

5.2 Zur Artikulation in der Ökonomie: Die Befreiungstheologie im wirtschaftlich-sozialen Kontext Lateinamerikas: Wirtschaft und Theologie oder die Irrationalität des Rationalisierten

Vorbemerkung

Zum besseren Verständnis der Art und Weise, wie ich in der vorliegenden Arbeit das Thema dieser Sektion unseres Forschungsprojektes ("Die Artikulation der Befreiungstheologie in anderen wissenschaftlichen Bereichen") im Hinblick auf den konkreten Fall der Wirtschaft behandle, darf ich vorweg anmerken, daß der ursprüngliche Titel dieser Sektion ("Einfluß auf andere Wissenschaften") mich nie ganz überzeugen konnte. Ich sah darin eine zu akademische Perspektive, weil für mich Befreiungstheologie und Wirtschaft nicht getrennt werden dürfen. Man soll sie zwar unterscheiden, aber ohne die Einheit, die sie meines Erachtens bilden, zu zerstören. Denn zum einen ist doch Befreiungstheologie ohne Reflexion über die Wirtschaft gar nicht möglich, und zum anderen geht es darum, von der Wirtschaft im Sinne einer Sphäre des Lebens, genauer, der Produktion und Verteilung der "Lebensmittel" sprechen zu können. Man kann diese Einheit so ausdrücken: Wenn Gott ein Gott des Lebens ist, so ist er auch ein Gott der "Lebensmittel". Meine Aufgabe habe ich daher mehr darin gesehen, exemplarisch zu zeigen, wie diese interaktive Artikulation von Befreiungstheologie und Wirtschaft von Anfang an gegeben ist.

Andererseits soll noch dies vermerkt werden: Meine Intention ist es, einen Einblick in die Befreiungstheologie zu geben, der dem entspricht, was ich als Beteiligter an ihrer Entwicklung erlebt und erfahren habe. Ich erhebe nicht den Anspruch, einen Gesamtüberblick zu liefern. Das würde eine Analyse erfordern, die viel differenzierter und möglicherweise unparteiischer sein muß als das, was ich anbieten kann. Ich möchte vielmehr das präsentieren, was meine Sorge und die meiner Freunde war; Freunde, mit denen ich seit 1976 im Ökumenischen Forschungszentrum (DEI) in San José (Costa Rica) zusammenarbeite. Denn diese Sorge war es, was uns dazu brachte, uns als Teil der befreiungstheologischen Denkströmung im heutigen Lateinamerika zu fühlen. Es handelt sich genau um die These, daß jede Befreiungstheologie sich in der theoretischen Diskussion des Verhältnisses zwischen Wirtschaft und Theologie entwickeln muß. Deshalb ist der nun im folgenden gegebene Einblick Teil dieser Problematik.

Befreiungstheologie als konkrete Theologie

Die Befreiungstheologie ist konkrete Theologie, historische Theologie. Darum ist es angebracht, ihren historischen Kontext zu erörtern. Ihre Entwicklung kann im Zeitraum der letzten drei Jahrzehnte beobachtet werden, aus einer sehr bewegten lateinamerikanischen Geschichte heraus. Folglich haben wir es mit einer Befreiungstheologie zu tun, die diese Geschichte, an der sie gewissenhaft Teil hat, überdenkt, reflektiert und vorantreibt.

Als konkrete Theologie fügt sich die Befreiungstheologie in die lateinamerikanische Gesellschaft ein. Basisgemeinden, Volksbewegungen und sogar politische Parteien sind Schlüsselbereiche, von denen aus sich diese Theologie entwickelt. Beim Sicheinfügen in die lateinamerikanische Geschichte befindet sie sich an konkreten Orten dieser Geschichte. Sie spricht nicht nur von diesen konkreten Orten, sondern überdenkt von dort aus die historische Situation, um sich als Theologie zu entwickeln. Darum sind ihre Analysen sehr eng mit den Theorien der Sozialwissenschaften verbunden. Zwar können die Befreiungstheologen ihre konkrete Analyse nicht aus ihren theologischen Positionen ableiten, aber gleichzeitig können ihre theologischen Positionen nicht unabhängig vom Ergebnis ihrer konkreten Analysen sein.

Die Befreiungstheologie ist jedoch keine Sozialwissenschaft, sondern sie ist Theologie. Im Verhältnis zu ihren konkreten Analysen der historischen Situation entwickelt sich diese Theologie wie eine theologische Dimension derselben historischen Situation. Als solche ist sie dem Risiko des Irrtums ausgeliefert. Sie besitzt keine absoluten a priori spezifizierten Wahrheiten. In der oft von diesen Theologen verwendeten Terminologie handelt es sich um die einzig mögliche christliche Orthodoxie, die Orthopraxis ist. Das echte Christentum wurde als Orthopraxis geboren und nicht als ein geschlossenes System von dogmatischen, leeren Behauptungen. Die der Situation entsprechende Praxis zu finden, ist ihr Anliegen. Darum ist sie in einer kontinuierlichen Entwicklung in dem Maß, in dem die Probleme wechseln und neue Erkenntnisse erworben werden, um sich ihnen gegenüberzustellen. Sie ist lebendige Theologie.

Jedoch kann eine Theologie als solche artikuliert werden, bevor sie überhaupt in die konkrete Analyse und in die entsprechende "Orthopraxis" eingestiegen ist. Als Theologie geht sie der Praxis voraus. Aber indem sie der Praxis vorausgeht, bleibt sie eine Sammlung von leeren Glaubenssätzen. Zum Beispiel die Existenz Gottes, die Dreifaltigkeit, oder Erlösung: Wenn sie als bloße Glaubenssätze unabhängig von ihrer geschichtlichen und konkreten Einbettung ausgesprochen werden, sind nicht mehr als leere Abstraktionen, welche einen Dogmatismus ohne Inhalt anordnen. Das Anliegen der Befreiungstheologie ist es nicht, sie zu verneinen, sondern nach ihrem Sinn zu fragen. Außerdem ist ihre Frage nicht: "Existiert Gott?", sondern "Wo ist er gegenwärtig?" und "Wie handelt er?" Der Ausgangspunkt der Befreiungstheologie ist weiterhin die Frage nach dem geschichtlichen und konkreten Ort, an welchem Gott sich offenbart.

Die Befreiungstheologie wird aus der Antwort geboren, die sie auf diese Frage gibt. Diese Antwort der Befreiungstheologie wird durch das Mittel

gegeben, welches diese Theologen die "Option für den Armen" nennen. Diese Option für den Armen ist die Option Gottes, aber genauso die Option der Menschen, wenn sie sich befreien wollen. Befreiung ist vor allen Dingen Befreiung des Armen. Nicht als Akt der anderen, die die Pflicht haben, den Armen zu befreien, und ihn als Objekt sehen. Ohne das gegenseitige Anerkennen zwischen Subjekten, in welcher die Armut die reale Negation dieses Anerkens ist, gibt es keine Option für den Armen. Die menschlichen Subjekte können sich nicht gegenseitig anerkennen, ohne daß sie sich selber als körperliche, natürliche und bedürftige Wesen anerkennen. Die Armut ist lebendige Verneinung dieser Anerkennung. Aber von der Sicht der Befreiungstheologen aus gesehen, kann sich ohne diese gegenseitige Anerkennung zwischen Subjekten der Mensch nicht befreien, um frei zu sein. Also ist der Arme als Subjekt, das sich in dieser Beziehung der Anerkennung befindet, der Ort, wo sich entscheidet, ob diese Anerkennung praktisch wird oder nicht. Daher ist die andere Seite der gegenseitigen Anerkennung zwischen menschlichen Subjekten als natürliche, bedürftige Wesen die Option für den Armen.¹

Im Armen vergegenwärtigt sich dann das Fehlen dieser zwischenmenschlichen, gegenseitigen Anerkennung. Aber nach der Befreiungstheologie ist Gott dort, wo diese Anerkennung stattfindet. Die Tatsache, daß sie nicht stattgefunden hat, zeigt eine menschliche Beziehung, die von Gott verlassen ist. Die Existenz des Armen bezeugt die Existenz einer gottlosen Gesellschaft, ob sie nun explizit an Gott glaubt oder nicht. Diese Abwesenheit Gottes ist im Armen gegenwärtig. Der Arme ist die Vergegenwärtigung des abwesenden Gottes. Es handelt sich hier offenbar um einen Fall der negativen Theologie, in welcher die tatsächliche Anwesenheit Gottes durch eine schreiende Abwesenheit und durch die Bedürftigkeit gegeben ist. Lebt man die Abwesenheit Gottes, nimmt man seine Anwesenheit wahr, indem man seinen Willen tut. Eine Anwesenheit Gottes, die die Option für den Armen verneint, kann es nicht geben. Es kann sein, daß diese Option für den Armen nur implizit da ist, aber sie muß auf jeden Fall sein.

Deshalb ist die Anwesenheit Gottes nicht in irgendeinem Wesen, sondern in einer zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen Beziehung. Weil diese gegenseitige Anerkennung zwischen Subjekten da ist, die niemanden ausschließt, ist Gott präsent, und seine Abwesenheit wird überwunden. Aber die Präsenz Gottes geht wieder verloren, sobald diese Anerkennung verlohrengeht.

Die Befreiungstheologie entspringt als konkrete Theologie dieser Überlegung, obwohl diese von den verschiedenen Befreiungstheologen sehr unterschiedlich artikuliert wird. Die Befreiungstheologie hat also einen Ort, von dem aus sie die historische Realität interpretieren kann. Es ist ein Ort, auf den man mit dem Finger zeigen kann. Die Befreiungstheologie kann wegen der Verlassenheit von Gott und seiner Abwesenheit protestieren. Sie kann

¹ Die Philosophie von Levinas ist eine der Quellen dieses Gedankens. Vgl. Levinas, E., *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987. ders., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; und *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München 1988.

fordern, die Verantwortung für diese Abwesenheit zu übernehmen. Und sie kann die Anerkennung Gottes aufrufen, um ihn in einen anwesenden Gott zu verwandeln. Anwesenheit Gottes ist nun nicht mehr ein inneres Gefühl, sondern verwandelt sich in Praxis (Orthopraxis).

Sie hat Kriterien in der Wirklichkeit selbst. Die Anwesenheit Gottes würde bedeuten, daß es keine Armen gäbe. Die Anwesenheit Gottes wird "bewirkt". Deshalb ist der Gegensatz zur Armut nicht Überfluß der Dinge, sondern Fülle des Lebens, welche durch die gegenseitige Anerkennung zwischen körperlichen und bedürftigen Subjekten erreicht wird.

In diesem Sinn ist die Befreiungstheologie Orthopraxis. Gott sagt nicht, was zu tun ist. Sein Wille ist es, den Armen zu befreien, aber der Weg der Befreiung muß gesucht werden. Es hängt von der Analyse der Wirklichkeit ab, was schließlich der Wille Gottes ist. Daher kann man den Willen Gottes nicht kennen, außer durch eine Analyse der Wirklichkeit, welche niemals auf die Sozialwissenschaften verzichten kann. Und die Ergebnisse der Sozialwissenschaften setzen direkt da an, wo für die befreiungstheologische Orthopraxis der Wille Gottes ist.

Die "orthodoxe" Theologie ist anders. Sie bleibt an den dogmatischen Behauptungen haften, ohne ihnen einen konkreten und historischen Platz zu suchen. Darum ist es für sie so einfach, sich auf die Seite der Herrschaft zu stellen. Die Herrschaft ist immer abstrakt, fordert unabhängige Gültigkeit der konkreten und historischen Situationen. Es fällt jedoch auf, daß es im Disput zwischen Befreiungstheologie und orthodoxer starrer Theologie kaum Diskussionen über den Dogmenkomplex gibt. Die "Orthodoxie" bejaht ihn, und die Befreiungstheologie bejaht ihn ebenfalls. In diesem Sinn gibt es keinen religiösen Konflikt. Diese Situation ist ganz und gar verschieden von den religiösen Konflikten des europäischen Mittelalters. In dieser Zeit drehten sich die Konflikte um die Inhalte des dogmatischen Komplexes. Das Schisma zwischen westlicher und östlicher Kirche etwa entfesselt sich durch die Trinitätsauffassung, d. h., ob der Heilige Geist dem Vater und dem Sohn entspringt, oder nur dem Vater. Oder, denke man daran, daß es im Streit mit den Katharern um die Frage nach der Auferstehung des Körpers ging. Auch in der Reformation war der Konflikt vor allen Dingen von dieser Art, zum Beispiel bei der Interpretation der Eucharistie und der Bedeutung des Himmels der Heiligen.

Wirtschaft und Theologie in den Anfängen der Befreiungstheologie

Als am Ende der 60er Jahre der Konflikt um die Befreiungstheologie ausbrach, hatte der offensichtliche Grund hierfür kaum etwas mit Unterschieden bezüglich des dogmatischen Komplexes zu tun. Die entsprechende Diskussion kreist deshalb nicht um theologische Inhalte im formalen Sinne, sondern um die konkrete Bedeutung dieser Inhalte. Da aber die offizielle Theologie, die sich orthodox nennt, ausschließlich dogmatisch ist, wird in dieser Diskussion sowohl die orthodoxe Position behandelt, welche den theologischen Inhalt auf das Aussprechen leerer ewiger Wahrheiten redu-

ziert, als auch die Position der Befreiungstheologen, die die historische Konkretisierung desselben Glaubens verteidigt. Die Anwendung der Sozialwissenschaften in der Theologie wird daher eine Schlüsselrolle in diesem Konflikt spielen.

Dieser Konflikt tritt zum ersten Mal zwischen 1970 und 1973 während der Regierungszeit der "Unidad Popular" (Volksfront) in Chile an die Öffentlichkeit. Die Befreiungstheologie ist in den Jahren zuvor entstanden, besonders in der zweiten Hälfte der 60er Jahre. Sie entstand nicht vorrangig im akademischen Bereich, sondern durch die seelsorgerische Tätigkeit der Kirchen. Es waren damals vor allem Priester und Pastoren, welche im Umfeld der armen Bevölkerung in den lateinamerikanischen Ländern arbeiteten. Ihre ersten Veröffentlichungen erschienen meist als vervielfältigte Manuskripte, welche auf Versammlungen verteilt oder mit der Post vertrieben wurden. Ende der 60er Jahre erschienen die ersten Bücher (Assmann, Gutiérrez, Miguez Bonino, Juan Luis Segundo). Diese Gedanken nehmen auch bald Einfluß auf die Priesterseminare und theologische Fakultäten und lassen einen Meinungsströmung in Lateinamerika entstehen, die sich am stärksten nach dem Wahlerfolg der "Unidad Popular" im Jahre 1970 in Chile äußert. Seit ihren Anfängen ist diese Befreiungstheologie sehr mit den Volksbewegungen der 60er Jahre verbunden. Diese Bewegungen erfahren in dieser Zeit einen großen Höhepunkt. In Chile suchen diese Bewegungen ihren politischen Ausdruck in den Parteien der "Unidad Popular" genauso wie in der christlich-demokratischen Partei. Es sind Bewegungen, die die wirtschaftliche und soziale Integration der Volksgruppen anstreben. Dieses Problem wurde immer spürbarer, vor allen Dingen seit der Entstehung zweier Tendenzen, welche während der 60er Jahre Kontur annahmen. Eine war die Situation der Marginalität, die vor allen Dingen in den städtischen Zentren mit ihren Elendsvierteln zu spüren war, aber auch auf dem Land, mit seinen landlosen Bauern und den Kleingrundbesitzern. Die andere war die Tendenz der Stagnation der Arbeitssituation. Obwohl es weiterhin eine oft sehr viel stärkere Expansion der industriellen Produktion gab, entsprang diese vor allem der Erhöhung der Arbeitsproduktivität und bedeutete daher keine Erhöhung der Zahl der Arbeitsplätze. Darum erreichte die eigene Marginalitätssituation den Charakter des strukturellen Ausschlusses und nicht des simplen Übergangsphänomens.

Von dieser Problematik her erklärt sich die Tatsache, daß die Volksbewegungen auf die Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Struktur drängten. Während der 60er Jahre erwarteten viele Volksbewegungen immer noch die Möglichkeit einer Lösung im Rahmen eines Reformkapitalismus, wie ihn die Christdemokratie Chiles vertrat. Trotzdem haben sich, besonders nach 1968, die Volksbewegungen zur "Unidad Popular" hin orientiert. Es kam aber zur Spaltung der Christdemokratie in Chile, nach welcher ein Teil derselben dazu überging, genau diese "Unidad Popular" zu unterstützen.

Zu diesen Veränderungen der politischen Orientierung der Volksbewegungen gehörte eine tiefgehende Erfahrung. Es wurde klarer, daß es in der Tat keine Möglichkeit einer Entwicklung mit wirtschaftlicher und sozialer Inte-

gration innerhalb der Logik der gegebenen kapitalistischen Strukturen gab. Man sprach zunächst von der Notwendigkeit einer nichtkapitalistischen Entwicklung, später vielmehr von einer sozialistischen Entwicklung. Theoretisch erörterte man diese Situation aus der Perspektive der Dependenztheorie heraus.

Die Mehrheit der Theologen teilte die Ansicht über die Unfähigkeit der kapitalistischen Strukturen, aus ihrer eigenen Dynamik heraus eine Gesellschaft zu schaffen, welche in der Lage ist, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme der armen Bevölkerung zu lösen. Genauso teilten sie die Ansicht, daß eine integrale Entwicklung nicht ohne eine tiefgreifende Veränderung derselben kapitalistischen Strukturen zustande kommen könne. Es bildete sich daher eine Organisation von lateinamerikanischer Tragweite, welche viele der Befreiungstheologen repräsentierte. Ihr Name war "Cristianos por el Socialismo", und sie hatte ihr erstes wichtiges Zusammentreffen in Santiago de Chile im März 1972. Sie war von ökumenischem Charakter, und in ihr organisierten sich katholische genauso wie protestantische Befreiungstheologen.

Diese Kritik des Kapitalismus und die Suche nach einer Alternative zur Veränderung der kapitalistischen Strukturen brachten die entstehende Befreiungstheologie in Konflikt mit der offiziellen Theologie und, wie gerade in Chile, mit der katholischen Kirche. Diese Kirche war ein enger Verbündeter der Christdemokratie der 60er Jahren. Bei der Umkehr der christlichen Demokratie in Richtung antisozialistischer und antikommunistischer Positionen schlug die Kirche denselben Weg ein.

Es war jedoch sehr schwierig, die Erfahrung der Befreiungstheologen und die Dependenztheorie zu widerlegen. Außerdem können wir heute nach 30jähriger Erfahrung mit dem Kapitalismus in Lateinamerika sehen, daß sich die Interpretation des lateinamerikanischen Kapitalismus seitens der Befreiungstheologen - und von jenen Thesen der Dependenztheorie, auf die sie sich stützten - vollständig bestätigt hat, auch wenn es heute schließlich schwieriger als vor 30 Jahren scheint, die Alternativen wahrzunehmen. Es hat sich in der Tat gezeigt, daß der lateinamerikanische Kapitalismus seine Logik bis ins Extreme durchsetzte und dadurch die Marginalisierung der Bevölkerung verschärfte. Die Marginalisierung wurde so in einen Ausschluß ohne Zukunft verwandelt.

Darum hätten sich die offizielle Theologie und die katholische Kirche Chiles zwar auf den Konflikt eingelassen, aber sie hatten keine Argumente. Auf der einen Seite gab es keine großen Diskrepanzen auf der Ebene des dogmatischen Komplexes des Glaubens, und auf der anderen war die Kapitalismuskritik von seiten der Theologen, wenigstens in ihrer groben Linie, nicht zu widerlegen. Daher begannen sie weder eine Diskussion noch brachten sie vernünftige Argumente vor, sondern beschränkten sich auf die Denunziation.

Die Denunziation der Befreiungstheologie

Eine institutionalisierte Theologie, welche im Namen eines dogmatischen Komplexes mit dem Anspruch auf die ewige Wahrheit agiert, kann nicht geschichtlich konkretisiert werden. Um daher der Befreiungstheologie gegenüber übertreten zu können, kann sie dies nur dadurch tun, daß sie die Art, wie sich Befreiungstheologie konkretisiert, als irrelevant, ja sogar als pervers erklärt. Sie kann nicht in die Konkretisierungsdiskussion eintreten, da man in diesem Fall akzeptieren müßte, daß die Theologie konkrete und historische Theologie ist und sein muß.

Da erscheint die Denunziation als ein Ausweg dieser starren Orthodoxie. Und da sich die Befreiungstheologen oftmals auf die marxistische Theorie berufen, um ihre erlebte Erfahrung theoretisch zu reflektieren, wird die Befreiungstheologie als marxistisch denunziert. In einer Gesellschaft wie der modernen kapitalistischen ist Marx sicherlich - im Orwellschen Sinne - die Un-Person, die die ganze Welt schreiend angreifen muß, um ihre Treue zu den Werten der sogenannten "freien Welt" zu beweisen. Für die freie Welt ist Marx das, was Trotzki für die sowjetische Welt war. Er ist die Un-Person, die natürlicherweise das Böse verkörpert. Daher impliziert die Denunziation des Marxismus in der Befreiungstheologie eine irrationale und ideologische Verurteilung dieser Theologie, ohne dabei irgendeinen Versuch zu unternehmen, auf ihre konkreten Anliegen zu antworten. Das Konkrete verflüchtigt sich. Man braucht nicht zu diskutieren. Der Andere entpuppt sich als Feind, unabhängig davon, was er denkt.

Damit diese Denunziation diesen Effekt unterstützt, verwandelt sich die Denkweise von Marx in eine große Magie, aus der es keinen Ausweg gibt. Wer sich ihr nähert, verirrt sich. Es ist eine so große Turbulenz wie der Malströmsche Wirbel. Auch wenn man sich nur auf einen Schritt Entfernung nähert, wird man mit dem Wirbel unweigerlich hinweggerissen. Es ist keine Theorie, sondern die Versuchung des Bösen. Kardinal Ratzinger faßt die Sicht dieses Luzifers sehr gut zusammen: "Im Falle des Marxismus, wie man ihn in der Befreiungstheologie zu gebrauchen beansprucht, drängt sich eine vorrangige Kritik um so mehr auf, als das Denken von Marx eine Weltanschauung darstellt, in der zahlreiche Daten der Beobachtung und der beschreibenden Analyse in eine philosophisch-ideologische Struktur integriert sind, die bestimmt, welche Bedeutung und relative Wichtigkeit man diesen Daten zumißt. Die ideologischen *Apriori* werden bei der Lektüre der sozialen Wirklichkeit vorausgesetzt. So wird es unmöglich, die heterogenen Elemente auseinanderzuhalten, die dieses erkenntnistheoretisch hybride Gemisch bilden. Man glaubt, nur das aufzugreifen, was sich als Analyse darbietet, und wird dabei verleitet, gleichzeitig die Ideologie anzunehmen."²

² *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der "Theologie der Befreiung"*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984, S. 14-15. Vgl. hierzu auch: Hinkelammert, F. J., "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit", in: Venetz, H. J./Vorgrimler, H. (Hrsg.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg/Münster 1985, S. 60-76.

Aber die Theologen hatten lediglich gesagt, daß die Option für den Armen in einen Konflikt mit der Logik der Struktur des Kapitals gerät. Daher muß sie, wird sie ernst genommen, realistischerweise diese Logik überwinden. Diese Überwindung wurde Sozialismus genannt. Die Diskussion hätte die Frage behandeln müssen, ob es wirklich so ist, wie es die Befreiungstheologen sehen, oder nicht. Darüber gibt es nicht ein einziges Wort. Tatsachen zählen nicht.

Der Grund dieses Rückschlages liegt nicht in der Tatsache, daß die Theologen marxistische Theorien benutzt haben. Sich nicht auf Marx zu beziehen, würde auf alle Fälle die gleiche Verurteilung hervorrufen. Das Ergebnis, daß die Option für den Armen mit der Logik der Struktur des Kapitals im Konflikt steht, wird ja als Bestätigung des Marxismus der Befreiungstheologen gedeutet. Die Frage verbietet sich aufgrund der ideologischen Verurteilung. Aber ist die Frage erst einmal verboten, braucht man über die Antwort gar nicht erst zu diskutieren.

Zusammen mit der magischen Denunziation des Marxismus erscheint die anti-utopische Denunziation schon seit der Zeit der "Unidad Popular" in Chile. Die anti-utopische Denunziation ist nur die andere Seite dieses magischen Antimarxismus. Abermals wird die Diskussion über konkrete und historische Situationen durch eine Denunziation ersetzt. Auch gibt es weder eine Diskussion des Utopischen noch eine Analyse der Problematik. Die Befreiungstheologen forderten Strukturveränderungen, damit die Gesellschaft sich der Lösung des Armutproblems stellen konnte. Sie forderten daher nicht die Realisation von Utopien. Sie hatten ein sehr realistisches Ziel, wohl wissend, daß die Realisierung dieses Ziels die Möglichkeiten der kapitalistischen Gesellschaft, in der sie sich bewegten, überschreiten würde.

Dies hätte mit Sicherheit eine Diskussion über die utopischen Dimensionen der politischen Ziele und eine entsprechende Kritik der utopischen Inhalte im Zusammenhang der Realität des Strukturwandels impliziert. Es waren die Befreiungstheologen, die diese Kritik begonnen haben. Die anti-utopische Denunziation dagegen tat nichts weiter als die Befreiungstheologen zu verfeuern und den Dialog zu verhindern.³

Dies führte zu einer Situation, in welcher die stärkste Verurteilung der "Cristianos por el Socialismo" seitens der chilenischen katholischen Kirche nach dem Militärputsch geschah, und zwar als sie schon von dem staatlichen Terrorismus des totalitären Systems der "Seguridad Nacional", das zu dieser Zeit in Chile konsolidiert wurde, verfolgt wurden.

Die formale Verurteilung der Vereinigung "Cristianos por el Socialismo" hat ihre eigene Geschichte. Sie wurde insgeheim und ohne öffentlich gemacht zu werden von der chilenischen Bischofskonferenz im April 1973 beschlossen. Zwei Tage nach dem Militärputsch vom 11. September 1973, also am 13. September 1973, wurde ein zusätzliches Dokument in derselben Bischofskonferenz gebilligt. Diese Verurteilungen wurden am 26. Oktober 1973 in Umlauf gebracht und schließlich im April 1974 veröffentlicht. In

3 Vgl. hierzu den Beitrag von Comblin, J., in: *Mensaje* (1974) S. 298ff.; sowie Hinkelamert, F.J., *Ideologías del desarrollo y Didáctica de la Historia*, Buenos Aires 1970.

dieser Zeit wurden mehr als 60 Priester aus Chile ausgewiesen, manche von ihnen gefoltert. Viele weltliche Mitglieder von "Cristianos por el Socialismo" sind getötet, gefoltert oder verhaftet worden. Der Konflikt mündete in die Repression der "Cristianos por el Socialismo" durch den Staatsterrorismus.⁴

Die Befreiungstheologie und die Diktaturen der "Seguridad Nacional"

Nicht nur für die "Cristianos por el Socialismo", sondern für die Befreiungstheologen allgemein bedeutete der Militärputsch vom 11. September 1973 einen tiefen Einschnitt. Es handelt sich nicht um einen traditionellen Putsch, bei dem eine militärische Gruppe die Regierung übernimmt und das Weiterbestehen der bereits etablierten kapitalistischen Gesellschaft sichert. Der chilenische Militärputsch war ein Schlag der "Nationalen Sicherheit" (Seguridad Nacional). Die Militärregierung übernahm die Aufgabe, die chilenische kapitalistische Gesellschaft von Grund auf neu zu strukturieren und einem vorbestimmten ideologischen Schema zu folgen. Es wurde eine Gesellschaft nach abstrakten Prinzipien, ohne Verbindung zur chilenischen Geschichte, aber auch nicht zum tatsächlich in dieser Zeit existierenden Weltkapitalismus, der ein Reform- und Interventionskapitalismus war, errichtet. Es war das erste Mal in der gegenwärtigen Geschichte, daß ein rein neoliberales Regime entstand.

Im Rahmen des Staatsterrorismus setzt sich ein vom Prinzip der Totalisierung des kapitalistischen Marktes abgeleitetes abstraktes Modell durch. Darauf wird der jakobinischen Charakter, den dieser Staatsstreich besitzt, zurückgeführt.⁵

Die Politik der chilenischen Militär-Junta zielte auf einen Wandel der gesamten Gesellschaft. Es handelte sich nicht nur darum, jede Spur der Politik der "Unidad Popular" zu vernichten, sondern von Grund auf den Kapitalismus umzuwandeln, der früher existiert hatte. Es war ein Reformkapitalismus gewesen, mit eingreifendem Charakter, der Platz schaffte für eine breite Zivilgesellschaft, in welcher die Volksorganisationen einen legitimen und wichtigen Platz gehabt hatten. Die Ideologen der Militär-Junta sahen in diesem reformistischen Kapitalismus die Basis für die "Unidad Popular". In der Tat hat die "Unidad Popular" nichts weiter getan, als genau diesen Re-

4 Der Kardinal von Santiago, Raúl Silva Henríquez, erklärte während einer Reise nach Italien, daß die "Cristianos por el Socialismo" einen Weg eingeschlagen haben, den "sie in der Tat auf das Christentum verzichten läßt..." (*Avvenire*, nach *Mercurio*, 25.20.73)

5 Die Analyse, die Hegel vom Jakobinismus macht, erklärt den chilenischen Militärputsch und die anschließende Politik genau. Vgl. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970, § 258, insbesondere S. 400-401, wo es heißt: "Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht."

formismus weit über die Grenzen der eigenen kapitalistischen Struktur durchzuführen. Die Politik der "Unidad Popular" setzte diesen Reformismus mit derartigen Konsequenzen fort, daß die eigene kapitalistische Struktur "Schachmatt" gesetzt wurde.

Die Militär-Junta hatte zwei Hauptaktionslinien. Auf der einen Seite richtete sie sich gegen alle Volksorganisationen, um sie von Grund auf zu zerstören: vor allen Dingen alle Gewerkschaften, einschließlich Tochterorganisationen und Genossenschaften. Da diese sozial wie politisch stark verwurzelt waren, bedeutete dieses Ziel die Zerstörung aller Volksparteien. Der Staatsterror hatte hierbei die Hauptrolle. Darum hatte der Militärputsch nicht nur das Ziel, sich die Regierungsmacht zu sichern. Dies war schon in den ersten Tagen nach dem Putsch sicher. Eine Politik wurde geführt, die sich über mehr als ein Jahrzehnt erstreckte und der es in der Tat gelungen ist, jedwede Kraft des Volkes auszuschalten.

Auf der anderen Seite zielte die Politik der Militär-Junta darauf, den Staat zu verändern. Der Staat der Reformen und Eingriffe in den Markt war das andere Gesicht der Stärke der Volksbewegungen. Er wurde in einen Staat verwandelt, der antireformistisch und gegen Interventionen war, das heißt im Dienste eines totalen Marktes stand. Die Privatisierung der Staatsfunktionen im wirtschaftlichen und sozialen Bereich, und folglich der Gesellschaften öffentlichen Rechts, bildete in Lateinamerika den ersten Fall einer konsequenten Anwendung der abstrakten Schemata, die von den Verantwortlichen dieses Prozesses aus der Chicagoer Schule mitgebracht wurden. Es handelt sich um eine Politik, die unter der Bezeichnung Strukturanpassung sehr bald vom Internationalen Währungsfonds (IWF) weltweit übernommen wurde. Milton Friedman gab ihr nachträglich den Namen: "Totaler Kapitalismus"⁶.

Auf diese neue Situation beziehen sich dann die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in ihrer Reflexion. Wenn dies auch in der Befreiungstheologie keinen Bruch hervorgerufen hat, so wurden doch wichtige Akzente verschoben. Überwogen in der Zeit vor dem chilenischen Militärputsch der Befreiungsansatz, so überwiegt heute eine Haltung des Widerstandes. Der Widerstand ist nicht absolut neu, aber er steht heute im Vordergrund. Dies geht mit dem Gesellschaftswandel einher. Die kirchlichen Basisgemeinden leisteten schon immer eine intensive Arbeit. Aber diese Arbeit war stark mit der Arbeit der Volksorganisationen auf all ihren Ebenen verflochten. Nun waren die Volksorganisationen die am meisten verfolgten und verloren viel von ihrer Bedeutung. Deshalb spielten die Basisgemeinden eine viel größere Rolle. Außerdem, während die Kirchen gewisse, vor der Repression geschützte Freiheitsräume erhalten konnten, stellten die Gemeinden oft die einzigen Orten für Aktivitäten des Volkes dar. An Stelle der Volksorganisationen entstehen viele Menschenrechtsgruppen. Nur in Mittelamerika, besonders in Nicaragua und El Salvador, war die Lage anders. Aber diese Tendenz wurde in den 80er Jahren unterdrückt.

6 Zitert von: Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme - Le dernier combat de Milton Friedman", *Le Devoir*, 5. April, 1994, Montreal, Kanada.

Im Mittelpunkt der Befreiungstheologie erscheint daher jetzt das Thema des Götzendienstes und der Konfrontation des Gottes des Lebens mit den Göttern des Todes. Das Thema des Götzendienstes stammt aus einer langen Tradition mit jüdischen Wurzeln. Nach dieser ist der Götze ein Gott, dessen Anbetung und Verehrung zum Tode führen. Es geht nicht um die Frage, ob der Götze in irgendeinem ontologischen Sinn existiert oder nicht, sondern er wird als eine zum Tod führende Kraft gesehen. Der Götze ist ein Gott des Todes, der deshalb dem Gott des Lebens gegenübersteht. Folglich wird der Gott des Lebens als ein Gott gesehen, dessen Erleben und Verehrung Leben, und nicht den Tod, schafft. Da die Befreiungstheologie eine sehr "irdische" Theologie ist, erscheinen Leben oder Tod auch in einem Sinne, in welchem das körperliche Leben die letzte Instanz des gesamten Lebens ist. Auch wenn der Körper nur als beseelter Körper lebt, so lebt die Seele nicht ohne den Körper. (*Gratia supponit naturam*).

Daher ist dieses Problem für die Befreiungstheologen nicht ein Problem von Theismus und Atheismus, sondern von Götzendienst und Gott des Lebens. Die Gegenposition ist nicht der Atheismus. Der Glaube an Gott kann Götzendienst sein oder nicht, genauso wie dies der Atheismus sein kann. Ein Atheismus, dessen Praxis zum Tod führt, ist dem Götzendienst gleich, aber ein Atheismus, dessen Praxis zum Leben führt, ist dies nicht. Leben und Tod sind die Kriterien, nicht irgendeine abstrakte Metaphysik. Auch im Volk Gottes gibt es Atheisten. Jedoch wird die Bejahung des Lebens weiterhin aus der gegenseitigen Anerkennung zwischen Subjekten, die sich als natürliche und bedürftige Wesen anerkennen, gesehen. Leben und Tod als Kriterien führen so wieder zum Kriterium der Option für den Armen. Der Arme erreicht nun jedoch eine neue Dimension. Er ist nicht nur arm, sondern auch ein Opfer. Er ist es, weil er arm ist, aber auch deshalb, weil er ein von den Apparaten staatlicher Repression Verfolgter ist.

Ausgehend von dieser Analyse des Götzendienstes und seines Opfers, analysiert die Befreiungstheologie immer mehr die Prozesse des Opferwerdens. Der offiziellen Theologie wird nun als Theologie der Opferung, als Theologie eines Opfer fordernden Gottes begegnet. Die Befreiungstheologie entwickelt eine starke Kritik an dieser Theologie der Opferung und übt diese Kritik anhand der Analyse des opferfordernden Charakters des in Lateinamerika durchgesetzten wirtschaftlichen und sozialen Systems. In der Eroberung Amerikas und in den frühen Reaktionen zur Unterstützung der Indios wird so eine Geschichte des Opfers gesehen. Gustavo Gutiérrez beschäftigt sich erneut mit der Diskussion über die Theologie der Eroberung und hebt die Gestalt von Bartolomé de las Casas als wichtigen Vorläufer der Befreiungstheologie hervor.⁷

⁷ Die Theologie des Opfers ist auch in der deutschen Theologie der Nazizeit verwurzelt. Vgl. Gutiérrez, G., "Die Grenzen der modernen Theologie. Zu einem Text von Dietrich Bonhoeffer", in: ders., *Die historische Macht der Armen*, München/Mainz 1984, S. 190-203; Hinkelammert, F.J., "Bonhoeffer", in: Hinkelammert, F.J. u.a., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, San José, Costa Rica 1990.

Andererseits wird die Problematik der Beziehung zwischen Wirtschaft und Theologie vertieft, insbesondere im DEI in Costa Rica.⁸ Auch das Thema des Opfern im bestehenden Wirtschafts- und Sozialsystem wird angeschnitten.⁹ Man deckt dabei den opferfordernden Charakter der westlichen Kultur auf und beruft sich zugleich auf die gegen das Gesetz des Opfern orientierte jüdisch-christliche Tradition.

Der Konflikt um die Befreiungstheologie

Es gab schon immer einen latenten Konflikt zwischen der Befreiungstheologie auf der einen Seite und der offiziellen Theologie bzw. den sie unterstützenden Kirchen auf der anderen Seite. Wir haben bereits gesehen, wie dieser Konflikt gegen Ende der Regierung der "Unidad Popular" und während des ersten Jahres der chilenischen Militär-Junta ausbrach. Aber schon mit dem Rockefeller-Bericht Ende der 60er Jahre entstand ein weiterer Konflikt. Das war der Konflikt zwischen der Befreiungstheologie und der politischen Macht und mit dem westlichen Imperium.

Die Befreiungstheologie entpuppt sich aus verschiedenen Gründen für das Imperium als Gefahr. Ein wichtiger Grund, der besonders während des kalten Krieges eine Rolle spielte, ist ideologischer Art. Diese Konfrontation, die manichäisch interpretiert wird, brauchte klare Schützengräben. Das Imperium interpretierte sich selbst als christlichen Westen, als ein Reich Gottes gegen ein Reich des atheistischen Bösen. Das westliche Reich schien wie der Erzengel Michael mit Gott gegen ein Reich zu kämpfen, das sich gegen Gott richtete. Obwohl das Fundament der Legitimität der bürgerlichen Gesellschaft nicht christlich ist, sondern auf weltlichen Mythen beruht, ist auch bei dieser Legitimation die religiöse Dimension essentiell, um sich in der Transzendenz verankern zu können. An Gott zu glauben und auf der Seite des Kapitalismus gegen seine Gegner zu kämpfen, schien dasselbe zu sein. Diese Identifikation ist in den USA viel stärker als in Europa, obwohl sie dort ebenfalls existiert. Sie führt zur, wie es in den USA heißt, zivilen Religion, die eine dem "American Way of Life" innewohnende Frömmigkeit ist. Das ist die Frömmigkeit, die alle spezifischen religiösen Formen miteinschließt. Darum hat die religiöse Toleranz gegenüber den verschiedenen Konfessionen den Respekt von seiten derselben gegenüber dem von dieser zivilen Religion gesteckten Rahmen zur Bedingung. Religion versteht sich als Privatangelegenheit, sofern sie sich der zivilen Religion als der öffentlichen Frömmigkeit verschreibt.

Die Befreiungstheologie bedrohte diese religiöse Homogenität des Imperiums, welche sich ja sogar als christliche ausgibt. Wenn es zu Unterscheidungen der Göttern kommt, so gibt es Anlaß dazu, daß sich einige Götter beunruhigen. Dies war um so deutlicher zu sehen, als die Thesen der Befrei-

8 Vgl. Assmann, H./Hinkelammert, F.J., *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

9 Vgl. Hinkelammert, F., "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", in: Assmann, H. (Hrsg.), *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con Teólogos de liberación*, San José, Costa Rica 1991.

ungstheologie in verschiedenen Kirchen der USA und Europa, ja sogar in der breiteren Öffentlichkeit, positiv rezipiert wurden.

Die manichäische Verurteilung der Volksbewegungen und ihrer Proteste sowie ihrer Forderung nach Strukturveränderung konnte nicht so leicht ausgesprochen werden, da wichtige Strömungen dieser Bewegungen sich in ihrem religiösen Glauben inspirierten. Von daher auch die Tatsache, daß die breite Öffentlichkeit an der Einseitigkeit der Ideologien des kalten Krieges zweifeln konnte.

Mit den Volksbewegungen Lateinamerikas geschah nun etwas ähnliches, mit umgekehrten Vorzeichen. Die Befreiungstheologie war eine der Denkrichtungen, die es erlaubte, aus der Enge der marxistischen Orthodoxie, wie sie besonders durch die von der Akademie der Wissenschaften in Moskau herausgegebenen marxistischen Literatur gefördert wurde, auszubrechen. Diese Orthodoxie ließ sehr schnell ermüden, weil sie es nie schaffte, die Realität, welche die Mitglieder dieser Bewegungen lebten, zu reflektieren. Sie war gegenüber dieser Realität dermaßen abstrakt, wie es auch die Ideologien des Marktes waren. In den 60er Jahren war man der marxistischen Orthodoxie notorisch überdrüssig.

Andererseits aber entdeckte man ein Marx'sches Denken, das in keinster Weise durch diese Orthodoxie erschöpft werden konnte. Es entstanden verschiedene neue Strömungen der marxistischen Denkweise. Ein wichtiger Beitrag zu diesen Volksbewegungen war ohne Zweifel die Entstehung einer Theologie, die die Welt aus dem Blickwinkel dieser Bewegungen sah und die es zuließ, den Glauben als Teilhaber an den Kämpfen dieser Bewegungen zu leben. Auch wenn die meisten Theologen keine Antimarxisten waren und sich sogar für die Analyse ihrer Realität durch die marxistische Denkweise inspirieren ließen, nahmen sie eine kritische Position ein, was diese Volksbewegungen in der Tat unterstützte.

All das war Grund genug, damit das Imperium reagierte.

Der Rockefeller-Bericht Ende der 60er Jahre setzte die Zeichen. Das Imperium selbst begann, seine eigene Theologie zu entwickeln, die zunächst auf die Ablehnung, später auf die Vereinnahmung der Befreiungstheologie zielte.

In den 70er Jahren entstanden theologische Zentren mit völlig neuem Charakter. Das erste war die theologische Abteilung des "American Enterprise Institute", geleitet von Michael Novak. Ihre Aufgabe war der Kampf gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie und ihre Rückwirkungen in den USA. Bald darauf folgte das Institut für Religion und Demokratie, geleitet von Peter Berger. Eine Institution, die das gleiche Ziel hat, aber auf der Ebene des Staates, der politischen Organisationen und Kirchen in den USA arbeitet. Die Bücher Michael Novaks, welche auf Spanisch erschienen, wurden von den lateinamerikanischen Unternehmern und von den Botschaften der USA auf dem Kontinent verteilt. Michael Novak reiste durch Lateinamerika, hielt Vorträge und nahm an Diskussionsrunden teil, die von den Botschaften oder von den Unternehmen organisiert wurden.

Die europäischen Unternehmen folgten dem Beispiel des "American Enterprise Institute" und richteten dann ihre entsprechenden theologischen Zen-

tren ein. Auch das Pentagon bildete Spezialisten auf diesem Feld aus, um in den panamerikanischen Organisationen der Armeen und in den Geheimdiensten mitzuwirken. Und als ein Befreiungstheologe gefoltert wurde, war der Folterer ein solcher Spezialist. Ende der 80er Jahre entwickelte der IWF sogar ein eigenes theologisches Konzept, und der Sekretär des IWF, Michel Camdessus, stellte sich öffentlich seiner Pflicht auf diesem Feld. Die wichtigsten Zeitungen machen sich zu Sprechern der neuen Theologie des Imperiums, die nun entwickelt und verbreitet wurde. Das Dokument von Santa Fe aus dem Jahre 1980, welches die Grundlage der Präsidentschaftwahlkampagne Reagans bildete, bezeichnete die Front der Volkskirche und der Befreiungstheologie in Lateinamerika als eine der wichtigsten Sorgen der Nationalen Sicherheit der USA.

Bis Mitte der 80er Jahre ähnelten die Argumente, die gegen die Befreiungstheologie angewandt wurden, denen, die gegen die offizielle Theologie benutzt wurden. Sie greifen hauptsächlich die marxistische Analyse an, die als theoretisches Element der Konkretisierung der Befreiungstheologie und ihrer utopischen Formulierungen einer befreienden Zukunft erscheint. Aber es gibt mindestens einen sehr deutlichen und merkwürdigen Unterschied. Der Anti-Utopismus dieser Theologie des Imperiums ist viel extremer, als es der Anti-Utopismus der theologischen Orthodoxie und der konservativen Kirchen sein kann.

Die theologische Orthodoxie wirft den Befreiungstheologen vielmehr vor, eine falsche Utopie zu haben. Sie wirft ihnen aber nicht die Utopie an sich vor. Als christliche Theologie besitzt sie ihre eigene Vision des kommenden Reiches Gottes und des Himmels, in den man kommt. Sie kann der Befreiungstheologie nicht ihre Hoffnung auf ein Reich Gottes vorwerfen. Deshalb wirft sie ihr vor, dieses Reich in materiellen, körperlichen und irdischen Begriffen zu interpretieren: als ein falsches Konzept des Reiches. Das Reich Gottes der institutionalisierten Orthodoxie dagegen begreift sich als ein Reich der reinen Seelen, für die ihre Körperlichkeit etwas Ätherisches, ja sogar Ephemeres ist. Das Reich, welches sich die Befreiungstheologen vorstellen, ist in der Tat Neues Land, ein "Land ohne den Tod", ein Reich der Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse. Diese Orthodoxie sieht dies als etwas "Materialistisches" an, d. h. als eine falsche Hoffnung, der sie die Vision der "wirklichen" Hoffnung entgegenstellt. Aber sie vermeint nicht die Vision eines kommenden Reiches Gottes.¹⁰

Die Theologie des Imperiums in den 70er und in der ersten Hälfte der 80er Jahre ist anders. Sie ist absolut anti-utopisch. Sie stellt einer Vision der Hoffnung eine Welt ohne Hoffnung entgegen. Auch wenn sie weiterhin den Markt, seine unsichtbare Hand (der Markt als Ort der Vorsehung) und seine Gleichgewichtstendenz utopisiert, stellt sie keine Beziehungen zwischen Utopie des Marktes und dem Reich Gottes her. Darum erscheint Solidarität als eine menschliche Perversion, als Atavismus.¹¹

10 Vgl. Höffner, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1975, S. 171/172.

11 Vgl. Novak, M., *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt 1992.

Es handelt sich um eine Theologie, die dem Manichäismus des kalten Krieges entspricht. Das Imperium wird als Schlacht zwischen Gott und dem Dämon gesehen, die Utopie wird im durch den Dämon repräsentierten Reich des Bösen verkörpert, während das Imperium sich selbst als realistisches Reich sieht, das keine Utopien braucht. Der Konfrontation Gott - Dämon (Reich des Bösen) entspricht daher die Konfrontation Realismus - Utopie. Dieser extreme Manichäismus wurde von Popper in folgender Weise interpretiert: Wer den Himmel will, erzeugt die Hölle.

Aber diese Vision der Utopie schaffte Probleme im Innern der konservativen Koalition, die sich in den 80er Jahren gebildet hatte. Wir haben bereits gesehen, daß sie in dieser Reinheit für die orthodoxe Theologie nicht akzeptabel ist. Aber sie nützte auch der politischen Koalition mit dem christlichen Fundamentalismus in den USA nichts, der eine der Machtsäulen der Regierung Reagans bildete. Dieser Fundamentalismus ist im höchsten Maße utopisch und messianisch. Er beinhaltet eine rein apokalyptische Vision der Geschichte.¹² Als Verbündeter der Regierung Reagans demen-tierte dieser Fundamentalismus allerdings täglich die Ideologie des kalten Krieges mit ihrer auf ihm basierenden Theologie des Imperiums.

Genau in dieser Zeit des sichtbaren Zerfalls der sozialistischen Länder trat außerdem eine wachsende Utopisierung des Imperiums ein. Die Politik der strukturellen Anpassung mit ihren verheerenden Auswirkungen auf die Länder der Dritten Welt brauchte Versprechungen einer besseren Zukunft, um sich selbst zu legitimieren. Die auf der Erde geschaffenen Höllen bedürfen des Versprechen kommender Himmelreiche. Der Neoliberalismus verwandelte sich in Religion, mit seinen Bekehrungen und seinem Evangelium des Marktes.

Der Versuch der "Vereinnahmung" der Befreiungstheologie durch die Theologie des Imperiums

Die Folge aus diesem Prozeß war die Verwandlung der Theologie des Imperiums. Von der Ablehnung der Befreiungstheologie ging diese Theologie zur "Vereinnahmung" über. Mitte der 80er Jahre stand diese "Vereinnahmung" auf ihrem Höhepunkt, obwohl sie in Lateinamerika schon seit dem chilenischen Militärputsch bemerkbar war.¹³ Als David Stockman, der einen fundamentalistischen Hintergrund hat, 1985 als Haushaltschef der Regierung Reagans abdankte, gab er ein Buch mit dem Titel "Der Sieg der Politik" heraus. Er warf Reagan vor, das saubere Modell des Neoliberalismus zugunsten des Populismus verraten zu haben. Sein Buch entwickelte eine vollständige Theologie der neoliberalen Position, die schnell Schule machte. Dieses Buch denunzierte nicht mehr die Utopien. Es präsentierte

¹² Es reicht, ein Buch anzusehen wie: Pentecost, J.D., *Eventos del Porvenir. Estudios de Escatología Bíblica*, Miami 1984; oder: Hal, L., *La Agonía del Gran Planeta Tierra*, Miami 1988.

¹³ Die "Grundsatzklärung" der chilenischen Militärregierung von 1974 läßt bereits diese Linie erkennen.

nun den Neoliberalismus als einzige effiziente und realistische Form, sie zu realisieren. Es griff die Utopien des Sozialismus an, um sie zugunsten des geforderten neoliberalen Realismus zu instrumentalisieren. Nach Stockman war es nicht die Utopie, die bedroht, sondern die falsche Utopie, welcher Stockman seine »realistische« Utopie des Neoliberalismus entgegenstellt.¹⁴

M. Camdessus, Generalsekretär des IWF, beruft sich auf diese verwandelte Theologie des Imperiums. Mehr noch: Er begründet sie in unmittelbarem Anschluß an einige Schlüsselthesen der Befreiungstheologie. In einem Vortrag vom 27. März 1992 richtete er sich an den Internationalen Kongreß christlicher französischer Unternehmer in Lille.¹⁵ Im Mittelpunkt des Vortrags steht die Zusammenfassung seiner zentralen theologischen Thesen. Ich werde sie ausführlich zitieren:

"Sicherlich ist das Reich Gottes ein Ort: dieser neue Himmel und dieses neue Land, wohin wir gerufen werden, um eines Tages einzutreten; ein hohes Versprechen, aber das Reich ist in irgendeiner Weise geographisch. Das Reich ist Geschichte, eine Geschichte, die auf uns zukommt, die uns nahe ist und in der wir die Handelnden sind, seit Jesus in die Menschheitsgeschichte kam. Das Reich ist das, was geschieht, wenn Gott König ist und wir ihn anerkennen, und wir tragen dazu bei, daß das Reich sich wie ein Ölfleck ausdehnt, der die menschlichen Realitäten durchtränkt, erneuert und vereinigt. "Dein Reich komme ..."

Er vergleicht anschließend die Macht dieser Welt und das Reich Gottes:

"Die eine stützt sich auf die Macht, das andere auf den Dienst; die eine stützt sich auf die Macht und orientiert sich am Besitz und an der Raffgier, das andere am Teilen; die eine lobpreist den Fürsten und seine Barone, das andere den Ausgeschlossenen und den Schwachen; die eine zieht Grenzen, das andere Verbindungen; die eine stützt sich auf das Spektakuläre und Mittelbare, das andere zieht das diskrete Keimen des Senfkorns vor. Das sind die Gegensätze, und im Herzen dieser Unterschiede ist das, was sie zusammenhält: Der König identifiziert sich mit dem *Armen* ... Wer richtet in diesem Reich, wer ist König?"

Im Evangelium wird uns die Antwort in einer furchtbar gewaltigen Weise mit der Ankündigung und der Perspektive des Jüngsten Gerichts gegeben: Jetzt, mein Richter und mein König, ist es mein Bruder, der Hunger hat, der Durst hat, der Ausländer ist, der nackt, krank oder gefangen ist ..."

Camdessus stellt einander auf der einen Seite Macht, Besitz und Raffgier, den Fürsten und die Barone, die Grenzen, das Spektakuläre und Mittelbare, auf der anderen den Dienst, das Teilen, den Ausgeschlossenen und den Schwachen, die Verbindungen und das diskrete Keimen des Senfkorns, also Hochmut und Demut, gegenüber. Jedoch entdeckt er, daß der IWF, die strukturelle Anpassung und das gesamte neoliberale Konzept der Gesell-

14 Vgl. die Auszüge des Buches in: *Der Spiegel* 16 (1986).

15 Zitiert wird hier nach: Camdessus, M.: *Marché-Royaume. La double appartenance*, Documents EPISCOPAT. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France, Nr. 12., Juillet - Aout 1992.

schaft genau diese Demut, im Gegensatz zum Hochmut derer, die Widerstand ausüben, verkörpern. Er kommt zu folgendem Schluß:

"Unser Auftrag? Er erklang in der Synagoge Nazarets, und vom Geist ist uns der Empfang dessen, was die Landsmänner Jesu nicht akzeptieren wollten, gegeben. Genau die Verwirklichung des Jesaja gemachten Versprechens (61,1-3) von Beginn unserer gegenwärtigen Geschichte! Es ist ein Text Jesajas, den Jesus darlegte (Lk 4, 16-23). Der Text sagt:

»Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkündige und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.«

Und Jesus macht nur eine Bemerkung dazu:

Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt.

Dieses Heute ist unser Heute, und wir sind, wir, die wir für die Wirtschaft verantwortlich sind, die Verwalter eines Teils - in jedem Fall - von dieser Gnade Gottes: Die Erleichterung der Leiden unserer Brüder und die Anwälte der Ausdehnung ihrer Freiheit.

Wir sind diejenigen, die dieses Wort erhalten haben. Es kann alles verändern. Wir wissen, daß Gott mit uns ist bei der Aufgabe, Brüderlichkeit wachsen zu lassen."

Dieser Text des Generalsekretärs des IWF könnte so auch von einem Befreiungstheologen geschrieben worden sein. Er drückt aus, was die Befreiungstheologen als Zentrum ihrer Interpretation der frohen Botschaft, speziell die Verheißung des Reiches Gottes und die Option für den Armen, ansehen.

Der zitierte Text ist jedoch nur ein Teil des Vortrages. Der vorhergehende Teil und der spätere Teil geben dem theologischen Text den genau entgegengesetzten Sinn, als dies in einer befreiungstheologischen Analyse eines analogen Textes der Fall wäre. Er richtet sich gegen die "Populismen". Dieses Wort vereint in der Sprache des Währungsfonds alle möglichen Aktivitäten und Politiken, sobald sie nicht die strikten Positionen der strukturellen Anpassung des IWF einnehmen. Daher richtet sich Camdessus in virulenter Form gegen:

"alle Formen der praktizierten populistischen Demagogie, von denen wir wissen, wo sie hinführen: zur Hyperinflation und darüber hinaus - weil der Markt seine Versprechungen nicht eingehalten hat - zum wirtschaftlichen Debakel, zur Zunahme des Elends und zur Rückkehr der starken Regime und zum Ende der Freiheit."¹⁶

M. Camdessus verändert so die Option für den Armen in eine Option für den IWF. Wer mehr oder etwas anderes möchte, als es die Politik der strukturellen Anpassung des IWF billigt oder auferlegt, schafft das

¹⁶ In einem Vortrag, den Camdessus vor der Sozialen Woche 1991 in Frankreich gehalten hat, konfrontiert er ebenfalls die Option für den Armen mit dem, was er Populismus nennt. Vgl.: Camdessus, M.: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale", in: *Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'ou?*, Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris 1991, Paris 1992, S. 100.

"wirtschaftliche Debakel, die Zunahme des Elends und die Rückkehr der starken Regime und letztendlich das Ende der Freiheit". Dies würde dem Armen schaden. Deshalb ist der, der für den Armen ist, zwangsweise für den Fonds. Es gibt keine Alternativen.

Da andererseits Camdessus vor einer eher katholischen Öffentlichkeit spricht, richtet er sich ebenfalls gegen die traditionelle, katholische Soziallehre der Kirche:

"Natürlich ist der Markt die wirtschaftlich effektivste Organisationsform dafür, den individuellen und kollektiven Reichtum zu steigern und zu vermehren. Ihm gegenüber dürfen wir keine ambivalente Beziehung entwickeln, wie etwa die, die einige Generationen unserer Freunde aus dem Sozialkatholizismus unterhielten und die so zusammengefaßt werden kann: 'Ja, aber...'. Die Angelegenheit ist erledigt, und der Heilige Vater hat sich eindeutig hierzu im *Centesimus annus* geäußert. Aufgrund der Wirksamkeit, die er garantiert, kann der Markt eine größere Solidarität zulassen. Aus dieser Sicht stehen Markt und Solidarität sich nicht gegenüber, sie können sich sogar ergänzen. Außerdem ist die Betriebswirtschaft, wie Sie wissen, eine Wirtschaft der Verantwortlichkeit, wo das menschliche Wesen seine ganze Dimension ausbreiten kann."

Außerhalb des Marktes bleibt keine einzige mögliche Aktivität. Sogar die Solidarität wird durch den Markt und innerhalb der Grenzen seiner Logik ausgeübt. Deshalb wird Camdessus den IWF als große Weltorganisation, deren Verantwortlichkeit die Ausübung von Solidarität ist, vorstellen. Er hat jedoch 100 Jahre katholischer Soziallehre der Kirche ausgelöscht, ohne auch nur ein Wort der Kritik provoziert zu haben.

Aber Camdessus präsentiert sich als Realist. Er spricht von dem Verhältnis des Marktes zum Reich Gottes, aber er versucht zugleich, beides zu unterscheiden. Man muß wissen, "daß der Markt ... nicht das Reich Gottes ist". Camdessus sieht sehr wohl, daß der Markt eine destruktive und auto-destruktive Logik enthält:

"Wenn also der Markt seinen Mechanismen total überlassen wird, besteht die große Gefahr, daß die Schwächsten erdrückt werden. Man braucht dazu nicht bis zum 19. Jh. zurückzublicken. In seiner puren Logik kann die Festlegung von Preisen ein Todesurteil bedeuten.. '30 Denare, Vertrag abgeschlossen'. Dies ist kein Einzelfall in der Geschichte eines Propheten aus Judäa, sondern ein ständiges, tägliches Element der Menschheitsgeschichte. Von dieser Indifferenz des Marktes gegenüber der Person ausgehend, können Sie die tiefe Wurzel vieler Übel der fortgeschrittenen Gesellschaften leicht erkennen: Umweltverschmutzung, Arbeitsunfälle, Familienzerstörung, Ausschluß und Arbeitslosigkeit, Korruption, Ungleichheit, etc.

Daher kommt es, daß wir seit langer Zeit wissen, daß der Markt überwacht werden muß, um frei zu bleiben, aber auch um gerecht zu sein. Von daher kann nicht akzeptiert werden, daß der marxistische Fundamentalismus durch Marktfundamentalismus substituiert wird. Der Markt kann nicht seiner Logik überlassen werden, weil die Wirtschaft sich nicht auf die Technik reduziert, sondern Bezug zum menschlichen Wesen hat."

Angesichts der Destruktivität des Marktes möchte Camdessus nun die Hoffnung des Reiches Gottes aktivieren: "Markt - Reich, wir wissen wohl, daß wir darauf hinarbeiten müssen, daß beide eine Ehe eingehen, zumindest in unserem Leben ..."

Unter dem Titel "Die Hoffnung auf das Reich" sagt er: "Ja, diese Wirklichkeit des Marktes, voller Kräfte des Todes und des Lebens; diese Wirklichkeit ist es, in der jeder einzelne von uns, in der einen oder anderen Weise, eine Funktion hat, Verantwortung trägt."

Diese Verantwortung, von der er spricht, ist jedoch nur die Verantwortung für das Funktionieren des Marktes. Die Logik des Marktes kann den Markt selber zerstören. Camdessus ist sich dieses Themas sehr bewußt. Der Kapitalismus der 80er Jahre ist ein selbstzerstörerischer Kapitalismus gewesen. Er zerstört nicht nur Menschen und Natur, sondern seine eigene Funktionstüchtigkeit. Die Korruption des Marktes hat aufgehört, ein staatliches Problem zu sein. Sie durchdringt heute alle wirtschaftlichen Beziehungen und tendiert dazu, sie zu blockieren. Heute ist der zentrale Ort der Korruption nicht mehr der Staat, sondern das kapitalistische Unternehmen in seinem Verhältnis zum anderen kapitalistischen Unternehmen. Camdessus braucht eine Ethik des Marktes, weil die Ethik von der Logik des Marktes selbst zerrüttet wird.

Er sucht diese Ethik nun unter Berufung auf das Reich Gottes und auf die sogenannte Ehe zwischen Markt und Reich:

"Es gibt in der Dynamik des Marktes Praktiken, zu denen wir nicht nur Nein sagen müssen wegen unserer Zugehörigkeit zum Reich, sondern auch wegen unserer Eigenschaft als korrekte Bürger dieser Welt. Und wir alle wissen, daß dieses Nein nicht leicht ist, daß man Mut dazu braucht und noch mehr. Ihr kennt besser als ich diese Schattenseite des Wirtschaftslebens Ich kann mich hier an diesem Punkt nicht weiter aufhalten. Das wirtschaftliche Leben hat nicht nur diese Schattenseite, und es existiert bestimmt ein umfassender Bereich, in welchem beide Ebenen sich in irgendeiner Weise begegnen. Lassen Sie mich das ausführen. Es ist der gesamte Bereich, in dem der Vertreter der Werte des Reiches, nicht nur die Dynamik des Marktes nicht bremst, sondern er gibt ihm das "Mehr", das dieser braucht, um dem integralen Menschen besser zu dienen. Mit anderen Worten ausgedrückt, handelt es sich um den Bereich, in dem die wirtschaftliche Rationalität und die Verwirklichung des Reiches konvergieren. Und es ist ein umfassender Bereich."

Was geschieht in dem Fall, wo sie nicht konvergieren? In diesem Fall kann man Camdessus zufolge nichts machen. Der scheinbare Realismus mündet in dem gleichen Fundamentalismus, den er angeblich kritisiert hat. Wenn auch der Markt nicht das Reich ist, so ist er für Camdessus doch die einzig mögliche Präsenz des Reiches. Der Markt mit seiner Logik verwandelt sich in die eschatologische Grenze der gesamten Menschheitsgeschichte. Den Markt zu überwachen, heißt für Camdessus nichts anderes, als ihn praktikabel zu machen. Er will in den Markt eingreifen, damit der Markt weiter funktioniert. Aber das Kriterium des Eingreifens ist nur, die Funktionsfähigkeit des Marktes nach seiner eigenen Logik zu sichern. Aber die

Logik des Marktes empfindet er immer noch als das Schreiten von Gott durch die Geschichte. Der Markt ist nicht perfekt, aber jegliche Perfektion, die nicht Produkt dieses Marktes ist, gehört nicht mehr zur menschlichen Praxis. Das Reich ist das Öl für die Maschine des Marktes.

Nach Camdessus gibt es ein endgültiges Reich über den Markt hinaus. Aber es ist ein Reich jenseits der Geschichte und es mischt sich nicht in die Angelegenheiten des Marktes ein. Es ist ein eschatologisches Reich. Daher kommt er zu folgender Schlußfolgerung:

"Der Bürger des Reiches - nennen wir ihn so - steht an vorderster Stelle im Bemühen um das Zurückweichen aller Formen von Angst, Mißtrauen und Egoismus, dieses "Götzendienstes", wie Paulus sagt (Eph 5,5), damit endlich das Feld des Teilens breiter wird, wo das Reich schon die menschlichen Angelegenheiten prägt, und wo der Mensch etwas mehr Raum, Freiheit und Glück findet. Dies wohl wissend, daß 'es immer Arme unter uns geben wird'. Was unter anderem sagen will - und es muß Jesus schwergefallen sein, es zu sagen -, daß das Reich nicht auf dieser Erde zu verwirklichen ist, zumindest nicht bis zu dem Tag, an dem 'Er alle Dinge neu schaffen wird'. Diese Aufgabe, die menschlichen Angelegenheiten mit den Werten des Reiches zu formen, können wir nicht ausführen, ohne daß unsere Herzen und Intelligenzen sich entwickeln und sich erneuern, 'voll der Gnade des Himmels'. Für denjenigen, der unsere Art von Arbeit leistet, bei dieser Dringlichkeit des Dienstes an der Menschheit, gibt es keine andere Lösung - dessen bin ich mir sicher und gleichzeitig weit entfernt davon - als die Heiligkeit, oder wenn ihr wollt, den Neuen Menschen 'neu zu bekleiden': Dieser Mensch von Erde geformt, der aber - ich beziehe mich wieder auf Paulus - nach Christus, dem himmlischen Menschen, gestaltet wird. Aus Erde geformt, aber zum Himmel gehörend: das, und das Gebet sind die Schlüssel, um diese Gnade zu erhalten."

Das ist die Erklärung des totalen Imperiums ohne jeglichen Ausweg, weder auf der Erde noch im Himmel. Die Politik des IWF wurde verwandelt in Gottes Willen auf dieser Erde. Nicht aber ein auf dem Sinai ausgedrückter Willen, sondern durch die Realität selbst. Die Realität ist so geschaffen, daß, sobald die menschliche Tätigkeit den Rahmen der Politik der strukturellen Anpassung überschreitet, die Ergebnisse notwendigerweise schlechter sein werden als die Situation, die man ändern will. Es gibt keine Alternative, weil der Versuch, sie zu suchen, unweigerlich dazu führt, die Situation zu verschlechtern. Darum heißt für den Armen optieren den Realismus wählen. Jedoch fordert der Realismus, sich keine Sorgen um den Armen zu machen. Was der Markt macht, erlaubt keine Infragestellung. Der Kapitalismus hat sich in den "totalen Kapitalismus" verwandelt, wie Friedman ihn nennt. Vorrangige Option für den Armen und vorrangige Option für den IWF sind eins.¹⁷ Es handelt sich um eine Position, die heute sehr verbreitet ist und in

17 Vgl. Assmann, H., *Economía y religión*, San José, Costa Rica 1994, S. 101. Vgl. auch Moll, P., "Liberating Liberation Theology. Towards Independence from Dependency Theory", in: *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, R. S.J., *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*, New York 1987; Sherman,

einer Vielzahl von Veröffentlichungen vertreten wird, die sich als Befreiungstheologie ausgeben.¹⁸

Jedenfalls entsteht für die Kirchen eine große Versuchung. In der von Camdessus eröffneten Vision kann man sich für den Armen entscheiden, ohne in einen Konflikt mit der Macht zu kommen. Die große Harmonie scheint erreicht worden zu sein. Die unsichtbare Hand des Marktes hat sie gebracht. Und die Befreiungstheologie scheint jetzt Teil der "Orthodoxie" selbst zu sein. Der Neue Mensch ist zurückgekehrt, aber jetzt ist er ein Beamter des IWF.¹⁹

Das Imperium erscheint jetzt als totales und geschlossenes Imperium. Nichts bleibt draußen. Es erklärt, daß es keine Alternativen gibt, und es hat die Macht, jeglichen Versuch der Alternativensuche mit solcher Härte zu bestrafen, daß es in der Tat besser erscheint, nichts zu versuchen. Wenn die Strafe größer ist, als das, was man erreichen kann, wenn man Alternativen sucht, ist es in der Tat vorzuziehen, keine zu suchen. In einer solchen Situation diktiert die Macht, was die Realität sagen wird. Zwischen Macht und Realität wird ein Kreislauf hergestellt, in dem die Realität tautologisch die Thesen der Macht bestätigt.²⁰

Diese Situation des totalen und geschlossenen Imperiums ist es, die jetzt mehrere Befreiungstheologen in der jüdisch-christlichen Tradition als apokalyptische Situation wahrnehmen. In einer solchen Situation gibt es keine sichtbaren Auswege, und es kann keine konkreten Alternativprojekte geben. Man liest wieder die Apokalypse von Johannes und diskutiert darüber. In diesem traditionellen Sinn ist Apokalypse Offenbarung. Die Apokalypse enthüllt, daß es zu dem totalen und geschlossenen Imperium eine Alternative gibt, auch wenn man nicht weiß, welche. Die totale Macht des Imperiums enthüllt eine Schwäche, aber der Zusammenbruch wird nicht als das Ergebnis einer absichtlichen politischen Aktion gesehen. Der Name dieses Imperiums ist Babylon.

Diese Sichtweise der Apokalypse trägt den bekannten apokalyptischen Texten genauso Rechnung wie der Analyse ihres ökonomischen, sozialen und politischen Kontextes. Es wird die Tatsache wiederentdeckt, daß diese Texte der Apokalypse in historischen Situationen entstanden sind, die der unseren ähnlich waren. Der Gläubige steht einem Imperium gegenüber, das ihm keinen Ausweg läßt, aber er besteht darauf, daß es einen Ausweg geben muß. Apokalypse heißt hier nicht Katastrophe. Der Titel des Filmes "Apokalypse Now" gibt in keinster Weise den Sinn dessen wieder, worum es geht. Als Offenbarung enthüllt die Apokalypse, daß das Monstrum ein Riese mit tönernen Füßen ist und dessen Fall die Zukunft für Alternativen offenlassen

A.L., *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*, Michigan 1992.

18 Vgl. ferner für die Sakralisierung des Marktes im Kontext der Moderne: Santa Ana, J. de: "Teología e modernidade", in: Silva, A. (Hrsg.), *América Latina. 500 anos de evangelização, reflexões teológico-pastorais*, São Paulo 1990.

19 Vgl. Assmann, H./Hinkelammert, F.J., *Götze Marka*, Düsseldorf 1992.

20 Vgl: H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.

wird.²¹ Diese Sichtweise der Apokalypse, wie sie jetzt in der Befreiungstheologie erscheint, läßt sich auch nicht mit der Sichtweise des christlichen Fundamentalismus der USA direkt vergleichen. Dort ist die Apokalypse wieder einmal die Katastrophe, die durch den Willen Gottes im Sinne eines Gesetzes der unausweichlichen Geschichte kommt. Die Welt ist dazu verurteilt, zu verderben, und sie wird von einem Gott - Richter gerettet, der eben diese Geschichte vollendet. Jedoch ist das Gesetz von eben dieser Geschichte die Katastrophe der menschlichen Geschichte. Es handelt sich um einen Fundamentalismus mit dem Anspruch, heute die Geschichte von morgen zu schreiben. Die Präsidenten Reagan und Bush haben sich öffentlich dieser Metaphysik der Geschichte verschrieben.²² Aber in der Tat ist auch die Vereinnahmung der Befreiungstheologie, die Camdessus versucht, perfekt vereinbar mit dieser Vision der Welt.

Die heutige Interpretation der Apokalypse von seiten einiger Befreiungstheologen geht in keine dieser Richtungen. Das totale und geschlossene Imperium von heute, wie es das römische, hellenische oder babylonische Imperium war, ist ein Babylon. Aber als ein solches ist es ein Riese mit tönernen Füßen. Er fällt, aber der Auslöser seines Falls kann nicht eine voluntaristische Tat eines Menschen sein. Dafür ist er zu stark. Er fällt durch unabsehbare Effekte als Resultat seiner eigenen Omnipotenz. Aber es gibt kein metaphysisches Gesetz in der Geschichte, das seinen Fall auslöst. Er fällt, weil "ohne Zutun von Menschenhand sich ein Stein von einem Berg löste, gegen die eisernen und tönernen Füße des Standbildes schlug und sie zermalmte"²³.

Jedoch erzeugt die apokalyptische Situation nicht nur den literarischen Stoff, den wir Apokalypse nennen. Es erscheint ein anderer Literaturstoff, der Zwillingsbruder des ersten ist. Es handelt sich um die Weisheitsliteratur, die

21 Der nun folgende Text beschreibt die apokalyptische Situation vielleicht am besten. Er stammt vom Propheten Daniel, aus dem 2. Jh. vor Christus: Du, König, hattest eine Vision: Du sahst ein gewaltiges Standbild. Es war groß und von außergewöhnlichem Glanz; es stand vor Dir und war furchtbar anzusehen. An diesem Standbild war das Haupt aus reinem Gold; Brust und Arme waren aus Silber, der Körper und die Hüften aus Bronze. Die Beine waren aus Eisen, die Füße aber zum Teil aus Eisen, zum Teil aus Ton. Du sahst, wie ohne Zutun von Menschenhand sich ein Stein von einem Berg löste, gegen die eisernen und tönernen Füße des Standbildes schlug und sie zermalmte ... Der Stein aber, der das Standbild getroffen hatte, wurde zu einem großen Berg und erfüllte die ganze Erde. (Dan, 2,31-35)

22 Das bereits zitierte Buch von Pentecost heißt *Eventos del porvenir*. Wie früher die Akademie der Wissenschaften von Moskau die unausweichlichen Gesetze der Zukunft zu kennen glaubte, so meinen diese Fundamentalisten auch heute, sie zu kennen. Aber während die Akademie der Wissenschaften noch an eine bessere Zukunft glaubte, so glaubt dieser aktuelle Fundamentalismus von vornherein an das Verderben der Menschheit.

23 Vgl. Richard, P., "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", in: *Ribla* 7 (1990); ders., *Apokalypse. Buch von Hoffnung und Widerstand*, Luzern 1996; Mesters, C., *El Apocalipsis: La Esperanza de un pueblo que lucha*, Santiago de Chile 1986; Foulkes, R., *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*, Buenos Aires 1989; Rowland, C., *Radical Christianity: A Reading of Recovery*, New York 1988; Snoek, J./Nauta, R., *Daniel y el Apocalipsis*, San José, Costa Rica 1993.

immer die andere Seite der apokalyptischen Literatur darstellte. Eines der großen Zeugnisse dieser Literatur, die heute von der Befreiungstheologie aufgegriffen wurde, ist das Buch "Kohélet" aus der Bibel, das im dritten Jahrhundert vor Christus geschrieben wurde. Es vermittelt einen mehr oder weniger tragischen Sinn des Lebens im Kontext eines unzerstörbaren und zerstörerischen Imperiums. Es herrscht die Klage über den Verlust des Lebenssinnes vor, verknüpft mit einem verschwommenen Traum von der zerstörten Hoffnung. Es handelt sich um eine Wahrnehmung des Lebens, die mit gewissen Strömungen der heutigen Postmoderne viele Gemeinsamkeiten hat. Mit der erneuten Beschäftigung einiger Theologen mit der Apokalypse erscheint diese Problematik heute auch in der Befreiungstheologie.²⁴

Die Herausforderung für die Befreiungstheologie: die Irrationalität des Rationalisierten

Wie wir bereits am Beispiel der Theologie des IWF gesehen haben, ist man von der Ablehnung der Befreiungstheologie zur Entwicklung einer Anti-Befreiungstheologie übergegangen. Diese Antitheologie ist offensichtlich eine Umkehrung der Befreiungstheologie, von deren Negation man ausgegangen ist.

Es fällt wieder auf, daß diese beiden gegensätzlichen Theologien nicht auf der Ebene einer rein theologischen Diskussion unterschieden werden können. Auf dieser Ebene unterscheidet sich die Befreiungstheologie nicht sichtbar von der Antitheologie, die heute vom IWF präsentiert wird. Scheinbar mündet man in eine Situation, in der der Konflikt nicht nur rein theologisch ist. Es ist scheinbar ein Konflikt über die Anwendung einer Theologie, die von beiden Seiten geteilt wird. Die Theologie des Imperiums - die Theologie des IWF ist die Theologie des Imperiums - hat die Schlüsselpunkte der Befreiungstheologie übernommen: die vorrangige Option für den Armen und die Hoffnung auf das Reich Gottes, konkretisiert in der Orthopraxis.

Auf einer anderen Ebene kehrt nun das Problem zurück, das wir am Anfang dieses Artikels behandelt haben. Dort haben wir die Tatsache analysiert, daß in den 60er und 70er Jahren die Befreiungstheologie auf eine solche Weise erscheint, daß der Konflikt mit der institutionalisierten Theologie nicht als ein religiöser Konflikt auftritt, weil kein religiöses Dogma in Frage gestellt wurde. Der Konflikt erschien als ein Konflikt über die Konkretisierung eines gemeinsamen Glaubens. Die vorrangige Option für den Armen und die Inkarnation des Reiches Gottes in der ökonomisch-politischen Welt waren die Instrumente dieser Konkretisierung. Als besagte konkretisierte Theologie war die Befreiungstheologie umstritten.

Heutzutage dagegen hat diese Theologie des Imperiums genau diese Positionen übernommen. Sie dienen nicht mehr der Konkretisierung eines Glaubens. Die Theologie des Imperiums ist mit der vorrangigen Option für den

24 Vgl. Tamez, E., "La razón utópica de Qohélet", in: *Pasos* 52 (1994).

Armen und mit der ökonomisch-sozialen Konkretisierung des Reiches Gottes einverstanden. Sie stellt sich selbst als den einzigen realistischen Weg dar, um diese Anforderungen zu erfüllen.

Gewiß kehrt die Theologie des Imperiums die Option für den Armen der Befreiungstheologie um. Aus der Sicht der Befreiungstheologie ist diese Option die Konsequenz eines gegenseitigen Anerkennens zwischen Menschen. Der Arme ist das Zeichen des Verlustes dieser Anerkennung, die bestätigt, daß alle sozialen menschlichen Beziehungen verkehrt sind. Die Theologie des Imperiums dagegen kann sich dem Armen nur zuwenden als einem Objekt der anderen, die nicht arm sind. Jedoch läßt die Option für den Armen keine Konkretisierung der Befreiungstheologie mehr erkennen. Nun stellt sich die Frage nach dem Realismus der Konkretisierung. Kein vorgefaßter Glaube kann die Antwort geben. Es kann nicht über die Wahrheit einer dieser Positionen entschieden werden, ohne auf die empirischen Wissenschaften zurückzugreifen, insbesondere auf die Wirtschaftswissenschaften. Diese sind entscheidend. Demzufolge verwandeln sie sich in Träger der Wahrheitskriterien über die Theologien. Die Option für den Armen verwandelt sich in der Tat mit der neoliberalen politischen Ökonomie in eine Option für den IWF. Aus der Sicht einer politischen kritischen Ökonomie dagegen verwandelt sie sich in die Forderung nach einer alternativen Gesellschaft, in der alle Platz finden.

Die Theologie als Theologie kann nicht entscheiden. Die Ergebnisse der Wissenschaft entscheiden über den konkreten Inhalt der Theologie.

Aus diesem Grund zwingen diese Vereinnahmungsversuche die Befreiungstheologie dazu, neue Themen zu entwickeln. Um weiterhin die Option für den Armen so darlegen zu können, daß dabei die Armen als Subjekt respektiert werden - das ist spezifisch für die Befreiungstheologie -, muß die Befreiungstheologie diese Option auf eine sehr viel konkretere Art mit der gegenseitigen Anerkennung zwischen körperlichen und bedürftigen Subjekten verknüpfen.

Dies macht erforderlich, daß die Befreiungstheologie insbesondere zwei Arbeitslinien entwickelt. Die erste bezieht sich auf die Kritik an der neoliberalen politischen Ökonomie und an ihrer respektiven Utopisierung des Marktgesetzes. Die zweite bezieht sich auf die christliche Tradition einer kritischen Theologie des Gesetzes. Beide bilden die Diskussionsebene, die heute oft unter "Wirtschaft und Theologie" zusammengefaßt wird. Sie konstatiert die Bedeutung der wirtschaftlichen Analyse für die Unterscheidung des Glaubensinhalts und überwindet eine Sichtweise, die das Wirtschaftliche als einen Raum der Anwendung des Glaubens angesehen hat.

Hinsichtlich der Kritik der neoliberalen politischen Wirtschaft kann das Argument mit folgendem Satz zusammengefaßt werden: Die Rationalisierung durch Konkurrenzfähigkeit und Effizienz (Rentabilität) enthüllt die tiefe Irrationalität des Rationalisierten. Die Effizienz ist nicht effizient. Indem das aktuelle Wirtschaftssystem Rationalität auf Rentabilität reduziert, wird es irrational. Es entfesselt destruktive Prozesse, die es nicht anhand der von ihm gewählten Rationalitätsparameter kontrollieren kann. Der Ausschluß einer wachsenden Zahl von Personen vom wirtschaftlichen System, die Zerstö-

rung der natürlichen Lebensgrundlagen, die Verkehrung aller sozialen Beziehung und die damit zusammenhängenden Handelsbeziehungen sind das nicht-intentionale Ergebnis dieser Reduzierung der Rationalität auf die Rentabilität. Die Marktgesetze des totalen Kapitalismus zerstören die eigene Gesellschaft und ihre natürliche Umwelt. Wenn diese Gesetze durch den Mythos der Automatisierung des Marktes verabsolutiert werden, werden diese destruktiven Tendenzen unkontrollierbar und verwandeln sich in eine Bedrohung für das Überleben der Menschheit.

Diese Kritik mündet in eine Analyse der Rationalität, die gerade die Irrationalität des Rationalisierten beinhaltet. Es handelt sich um die Entwicklung eines Konzeptes eines natürlichen und sozialen Kreislaufs des menschlichen Lebens, der die Zweck-Mittel-Rationalität, die der Berechnung der Rentabilität zugrunde liegt, umfassen und konditionieren muß. Dies bedeutet, daß die neoliberale Totalisierung des Marktgesetzes ausgeschlossen wird, um die Handelsbeziehungen in das soziale Leben zu integrieren. Die neoliberale Politik dagegen behandelt den Markt als konstitutives Element aller sozialen Beziehungen und mündet so in ihrer Politik des totalen Kapitalismus.²⁵

Bei Analysen dieser Art ist die Befreiungstheologie erneut darauf angewiesen, sich mit dem Denken von Marx zu befassen.²⁶ Das Denken von Marx bildet den großen theoretischen Korpus, der gerade durch die Kritik an der Irrationalität des Rationalisierten entstanden ist. Wer sich heute theoretisch mit diesem Problem auseinandersetzt, der wird Gedanken entwickeln, die denjenigen nahestehen, die Marx zuerst entwickelt hat. Auch wenn man nicht von Marx ausgeht, kommt man also zu seinen Konzepten, bzw. nähert man sich ihnen an, ohne zu wollen. Jedoch erscheint in dieser Beziehung zum Denken von Marx eine tiefe Kritik, die grundlegend für die Überlegungen der Befreiungstheologie ist. Es handelt sich um die marxistische Hoffnung, die Probleme des totalen Kapitalismus durch die totale Überwindung des Kapitalismus lösen zu können. Der Marxismus mündete in einer Totalisierung, die analog zu jener ist, die wir heute in der neoliberalen Totalisierung des Kapitalismus erfahren. Die Befreiungstheologie muß die Totalisierungen nach und nach überwinden, wenn sie effektiv zum Aufbau eines neuen Glaubens beitragen will. Trotzdem, wenn auch diese Totalisierungen kritisiert werden, sind die Konzeptualisierungen der Kritik an der Irrationalität des Rationalisierten für die Erstellung eines adäquaten Konzeptes der Rationalität des menschlichen Handelns unverzichtbar. Die Theorie des menschlichen Handelns, wie sie von Max Weber konzipiert wurde, kommt nicht hinaus über diesen Reduktionismus des rationalen Handelns auf die Formen der Zweck-Mittel-Rationalität, d.h. des in Begriffen der Rentabilität Meßbaren.

25 Vgl. Gallardo, H., "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", in: *Pasos* 3 (1992) und Hinkelammert, F.J., "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación.", in: *Pasos* 3 (1992).

26 Vgl. die entsprechenden Arbeiten von Enrique Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*, México 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México 1988.

Das führt uns zu der zweiten notwendigen Entwicklungslinie der Befreiungstheologie in der heutigen Welt. Die Kritik an der Irrationalität des Rationalisierten muß ebenfalls in theologischen Begriffen ausgedrückt werden. Das geschieht heute gerade anhand der Wiederherstellung einer langen theologischen Tradition der Gesetzeskritik, die schon in den Schriften beginnt und ihre erste theologische Ausführung bei Paulus von Tarsus erfährt, vor allem im Brief an die Römer. In der Tat ist es die erste Ausführung der Kritik an der Irrationalität des Rationalisierten, die in der Geschichte des menschlichen Denkens existiert.²⁷

Die Befreiungstheologen, die diese Theologie von Paulus wiederaufnehmen, betonen zwei Schlüsselemente in seiner Theologie der Gesetzeskritik. Auf der einen Seite macht Paulus deutlich, daß das Gesetz, wenn es sich um ein Gesetz des Gehorsams handelt, zum Tod derjenigen führt, die dieses erfüllen oder dazu gezwungen sind, es zu erfüllen, ohne jede andere Erwägung. Das Gesetz, das dem Leben dient, führt in diesem Fall zum Tode. Paulus spricht von dem Gesetz des Gehorsams, das zum Tode führt. Gesetz ist in diesem Fall jedes Gesetz, das zum Tode führt, sowohl das jüdische Gesetz jener Art, wie Paulus es aus der pharisäischen Tradition kennt, als auch das römische Gesetz. Also ist der Rechtsstaat, der mit dem Römischen Reich zum ersten Mal in der Geschichte entstanden ist, nicht der höchste Ausdruck der Menschheit, sondern eine Drohung. Das Gesetz rettet nicht durch seine Erfüllung.

Auf der anderen Seite erachtet Paulus die Sünde nicht als Verletzung des Gesetzes. Die Sünde, wie sie in der Vision von Paulus vorkommt, wird begangen, indem das Gesetz um des Gehorsams willen erfüllt wird. Verletzungen des Gesetzes sind zweitrangig. Darum wird die Sünde mit dem guten Gewissen der Erfüllung des Gesetzes begangen. Es gibt noch Spuren dieses Gedankens in der Maxime des Mittelalters: "Summa lex, maxima iniustitia". Oder im Gegensatz dazu, in ironischem Sinne: "Fiat iustitia, pereat mundus (das Gesetz muß erfüllt werden, auch wenn die Welt zugrundegeht)":

Das führt zu der Analyse der Opferung als Folge des Gesetzes. Das Gesetz, wenn es als totalisierend betrachtet wird, fordert menschliche Opfer. Dieses Bewußtsein ist in den christlichen Grundsätzen enthalten. Alle Evangelien betonen beispielsweise, daß Jesus getötet wurde, indem das Gesetz erfüllt wurde: bei der Gesetzeserfüllung. Daher lassen sich für diesen Tod keine persönlich Schuldigen ausmachen. Die Beziehung zu dem Gesetz ist es, die zu diesem Tod führt. Es ist verständlich, daß später die konservative Theologie vorzog, den Juden die Schuld daran zu geben. Sie mußte es tun, um den Schlußfolgerungen der Theologie der Gesetzeskritik zu entkommen, die

27 Das herausragendste Buch in diesem Sinne ist: Tamez, E.: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*, San José, Costa Rica 1991; vgl. Shaull, R., *La Reforma y la Teología de Liberación*, San José, Costa Rica 1993; vgl. auch: Hinkelammert, F.J., *Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster/Freiburg (Schweiz) 1985.

vollkommen unvereinbar mit dem Streben des Christentums nach der Macht im Reich war.²⁸

Diese Tatsache erklärt, warum ausgerechnet die Theologie der Gesetzeskritik von Paulus und ihre Bestätigung, Negation und Verfälschung der Leitfaden der Geschichte des Christentums und darum des Okzidents war. Ihre Schlüsselschrift ist der Römerbrief. Der Römerbrief ist in keinsten Weise ein "theologisches" Buch im Sinne der Aufteilung in Fakultäten der modernen Universität. Er analysiert, was der Schlüsselpunkt des Römischen Reiches zu Lebzeiten von Paulus war, wenn dies auch aus einem theologischen Gesichtspunkt heraus geschieht. Er ist so entscheidend für das politische Denken, wie er es für das theologische Denken auch ist. Für die Philosophen dagegen ist er ein Tabu. In den Philosophiegeschichten taucht er nicht ein einziges Mal auf, auch wenn es der Gedanke ist, um den mehr als 1500 Jahre des westlichen Denkens kreisen, einschließlich der Philosophie. Der Römerbrief war noch während der Reformation entscheidend, vor allem für Luther. Darum befindet er sich in den Wurzeln der protestantischen Ethik und ihrer Verwandlung in den Geist des Kapitalismus. Er wurde wieder entscheidend bei der Entstehung der modernen Theologie, mit dem Buch von Karl Barth über den Römerbrief. Dieser ist eines der subversivsten Bücher in der Geschichte. Einer der wenigen, die es gewürdigt haben, ist Nietzsche. Aber Nietzsche tut das nur, um Paulus als seinen liebsten Feind zu erwählen.

Die paulinische Gesetzeskritik ist gerade eine Kritik der "gerechten" Gesetze, die nach Paulus insbesondere in den Gottesgesetzen, die auf dem Sinai überreicht wurden, präsent sind. Aber vor seiner Gesetzeskritik sind auch diese Gebote keine gerechten Gesetze an sich. Nach Paulus gilt dies sogar für das "Gesetz Gottes". Die Ungerechtigkeit besteht in der allgemeinen Form des Gesetzes. Darum ist die Gerechtigkeit bei Paulus nicht im Gesetz, sondern in der Beziehung zu ihm. Das Subjekt ist frei vor dem Gesetz, und es soll das Gesetz in dem Falle relativieren, in dem seine Erfüllung zum Tode führt.

Es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen dieser Gesetzeskritik und der liberalen Tradition. Die liberale Tradition sucht nach gerechten Gesetzen. Sie glaubt, sie gefunden zu haben, indem sie behauptet, daß das Gesetz gerecht ist, wenn diejenigen, die die Pflicht haben, es zu befolgen, gleichzeitig diejenigen sind, die als Bürger Gesetzgeber sind. Dieses Gesetz ist ihr entsprechendes Gottesgesetz: *vox populi, vox Dei*. Darum ist es das liberale Ergebnis, daß das demokratische Gesetz ein gerechtes Gesetz ist. Darum ist ein auf diesem Gesetz basierender Rechtsstaat ein gerechter Staat. Jedoch gibt es für Paulus keinen Rechtsstaat im Sinne unserer gegenwärtigen Ideologie, nach welcher der Rechtsstaat gerechte Gesetze hat, und zwar mit der sich anschließenden Pflicht des Bürgers, diese zu erfüllen, ohne die

28 Vgl. Hinkelammert, F.J., *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens*, Münster 1989; vgl. ders., *Luzifer und die Bestie. Opfermythen im christlichen Abendland*, Luzern 1996; Pixley, J., "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios", in: *Ribla* 18 (1994).

Möglichkeit, eine Unterscheidung zu treffen oder Widerstand zu leisten. Max Weber nennt dieses Verfahren "Legitimität durch Legalität". Es ist unvereinbar mit der Position von Paulus, die Unterscheidung impliziert. Aus der Sicht von Paulus ist der liberale Rechtsstaat ein ungerechter Staat. Er ist es, weil er ein totaler Staat ist. Die Position von Paulus impliziert das Recht auf Widerstand, die Position von Weber verneint dieses Recht.

Heutzutage sind Anzeichen für einen Holocaust der Dritten Welt sichtbar. Wenn sie vernichtet wird, wird sie durch Rechtsstaaten und im Rahmen der strikten legalen Grenzen der Rechtsstaaten vernichtet.²⁹ Genau dieses wird durch die Tatsache enthüllt, daß der Rechtsstaat in keinster Weise irgendeine Gerechtigkeit garantiert. Der Widerstand humanisiert den Rechtsstaat, und dort, wo der Widerstand erfolgreich unterdrückt wird oder keinen Platz findet, verwandelt sich der Rechtsstaat in einen Moloch. Darum sind Rechtsstaat und Totalitarismus genau wie Demokratie und Totalitarismus miteinander vereinbar.³⁰

Auch das Einfordern der Auslandsschulden der Dritten Welt ist ein Verbrechen, das in "Erfüllung des Gesetzes" begangen wird. Der Rechtsstaat begeht es. Wenn Paulus von Sünde spricht, bezieht er sich auf diese Verbrechen, die in "Erfüllung des Gesetzes" begangen werden. Die Überschreitungen des Gesetzes interessieren ihn kaum.³¹ Es sind Verbrechen, die mit gutem Gewissen begangen werden, in dem Glauben, Gott, der Menschheit und den Armen zu dienen.

In diesem Sinne entwickelt bereits die Theologie der Gesetzeskritik das Problem der Irrationalität des Rationalisierten. Darum können die Befreiungstheologen diese Theologie im Zusammenhang mit dem Marktgesetz wieder aufnehmen. Das Marktgesetz führt, wenn es als ein Gesetz betrachtet wird, das durch seine Erfüllung rettet, auf der einen Seite sogar zum Tode der Menschheit. Auf der anderen Seite gibt es eine Sünde, die begangen wird, indem das Marktgesetz erfüllt wird, und die mit dem guten Gewissen begangen wird, das höchste Gesetz der Menschheit zu erfüllen. Darum muß hier die christliche Freiheit in dem Sinne betont werden, wie Paulus ihn ausgedrückt hat, nämlich im Sinne einer Freiheit, die frei vor dem Gesetz ist. Die freien Subjekte sind in dem Maße frei, in dem sie fähig sind, das Gesetz bezüglich ihrer Lebensnotwendigkeiten zu relativieren. Die Freiheit ist nicht im Gesetz, sondern in der Beziehung der Subjekte zum Gesetz. Betrachtet man nun das Marktgesetz, so besteht die Freiheit genau darin, dieses zu unterwerfen und sogar gesetzeswidrig zu handeln, wenn die Bedürfnisse der Subjekte dies erfordern. Die gegenseitige Anerkennung der körperlichen und bedürftigen Subjekte impliziert unweigerlich die Anerkennung

29 Vgl. Rufin, J.C., *Das Reich und die neuen Barbaren*, Berlin 1992; vgl. auch Enzensberger, H.M., *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a.M. 1993.

30 In der Literatur über den Totalitarismus legt nur Hannah Arendt über diese Tatsache Rechenschaft ab; vgl. Arendt, H., a.a.O.

31 Vgl. Hinkelammert, F.J., *Der Schuldenautomatismus*, in: Füssel, K. u.a., *"... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen"*. *Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise*, Fribourg/Brig 1989, S. 79-190; ders., *Democracia y totalitarismo*, San José, Costa Rica 1987.

der Relativierung jeglichen Gesetzes in bezug auf diese Anerkennung. Wenn die Subjekte sich gegenseitig anerkennen, erkennen sie sich als frei vor dem Gesetz an. Das Gesetz gilt nur in dem Maße, in dem es nicht diese gegenseitige Anerkennung verhindert.

Man kann also die Option für den Armen in dem Sinne wiederaufnehmen, in dem die Theologie des Imperiums sie niemals akzeptieren wird. Die gegenseitige Anerkennung der körperlichen und bedürftigen Subjekte impliziert die Option für den Armen, und darum wird gleichzeitig die Freiheit des menschlichen Subjektes vor dem Gesetz impliziert. Ohne diese Freiheit kann es weder gegenseitige Anerkennung zwischen Subjekten noch Option für den Armen geben. Ausgehend von dieser begrifflichen Neubestimmung, kann man ebenfalls eine Neudefinition des Reiches Gottes entwickeln.³²

Darum verneint die Befreiungstheologie nicht nur die Verabsolutierung des Marktgesetzes im "totalen Kapitalismus", sondern jedes metaphysische Gesetz der Geschichte. Verabsolutierung des Gesetzes - d.h. seine Verwandlung in ein metaphysisches Gesetz der Geschichte - ist Totalisierung, die letztendlich zum Totalitarismus führt. Ihr Motto ist immer jenes vom "Ende der Geschichte" und der Verneinung aller Alternativen.³³

Mit diesem Ergebnis führt die Befreiungstheologie zu einer Kritik an der Moderne, und nicht nur am Kapitalismus. Sie kommt zu der Feststellung einer Krise der westlichen Gesellschaft. Jedoch ist sie nicht postmodern. Die Postmodernisten aber hüten sich davor, das Marktgesetz als ein metaphysisches Gesetz der Geschichte zu analysieren. Sie kritisieren überall metaphysische Gesetze der Geschichte, besonders im historischen Sozialismus, in dem es sie wirklich gegeben hat. Aber das Marktgesetz, das heute das einzige Beispiel für die Durchsetzung eines metaphysischen Gesetzes ist, wird von ihnen nicht einmal erwähnt. Sie verbergen das heute gültige metaphysische Gesetz im Namen der Kritik an so vielen Gesetzen der Geschichte in der Vergangenheit.

(Aus dem Spanischen von Tamara Carazo-Ziegler)

32 Vgl. Sung, J.M., *Economía. Tema ausente en al teología de la liberación*, San José, Costa Rica 1994.

33 Vgl. Assmann, H, "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", in: *Pasos* 55 (1994); ebenfalls: Hinkelammert, F.J., "Capitalismo sin alternativas. Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella", in: *Pasos* 73 (1991).