobrino spricht von einem „aktiven“ und einem „passiven Knecht“, die

gegenseitig aufeinander verwiesen sind und überhaupt nur in dieser Gegenseitigkeit existieren.

Von größter Bedeutung für die soteriologische Fragestellung ist das vierte Gottesknechtlied. Hier wird der Knecht als unschuldig und ohne Sünde vorgestellt: „[...] obwohl er kein Unrecht getan hat, und kein trügerisches Wort in seinem Mund war.“ (53,9) Gleichzeitig aber wird er zum größten Ausdruck der realen Existenz der Sünde: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt.“ (53, 5) „Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen.“ (53,6) „Er wurde [...] wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen.“ (53,8) „Er lädt ihre Schuld auf sich.“ (53,11) „Er trug die Sünden von vielen.“ (53,12).

Bringt man diese Aussagen in einen Zusammenhang, so ergibt sich, daß der Knecht fremde Sünden auf sich nimmt, und dadurch die Schuldigen von ihren Sünden erlöst. In seinem unschuldigen Leiden und in seinem Tod zeigt der Knecht die ganze Wirklichkeit der Sünde: „Sünde ist vor allem, was den Tod verursacht und was so reale Opfer und sichtbare Opfer hervorbringt wie den Knecht.“ Die Ursache für dieses Schicksal sind die Sünden der Menschen: „Der Knecht stirbt um dieser Sünden willen, und diese Sünden bringen ihm den Tod. Es bestätigt sich die zum universalen Drama erhobene geschichtliche Wechselbeziehung zwischen Töten und Sünde.“ Sobrino zieht auch hier wieder eine unmittelbare Parallele zum Geschick Jesu und zum Schicksal der gekreuzigten Völker: „Sünde ist das, was den Tod Jesu verursachte, und Sünde ist das, was weiterhin den Tod des gekreuzigten Volkes verursacht.“ Konkreter heißt dies: „In ihrer Gesamtheit sind viele Völker in Lateinamerika Ausdruck und Ergebnis der geschichtlichen Sünde der Menschen, sie nehmen diese Sünde auf sich, kämpfen gegen diese Sünde, und die Macht der geschichtlichen Sünde kehrt sich gegen sie und bringt ihnen den Tod.“

Der Gottesknecht zeigt nicht nur die grausame Wirklichkeit der Sünde, sondern er zeigt auch, wie man sich ihr gegenüber verhalten soll: man soll sie auf sich nehmen („cargar con el pecado“). Dies heißt konkret, die historische Objektivierung der Sünde auf sich zu nehmen: zerschlagen, zermalmt und umgebracht zu werden. Doch indem der Knecht die Sünde auf sich nimmt, kann er sie auch wegnehmen, wirkt er erlösend und befreiend. Auch hier stellt Sobrino wiederum Parallelen zum Geschick Jesu und zum Schicksal der gekreuzigten Völker her: Jesus nahm die Sünde der Welt auf sich und nahm dadurch die Sünde der Welt hinweg. Doch kann man auch sagen, daß die gekreuzigten Völker die Sünde der Welt tragen und sie hinwegnehmen? Die Aussage, daß die gekreuzigten Völker Opfer der Sünde der Welt sind, mag noch hingehen. Doch wie steht es um die Frage, ob sie die Sünde der Welt auch hinwegnehmen können, und ob sie Heil zu vermitteln vermögen? Wie soll man sich vorstellen, „daß eben dieses gekreuzigte Volk Heil bringt und darüber hinaus der von Gott erwählte Heilsbringer der Gottesknecht ist“?

Im vierten Gottesknechtlied heißt es vom Knecht, er „macht die vielen gerecht“ (53,11), „Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen“ (53,10), „er trat für die Schuldigen ein“ (53,12). Hier wird nichts anderes gesagt, als daß der Gottesknecht der von Gott erwählte Heilsbringer für die Welt ist. Dabei geht es um die Frage der Vermittlung von transzendtem Heil und Geschichte, um die Korrelation von Heilsgeschichte und Verwirklichung des Heils in der Geschichte. Das vierte Gottesknechtlied selbst führt also in die Mitte der „geschichtlichen Soteriologie“. Die frühchristliche Tradition identifizierte schon bald den leidenden Gottesknecht mit dem leidenden Christus sowohl in einer christologischen als auch in einer soteriologischen Perspektive. Die entscheidende Frage ist nun aber, ob man das gekreuzigte Volk in einer soteriologischen Perspektive in Fortsetzung der Erlösungstat Christi auch als geschichtlichen Heilsbringer verstehen kann.

Sobrinó schreibt zur soteriologischen Relevanz der gekreuzigten Völker: „Wenn wir nämlich dem Leidenden ins Auge schauen, entdecken wir ein Evangelium, das ‚Juden und Heiden als Ärgernis und Torheit‘ erscheint, daß nämlich im Gottesknecht und im leidenden Volk das Licht der Nationen aufleuchtet und daß seine Schmerzen unsere Gebrechen heilen. Licht und Heilung, Wahrheit und Erlösung, das bieten uns die gekreuzigten Völker an.“

Hier ist es notwendig, zwei Dinge zu klären: zum einen die Frage, wie die Identifikation zwischen dem Gottesknecht, Jesus Christus und dem gekreuzigten Volk zu denken ist; zum anderen die Frage, wie man sich konkret die heilsmittlerische Bedeutung der gekreuzigten Völker vorstellen soll.

Die Identifikation zwischen dem leidenden Gottesknecht und Jesus Christus war ein wesentlicher Bestandteil der frühesten christologischen Reflexionen der Urgemeinde. In der Identifikation zwischen Christus und den gekreuzigten Völkern berufen sich Ellacuría und Sobrinó vor allem auf Mt 25 und auf die paulinische Christologie des Leibes Christi in der Geschichte. Identifikation heißt aber nicht einfach Identität. Sobrinó spricht von Wesensverwandtschaft, Affinität und Ähnlichkeit: „Theologisch läßt sich diese Identifikation nicht in eine völlige Identität verwandeln, und es gilt überdies zu untersuchen, worin die Ähnlichkeit im einzelnen besteht.“ So deutet Sobrinó die aktuelle Gegenwart Christi heute in Lateinamerika in einem dialektischen Sinn: „Diese Dialektik besteht darin, einerseits den gegenwärtigen Christus zu entdecken und andererseits dafür zu arbeiten, ihn gegenwärtig werden zu lassen. Die Christen in Lateinamerika entdecken die Gegenwart Christi im wesentlichen darin, daß die Armen dieser Welt am eigenen Leib ergänzen, was am Leiden Christi fehlt, und daß sie gleichzeitig darum wissen.“ Diese Identität in Unterschiedenheit kommt für Sobrinó in der Kategorie des Sakraments zum Ausdruck: Die Armen sind „Sakrament der Gegenwart Christi“.

In dieser Linie unterstreicht auch Ignacio Ellacuría, daß es keine einfache Identität zwischen dem Gottesknecht und dem gekreuzigten Volk gibt. Vor allem darf das gekreuzigte Volk nicht einfach mit einem bestimmten kollektiven Subjekt - etwa einer politischen Organisation und auch nicht der Kirche - identisch gesetzt werden. Das gekreuzigte Volk wird immer nur einige wesentliche Züge des Gottesknechtes auf sich vereinen, aber innerhalb der Geschichte wird und darf es zu keiner vollen Identität kommen. Ellacuría umschreibt diese wesentlichen Züge folgendermaßen: Die gegenwärtige Gestalt des Gottesknechtes „muß durch die Sünden der Welt gekreuzigt worden sein, muß von den Menschen dieser Welt verstoßen worden sein, sein Aussehen ist nicht mehr menschlich weil er unmenschlich behandelt wurde; er muß einen hohen Grad von Universalität haben, weil es bei ihm um eine Erlösungsgestalt für die ganze Welt geht; er muß diese völlig unmenschliche Behandlung nicht wegen seiner Schuld erleiden, sondern weil er die Schuld anderer auf sich nimmt; als Erlöser der Welt muß er zurückgewiesen und verachtet werden dergestalt, daß diese ‚Welt‘ ihn nicht als ihren Erlöser annimmt sondern ihn im Gegenteil als den vollständigsten Ausdruck dessen ansieht, was man vermeiden und verurteilen muß; es muß sich schließlich ein objektiver Zusammenhang zwischen seiner Passion und der Verwirklichung des Reiches Gottes ergeben.“

Damit wird die Gegenwart Christi aber nicht auf die Armen reduziert, sondern es gilt: „Auch heute ist Christus in dieser Welt in privilegierter Weise in den Armen gegenwärtig. Damit sagen wir weder, daß der ganze Christus in den Armen anwesend ist, noch daß Christus nur in den Armen dieser Welt anwesend ist. Wir sagen lediglich, daß er in ihnen

gegenwärtig und daß diese seine Gegenwart in den Armen unbedingt zu beachten ist. Christus ist heute verborgen und ohne Antlitz einerseits im Schmerz der Armen gegenwärtig; und andererseits ist er heilsmäßig auch für denjenigen gegenwärtig, der sich den Armen nähert, um sie zu befreien.“ Für die Christologie ergibt sich daraus: „Diese Gegenwart Christi in der Geschichte heute wird man annehmen können oder nicht, aber wenn man sie annimmt, dann wäre die Christologie höchst verantwortungslos, wenn sie sie nicht zentral zur Kenntnis nehmen würde. So geschieht es in Lateinamerika.“

Das Neue und Spezifische in der Anwendung der Gottesknechtlieder auf das gekreuzigte Volk von Ellacuría und Sobrino besteht darin, daß sie das gekreuzigte Volk zum „Träger der geschichtlichen Soteriologie“ bzw. zum „wichtigsten Instrument des Heils“ erheben. Dies ist nichts anderes als die konsequente Anwendung des paulinischen Gedankens, daß Gott das Kleine und das Schwache erwählt hat, um das Heil zu bringen (vgl. 1 Kor 1,26-30). Das christliche Heil kommt ‚von unten‘, es wird vermittelt durch die gekreuzigten Völker, „außerhalb der Armen gibt es kein Heil“.

5. Zeichen des Heils

Wenn die gekreuzigten Völker in Fortsetzung des Gottesknechtes die geschichtlichen Vermittler des Heils sind, dann muß dieses Heil auch zumindest zeichenhaft in der Geschichte sichtbar und erfahrbar werden. Schematisch gesprochen vollzieht sich diese Vermittlung des Heils unter einem negativen und einem positiven Vorzeichen. Unter negativem Vorzeichen sind die gekreuzigten Völker in ihrem Leiden ein lebendiger Appell der Bekehrung an jene, die Verantwortung für ihre Kreuzigung tragen. Ein Heilsangebot ist bereits, daß die gekreuzigten Völker die Länder der Ersten Welt mit ihrer Wahrheit konfrontieren. Ein erster Schritt in der Bekehrung schon auf individueller Ebene ist, die Wahrheit der eigenen Sünde anzuerkennen. Dies gilt nicht weniger auf der kollektiven Ebene. Sobrino nennt dies „Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit“. „Die Sünde mit der Wurzel auszureißen beginnt also mit der Anklage, daß es den Tod und die Kreuzigung ganzer Völker gibt, daß dies unerträglich ist und das größte Übel darstellt [...]“. Sobrino argumentiert in diesem Zusammenhang wieder mit dem, was er ‚den Schrei der Wirklichkeit‘ nennt. Mit einem Bild des Propheten Ezechiel bringt er diesen Schrei sehr eindringlich zur Sprache: „Wenn ganze ‚gekreuzigte Kontinente‘ die Kraft nicht haben, steinerne Herzen in solche von Fleisch zu verwandeln, dann müßte man sich fragen, wer dies überhaupt kann.“

Im Licht der gekreuzigten Völker erkennt die Erste Welt ihre Wahrheit. Dies ist umso wichtiger deswegen, weil der Sünde die Dimension der Lüge und der Täuschung über sich selbst eigen ist. In der christlichen Tradition wurde vertreten, daß man sich vor das Kreuz stellen solle, um zu erfahren, was die Wirklichkeit der Sünde ist, aber auch um zu erfahren, was Vergebung ist. In einer kreativen Umdeutung des Zwiegesprächs mit dem Gekreuzigten in den Exerzitien des heiligen Ignatius lud Ignacio Ellacuría in einem an Europäer gerichteten Vortrag diese dazu ein, dieses Zwiegespräch vor den gekreuzigten Völkern zu machen: „Das einzige, was ich wünschen würde, sind zwei Dinge: daß Sie Ihre Augen und Ihre Herzen diesen Völkern zuwenden, die so viel leiden - einige Hunger und Elend, andere Unterdrückung und Verfolgung - und dann vor diesem so gekreuzigten Volk das ‚Zwiegespräch‘ aus den Exerzitien des hl. Ignatius machen und fragen: Was habe ich dazu beigetragen, daß sie gekreuzigt sind? Was mache ich, damit sie vom Kreuz herabsteigen? Was muß ich tun, damit dieses Volk aufersteht?“

Doch die gekreuzigten Völker sind nicht nur in diesem Sinn Anklage, sondern sie sind auch Gute Nachricht, indem sie Vergebung, Gnade und Hoffnung vermitteln. Sobrino

beruft sich hier wiederum auf die erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit: „Wer sich den Armen der Dritten Welt nähert, dem öffnen sie ihre Herzen und Arme und - ohne davon zu wissen - gewähren sie Verzeihung. Indem sie diese Annäherung zulassen, kann die Welt der Unterdrückter sich als sündig anerkennen und zugleich wahrnehmen, daß man ihr vergibt. Auf diese Weise kommt in die Welt der Unterdrückter ein humanisierendes Element, das bisher gefehlt hat, die Gnade. Denn die Vergebung ist nicht das Werk des Henkers, sondern ein Geschenk des Opfers.“ Hier wird etwas sichtbar und erfahrbar von dem „Vorrat an Licht, Hoffnung und Liebe“, den die gekreuzigten Völker der Welt anbieten.

Sobrinó bezeichnet es als ein großes Wunder, daß die gekreuzigten Völker die Hoffnung nicht verloren haben - Hoffnung wider alle Hoffnung -, und daß in ihrer Situation des Leidens immer wieder schon Zeichen der Auferstehung aufscheinen. Ein Ausdruck davon ist die Kunst der Armen, ihre Hoffnung zu feiern: „Wenn eines dem gekreuzigten Volk noch nicht genommen wurde, so ist es die Fähigkeit zu feiern, Freude und Heiterkeit inmitten des Leidens zu bewahren, weil, wie sie selbst sagen, ‚das, was sich der Freude entgegenstellt ist die Traurigkeit, nicht das Leiden‘; und auch wenn sie mit dem Leiden vertraut sind, so hat sie doch die Traurigkeit noch nicht überwältigt.“ Die Armen haben sich die Hoffnung bewahrt, und diese Hoffnung befähigt sie auch, an die Auferstehung zu glauben. In den gekreuzigten Völkern gibt es schon Zeichen der Auferstehung. So wendet Sobrinó auch den hoffnungsvollen Schluß des vierten Gottesknechtliedes auf die gekreuzigten Völker an: „[Mein Knecht] wird Nachkommen sehen und lange leben. [...] Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen.“ (Jes 52, 10.12).

Theologisch prägte Sobrinó in diesem Zusammenhang in Abhebung vom Begriff der „strukturellen Sünde“ den neuen Begriff von der „strukturellen Gnade“. Diese strukturelle Gnade manifestiert und konkretisiert sich in eine Reihe von Werten: „Die Dritte Welt bietet Werte an, die andernorts schwer zu finden sind, weil dort meist nur die negativen Werte der Ersten Welt existieren. Mit andern Worten, die Dritte Welt enthält ein Potential der Vermenschlichung, weil sie zum mindesten im Prinzip und häufig auch in der Praxis die folgenden Werte anbietet: Gemeinschaft statt Individualismus, Einfachheit anstatt Überfluß, Dienstbereitschaft anstelle von Egoismus, Kreativität anstelle von aufgedrängter Nachahmung, Feier anstelle von bloßer Zerstreuung, Offenheit gegenüber der Transzendenz anstelle von geistig stumpfem Pragmatismus.“ Darüberhinaus bieten die gekreuzigten Völker eine große Liebe an, die sich vor allem in ihren Märtyrern zeigt. Sie bieten Glauben an und erzeugen Solidarität. Schließlich vermitteln die gekreuzigten Völker Gnade und Heil, indem sie ihren Kreuzigern Verzeihung anbieten.

Sobrinó erkennt an, daß diese antithetische Gegenüberstellung von Werten und Gegenwerten etwas holzschnittartig sein mag und hält realistisch einschränkend fest: „Ohne Zweifel, nicht die ganze Dritte Welt ist so. In Tat und Wahrheit ist es eine Minderheit, die aktiv die geschilderten Werte darbietet, auch wenn die Mehrheit nur passiv leidet und so auf alle Fälle die Gnade der Wahrheit und der Bekehrung anbietet.“ Letztlich sagt er hier aber nichts anderes, als das, was die Bischöfe in Puebla zum „evangelisatorischen Potential der Armen“ gesagt haben: „Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in unserem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen.“ (Nr. 1147)

Literatur

O. A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador, in: M. Sievernich (Hg.), Impulse der Theologie der Befreiung für Europa. Ein Lesebuch, München-Mainz 1988.

Colección Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero, 9 Bde., San Salvador 2000.

I. Ellacuría, Escritos teológicos, 4 Bde., San Salvador 2000 ff.

Ders. u. J. Sobrino, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde., Luzern 1996.

J. Sobrino, Meditación ante el pueblo crucificado: Sal Terrae 74 (1986) 93-104.

Ders., Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Concilium 22 (1986) 111-119.

Ders., Brief an Ludwig Kaufmann, in: N. Klein, H. R. Schlette, K. Weber (Hg.), Biotope der Hoffnung, Olten 1988.

Ders., Sterben muß, wer an Götzen rührt, Brig-Fribourg 1990.

Ders., Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes. Im Gedenken an Ignacio Ellacuría, in: Concilium 26 (1990) 523-530.

Ders., Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes, in: N. Greinacher (Hg.), Leidenschaft für die Armen: die Theologie der Befreiung, München 1990.

Ders., Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen, in: L. Bertsch (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. 1991, 102-135.

Ders., Ein Wort der Gnade: Orientierung 56 (1992) 138-139

Ders., Christologie der Befreiung, Bd. 1, Mainz 1998.

Ders., Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Madrid 2007.

M. Lange u. R. Iblacker 1980, Christenverfolgung in Lateinamerika. Zeugen der Hoffnung, Freiburg i. Br. 1980.

G. Collet (Hg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Freiburg i. Br. 1988.

G. Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg i. Br. 1990.

M. Maier, Oscar Romero. Meister der Spiritualität, Freiburg 2001.