ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

60. JAHRGANG HEFT 4
OKTOBER–DEZEMBER 2019

Wort und Antwort

Befreiungstheologien
Fortschreibungen

GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 60. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER–DEZEMBER 2019

Befreiungstheologien. Fortschreibungen

Editorial 145

Stichwort: Eine gute Nachricht für die Armen (Jan Niklas Collet) **146**

Guillermo Fernández Beret
Lebt sie noch? Ein halbes Jahrhundert lateinamerikanische Theologie der Befreiung **150**

Volker Küster
Eine protestantische Theologie der Passion. Minjung-Theologie heute **156**

Timothée Bouba Mbima
Eine afrikanische Theologie der Befreiung im Anschluss an Jean-Marc Ela **163**

Kacem Gharbi
Islam der Befreiung. Die sozialen Bewegungen brauchen religiöse Legitimität **170**

Gerhard (Jerry) Pöter †
Von Gott reden im Angesicht des Götzen „Freier Markt" **176**

Dominikanische Gestalt: Marcela Ahumada Soto OP (* 1959) (Marcela Ahumada Soto) **182**

Wiedergesehen: Confederación Latinoamericana de Religiosos, Brief an die Vorsitzenden der nationalen Ordenskonferenzen Lateinamerikas (1989) (Ulrich Engel) **186**

Bücher (Ulrich Engel, Gerhard Hotze, Niklaus Kuster) **189**

Titelbild: Papst Paul VI. in Bogotá, Kolumbien, 1968. © KNA

Vorschau: Heft 1 (Januar – März) 2020: **Hoch soll er leben! Seuse, der Mystiker**

Editorial

Was vorkonziliar mit Aktivisten wie dem (stark von Dominikanern beeinflussten) kolumbianischen Priester und Guerillero Camillo Torres (1929-1966) begann und mit dem „Katakombenpakt" 1965 erstmals einen Teil der katholischen Hierarchie herausforderte, wurde mit der Neubestimmung des Kirche-Welt-Verhältnis im Vaticanum II auf eine kirchlich breite Basis gestellt: die Option für die Armen. Die erste Reise eines Papstes nach Lateinamerika 1968 (unser Titelbild zeigt Paul VI. beim Besuch eines Armenviertels in Bogotá,), die zweite Vollversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Medellín, Kolumbien, im selben Jahr, die von Gustavo Gutiérrez 1971 vorgelegte Publikation „Teología de la liberación", die zum namensgebenden Referenzwerk werden sollte – all diese Ereignisse markieren den Weg, welchen der Ansatz einer befreienden Theologie genommen hat (vgl. die Beiträge von Jan Nikals Collet, Guillermo Fernández Berret OP und Marcela Ahumada Soto OP). Zugleich mussten sich die Vertreter*innen der Befreiungstheologie vieler Widerstände seitens der kirchlichen Hierarchie erwehren; erinnert sei an die zweifache Verurteilungen der Theologie der Befreiung durch den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Josef Ratzinger, 1984 und 1986, an die römischen Maßregelungen einzelner Theologen wie z. B. die des Brasilianers Leonardo Boff OFM 1985 und 1991 und die ganzer Gruppen (vgl. den Beitrag von Ulrich Engel OP).

Heute, mehr als ein halbes Jahrhundert nach diesen Ereignissen, ist es kaum noch möglich, von befreiender Theologie im Singular zu sprechen: Befreiungstheologien aus Asien, Afrika und dem Nahen Osten werden auch in Europa mehr und mehr wahrgenommen (vgl. die Beiträge von Volker Küster, Timothée Bouba Mbima und Kacem Gharbi). Zugleich zeigt sich in diesen eine Erweiterung des ehemals römisch-katholischen Charakters der Theologie der Befreiung auf protestantische Kirchen hin. Neben solchen regional ausdifferenzierten Theologien wären weitere Ansätze wie die „Theologie des Volkes" (von der sich Papst Franziskus maßgeblich geprägt zeigt), die U.S. Latino/a Theology (auch U.S. Hispanic Theology genannt) oder postkoloniale Theologien zu behandeln.

Angesichts des alles beherrschenden globalen Neoliberalismus' ist die Rede von einem befreienden Gott heute mehr denn je herausgefordert (vgl. den Beitrag von Jerry [Gerhard] Pöter OP †). Unser „Wort und Antwort"-Heft stellt sich dieser Aufgabe.

Wir danken Johannes Frenz für seine Mitwirkung am vorliegenden Heft.

Ulrich Engel OP

Eine gute Nachricht für die Armen

Vielleicht konsequenter als manch andere Theologie hat die lateinamerikanische Befreiungstheologie ihre Kontextualität in die eigene Tätigkeit integral mit einbezogen. Dies soll weder ihrer Regionalisierung (Reduktion auf *lateinamerikanische* Theologie) noch ihrer Historisierung (Reduktion auf ein Stück *Kirchen- und Theologiegeschichte*) das Wort reden. Die Vergewisserung ihrer historischen Genese zielt vielmehr auf eine grundlegende theologische Orientierung im Blick auf ihre bleibende praktische und theoretische Kraft – in Lateinamerika und darüber hinaus.

Zur Genese der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung

Eine zentrale *innerkirchliche und theologische Bedingung* für die Entstehung der Befreiungstheologie besteht in einer erneuerten Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt, wie sie sich in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils niederschlägt.[1] In einer schematischen Einteilung lässt sich diesbezüglich pointiert von einem Wandel von einem *vertikalen* hin zu einem *horizontalen* Verhältnis sprechen. Die Kirche steht demnach nicht in asymmetrischer Opposition zur Welt, der sie das christliche Heil „von oben" zuteilt (Deduktion). Vielmehr befindet sie sich inmitten der Welt, deren Freude und Hoffnung, Trauer und Angst sie teilt (vgl. GS 1) und in der sie ohne absolutes Vorwissen nach den Zeichen der Zeit forscht und sie im Licht des Evangeliums deutet (vgl. GS 4 und 11) (Induktion).[2]
Dieses kirchliche Selbstverständnis traf in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika auf eine *gesellschaftliche und politische Situation*[3], die von immensen sozialen Ungleichheiten geprägt war. Für viele Menschen war nicht einmal die Befriedigung der Grundbedürfnisse selbstverständlich. Demgegenüber stand jeweils eine kleine nationale Elite, in deren Händen die wirtschaftlichen und politischen Geschicke ihrer Länder lagen. Dagegen bildeten sich breite antikapitalistische und antiimperialistische Protestbewegungen, die auf eine grundlegende Transformation politischer und gesellschaftlicher Strukturen zielten. Theoretisch begleitet wurde dies von den Mitte der 1960er Jahre entstehenden Dependenztheorien, die

zeigten, dass die sogenannte Unterentwicklung der Länder des globalen Südens die Möglichkeitsbedingung für den Wohlstand der Länder des Nordens war.
In diesem Kontext und begünstigt durch die kirchlich-theologischen Impulse entstanden an vielen Orten in Lateinamerika *Basisgemeinden*.[4] In ihnen verdichtete sich der Beginn einer pastoralen Praxis und theologischen Reflexion, die zum ersten Mal seit der gewaltsamen Kolonisierung des Subkontinents von der lateinamerikanischen gesellschaftlichen Realität selbst ausging (und nicht von Europa). Hier organisierten sich vorwiegend Gruppen der armen Bevölkerungsmehrheiten, die die biblischen Texte im Licht der von ihnen erlebten Situation her lasen und umgekehrt. Diese praktisch-hermeneutische Arbeit der Interpretation war eng mit einer Arbeit der Organisierung verbunden, um das eigene Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.
Dieses Aufbegehren großer Teile der armen Bevölkerungsmehrheit in den Basisgemeinden und sozialen Bewegungen wurde in zunehmendem Maße zur Bedrohung bestimmter Interessen einheimischer Oligarchien und ausländischer Mächte, v. a. der USA. Diese Interessengruppen zielten daher auf die Schwächung und zunehmend auch auf die gewaltsame Niederschlagung der Proteste. Die mittelfristige Folge waren Bürger- oder schmutzige Kriege in fast allen lateinamerikanischen Staaten, deren Nachwirkungen dort bis heute zu spüren sind.
Armut und Unterdrückung wurden vor diesem Hintergrund in ihrem strukturellen Zusammenhang verstanden: wo die Armen aufbegehren, erfahren sie Verfolgung und Unterdrückung. Dies traf auch auf die Basisgemeinden zu, die der soziale Ort der befreiungstheologischen Reflexion in ihrer ersten Stunde waren (und z. T. bis heute sind). Das Martyrium des (inzwischen heiliggesprochenen) salvadorianischen Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero ist nur eines von zahllosen Beispielen von in ihrer Mehrheit anonym gebliebenen Männern und Frauen, die im Glauben an den lebendigen Gott ihr Leben gegeben haben. Sie sind Zeug*innen einer Vertiefung der horizontalen Bestimmung des Kirche-Welt-Verhältnisses hin zu einem *parteilichen* Verhältnis: die Kirche befindet sich nicht abstrakt in der Welt, sondern an einem präzise bestimmbaren Ort: bei den Armen und Unterdrückten.[5]

Primat der Praxis und Option für die Armen

Der Blick auf zentrale Entstehungsbedingungen der Befreiungstheologie sollte hinreichend deutlich gemacht haben, dass diese von jeglichem Voluntarismus denkbar weit entfernt ist. Denn erstens hatte die befreiungstheologische Einsicht in die vorrangige Option für die Armen ihren materialen und sozialen Ort in den Basisgemeinden und zweitens war sie von Anfang an theologisch gesättigt. Es handelt sich in keiner Weise um eine Art biblizistischen Dezisionismus, sondern um ein Paradebeispiel einer induktiven Theologie unter dem Primat der Praxis, die die mühselige Arbeit des theologischen Arguments nicht scheut.[6]
Diese ist notwendig, weil der Primat der Praxis nicht automatisch Selbstevidenzen hervorbringt und darum einer weiteren Bestimmung und Konkretisierung be-

darf. Der Primat der Praxis fordert den begründeten Ausweis der konkreten Praxis, auf die sie bezogen wird: welche Praxis? Auch dies ist freilich nur innerhalb der Dialektik von Theorie und Praxis möglich. Wer (bewusst oder unbewusst) meint, diese Bestimmung und Konkretisierung von einem Außerhalb der gesellschaftlichen Realität her vornehmen zu können, sitzt bereits einem folgenschweren erkenntnistheoretischen Irrtum auf. Insofern ist die Befreiungstheologie hinsichtlich ihres Erkenntnisortes schlicht und einfach ehrlich und transparent.
Die Frage „welche Praxis?" beantwortet die Theologie der Befreiung mit der Option für die Armen. Ihr Ausgangspunkt ist die reale Situation der Armut, im Metz'schen Duktus die Autorität der Leidenden, die alles andere als eine bloße theologische Metapher für den*die ist, der*die sich den leidenden und hoffenden Menschen und ihren Geschichten ernsthaft aussetzt. Zugleich eignet der Autorität der Leidenden als erkenntnistheoretischem Prinzip der Theologie Optionscharakter. Erstens, weil sie die notwendige subjektive Offenheit und Bereitschaft erfordert, sich ihr tatsächlich auszusetzen (und wer dies nicht tut, ist selbst in der Begründungspflicht); und zweitens, weil auch sie (als *theologisches* Erkenntnisprinzip) innerhalb der spezifisch christlichen Dialektik von Theorie und Praxis steht. Insofern ist die Theologie der Befreiung zugleich in höchstem Maße praxisnah, kritisch und selbstreflexiv – und vermutlich gerade darum eine Provokation für jedwede abstrakte und bürgerliche Kirche und Theologie.

Theologie unter dem Paradigma der Befreiung

Diese Art und Weise, Theologie zu treiben, erlaubt es nicht, gegenüber der geschichtlichen und gesellschaftlichen Realität eine abstrakte Haltung der Neutralität einzunehmen.[7] Die Option für die Armen fordert von der Theologie eine Antwort auf die Autorität der Leidenden, die gleichermaßen theologisch wie geschichtlich sein muss. Diese Antwort zehrt christlich-theologisch von dem Glauben an das in Jesus bereits angebrochene Reich Gottes. Das theologische und spirituelle Fundament christlicher Befreiungspraxis und der Theologie der Befreiung ist dieser Glaube an die Gutheit des Lebens und die darauf bezogenen Verheißungen des Gottes Jesu Christi. Armut, Gewalt, Ausgrenzung, Marginalisierung, Diskriminierung – all das sind demnach geschichtliche Negationen des Gottesreiches, die eine geschichtliche Antwort einer Theologie des Reiches Gottes erfordern. Insofern ist der christliche Glaube auf doppelte Weise utopisch. Zum einen wird seine Behauptung von der Gutheit des Lebens de facto auf vielfältige Weise negiert und ist in diesem Sinne u-topisch, *ortlos*. Zum anderen sind diese Negationen stets *Negationen von etwas*. Demgegenüber sind sie nachträglich und darum abhängig von dem, was sie negieren. Daher können sie niemals absolut sein. Dies hält die geschichtliche Zukunft offen und ermöglicht eine kritische und kreative Befreiung von armmachenden und unterdrückerischen Strukturen im Modus geschichtlicher Offenheit. Der Ort der christlichen Utopie ist daher ihre eigene Ortlosigkeit. Von dort her zielt sie auf bestimmte Weise auf die Überwindung ihrer

eigenen Negation: sie ist die Negation der Negation des Gottesreichs. Diese wird dann erfüllt und vollendet sein, wenn ihre Ortlosigkeit ihren Ort verloren haben wird. Bis dahin steht die Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt und die Theologie unter der Autorität der Leidenden.

Vielfalt und Einheit der Theologie der Befreiung

Von dieser gemeinsamen Basis ausgehend ließe sich zwischen verschiedenen Ansätzen befreiender Theologie unterscheiden: etwa dem Ansatz einer *Theologie der Befreiung* (z. B. Gustavo Gutiérrez OP, Ignacio Ellacuría SJ, Jon Sobrino SJ), dem Ansatz der *Befreiung der Theologie* (Juan Luis Segundo SJ) und dem Ansatz der *Theologie des Volkes* (Juan Luis Scannone SJ). Der Primat der Praxis, die Option für die Armen und das theologische Paradigma der Befreiung können dabei als verbindende Elemente dieser durchaus unterschiedlichen Gestalten befreiender Theologie gelten – auch über Lateinamerika und das Christentum hinaus, wofür das vorliegende Heft ein sprechendes Beispiel ist.

Diese engagierte und parteiliche Art des Theologietreibens ist von bleibender Aktualität auch unter veränderten (geo-)politischen Konstellationen. Die Leidenden fordern nach wie vor ihre Autorität ein. Entfesselter Neoliberalismus, Klimakatastrophe, globale autoritäre Wende, Chauvinismus, Rassismus, Antisemitismus und religiöser Fundamentalismus produzieren Armut und Gewalt an allen möglichen Orten der Erde. Welche theologischen Antworten bieten heute (befreiende) Theologien – und zu welcher Praxis stiften sie an?

Jan Niklas Collet

Jan Niklas Collet, Mag. Theol. (jan.collet@uni-koeln.de), geb. 1990 in Dortmund, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Kath. Theologie der Universität zu Köln. Anschrift: Aegidienberger Straße 23, D-50939 Köln. Veröffentlichung u. a.: Vertrauenskrise und Fetischisierung der Verhältnisse. Eine befreiungstheologische Perspektive, in: Wort und Antwort 59 (2018), 126–131.

01 Zur Genese der Befreiungstheologie insgesamt s. B. Kern, Theologie der Befreiung, Tübingen 2013, 10–25.
02 Vgl. L. Boff, Teología desde el lugar del pobre, Santander 1986.
03 Vgl. hierzu z. B. den spezifischen Überblick für Zentralamerika bei R. Cardenal, Manual de historia de Centroamérica, San Salvador [13]2018, 341–431.
04 Vgl. M. de C. Azevedo, Kirchliche Basisgemeinden, in: I. Ellacuría/J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. II, Luzern 1996, 879–900.
05 Vgl. nochmals L. Boff, Teología desde el lugar del pobre, a.a.O.
06 Zum Primat der Praxis vgl. I. Ellacuría, Relación teoría y praxis, in: ders.: Escritos teológicos I, San Salvador 2000, 235–245; ders., La teología como momento ideológico de la praxis eclesial, in: ebd., 163–185; zur Option für die Armen vgl. C. Boff/J. Pixley, Option für die Armen, Düsseldorf 1987.
07 Vgl. I. Ellacuría, Utopie und Prophetie, in: ders./J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis, Bd. I, Luzern 1995, 383–431.

Guillermo Fernández Beret

Lebt sie noch?

Ein halbes Jahrhundert lateinamerikanische Theologie der Befreiung

Für den Beginn einer der wichtigsten Richtungen innerhalb der Theologie des 20. Jahrhunderts haben sich zwei Gründungsdaten durchgesetzt: 1968 und 1971. Das erste bezieht sich auf das großkirchliche Ereignis, das diese Form des Theologietreibens offiziell anerkannte. Es ist die Feier der zweiten allgemeinen Konferenz des CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano – Lateinamerikanische Bischofskonferenz) in Medellín, Kolumbien. Das zweite Datum entspricht der Publikation des Buches „Teología de la Liberación. Perspectivas"[1] des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez.

Doch die Bischofskonferenz von Medellín selbst ist schon das Ergebnis eines Prozesses, welcher mit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils begann. Ein Startpunkt dafür war die Unterzeichnung des sog. „Katakombenpakts" am 16. November 1965, wenige Tage vor dem Abschluss des Konzils. Frustriert über den von Papst Johannes XXIII. angeregten, aber vom Konzil nicht beachteten Versuch, die „Kirche der Armen" zum Zentrum der Konstitution über die Kirche zu machen, haben 40 Bischöfe dieses Ziel weiterverfolgt. Die in ihrer Mehrheit in Lateinamerika tätigen Bischöfe verfassten und unterschrieben eine persönliche Erklärung, mit der sie sich verpflichteten, arm zu leben und die Armen ins Zentrum ihrer diözesanen Pastoral zu stellen.

Ebenso ging der Publikation des Werkes von Gustavo Gutiérrez eine Reihe von Veröffentlichungen von ihm selbst und von anderen Autoren voraus. Diese Vorarbeiten bereiteten die Grundlage für die in seinem Buch von 1971 vorgenommene systematische Reflexion der Theologie der Befreiung.

Im Juli 1967 hielt Gustavo Gutiérrez an der Universität von Montreal eine Vorlesung über die Kirche und die Armut, die 1970 in Lima überarbeitet und veröffentlicht wurde[2] und schließlich in das Buch von 1971 aufgenommen wurde. Die Reflexionen dieses Kurses beeinflussten auch die Behandlung des Themas ‚Armut' in der Konferenz von Medellín. Aber die namensgebende Taufe dieser lateinamerikani-

schen Theologie ereignete sich im Juli 1968, wenige Wochen nach dem Beginn dieser Konferenz, in einem Treffen von peruanischen Priestern und Laien in Chimbote. Dort hielt Gutiérrez einen Vortrag, der ein neues theologisches Programm ankündigte: „In Richtung einer Theologie der Befreiung". Dieser Vortrag wurde im folgenden Jahr von dem Movimento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) [dt. Internationale Bewegung von katholischen Studenten] nach einem Treffen dieser Bewegung in Montevideo veröffentlicht.[3] In der Vorbereitung dieses Treffens und beim Treffen selbst trafen Gustavo und zwei andere Priester, der uruguayische Jesuit Juan Luis Segundo und der argentinische Diözesanpriester Lucio Gera, zusammen. Nach Meinung von Gustavo Gutiérrez OP können diese als „Gründungsväter" bezeichnet werden, wenn nach der Entstehungsgeschichte der Theologie der Befreiung gefragt wird.

Jeder kann das Gründungsdatum, das ihm am meisten zusagt, für sich selbst wählen. Entscheidend ist, dass die Theologie der Befreiung seit einem halben Jahrhundert auf dem Weg ist, oder, je nach Auffassung, sein wird. Dieser Umstand bietet den willkommenen Anlass festzuhalten, wo sie gerade steht und welche Richtung sie in Zukunft einschlagen könnte.

Biographie

Seit der ersten Generation haben die Befreiungstheologen ihre akademische Ausbildung vor allem in Frankreich, Belgien und Deutschland abgeschlossen und sind im permanenten Dialog mit den verschiedenen theologischen Richtungen ihrer Zeit geblieben. In der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Erneuerung der Theologie blieb der Kontakt zu den nachkonziliaren Theologien immer gewahrt.

Was ist das von Beginn an originäre des befreiungstheologischen Ansatzes? Was zuallererst ins Auge springt, ist, dass die Theologie der Befreiung im Rahmen der Gesamtheit der Theologie als kontextuelle Theologie einzuordnen ist. Genauer ist es der historische Kontext Lateinamerikas der 1960er-, 1970er- und 1980er-Jahre, der diese Art, Theologie zu treiben, hervorgebracht hat und bestimmt. Während die Politische Theologie Europas sich der Frage aussetzte, ob und wie nach Auschwitz überhaupt noch Theologie getrieben werden könne, fanden sich die lateinamerikanischen Theologen im Kontext der umfassenden Armut wieder. Ihre Situation war bestimmt durch diktatorische und repressive Regime, aber auch durch Volksbewegungen, die Perspektiven für eine kommende Veränderung eröffneten. Zudem prägte sie der Umstand einer wenig säkularisierten Gesellschaft, wo der Glaube und die Religion weiterhin bestimmende Elemente der Volkskultur sind.

Die Jahrzehnte der 1970er- und 1980er-Jahre gelten im Rückblick gewiss als die Jahrzehnte der stärksten Produktivität in theologischer

Dr. theol. Guillermo Fernández Beret OP (guillerop@gmx.net), geb. 1957 in San Nicolás (Argentinien), Theologe und Oberer der Dominikanerkommunität in La Rioja. Anschrift: Lamadrid 111, 5300 La Rioja, Argentina. Veröffentlichung u. a.: Testigos del Reino de Dios: ¿un martirio político?, in: R. Murall (Ed.), Reflexiones sobre el martirio en La Rioja y América Latina, Córdoba 2019, 67–81.

Systematik und Kreativität gleichermaßen. Auf die zitierten programmatischen Werke von Gustavo Gutiérrez folgte eine bemerkenswerte Aktivität in allen Bereichen dieser Theologie und auf dem gesamten Kontinent. Theologen wie Juan Luis Segundo SJ und Clodovis Boff OSM haben sich neben Gutiérrez der Erforschung der methodologischen Grundlagen der Befreiungstheologie gewidmet. Leonardo Boff (OFM) in Brasilien, Lucio Gera in Argentinien und Jon Sobrino SJ in El Salvador erarbeiteten die vielleicht bekanntesten Beiträge zur Ekklesiologie. Derselbe Sobrino lieferte die wichtigsten Beiträge zur Christologie auf dem Kontinent. Im Fach der Bibelhermeneutik haben sich Autoren wie Carlos Mesters OCarm und Milton Schwantes in Brasilien, die Mexikanerin Elsa Támez, die in Costa Rica arbeitet, José Croatto in Argentinien, Jorge Pixley in Nicaragua und Pablo Richard in Chile zur Aufgabe gesetzt, der Bibelhermeneutik vom lateinamerikanischen Kontext her Form zu geben. Das förderte die populäre Bibellektüre in den Comunidades de Base (Basisgemeinden). Es entstanden gemeinschaftliche Werke wie *Mysterium Liberationis*[4] unter der Leitung von Ignacio Ellacuría SJ und Sobrino. Die Reihe von Handbüchern, genannt „Manuales", welche die verschiedenen Bereiche der Theologie aus befreiungstheologischer Sicht darstellen, wurde u. a. von Leonardo Boff betreut.

Auf ausdrücklichen Wunsch der „Berufs"-Theologen, deren theologische Reflexion es nahelegte, kamen zur selben Zeit die ersten Erfahrungen der populär-theologischen Reflexion auf, die ihren Ort in den christlichen Gemeinschaften hatten und zu einer Vertiefung des Glaubens führten. Eine der vielleicht interessantesten Erfahrungen in diesem Zusammenhang ist die im theologischen Ausbildungsseminar in Argentinien. Damals wie heute treffen sich jährlich Mitglieder von Basisgemeinden und Akteure von Volksbewegungen, um theologisch zu reflektieren. Dabei leisten sie weit mehr als das, was der Begriff „Ausbildung" andeutet. Es ist ein Ort echter Theologie-Produktion.

Die Theologie der Befreiung hat die staatliche Verfolgung und die offizielle Kritik von Seiten der Kirche überlebt. Seit der Mitte der 1980er-Jahre ist die Demokratie in Lateinamerika langsam wieder zurückgekehrt und es scheint, als sei die Theologie der Befreiung auf einem Höhepunkt angekommen. Der Großteil der theologischen Bildung schlägt sich bis heute in Form von Artikeln nieder, welche später von denselben Autoren oft als Büchern veröffentlicht werden. Die Beiträge bearbeiten vielfach punktuelle und konjunkturelle Themen und sind nicht so sehr systematischer Art. Die vielleicht wichtigsten Faktoren für diesen scheinbaren Rückgang an systematischen Beiträgen könnten sein: die schnell voranschreitenden Prozesse der Säkularisierung und die Eingliederung in die globalisierte Welt sowie der Wechsel zwischen progressiven und konservativen Regierungen. Dieser ist weniger Ausdruck demokratischer Tugend, als vielmehr eine Konsequenz kontinuierlichen Scheiterns der Parteien auf unserem Kontinent.

Trotz alledem und parallel zu all den genannten Aktivitäten – der Konfrontation mit neuen Herausforderungen auf kontinentaler als auch auf globaler Ebene – und neben dem Dialog mit anderen theologischen Strömungen bringt die Theologie der Befreiung eine beachtliche Produktivität im Bereich der Genitiv-Theologien her-

vor, die sich wiederum vielfältig überschneiden. Aus Platzgründen beschränke ich mich auf einige wenige, und zwar die, welche mir aufgrund ihrer spezifischen Genese besonders bedeutsam scheinen. Ich bin mir bewusst, dass diese Auswahl vor allem gegenüber ökologischen und genderspezifischen Theologien, die ich nicht behandeln werde, ungerecht ist.

Feministische Befreiungstheologie

Die feministische Theologie ist wohl die am längsten existierende Richtung dieser Theologien. Die frühe Präsenz von Theologinnen im allgemeinen Bereich der lateinamerikanischen Theologie hat nicht nur das Problem der Frauen auf dem Kontinent zum Thema gemacht, sondern auch eine solidarische Art, Theologie zu treiben, hervorgebracht. Theologische Pionierinnen wie Ivone Gebara[5], María Clara Bingemer, die schon erwähnte Elsa Támez[6], María Pilar Aquino und viele mehr haben Kollektive und Netzwerke gegründet, die bis heute Bestand haben. Sie tragen in gemeinschaftlicher theologischer Produktion aus feministischer Perspektive zur Sensibilisierung der umfangreichen Herausforderungen durch Ökologie, Migration, Gewalt und die Problemstellungen der Geschlechterfrage bei.
Das erste Treffen von Theologinnen des Kontinents fand 1979 in Tepeyac, Mexico, statt. Von dort aus haben sich Netzwerke entwickelt, die von der Kommission der Frauen der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen der dritten Welt (ASETT) anregt wurden. Diese Kommission beruft seit 1986 jährlich oder zweijährlich kontinentale oder internationale Treffen von Theologinnen ein.
So entstand beispielsweise 1991 in Chile das Kollektiv *Con-Spirando* mit dem Schwerpunkt auf Ökofeminismus. Gegründet wurde es von Mary Judith Ress, Ute Seibert und Josefina Hurtado und anderen mit den Zielen, 1. Gewalt gegen Frauen innerhalb der Theologie aufzudecken, 2. das Heilige umzubenennen und sich mit diesem Bereich wieder zu verbinden, 3. eine inkarnierte Theologie anzubieten, und 4. eine ökofeministische Perspektive in die Theologie einzubringen.[7]
2003 nahm in Argentinien das Kollektiv *Teologanda* mit einer bis heute bedeutsamen Theorie-Bildung Gestalt an. Ihre Reflexionen schlugen sich u. a. im Sammelwerk „Mujeres haciendo teología“ [dt. Frauen machen Theologie] nieder. Ins Leben gerufen von der Argentinierin Virginia Azcuy und der Deutschen Margit Eckholt nehmen vorwiegend Theologinnen aus Argentinien und Deutschland, aber auch aus anderen Ländern an den Treffen teil. Ihre Arbeiten sind vor allem von den Themen Zivilgesellschaft und Migration sowie ethnisch-kulturellen Fragestellungen geprägt.[8]

Indigene Theologie und Theologie des religiösen Pluralismus

In einem multiethnischen Kontinent, in welchem durch Jahrhunderte hindurch die indigenen Ethnien das Gros der verarmten und ausgebeuteten Bevölkerung

ausmachen, ist es unumgänglich, ihre außergewöhnliche Wirklichkeit als allgemeine Realität zu bedenken. Diese Reflexion geschieht in der lateinamerikanischen Gesellschaft als auch in der Theologie und vor allem in der Theologie der Befreiung. Allein die Kategorie „die Armen" ist unzureichend, um den ‚pueblos originarios' (indigene Völker) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die „Armut" dieser Völker ist nicht nur ein Ergebnis verfehlter sozioökonomischer Politik, sondern vor allem durch kulturelle und religiöse Determinanten bestimmt. Diesen wurden sie in der Geschichte unterworfen, um ihre, die Kultur des Kontinents, zu vereinheitlichen und ihnen eine Kultur klaren europäischen Zuschnitts aufzuzwingen. Die „indigene Theologie" ist Teil der Theologie der Befreiung und fordert sie auch heraus.[9] Die Erinnerung an die „Entdeckung" des amerikanischen Kontinents vor 500 Jahren war der Auslöser für diese neue Art der Theologie im theologischen Panorama Lateinamerikas.[10] Auch hat die zapatistische Revolution in Chiapas am 1. Januar 1994 die Notwendigkeit dieser Art von Theologie endgültig offensichtlich gemacht.

Impulsgeber und Geburtshelfer dieser Art der theologischen Reflexion ist der mexikanische Theologe Eleazar López Hernández, der selbst Angehöriger des indigenen Volkes der Zapoteken ist.[11] Schnell schlossen sich Theologen aus anderen Teilen des Kontinents an. Diese Theologen fordern, mehr als den soziologischen Charakter der Armut die kulturelle und religiöse Originarität des Kontinentes ernst zu nehmen. Damit leisten sie ihren Beitrag zur Theologie der Befreiung und den Prozessen der Befreiung.[12] Innerhalb der ‚Teología India' bestehen verschiedene Richtungen, welche sich grundsätzlich zwischen zwei Positionen bewegen. Eine kann als „christlich-indigene Theologie" typisiert werden, welche sich in der christlichen Matrix bewegt. Die andere „Indigen-indigene Theologie" sieht den Bedarf einer „Entevangelisierung" der indigenen Religionen, um die originäre indigene Theologie wiederzugewinnen.

Nicht weit von der ‚indigenen Theologie', aber auch im Dialog mit globalen Perspektiven des religiösen Pluralismus, lässt sich die „Theologie des religiösen Pluralismus verorten". Auch ihre Positionen können differenziert werden, die je nach Betonung mehr in Richtung Dialog mit den autochthonen Religionen, einschließlich die der Afroamerikaner, oder in Dialog mit den Religionen im Allgemeinen gehen.[13]

Nachruf?

Viele glaubten, bereits die Sterbeurkunde der Theologie der Befreiung ausstellen zu können – unter anderem auf Grund ihrer Zersplitterung in unterschiedliche Strömungen. Aber die Lebenskraft dieser theologischen Felder belegt gerade das Gegenteil. Die Wahrnehmung vieler, sie sei an ihr Ende gekommen, weist allerdings auf die Notwendigkeit hin, eine neue integrale Synthese vor dem Hintergrund der vielfältigen Horizonte zu schaffen. Möglicherweise müssen bestimmte Schlüsselkategorien der traditionellen Theologie der Befreiung überarbeitet wer-

den. Besonders die Kategorie der „Armen“ muss neu bedacht werden, um so Wirklichkeiten einschließen zu können, welche diese Kategorie nicht beinhaltet. In manchen Bereichen wurde die Kategorie „Opfer“ als die umfassendere vorgeschlagen, wenn auch sie den ihr anhaftenden „passiven“ oder „geduldigen“ Charakter nicht ausräumen kann. Behält man die multikulturelle und interdisziplinäre Notwendigkeit des Dialogs mit der historischen Wirklichkeit im Blick, wird es zudem notwendig sein, methodische Fragestellungen zu überarbeiten. Sicher ist, dass die Amazonas-Synode im Herbst 2019, welche von dieser Pluralität der Perspektiven her gedacht war, uns einen Impuls der Erneuerung für die Synthese der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wird geben können.

Übersetzung aus dem Spanischen:
Emanuel Huemer SVD, Salto de Agua, Chiapas, México

01 G. Gutiérrez, Teología de la Liberación. Perspectivas, Lima 1971. Dt. Übersetzung: Theologie der Befreiung, Mainz 1973 u.ö.
02 Ders., Pobreza evangélica. Solidaridad y protesta, Lima 1970. Vgl. ders., Teología de la Liberación, a.a.O., 363–386.
03 Ders., Hacia una teología de la Liberación, Montevideo 1969.
04 I. Ellacuría/J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, San Salvador 1992. Dt. Übersetzung: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. 2 Bde., Luzern 1996.
05 I. Gebara, Intuiciones ecofeministas: ensayos para repensar el conocimiento y la religión, Madrid 1989; dies., El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres, Madrid 2002; dies., Las aguas de mi pozo: reflexiones sobre experiencias de libertad, Montevideo 2005; dies., Tod@s estamos en Dios. Rescatando los cuerpos excluidos. Los aportes feministas a la concepción del cuerpo de Dios, Lima o. J.; dies./ M.C. Bingemer, María, mujer profética, Buenos Aires 1998.
06 E. Támez, La hora de la vida: lecturas bíblicas, San José, Costa Rica 1978; dies., La sociedad que las mujeres soñamos: [nuevas relaciones varón-mujer en un nuevo orden económico], San José, Costa Rica, 1979; dies., La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica. San José, Costa Rica 1979; dies., “The Power of the Naked”. Through her Eyes, New York 1989; dies., Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos, San José, Costa Rica 1991; dies, Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo, Quito 2003.
07 Vgl. die Website http://conspirando.cl/ [Aufruf: 24.9.2019].
08 Vgl. die Website http://teologanda.org [Aufruf: 24.9.2019].
09 Die Art und Weise, wie die indigenen Völker und damit auch ihre Theologien benannt werden, ist von Land zu Land verschieden und hat sich auch im Laufe der Zeit geändert. Normalerweise wird die Art und Weise respektiert, wie sich die Betroffenen selbst nennen, um sich von der ‚weißen‘ Bevölkerung abzuheben. Während sie selbst von einer ‚teología india‘ (‚indische Theologie‘) sprachen, verwende ich hier den Begriff ‚teología indígena‘ (‚indigene Theologie‘), um Verwirrung zu vermeiden.
10 In den frühen 1990er-Jahren dienten zwei internationale Treffen in Mexiko und Panama dazu, die Grundlagen der indigenen Theologie zu legen. Vgl. AA.VV, Teología india. Primer encuentro-taller latinoamericano, México 1990; Quito, 1991; AA.VV, Teología india. Segundo encuentro-taller latinoamericano, Panamá 1993; Quito, 1994.
11 Zum persönlichen, pastoralen und theologischen Werdegang von Eleazar López Hernández s. E. López Hernández, Mi itinerario teológico pastoral al lado de mis hermanos indígenas, en: J.J. Tamayo/ J. Bosch (Eds.), Panorama de la teología latinoamericana, Estella 2001, 317–336.
12 Für einen ersten Überblick s. ders., Teología india. Antología, Cochabamba 2000; N. Sarmiento Tupayanqui, Los caminos de la Teología india, Cochabamba 2000.
13 Für einen ersten Überblick s. J.M. Vigil/ M. Barros/L. Tomita (coord.), Por los muchos caminos de Dios I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, Quito 2003; dies. (coord.), Por los muchos caminos de Dios II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso, Quito 2004; dies. (coord.), Por los muchos caminos de Dios III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación, Quito 2006; dies. (coord.), Por los muchos caminos de Dios IV. Teología pluralista liberadora intercontinental, Quito 2006; J.M. Vigil (coord.), Por los muchos caminos de Dios V. Hacia una teología planetaria, Quito 2010.

Volker Küster

Eine protestantische Theologie der Passion

Minjung-Theologie heute

Die Minjung-Theologie ist in den 1970er-Jahren im Widerstand gegen die südkoreanische Militärdiktatur entstanden.[1] Als Christen stellten ihre Protagonisten eine Minderheit in einer größeren säkularen Emanzipationsbewegung dar, die für Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Demokratisierung sowie für nationale Selbstbestimmung und Wiedervereinigung ihres geteilten Landes stritt. Die sinokoreanische Bezeichnung setzt sich aus den Silben Min Volk und -jung Masse, also „Masse des Volkes", zusammen.

Minjung-Theologie *revisited*

Von Beginn an herrschte ein großes Pathos, dass dieser Begriff auf einer spezifischen koreanischen Erfahrung beruhe und darum unübersetzbar sei. Auch ließe er sich in keine Definition zwängen. Der der Minjung-Bewegung nahestehende Soziologe Han Wan-Sang hat sich trotzdem an einer Arbeitsdefinition versucht; Minjung sind diejenigen, „die politisch unterdrückt, wirtschaftlich ausgebeutet, sozial entfremdet und in kultureller und intellektueller Hinsicht im Stand des Unwissens gehalten werden".[2] Ob die Intellektuellen selbst dazu gehören, wenn sie inhaftiert und gefoltert werden, war umstritten.

Da es um die Leiden des koreanischen Volkes durch die Geschichte und um Wiedervereinigung des geschundenen Landes geht, hatte das Ganze von Anbeginn an nationalistische Obertöne. Allerdings sind diese im Kontext der Unabhängigkeitsbewegungen der Dritten Welt zu hören. Korea war jahrhundertelang chinesisches Protektorat, bevor es nach den geopolitischen japanisch-chinesischen (1894/95) und russisch-japanischen (1904/05) Kriegen 1905 zunächst zum japanischen Protektorat erklärt und 1910 annektiert wurde. Anders als die chinesische Hegemonie, die sich größtenteils auf Symbolpolitik wie jährliche Tributgesandtschaften an den chinesischen Kaiserhof beschränkte, führten die Japaner ein brutales Regiment, dass den Koreanern nicht nur die japanische Sprache als Nationalsprache

und die Shinto-Staatsreligion aufzwang, sondern schließlich sogar versuchte, ihnen japanische Namen zu geben. Tausende junge Koreanerinnen wurden als euphemistisch sogenannte Trostfrauen in die Prostitution für die japanische Armee gezwungen. Ferner wurden hunderttausende Koreaner und Koreanerinnen als Zwangsarbeiter*innen für die japanische Kriegsindustrie rekrutiert. Eine öffentliche Anerkennung der Schuld oder Entschuldigung der japanischen Regierung hat es nie gegeben, geschweige denn Entschädigungszahlungen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Asien hofften die Koreaner auf Unabhängigkeit und nationale Selbstbestimmung, stattdessen wurde das Land dauerhaft entlang des 38. Breitengrades zwischen den beiden neuen Machtblöcken des beginnenden Ost-West-Konfliktes geteilt. Diese Grenze erwies sich als dichter wie der sprichwörtliche Eiserne Vorhang in Europa. Einzig z.Zt. der Sonnenscheinpolitik 1998–2003 von Friedensnobelpreisträger Präsident Kim Dae-Jung (1924–2009) gab es ein kurzes Zeitfenster der Öffnung, mit einer Sonderwirtschaftszone in Kaesong und der Möglichkeit von Familienbegegnungen und Tourismus in dafür ausgewiesenen Zonen. Der geschilderten jahrhundertelangen historischen Leidenserfahrung begegnete die Minjung-Bewegung mit einer radikalen Umwertung, wenn sie das Volk zum Subjekt der Geschichte erhebt.

Die Minjung-Theologen der ersten Generation haben im Ausland studiert, die älteren zunächst noch an Universitäten der Kolonialmacht Japan, dann aber in den USA bzw. Kanada und der Neutestamentler Ahn Byung-Mu (1922–1996) in Deutschland. Ahn hatte als Autodidakt Griechisch gelernt und die Schriften von Rudolf Bultmann gelesen. Da dieser schon emeritiert war, ging er zu dessen Schüler Günther Bornkamm nach Heidelberg. Zurück in Korea distanzierte er sich angesichts des sozioökonomischen und politischen Kontextes von der Formgeschichtlichen Schule. Im *ochlos*, der Volksmenge, die zusammenläuft, wo immer Jesus auftritt, identifizierte er eine konkrete soziale Gruppe, die entwurzelte Unterschicht Galiläas, statt sie im Sinne von Martin Dibelius analog zu einem antiken Chor zu verstehen, der Jesu Taten orchestriert.[3]

Ahns Interesse am historischen Jesus gilt bei näherem Hinsehen dem in der Geschichte gegenwärtigen Jesus Christus. Sein Diktum, dass die Minjung-Theologen „im leidenden Minjung dem leidenden Christus begegnet [sind]“[4], ist das kreuzestheologische Rückgrat der Minjung-Theologie. Entsprechend betont Ahn gegen Bultmann: „Am Anfang stand das Ereignis, nicht das Kerygma.“[5] Die Geschichten über das Jesus-Ereignis wurden ursprünglich vom *ochlos*, dem galiläischen Minjung, in Form von Gerüchten verbreitet, der bevorzugten Kommunikationsform in Zeiten der Unterdrückung. Die Selbstverbrennung des Textilarbeiters Jeon Tae-Il (1948–1970) oder der Foltertod des Studenten Park Jeong-Chul (1964–1987) sind Minjung-Ereignisse, die für das Jesus-Ereignis transparent werden. Diese Identifizierung von Jesus und Minjung hat zu kontroversen Diskussionen mit deutschen Theologen wie Jürgen Moltmann und der theologischen Kommission des Evangelischen Missionswerkes in Hamburg (EMW) geführt. Dies

Dr. theol. habil. Volker Küster (kuester@uni-mainz.de), geb. 1962 in Ludwigshafen/Rhein, Prof. für Religions- und Missionswissenschaft an der Ev.-Theol. Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Anschrift: JGU, Ev.-Theol. Fakultät, Saarstraße 21, D-55122 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Gott und Terror. Ein Diptychon, Stuttgart 2019.

ist letztendlich jedoch eine Frage der Hermeneutik. Die Leidensgegenwart Gottes in Jesus Christus hat für die Minjung-Theologie eine identitätsstiftende Funktion, das Minjung hat eine unhintergehbare Würde vor Gott und den Mitmenschen auch kontrafaktisch zu seinen Lebensverhältnissen in Armut und Unterdrückung. Zugleich sind Minjung-Ereignisse, in denen Einzelne stellvertretend das Leiden des Volkes verkörpern, als *imitatio Christi* zu deuten. Dies alles sind traditionelle christliche Deutungskategorien. Verkürzt auf die Gleichung Jesus ist Minjung, Minjung ist Jesus, mögen sie sensationalistischer klingen, als sie sind.

Ahns systematisches Alter Ego, Suh Nam-Dong (1918–1984), spricht in diesem Zusammenhang von zwei Traditionen, die ineinander fließen: die christliche und die Minjung-Tradition Koreas, wobei er gegen den Neutestamentler den Primat des Kontextes über den Text betont: „Es ist die Aufgabe der koreanischen Minjung-Theologie zu bezeugen, dass in der Mission Gottes [Missio Dei] in Korea die Minjung-Tradition des Christentums und die koreanische Minjung-Tradition zusammenfließen. Dazu ist es erforderlich, an den Ereignissen, die wir für Gottes Eingreifen in die Geschichte und die Arbeit des Heiligen Geistes halten, teilzunehmen und sie theologisch zu interpretieren."[6]

Dabei sind Geschichten (*stories*) des leidenden Volkes für Suh von zentraler Bedeutung. „Han" ist dabei ein weiterer koreanischer Begriff, der vom Pathos der Unübersetzbarkeit umflort ist: „Han ist ein Grundgefühl des unterdrückten koreanischen Volkes. Es ist auf der einen Seite ein Konglomerat von Defätismus, Resignation und Verzweiflung der Schwachen, manchmal ‚sublimiert' in großartiger Kunst. Andererseits aber ist es der explosiv wirkende Mut und Lebenswille der Schwachen, der in den Revolten und Revolutionen des im han zerrissenen Minjung zum Vorschein kommt."[7]

Die Orientierung an *stories* ist ein verbindendes methodologisches Merkmal der ersten Generation der Minjung-Theologen. Kim Yong-Bock (*1938) spricht in diesem Zusammenhang von der Sozialbiographie des Minjung: „Der gegenwärtig einzige Weg, die Sozialbiographie des Minjung zu verstehen, ist, ihm in Dialog und Partizipation zu begegnen und es seine eigenen Geschichten erzählen zu lassen. [...] Das Konzept der Sozialbiographie umfasst die subjektiven Erfahrungen des Minjung ebenso wie die objektiven Bedingungen und Strukturen und die gesellschaftlichen Machtverhältnisse."[8]

Anders als die lateinamerikanische Befreiungstheologie haben sich die Minjung-Theologen bewusst gegen die marxistische Gesellschaftsanalyse entschieden. Viele von ihnen sind vor den Kommunisten aus dem Norden des Landes geflohen, der ursprünglich stärker christianisiert war. Die von nordkoreanischen Christen gegründeten Gemeinden im Süden wurden dann zu einer Art landsmannschaftlicher Auffangstellen, die das Kirchenwachstum beförderten. Gleichzeitig hatte General Douglas MacArthur (1880–1964) die presbyterianische Kirche in den USA aufgefordert, Missionare nach Südkorea zu schicken, um ein christliches Bollwerk gegen den Kommunismus zu errichten. Die Entwicklungsdiktatur von General Park Chung-Hee (1917–1979; 1963–1979) setzte auf den Anti-Kommunismus als Ideologie. Kim Yong-Bock konterkariert diesen politischen Messianismus mit messia-

nischer Politik, die aus dem Subjekt-Sein des Minjung erwächst und sich in der 1.-März-Unabhängigkeitsbewegung (1919) gegen die japanische Kolonialherrschaft manifestiert, aber auch schon im Donghak-Bauernaufstand gegen die Japaner (1894) und in der gegenwärtigen Demokratisierungsbewegung gegen die Militärdiktatur. Sie ist in den messianischen Minjung-Traditionen wie dem Maytreya-Buddhismus, der Donghak-Religion, aber auch dem christlichen Glauben an die Gegenwart Jesu Christi im Leiden des Volkes gegründet.[9] Das koreanische Christentum ist demgegenüber in seiner überwiegenden Mehrheit noch stets konservativ bis fundamentalistisch und strikt antikommunistisch. Gleichzeitig eint die koreanischen Christen der Wunsch nach Wiedervereinigung ihres Landes über alle Lager hinweg.

Die Hervorhebung der engen Beziehung zwischen Jesus und Minjung, eine kooperative *theologia crucis*, die Verknüpfung der biblischen mit der koreanischen kulturell-religiösen Tradition, *story telling* sowie eine Geschichtsschau, die das Minjung zum Subjekt erhebt, sind das bleibende Erbe der ersten Generation der Minjung-Theologen. Darin wird das Profil einer protestantischen Befreiungstheologie erkennbar.

Minjung-Theologie angesichts kontextueller Transformationsprozesse

Die profiliertesten Vertreter der zweiten Generation sind der langjährige Mitarbeiter von Ahn am Koreanischen Theologischen Forschungsinstitut, der Sozialethiker Kang Won-Don (*1955), und der Systematiker Kwon Jin-Kwan (*1952), ein Schüler von Suh Nam-Dong am Institut für Missionsausbildung (Mission Education Center)[10], die beide bis heute aktiv sind. Kang wurde in fortgeschrittenem Stadium seiner theologischen Karriere 1998 in Bochum bei Günther Brakelmann mit einer Arbeit zum ökologischen Arbeitsbegriff promoviert.[11] Er beschäftigt sich heute mit den Auswirkungen von Globalisierung und Empire und der Frage, was das für die Fortschreibung der Minjung-Theologie im 21. Jh. bedeutet.[12] Im Unterschied zur ersten Generation sympathisiert er dabei durchaus mit (neo-)marxistischer Gesellschaftsanalyse. Kwon hat seine Doktorarbeit „The Emergence of Minjung as the Subjects of History. A Christian Political Ethic in the Perspective of Minjung Theology" 1990 an der Drew Universität in New Jersey, USA, abgeschlossen. Das Subjekt-Sein des Minjung, die Bedeutung der *stories* und die Pneumatologie sind Themen, die schon seinen Lehrer Suh beschäftigten und die Kwon weiterverfolgt.[13]

Chung Hyun-Kyung (*1956), die durch ihren Vortrag bei der 7. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Canberra 1991 bekannt geworden ist, bezeichnet sich selbstbewusst als ‚Befreiungstheologin der zweiten Generation'[14]. Sie erlaubte sich bereits in jungen Jahren durchaus eine gewisse Skepsis gegenüber der patriarchalen Grundhaltung der ersten Generation von Minjung-Theologen. Daher verortet sie ihre Theologie lieber in theologischen Diskursen asiatischer Frauen, wie sie im Umfeld des Frauenbüros der Christlichen Konferenz Asiens (CCA), in der EATWOT-

Frauenkommission und der Zeitschrift „In God's Image" geführt werden. Ihr Diktum: ‚Wir sind der Text und die Bibel ist der Kontext'[15] geht noch über Suh Nam-Dong und seinen Primat des Kontextes hinaus. Chung proklamiert einen „überlebens- und befreiungszentrierten Synkretismus"[16], der die Elemente asiatischer Religionen, die dem guten Leben der Frauen dienen, und den christlichen Glauben miteinander verbindet.

Eine ganz eigene neue Stimme im Chor ist Joomee Hur (*1976), die ähnlich wie Chung die Männerdominanz der Minjung-Theologie kritisch hinterfragt.[17] Sie nimmt auf, was ihr hilfreich erscheint, und entwickelt es weiter. Hur wendet sich dem theologisch bisher wenig bearbeiteten Thema der Migrantinnen, die vor allem im ländlichen Bereich als Ehefrauen von Bauern ins Land kommen, die keine koreanischen Frauen mehr finden, die sich dem mühseligen und wenig lukrativen Landleben aussetzen wollen. Geschickt parallelisiert sie dabei die durchaus vergleichbaren Erfahrungen koreanischer Frauen vor noch ein, zwei Generationen, etwa als Postkarten-Bräute auf Hawaii oder Militär-Bräute für amerikanische Soldaten, und der Migrantinnen in Korea heute, und kreiert einen Dritten Raum der Empathie. Sie erzählt ihre Geschichten, indem sie kunstvoll Fiktion in Romanen und Filmen, Medienberichte und soziologisches Datenmaterial miteinander verwebt. Der christologische Schwerpunkt verschiebt sich dabei von der Leidenszentriertheit hin zur Reich-Gottes-Arbeit unter dem eschatologischen Spannungsbogen des Schon-Jetzt und Noch-Nicht.

Minjung-Theologie in interkultureller Perspektive

Schon die 1979er-Konferenz mit dem unverfänglichen Titel „Das Volk Gottes und die Mission der Kirche", deren Dokumentation „Minjung Theology. People as the Subjects of History"[18] gewissermaßen zum Manifest der Minjung-Theologie geworden ist, war vom Nationalen Kirchenrat Koreas und der Christlichen Konferenz Asiens gemeinsam organisiert worden und sollte die Minjung-Theologie als eine asiatische kontextuelle Theologie bekanntmachen. Ein spezifisch koreanisch-deutscher interkultureller Dialog ist der Briefwechsel mit dem Evangelischen Missionswerk in Hamburg (EMW).[19] Der von der theologischen Kommission des EMW initiierte Briefwechsel projiziert das eigene theologische Trauma der völkischen Theologie der Nationalsozialisten auf die Minjung-Theologie und schulmeistert ihre Vertreter aus der Perspektive der deutschen akademischen Theologie. Auch der differenzierte koreanische Antwortversuch blieb letztendlich unverstanden. Gelungene Beispiele für interkulturelle theologische Kommunikation im Gespräch mit anderen kontextuellen Theologien finden sich demgegenüber in einem verdienstvollen Sammelband des koreanisch-amerikanischen Theologen Young-Jung Lee, der als nordkoreanischer Flüchtling in die USA kam.[20]

Jung-Young Lee hat aber mit *Marginality* auch seine eigene Erfahrung als asiatischer bzw. koreanischer Amerikaner reflektiert[21] und damit schon ein Thema aufgegriffen, das in Korea erst in jüngerer Zeit Aufmerksamkeit erlangt hat, nämlich die

weltweite koreanische Diaspora. Was könnte die Minjung-Theologie etwa für die vielen weltweit verstreuten koreanischen Adoptivkinder oder die koreanischen Krankenschwestern und Bergarbeiter in Deutschland, deren Migrationsgeschichten Teil der Geschichte von Armut und Unterdrückung des koreanischen Minjung unter der Entwicklungsdiktatur der koreanischen Militärs sind, bedeuten?
Lee beschreibt seine Existenz zunächst nach dem bekannten, oft als negativ empfundenen Modell des Zwischen-Zwei-Kulturen-Seins (*in-between*). Er wertet dieses dann jedoch um, indem er auf die Bereicherung verweist, die sich durch eine Zugehörigkeit zu beiden Welten ergibt (*in-both*). Letztendlich ergibt sich für ihn daraus aber eine Existenz, die in beiden verwurzelt ist und zugleich darüber hinauswächst (*in-beyond*). „Die Essenz des ‚innerhalb und zugleich jenseits von beiden zu sein' ist kein Nebenprodukt des zwischen oder in beiden zu sein, vielmehr verkörpert es einen Zustand des In-beiden-Seins, ohne sie zu vermischen."[22]
Theologie muss an die Ränder gehen und von den Rändern her denken, dort bilden sich neue Exzentrizitäten der Kreativität. „Marginalität lässt sich am besten als ein Nexus verstehen, indem zwei oder drei Welten miteinander verbunden sind."[23]
Zugleich stellt sich die Frage, welche Zukunft die Minjung-Theologie im globalen theologischen Flow der Befreiungstheologien hat.[24] Kwok Pui-Lan und Jörg Rieger haben mit *Occupy Religion* ein Manifest geschrieben, das die Religionen, insbesondere ihr eigenes amerikanisches Christentum, dazu auffordert, sich auf ihre befreienden Traditionen zu besinnen und aus der neoliberalen Gefangenschaft zu befreien.[25] Gott ist auf der Seite der Armen und Unterdrückten, war das Credo der Befreiungstheologien der ersten Generation. Für Kwok und Rieger haben diese nichts von ihrer Relevanz verloren. Nur das es heute um einen Konflikt zwischen den 99 % und dem einen Prozent geht, das den ganzen Reichtum und die Macht akkumuliert hat. „Es gibt keinen sicheren Platz in der Mitte"[26]. Für ihre „Theologie der Multitude" nehmen sie ein Konzept von Michael Hardt und Antonio Negri aus deren Empire-Triologie auf[27] und verweisen ausdrücklich auf die Nähe zum neutestamentlichen *ochlos*-Begriff und der Minjung-Theologie.[28] Allerdings ist die Konzentration auf eine bestimmte Gemeinschaft, wie sie typisch für die erste Generation von Befreiungstheologien war, obsolet angesichts der Tatsache, dass es inzwischen um 99 % der Weltbevölkerung geht. Kwok und Rieger warnen denn auch ausdrücklich davor, dass die klassische Identitätspolitik von dem herrschenden einen Prozent der Bevölkerung instrumentalisiert wird, um die Opposition zu spalten.[29] Sie votieren demgegenüber für eine „tiefe Solidarität"[30], die Diversität respektiert: „Gott ist in Beziehung"[31]. Ähnlich radikal wie schon der Minjung-Theologe Hyun Young-Hak oder der Nestor der Schwarzen Theologie, James Cone[32], können sie formulieren: „Wenn unsere Antwort darauf, wo Gott am Werk ist ‚Nirgendwo im besonderen' ist, dann lasst uns gleich hier und jetzt aufhören, uns mit der Gottesfrage auseinanderzusetzen."[33] Ansonsten aber sind „alle, die in die subversive und transformierende Kraft des inkarnierten Gottes glauben, eingeladen, sich am Gespräch über ‚occupy religion' zu beteiligen"[34]. Ähnlich wie die kontextuellen Theologien die postkoloniale Theologie antizipiert haben, ist die Interkulturelle Theologie eine intersektionale Theologie *avant la lettre*, die Perspektiven von

Kultur, Religion, Race/Ethnizität, Klasse, Gender, Inklusion etc. integriert. *La lucha continua!*

01 Vgl. V. Küster, Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie, Nettetal 1995; ders., A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited, Leiden 2010.
02 Zit. nach: Hyun Young-Hak, Minjung: The Suffering Servant and Hope, in: Interreligio 7 (1985), 2-14, hier 4.
03 Vgl. Ahn Byung-Mu, Jesus und das Minjung im Markusevangelium, in: J. Moltmann (Hrsg.), Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea, Neukirchen-Vluyn 1984, 110–132; ders., Das Subjekt der Geschichte im Markusevangelium, in: ebd., 134–169; V. Küster, Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1996.
04 Ahn Byung-Mu, Was ist die Minjung-Theologie?, in: Junge Kirche 43 (1982), 290–296, hier 295.
05 Ders., Die Träger der Überlieferung des Jesusereignisses, in: ders., Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen, Göttingen 1986, 99–119, hier 101.
06 Suh Nam-Dog, Historical References for a Theology of Minjung, in: Minjung Theology. People as the Subjects of History, Maryknoll, NY sec. rev. ed. 1983 [1981], 155–182, hier 177.
07 Ders., Han. Darstellungen und theologische Reflexionen, in: J. Moltmann, Minjung, a.a.O., 27–46, hier 32.
8 Kim Young-Bok, Theology and the Social-Biography of the Minjung, in: CTC Bulletin Vol. 5 No. 3 – Vol. 6 No. 1 (Dec. 1984 – April 1985), 66–78, hier 70f.
9 Vgl. ders., Messias und Minjung. Zur Unterscheidung von messianischer Politik und politischem Messianismus, in: J. Moltmann, Minjung, a.a.O., 215–229.
10 Ursprünglich zur Aus- und Weiterbildung für die Industrie- und Landmission (UIM/URM) gegründet, wurde 1977 auch ein theologischer Ausbildungsgang für die von den Universitäten verwiesenen Studierenden eingerichtet. Vgl. V. Küster, Theologie im Kontext, a.a.O., 120f.
11 Kang Won-Don, Zur Gestaltung einer human, sozial und ökologisch gerechten Arbeit, Ammersbeck bei Hamburg 1998.
12 Ders., Some Tasks of Minjung Theology in the Age of Globalization, in: Kwon JIn-Kwan/V. Küster (Hrsg.), Minjung Theology Today. Contextual and Intercultural Perspectives, Leipzig 2018, 65–81.
13 Vgl. Kwon Jin-Kwan, Theology of Subjects. Towards a New Minjung Theology, Tainan 2011.
14 Chung Hyun-Kyung, Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology, Maryknoll, NY 1990, 109.
15 Ebd., 111.
16 Ebd., 113.
17 Vgl. bisher Joomee Hur, Embarking on a Theological Journey with Literature – A Confluence of Two Stories of Migrant Brides, in: Kwon Jin-Kwan/V. Küster (Hrsg.), Minjung Theology Today, a.a.O., 127–144; dies., Theological Reflections on Migrant Married Women in South Korea, in: Towards Theology of Justice for Life in Peace (Minjung-Dalit Theological Dialogue), Bangalore 2012, 275–283.
18 Ursprünglich 1981 in Singapore von der CCA verlegt; 1983 dann in 2. Aufl .m. Einführungen v. J. Cone u. D. Suh in New York erschienen.
19 Minjung-Theologie – Ein Briefwechsel, Hamburg 1989; vgl. V. Küster, Theologie im Kontext, a.a.O., 14–16.
20 An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology, hrsg. v. Jung Young Lee, Mystic, Connecticut 1988; vgl. V. Küster, A Protestant Theology of Passion, a.a.O., 119–122.
21 Jung Young Lee, Marginality. The Key to Multicultural Theology, Minneapolis 1995; vgl. V. Küster, Einführung in die interkulturelle Theologie, Göttingen 2010, 127–129.
22 Jung Young Lee, Marginality, a.a.O., 62.
23 Ebd., 47.
24 Vgl. R. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt/M. 1997.
25 J. Rieger/Kwok Pui-Lan, Occupy Religion. Theology of the Multitude, Lanham u. a. 2013.
26 Ebd., 16.
27 Vgl. M. Hardt /A. Negri, Empire, Cambridge, MA 2000; dies., Multitude. War and Democracy in the Age of Empire, Cambridge, MA 2004; dies., Commonwealth, Cambridge, MA 2009; weiterhin s. dies., Declaration, New York 2012.
28 Vgl. J. Rieger/Kwok Pui-Lan, Occupy Religion, a.a.O., 6f.
29 Vgl. ebd., 69.
30 Ebd., 30.
31 Vgl. ebd., 97–101.
32 Vgl. Hyun Young-Hak, Der koreanische Maskentanz, a.a.O., 59; J. Cone, God of the Oppressed, Maryknoll, NY new rev. ed. 1997, 75.
33 J. Rieger/Kwok Pui-Lan, Occupy Religion, a.a.O., 87.
34 Ebd., 9.

Timothée Bouba Mbima

Eine afrikanische Theologie der Befreiung im Anschluss an Jean-Marc Ela

Es gibt viele Theorien und Kommentare über den Ursprung der afrikanischen Theologie südlich der Sahara, insbesondere in den frankophonen Ländern. In seiner skizzenhaften Darstellung der Geschichte der afrikanischen Theologie betont Gabriel Tchonang zu Recht, dass nach dem Niedergang des ersten Christentums in Nordafrika, verursacht durch den Ansturm arabisch-islamischer Kultur und politischer Macht, erst Anfang des 19. Jahrhunderts die christlichen Missionare an der Küste Westafrikas landeten, um das Evangelium den schwarzen Völkern zu verkündigen.[1]

Die ersten Boten des Evangeliums an der Küste Kameruns waren befreite Sklaven aus Baptistengemeinden auf Jamaika, die gemeinsam mit Baptistenmissionaren aus London ab 1841 eine Missionsarbeit begannen. In den ersten Baptistengemeinden befreiter Sklaven, gegründet 1784 in Kingston/Jamaika vom schwarzen Baptistenpastor Georg Liele, entstand nach ihrer Freilassung 1837 der Wunsch, ihre Erfahrung mit dem Evangelium von der Befreiung des Menschen in das Land ihrer Ahnen zu tragen.

Aber auf diese erste kurze Zeit der Evangelisation durch befreite Sklaven folgte leider keine Befreiung, sondern bedauerlicherweise die Kolonisierung des afrikanischen Kontinents.

Dr. theol. Timothée Bouba Mbima (bobmbima@gmail.com), geb. 1965 in Mokolo-Mokong (Kamerun), Rektor und Professor an der Université Protestante d'Africe Centrale, Yaoundé, Cameroun. Anschrift: Rue Etoa-Meki Djongolo 1.161, Yaoundé, Cameroun. Veröffentlichung u. a.: L'Église face aux défis de l'heure. Responser le témoniage, Yaoundé 2018.

Jean-Marc Ela, Theologe und Provokateur

Wenn wir die Herausforderungen der afrikanischen Theologie begreifen wollen, ist es sinnvoll, die Sprache auf den Theologen und Provokateur Jean-Marc Ela, den Theologen der Befreiung in Afrika, zu bringen.[2]

Ela wurde 1936 in Ebolowa, Kamerun, geboren. Er hat an den Universitäten Straßburg und Paris-Sorbonne studiert. Er wurde mit einer Arbeit über die „Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz

bei Luther" zum Doktor der Theologie promoviert und hat zudem eine Dissertation im Fach Sozialwissenschaften vorgelegt. Ela ist Autor zahlreicher Werke. Er hat lange mit den Bauern im Norden Kameruns gearbeitet. Er war Gastprofessor an der Katholischen Universität Louvain-La-Neuve (Belgien) und an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Yaounde (jetzt Protestantische Universität Zentral-Afrika). Als Priester war er an der Evangelisierung der Jugend ebenso beteiligt wie an vielen theologischen Begegnungen verschiedener christlichen Kirchen.
Den entscheidenden Zugang zu den theologischen Gedanken von Jean-Marc Ela findet man sicherlich in seinem Werk: „Le Cri de l'homme africain" (Der Schrei des afrikanischen Menschen), publiziert 1980.[3] Es ist ein Buch, das in die Weite führen will, Fragen stellt und Vorschläge für den Durchbruch zu einer afrikanischen Theologie macht. Diesem Buch folgt ein Jahr später ein weiteres: „De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain"[4] (Von der Unterstützung zur Befreiung. Die aktuellen Aufgaben einer Kirche im afrikanischen Milieu). Und in demselben Geist publiziert er 1985 sein „Ma foi d'africain"[5] (Mein afrikanischer Glaube).
In vielerlei Hinsicht sind seine Werke Provokationen. Sein erstes Ziel ist, das afrikanische Denken zu fördern. Die Titel, die er seinen Werken gibt, sind an sich schon Programm. Sie rufen auf zum Kampf gegen den politischen und religiösen Neokolonialismus. Es geht um die Forderung nach einem Aufbruch in eine postmissionarische Ära, deren Ausgangsbasis die afrikanische Lebensweise ist.
So wird er später sagen: „Christus kann sich nur dann im Menschen zeigen, wenn sein Gesandter bereit ist, hinter ihm zurückzutreten."[6] Mit dieser Erklärung fragt Ela nach der Zukunft der Kirche auf dem afrikanischen Kontinent, die er in ihrer gegenwärtigen Gestalt als „Kirche unter Vormundschaft" bezeichnet.

Ein roter Faden der Themen

Es ist nicht einfach, alle Themen aus den Werken dieser großen vielfältigen Persönlichkeit darzustellen. Trotzdem lässt sich ein roter Faden feststellen.
Alles, was früher einmal dominant war, soll überwunden werden. Das Wehen des Geistes wird die Kirche Afrikas erneuern und über das Meer zu unerwarteten neuen Ufern führen, dorthin, wo nicht noch einmal über sie fremdverfügt wird. Er träumt von einem neuen Pfingsten, das eine Kirche stiftet, die wirklich vom Geist zu einer wahrhaftigen Gleichheit der Ethnien und Kulturen vor Gott geleitet wird.
Der zweite Aspekt dieses Diskurses unterstreicht die missionarische Verantwortung der Kirche: „Afrikaner, ihr seid ab jetzt eure eigenen Missionare, d. h. ihr Afrikaner, ihr müsst den Aufbau der Kirche auf diesem Kontinent voranbringen. [...] Der Tag wird kommen, an dem wir nicht mehr Missionare aufrufen im Sinne einer Unterstützung eures Apostolates, sondern wirklich euch selbst, die Einheimischen."[7]

Mit anderen Worten, die Christen Afrikas dürfen ab jetzt ihr eigenes Planen in die Hand nehmen: organisatorisch, pastoral und theologisch. Papst Paul VI. legitimierte den Kampf der afrikanischen Theologen, einen Kampf, in dem sich insbesondere die Schule in Kampala, geführt von Vincent Mulago, hervortat, einen Kampf, dem sich auch Jean-Marc Ela ganz und gar widmete.

Jean-Marc Ela und die Theologie der Inkulturation

Die ererbte Mission des 19. Jahrhunderts zeigt sich im Wesentlichen als ein Werk der Implantation der Kirche auf dem Boden Afrikas. Die Afrikaner sind die „Seelen", die es zu konvertieren und zu retten gilt. Heute fordern die Christen Afrikas für sich das Recht ein, das Christentum auf afrikanische Weise zu denken und zu leben.

Ausgangspunkt dieser Forderung war das Werk: „Des prêtres noirs s'interrogent"[8] (Schwarze Priester fragen sich), das 1956 publiziert wurde. Dieses Werk erregte großes Aufsehen und fand ein großes Echo. Die schwarzen Priester verlangten das Recht zu reden und das Recht der Partizipation im Prozess der Evangelisation und des Wachstums der Kirche Afrikas. Später wurde Jean-Marc Ela einer von ihnen.

Der Standpunkt der schwarzen Priester stimmte mit der Bewegung der Negritude überein, die von dem Senegalesen Leopold Sédar Senghor und dem von den Antillen stammenden Aimé Césaire sowie von Léon Gontram angeführt wurde. In religiöser Hinsicht fordern die schwarzen Priester eine Adaption des Christentums in Afrika. Für sie enthalten die afrikanischen Traditionen „Anknüpfungspunkte", d. h. kulturelle, religiöse, symbolische, rituelle Elemente, die mit den Vorgaben des christlichen Glaubens kompatibel sind. Jedoch wurden sich diese afrikanischen Theologen zunehmend mehr bewusst, dass sie über eine Theologie der Anknüpfungspunkte weit hinausgehen müssen.

Dieses Bemühen leitete die Arbeiten von Laurent Mosengo in der Exegese, Ntedika Nkonde in der Wissenschaft von den Schriften der Kirchenväter, Tarcissus Tshbangu in der theologischen Methodik, Laurent Mpongo in der Liturgie, Adalbert Nyeme Tese in der Moraltheologie, Oscar Bimwenyi und Barthelemy Adokonou in der Systematischen Theologie. So kam man von einer eher intuitiven afrikanischen Theologie zu einer zunehmend wissenschaftlicheren afrikanischen Theologie. Dazu trug Ela mit seiner Ausbildung und seinem methodologischen und wissenschaftlichen Bemühen bei.

Jean-Marc Ela und die Theologie der Befreiung

Ela ist stark von der Inkulturation geprägt. Ihm ist es wichtig, den kulturellen Humus afrikanischer Kultur, afrikanischen Denkens und afrikanischer Philosophie zu würdigen. Er ergreift Partei und plädiert für das, was afrikanische Philosophen wie Eboussi Boulaga, Paulin Hountondji und Marcien Towa mit

„Ethnophilosophie“ bezeichnen und qualifizieren. Als Soziologe und Lehrer der Philosophie lobt er die Ethnophilosophie.[9] Aber man darf sie nicht mit dem Universalismus oder mit einer Anpassung an den Westen verwechseln. Diese Debatte fordert nicht alleine die Philosophen heraus, sondern in gleicher Weise auch die Theologen und die Soziologen. Jetzt gilt es für die Befreiung des Kontinents zu streiten.

In diesem Sinne hat Bénoit Awazi-Kunga Recht, wenn er die vier Kameruner Theologen der Theologie der Befreiung zurechnet: E. Mveng mit seinen Arbeiten zur Befreiung aus anthropologischer Armut, J.-M. Ela mit der sozio-ökonomischen Selbstbefreiung der Armen aus den strukturellen Bedingungen ihrer wachsenden Verelendung, F. Eboussi mit dem Entstehen einer afrikanischen Katholizität, befreit von der ideologischen Vormundschaft des Westens, und teilweise auch P. Hebga für die Befreiung von den spirituellen, mörderischen Mächten in der Zauberei.

Aber unser Autor kämpft in gleicher Weise für die Befreiung der Afrikaner von den neokolonialen staatlichen und kirchlichen Strukturen. Er interessiert sich für die sozio-politischen Probleme des Kontinents. Mehr als man meint, ist Ela ein aufmerksamer Beobachter der Welt der afrikanischen Bevölkerungsgruppen (Entitäten) vor und nach der Unabhängigkeit, wie sein Werk „L’Afrique des villages“[10] (Afrika der Dörfer) bezeugt, in dem er die Etappen afrikanischer Zusammenschlüsse, vom Panafrikanismus zu den entstehenden Nationalismen, von den Reformisten zu den Revolutionären, von den Moderaten zu den Radikalen, untersucht.

Jean-Marc Ela und die Theologie der Verantwortung

Diese Übernahme von sozio-politischer wie religiöser Verantwortung muss mit einem scharfsichtigen Blick auf den afrikanischen Kontinent einhergehen. Das komplexe und hin und her gerissene Afrika ist ein Kontinent vielfältiger Herausforderungen, der nach der Verantwortung der Afrikaner verlangt, und ganz besonders nach der Verantwortung der Christen.

Die Theologie der Befreiung von Jean Marc Ela, entstanden bei den Menschen in den Bergen, in der Gegend am Rande der Sahelzone, ist eine wahre ökumenische Theologie, eine Theologie „der Menschenfreundlichkeit und Menschenliebe [Humanität] Gottes unseres Heilandes“ (Titus 3,4). Die Theologie der Befreiung ist heute in Afrika eine „Öffentliche Theologie“[11].

Herausforderungen und praktische Orientierungen einer afrikanischen Theologie

Der afrikanische Kontinent muss sich in vielen Lebensbereichen mit einer Fülle von Herausforderungen auseinandersetzen. Trotz mehr als einem Jahrhundert Evangeliumsverkündigung auf dem Kontinent sind die Afrikaner in allen Lebens-

bereichen immer noch durstig nach Frieden und Gerechtigkeit. In diesem sehr komplexen Kontext sieht sich die Theologie aufgefordert, den Afrikanern zu helfen, sich als vom Evangelium des Gottes, der befreit, angesprochen zu erfahren. Weit davon entfernt, alle Herausforderungen einer afrikanischen Theologie und einer praktischen Orientierung gebührend zu benennen, schlagen wir vor, die folgenden fünf Bereiche besonders zu beachten.

1. Bewältigung politischer und wirtschaftlicher Herausforderungen

Es zeigt sich, dass in den meisten Ländern Afrikas, wenn es darum geht, an die Macht zu kommen oder die Macht zu erhalten, Politik in der Kunstfertigkeit besteht, das Volk zu betrügen, um es zu dominieren. Das Leben derer, über die man regieren will, hat in einem solchen Kontext bei denen, die die politische Macht gewinnen oder behalten wollen, keinen Wert.[12] Trotzdem hört die Kirche in diesen Kontroversen nicht auf, die ‚Gute Nachricht' unter den Völkern zu verbreiten, die in totaler Hoffnungslosigkeit zu versinken drohen. Die Kirche ist deshalb in der Pflicht, will sie denn ihre Mission in Afrika erfüllen, einen Ort des Dialogs mit den Inhabern der politischen Macht zu suchen. In diesen Dialogen wird sie an die Notwendigkeit erinnern, dass die Politik immer die Realitäten der von ihrem Handeln Betroffenen bedenken muss.

2. Herausforderungen an die missionarischen Strategien

In Afrika, wie überall, erleben wir zurzeit in allen Bereichen eine technische und methodische Spezialisierung. Sehr eifrige Leute gründen neue Bewegungen und spezialisierte Organisationen für einen neuartigen Typ von Evangelisation. Die meisten dieser Bewegungen entstehen dort, wo es schon ein Relais von lokalen Kirchen unterschiedlicher Denominationen gibt. Diese neuen Organisationsformen sind aber nur zusätzliche, parallele und sekundäre Hilfen bei der grundsätzlichen Aufgabe der Mission, neue Kirchen zu gründen. Wenn die afrikanischen Theologen dies nicht klar erkennen, werden sie ihre wahrhaft missionarischen Aufgaben verfehlen. Es ist auf alle Fälle großartig, dass das Evangelium auf jede mögliche Art und Weise, zu allen möglichen Leuten und bei jeder sich bietenden Gelegenheit gepredigt wird.

3. Herausforderungen in den Beziehungen zu Gott

Die bisher genannten Herausforderungen im Bereich der afrikanischen Theologie zeigen uns, dass es in Afrika immer problematischer wird, die Beziehungen zu Gott zu entwickeln, vor allem, wenn man bedenkt, wie sehr unsere Lebensperspektiven mit unserem Wissen der Wahrheit über Gott verknüpft sind. Hier stellt sich uns also eine ganze Reihe von Fragen: Können wir als Afrikaner wirklich wissen, wer der Gott der Bibel ist? Und wenn wir dies wissen, wie können wir dann in Kontakt zu ihm treten? Und wenn wir in Kontakt zu ihm treten können, wie können wir unsere Beziehungen weiterhin zu ihm pflegen?

Die tägliche Bibellektüre ist das wichtigste Kapital eines Christen, denn durch sie erlangen wir Erkenntnis von der Intervention Gottes in die Geschichte der Völker,

der Individuen und in unsere eigene. Es ist gerade diese Lektüre, die uns verstehen lehrt, dass Gott unser Vater ist, und dass jeder Mensch ganz persönlich wertvoll ist in seinen Augen, weil er ihn liebt.

4. Die Herausforderungen der christlichen, afrikanischen Hoffnung

Das Prinzip Hoffnung hat immer eine große Rolle in der Geschichte der Kirche und ihrer Mission gespielt. Weil die Hoffnung die Zukunft berührt, kann der afrikanische Christ nicht rückwärtsgewandt in der Vergangenheit leben. Er wird sein Leben auf die Zukunft ausrichten in der Zuversicht, dass Gott selbst ihm vorangeht. Ausgehend von den historischen Realitäten ist die afrikanische Theologie aufgerufen, den Christen zu helfen, die Hindernisse ihrer Entwicklung zu erkennen, einen auf ihre besonderen Erfordernisse zugeschnittenen Aktionsplan aufzustellen und sich auf die Fürsorge für das Wohlergehen zu konzentrieren, um so den Ängsten entgegenzuwirken. So werden Niederlagen zu einer Quelle des Lernens und nicht der Hoffnungslosigkeit.

5. Die Herausforderungen der vielfältigen Konflikte

Kommt man auf die Frage der Konflikte in Afrika zu sprechen, ist man schnell versucht, zuerst an die vielfältigen Kriege und ihre Konsequenzen für das Leben des Kontinents und seiner Bewohner zu denken.[13] Die afrikanische Theologie geht diese Fragen jedoch auf eine andere Weise an: sie geht von der menschlichen Person aus, bevor sie von seinen Leiden spricht, die sie von außen her erleidet. Das bedeutet, dass der angestrebte Friede sich vor allem in der menschlichen Person selbst befindet. Angesichts dieser Realität besteht das Geheimnis darin, sich selbst anzunehmen, sich seiner eigenen Schwächen und Unvollkommenheit bewusst zu sein, ja Fehler einzugestehen. Dieser Schritt ist wichtig, um sich der wahren Werte bewusst zu werden und so sein Vertrauen in Gott, den Schöpfer, zu festigen.

Abschlussgedanken

Zum Abschluss dieser Überlegungen zu einigen Fragestellungen und praktischen Orientierungen der afrikanischen Theologie besteht unsere Aufgabe darin, zu begreifen, dass die Kirche in Afrika aufgerufen ist, ihren Diskurs und ihre Praxis im Rahmen der Mission neu zu durchdenken. In den Bereichen von Politik, Wirtschaft, Kultur, Spiritualität und Ökologie brauchen die Afrikaner*innen einen Diskurs und Praktiken, die es ihnen erlauben, die Gegenwart des lebendigen Gottes zu bezeugen, der die Seinen befreit. Angesichts der Verteufelung des afrikanischen Genius und der Negation der politischen Ordnung und der Sozialstrukturen nach afrikanischer Art in einem Kontext, in dem die westlichen Modelle als universale Normen ausgegeben werden, ist die afrikanische Theologie gefordert, ihren Beitrag zur vollen Entfaltung der afrikanischen Völker zu leisten.

Für die Christen in Afrika ist die Hoffnung eine Antriebskraft, die es ihnen erlaubt, auf jedes Ereignis einen neuen Blick zu werfen. Das bedeutet, dass die Verheißungen Jesu nur von den Realitäten der Adressaten der Botschaft her richtig verstanden werden. Damit soll gesagt werden, dass für die Christen in Afrika die Kirche ihre Diskurse über die Verheißungen Jesu von Frieden und Gerechtigkeit in ihren Kontext übersetzen muss, um sie als Hoffnung zu verwurzeln, damit die Christen trotz der Komplexität ihrer Lebensbedingungen voranschreiten können. Am Ende muss noch einmal betont werden, dass der christliche Glaube den afrikanischen Menschen nicht aus seiner natürlichen Existenz herausreißt. Der Glaube aber prägt sich in seine Grundeinstellung ein und macht ihn bereit, sie zu transformieren. Der Glaube verleiht der Hoffnung Kraft, und Gott wird der sein, der diese Hoffnung erfüllt und auf den deshalb das ganze Vertrauen gesetzt werden kann.

Übersetzung aus dem Französischen:
Edgar Lüllau, Leverkusen

01 G. Tchonang, Brève histoire de la théologie africaine, in: Revue des sciences religieuses 84,2 (2010). http://journals.openedition.org/rsr/344 [Aufruf: 26.4.2019].
02 Siehe T. Bouba Mbima, Die Befreiungstheologie Jean-Marc Elas. Ein Beitrag zur Entwicklung einer afrikanischen Theologie, in der Dokumentation des Symposions „Theologie unter dem Baum. Die afrikanische Befreiungstheologie" der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) 2010 [Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 16 (2011)]; Z. Betché, Die Zukunft einer indigenen afrikanischen Theologie, ebd.
03 J.-M. Ela, Le Cri de l'homme africain, Paris 1980.
04 Ders., De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Église en milieu africain, Paris 1981.
05 Ders., Ma foi d'Africain, Paris 1985; dt. Übers.: Mein Glaube als Afrikaner, Freiburg/Br. 1987.
06 Ders., Le message de Jean Baptiste. De la conversion à la réforme dans les églises africaines, Yaoundé 1992, Umschlagseite.
07 A.A.S., Vol. LXI, 30.09.1969, 9, 57ff.
08 A. Diop (Ed.), Des Prêtres noirs s'interrogent (Présence Africaine), Paris 1956; dt. Übers.: Schwarze Priester melden sich, Frankfurt/M. 1960.
09 Vgl. M. Hebga, Éloge de „l'Ethnophilosophie", in: Présence Africaine, n° 123/1982, 20–41.
10 J.-M. Ela, L'Afrique des villages, Paris 1982.
11 Vgl. P. Poucouta, Quels défis pour les théologies africaines?. http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?&curdirpath=/2.Th%E9ologies_Africaines_en_devenir&cidReq=PC [Aufruf: 26.4.2019]
12 Vgl. T. Bouba Mbima, L'Église dans un état laïc. Complexité et perspectives de paix au Cameroun, Beau Bassin (Mauritius) 2017.
13 Für das Problem des Terrorismus von Boko Haram im Sahel siehe das Symposion der GFTP 2016 „Die Radikalisierung im Namen der Religion" [Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 22 (2017)]; darin: T. Bouba Mbima, Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten; Z. Betché, Boko Haram und der islamische Terror. Weiterhin s. auch Z. Betché, Le phénomène Boko Haram. Au-delà du radicalisme, Paris 2016.

Kacem Gharbi

Islam der Befreiung

Die sozialen Bewegungen brauchen religiöse Legitimität

Das folgende Gespräch mit Kacem Gharbi führten David Loher und Matthias Hui am 30. Mai 2016 im Romero-Haus Luzern für die Zeitschrift ‚Neue Wege' (9/2016, 20–25). Wir danken den Kollegen der ‚Neue Wege'-Redaktion für die freundliche Erlaubnis, das Interview in ‚Wort und Antwort' neuerlich abdrucken zu dürfen. Die Zwischenüberschriften wurden von der ‚Wort und Antwort'-Schriftleitung eingefügt.

David Loher und Matthias Hui: Sie werden hier in Europa als Vertreter einer muslimischen Befreiungstheologie bezeichnet. Die Befreiungstheologie ist in Lateinamerika entstanden. Was bedeutet das Konzept der Befreiung in ihrer muslimischen Tradition?

Kacem Gharbi: Ich selber bezeichne mich nicht als Theologen, sondern als Philosophen der Befreiung. Mein akademischer Hintergrund ist die Philosophie. In meiner Arbeit spielt der argentinische Befreiungsphilosoph Enrique Dussel eine große Rolle, der auch für die Befreiungstheologie wichtig ist. Von dort stammt die Methode: Dieser geht es um eine Relecture der Geschichte des Christentums und um eine neue Hermeneutik des Texts, eine neue Art des Verstehens. Die Frage ist nun: Kann diese Methode auch auf den Islam, den Buddhismus oder das Judentum, auf irgendeine Religion, angewendet werden? Ich denke schon. Als Muslim habe ich die Möglichkeit – ich würde sogar sagen, die Verpflichtung – einer Relecture meiner eigenen Geschichte. Und ich habe die Verpflichtung, eine neue Hermeneutik des Texts zu konstruieren. So können wir durchaus von einer islamischen Befreiungstheologie sprechen. Allerdings hat, insbesondere im Kontext des sunnitischen Islams, der Begriff der Theologie eine ganz andere Bedeutung. Die Beschäftigung mit den Quellen ist traditionell stark auf den juristischen Aspekt ausgerichtet. Deshalb bevorzuge ich es, vom Islam der Befreiung zu sprechen.

Loher/Hui: Sind Sie also Teil einer ganzen Bewegung?

Gharbi: Ich verstehe mich als Teil einer Bewegung, einer akademischen Bewegung allerdings, welche die Idee einer islamischen Befreiungstheologie verfolgt. Am Anfang steht wohl Mahmud Taha aus dem Sudan, der Denker, der 1985 erhängt

worden ist – wegen seiner Ideen und nicht etwa wegen eines anderen Verbrechens. Ich sehe mich auch in der Linie des Philosophen Hassan Hanafi in Ägypten; er hat zwei mehrbändige Werke geschrieben mit den vielsagenden Titeln ‚Vom Dogma zur Revolution' und ‚Religion und Revolution'. Wichtig ist auch Ali Shariati, der 1976 vom Geheimdienst Savak im Iran umgebrachte Religionssoziologe; er war Mitglied der „Bewegung der Gott ergebenen Sozialisten" und sah die entscheidende Perspektive des Islams in der Gleichheit und der Gerechtigkeit. Aktuell ist auch Farid Esack, Theologe und Islamwissenschaftler in Südafrika, von Bedeutung – und viele andere Leute, die noch weniger bekannt sind.

Plädoyer für eine reformatorische Text-Hermeneutik

Loher/Hui: Sie sehen die Relecture der eigenen Geschichte und eine neue Hermeneutik des Textes als Grundprinzipien des Islams der Befreiung. Was meinen Sie damit?
Gharbi: Wir haben ein Problem mit unserer eigenen Geschichte. Wenn ich von ‚wir' spreche, generalisiere ich; ich meine eigentlich die gegenwärtigen Hauptströmungen des Islams. Wir haben eine sakrale Sicht auf sie: Alles, was während des ersten Jahrhunderts der islamischen Geschichte geschehen ist, erachten wir als konform mit der Religion. Das führt dazu, dass wir angehalten sind, alle Prinzipien des ersten Jahrhunderts zu respektieren, die auf den Propheten und seine Begleiter zurückgehen – Heilige, deren Gesten und Worte göttlich sind und dieselbe Bedeutung haben wie die Göttlichkeit des Korans selber. Diese sakrale Auffassung der Geschichte hat zu einer Blockade im islamischen Denken geführt. Notwendig ist eine Entsakralisierung. Besonders in religiösen Fragen gibt es in unserer arabisch-muslimischen Welt noch sehr viele Einschränkungen. Man wird sehr schnell als Ungläubiger verurteilt. In Europa habt ihr an dieser Stelle einen chronologischen Vorteil. Die religiöse Reformation hat vor vier, fünf Jahrhunderten begonnen. Bei uns hat sie erst vor einem Jahrhundert langsam eingesetzt.
Loher/Hui: Und was bedeutet das in Bezug auf eine neue Hermeneutik der Texte, wie können diese anders verstanden werden?
Gharbi: Wir lesen die Geschichte des Propheten gewöhnlich linear: Die Phase in Mekka mit der Offenbarung des Korans dauerte 13 Jahre (610–622). Dann kamen zehn Jahre in Medina mit der Errichtung des ersten islamischen Staates (622–632). Mahmud Tahas Lektüre, auf die ich mich beziehe, gründet auf der Idee, dass die mekkanische Phase die ursprüngliche ist. In ihr finden sich die essenziellen und unabänderlichen Grundfesten des Islams. In dieser Zeit sprach man von der Glaubensfreiheit, von Gleichheit, von der Befreiung der Sklaven, von der Gleichheit zwischen Frau und Mann – grob gesagt davon, was wir heute die Menschenrechte nennen. Was darauf in der medinischen Phase geschah, ist für Taha konjunkturell. Das bedeutet, dass die Ent-

Dr. Kacem Gharbi, geb. 1968 in Tunis (Tunesien), Philosoph und islamischer Befreiungstheologe in Tunis. Kontakt über: Institut für Theologie und Politik, Friedrich-Ebert-Straße 7, D-48153 Münster. Veröffentlichung u. a.: Dissertation über den argentinischen Philosophen und christlichen Befreiungstheologen Enrique Dussel.

scheide, die der Prophet dann fällte, den spezifischen Umständen geschuldet sind: Die Araber waren in dieser Periode nicht bereit, die erste Botschaft des Islams, jene von Mekka, zu empfangen.
Loher/Hui: Können Sie ein Beispiel geben?
Gharbi: Der Prophet, so Taha, war gezwungen, im Erbrecht dem Mann das Doppelte der Frau zuzusprechen. Das neue Recht war aber ein Fortschritt – zuvor konnte ein Erbe beispielsweise die zweite oder dritte Ehefrau des verstorbenen Vaters als Gut erben. Die Veränderungen waren revolutionär, aber das letzte Ziel des Islams, die Gleichheit, war in diesem Moment unerreichbar. Ähnlich verhielt es sich mit dem Verständnis des Jihad in den kriegerischen Auseinandersetzungen in medinischer Zeit und dem letzten Ziel des Friedens in mekkanischen Koranversen.

Religion, politischer Macht und gerechtes Wirtschaften

Loher/Hui: Wie diskutiert der Islam der Befreiung den Zusammenhang von Religion und Staat?
Gharbi: Wir müssen unterscheiden zwischen der religiösen Macht oder der symbolischen Macht der Religion auf der einen und der politischen Macht auf der anderen Seite. Die Politik ist nicht sakral. Wir dürfen die Politiker*innen, politische Parteien oder Programme nicht sakralisieren. In der islamischen Welt ist die Unterscheidung nicht ganz einfach. Im Gegensatz zum Katholizismus fehlt im Islam eine zentrale Institution wie der Vatikan, welche die Religion verkörpert und eine Gegenmacht zur weltlichen Macht darstellt.
Ich trete für eine klare Unterscheidung der beiden Bereiche der Religion und der politischen Macht ein. Theologisch gesprochen hat ein Politiker nicht das Vermögen, im Namen Gottes zu sprechen. Ich meine aber nicht, dass die Theologie, wie ich sie mir vorstelle, ihre Augen vor der Politik – im Sinne der griechischen Polis als Gestaltung der Öffentlichkeit – verschließen soll. Soll eine religiöse Person nicht sagen, dass die Ausbeutung von Menschen verboten ist? Natürlich hat sie dieses Recht, mehr noch, sie hat die Verpflichtung dazu. Zu sagen, dass Ausbeutung von der Religion her verboten ist, ist ein politischer Akt. Die strikte Trennung im Sinn des französischen Laizismus, wonach ein religiöser Mensch sich nicht von seinem Hintergrund her zur Gestaltung der Gesellschaft äußern soll, finde ich falsch.
Loher/Hui: Sie haben beschrieben, wie ein Islam der Befreiung im politischen Bereich intervenieren soll. Wie sieht es mit der ökonomischen Sphäre aus? Oder anders gefragt: Gibt es in der islamischen Tradition auch Instrumente zur Kritik einer ungerechten Wirtschaft?
Gharbi: Der Koran ist kein Wirtschaftsbuch. Es ist ein Glaubensbuch, ein ethisches Buch. Es geht dabei nicht in erster Linie um eine Ethik des Individuums, sondern um eine Ethik der Gemeinschaft. Im Koran finde ich zahlreiche Stellen, die von Gleichheit und Gerechtigkeit sprechen. Das ist eine ethische Grundlage für das Wirtschaften. Ich finde in den Hadithen, den Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten und seiner Begleiter, etwa die Stelle, die besagt,

dass die Menschen die Güter gerecht teilen müssen – das Wasser, den Boden und das Feuer. Wie kann ich diese Passage interpretieren? Das Wasser steht für die Natur insgesamt, der Boden für die Landwirtschaft, das Feuer für die Energie. Drückt dieser Hadith nicht eine sozialistische Idee aus? An anderer Stelle spricht der Prophet zu seinen Begleitern: Das Paradies ist für die Menschen des Jemen. Weshalb denn?, wurde er gefragt. Er gab zur Antwort: In Krisen sammelte dieser Stamm alles Vermögen zusammen und verteilte es gerecht unter allen Mitgliedern. Ist das nicht Sozialismus?
Leider nahm die islamische Geschichte sehr schnell eine imperiale Wendung. 30 Jahre nach dem Tod des Propheten entstand ein Imperium. ‚Islamistische' Ökonomen sprechen heute zwar vom islamischen Finanz- und Bankenwesen. Aber ich höre niemanden, der von Gleichheit und ausgleichender Gerechtigkeit spricht. Diese ethischen Grundlagen, die ich im Koran und in der Tradition des Propheten finde, sind in verblüffender Weise abwesend.
Loher/Hui: Kann man sagen, dass der Begriff der Gleichheit, der ein politisches Moment impliziert, verschwunden ist und durch Wohltätigkeit ersetzt wurde? Wohltätigkeit ist eine apolitische Idee, da sie zwar die Not der Armen zu lindern trachtet, nicht aber die Verhältnisse benennt, welche Ungleichheit zwischen arm und reich hervorbringt.
Gharbi: In der Tat. Man spricht in der islamischen Tradition nicht mehr von Gleichheit, sondern von Wohltätigkeit und Almosen. Der Arme hat den Status des Marginalisierten erhalten. Ich plädiere dafür, dass der Arme wieder einen Status im Kontext der Gerechtigkeit und des Rechts erhält. Er soll nicht auf Almosen warten müssen, er soll sein Recht auf Wohlergehen einfordern können.

Islamische Befreiungstheologie und soziale Bewegungen

Loher/Hui: 2011 haben verschiedene arabische Staaten Revolten erlebt. In allen Fällen ist die Bilanz aus einer linken und progressiven Sicht sehr gemischt. Aber überall spielten soziale Bewegungen eine große Rolle. Kann die islamische Befreiungsphilosophie etwas zu diesen Bewegungen beisteuern?
Gharbi: Auf der theoretischen Ebene kann sie dies durchaus. Aber wir müssen offen und ehrlich zu unseren Schwächen stehen: Wir sind noch im Stadium einer akademischen Bewegung. Wenn es uns jedoch gelingt, die Leute zu erreichen, insbesondere über die Medien, kann der Beitrag der Befreiungstheologie wichtig werden.
Eine islamische Befreiungstheologie kann den sozialen Bewegungen eine religiöse Legitimität geben. Das ist sehr wichtig. Wir müssen den religiösen Diskurs verändern und zeigen, dass es auch eine progressive religiöse Sprache gibt und nicht nur eine reaktionär-konservative. Das ist eine schwierige Aufgabe. Es ist einfach Tatsache, dass ein großer Teil der Linken fanatisch laizistisch ist, nicht einfach nur laizistisch. Die tunesische Linke zum Beispiel ist sehr beeinflusst vom französischen Laizismus. Ich habe aber den Eindruck, dass sich in dieser Hinsicht seit einiger Zeit etwas bewegt.

Loher/Hui: Wie kommt das?
Gharbi: Das hat mit dem Daesh (arabische Abkürzung von ‚Islamischer Staat', um diese Selbstbezeichnung zu vermeiden, Red.) zu tun. Der Daesh hat in der arabischen Welt viel verändert. Die Linke begann zu verstehen, dass sie in der Konfrontation mit dieser fanatischen und blutrünstigen Bewegung selber auf einen religiösen Diskurs zurückkommen muss, um die Legitimität der eigenen Positionen zu verteidigen. Das begann im Nahen Osten. Und diese Debatte beeinflusst nun auch langsam Tunesien. Deshalb habe ich Hoffnung, dass sich die tunesische Linke den Diskurs einer muslimischen Befreiungstheologie aneignet.
Loher/Hui: Ausgerechnet jetzt?
Gharbi: Ja, der Daesh ist eine enorme Herausforderung, die vor uns liegt, die wir aber in eine Chance umwandeln können. Es ist eine militärische Herausforderung. Die schrecklichste Variante des Islam steht vor uns. Sie kann dazu dienen, dass wir unser Selbstverständnis hinterfragen. Es geht um die essenziellen Fragen nach unserer Geschichte, nach unserer Zugehörigkeit, nach der Gesellschaft und Wirtschaft. Die Gefahr ist nicht der Daesh. Ich bin überzeugt, dass diese Bewegung bald zerstört sein wird. Aber wenn wir diesen Fragen nicht auf den Grund gehen, werden wir in zehn, 20 Jahren einen neuen Daesh haben.

Positive statt negative Utopien

Loher/Hui: Der negativen Utopie des Daesh soll also eine positive entgegengestellt werden?
Gharbi: Genau. Der Daesh ist auf religiösem Gebiet kein einfacher Feind. Er stützt sich auf religiöse Texte, die auch von Außenstehenden als stark betrachtet werden. Ein Beispiel: Fragen Sie einen Daesh-Anhänger, weshalb Menschen – egal ob Christ*innen oder Muslim*innen – die Kehle durchgeschnitten wird, wird er Ihnen mit einem Hadith des Propheten antworten, in dem dieser selber das Töten von Menschen auf diese Weise rechtfertigt. Wie soll man mit diesem Text umgehen? Es gibt die softe Variante einer Erklärung: Sie lautet, dass wir den Text in seinem Kontext verstehen müssen. Diese schwache Antwort spielt das Spiel des Daesh mit. Denn die werden antworten: Du verstehst die Religion kontextuell, glaubst also nicht, dass der religiöse Text über der Geschichte steht. Das Problem liegt im Grunde in der Frage: Woher kommt dieser Text? Können diese Sätze historisch wirklich vom Propheten stammen?
Meine Antwort darauf ist: Nein. Wenn ich diesen Text rational und kritisch mit dem Text des Korans vergleiche, stoße ich auf Widersprüche. Es gibt eine wunderbare Sure, in der Gott den Propheten beauftragt, zu den Polytheisten aus Quraisch zu sagen: Ihr habt eure Religion, ich habe meine. Der Prophet wiederholt dies dreimal und sagt dann zum Schluss: Ich werde nie an eure Götter glauben, und ihr werdet nie an meinen Gott glauben. Dieser Text spricht von der Religionsfreiheit. Ich gehe also über die weiche Variante einer Antwort hinaus und sage den Daesh-Vertretern, dass sie jenseits des Texts des Korans argumentieren.

Loher/Hui: Besteht ein Problem mit dem Daesh auch darin, dass diese Bewegung in Bezug auf die Ökonomie die Utopie einer gewissen Gleichheitsvorstellung propagiert?
Gharbi: Ein Teil der tunesischen Linken denkt in der Tat so. Diese Leute verstehen den Daesh als Protestbewegung. Aber: Auch Hitler war das Symbol einer Protestbewegung, bevor er Reichskanzler wurde. Mussolini repräsentierte mit den Schwarzhemden anfänglich eine Protestbewegung. Die Rechtsextremen in Deutschland, in Frankreich und anderswo bilden eine Protestbewegung, eine egalitäre Protestbewegung. Aber sind diese Bewegungen und Parteien durch ihre egalitäre Ausrichtung gerechtfertigt? Auf keinen Fall. Wieso ist der Daesh egalitär ausgerichtet? Die Bewegung befindet sich im Krieg. Und im Krieg gibt es immer dieses Gefühl von Brüderlichkeit. Kann sich daraus eine neue und egalitäre Gesellschaft konstituieren? Sicher nicht.

Auch die politische Linke muss sich mit der Religion befassen

Loher/Hui: Ist also eine gegenwärtige Schwäche der Linken, dass sie keine gerechte, egalitäre und globale Utopie mehr vertritt, ein Problem?
Gharbi: Leider habe ich den Eindruck, dass die Linke die Menschen nicht mehr zum Träumen bringen kann. Wenn man jung ist, tritt man einer Bewegung bei, weil man träumt, weil man einen Traum Realität werden lassen will. Auch damit die Linke Träume wieder ermöglichen kann, muss sie sich mit der Religion auseinandersetzen. Denn die Religion hat viel zu sagen zu Utopien. Und die Religion verleiht persönlichen und gemeinschaftlichen Haltungen eine ethische Grundlage.
Loher/Hui: Zum Schluss: Wie sind Sie selber eigentlich zur Befreiungsphilosophie gekommen – zumal es eine noch marginalisiertere Bewegung ist als in einigen Teilen Europas und Lateinamerikas?
Gharbi: Ich hatte einen sehr guten Doktorvater, der mich an die Befreiungstheologie herangeführt hat. Er gehört zu jener Linken, die offen ist für religiöse Fragen. Das Wichtigste war aber meine eigene Erfahrung in der islamistischen Bewegung. Ich gehörte zwischenzeitlich der Ennahda-Partei an. Diese Bewegung hatte einst in Tunesien wie anderswo ein gewisses linkes ‚Feeling', das Stück um Stück verlorenging, bis sie in gewissen Regionen zu einer fanatischen und terroristischen Bewegung, und anderswo – auch in Tunesien – klar zu einer Partei der Rechten geworden ist. Sie hat sich zu einer sehr opportunistischen Partei gewandelt, die ihre Prinzipien dem politischen Erfolg geopfert hat. Meine eigene Erfahrung ermöglichte mir, alles in Frage zu stellen, meine politischen und auch meine religiösen Überzeugungen. Ich behielt allerdings die Überzeugung, dass die Religion in den gesellschaftlichen Veränderungen eine wichtige Rolle spielen kann und muss – aber nicht in einer rechten Perspektive, sondern eng verbunden mit den sozialen Bewegungen und den Bestrebungen der Bedürftigen, der Armen, der Ausgeschlossenen.

Gerhard (Jerry) Pöter †

Von Gott reden im Angesicht des Götzen ‚Freier Markt'

Wie von Gott reden, ohne in die Netze einer unterdrückenden, ausbeutenden und manipulierenden Gesellschaft zu geraten, die nur das Reden eines angepassten Götzen zulässt?[1] Wie Gott hören, ohne dass der Filter des Fernsehens maßgebend wird, durch den nichts hindurch fallen darf, was nicht zum Nutzen der Reichen und Mächtigen ist, nichts, was nicht mit dem heute angeblich einzig möglichen Denken harmonisiert? Mir scheint notwendig zu sein, uns daran zu erinnern, dass Gott transzendent ist, immer weit hinaus über all unser Denken, Fühlen und Handeln, immer jenseits aller menschlichen Realisationen von Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit. Den transzendenten Gott können wir niemals besitzen, über ihn keine Aussagen machen, die absolut gewiss sind. Den Gott, wie er in der besten Tradition erscheint, können wir nur suchen, ersehnen, ständig aufs Neue ihm entgegengehen, uns von ihm überraschen lassen. Ein Gott, der nicht mehr überrascht, ist ein perfekt eingepasster Götze.

Spirituelles Leben, Gebet bedeutet in dieser Linie nicht nur Sprechen, sondern mehr noch Hören, auch und besonders denen zuzuhören, die dessen gemeinhin nicht für würdig gehalten werden. Als Christen suchen wir nach Gott im Hören auf die Armen und Verlassenen und in permanenter Auseinandersetzung mit der jüdisch-christlichen Tradition. In ihr finden wir den Kampf der Propheten und Jesu gegen die Götzen, gegen die Schein-Götter, im Falle Jesu vor allem gegen die religiösen. Ein Götze ist etwas, was wir Menschen selber produziert haben, vor dem wir später aber auf den Knien liegen. Es scheint so, als gäbe es keine andere Wahl, als uns dem selbstgemachten Gott zu unterwerfen.

‚Freier Markt', der Götze unserer Zeit

Götzen lieben keine freie Diskussion, kein freies Denken und Forschen. Nach ihnen kann man nicht ein Leben lang auf der Suche sein und auch nicht ständig neue, überraschende Erfahrungen machen. Götzen sind per Dekret zu akzeptieren, sind dogmatisch im schlechtesten Sinne des Wortes. Die Vernunft, das

kritische Denken sind gefälligst abzuschalten, die eigenen Augen und Ohren abzugeben und mit anderen einzutauschen. Götzen befördern Ausbeutung und legitimieren Unterdrückung. Sie lassen sie als gottgewollt erscheinen. Die falschen Götter verlangen Menschenopfer. Nicht zu vergessen ist: Götzen werden von Menschen gemacht, können von uns auch wieder in ihre Schranken verwiesen werden. Aus Götzen können Instrumente werden, von Menschen kontrolliert und benutzt. Und: Nicht alle Menschen beteiligen sich in gleicher Weise weder an der Produktion von Götzen noch an ihrer Erhaltung. Einige wenige profitieren von ihnen, andere, viele, werden unterworfen und getötet. Einige wenige sind sehr bemüht, dass den Götzen kein Leid geschieht. Manche lassen sich zu Handlangern machen, einige aus Angst vor der Strafe, die vom Götzen droht.

Gibt es heute Götzen? Wer ist der Hauptgötze? Wenn wir uns der Kriterien erinnern, die uns die Propheten überliefern, ist dies heute der sogenannte ‚Freie Markt'. Er ist von Menschen gemacht, hat katastrophale mörderische Konsequenzen, präsentiert sich als Sachzwang und Standortvorteil, d. h. als unabänderlich, lähmt Hände, Füße und Kopf. Der Markt könnte statt Götze wohl ein Instrument sein, von Menschen kontrolliert und zum Leben aller benutzt. Das Motto unserer Tage ist: ‚Konsens'. Die Angst ist groß, dass der Götze, der die Gesellschaft auseinandertreibt, bei seinem Treiben in Gefahr geraten könnte. Abweichende, warnende, anklagende Stimmen werden geschickt neutralisiert. Viel gegenwärtige Theorie dreht sich um sich selbst, wird nur selten noch mit Wirklichkeit konfrontiert. Kritik, wenn sie überhaupt noch zugelassen wird, muss pro-positiv sein, darf nicht den Götzen insgesamt in Frage stellen, hat ein Beitrag zu sein, ihn besser funktionieren zu lassen. Der Götze ‚Freier Markt' produziert Ungleichheit, Gewalt, Umweltzerstörung und Verdummung in unseren Tagen wie noch nie zuvor. [...]

‚Freier Markt' – die widersprüchliche Entwicklung eines Konzepts

Weltbank und Weltwährungsfond zwingen – die Verschuldung ausnutzend – die Regierungen der armen Länder zu einer Wirtschaftspolitik, die ihre Abhängigkeit vertieft und noch höhere Schuldenberge anhäufen lässt. Kapital soll frei transferiert und der Export vergrößert werden können. Soziale Leistungen des Staates sind zu reduzieren. Wenn aber alle armen Länder gezwungen sind, die Exporte der tropischen Agrarprodukte zu erhöhen, führt das zum Sinken der Preise, wie es auch geschehen ist und noch geschieht (s. Kaffeepreise u. a.). Die Reichen der armen Länder bringen ihr dort erzeugtes Kapital ins Ausland, obwohl es dringend zur Investition und für Sozialleistungen im eigenen Land gebraucht wird. [...] Diese Gruppen machen die Schulden, deren Zinsen dann jedoch aus Mehrwertsteuern, größten-

Gerhard (Jerry) Pöter OP (1939–2019) war lange Zeit im Flüchtlingscamp Mesa Grande in Honduras und später in der „Gemeinde 22. April" in Soyapango/San Salvador tätig. Er engagierte sich bei den „Christen für den Sozialismus" und hat wiederholt und gerne für „Wort und Antwort" geschrieben. Ein Nachruf von Barbara Imholz findet sich auf der Website des „Institut für Theologie und Politik" (Münster) unter: https://www.itpol.de/nachruf-auf-jerry-poeter/ [Aufruf: 24.9.2019].

teils den Armen entwendet, bezahlt werden. Reiche zahlen immer weniger Steuern, hier und überall auf der Welt.
Die Einführung des unbegrenzten ‚Freien Marktes' wird als Rezept gegen die Kalamitäten der ‚Dritten Welt' angepriesen. Das geht nur, weil der Götze unter anderem auf Wirklichkeitsverlust und Gedächtnisschwund angewiesen ist und sie auch weithin zu propagieren versteht. Zur Erinnerung: Schon einmal im 19. Jahrhundert hatten die Engländer per Drohung mit dem Kanonenboot bzw. per Krieg, den sie finanzierten, aber andere führen ließen, in Lateinamerika zum Beispiel Freien Handel erzwungen. Vorher hatten sie selber jahrhundertelang die schlimmste ‚Todsünde' des Protektionismus betrieben, um ihre eigene Industrie aufzubauen. Später imitierten die USA dieses heuchlerische englische Beispiel (Protektionismus für die eigene Wirtschaft, Freihandel für die anderen, Krieg, wenn ein souveräner Staat souverän dies nicht akzeptieren will). Übrigens wurden Sklaven- und Opiumhandel ebenfalls mit ‚Freiem Markt' legitimiert – so wie heute die Tatsache, dass die Gifte, die in Europa und den USA verboten sind, in armen Ländern von den Firmen aus den reichen Ländern massenhaft verkauft werden dürfen. Der ‚Freie Handel' im 19. Jahrhundert legte die Grundlage für die Weltarbeitsteilung, die arme Länder zur Produktion von immer schlechter bezahlten landwirtschaftlichen Produkten und Rohstoffen verurteilt und die reichen Länder von ihrem Monopol auf Industrieproduktion profitieren lässt. Dabei kann mit Leichtigkeit gezeigt werden, dass die reichen Länder allesamt nicht durch Freihandel zu reichen Ländern geworden sind, sondern durch eine bewusste staatliche Politik, die den Aufbau der eigenen Wirtschaft in der ersten Phase zielstrebig gefördert und beschützt hat, das genaue Gegenteil dessen, wozu heute wieder einmal die armen Länder gezwungen werden.

Der freie Markt fördert Gewalt

Ungleichheit und das Propagieren rücksichtsloser Bereicherung befördert Gewalt. Seit 1970 wachsen die Anzeigen von Straftaten drei Mal mehr als die Weltbevölkerung. Kriminalität nimmt überall auf der Erde zu. In den USA gab es 1997 1.800.000 Gefangene, mehr als doppelt so viel als zehn Jahre zuvor.[2] [...] In El Salvador werden nun nach dem Krieg mehr Menschen ermordet als während des Krieges. Die Medien predigen tagaus, tagein, dass Bereicherung ohne Grenzen und ohne Rücksicht auf die Folgen legitim, erstrebenswert und straflos ist. Wieso sollte es dann plötzlich eine Sünde sein, wenn die Bereicherung mit Hilfe von Waffen erfolgt? Den Jugendlichen im Viertel, in dem ich arbeite, wird Abend für Abend die Botschaft vermittelt, dass das einzige Leben, das sich lohnt, sich in der oberen Mittelschicht in den USA oder vielleicht auch noch Brasiliens oder Mexicos abspielt und dass, wer diese und jene Ware nicht besitzt, geringen Wert hat. Morgens wachen sie mit der Sicherheit auf, dass für sie diese Träume niemals realisierbar sein werden. Aber die großen Verbrechen werden nicht von den Jugendlichen aus den Armenvierteln begangen, obwohl die Armenviertel permanent als Hölle präsentiert

werden. Die Justiz und die öffentliche Diskussion sind immer weniger daran interessiert zu erfahren und zu diskutieren, welches die Ursachen für die wachsende Kriminalität sind. Man steckt den Kopf in den Sand und fordert mehr Polizei und Verschärfung der Strafgesetze.

Die Entführungen und die entsprechenden enormen Lösegeldzahlungen treffen die Reichen. Die Polizei verlangt seit langem, dass es keine Autos mit verdunkelten Scheiben mehr geben soll, denn für alle großen Verbrechen werden solche benutzt. Aber obwohl die Entführungen die Reichen betreffen, widersetzten ganz genau sie sich dem Verbot, unsichtbar Auto zu fahren. Dass meine Tochter oder mein Sohn entführt wird, möchte ich nicht, Verzicht auf alle dunklen Geschäfte meinerseits ebenfalls nicht. So hält dieses Zögern und die lächerliche Diskussion nun schon lange an und jede Woche gibt es Entführungen, von Autos mit verdunkelten Scheiben aus durchgeführt. Jugendliche aus dem Armenviertel sitzen jahrelang wegen eines kleinen Diebstahls oder weil ihre Eltern keinen Rechtsanwalt bezahlen können, im Gefängnis. Reiche lernen es nicht von innen kennen, weil ihre Delikte einfach nicht als solche definiert werden. Wer sich an der Errichtung von Gebäuden oder Brücken bereichert, u. a. indem er an Eisen spart, bekommt keinen Prozess, wenn dieses Gebäude bei einem Erdbeben einstürzt. Wer sich an Korruption beteiligt, selten. Und wer in den armen Ländern erarbeitetes Geld ins Ausland bringt, erst recht nicht. Es ist ja angeblich sein Geld, mit dem er tun kann, was er will. Freier Markt als Götze, der das Denken lähmt. 2001/02 wird Milosevic vors Haager Gericht gebracht, auf Drängen der USA und mit dem Versprechen von erheblichen Geldgeschenken für den Staat, der ihn ausliefert, vor ein Gericht, das die USA noch vor wenigen Jahren verhöhnt und schlicht nicht zur Kenntnis genommen hat, als es selbst verurteilt wurde. Die Nachrichten über Menschenrechtsverletzungen werden von den Medien gewichtet. Wenn sie von befreundeten Regimen begangen werden, die enorme Waffenmengen beziehen, wie zum Beispiel Saudi-Arabien oder Indonesien, herrscht ein großes Schweigen. Die Nachricht, dass die US-Regierung inzwischen zugibt, was sie immer geleugnet hatte, dass nämlich in einem Trainingslager in den USA die von den USA bezahlten Oberfolterer Lateinamerikas das Foltern lernten, die den Schrecken verbreiteten, der bis heute in den demokratischen Regimen anhält, wurde in sehr wenigen Worten berichtet. Es wurde ihm kaum Bedeutung beigemessen und schnell wieder vergessen.

Was die militärische Gewalt und die Kriegsgefahr angeht, ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass genau die Länder, die im Sicherheitsrat der UNO ein Vetorecht haben, die Länder also, die den Weltfrieden beschützen sollen und die auch meinen, es am besten zu können, die größten Waffenhändler der Welt sind. Die Produktion von Waffen und der Handel mit ihnen befördert ihre Benutzung. Die Kriegsgefahr ist auch deshalb erhöht, weil wir Zeugen eines neuen Typs von Kriegen sind, bei denen die Soldaten der angreifenden, reichen Länder nicht oder kaum noch sterben. Die Schwierigkeit, mit der die USA noch im Vietnamkrieg konfrontiert war, nämlich den Krieg vor der eigenen Bevölkerung zu legitimieren, während die Särge mit den einheimischen Soldaten eintrafen, ist verschwunden.

Die Medien präsentieren diese neuen Kriege wie ein Computerspiel. Die Aufmerksamkeit gilt den Dingen, den Maschinen, nicht mehr den Menschen, die in den Kriegen sterben oder verletzt werden. Sie werden genauso wie das sich ausbreitende Elend unsichtbar gemacht.

Der freie Markt zerstört die Umwelt

Ein Vorwand für den Krieg in Lateinamerika sind die Drogen. Seit der Kommunismus als Feind ausgefallen ist, muss nach neuen Feinden gesucht oder sie müssen, wenn nötig, nach Maß produziert werden, damit die eigene militärische Einmischung gerechtfertigt werden kann. In den USA spielen u. a. die Drogen diese Rolle, die das militärische Eingreifen in Ländern wie Kolumbien und Umgebung rechtfertigen. Dort sitzt nach der geläufigen Feindkonstruktion die Ursache für den Drogenkonsum in den USA. Dieser Vorwand hat uns nun auch US-Militärpräsenz auf dem salvadorianischen Flughafen beschert. Es ist aber verwunderlich, dass man fast noch nie etwas von der Festnahme von Drogenhändlern in den USA gehört hat. Außerdem, der Drogenkonsum in den USA ginge nicht zurück, wenn Kolumbien keine Drogen mehr produzierte, wie Experten in den USA auch zugeben. Aber nun können aufständische Bauern in Kolumbien bombardiert, Felder mit Gift besprüht werden, neue und alte Oberfolterer bezahlt und unterstützt werden, immer mit der Rechtfertigung, die eigene Jugend beschützen zu wollen.
Der europäische Leser und die Leserin könnten bisher noch denken, dass alle diese Probleme weit weg sind. Aber spätestens beim Umweltthema wird klar, dass das Leben auch der europäischen Kinder durch einen wild gewordenen ‚Freien Markt' und die dahinter stehenden Interessen von bestimmten Menschengruppen in Gefahr gebracht wird. Das europäische Konsummodell wird von den Bevölkerungen in der Dritten Welt bewundert. Alle Welt träumt davon, es bald nachahmen zu können. Aber dafür bräuchte man zehn Planeten, jeder so groß wie die Erde, wie der Brundtland-Bericht nachweist.[3] Freier Markt braucht Deregulierung. Der Staat soll sich aus dem Wirtschaftsgeschehen heraushalten, dem ‚Freien Markt' die Initiative überlassen. Wer auf diese Weise begünstigt wird und wer benachteiligt, wird dabei verschwiegen. Die Umweltzerstörung, d. h. die Zerstörung der Zukunft der Kinder, die heute geboren werden, kann aber nur durch Regulierung gestoppt werden. Die Deregulierung betreibt und verschärft sie. Es ist eine wahnwitzige neoliberale Idee, der freie Markt könnte die Umweltproblematik lösen. Neoliberale Globalisierung bedeutet Konkurrenz um Standorte. Vorläufig sind noch genau die Standorte attraktiv, an denen weniger oder keine Auflagen zum Schutz der Umwelt existieren. Diese Dynamik wurde vor kurzem vom Präsidenten der Weltmacht Nr. 1 klar und brutal bejaht. Die US-Regierung tut das, was dem Business nützt und befolgt daher nicht die Vereinbarungen über Klimaschutz. 1992 wurden bei der Umweltkonferenz in Rio einige unzureichende Maßnahmen beschlossen, die kaum befolgt worden sind. Fünf Jahre später gab es eine Auswertung über das, was man inzwischen erreicht hatte. Genau in diesen fünf Jahren waren tropische Wäl-

der in der Größe Italiens zerstört und es war so viel fruchtbares Ackerland zur Wüste geworden, wie es der Fläche Deutschlands entspricht. [...]

Wir müssen aufwachen und handeln!

Für immer mehr Menschen in Lateinamerika ist dieses vom Norden angepriesene Verkehrssystem zum Götzen geworden, zu einem Untergötzen in diesem Fall. Die Vergasung in den städtischen Konglomeraten wird immer unerträglicher. Sieben Campesinos, die nach Mexico City kamen, um zu demonstrieren, mussten dort alle ins Krankenhaus eingeliefert werden, weil ihre Lungen an so viel Gift noch nicht gewöhnt waren. In Santiago de Chile, ein Musterbeispiel für den Erfolg des neoliberalen Marktgötzen, der von Pinochet per Folter, Verschwindenlassen und die dadurch aufrecht erhaltene Angst eingeführt wurde, atmet ein neu geborenes Kind täglich die Dosis Gift von sieben Zigaretten ein, geschenkt von den Autos, die dort nun auf engem Raum zirkulieren.
Eine Änderung kann nur politisch erreicht werden. Dabei stellt sich immer klarer heraus, dass die Beteiligung an Wahlen dafür nicht ausreicht und zu viel Hoffnung auf alternative politische Parteien zur Lähmung beigetragen hat und es auch noch tut. Eine Bevölkerungsgruppe, die aktiv werden könnte, bis die Jungen und Erwachsenen ein bisschen mehr aufwachen als bisher, sind wir Alten. Die Alten waren immer schon verbündet mit den Enkeln. Wir Alten könnten freier sein, können nicht mehr durch Karriereangebote oder durch Drohung mit Arbeitslosigkeit stillgestellt werden. Zumindest könnten wir, die Alten, noch einmal sagen, dass wir mit der Unterwerfung unter den menschenmörderischen Götzen nicht einverstanden sind. Wir könnten es noch sagen, bevor es zu spät ist. Öffentlich!

01 Jerry Pöter OP, Mitglied der Dominikaner-Provinz Teutonia, ist am 28. August 2019 in San Salvador verstorben. Im Gedenken an ihn drucken wir hier das leicht gekürzte Skript eines Vortrags ab, den er anfangs der 2000er-Jahre in Graz gehalten hat. [Anm. der Schriftleitung]

02 Ende 2011 wurden in den USA bereits 2.239.800 Inhaftierte gezählt. [Anm. der Schriftleitung]

03 Der sog. „Brundtland-Bericht" ist nach der ehemaligen norwegische Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland benannt. Er trägt den Titel „Our Common Future" (Unsere gemeinsame Zukunft) und wurde 1987 von der „World Commission on Environment and Development" (Weltkommission für Umwelt und Entwicklung) der Vereinten Nationen, der sog. „Brundtland-Kommission", veröffentlicht. Der Bericht ist für seine Definition des Begriffs „Nachhaltige Entwicklung" international bekannt geworden. [Anm. der Schriftleitung]

Marcela Soto Ahumada OP

(* 1959)

Statt wie in der Rubrik „Dominikanische Gestalt" sonst üblich die Biographie eines Mitglieds des Predigerordens vorzustellen, lassen wir dieses Mal eine Dominikanerin selbst zu Wort kommen. Marcela Soto Ahumada OP gehört der Kongregation der „Dominicas Misioneras de la Sagrada Familia" an und ist Promotorin für „Justitia et pax" der „Conferencia de Dominicas de América Latina y El Caribe" (CODALC). In Lehre und Forschung sowie in ihren Publikationen vertritt Marcela Soto Ahumada dezidiert befreiungstheologische, feministisch-theologische und indigen(-amerindisch)-theologische Ansätze. In diesem Sinne bietet der folgende Beitrag nicht nur einen Einblick in die Befreiungstheologie im globalen und amerindischen Kontext, sondern präsentiert implizit auch die Dominikanerin Marcela Soto Ahumada als eine der wichtigsten feministisch-amerindischen Befreiungstheologinnen des Predigerordens heute. (Schriftleitung)

Im Dialog mit der Befreiungstheologie im globalen und amerindischen Kontext

Aus einem Kontext, der sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen sowie zwischen digitalen Texten und Papier bewegt, wage ich es, als Lateinamerikanerin über die Befreiungstheologie zu sprechen. Diese Art der Theologie spiegelt sich nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in verschiedenen Räumen der übrigen Welt wider, weil es ein Weg ist, Theologie zu betreiben. „Wie jede Theologie, ist sie aus einer Spiritualität geboren, d. h., aus einer Begegnung mit Gott in der Vergangenheit. Die Befreiungstheologie hat ihre Pfeiler in der Konfrontation des Glaubens mit der Ungerechtigkeit der Armen gefunden"[1]. Sie ist die spirituelle Erfahrung Gottes in den Armen und Unterdrückten. Sie zeigt sich als theologischer Ort der Gegenwart Gottes. Die Armen und die Unterdrückten existieren weiterhin, haben neue Gesichter und Identitäten angenommen und sind heute auf andere Weise sichtbar geworden. Sie sind für die Befreiungstheologie zu neuen Herausforderungen und neuen theologischen Fragen geworden.

Die Befreiungstheologie ist nicht tot

Die Befreiungstheologie geht aus einer von Gott gewollten Realität hervor: den Armen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden neue theologische Wege eröffnet. Kurz danach, im Jahr 1968, wurde in Medellín (Kolumbien) die zweite Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats einberufen. Diese stellte einen Meilenstein der Kirche dar, die die schmerzhafte Realität der Armen erfasst hatte. Die Bewegung existiert schon über 50 Jahre und spielt auch heute noch eine wichtige Rolle. Dadurch ist sie zu einer globalen Theologie geworden, die alle theologischen Themen umfasst, aber trotzdem ihrem Prinzip treu geblieben ist: der Befreiung der Unterdrückten.

Man könnte die Befreiungstheologie „als jene neue Art und Weise des Theologietreibens" beschreiben, die „durch eine kirchliche Erfahrung, durch eine Haltung und durch einen bestimmten Denkstil des Glaubens geschaffen wird, wodurch sie die Gegenwart Gottes in den Armen, in den Ausgebeuteten und in ihrem Kampf für ihre Befreiung berücksichtigt."[2] Daraus resultieren viele Beiträge im beruflichen, pastoralen und volkstümlichen Bereich. Sie markieren thematische Schwerpunkte, die einige Autor*innen nach und nach systematisiert haben[3]: die Armen als grundsätzliche

Entscheidung, die Historizität der christlichen Rettung, das Reich Gottes als zentrales Element, die Christologie als Bild eines befreienden Jesus, die Gegenwart Gottes und die trinitarische Präsenz, eine Ekklesiologie der Befreiung, die Präsenz Marias als Frau des Volkes, als eine prophetische und befreiende Frau.

Eine Theologie, die der menschlichen Existenz einen Sinn gibt, kann nicht tot sein. Pastor Walter Altmann[4] sagt, die Befreiungstheologie hat einen guten Ruf, weil sie das theologische Gebäude aufrechterhalten konnte und die sozioanalytische Vermittlung, die Hermeneutik und die Praxis erhält, die wir gemeinhin als *Sehen – Urteilen – Handeln* zusammenfassen. Die Gebrüder Boff bezeichnen die drei Aspekte des Konzepts *Sehen – Urteilen – Handeln* als die drei Füße der Befreiungstheologie.[5] Diese drei Vermittlungen pflegen eine gemeinsame inspirierende Verbindung, die einen transformierenden Glauben der Geschichte oder einen konkreten Gedanken der Geschichte aus der Gärung des Glaubens darstellt.

Der Befreiungstheologe bzw. die Befreiungstheologin bleibt mit einem Fuß im Zentrum der Auslegung und mit dem anderen im Leben der gläubigen Gemeinschaft. Das ist, was Edward Schillebeeckx OP erkannt hat und folgendermaßen beschreibt: „Die Theologen des Westens, die Europäer oder die US-Amerikaner sind nun die Befreiungstheologen. Wir lernen viel von ihnen. Wir sind zu akademisch und die Befreiungstheologen zwingen uns, aus dem Leben der christlichen Gemeinschaft heraus zu denken“.[6] Es ist der Schlüssel, von dem aus wir theologisches Denken betreiben, d. h., der Kontakt mit dieser leidenden Realität befindet sich auf dem Weg des Volkes Gottes.

Kenotische Erfahrung, die von unten – ohne jegliche Macht – die Existenz humanisiert

Papst Franziskus erinnert uns: „Wir dürfen nicht vergessen, dass der größte Teil der Männer und Frauen unserer Zeit in täglicher Unsicherheit lebt, mit verheerenden Folgen“[7]. Die Armen sind hier! Auf unserer Seite! Es geht um ein globales menschliches Ereignis.

Wenn wir über Armut sprechen, gehen wir von einer Realität des Todes aus, d. h. von der Zerstörung von Menschen und Völkern, von Kulturen und von Traditionen. Es geht um eine Enteignung und soziale Ausgrenzung von Indigenen, von Schwarzen, von Frauen. Auf diese Weise werden Marginalisierung und Unterdrückung verschärft. All das steht in diametralem Widerspruch zum Reich Gottes, so Gustavo Gutiérrez.[8]

Die Exkludierten, die Aussätzigen und damit im Bewusstsein der Mehrheit Abwesenden (*los ausentes*[9]) sind nicht nur eine Option, sondern sie evangelisieren uns, weil sie einerseits die Empfänger und andererseits Träger des Reiches Gottes sind. In den Evangelien macht Jesus diese Präferenz deutlich: „Der Letzte soll der Erste sein“ (vgl. Lk 13,30), „Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 5,3). Jesus beginnt seine Mission durch die Verkündigung, dass er angekommen sei, um die Armen zu befreien. Er hat Erbarmen mit den Kranken und den Bedürftigen, die ohne Hoffnung leben. Er beharrt darauf, dass der junge Mann all sein Hab und Gut verkaufe, um es den Armen zu geben (vgl. Mt 19,21).

So ist verständlich, dass Papst Johannes XXIII. die Kirche als Kirche der Armen bezeichnete. Vor den unterentwickelten Ländern ist und will die Kirche insbesondere als Kirche der Armen auftreten. Das ist das evangelische Gesicht, das Papst Franziskus in „Evangelii Gaudium“ wiederholt: „Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die

Armen. Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will." (EG 198)

Der Befreiungsprozess ist ein Weg,

- der von unten gegangen wird,
- der zusammen mit dem Volk gemacht wird,
- der das Leben in ein gemeinschaftliches und alltagstaugliches weisheitliches Leben umformt,
- der aus der Peripherie entspringt und sich globalisiert,
- der am allumfassenden Menschsein interessiert ist und den Menschen menschlich macht,
- der in die Realität des Lebens herabgekommen ist, in der die Würde der Menschen eine große Rolle spielt,
- der die Strukturen verändert und sie solidarischer, gerechter und rechtmäßiger macht,
- der Vielfalt und Differenzen wahr- und erstnimmt,
- der keine Angst hat, sich für das Leben einzusetzen und es zu geben.

Es ist von grundlegender Bedeutung, zu erkennen, dass sich die Konflikte, in denen wir uns heute bewegen, sich erheblich von denen vor 20 oder 50 Jahren unterscheiden. Gegenwärtig stehen wir auf allen Ebenen starken und tiefgreifenden Veränderungen gegenüber, die es erforderlich machen, uns einer veränderlichen, dynamischen Realität zu öffnen, indem wir das Leben neu interpretieren. Dies führt dazu, dass sich die Befreiungstheologie nach ihrer Aktualität und ihrer Herausforderungen fragen muss.

Vorher hatte ich bereits von Menschen gesprochen, die enteignet und ausgeschlossen sind, was durch das neoliberale Wirtschaftsmodell noch verschärft wurde. „Ein Grundrecht des Menschen ist ein Leben in Würde. Das ist allerdings unmöglich in einem versklavenden und ausschließenden System zu realisieren, das die bittere Frucht des Reichtums von Wenigen ist, die die Güter der Schöpfung – zu deren Tisch alle Menschen von unserem Schöpfer eingeladen sind – monopolisiert haben."[10] Das Antlitz der Armen sehen wir in Form von alkoholisierten oder unter Drogeneinfluss stehenden Menschen, die ausgeschlossen, verworfen und abgestumpft sind: Was für ein Schmerz ist das! Weil wir immer mehr die Entmenschlichung vieler Individuen durch Ungerechtigkeit, Korruption und Sklaverei vorantreiben und den Tod unschuldiger Menschen als normal oder legal annehmen.

Dazu kommt, dass die Vielfalt der Armen, Leidenden und Ausgegrenzten zunimmt. Darunter leiden vor allem auch „Frauen, die doppelt ausgegrenzt werden: wirtschaftlich und geschlechterspezifisch. Die Schwarzen als Opfer des Rassismus, Kinder, die zu Tätigkeiten und Pflichten verurteilt sind, die nicht ihrem Alter entsprechen, Ureinwohner, die ihre Völker und Traditionen und ihr Land versuchen zu bewahren"[11]. Die Menschenmassen von Migranten, von Vertriebenen, von Flüchtlingen und von Opfern des Menschenhandels sind die neuen Realitäten des Todes.

Die Aufgabe der Befreiungstheologie geht weiter. Trotzdem sind neue Strategien, neues Wissen und ein Umdenken der Theologie von großer Bedeutung, denn der Mensch muss

sich bewusst sein, dass ihn wirtschaftliche und politische Veränderungen, insbesondere das Fortschreiten der Technologie und der digitalen Welt, weiter beschäftigen werden.

Gemeinsamer Tisch

Die Befreiung von Frauen und Männern ist immer noch der Traum Gottes. Auch wir als indigene Frauen bestehen darauf, uns in solcherart theologische Diskussionen einzubringen, zuzuhören und unser Wissen beizutragen. Die Gegenseitigkeit des Lebens fördert Gerechtigkeit und Harmonie.
Weil uns Gerechtigkeit und Harmonie wichtige Anliegen sind, ist es notwendig, dass die Befreiungstheologie als Freundin der feministischen Theologie angesehen wird. Dies wird uns verbinden und uns ermöglichen, am Gespräch teilzuhaben, verbunden u. a. mit Migrant*innen, die vom würdigen Leben ausgeschlossen sind, und Leidenden, die in dem dunklen Tunnel des Menschenhandels leben, zusammenzusitzen. Das Gleiche gilt für die unterschiedlichen Kulturen, Spiritualitäten und Religionen, die eine erzwungene Mobilität des Menschen mit sich bringen. Daher ist die Befreiungstheologie dazu berufen, befreiende Hoffnung, befreiende Solidarität, befreiendes Denken und befreienden Strukturen zu generieren.

Übersetzung aus dem Spanischen:
Osvaldo Robles Segovia OP, Cochabamba, Bolivien

Marcela Elba Gemma Soto Ahumada OP, Lic. Educación Física, Lic. Teología, Maestría en Teología (marcelapuis@yahoo.es), geb. 1959 in Doñihue (Chile), Religionslehrerin, Dozentin für Christologie am Instituto Intercongregacional „Nazareth" in Trägerschaft der Conferencia Boliviana de Religiosos (CBR) in Cochabamba (Bolivia). Anschrift: Calle Cuba nº. 1075, Cochabamba (Bolivia). Veröffentlichung: Hermenéutica del ministerio de la predicación dominicana en perspectiva teológica feministas desde América Latina, Cochabamba 2015.

1 C. Boff/L. Boff, Cómo hacer teología de la Liberación, Madrid 1985, 12.
2 C. Vélez/O. Consuelo Vélez Caro, El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques (Teología hoy vol. 63), Bogotá 2008, 175.
03 Autor*innen wie z. B. Clodovis Boff OSM, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría SJ, John Sobrino SJ, Gustavo Gutiérrez OP, Olga Consuelo Vélez Caro.
04 Pastor Dr. Walter Altmann ist Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) und war bis 2013 Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.
05 Vgl. C. Boff/L. Boff, Cómo hacer teología de la Liberación, a.a.O., 19.
06 Vgl. Il Regno attualitá v. 15.10.1984, 447.
07 Evangelii Gaudium, Nr 52.
08 Vgl. G. Gutiérrez/J.L. Idigoras, Reflexión sobre la teología de la Liberación, Iquitos 1986, 19.
9 Vgl. G. Gutiérrez, Die Armen und die Grundoption, in: I. Ellacuría/J. Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriff der Theologie der Befreiung, Luzern 1995, 293–311, bes. 303.
10 Vgl. J. Espeja, A 50 años del Concilio, Madrid 2012, 276.
11 C. Vélez/O. Consuelo Vélez Caro, El método teológico, a.a.O., 188.

Confederación Latinoamericana de Religiosos

Brief an die Vorsitzenden der nationalen Ordenskonferenzen Lateinamerikas (1989)

„Das Präsidium [der CLAR – Confederación Latinoamericana de Religiosos = Vereinigung der Lateinamerikanischen Ordensleute] ist nicht einverstanden mit einigen der Urteile, die durch dieses Dikasterium [d.i. die Glaubenskongregation] am 1. Juli [1989] ausgesprochen wurden, wie zum Beispiel:

a) ‚Im Projekt ›Wort und Leben‹ wird eine Interpretation der Heiligen Schrift vorgeschlagen, die sowohl von der Tradition wie vom Lehramt der Kirche völlig absieht…'

b) ‚Dieses hermeneutische Prinzip, das von den Autoren des Projekts angewandt wird, führt zu einer einseitigen und reduktiven Darstellung des Gotteswortes, da Themen für die Reflexion ausgewählt wurden, die eher soziale und politische Kommentare bevorzugen, als die volle Wahrheit, die Gott geoffenbart hat, zu vertiefen…'

c) ‚Außerdem hält sich der für fünf Jahre vorgesehene Studienplan weder an die Bedeutung Jesu Christi und seines Ostergeheimnisses (vgl. Dei Verbum 4), da der Plan an dessen Stelle das Volk der Armen setzt, das befreit werden muß; und zwar wird dabei in einem eher politischen und ökonomischen als einem dem Evangelium entsprechenden Sinn vorgegangen. Tatsächlich benutzt das Projekt nicht nur wiederholt das Wort ›Volk‹ mit einer sozio-politischen Konnotation, sondern verzichtet auch auf die kirchliche Realität des Gottesvolkes, wie sie in der Konzilskonstitution Lumen Gentium 9 dargestellt ist.'

Diese Behauptungen verletzen die Autoren des Projekts schwer, da es sich um Christen, Ordens- und Kirchenleute handelt, die seit vielen Jahren ihren Ortskirchen dienten, und zwar immer in Treue zur wahren Lehre. In keinem Augenblick haben sie die Tradition und das Lehramt der Kirche mißachtet. Mit aller Gewißheit haben sie stets die ganze Wahrheit, die Gott offenbaren wollte, vertiefen wollen. Mit dem Wort ›Volk‹ wollten sie oft die kirchliche Realität des Gottesvolkes ausdrücken. So haben mehrere Bischöfe es auch verstanden und bestätigt, sowie fast alle Ordensfrauen und -männer, die das Projekt ›Wort und Leben‹ benutzt haben."[1]

Der hier wiedergegebene Brief, den Luis Coscia OFMCap, zu jener Zeit Präsident der CLAR, mit ausdrücklich festgehaltener Zustimmung der 1. Vizepräsidentin Coralia Quiroz OP und des 2. Vizepräsidenten Israel Nery FSC, am 10. Oktober 1989 an die Vorsitzenden der nationalen Ordenskonferenzen Lateinamerikas adressierte, bezeugt das definitive Scheitern des bibelpastoralen Projekts „Palabra y vida" („Wort und Leben") der mittel-/südamerikanischen und karibischen Ordensleute. Verantwortlich für das Desaster zeichnen einzelne damals einflussreiche Bischöfe wie Kardinal Alfonso López Trujillo (Erzbischof von Medellín), einige nationale Bischofskonferenzen (z. B. die Kolumbiens und Argentiniens), das Präsidium des CELAM (Consejo Episcopal Latinoameri-

cano = Lateinamerikanischer Bischofsrat) unter Leitung von Bischof Darío Castrillón Hoyos sowie die seinerzeitigen Präfekten der Kongregation für die Ordensleute (Kardinal Jean Jérôme Hamer OP) und der Glaubenskongregation (Kardinal Joseph Ratzinger) in Rom. Exakt 30 Jahre sind seit den damaligen Ereignissen vergangen – Grund genug, sich dieses Teilkonflikts im Kontext der größeren Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung zu erinnern.[2]

Das Projekt „Palabra y vida" („Wort und Leben")

Die auf fünf Jahre angelegte, von namhaften Exegeten und Fachleuten für Bibelpastoral (z. B. Carlos Mesters OCarm) begleitete Aktion „Palabra y vida" verstand sich als theologische und pastorale Vorbereitung auf den 500. Jahrestag der Conquista (Eroberung und Unterwerfung Mittel- und Südamerikas durch die Spanier 1492). Das Ziel der gemeinschaftlichen Schrift-Lektüre war wie folgt bestimmt: „Aus der Sicht der Armen das Wort [Gottes] interpretieren und miteinander teilen, um das lateinamerikanische Ordensleben zu mobilisieren zu einer besser verstandenen und aufs neue unternommenen Glaubensverbreitung"[3]. Die Bibelaktion sollte fünf Etappen umfassen: „Das Wort beruft das Gottesvolk" (1988)[4], „Das Wort befreit" (1989), „Das Wort verkündet und klagt an" (1990), „Jesus Christus ist das Wort Gottes" (1991) und „Das Evangelium hinterfragt die Kirche" (1992).[5] Maßgabe für die Durchführung des Projekts sollten die Erfahrungen der Armen in den Basisgemeinden sein, mit denen viele Ordensfrauen und -männer in jenen Jahren eng zusammenarbeiteten. Ausgehend von der gelebten Wirklichkeit suchte „Palabra y vida" die Schriftlektüre in Treue zum biblischen Text in der Gemeinschaft des Volkes Gottes zu verorten.[6]

Kritik an der theologischen Methode

Genau diese dreifache Hermeneutik – Wirklichkeit, Text, Gemeinschaft – rief die o. g. Kritiker des „Wort und Leben"-Projekts auf den Plan.[7] So warf ein am 10. Februar 1989 veröffentlichtes Communiqué des CELAM-Präsidiums dem Projekt der Ordensleute gravierende Fehler und Versäumnisse vor: „Unter den Mängeln heben wir vor allem hervor: Die angewandte Methode der Lektüre der Hl. Schrift, eine Methode, nach der das Wort Gottes nicht im Lichte des Glaubens und des Lehramtes ausgelegt wird, sondern zu einer ideologisch reduzierten Lektüre führt."[8] Sekundiert wurden die Vorwürfe durch die Kongregation für die Ordensleute (u. a. mit Schreiben vom 20. Januar 1989 und einer auf den 3. April 1989 datierten „Nota").[9] Die von den Ordensleuten vorgeschlagene Interpretation der Heiligen Schrift – so ein Vorwurf der kolumbianischen Bischofskonferenz – führe direkt zum Aufbau einer „Iglesia popular"[10] (Volkskirche); der vielfach wiederholte Gebrauch des Begriffs „Volk" bezeuge dies. Auffällig ist, dass die bischöflichen Einlassungen zwar vom „Lichte des Glaubens und des Lehramtes" sprechen, die für „Palabra y vida" zentralen Aspekte der gelebten Wirklichkeit und der Erfahrungen der Armen jedoch nicht einmal erwähnen. Durch diese Auslassungen argumentiert die Aussendung des CELAM ihrerseits ideologisch, gehören doch gemäß der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils die unterschiedlichen Hermeneutiken („Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung", GS 46) untrennbar zusammen. Zudem wird im selben Konzilstext die nötige Interpretationsleistung genau jenem, von den kolumbianischen Bischöfen so kritisch beäugten „Volk" im Sinne von allen Menschen zugewiesen: „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt,

bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind." (GS 11) Schließlich qualifiziert „Gaudium et spes" als hermeneutisch relevant die „besonders schwere[n] Nöte" (GS 46), bzw. genauer: die Nöte, welche die „Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) erleiden. Genau dieses von den Konzilsvätern formulierte Programm spiegelt sich unzweifelhaft in „Wort und Leben" wider.

Verurteilung durch Papst Johannes Paul II.

Selbst die in Folge der massiven Kritik von CLAR, CELAM und Kongregation für die Ordensleute angestrebten Lösungsversuche (die bei Licht betrachtet eher auf eine Unterwerfung der Ordensleute denn auf einen Kompromiss hinausliefen) wurden schlussendlich von Seiten der Glaubenskongregation unterminiert. Der schon in der grundlegenden Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung hierarchisch mächtigste Akteur griff federführend in das Verfahren ein. Im Rahmen der Sitzung der Kongregation vom 28. Juni 1989 stoppte Kardinal Ratzinger das Projekt der lateinamerikanischen Ordensleute. Zwei Tage später bestätigte Papst Johannes Paul II. die Entscheidung. Kardinal Hamer übermittelte diese am 1. Juli 1989 an den CLAR-Präsidenten. Allfällige Folgeprojekte der CLAR, so eine Anweisung, müssten der Zensur des Heiligen Stuhls unterworfen werden. Statt eines Dialogs um theologisch kontroverse Themen stand am Ende die totale Verurteilung[11] von „Palabra y vida". Der oben zitierte Brief von Luis Coscia reagiert auf diesen Skandal.

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institutchenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Contra la idea de un cristianismo identitario, in: Iglesia Viva No. 278 (Abril – Junio 2019), 43–62.

01 Richtigstellung der CLAR zum Römischen Lehrurteil über „Wort und Leben" und zu den Gesprächen in Rom. 10.10.1989, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.), Ende einer Hoffnung. Dokumentation des Konflikts um das CLAR-Projekt WORT UND LEBEN (Berichte – Dokumente – Kommentare Bd. 43), Bonn 1989, 64–65, hier 65.
02 Vgl. dazu v. a. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" (6.8.1984) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 57), Bonn 2. verb. Aufl. o. J. [1984]; dies., Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (22.3.1986) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 70), Bonn 2. verb. Aufl. o. J. [1986]; J.B. Metz (Hrsg.), Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern Bd. 122), Düsseldorf 1986.
03 Wort und Leben. Das Projekt der Lateinamerikanischen Religiosenkonferenz (CLAR) 1988–1992, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.), Wort und Leben. 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Umkehr und Neubesinnung (Berichte – Dokumente – Kommentare Bd. 37), Bonn 1988, 33–42, hier 35.
04 Zu Inhalt und Methode vgl. Das Wort beruft das Gottesvolk. Erste Etappe des Projekts WORT UND LEBEN der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) (Berichte – Dokumente – Kommentare Bd. 39), Bogotá – Bonn 1988.
05 Vgl. Wort und Leben, a.a.O., 39f.
06 Vgl. L. Kaufmann/N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen? Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992, in: Orientierung 53 (1989), 252–256, hier 254.
07 Zu Hintergrund und Kontext der Auseinandersetzung s. auch U. Engel, Ordensleute in Lateinamerika. Zwischen befreiungstheologischem Engagement und kirchlicher Gegenoffensive, in: ila. Zeitschrift der Informationsstelle Lateinamerika Nr. 165 (Mai 1993), 20–22; N. Klein, Konzil – lateinamerikanischer Neubeginn – Konflikte. Vor Santo Domingo 1992, in: Wort und Antwort 33 (1992), 150–153.
08 Zit. nach L. Kaufmann/N. Klein, Die Bibel den Armen wieder wegnehmen?, a.a.O., 254.
9 Zit. nach ebd., 255.
10 Zit. nach ebd., 254.
11 Vgl. das entsprechende Zitat von Carlos Mesters ebd., 256.

Bücher

Elisabeth Steffens/Carlos Maria Pagano Fernández/Klaus Vellguth (Hrsg.), **Wir sind nur Gast auf Erden.** Lateinamerikanische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog (Edition Schöpfung Bd. 1), Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2019, 243 S., € 38,–.

Umweltzerstörungen und Klimawandel sind in aller Munde. Mit seiner Enzyklika „Laudato si'" (2015) hat Papst Franziskus der politischen Debatte über ein neues Verhältnis zwischen Ökologie und Ökonomie eine spirituelle Dimension hinzugefügt. Ausgehend von den ökologischen Herausforderungen und angesichts der aktuellen Diskussionen um Nachhaltigkeit plädiert Franziskus für einen interreligiösen und interkulturellen Dialog zum Thema Schöpfung. Das von *E. Steffens* (México), *C.M. Pagano Fernández* (Argentinien) und *K. Vellguth* (Deutschland) verantwortete Buch dokumentiert ein Symposium, das 2017 im argentinischen Salta stattfand. Indigene Perspektiven (41–78) werden dabei genauso thematisiert wie afroamerikanische (79–107), jüdische (109–132) und christliche (133–169). Als besonders interessant erweisen sich die kurzen Beiträge von *Aura Dalia Caicedo Valencia*, Kolumbien (177–179), *Diego Irarrázaval*, Chile (185 f.), und *Silvia Matriza García Méndez*, México (189 f.), zur „Sorge um das gemeinsame Haus" (so der Untertitel der Enzyklika). **Ulrich Engel OP,** Berlin – Münster

Michael Meyer, **Missionarische Spiritualität im lateinamerikanischen Kontext.** Von den Missionshandbüchern des 16. Jahrhunderts bis Evangelii gaudium (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 22), Academic Press Fribourg/W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 2016, 331 S., € 54,–.

Auch wenn die lateinamerikanische Wirklichkeit hier und heute nicht mehr unbedingt im theologischen und kirchlichen Fokus steht, haben doch wichtige Innovationen aus diesen Ländern weltkirchliche Bedeutung erlangt. Zu denken ist an die bemerkenswerten Reflexionen des Dominikaners Bartolomé de Las Casas (1484–1566) zur Praxis und Spiritualität der Mission und an die kreative Weiterschreibung dieser im Rahmen einer „missionarischen Mystik" durch den peruanischen Befreiungstheologen Gustavo Gutiérrez OP (* 1928). Spirituell gegründete Gotteserfahrung und prophetische Praxis werden von beiden als dialektische Einheit gedacht. Ähnlich strukturiert sind auch die Texte der Konferenz des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Aparecida 2007 sowie die Ausführungen von Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium" (2013). In seiner an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. eingereichten kirchengeschichtlichen Dissertation zeichnet M. Meyer (Pastoralarbeiter in Völklingen und nachsynodaler „Erkunder" im Bistum Trier) diese Entwicklung hin zu einer sendungsorientierten Spiritualität in einer missionarischen Kirche nach. Missionarische Spiritualität definiert Meyer dabei in Anlehnung an Arij A. Roest Crollius SJ als einen trinitarisch fundierten „Prozess der Wandlung und Erneuerung" (55) „unter dem Wirken des Hl. Geistes, in der Nachahmung Christi, der vom Vater gesandt wurde" (54), der in Solidarität, Freundschaft, Dienst und Bezeugung der Wahrheit gelebt wird. – Meyers Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Diskussion um eine zeitgemäße missionarische Spiritualität auch hierzulande!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Birgit Weiler, **Gut leben – Tajimat Pujút.** Prophetische Kritik aus Amazonien im Zeitalter der Globalisierung (Theologie interkulturell Bd. 27), Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2017, 216 S., € 25,–.

B. Weiler MMS (Jesuitenuniversität „Antonio Ruiz de Montoya" in Lima/Peru) ist nicht umsonst zur Expertin der Amazonas-Synode in Rom berufen worden. Als theologische Beraterin der „Bischöflichen Kommission für soziale Aktion" (CEAS) in Peru und der „Kommission für Gerechtigkeit und Solidarität" des

CELAM wie auch als Hochschullehrerin ist sie seit langem schon mit Fragen von Ökologie und Nachhaltigkeit, Schöpfungsspiritualität und indigener Kultur theologisch befasst. Zeugnis davon gibt ihr Buch „Gut leben – Tajimat Pujút." Mit Konzeption und Praxis von „gut leben" – so die Übersetzung – leisten die indigenen Völker einen unverzichtbaren Beitrag angesichts von ökologischer Krise, Erderwärmung und Klimawandel. Das „Tajimat Pujút" beinhaltet wertvolle Impulse für eine Neubestimmung von Lebensqualität, Wirtschaftsweise und Lebensstil sowie für ein gutes Leben für alle. Weiler beschreibt in ihrem Buch das prophetische Zeugnis einer Ortskirche im Amazonasgebiet Perus an der Seite der indigenen Völker. Ihr gemeinsamer Kampf gilt dem Erhalt des Regenwaldes. Die Studie ist insofern sehr wertvoll, als dass sie wichtige Lernerfahrungen dieser Kirche im interkulturellen und interreligiösen Dialog analysiert und daraus Perspektiven für die Kirche als Weltkirche entwickelt. Nach der Lektüre des Buches hoffe ich sehr, dass die Beratungen der Amazonas-Synodenväter (stimmberechtigte Frauen gab es auf dieser Versammlung bedauerlicherweise wieder einmal nicht...) und das demnächst zu erwartende Abschlussdokument aus der Feder von Papst Franziskus wichtige theologische Einsichten von Weiler aufgreifen und zum Wohl der Kirche insgesamt fruchtbar machen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Miriam Leidinger, **Verletzbarkeit gestalten.** Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit" anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward (ratio fidei Bd. 66), Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2018, 359 S., € 39,95.

M. Leidinger, wissenschaftliche Referentin beim Aachener Hilfswerk „Missio", legt mit der hier angezeigten Veröffentlichung ihre an der Universität zu Köln eingereichte theologische Dissertationsschrift vor. Auch wenn die philosophischen Debatten um Vulnerabilität und Resilienz (vgl. v.a. Judith Butler) inzwischen auch in der Theologie rezipiert (vgl. den referierten Forschungsstand: 17–43) und fachspezifisch weiterentwickelt wurden (vgl. u.a. Hildegund Keul, Clemens Sedmak und – bei Leidinger nicht erwähnt – Bernhard Kohl), so tut die systematisch-theologische Vertiefung anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino SJ und Graham Ward der Sache dennoch einen guten Dienst. Leidinger hebt auf diese Weise „Körperlichkeit", „Leiden" und „Widerstehen" als drei zentrale Aspekte von Verletzbarkeit hervor. Sich auf den menschgewordenen Gott zu berufen, verweist den Menschen nicht nur auf die Last des Verletzbarseins, sondern gerade auch auf das Potenzial der darin enthaltenen Gestaltungsmacht, so die abschließende These der Autorin.
Von besonderem Interesse im Rahmen des vorliegenden „Wort und Antwort"-Heftes ist Leidingers Auseinandersetzung mit J. Sobrinos „Theologie des gekreuzigten Volkes" (109–166). Die Verfasserin kritisiert dessen befreiungstheologische Prämisse einer Parteilichkeit mit den Opfern als unterkomplex: „Wenn Sobrino die Opfer als handelnde Subjekte tatsächlich ernst nehmen will, müsste er (...) die strukturelle Betrachtung der Leidens- und Gewalterfahrungen um die Ebene des Subjektstatus der Betroffenen ergänzen." (159) Ob die theologische Opferrede allerdings wirklich und notwendigerweise zu dauerhafter Viktimisierung des „gekreuzigten Volkes" führt und somit unwillentlich als „Einfallstor für Assistentialismus und Paternalismus" (ebd.) fungiert, kann hier nicht weiter debattiert werden. Auf jeden Fall gilt: Leidinger hat eine These vorgelegt, die es kontrovers zu diskutieren lohnt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Hans-Gerd Janßen/Julia D.E. Prinz/Michael J. Rainer (Hrsg.), **Theologie in gefährdeter Zeit.** Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien Bd. 50), Lit Verlag Berlin 2018, X + 576 S., € 39,90.

Es gibt viele Gelehrte, denen an runden Geburtstagen eine Festschrift zugeeignet wird. Es gibt wenige, denen im Leben gleich mehrere Festschriften zuteil-

werden. Und es gibt Johann Baptist Metz. Der Rezensent gab es nach kurzem Anlauf auf, sich einen Überblick über die Festschriften und sonstigen Ehrungen (z. B. Ehrendoktorwürden) für J. B. Metz zu verschaffen. Zum 90. Geburtstag am 5. August 2018 hat der große Münsteraner Theologe eine ganz besondere Gabe erhalten. *H.G. Janßen*, *J.D.E. Prinz* und *M. J. Rainer* organisierten ein Buchprojekt, das unter Festschriften wohl seinesgleichen sucht. Nicht weniger als 144 Autor*innen haben sich gefunden, die jeweils im Umfang von etwa drei Seiten (mit wenigen Ausreißern) „Stichworte" zu einem Gedanken oder einer Erinnerung notieren, die sie mit dem Jubilar verbinden.

Es ist hier unmöglich, auch nur die Namen aller 144 Beiträger*innen zu nennen, geschweige denn, auf einzelne Inhalte einzugehen. Die Bandbreite ist atemberaubend. Da sind zuerst die unzähligen Schüler*innen im engeren und weiteren Sinne, voran die alten Weggefährten *Edmund Arens*, *Kuno Füssel*, *Tiemo R. Peters OP* (†) und *Helmut Peukert*. In unmittelbare Nähe zur Politischen Theologie gehört die Theologie der Befreiung, die durch drei ihrer Größten vertreten ist: *Leonardo Boff*, *Ernesto Cardenal* und *Jon Sobrino SJ*. Aus der feministischen Theologie kommen *Elisabeth Schüssler Fiorenza* und *Christine Schaumberger*. Auch Vertreter der Politik erweisen dem Gründer der neuen Politischen Theologie ihre freundschaftliche Verbundenheit bzw. ihren Respekt: *Erhard Busek*, *Ruprecht Polenz*, *Hans-Jochen Vogel*. Zahlreiche theologische Kolleg*innen deutscher oder englischer Sprache aus verschiedenen Fächern und Konfessionen würdigen das Werk des jahrzehntelangen Inhabers des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie in Münster.

J.B. Metz' entscheidende Bezugsgröße ist das Judentum; natürlich fehlen auch dessen Stimmen nicht: *Edna Brocke*, *Micha Brumlik*, *Walter Homolka*. Aber auch (bischöfliche) Würdenträger der Kirchen übermitteln Grußworte. Große Namen wie *Hans Maier*, *Hermann Lübbe*, *Richard Schaeffler* (†), *Jörg Splett* oder *Hans Waldenfels* äußern sich voll Respekt und mit dem Abstand vieler Jahre nur verhalten konträr zu dem Kollegen; gewiss spielt bei diesen Stimmen aus der Generation des Jubilars auch die Milde des Alters mit.

Autoren der journalistischen Zunft (*Heinz-Joachim Fischer*, *Nikolaus Klein SJ*, *Johannes Loy*, *Ulrich Ruh*) verleihen durch brillante Schreibmächtigkeit ihren Artikeln besonderen Glanz. Von eigenem Reiz sind die Beiträge von *Hans Küng*, der aus seiner schwierigen Beziehung zu Metz keinen Hehl macht, oder des sperrigen *Hans Conrad Zander*.

Und auch Metz' größter Gegenspieler, Joseph Ratzinger, bleibt nicht außen vor. Zwar konnten oder mochten die Herausgeber den Papst emeritus nicht zu einem Beitrag überreden; aber *Claus Urban* erinnert (auch mit Fotos) an die denkwürdige Begegnung der beiden großen Theologen auf dem „Ahauser Forum Theologie" im Oktober 1998 (5-11). Zwei Beiträge von Freunden des Jubilars stehen für sich und bedürfen keines Kommentars: *Jürgen Moltmann* und *Jürgen Habermas*. Ihre Beiträge sind besonders dicht. Allein für sie lohnt sich dieses Buch.

Gewiss wäre es übertrieben zu sagen: Was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Bereich von Theologie und Gesellschaft Rang und Namen hatte, ist in diesem faszinierenden Band vereint; aber ganz falsch ist es nicht. Die Kürze der Artikel, die der Unrast der Jungen wie den Grenzen der Alten entgegenkommt, macht den Band zu einem Lesebuch, das man immer wieder zur Hand nehmen kann, um entlang einer ungemein wirkmächtigen Biographie auf Entdeckungsreise zu gehen durch 60 Jahre Theologie- und Gesellschaftsgeschichte. Das hochgradig spannende, überaus verdienstvolle Produkt der drei Herausgeber lässt über manche Druck- und Flüchtigkeitsfehler hinwegsehen, die bei einem Werk solchen Ausmaßes wohl unvermeidlich sind.

Gerhard Hotze, Münster

Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hrsg.), **Postkoloniale Theologien II.** Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Kohlhammer Verlag Stuttgart 2017, 320 S., € 40,–.

A. Nehring (Religions- und Missionswissenschaftler an der Universität Erlangen-Nürnberg) und *S. Wiesgickl* (von 2013 bis 2016 Wissenschaftlicher Assistent ebd.) legen einen ersten Sammelband zu postkolonia-

len Theologien vor, dessen Beiträge allesamt im deutschen Sprachraum entstanden sind. Eine Vorgängerpublikation (Kohlhammer Verlag Stuttgart 2013) hat vor allem Übersetzungen aus Asien und Nordamerika hierzulande zugänglich gemacht. Im nunmehr zweiten Buch geben Wissenschaftler*innen aus verschiedenen theologischen Disziplinen fundiert Auskunft über die Debattenlage innerhalb ihrer Fächer, legen ihre Referenzen in den *Postcolonial Studies* offen und loten Chancen und Grenzen postkolonialer Theologien systematisch aus. Ein Teil der Autor*innen sucht den Dialog zwischen postkolonialen und Befreiungstheologien und erweist damit der Theologie insgesamt einen wichtigen Dienst hinsichtlich ihrer Zukunftsfähigkeit in einer global vernetzten Welt. Eine ausführliche Einleitung führt auch bislang noch nicht involvierte Leser*innen in das Verständnis dieser (selbst-)kritischen theologischen Richtung ein. Eine lohnenswerte Lektüre!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Patrick Dehm/Joachim Raabe (Hrsg.), **Eine Handbreit bei dir**. Neue Texte und Melodien zu allen 150 Psalmen der Bibel, Dehm Verlag Limburg 2019, 384 S., € 19,95.

Seit nahezu 3.000 Jahren werden biblische Psalmen gebetet. Die ältesten der 150 Lieder im Psalter stammen aus Israels Königszeit, die Mehrheit entstand nach dem babylonischen Exil. Bereits in der Antike wurden die Psalmen zum Gebet der christlichen Kirche. Mönche in den ältesten Klöstern Ägyptens lernten alle Psalmen auswendig, und Benedikts Regel sorgte dafür, dass benediktinische Gemeinschaften sie im Lauf einer Woche allesamt beten. Psalmen liegen seit der Reformation auch vielen evangelischen Gemeindeliedern zugrunde. Der Koran bezeichnet das Buch (Zabur), das Allah David offenbarte, als heilige Schrift vor dem Koran, und Sure 21 zitiert Psalm 37. Kein Gebets- und Liederbuch der Welt hat eine derart alte und breite Erfolgsgeschichte.

Seit nahezu 70 Jahren gibt es das Genre des „Neuen Geistlichen Lieds“ (NGL). Als erstes Lied dieser Gattung gilt das 1955 komponierte *Seigneur, mon ami* von Père Aimé Duval SJ. Das Label NGL bezieht sich a) auf Lieder, die b) für den Gottesdienst bestimmt sind, denen c) biblische oder christlich engagierte und politische Texte zugrunde liegen und d) deren Melodien sich von populären zeitgenössischer Musik – Schlager, Beat, Blues, Jazz, Folksong, Folklore, Rock – inspirieren lassen.

Im vorliegenden Band, handlich gestaltet und robust gebunden, finden uralte Psalmen und neueste geistliche Liedkultur zusammen: Auf rund 350 Seiten wird jeder der 150 Psalmen mindestens einmal in eine neue textliche und musikalische Form gegossen. Insgesamt 224 Psalmenversionen und sechs Cantica (2 *Magnificat*, 2 *Nunc dimittis*, 1 *Benedictus* und 1 Friedensvision Jesajas) bieten sich dem persönlichen Beten und dem gemeinsamen Singen auf musikalischem Neuland an. Hinter der Sammlung, die in den Jahren 2015–2018 entstand, steht inTAKT, ein neuer ökumenischer Verein zur Förderung des NGL. Er entstand 2013 aus dem Arbeitskreis Kirchenmusik und Jugendseelsorge des Bistums Limburg. „Eine Handbreit bei dir“ ist die dritte größere Publikation nach den beiden Chor- und Bandbüchern „Die Träume hüten“ von 2013 mit 200 Liedern sowie „Und dann kam der Morgen“ von 2017 mit 140 Liedern.

Die meisten Liedtexte dichtete von katholischer Seite der Franziskaner, Meditationslehrer und Exerzitienbegleiter *Helmut Schlegel* (85 Texte), und von evangelischer Seite der als Stadionpfarrer, Dozent und Bandmusiker reich erfahrene *Eugen Eckert* (73 Texte).

Die Vielfalt an neuen Psalmversionen enthält unterschiedlichste Lieder: viele eignen sich für den Gemeindegesang, andere sind Vortragslieder. Für Chöre sind zusätzliche Chorbände mit mehrstimmigem Satz erhältlich. 230 Lieder halten in dieser Sammlung mit stilistischer Vielfalt, was der Verein inTAKT sich vorgenommen hat: neue geistlicher Lieder mit tragfähigen Texten und zeitgemäßer Musik zu schaffen! Und wer sich auf musikalischem Neuland unsicher fühlt, findet hier auch Texte, die sowohl dem persönlichen Beten Impulse geben wie sich alternativ zum biblischen Text auch ins gemeinsame Beten der Psalmen einfügen lassen.

Niklaus Kuster OFMCap, Olten

60. Jahrgang Heft 4 Oktober–Dezember 2019:

ISSN 0342-6378

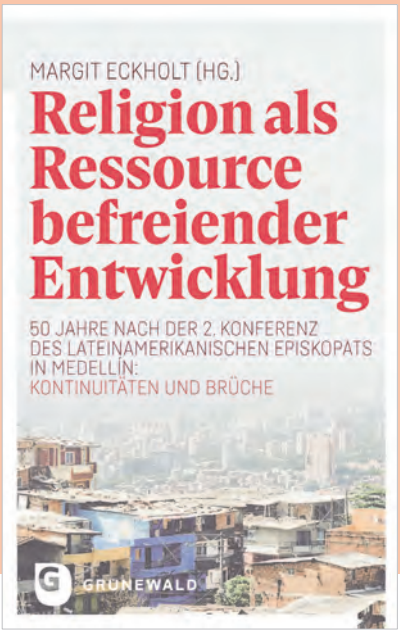
Superiorum permissu:
Herausgeber: Dominikaner-Provinz Teutonia.
Schriftleitung:
Christoph T. Brandt,
Thomas Eggensperger (verantwortlich),
Ulrich Engel (verantwortlich),
Dennis Halft, Frano Prcela.
Redaktionssekretariat: Theresa Hüther
Anschrift: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin
E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info
Homepage: www.wort-und-antwort.de
Verlag: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.
E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de
Satz: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern
Druck: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort
Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft
erscheint vierteljährlich
Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder* Digital € 32,80, für Studierende* € 17,20;
Print *und* Digital € 38,80, für Studierende* € 23,30.
Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

Abonnentenservice und Vertrieb:
Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/4406-140, Fax 0049/(0) 711/4406-138
Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Befreiung interkulturell



Margit Eckholt (Hg.)
Religion als Ressource befreiender Entwicklung
50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche

Format 14 × 22 cm
344 Seiten
Paperback
€ 45,– [D] / € 46,30 [A]
ISBN 978-3-7867-3152-8

Das Jahr 1968 ist ein Schlüsseljahr für die katholische Kirche in Lateinamerika: Die auf der Konferenz in Medellín versammelten lateinamerikanischen Bischöfe haben die vielschichtige „strukturelle Gewalt“ in Lateinamerika deutlich benannt und im Abschlussdokument der Konferenz Grundlagen einer werteorientierten Entwicklungsarbeit aus christlichem Geist gelegt.
Die hier formulierte „Option für die Armen“ bezieht sich auf die biblischen Traditionen, die Kritik der Propheten Israels an Unterdrückungssituationen, Unrecht und Armut, an die Jesus von Nazareth angeknüpft hat. Sie führte im lateinamerikanischen Befreiungsdenken zu einer grundlegend neuen Gestalt theologischer, philosophischer und pädagogischer Arbeit. Diese Denktraditionen bilden bis heute zentrale Referenzpunkte, um in einer interkulturellen Perspektive Religion als Ressource befreiender Entwicklung zu erschließen. Die Beiträge dieses Buches nähern sich diesen Fragen aus theologischen, philosophischen und (sozial)-pädagogischen Perspektiven an.

GRÜNEWALD www.gruenewaldverlag.de