

Der Arme nach der Theologie der Befreiung

JUNG MO SUNG

Die Herausgeber haben mich gebeten, über den »Armen nach der Theologie der Befreiung« zu schreiben und dabei den gegenwärtigen »postliberationistischen« Diskurs über die Armut und die Kirche der Armen einzubeziehen. Der Ausdruck »nach der Theologie der Befreiung« erregte so sehr meine Aufmerksamkeit, dass ich begann, über den Beitrag nachzudenken. Dieses »nach der Theologie der Befreiung« kann in zweifacher Weise verstanden werden. In der ersten Bedeutung wären die theologischen Diskurse über den Armen nach dem Ende der Theologie der Befreiung gemeint. In der zweiten Bedeutung ginge es darum, über das Verhältnis zwischen dem Armen und der Theologie bzw. der Kirche auf der Grundlage dessen nachzudenken, was die Theologie der Befreiung darüber bereits gesagt hat. Das heißt, die Theologie der Befreiung wird hier als eine Wasserscheide oder als ein wichtiger Meilenstein in der Diskussion über den Armen, die Armut und die Theologie bzw. Kirche gesehen.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags die aktuelle Phase der Theologie der Befreiung zu diskutieren. Deshalb werde ich das »nach der Theologie der Befreiung« in seiner zweiten Bedeutung aufgreifen und einige Beiträge der Theologie der Befreiung für den gegenwärtigen Diskurs der Kirche über die Armut, insbesondere für das päpstliche Lehrschreiben *Evangelii Gaudium*¹, aufzeigen.

I. Evangelii Gaudium und Götzendienst

Als Papst Franziskus auf den Kontext zu sprechen kam, in dem wir das Evangelium zu verkünden haben, sagte er: »Ebenso wie das Gebot ›du sollst nicht töten‹ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ›Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‹ sagen. Diese Wirtschaft tötet.« (EG 53) (Um eine Vorstellung von der Dimension der weltweiten sozialen Ungleichheit zu bekommen, sei daran erinnert: Die 85 reichsten Menschen haben so viel wie 46 Prozent der Weltbevölkerung zusammen.)

Diese Aussage rückt die Herausforderung der Ausschließung und der sozialen Ungleichheit ins Zentrum der Sendung der Kirche. Armut wird hier ausgehend von zwei Verhältnisbestimmungen verstanden: a) In der Perspektive der Integration in den Markt bzw. des Ausschlusses aus demselben sind die Armen nicht länger Ausgebeutete, sondern Ausgeschlossene, das heißt »Abfall« oder »überflüssig«. b) Aus der Perspektive der Totalität der Gesellschaft wird die Armut im Bezugsrahmen der ungeheuren sozialen Ungleichheit zwischen Reichen und Armen betrachtet.

Nach dieser ökonomischen und sozialen Kritik bringt der Papst eine kulturelle und ethische Perspektive ins Spiel und sagt: Um das egoistische Ideal eines luxuriösen Lebensstils aufrechtzuerhalten, der Ausschließung hervorbringt, war es nötig, eine »Globalisierung der Gleichgültigkeit« zu entwickeln (EG 54). Der Ausdruck »Globalisierung der Gleichgültigkeit« angesichts des Leids so vieler Millionen von Ausgegrenzten und Armen stellt uns vor die Frage: Hat die Menschheit ihre Fähigkeit verloren, Mitleid zu empfinden? Die Neurowissenschaftler sagen uns, dass die Empathie ein spezifisches Merkmal der Gattung Mensch und Bestandteil des Prozesses der Erkenntnis und der sozialen Interaktion selbst ist. Die gegenwärtige Gleichgültigkeit ist also ein Kulturprodukt, das imstande ist, den biologischen Prozess der Empathie, der uns zum Mitleid führt, zu neutralisieren. Boaventura de Sousa Santos, einer der führenden Intellektuellen bei den Weltsozialforen, sagt: »Wir leben in einer Zeit, in der die schockierendsten sozialen Ungerechtigkeiten anscheinend nicht imstande sind, moralische Empörung und den notwendigen politischen Willen zu bewirken, um sie wirksam zu bekämpfen und eine gerechtere und würdigere Gesellschaft zu schaffen.«²

Diese Faszination, die der Konsumismus ausübt, und die Gleichgültigkeit angesichts des Bösen und des fremden Leids verlangt, so scheint es, nach einer Erklärung, die an die tiefste Dimension des Menschen und des Lebens innerhalb der Gesellschaft heranreicht. In diesem Sinne geht der Papst über eine moralische oder kulturelle Erklärung hinaus und verweist auf die theologische Dimension dieser großen gesellschaftlichen Herausforderung. Er sagt, dass diese Kultur der Gleichgültigkeit das Ergebnis der »Vergötterung des Geldes« sei, und weiter: »Die Anbetung des antiken Goldenen Kalbes (vgl. Ex 32,1–35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.« (EG 55)

Damit ist die Herausforderung der Armut in der aktuellen Gestalt der Ausgrenzung und der großen sozialen Ungleichheit nicht länger ein Kapitel unter anderen innerhalb der Soziallehre, sondern wird zu einer zentralen Frage der Evangelisierung und der Theologie. Wir verkünden Gott nicht einer atheistischen Welt, sondern einer Welt, die dem Götzendienst anheimgefallen ist; einer Welt, in der das Geld verabsolutiert wird und die ethische Empörung sowie der politische Wille, die Ungerechtigkeiten und den Tod der Schwächsten zu bekämpfen, verboten werden. Angesichts dessen hat die Theologie die Aufgabe, den Götzen zu entlarven, der diese Ökonomie der Ausschließung und die Kultur der Gleichgültigkeit am Leben erhält. Mit dem Ausdruck »Vergötterung des Gel-

des« fordert der Papst uns dazu auf, über das Verhältnis von Götzendienst – einem grundlegenden Thema in der Bibel – und dem Fetisch des Geldes nachzudenken. Mit anderen Worten: Er fordert uns auf, eine theologische Kritik der Ökonomie zu leisten.

Diese Art, das Verhältnis von Evangelisierung und der Herausforderung der Armut, von Theologie und Ökonomie, zu sehen, ist im kirchlichen und theologischen Bereich nicht gerade an der Tagesordnung. Woher kommt diese Perspektive? Ohne den Anspruch, dieses Thema erschöpfend zu behandeln, lautet meine Hypothese, dass sie innerhalb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung entstanden ist oder wenigstens stark von ihr beeinflusst wurde. Das heißt: Diese Art und Weise, das Verhältnis zwischen Armut, Theologie und Sendung der Kirche zu betrachten, taucht »nach« den Beiträgen der Befreiungstheologie auf.

II. Ethische Empörung und ein Glaube, der nicht in Götzendienst entartet

Seit ihren Anfängen Ende der Sechziger- und zu Beginn der Siebzigerjahre bestanden die führenden Befreiungstheologen stets darauf, dass die Theologie der Befreiung das zweite Moment sei. Das erste Moment ist die Praxis der Befreiung der Armen, die aus der ethischen Empörung angesichts der massiven Armut in Lateinamerika entspringt. In diesem Sinne ist die ethische Empörung die »Stufe null«, welche die Theologie der Befreiung als eine Theologie definiert, die auf die Veränderung der menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen hin orientiert ist, welche diese Empörung hervorrufen.

Empörung ist ein integraler Bestandteil der konkreten Daseinsverfassung des Menschen (*conditio humana*). Wir sind keine Lebewesen, die nur auf Stimuli der Lust oder des Schmerzes reagieren, sondern auch auf das, was wir als unmoralisch oder den grundlegenden Werten der Kultur, in der wir leben, entgegengesetzt empfinden. Angesichts von Situationen, die wir als normal oder mit unseren grundlegenden Werten vereinbar betrachten, empören wir uns nicht, bleiben wir gleichgültig oder verhalten wir uns zustimmend. Es ist diese Gleichgültigkeit der Welt in Bezug auf Ausschließung und soziale Ungleichheit, worauf der Papst aufmerksam macht. Das heißt: Es wird kein Widerspruch zwischen den Werten unserer Kultur und der gesellschaftlichen Realität des Ausschlusses gesehen. Die Ausgeschlossenen werden als »Nicht-Personen« betrachtet, und deshalb ist ihr Leid nicht von Bedeutung. In dieser Weltsicht kommt gesellschaftliche Empörung dann auf, wenn die Ausgeschlossenen selbst innerhalb dieser Gesellschaft hervorbrechen und um ihre Rechte kämpfen.

Was die Bewegung auslöst, die in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung münden sollte, ist das Gefühl der ethischen Empörung vonseiten christlicher Gruppen angesichts der massiven Armut; angesichts einer menschenunwürdigen sozialen Situation, einer Situation, die diesen armen Menschen die Würde entzieht. Diese ethische Empörung keimt auf und bricht mit den herrschenden moralischen, kulturellen und religiösen Werten. Es ist die

Erfahrung, die Würde dieser Menschen hinter dem »Etikett« der Armut, der Personen ohne Wert, zu sehen, mit dem sie die herrschende Kultur versehen hat. Die Theologie der Befreiung verstand dies als die spirituelle Erfahrung, das Antlitz Jesu im Antlitz des Armen zu sehen.

Die Kämpfe zugunsten der Armen, die aus dieser spirituellen Erfahrung hervorgingen, hatten nicht die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Umwälzung zum letzten Ziel, sondern die »Behauptung der Menschenwürde der Armen und ihres Status als Kinder Gottes«³. Die gesellschaftliche Veränderung ist ein Mittel dafür, dass alle Menschen, einschließlich der Armen, in Würde und entsprechend ihrer menschlichen Daseinsverfassung leben können. Es ist kein Kampf, in dem es darum ginge, dass die Armen das Luxusleben der gut in den Markt Integrierten nachäffen können, sondern darum, ein Gesellschaftssystem aufzubauen, in dem die Menschenwürde aller geachtet wird und in der alle in Würde leben können.

Menschen, die sich ausgehend von dieser spirituellen Erfahrung am Kampf beteiligten, erkannten, dass ihre Glaubenserfahrungen und ihre Erfahrungen im praktischen Engagement nicht mit der Theologie, die sie gelernt hatten, übereinstimmten. Denn diese überkommenen Theologien behandelten diese Themen kaum oder gar nicht, sie waren ihnen gleichgültig, ja, schlimmer noch, einige von ihnen stellten diese Realität als den Willen Gottes dar. So tauchten Fragen auf, die mit dem Verhältnis von der Glaubenserfahrung im praktischen Engagement und den in der Kirche herrschenden religiösen und theologischen Diskursen zu tun hatten. Es gibt einen Text von Hugo Assmann aus der Anfangszeit der Theologie der Befreiung, in welchem er dieses Problem und die damit verbundene Herausforderung gut darstellt: »Wenn die historische Situation der Abhängigkeit und Herrschaft mit ihren dreißig Millionen Menschen, die jedes Jahr an Hunger und Unterernährung sterben, nicht zum Ausgangspunkt einer jeden christlichen Theologie heute wird, und zwar auch in den reichen und herrschenden Ländern, dann wird es der Theologie nicht gelingen, ihre grundlegenden Themen historisch zu verankern und zu konkretisieren. Ihre Fragen werden dann keine wirklichen Fragen mehr sein. Sie werden am wirklichen Menschen vorbeigehen. Deshalb ist es, wie ein Teilnehmer des Treffens in Buenos Aires bemerkte, »notwendig, die Theologie von ihrem eigenen Zynismus zu erlösen«. Denn angesichts der Probleme der heutigen Welt schrumpfen viele theologische Schriften zu purem Zynismus zusammen.«⁴

In diesem Sinne ist es eines der typischen Merkmale der Theologie der Befreiung, darauf zu beharren, dass eine Theologie der Befreiung ohne Befreiung der Theologie nicht möglich ist. Christlicher Glaube und christliche Theologie, die angesichts des Leids des Bruders und der Schwester gleichgültig bleiben, sind nichts weiter als Götzendienst. Deshalb sagt Gustavo Gutiérrez in seinem Standardwerk *Theologie der Befreiung*: »Theologie als kritische Reflexion erfüllt demnach eine Funktion der Befreiung des Menschen und der christlichen Gemeinde, indem sie vor jeder Art von Fetischismus und Götzendienst bewahrt ...«⁵ Das Mitleid angesichts des Leids der Armen und Ausgegrenzten wird so zum Unterscheidungskriterium für einen Glauben, der kein Götzendienst ist.⁶

III. Abhängigkeit (Dependenz) und Befreiung

Eine Theologie, die eine kritische Reflexion der Nachfolge Jesu sein will, die in den Kämpfen dafür, dass alle ein Leben in Würde führen, leibliche Gestalt annimmt, ist zwangsläufig mit den Fragen nach den Ursachen dieser Armut und nach den Wegen ihrer Überwindung konfrontiert. Man wird sich dessen bewusst, dass die Philosophie, die so viele Jahrhunderte lang die bevorzugte Gesprächspartnerin der Theologie war, nicht mehr genügt. Ohne eine Hypothese zu den Ursachen der massiven Armut und zur Gleichgültigkeit der Gesellschaft und des Staates gegenüber dem Leid der Armen ist es nicht möglich, eine Frohe Botschaft zu verkünden, die im historischen Kontext verankert ist, oder sich in den Kämpfen um Veränderung zu engagieren.

Deshalb trat die Theologie der Befreiung von Anfang an ins Gespräch mit den Sozialwissenschaften. In dieser Zeit war die herrschende Ideologie in den Ländern Lateinamerikas der Mythos von der Entwicklung. Die Armut wurde als das Ergebnis der Unterentwicklung angesehen, und der Weg zu ihrer Überwindung war es demzufolge, den Pfad zu beschreiten, den die reichen Industrieländer bereits ausgetreten hatten. Die Geschichte wurde linear betrachtet: Die armen unterentwickelten Länder müssten den Weg der Industrialisierung gehen, wie ihn die reichen Länder gegangen waren, und deshalb die Tore des Landes den transnationalen Konzernen öffnen, die sie auf den Weg der Entwicklung führen würden. Es gebe keine Interessenskonflikte zwischen den entwickelten und den unterentwickelten Ländern.

Angesichts dieser Theorie entstand in Lateinamerika eine Denkströmung, die unter der Bezeichnung »Dependenztheorie« bekannt wurde. Ihr zufolge würde die Entwicklung die sozialen Probleme und das Problem der Armut in den lateinamerikanischen Ländern nicht lösen, denn diese seien abhängig von den Ländern, die das Zentrum des internationalen Kapitalismus ausmachten. Es gebe einen Interessenskonflikt zwischen den Ländern der Peripherie und des Zentrums des Kapitalismus, und dieses Verhältnis der wirtschaftlichen Abhängigkeit und Ausbeutung lasse die Entwicklung der Länder der Peripherie nicht zu. Wenn innerhalb dieses Abhängigkeitsverhältnisses Entwicklung möglich wäre, dann wäre dies eine abhängige ökonomische Entwicklung mit einem gesellschaftlichen Dualismus (einer großen Kluft zwischen Reichen und Armen), wie dies zum Beispiel in Brasilien tatsächlich der Fall war.

Der von der Dependenztheorie vorgeschlagene Weg war der einer eigenständigen Entwicklung frei von Abhängigkeitsbeziehungen. Die Befreiungstheologen machten sich diese Dependenztheorie als hauptsächliches Instrument der Analyse und des Verständnisses der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu eigen, wobei sie andere Kategorien wie etwa die gesellschaftlichen Klassen einführten. Der Begriff »Befreiung« selbst wurde als Gegenbegriff zu »Abhängigkeit« (Dependenz) geprägt. Deshalb sagt Gutiérrez, dass die große Aufgabe dieser Zeit der Aufbau einer qualitativ anderen Gesellschaft war, deren Grundlage neue Produktionsverhältnisse seien und die versuchen würde, der Unterwerfung der Armen, der sozialen Klassen und der Menschen gegenseitig ein Ende zu bereiten.

Aus all diesen Gründen meint Gutiérrez, »von Befreiungsprozess zu sprechen [...] [sei] sachgemäßer und birgt einen reicheren menschlichen Sinn in sich«⁷.

In dem Maße, in dem der Begriff »Befreiung« mit einer Sozialanalyse verbunden wird, gewinnt er einen konkreten »Gehalt«, wobei man die Grenzen der historischen Möglichkeiten anerkennt.

Deshalb ist es das Ziel, neue Produktionsverhältnisse – damals nannte man das Sozialismus – zu schaffen, und zwar bei allen Widersprüchen und Grenzen, die dies bedeutet, damit allen Menschen ihre Würde und ihr Recht auf ein Leben in Würde garantiert werden kann.

Parallel zu diesem konkreteren und historisch mehr verankerten Begriff der Befreiung tauchte innerhalb der Theologie der Befreiung in zunehmendem Maße ein Begriff von Befreiung im Sinne einer »Überwindung jeglicher Art von Sklaverei« und von der »Berufung, neue Menschen und Schöpfer einer neuen Welt zu sein«⁸ auf. Dieser so weit gefasste und abstrakte Begriff von Befreiung als »Überwindung jeglicher Art von Sklaverei« hat den Vorteil, dass man alle Kämpfe in ihm vereinen kann und dass man mit dieser »Verheißung« mehr Menschen anziehen kann; er hat jedoch den Nachteil, eine Erwartung zu erzeugen, deren Erfüllung innerhalb der menschlichen Geschichte unmöglich ist und der daher als Bewertungskriterium für die konkreten Kämpfe nicht taugt. Zum Beispiel: So viele Fortschritte wir hinsichtlich der Reduzierung der sozialen Ungleichheit in vielen Ländern Lateinamerikas auch machen – die sozialen Verbesserungen angesichts der Erwartung des Endes aller Formen von Sklaverei werden dennoch nicht als Erfolge oder »Befreiung« gesehen werden können. Zurück bleibt ein Gefühl der Schwachheit oder des Scheiterns.

Aufgrund des beschränkten Umfangs dieses Beitrags ist es mir hier nicht möglich, die Frage zu vertiefen, warum sich seit den Neunzigerjahren ein engerer und kritischer Dialog zwischen den Sozialwissenschaften und einigen der bekanntesten Befreiungstheologen abschwächte. Doch es ist wichtig festzustellen, dass diese Art von Theologietreiben innerhalb der lateinamerikanischen Theologie nicht verschwunden ist. Das Problem ist lediglich, dass diese theologischen Arbeiten außerhalb des spanischen und portugiesischen Sprachraums aus Gründen der mangelnden Vermarktung nicht veröffentlicht werden und wenig Verbreitung finden.

IV. Götzendienst und Kapitalismus als Religion

Der Kampf, der aus jener ethischen Empörung heraus entsteht, von der wir weiter oben gesprochen haben, hat eine dritte Frage aufgeworfen: Wie ist es möglich, dass kapitalistische Gesellschaften wachsen und auf wichtige Teile der Bevölkerung eine Faszination ausüben können, wenn sie gleichzeitig so viele Menschen zu Ausschließung und Armut verdammen? Warum führen diese sozialen Probleme nicht zu Gewissensproblemen, die der Ausbreitung des Kapitalismus in der Welt Zügel anlegen? Das ist eine Frage, die über die Gleichgültigkeit angesichts der Armut noch hinausgeht, eine Frage, die an die tiefe Wurzel

der Gleichgültigkeit der Bevölkerung in den kapitalistischen Gesellschaften rührt.

Hugo Assmann hat im Gespräch mit Marx, mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und mit Claude Lévi-Strauss bereits am Beginn der Theologie der Befreiung versucht, die religiösen Mythen und Symbole, die dem Kapitalismus zugrunde liegen, zu entlarven, um die Faszination zu erklären, die vom Kapitalismus trotz seiner Opferstruktur, die Millionen zu Armut und Tod verdammt, ausgeht. Er schrieb: »Der Rechten ist es gelungen, volkstümliche Mythen mit verborgenen Wurzeln einzusetzen. Da ja der Fetischismus das Wesen dieser materialisierten Religion [...], nämlich des Kapitalismus, ist, muss es uns nicht befremden, dass es die Rechte meisterhaft versteht, die Wirklichkeit in einen Fetisch zu verwandeln.« Bereits zu Beginn der Siebzigerjahre analysierte er den Kapitalismus als Religion: »Es entstand die vollkommenste ›Religion‹: der Kapitalismus. In ihm vollendet sich die religiöse Verkehrung, denn die Religion selbst wird gänzlich zur Ware und zum Konsumgut.«⁹ Ausgehend von dieser theologischen Analyse des Kapitalismus nimmt Assmann die Globalisierung des Fetischismus und der Gleichgültigkeit vorweg und formuliert eine große theologische Herausforderung: »Die Perfektionierung der materialistischen religiösen Verkehrung des Kapitalismus geht weiter, die Fetischisierung von allem ist das unvermeidliche Schicksal des Kapitalismus. Deshalb verlangt und erfordert auch die Analyse seiner Herrschaftsmechanismen eine Terminologie, die ins Universum des Symbolischen, Mythischen und Religiösen vordringt.«¹⁰

Fetischismus ist die Umkehrung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt: Der Mensch wird zum Objekt des vom Menschen produzierten Objekts, das seinerseits zum Subjekt der Beziehung wird. Im Fetischismus des Geldes und der Ware wird der »Wert« der Menschen anhand ihrer Fähigkeit bestimmt, Luxusgüter zu konsumieren. Von daher rührt die Besessenheit von Konsum und unbegrenzter Anhäufung von Reichtum – um in unendlicher Weise Mensch zu werden –, während die Armen als Nicht-Personen betrachtet werden.

Auf dieser Linie wurde im Jahr 1980 ein Buch veröffentlicht, das innerhalb der Geschichte der Theologie der Befreiung einen fundamentalen Stellenwert hat: *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (»Der Kampf der Götter. Die Götzen der Unterdrückung und die Suche nach dem Befreiergott«).¹¹ In der Einleitung des Buches, die von der Arbeitsgemeinschaft des DEI (*Departamento Ecuménico de Investigaciones*, San José, Costa Rica) verfasst wurde, heißt es: »Die zentrale Frage heute in Lateinamerika ist nicht die Frage des *Atheismus*, das ontologische Problem, ob Gott existiert oder nicht. [...] Die zentrale Frage ist der Götzendienst als die Verehrung der falschen Götter des Systems der Unterdrückung. Tragischer als der Atheismus ist der Glaube an die falschen Götter des Systems und das Hoffen auf sie. Jedes System der Unterdrückung kennzeichnet sich genau dadurch, dass es Götter schafft und Götzen hervorbringt, die Unterdrückung und Lebensfeindschaft heiligen. [...] Die Suche nach dem wahren Gott in diesem Kampf der Götter führt uns zu der gegen den Götzendienst gerichteten Einsicht über die falschen Götter, über die Fetische, die töten, und ihre religiösen Waffen des Todes. [...] Wir glauben, dass die Frage

nach den Götzen der Unterdrückung und die Suche nach dem befreienden Gott heute eine neue Dimension sowohl in der Arbeit der Evangelisierung als auch in der politischen Arbeit hat. Die Theologie der Befreiung findet hier eine ihrer fruchtbarsten Herausforderungen.«¹²

Götzen sind Götter, die Menschenopfer fordern. Deshalb hat derjenige, der im Namen seines Gottes/Götzen tötet, keine Gewissensbisse, geschweige denn Mitleid mit den Opfern der Opferhandlung. Im Jahr 1989 veröffentlichte Hugo Assmann zusammen mit Franz Hinkelammert ein ebenfalls grundlegendes Buch zu dieser Götzenkritik: *Götze Markt*.¹³ In diesem Buch zeigen die beiden Autoren auf, dass sich innerhalb der ökonomischen Theorien und Prozesse eine seltsame Verwandlung der Götter vollzieht. Mit dem Neoliberalismus wird der freie Markt zur Kategorie des Absoluten, und die Gesetze des Marktes werden zum letzten Kriterium der Organisation des gesellschaftlichen Lebens und zur Grundlage für das Erfordernis, dass die Armen ihr Leben opfern, sowie für die gebotene Gleichgültigkeit angesichts von Ausschließung und sozialer Ungleichheit. Die beiden Autoren reduzieren die Theologie nicht auf die Wirtschaftswissenschaften. Sie decken vielmehr die »endogene« Theologie auf, die den Kapitalismus antreibt. In diesem Sinne stellen ihre Überlegungen eine Vertiefung der Grundeinsichten dar, die, wie wir oben bereits gesehen haben, von Anfang an in der Theologie der Befreiung angelegt waren.

Und zu Beginn der Neunzigerjahre, nach den großen Veränderungen in der Welt wie dem Erstarken des Neoliberalismus, der wirtschaftlichen Globalisierung und dem Zusammenbruch der sozialistischen Länder, betonten Assmann und andere Befreiungstheologinnen und -theologen, dass das Hauptproblem dieser Zeit – die Papst Franziskus zufolge bis heute fort dauert – die soziale Ausgrenzung und die Abstumpfung angesichts derselben sei.

Von den ersten Anfängen der Befreiungstheologie an haben Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Franz Hinkelammert, Pablo Richard und andere auf die religiöse Dimension und den Götzendienstcharakter des Kapitalismus hingewiesen. Sie nahmen damit das vorweg, was auch unter Sozialwissenschaftlern mit der Publikation eines bis dahin unveröffentlichten Textes von Walter Benjamin im Jahr 1985, *Kapitalismus als Religion*¹⁴, Gegenstand der Debatte werden sollte. Die Theologie und der Papst kritisieren, dass der Kapitalismus eine religiös-idolatri-sche Struktur aufweist, und definieren von daher das Verhältnis von Moderne und Evangelisierung neu. Die Sendung der Kirche besteht nicht darin, Gott einer Welt zu verkünden, die nicht mehr an seine Existenz glaubt, sondern in einer Welt, die vom Götzendienst des Geldes geprägt ist, den Gott des Lebens zu verkünden, der Partei ergreift für die Armen, um die Würde aller Menschen herauszustellen. Und zur Erfüllung dieser Aufgabe hat die Theologie der Befreiung meiner Meinung nach immer noch viel beizutragen.

Zum Schluss

Am Schluss dieses Beitrags möchte ich den Gedanken aufgreifen, von dem die Theologie der Befreiung ihren Anfang nahm: Die »Stufe null« ist die ethische Empörung und die spirituelle Erfahrung, im Antlitz des Armen das Antlitz Jesu zu erblicken. Die sozialen Kämpfe und die theologische Kritik am Götzendienst in der Kirche und im Kapitalismus haben die Behauptung der Würde der Armen und Ausgegrenzten und ihr Recht auf ein Leben in Würde zum letzten Ziel.

Auf diesem Weg behaupten die Armen im Kampf um eine gerechtere Gesellschaft und in der Teilnahme am Gemeinschaftsleben der Kirchen, die sich für sie öffnen, ihre Würde für sich und die Gesellschaft. Den Armen die Kirche zu öffnen, eine Kirche der Armen zu sein heißt öffentlich zu bekennen, dass Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen macht, heißt für die Würde der Armen einzustehen und einen Glauben zu leben, der nicht dem Götzendienst verfällt. Und das öffentliche Einstehen für diese Würde ist die Bedingung dafür, dass mehr Menschen sich empören können und das Leid der Armen für die ganze Gesellschaft die oberste Priorität bildet und dass auf diese Weise mehr politischer Wille und mehr politische Tatkraft für die nötigen Veränderungen entstehen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Anmerkungen

1 Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013.

2 Boaventura de Sousa Santos, *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*, Coimbra 2013, 8.

3 Gustavo Gutiérrez, *Beber no próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*, Petrópolis 1987, 13 (deutsche Ausgabe: *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986, das Zitat konnte in der deutschen Ausgabe nicht verifiziert werden; Anm. d. Übers.).

4 Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca 1976, 40.

5 Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, 79.

6 Vgl. Hugo Assmann, *Crítica à lógica da exclusão, Ensaios sobre economia e teologia*, São Paulo 1994, 14.

7 Gutiérrez *Theologie der Befreiung*, 91.

8 Leonardo Boff, *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis 1980, 19.

9 Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 179 und 192.

10 Ebd., 183.

11 Hugo Assmann u. a., *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador*, San José 1980 (die deutsche Ausgabe bietet nur eine Auswahl aus diesem Sammelband: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984 – Anm. d. Übers.).

12 Assmann u. a. *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, 9–10.

13 Hugo Assmann – Franz J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

14 Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion* [Fragment], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt am Main 1991, 100–103.

Der Autor

Jung Mo Sung, geboren 1957 in Korea, ist katholischer Laie und lebt seit 1966 in Brasilien. Er studierte Betriebswirtschaftslehre, Philosophie und Theologie, erwarb den Grad eines Magisters der Moralthologie und wurde im Fach Religionswissenschaften promoviert. Er ist Professor des Postgraduiertenprogramms an der Methodistischen Universität von São Paulo. Sein Forschungsinteresse gilt vor allem der Beziehung von Theologie, Ökonomie und Bildung. Veröffentlichungen u. a.: *Desire, Market, and Religion* (2007); *Beyond the Spirit of Empire: Theology and Politics in a New Key* (zus. mit J. Rieger und N. Míguez, 2009); *The Subject, Capitalism, and Religion: Horizons of Hope in Complex Societies* (2011). Für CON-CILIUM schrieb er zuletzt über »Religion und Ökonomie: Schnittstellen« in Heft 5/2011. Anschrift: Universidade Metodista de São Paulo, Rua Alfeu Tavares, 149 – Rudge Ramos, São Bernardo do Campo – SP 09641-000, Brasilien. E-Mail: jungmosung@gmail.com.
