

# GOTT UND GESCHICHTE IN DEN THEOLOGIEN DER BEFREIUNG

*Volker Küster*

Gottes Präsenz und Handeln in der Geschichte ist eines der generativen Themen der Theologien der Befreiung. Dieses Interesse lässt sich schon aus ihrer Verortung in den gesellschaftlichen Reformprozessen der späten 1960er Jahre erklären. Als Widerstandsbewegungen gegen ökonomische Unterdrückungsstrukturen und Militärdiktaturen in Lateinamerika, den Philippinen und Südkorea oder das südafrikanische Apartheitsregime entstanden, sind sie Formen kontextueller politischer Theologie, die Gottes Parteilichkeit für die Armen und Unterdrückten wiederentdeckt hat. Unter dem von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung geprägten Stichwort von der »Option für die Armen« hat dieser Gedanke eine bleibende Wirkmacht entfaltet.

Ein 1981 von der Christlichen Konferenz Asiens (*Christian Conference of Asia* - CCA) veröffentlichter Konferenzband mit Texten der südkoreanischen Minjung Theologie trägt den Untertitel »People as the Subjects of History«. <sup>1</sup> Dies ist nicht zuletzt eine Anspielung auf Dietrich Bonhoeffers Rede von der »mündigen Welt«. <sup>2</sup> Ein solcher Nachklang findet sich auch in Gustavo Gutiérrez' Klassiker »Theologie der Befreiung« in der »Mündigkeit, mit der der zeitgenössische Mensch beginnt, die soziale Praxis anzufassen. Seine Haltung ist [...] die eines Menschen, der sich mehr und mehr bewußt wird, daß er aktives Subjekt im Geschichtsprozeß ist«. <sup>3</sup> In der Praxis wird dies deutlich zugespitzt auf das Volk, die »kleinen Leute«. Eine Aufsatzsammlung von Gutiérrez trägt denn auch den programmatischen Titel »Die historische Macht der Armen«. <sup>4</sup> Die Minjung-Theo-

---

<sup>1</sup> *Minjung Theology. People as the Subjects of History*, Maryknoll/New York 1983 [Singapore 1981]; vgl. *Volker Küster*, *A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited*, Leiden/Boston 2010.

<sup>2</sup> Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (GW 8)*, München 1998, 477-482 [Brief an Eberhard Bethge vom 8. 6. 1944].

<sup>3</sup> *Gustavo Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, <sup>8</sup>1985 [1973], 46, vgl. 63; 230.

<sup>4</sup> *Gustavo Gutiérrez*, *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984.

logen Suh Nam-Dong und Kim Yong-Bock sprechen von der Sozialbiographie des Minjung (*social-biography*).

»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.«<sup>5</sup>

Suh Nam-Dong geht zudem davon aus, dass dabei zwei Minjung-Traditionen, die christliche und die koreanische, ineinander fließen.

»Es ist die Aufgabe der Minjungtheologie, in den Minjungbewegungen von heute »Gottes Eingreifen in die Geschichte«, also das Wirken des Heiligen Geistes und das Exodusereignis, zu erkennen, sie theologisch zu interpretieren und daran teilzunehmen.«<sup>6</sup>

Gottes Eingreifen in die Geschichte ist ein Ereignis (*event*), das sich an einem bestimmten Ort (kor. *Hjondschang*) vollzieht. Im Kontext von Armut und Unterdrückung ist Gott im Leiden (*han*) des Volkes (*minjung*) gegenwärtig.

»Han ist ein Grundgefühl des unterdrückten koreanischen Volkes. Er ist auf der einen Seite ein Konglomerat von Defätismus, Resignation und Verzweiflung der Schwachen, manchmal »sublimiert« in großartiger Kunst. Andererseits aber ist er der explosiv wirkende Mut und Lebenswille der Schwachen, der in den Revolten oder Revolutionen des im Han zerrissenen Minjung zum Vorschein kommt.«<sup>7</sup>

In den westlichen Geschichtsdiskursen dieser Zeit finden sich Parallelen in der Unterscheidung zwischen Geschichte und Geschichten (*hi/story*), dem Erfragen mündlicher Geschichte (*oral history*), dem Projekt eine Geschichte von unten zu schreiben oder der Sozialgeschichte. Die postkoloniale Kritik hat dem mit der Entdeckung der *local agency*, der Rekonstruktion des Beitrages lokaler Akteure in den geschichtlichen Prozessen, noch einmal eine neue Wendung gegeben.

Theologisch kommt es in der Folge zur Aufhebung der Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Gutiérrez spitzt dies christologisch zu: »Es gibt

<sup>5</sup> *Yong-Bock Kim*, *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; 70f.

<sup>6</sup> *Suh Nam-Dong*, *Zwei Traditionen fließen ineinander*, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen-Vluyn 1984, 173–213; 206f.

<sup>7</sup> *Suh Nam-Dong*, *Han. Darstellung und theologische Reflexion*, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea* (s. Anm. 6), 27–46; 32f.

nur eine Geschichte mit Christus als ihrem Ziel.«<sup>8</sup> In der Missionstheologie nach 1945 hatte diese Überzeugung analog ihren Ausdruck in der Rede von der »Missio Dei« gefunden. Dieser ursprünglich auf einen Vortrag von Karl Barth vor der Brandenburgischen Missionskonferenz (1934) zurückgehende Begriff, in dem er die Mission theologisch in der Trinitätslehre neu begründet – es ist Gottes Mission –, ist bei genauerem Hinsehen durchaus schillernd. Die vom *Social Gospel* geprägte amerikanische Delegation auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952, der ersten ökumenischen Konferenz auf deutschem Boden nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, sprach von der »Mission of God«. Einige ihrer Mitglieder sahen Gott denn auch in den Befreiungsbewegungen am Werk. Ein entsprechender Passus im Bericht der Sektion I »Die missionarische Verpflichtung der Kirche« unter dem Vorsitz von Paul Lehmann, dass »Gott sein Gericht und seine Gnade in den revolutionären Bewegungen unserer Zeit aus[übt]«,<sup>9</sup> hat wohl wesentlich mit zu seiner Ablehnung im Plenum geführt. Erst der Basler Missionsdirektor Karl Hartenstein, der um eine Rezeption Barths in der Missionstheologie bemüht war, verwendete den Latinismus in seinem Bericht über die Konferenz. Dadurch wurde dieser im Nachhinein immer wieder mit Willingen in Verbindung gebracht. Der jeglicher Radikalität unverdächtige Erlanger Missionstheologe Georg Vicedom machte *Missio Dei* dann zum Titel seiner Missionsstheologie. Bei dem Lutheraner Vicedom wird die Kirche wiederum zum Subjekt der Mission Gottes, wodurch der Begriff viel von seiner Radikalität verliert. In der Minjung Theologie lebte demgegenüber die andere Lesart des Begriffes fort, im Sinne einer direkten Intervention Gottes in der Geschichte.<sup>10</sup>

## I DEKONSTRUKTION UND REKONSTRUKTION – GENERATIVE THEMEN IN DEN BEFREIUNGSTHEOLOGIEN

Schon 1976 schlossen sich Vertreter der kontextuellen Theologien aus Afrika, Asien und Lateinamerika in Dar Es Alam, Tansania, zur Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (*Ecumenical Association of Third World Theologians* – EATWOT) zusammen. Dieser aus Dritte-Welt-Initiativen erwachsene interkulturelle Diskurs fand mit der Frage nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und ökumenischen Lernchancen einen heuristischen Rahmen, der sich als äu-

<sup>8</sup> Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 3), 140.

<sup>9</sup> Zitiert bei H. H. Rosin, *Missio Dei. An examination of the origin, contents and function of the term in Protestant missiological discussion*, Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden 1972, 25.

<sup>10</sup> Vgl. zu *Missio Dei*: Volker Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung Theologie*, Nettetal 1995, 35–37.

Berst fruchtbar erweisen sollte. Die lateinamerikanischen Theologen standen wegen ihrer relativen Nähe zur nordatlantischen akademischen Theologie und ihrer Prominenz zunächst im Verdacht, die westliche Dominanz einfach ablösen zu wollen. Zudem kritisierten die afro-asiatischen Theologen ihre einseitige Ausrichtung auf sozio-ökonomische und politische Fragen. Umgekehrt monierten die Lateinamerikaner, dass die Afrikaner und Asiaten sich zu sehr auf die kulturell-religiöse Dimension kaprizieren würden, ohne die Ursachen für Armut und Unterdrückung in ihren Ländern zu analysieren. Umstritten war auch die Rolle der Vertreter der US-amerikanischen Diaspora. Gleichzeitig klagte etwa der nordamerikanische Schwarze Theologe James Cone die Befreiungstheologen dafür an, dass die schwarzen Minderheiten in Lateinamerika in ihrer Theologie nicht vorkommen. In der zweiten Generation meldeten sich dann die Frauen zu Wort, die ihre eigene Position in Abgrenzung gegenüber westlich-feministischer Theologie einerseits und der Theologie ihrer Landsmänner andererseits formulierten.<sup>11</sup>

Trotz aller lokalen Unterschiede formierten sich die Befreiungstheologen in der Folge zu einer globalen theologischen Strömung. Diese Konstellation erlaubt es mir im Folgenden herauszuarbeiten, wie die Befreiungstheologien das Gewebe der generativen Themen der Gotteslehre und Christologie im Blick auf das von ihnen postulierte befreiende Geschichtshandeln Gottes neu verwoben haben. Dabei haben sie sowohl traditionelle westliche Lesarten dekonstruiert, um dann aus der Dialektik der generativen Themen von Text und Kontext eine kontextuelle Theologie zu rekonstruieren, als auch sich selbst immer wieder zu Dekonstruktion und Rekonstruktion ihres eigenen Denkens angesichts neuer kontextueller Herausforderungen inspirieren zu lassen. Diese von Fluidität und Relationalität geprägte Denkweise ermöglicht es nicht zuletzt, die Ambiguitäten des christlichen Glaubens wie des jeweiligen Kontextes gleichermaßen zu bearbeiten.

*Gott handelt in der Geschichte.*<sup>12</sup>

Die Exoduserzählung wurde zeitweilig zum zentralen theologischen Begründungszusammenhang für das befreiende Geschichtshandeln Gottes, das Gerech-

<sup>11</sup> Vgl. zu EATWOT: Volker Küster, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 154-186.

<sup>12</sup> Vgl. James H. Cone, A Black Theology of Liberation, Twentieth Anniversary Edition, Maryknoll/New York 1990, 2, 6 und 29; ders., Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung, München/Mainz 1971, 54 und 145; ders., Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie, Stuttgart 1982, 44; Desmond Tutu, »Gott segne Afrika«. Texte und Predigten des Friedensnobelpreisträgers, Reinbek bei Hamburg 1984, 85 und 105f.; Allan A. Boesak, Unschuld die schuldig macht. Eine sozialetische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht, Hamburg 1977, 2; Hyun, Young-Hak, Der Koreanische Maskentanz aus dem Blickwinkel eines Theologen, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea (s. Anm. 6), 49-59, 58f.; Suh, Han (s. Anm. 7), 27; Suh, Zwei Traditionen (s. Anm. 6), 178f. und 207.

tigkeit schafft. Gutiérrez rekurriert auf den »Exodus, der als Heilsereignis in der Geschichte den Glauben Israels strukturiert. Das geschichtliche Ereignis, um das es geht, ist politische Befreiung.«<sup>13</sup> Diese Lesart erreichte selbst die Popkultur. Bob Marley's Song »Exodus« ist noch heute die Hymne von Befreiungsbewegungen überall in der Dritten Welt.

Erste Aporien des Exodusthemas wurden in Südafrika sichtbar, wo sich die Buren, die »Voortrekker«, wie sie sich selbst in der historischen Erinnerung an den »großen Treck«, ihrer Flucht vor den Briten aus dem Kapland (1835–1841), auch nennen, diesen als ihr Exodus-Erlebnis stilisieren. Gleichzeitig beruft sich die schwarze Theologie für den erhofften Auszug aus dem Apartheitsregime ebenfalls auf den Exodus. Die Buren machen unfreiwillig schon deutlich, was postkoloniale Kritik später angeprangert hat, dass die Exodusgeschichte nämlich zugleich auch ein imperialer Text in der Bibel ist, das Land war nicht leer.<sup>14</sup>

Die Armen und Unterdrückten berufen sich in ihrem Widerstand zunächst einmal auf die Erfahrung des Befreiungshandelns Gottes, das die Israeliten in ihrer Interpretation stellvertretend für die ganze Menschheit gemacht hätten.<sup>15</sup> Für Israel ist der Exodus jedoch zum Grunddatum seiner Geschichte geworden, das dem jüdischen Volk seitdem immer wieder als hermeneutischer Schlüssel seiner Geschichtserfahrung gedient hat. Darum gerieten die Befreiungstheologien zeitweilig auch unter Antijudaismusverdacht – sie machten dem jüdischen Volk seine genuine Geschichtserfahrung strittig, so der Vorwurf. Die Frage ob der Gott Israels und Jesu Christi ein imperialer Gott ist, berührt einen wunden Punkt in der jüdisch-christlichen Tradition, nicht zuletzt im aktuellen Palästina-Konflikt.<sup>16</sup>

*Gott spricht durch die Propheten.*

Als ein weiteres alttestamentliches generatives Thema bot sich die Prophetie an. Dabei zeichnet sich zugleich eine innere Unterscheidung in Gottes Geschichtshandeln ab. Die Bibel kennt neben direkten auch indirekte Interventionen Gottes durch »Boten«, allen voran Noah, Mose und die Propheten. Die Befreiungstheologien unterschiedlicher Couleur berufen sich immer wieder auf die prophetische Funktion von Theologie und Kirche.<sup>17</sup> Sie dürfen nicht schweigen angesichts von Armut und Unterdrückung. Bei der Unterstützung von Be-

<sup>13</sup> Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 3), 145; vgl. 125, 140.

<sup>14</sup> Vgl. *Musa W. Dube*, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri 2000, 17f., 58–83.

<sup>15</sup> Cone, *A Black Theology of Liberation* (s. Anm. 12), 64.

<sup>16</sup> Vgl. das palästinische Kairosdokument »Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens und der Hoffnung aus der Mitte des Leidens der Palästinenser« (2009); ferner die Arbeiten von *Marc H. Ellis* zu einer jüdischen Befreiungstheologie; exemplarisch *ders.*, *Zwischen Hoffnung und Verrat. Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung*, Luzern 1992.

<sup>17</sup> Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 3), 18, 115 und 118; *Tutu*, *Gott* (s. Anm. 12),

freiungsbewegungen wie etwa in Lateinamerika oder Südafrika geschehen, stellt sich dabei allerdings gleichzeitig auch die Frage nach wahrer und falscher Prophetie. Die nicaraguanischen Sandinisten nach der Machtübernahme (1979) oder der haitianische Priester und mehrmalige Präsident Jean-Bertrand Aristide (\* 1953; zwischen 1990 und 2004) sind oft genannte Beispiele.

Die feministische Theologin Rosemary Radford-Ruether greift die Prophetie als hermeneutische Kategorie auf. Sie will die Bibel einer intertextuellen Kritik unterziehen, bei der die prophetisch-messianische Tradition gewissermaßen zur Messlatte für patriarchale Texte in der Bibel wird. Gegen Mary Daily und andere Kritikerinnen will sie damit die Bibel als befreienden Text auch für Frauen retten.<sup>18</sup>

*Gott ist in Jesus Christus in der Geschichte gegenwärtig (Inkarnation und Christus Präsens).*

Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus ist wiederum eine direkte Intervention, diesmal begibt sich Gott selbst in geschichtliche Zusammenhänge.<sup>19</sup> Diese Menschwerdung spart Leiden und Tod Gottes am Kreuz der römischen Kolonialmacht, an das ihn die Tempelaristokratie ausgeliefert hat, nicht aus (*theologia crucis*). Jesus Christus war schon zu Lebzeiten mitten im Leiden der kleinen Leute gegenwärtig. In der Gestalt des *Christus Praesens* ist Gottes Gegenwart im Geist von den Armen und Unterdrückten der Erde immer wieder erfahren worden. Daraus ergibt sich eine Spannung zwischen dem »schon jetzt« und dem »noch nicht«, die dynamisierend wirkt.<sup>20</sup>

Der brasilianische Künstler Guido Rocha, ein Folteropfer der Militärdiktatur (1976–1983), porträtiert sich selbst als Leidender, der sich gegen das Kreuz stemmt, während sein Schmerzensschrei ihm im Hals zu ersticken droht (Abb. 1). In Lateinamerika ist der Einfluss spanischer und portugiesischer Passionsfrömmigkeit allgegenwärtig, in Afrika und Asien war der Glaube an einen gekreuzigten Gott aufgrund ihrer eigenen kulturell-religiösen Traditionen demgegenüber lange Zeit nur schwer vermittelbar. Es ist das bleibende Verdienst der schwarzen Theologie Südafrikas oder der südkoreanischen Minjung Theologie, die Kreuzestheologie in diesen Kontexten sprachfähig gemacht zu haben.

---

86 und 110; Cone, Schwarze Theologie (s. Anm. 12), 10 und 55; ders., A Black Theology of Liberation (s. Anm. 12), xii und 2.

<sup>18</sup> Vgl. Küster, Einführung (s. Anm. 11), 69f.

<sup>19</sup> Gutiérrez, Theologie der Befreiung (s. Anm. 3), 146f. (Neuschöpfung!), 151, 161 und 171; Boesak, Unschuld (s. Anm. 12), 14, 48; Cone, Schwarze Theologie (s. Anm. 12), 55, 58f.; Cone, Gott (s. Anm. 12), 16, 54 und 66; Cone, Black Theology of Liberation (s. Anm. 12), 114; Yong-Bock Kim, Korean Christianity as a Messianic Movement of the People, in: Minjung Theology (s. Anm. 1), 98 und 117.

<sup>20</sup> Vgl. Cone, Schwarze Theologie (s. Anm. 12), 50 und 137f.; Küster, Einführung (s. Anm. 11), 275–282.



Der Südafrikaner Charles B. S. Nkosi hat für seine Examensarbeit an der Kunstgewerbeschule Rorke's Drift (1974–76) einen Linolschnittzyklus zum Thema »Kreuzigung« geschaffen. Er zeigt unter anderem einen Menschen, der in einer verlassenem Halle mit Elektrofolter gequält zu werden scheint (Abb. 2). Seine Hände sind mit Schrauben an nicht näher zu identifizierenden Architekturelementen befestigt, die Füße sind an einen krummen Stützpfiler genagelt. Der bis auf einen Slip nackte Körper, teilweise wie von Röntgenstrahlen durchleuchtet, wird von zwei Schlaufen an einem auf Brusthöhe verschraubten Balken gehalten. Das Haupt ist hintenüber gefallen.





In einem Kreuzigungsbild aus dem Holzschnittzyklus »Kwangju« verarbeitet der südkoreanische Künstler Hong Song-Dam ebenfalls eigene Erfahrungen (Abb. 3). Auf der Ladefläche des Lastwagens, der schräg oberhalb des das untere Drittel des Bildes einnehmenden Torsos des Gekreuzigten zu sehen ist, liegen hingeworfen drei leblose Leiber. Bei näherem Hinsehen tragen sie an ihren Händen und Füßen die Kreuzesmale Jesu, dessen Extremitäten über den Bildrand hinausragen. Auf der Ladefläche und unter dem Wagen haben sich Blutlachen gebildet. Im Hintergrund sind die Bergzüge am Rande der Stadt zu sehen, wo die Opfer des Kwangjumassakers verscharrt wurden.

Während des kurzen politischen Frühlings nach der Ermordung des Diktators Park Chung-Hee durch seinen Geheimdienstchef im Jahre 1979 hatten die demokratischen Kräfte zeitweilig die Herrschaft über die Hauptstadt der südlichen Chollaprovinz errungen. Die neuen Machthaber setzten das Militär im Inneren gegen die eigene Bevölkerung ein. Eine Verlegung der Einheiten von der Grenze zu Nordkorea wäre dabei ohne die Zustimmung des amerikanischen Oberkommandos überhaupt nicht möglich gewesen. Die Soldaten sollen unter Drogen gesetzt worden sein. Es kam zu Vergewaltigungen und Verstümmelungen auf offener Straße. Die Regierung sprach von 200 Toten, Menschenrechtsorganisationen gehen von mehr als dem Zehnfachen aus. Hong Song-Dam war ein Augenzeuge dieses Massakers, das als bleibendes Trauma auf der Bevölkerung von Kwangju lastet.

Die Gegenwart Gottes in den Leiden des Volkes, wie sie in den Christusbildern der drei hier vorgestellten Künstler zum Ausdruck kommt, hat den Men-

schen Hoffnung gegen alle Hoffnung gegeben. Die Relevanz des christlichen Glaubens entscheidet sich für viele Befreiungstheologen denn auch an dieser Leidensgegenwart Gottes. Der Minjung-Theologe Hyun Young-Hack spricht deutliche Worte:

»Als Christen mußten wir mit der Voraussetzung an die Arbeit gehen, daß Gott der Herr der Geschichte, in und durch unsere Geschichte handelt und daß Gott, wie es in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi offenbart ist, ein besonderes Interesse für die Unterdrückten, also das Minjung, hat. Wenn das nicht so wäre, hätte der christliche Gott keinen Platz in unserer Geschichte, auch nicht in den Ereignissen unserer Gegenwart oder in dem was die Zukunft bringt.«<sup>21</sup>

Rosemary Radford-Ruether hat die Relevanzfrage aus feministischer Sicht noch einmal anders gestellt: Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?<sup>22</sup> Ihr gleichzeitiger Versuch, mit einer prophetisch-messianischen Interpretation die Bibel für die Frauen zu retten, lässt diese Frage letztendlich jedoch als rhetorisch erscheinen. Wer sie allerdings im Kontext offizieller katholischer Lehrpositionen hört, wo das Argument gegen eine Öffnung des Priesteramtes für Frauen nicht zuletzt ein biologisches ist: Jesus war ein Mann – erkennt, dass mit Ruethers Frage die Absurdität dieser Position bloßgestellt und die misogynen Grundhaltung von Kirche und Theologie entlarvt wird. Dorothee Sölle hat die Deutung des Kreuzestodes Jesu als Heilsgeschehen grundsätzlich infrage gestellt: Was ist das für ein Vater, der seinen Sohn am Kreuz schlachtet?<sup>23</sup>

Theologinnen aus der Dritten Welt haben sich diese Fragen westlicher Feministinnen so nicht gestellt, Jesus ist für sie eine positive Identifikationsfigur, die ein besonderes Verhältnis zu den Frauen in seinem Umfeld hatte, das von der patriarchalen Grundhaltung antiker Gesellschaften abweicht.<sup>24</sup> Die Entdeckung der Parteilichkeit Gottes und seiner Gegenwart im Leiden des Volkes eröffnet die Möglichkeit einer Neuinterpretation des Kreuzestodes Jesu jenseits von Opfer und Sühnetod-Vorstellungen. Jesus Christus ist nicht *für* uns gestorben sondern *mit* uns.

---

<sup>21</sup> Hyun, *Der Koreanische Maskentanz* (s. Anm. 12), 58. Vgl. ähnliche Äußerungen bei Cone, *Gott* (s. Anm. 12), 58: »Und wenn gesagt werden könnte, daß Gott, wie ihn die Schrift bezeugt, nicht der Befreier der Unterdrückten ist, dann müßte die Schwarze Theologie entweder ihre ›christliche‹ Bezeichnung fallen lassen oder einen anderen Ausgangspunkt wählen.«

<sup>22</sup> Rosemary Radford-Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985.

<sup>23</sup> Vgl. Dorothee Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 39–44.

<sup>24</sup> Vgl. Doris Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997.

*Jesus Christus hat in der Auferstehung Leiden und Tod überwunden.*<sup>25</sup>

Der südkoreanische Künstler Hae-Chang Oh (geb. 1941) zeigt den auferstandenen Jesus Christus als bärtigen Koreaner mit langen Haaren und einem breiten Lächeln (Abb. 4). Das Brustportrait mit lose vor dem Bauch übereinander gelegten Händen lässt die Kreuzesmale, die Lanzenwunde in der Seite und die durch die Dornenkrone gerissenen Verletzungen auf der Stirn deutlich erkennen. Hinter dem beinahe zwei Drittel der Bildhälfte einnehmenden Jesus sind wuchtige abgestorbene Dornenäste und ein Verbotsschild mit einem durchgestrichenen lächelnden Gesicht zu sehen – Reminiszenz an die Militärdiktatur, die hier schon als überwunden gedacht wird. Die blauweiße Bemalung der Stange, an der das Verbotsschild befestigt ist, lässt auch an Grenzpfosten denken. Eine Anspielung auf die immer noch existierende kommunistische Diktatur in der anderen Hälfte des geteilten Landes, die das Osterlachen auch noch überwinden soll?



Der Minjung-Theologe David Suh hat auf der Internationalen Konferenz des Nationalen Kirchenrates für Frieden und Wiedervereinigung in Inchon 1989 die erhoffte Wiedervereinigung als Auferstehungsereignis gedeutet. Das Kreuz der Trennung, unter dem das Volk leidet, wird in der Wiedervereinigung überwunden. Suh verbindet dies gleichzeitig mit den koreanischen Frühlings- (*Hanshik*) und Herbstfesten (*Chusok*), die eng mit der traditionellen Ahnenverehrung verwickelt sind. Viele der nordkoreanischen Flüchtlinge im Süden sehnen sich an diesen Tagen danach, die Gräber ihrer Ahnen im Norden besuchen zu können.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cone, *A Black Theology of Liberation* (s. Anm. 12), 30.

<sup>26</sup> Vgl. Küster, *A Protestant Theology* (s. Anm. 1), 134 f.

*In Jesus Christus lädt Gott in der Geschichte zu Rechtfertigung und Versöhnung ein.*<sup>27</sup>

Der südafrikanische Künstler Azariah Mbatha hat früh für Versöhnung zwischen Schwarz und Weiß plädiert.<sup>28</sup> Sein Linolschnitt »Kreuzigung« (Abb. 5) erzählt eine ganze Geschichte. Im linken oberen Viertel sind Schwarz und Weiß wie durch eine Wand voneinander getrennt – die bittere Realität der Apartheid. Anders rechts daneben, wo die Menschen schachbrettmusterartig gemischt unter dem Kreuz stehen. Der Gekreuzigte selbst hat eine schwarze und eine weiße Gesichtshälfte. Eine schwarze Träne läuft über seine weiße Backe. Im Kreuzesereignis sind alle Unterschiede aufgehoben und zugleich hält es die »gefährliche Erinnerung« an das Leiden wach. Die beiden Szenen sind graphisch unter einer Art Torbogen integriert, der in der Mitte von einem Ahnenpfeiler gestützt wird, auf dem sich schwarze und weiße Masken abwechseln. Die unterste hat wiederum eine schwarze und eine weiße Gesichtshälfte, allerdings inversiv zum Gekreuzigten. Selbst die Träne rinnt hier in weiß über die schwarze Backe. In der afrikanischen Ahnenvorstellung spielt die Inversion eine zentrale Rolle, was im Diesseits Schwarz ist etwa, ist im Jenseits Weiß. Darum wurden die weißen Kolonisten oft zunächst als die Ahnen der Schwarzen begrüßt. Die untere Bildhälfte wird von einem weißen bärtigen und einem schwarzen Gesicht eingenommen. Der Schwarze scheint noch misstrauisch sein Ohr dem Weißen zu leihen. Wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist der Auferstandene, hier in der Gestalt der Ahnenmaske Jesu Christi, mitten unter ihnen. Entgegen anders lautender Polemiken plädierte die schwarze Theologie von Beginn an für einen Versöhnungsprozess zwischen den Rassen.

*Der neue Mensch ist in Christus (Anthropologie).*

Die Befreiungstheologien der ersten Stunde sind getragen von einem ungemainen anthropologischen Optimismus. Bei Gutiérrez etwa heisst es:

»Auf einer tieferen Ebene ist nämlich das Werden der Menschheit ein Prozeß, in dem sich der Mensch im Laufe der ganzen Geschichte emanzipiert und sich nach einer qualitativ neuen Gesellschaft ausstreckt, in der er frei von jeder Versklavung leben und selbst Meister seines Geschicks sein kann. Es geht um einen *neuen Menschen* den zu schaffen uns aufgegeben ist.«<sup>29</sup>

Dieser neue Mensch, von dem hier gesprochen wird, ist der neue Mensch in Christus. James Cone stellt diesen Bezug explizit her:

<sup>27</sup> Vgl. Cone, *Schwarze Theologie* (s. Anm. 12), 55 und 156 ff.; Cone, *Gott* (s. Anm. 12), 156.

<sup>28</sup> Vgl. *Theo Sundermeier*, *Südafrikanische Passion*. Linolschnitte von Azariah Mbatha, Bielefeld/Wuppertal 1977.

<sup>29</sup> Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 3), 89, vgl. 37, 42, 134, 143, 147, 166, 177, 194 f. und 197 (Athropophanie!).



»Wenn Paulus davon spricht, in Christus sei der Mensch »eine neue Kreatur«, dann nimmt der Schwarze, der zum Glauben gekommen ist, das buchstäblich. [...] Der neue schwarze Mensch lehnt es ab, die Rolle eines »Es« zu übernehmen, [...] Deshalb weigert sich der neue schwarze Mensch, von Liebe ohne Gerechtigkeit und Macht zu reden.«<sup>30</sup>

Dieser neue Mensch wurde dann etwa in Oscar Romero, dem während einer Messe ermordeten Erzbischof von Recife, der sich unermüdlich für die Armen eingesetzt hatte, oder dem zu Tode gefolterten schwarzen südafrikanischen Studentenführer Steve Biko erkannt. In Südkorea kommt Chun Tae-Il eine ähnliche Rolle zu, einem Textilarbeiter, der sich 1971 im Pyongwha Markt in Seoul selbst verbrannt hat, um auf das Schicksal der jungen Textilarbeiterinnen aufmerksam zu machen. Dieses Ereignis hat viele südkoreanische Intellektuelle zum Umdenken angeregt und gilt oft als Geburtsstunde der Minjung-Bewegung.

Dem gelegentlich geäußerten Vorwurf, hier würde es sich um eine Vergöttlichung des Menschen handeln, ist zu entgegnen, dass es eine lange Tradition christlicher Märtyrertheologie gibt. Allen drei genannten Personen ist gemeinsam, dass sie moderne Märtyrer sind, die unter Einsatz ihres Lebens Widerstand gegen Armut und Unterdrückung geleistet haben. In ihrem stellvertretenden Leiden wurde so der neue Mensch in Christus sichtbar.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Cone, *Schwarze Theologie* (s. Anm. 12), 63f., vgl. 40, 129 und 149; Cone, *Gott* (s. Anm. 12), 31 und 82; Boesak, *Unschuld* (s. Anm. 12), 35.

<sup>31</sup> Tutu, *Gott* (s. Anm. 12), 86; Suh, Han (s. Anm. 7), 27–31; José Míguez Bonino, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977, 15.

*Gott ist in Gemeinschaft (Trinität).*

Der lateinamerikanische Befreiungstheologe Leonardo Boff hat in Anschluss an ähnliche Gedanken bei Karl Rahner und Jürgen Moltmann eine soziale Trinitätslehre formuliert: »Deshalb steht am Anfang nicht die Einsamkeit des Einen, sondern die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen.«<sup>32</sup> Die theologische Grundidee ist, dass die Beziehungen zwischen den drei Personen der Trinität (immanente Trinitätslehre: *opera trinitatis ad intra*) und die Beziehungen des trinitarischen Gottes zur Welt, Gottes Geschichtshandeln (ökonomische Trinitätslehre: *opera trinitatis ad extra*) analog zu denken sind. Die Perichorese, die wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen, wird so zum Modell menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Harmonie mit dem Kosmos.

Die Schwarze Theologie hat immer wieder die Bedeutung der Schwarzen Kirche als Ort der Begegnung mit Gott und der schwarzen Gemeinschaft hervorgehoben, die sie trägt: »Sechs Tage in der Woche hörten die Schwarzen von der weißen Gesellschaft, daß sie nichts wären. Aber am Sabbat oder dem ersten Tag in der Woche gingen sie zur Kirche, um etwas anderes über ihr Menschsein zu hören.«<sup>33</sup> Gleichzeitig gibt es allerdings eine genauso häufig beklagte Entfremdung zwischen beiden.

*Gottes Geist durchwirkt die Geschichte (Pneumatologie).<sup>34</sup>*

Die furiose Performance der jungen koreanischen Theologin Chung Hyun-Kyung auf der siebten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Canberra 1991 suggerierte, dass Gottes Geist in den Geistern der Märtyrer, bekannten und unbekannt, christlichen und nicht-christlichen, gegenwärtig ist. Die Frage nach der Scheidung der Geister wurde gleichermaßen von orthodoxer wie evangelikaler Seite aufgeworfen. Der Eklat wurde in einen Studienprozess zur Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur kanalisiert, der heute schon wieder fast vergessen scheint.

Die Zusammenschau zeigt, dass die Befreiungstheologinnen und -theologen unterschiedlicher Couleur ein erstaunlich kohärentes Gewebe generativer Themen in Bereich der Gotteslehre und Christologie miteinander verbindet. Kritische Anfragen etwa im Blick auf Patriarchat und Geschlechterdifferenz, aber auch Anti-Judaismus oder das koloniale Erbe des Christentums wurden dabei durchaus kreativ aufgenommen und verarbeitet. Diese fruchtbaren interkulturellen Austauschprozesse gerieten zu Beginn der 1990er Jahre aufgrund des kontextu-

<sup>32</sup> Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 22. Vgl. ders., *Kleine Trinitätslehre*, Düsseldorf 1990; Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 3), 242f. und 249; Bonino, *Theologie im Kontext* (s. Anm. 31), Göttingen 1977, 76.

<sup>33</sup> Cone, *Gott der Befreier* (s. Anm. 12), 16.

<sup>34</sup> Suh, *Zwei Traditionen* (s. Anm. 6), 207.

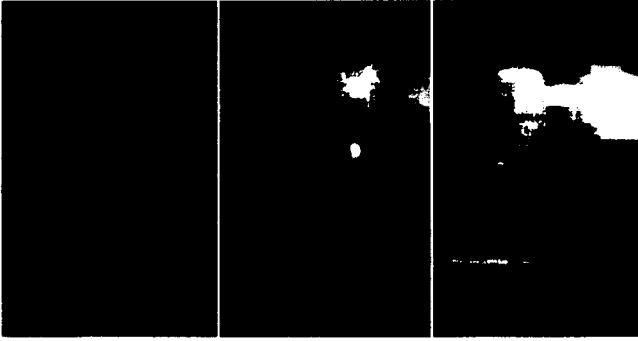
ellen Wandels und eines sich schleichend vollziehenden Generationswechsels ins Stocken.

## 2 SÄKULARISIERUNG UND DESÄKULARISIERUNG – TRANSFORMATIONSPROZESSE KONTEXTUELLER THEOLOGIEN

Die Veränderungen ihrer Kontexte im Zuge der erneuten gesellschaftlichen Umwälzungen, die sich symbolträchtig im Fall der Berliner Mauer 1989 verdichtet haben, forderten von den Befreiungstheologinnen und -theologen Transformationsleistungen, die sie bisher unterschiedlich gut bewältigen konnten. Nach dem Ende der meisten unterdrückerischen Regime stehen Fragen der Traumabewältigung in Post-Konflikt-Situationen und gesellschaftliche Transformationsprozesse obenan auf der Tagesordnung. Gleichzeitig klafft die Schere zwischen Arm und Reich in der neuen Unübersichtlichkeit des globalisierten neo-liberalen Konsumkapitalismus stets weiter auseinander, ohne dass bereits adäquate Analyseansätze zur Hand wären. Ferner fällt auf, dass klassische theologische generative Themen wie Versöhnung, aber auch der Exodus in säkularisierter Gestalt wiederbegegnen. Sie sind in den säkularen Diskurs eingesickert, ohne notwendig ihre christlichen Obertöne zu verlieren. Im Bereich der Kirchen wurden sie demgegenüber oft vernachlässigt, da diese ihrem gesellschaftlichen Auftrag anders als in den turbulenten Decenia davor nur noch zögerlich nachkamen.

Der Digitaldruck (*Three Persons*) – *Exodus* (Abb. 6) des südkoreanischen Künstlers Chung Sanggon, der bereits formal die christliche Form des Triptychons aufnimmt, zeigt schemenhafte Gestalten in einer Art Transitraum. Der an Gerhard Richter erinnernde verwischte Photorealismus in Grautönen spielt mit seiner Säkularisierung des Exodus-Themas auf das Schicksal der nordkoreanischen Flüchtlinge an. Ein Anliegen, das auch die koreanische Theologie, ob progressiv in der Tradition der Minjung Theologie oder konservativ, gleichermaßen beschäftigt. Die Auseinandersetzung mit dem nordkoreanischen Regime und der Teilung des Landes ist gewissermaßen ein Nachhall des Kalten Krieges, die noch nach dem alten Muster zu funktionieren scheint.

Im Gefolge des friedlichen Machtwechsels in Südafrika berief Präsident Nelson Mandela eine »Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth and Reconciliation Commission* – TRC)«. Dies war die Entscheidung für einen Dritten Weg jenseits eines Tribunals wie das gegen die Nazikriegsverbrecher in Nürnberg oder einer Generalamnestie. Wer Amnestie wollte, musste vielmehr vor der Kommission seine Taten bekennen. Zugleich bot sie aber auch ein Forum für die Opfer, um endlich darüber sprechen zu können, was ihnen angetan worden ist. Das Versöhnungsthema wurde damit gewissermaßen säkularisiert. Dass Mandela den schwarzen anglikanischen Erzbischof Desmond Tutu zum Vorsitzenden



der Kommission ernannte, wurde politisch kritisiert. Tutu begann die Sitzungen oft mit einem Gebet und stellte das Geschehen somit in einen theologischen Rahmen, der das Versöhnungsthema entsprechend wieder heimholte und desäkularisierte.<sup>35</sup>

Um die Arbeit der TRC entspann sich eine Kontroverse zwischen Allan Boesak und Desmond Tutu, beide schwarze Theologen der ersten Stunde.<sup>36</sup> Boesak geht Tutu und die TRC scharf an, wenn er von »einer nahezu kalkulierten Form emotionaler Erpressung« spricht.

»Wenn du deinem Folterer nicht vergeben wolltest, wurde dir suggeriert, dass etwas mit dir nicht stimmt. [...] Es muss aber einen Ort für berechtigten Zorn geben. [...] Bisher wurde nur die Vergebung durch die Opfer wirklich realisiert. All die anderen Elemente, ohne die Versöhnung nicht wirklich echt sein kann – Wiederherstellung, Entschädigung, Wiedereinsetzung, Gerechtigkeit – verglühen auf dem Aschenhaufen der Geschichten, die erzählt und angehört wurden, ohne dass auf sie reagiert wurde und sie letztendlich der Vergessenheit anheimfielen.«<sup>37</sup>

Tutu argumentierte demgegenüber: »Wenn das Opfer nur vergeben könnte, nachdem der Täter ein Bekenntnis ablegt hat, dann würde das Opfer den Launen des Täters ausgeliefert, in seiner Opferrolle gefangen, unabhängig von ihrer eigenen Einstellung oder Absicht.«<sup>38</sup> Eine Sichtweise, die durch die Aussagen Betroffener bestätigt wird. Es macht also Sinn von einer Selbstversöhnung bzw. Selbstanahme zu sprechen, wie sie sich etwa in dem Slogan »Black is beautiful« äußert. Unter Rückgriff auf die Arbeiten von Sigmund Freud hatte der Psychoanalytiker

<sup>35</sup> Vgl. *Tutu*, Gott (s. Anm. 12), 34; *Desmond Tutu*, No future without forgiveness, London 1999, 71.

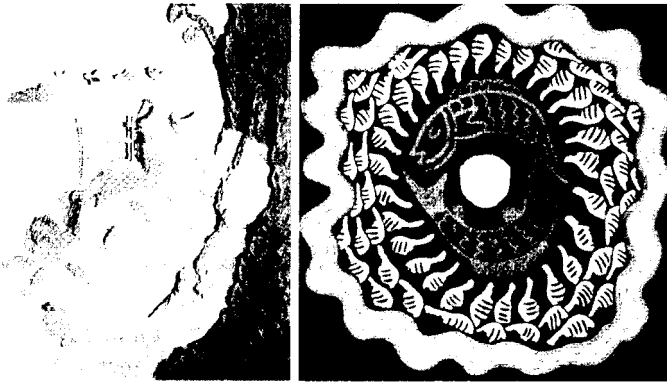
<sup>36</sup> Vgl. *Allan A. Boesak*, The Tenderness of Conscience. African Renaissance and the Spirituality of Politics, Stellenbosch 2005, 173, 175, 185, 195 ff.; *Tutu*, No future (s. Anm. 35), 58, 138, 184–189 und 220.

<sup>37</sup> *Boesak*, Tenderness (s. Anm. 36), 195–198.

<sup>38</sup> *Tutu*, No future (s. Anm. 35), 220.

Franz Fanon, einer der Väter der postkolonialen Kritik davon gesprochen, dass die Opfer die Perspektive der Unterdrückter internalisiert haben.<sup>39</sup> Diese Fremdbestimmung in der Selbstwahrnehmung gilt es zunächst einmal in der Selbstannahme, der Versöhnung mit sich selbst zu überwinden.<sup>40</sup>

Der oben bereits vorgestellte Minjung-Künstler Hong Song-Dam hat seine eigenen Foltererfahrungen künstlerisch verarbeitet, um sein Trauma zu überwinden. Das erste Gemälde der Serie »Sieben Tage im Wasser« zeigt den Künstler nackt an einen Stuhl gefesselt, kopfüber unter Wasser getaucht (Abb. 7). Fische umschwärmen ihn, neben dem Stuhl schwimmt eine Reisschüssel auf dem Wasser. Aus den Stuhlbeinen scheinen Blumen zu wachsen. Der Künstler erzählt, dass er auf einer Insel geboren ist, auf dem Bild wohl im Hintergrund zu sehen. Wenn er morgens an den Strand lief, sah er Blumen aus dem Morgennebel aufragen, die wie auf dem Wasser zu treiben schienen. Diese positiven Erinnerungen an das Leben an und mit dem Wasser sind durch die Erfahrung der Wasserfolter gebrochen. Hong versucht sie durch seine Malerei zurückzugewinnen. Der Zyklus zeigt in seinem weiteren Verlauf, wie der Gefolterte sich langsam in einen Fisch verwandelt. Im siebten und letzten Bild (Abb. 8) ist diese Verwandlung vollzogen. Zwei Fische schwimmen um eine weiße Reisschüssel, als ein Symbol der Versöhnung.



Mit Hilfe zweier von Hong angefertigter handflächengroßer Bleistiftportraits konnte eine investigative Fernsehsendung zumindest einen seiner beiden Folterer ausfindig machen. Dieser ließ sich zu der Aussage hinreißen: »wir haben ihn

<sup>39</sup> Vgl. *Franz Fanon*, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1980 [frz. 1952]; *ders.*, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 2001 [frz. 1961].

<sup>40</sup> Dies hat auch *Boesak*, *Unschuld* (s. Anm. 12), 109 früh gesehen. Vgl. *Cone*, *Schwarze Theologie* (s. Anm. 12), 28 f. Für Lateinamerika vgl. *Paulo Freire*, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1973 und sein Konzept der »Bewusstwerdung«.

ja scheinbar noch nicht genug gefoltert, wenn er noch stets politisch aktiv ist. Reue und der Wunsch nach Vergebung werden hier noch lange auf sich warten lassen.<sup>41</sup>

Johann Baptist Metz hat in diesem Zusammenhang vom »soteriologischen Zirkel« gesprochen, »indem zu schnell [...] die biblische Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden verwandelt wird und umgesprochen wurde in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen.«<sup>42</sup> Den Tätern wird oft schneller vergeben, als den Opfern Gerechtigkeit geschieht. Das Ausbleiben von Reparationen für erlittenes Unrecht und der damit verbundene wirtschaftliche Verlust hat nicht nur in Südafrika für große Enttäuschung gesorgt. Es bleibt ein virulentes Thema in gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen, das auch theologisch noch wenig durchdacht ist.

### 3 KONTEXTUELLE THEOLOGIE IN ZEITEN VON GLOBALISIERUNG UND EMPIRE

Während der neo-konservative Mythos vom Ende der Befreiungstheologien diese aus den curricula europäischer theologischer Fakultäten erfolgreich getilgt hat, ist die internationale Diskussion nie zum Erliegen gekommen. Angesichts der Folgen der Globalisierung und der anhaltenden ökonomischen Krise oder 9/11 und den neuen Kriegen in der Welt-Risikogesellschaft<sup>43</sup> scheint die Zeit für ein »Revisiting« der klassischen Texte ebenso wie für eine Sichtung der inzwischen stattgefundenen Transformationsprozesse – wie es im Vorangegangenen exemplarisch am Gottes- und Geschichtsverständnis der Befreiungstheologien durchgespielt wurde – reif zu sein. Gemäß der Theorie kontextueller Theologie, die den Wandel ja geradezu zum Programm erhoben hat – der hermeneutische Zirkel zwischen Text und Kontext ist ein fortschreitender – kann es dabei nicht darum gehen, die Klassiker etwa zu kanonisieren. Sie werden vielmehr im Lichte der veränderten Kontexte einer *relecture* unterzogen. Was erweist sich neben der Methode selbst unter den veränderten Rahmenbedingungen noch als hilfreich, welche Transformationsmöglichkeiten ergeben sich?

Die kontextuellen Theologien sind irgendwo auf der Schwelle von der Moderne zur Postmoderne bzw. Zweiten Moderne entstanden. Sie nehmen die universalen generativen Themen Klasse, Rasse und Geschlecht auf und sind an-

<sup>41</sup> Vgl. Volker Küster, *Gott/Terror. Ein Diptychon*, Frankfurt am Main 2009.

<sup>42</sup> *Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg u. a. etc. 2006, 10.

<sup>43</sup> Vgl. Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt am Main 2007.

schlussfähig für Demokratisierungs- und Menschenrechtsdiskurse, gleichzeitig unterbrechen sie die großen Erzählungen und Fragen nach den Geschichten der »kleinen Leute«, die sie mit den biblischen Geschichten versprechen. Die kulturell-religiöse *bricolage* der diversen Identitätsdiskurse, die dabei an die Oberfläche kommen, tut ein Übriges. Zugleich zeichnet sich in der Analyse der oben unter dem Stichwort Welt-Risikogesellschaft subsumierten Phänomene derzeit eine Rückkehr der großen Erzählungen ab. Dies war schon in dem von Samuel Huntington proklamierten »Zusammenprall der Zivilisationen (*clash of civilizations*)« angelegt, und bildet sich exemplarisch in der inzwischen zur Trilogie ausgewachsenen Empire-Theorie von Michael Hardt und Antonio Negri ab.<sup>44</sup> Wenn die Autoren die Liebe als zentrale Kategorie einführen, klingen sie wie eine säkularisierte Befreiungstheologie, die sich auf den »Liebeskommunismus der Urgemeinde« beruft. Dies steht in seltsamem Kontrast zu ihrer ansonsten eher negativen Beurteilung der Religion.

Kwok Pui-Lan und Joerg Rieger reagieren in ihrer »Theologie der Vielen (*multitude*)«<sup>45</sup> auf diese Zeichen der Zeit mit der Aufforderung: »Occupy Religion!« Die beiden Autoren sehen die Occupy-Bewegung in der Tradition der Bürgerrechtsbewegung (1) und ihr vorausgegangener emanzipatorischer Bewegungen. Während »in der Geschichte der Vereinigten Staaten Religion tief verbunden war mit progressiven Bewegungen, wie den Abolitionisten, den Suffragetten, der Bürgerrechts-, Friedens- und der Arbeiterbewegung« (25), wurde »in den letzten drei Jahrzehnten glaubensorientierte Politik von der religiösen Rechten dominiert« (48). Kwok und Rieger wollen ihre eigene Religion, das Christentum, aber durchaus auch die anderen Religionen nicht nur an die ihnen inhärenten Befreiungstraditionen und ihren Sinn für Gerechtigkeit erinnern, sondern sie besetzen und so zur Umkehr zwingen.<sup>46</sup> Auch wenn Kwok und Rieger einen universalen und interreligiösen Anspruch vertreten, entwerfen sie doch zunächst einmal eine kontextuelle christliche Theologie für Nordamerika. Sie scheuen dabei den Vergleich mit dem Kirchenkampf der Bekennenden Kirche gegen die der Naziideologie hörigen Deutschen Christen nicht (26). Wo versucht wird »religiöse Gemeinschaften wie Firmen zu organisieren« (ebd.), wie in den Megachurches mit ihren Pfarrern, die sich als CEO verstehen, wird ein neuer Tanz um das Goldene Kalb im Geist des neoliberalen Kapitalismus inszeniert.

<sup>44</sup> Vgl. *Michael Hardt/Antonio Negri*, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt am Main 2002; *dies.*, Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt am Main 2004; *dies.*, Common Wealth. Das Ende des Eigentums, Frankfurt am Main 2010; ferner *dies.*, Demokratie! Wofür wir kämpfen, Frankfurt am Main 2013.

<sup>45</sup> Vgl. *Joerg Rieger/Kwok Pui-Lan*, Occupy Religion. Theology of the Multitude, Lanham u. a. 2012 (Seitenangaben im Text).

<sup>46</sup> Zu ähnlichen Tendenzen in Judentum, Islam und Buddhismus vgl. *Rieger/Kwok*, Occupy Religion (s. Anm. 45), 50–52.

In ihrer *Analyse* destabilisieren Kwok und Rieger zunächst einmal das Selbstbewusstsein der Mittelklasse mit ihrer Feststellung, »es gibt keinen sicheren Platz in der Mitte« (16). Die neue Klassengrenze verläuft heute zwischen den 99% und dem 1% (20). Was die 99 Prozent »gemeinsam haben, ist dass die Wirtschaft stets weniger zu unserem Vorteil arbeitet und dass unsere Stimme in allen Lebensbereichen stets weniger zählt« (ebd.). Als Konsequenz fordern die beiden Autoren eine »tiefgreifende Solidarität (*deep solidarity*)«. Es gilt die Spaltungen in »[Klasse], Rasse, Ethnizität und Gender, die zu Gunsten des Systems instrumentalisiert wurden« (69) umzugestalten in eine »Einheit in Diversität (*unity in diversity*)« (27), die ihren Ausdruck in einer »direkten und partizipatorischen Demokratie« (37) findet. Unter Rekurs auf Arjun Apaduraj schreiben sie »*public intellectuals* und progressiven Wissenschaftlern«, eine Rolle als organische Intellektuelle zu, die ihr Wissen und ihre Netzwerke in den Dienst der Bewegung stellen können (34f.).

*Theologisch* berufen sie sich dabei explizit auf das Erbe der Befreiungstheologien (59), insbesondere auch die südkoreanische Minjung-Theologie. Der Neutestamentler Ahn Byung-Mu hat den ochlos im Markus-Evangelium, eine amorphe, in ihrer Zusammensetzung schwankende Gruppe von Unterschichtsangehörigen, die Jesu direkte Zuwendung erfährt, zu einer Referenzgruppe des Minjung, der Armen und Unterdrückten gemacht. Eine solche Christologie »von unten« (95), wie sie gerne genannt wird, lässt dabei keineswegs die Göttlichkeit zugunsten der Menschlichkeit auf der Strecke.<sup>47</sup> Die Jesusbewegung wie die heutige Occupy-Bewegung basieren auf zwischenmenschlichen Beziehungen (63f.). Diese Menschen sind Subjekte ihrer eigenen Geschichte und nicht ein weiteres soziales »Hilfsprojekt« (78). Als weiteres generatives Thema wird konsequenterweise auch die Trinitätslehre in ihrer sozialen Auslegung aufgegriffen (66). Ganz im Duktus der Relevanzorientierung der Befreiungstheologien steht auch bei Kwok und Rieger zu lesen: »Wenn Deine Antwort auf die Frage, wo Gott am Werk ist, lautet »Nirgendwo konkret«, dann lass uns die Gottesfrage hier und jetzt ad acta legen« (87). Ansonsten aber gilt: »Wir laden alle die an die subversive Macht des inkarnierten Gottes Glauben ein, am Gespräch über »occupy religion« teilzunehmen« (9).

Stück für Stück kommen hier die im Vorangegangenen rekonstruierten Argumentationsmuster der Befreiungstheologen zurück. Selbst die interreligiöse Dimension (71) war durch den Sri Lankesischen Jesuitenpater Aloysius Pieris und im Westen durch Paul Knitter bereits in den 1980ern mit der Befreiungstheologie verknüpft worden.<sup>48</sup> Nicht nur die Methode, sondern auch viele der

<sup>47</sup> Vgl. Volker Küster, Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1996.

<sup>48</sup> Vgl. Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Ar-

theologischen generativen Themen sind unter den veränderten kontextuellen Rahmenbedingungen weiterhin von Relevanz. Einige wurden modifiziert und ausdifferenziert, wie etwa in der Rezeption der Exoduserzählung oder des ochos. Im erstgenannten Fall wurde die Befreiungserfahrung der einen als neues Unrecht für andere entlarvt, im zweiten Fall wurde eine zunächst als relativ homogene Gruppe wahrgenommene Agglomeration von Menschen in ihrer inneren Ausdifferenzierung erkannt.

Die »tiefgreifende Solidarität« zielt darauf soziale Kohäsion zu erzeugen, wo früher Gruppengrenzen gezogen wurden. Dies geht bereits wieder einen Schritt weiter als die im Zusammenhang mit der globalen Neubesinnung postulierte »multiple Zugehörigkeit (*multiple belonging*)« und Deterritorialisierung.<sup>49</sup> Während damit zumindest noch multiple Gruppenzugehörigkeiten sowohl in den multikulturellen Einwanderungsgesellschaften als auch zwischen Heimat und Diaspora vorausgesetzt wurden, wird hier in temporären Netzwerkstrukturen gedacht, die sich auf Grund vergleichbarer Ausgrenzungs- und Ausbeutungserfahrungen stetig neu konstituieren. Diese zeitliche Dimension ist anschlussfähig für die gerade in der Minjung-Theologie immer wieder betonte Bedeutung des Ereignisses (*event*). Die in ihrer kulturellen Identität hybriden Subjekte konstituieren Geschichte jeweils neu in bestimmten Befreiungsereignissen, in denen christlich gesprochen die Gegenwart Gottes erfahrbar wird. Anhängerinnen anderer Religionen mögen in solchen Ereignissen ihren eigenen mythologischen Mehrwert erkennen. Gemeinsam wäre dann die Erfahrung tiefgreifender Solidarität, die unterschiedlichen Deutungen der Geschichte bieten Stoff für interreligiösen Dialog.

---

mut und der Religionen, Freiburg i. Br. 1986; Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: Ders., John Hick (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralist Theology of Religions*, Maryknoll/ New York 1987, 178–200.

<sup>49</sup> Vgl. Küster, *Einführung* (s. Anm. 11), 92.