

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Redaktion: Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Nicolas Schlitz, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Produktionsleitung: Clemens Pfeffer

Umschlaggestaltung: Clemens Pfeffer

Titelbild: Zapatistia Church (2004) by David Sasaki,
www.flickr.com/photos/oso/4655542

Inhalt

- 4 MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und befreiender Praxis
- 39 BRUNO KERN
Kritik der Religion nach Karl Marx. Vom Sinn der Gottrede in säkularer Zeit
- 60 SANDRA LASSAK, MAGDALENA ANDREA KRAUS,
JONATHAN SCALET
Körperterritorien befreien. Aktuelle Herausforderungen für eine feministische Befreiungstheologie im Lichte ökoterritorialer und dekolonialer Kämpfe
- 89 JAN NIKLAS COLLET
Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem befreiungstheologischen Universalismus

Essay

- 117 JAKOB FRÜHMANN
Als Christ zur See? Reflexionen über ein heikles Fahrwasser

127 SchwerpunktredakteurInnen und AutorInnen

131 Impressum

MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse
und befreiender Praxis

Die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit globalen Ungleichheiten im Rahmen der Entwicklungsforschung lässt über viele Jahrzehnte hinweg eine Leerstelle in der Beschäftigung mit Religion erkennen (Deneulin/Rakodi 2011; Jones/Petersen 2011; Garling 2013: 91ff.). Wenn diese thematisiert wurde, dann meist in ihrer repressiv-konservativen Funktion in der kolonialen Vergangenheit und Gegenwart oder als Hemmnis für Entwicklung im modernisierungstheoretischen Sinn (Jones/Petersen 2011: 1292). Weitau häufiger blieb die Kategorie Religion jedoch ausgeblendet, obwohl diese in den alltäglichen Lebensrealitäten vieler Menschen – insbesondere in den Peripherien des kapitalistisch-kolonialen Weltsystems – nach wie vor eine erhebliche Rolle spielt. Die Leerstelle steht in Zusammenhang mit der wenig hinterfragten Grundannahme von Säkularisierung als einem „universal, desirable and irreversible trend“ (Deneulin/Rakodi 2011: 46), die meist (implizit) in sozialwissenschaftlichen Diskursen präsent ist (ebd.: 49).

In Teilen kritischer Diskurse wird dieser Trend wiederum weniger als Verschwinden denn als Transformation religiöser Glaubensformen und -praktiken gelesen. Demnach würden die überlieferten Religionen im Verlauf von Modernisierung und kapitalistischer Durchdringung zunehmend von vermeintlich säkularen Elementen wie Geld, Entwicklung oder der kapitalistischen Warenform als höchste normative Bezugsrahmen und Instanzen spiritueller und identitärer Selbstverortung abgelöst (vgl. u.a. Benjamin 2009; Marx 2005: 85-98; Faschingeder 2007: 36-40). Dabei wird von der europäischen Erfahrung ausgegangen und Religion im klassischen Sinn als ein Phänomen betrachtet, das mit steigendem gesellschaftlichen Wohlstand allmählich verschwinde (vgl. Faschingeder 2010: 341) und für „moderne“ Gesellschaften keine Relevanz mehr habe (Deneulin/Rakodi

2011: 45). Eine weitere Prämisse in diesem Kontext stellt die zunehmende Privatisierung von Religion und ihre scheinbare Bedeutungslosigkeit für das öffentliche Leben und politische Fragen dar (ebd.: 49). Diese Grundannahmen haben sich jedoch in den meisten (postkolonialen) Gesellschaften des Globalen Südens als nicht zutreffend erwiesen (ebd.: 47, 50; siehe auch Jones/Petersen 2011: 1292; Heuser/Koehrsen 2020: 15, Tomalin 2021: 105; Carbonnier 2013: 2).

Seit den 2000er Jahren zeigt sich eine Veränderung dieses Trends an, die in einer vermehrten Beschäftigung mit Religion innerhalb der *Development Studies* sichtbar wird (Deneulin/Rakodi 2011: 45). Jones und Petersen (2011: 1292) sprechen gar von einem „religious turn“, den Heuser und Koehrsen (2020: 13) als postsäkulare Hinwendung zur Religion in Entwicklungspolitik und -forschung beschreiben. Allerdings sehen Jones und Petersen (2011) in der dominanten Herangehensweise an das Thema zahlreiche Schwächen und Verengungen (vgl. dazu auch Deneulin/Bano 2009). Denn diese reduziere sich wesentlich auf die konkrete Praxis der Entwicklungszusammenarbeit, während breitere gesellschaftstheoretische, ethische, philosophische und epistemologische Fragestellungen und Vorannahmen ausgeblendet blieben. Es bestünde ein zu enger Fokus auf *Faith-Based Organisations* (FBOs) bzw. *Religious Non-Government Organisations* (RNGOs). Die neuen Impulse zur Thematisierung kämen dabei vermehrt von Seiten zentraler bi- und multilateraler Institutionen der ‚Entwicklungsindustrie‘ (Jones/Petersen 2011: 1292), und weniger aus dem universitären und akademischen Kontext. Dies führe zuweilen zu einem unkritischen, engen und instrumentalistischen Verständnis von Religion als Faktor für oder gegen Entwicklung (ebd.: 1302): „The concern is simply to bring religion in to better serve these agendas“ (ebd.: 1300). Das Ziel dieser Hinwendung zur Religion liege also darin zu untersuchen, „how religion can be used to do development ‚better““ (Jones/Petersen 2011: 1291); Gestalt und Richtung dieser Entwicklungsagenden werden hingegen nicht in Frage gestellt. In diesem Kontext kann beispielsweise auch die „Taskforce“ „Werte, Religion und Entwicklung“ innerhalb des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) in Deutschland gesehen werden, die seit 2014 Konzepte und Strategien rund um den Zusammenhang von Religion und Entwicklung erarbeitet. In seiner Grundsatzrede am 19.10.2014 bemerkte Bundesmi-

nister Gerd Müller (2014): „Auch wenn wir es im religiös etwas lauwarmer Europa nicht glauben möchten: Die Welt des 21. Jahrhunderts ist eine religiöse Welt. Wie wollen wir diese Welt verstehen und mitgestalten, wenn wir die Rolle der Religionen nicht ausreichend im Blick haben?“

Dem Faktor Religion wird also sowohl in der praktischen EZA wie auch in der Entwicklungsforschung vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt (u.a. Carbonnier 2013; Daniel/Garling/Hillebrandt/Wienold 2014; Tomalin 2015; Heuser/Koehrsen 2020). Diese beschränkt sich aber weitgehend auf das beschriebene instrumentalistische Verständnis von Religion und muss sich somit der Frage stellen, „to what extent is the ‚turn to religion‘ evidence of a paradigm shift or is this simply a case of business as usual?“ (Tomalin 2021: 107). Inwieweit Religion auch als Faktor wirken kann, der sich derartigen Instrumentalisierungen widersetzt und als Potenzial fungiert, um hegemoniale Zielsetzungen und Normen gesellschaftlicher Entwicklung in Frage zu stellen, wird hingegen kaum bearbeitet (ebd.; Deneulin/Bano 2009). Dem entsprechend fällt in der jüngeren Vergangenheit auch die Auseinandersetzung mit Religion in Organen einer dezidiert kritischen Entwicklungsforschung eher spärlich aus.

In der gesamten Geschichte des *Journals für Entwicklungspolitik* widmete sich bislang keine einzige Ausgabe dem Thema Religion. Die in Deutschland erscheinende Zeitschrift *Peripherie* wiederum publizierte zwar 2014 ein Heft unter dem Titel „Religionen in Bewegung“, dieses nimmt jedoch weitgehend eine religionssoziologische Perspektive ein. Die letzten Auseinandersetzungen in Publikationen und aus dem Umfeld des Mattersburger Kreises mit dem Thema datieren bereits von 2010 (Faschingeder), 2007 (Faschingeder/Six) und 2003 (Faschingeder). Auch im umfangreichen Standardwerk *Handbuch der Entwicklungsforschung* (Fischer/Hauck/Boatcă 2016) wird dem Zusammenhang von Religion und Entwicklung keine große Aufmerksamkeit geschenkt.

Insbesondere lässt sich nach wie vor eine Leerstelle in Bezug auf gesellschaftstheoretische und theologisch informierte Perspektiven auf Religion, Kritik und Widerstand feststellen.¹ Dabei war der Bezug auf transzendente Glaubenssätze historisch ein häufiges Vehikel antikolonialer und revolutionärer Widerstandsbewegungen und ist auch gegenwärtig ein bedeutendes Movens kritischer sozialer Bewegungen an den Peripherien des kapitalis-

tisch-kolonialen Weltsystems. Denn der Glaube an transzendente Prinzipien kann bestehende Gesellschaftsstrukturen sowohl zu überhistorischen Gegebenheiten verfestigen als auch ihre radikale Kontingenz begründen.

Mit dieser oft wenig beachteten, aber für eine kritische Entwicklungsforschung unseres Erachtens nach durchaus bedeutsamen Dimension des Religiösen möchte sich das vorliegende Heft beschäftigen. Damit soll nicht negiert werden, dass Religion – und insbesondere das Christentum – historisch und gegenwärtig auch als Instrument zur Legitimierung und Verfestigung von Herrschaftsverhältnissen genutzt wurde und wird. Nichtsdestotrotz liegt auf diesem deutlich bekannteren Aspekt innerhalb des beschränkten Umfangs der vorliegenden Publikation nicht unser Fokus. Kritisch-befreiende Bezüge und Traditionsströme lassen sich wohl in allen Religionen ausmachen. Auch gilt unser grundsätzliches Interesse dem kritischen Potenzial des Religiösen an sich. In diesem Heft beschränken wir uns aus pragmatischen Gründen jedoch auf Entwicklungen innerhalb der christlichen Tradition. Diese zeichnet durch ihre massive Verbreitung im Zuge der kolonialen Expansionen eine besondere Bedeutung und Ambivalenz in Bezug auf Fragen globaler Ungleichheiten und Herrschaftsverhältnisse aus. Angesichts dieser Geschichte wird das Christentum überwiegend mit der oft unheilvollen Praxis der Missionierung in Verbindung gebracht. Im Kontext einer christlichen Praxis, die sich dieser unterdrückten Form des Glaubens an der Seite der Herrschenden entgegenstellt, spielt wiederum die Traditionslinie der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung eine besondere Rolle. Auch die Beiträge des vorliegenden Heftes können vorrangig in dieser Linie verortet werden.

Im Folgenden gehen wir zunächst auf die Entstehung, Entwicklung und zentrale Elemente der Theologie der Befreiung ein. Daran anschließend widmen wir uns der Rolle dieser und weiterer Formen christlich-politischen Denkens und Handelns im deutschsprachigen Raum im Kontext von Entwicklungspolitik und Gesellschaftskritik. Davon ausgehend thematisieren wir die säkulare Norm innerhalb gesellschaftskritischer Diskurse im westlich-akademischen Kontext und weisen auf daraus resultierende Ausschlüsse hin. Abschließend werfen wir einige Schlaglichter auf Religion als historische und gegenwärtige Realität und Quelle von Widerständigkeit und Gesellschaftskritik.

1. Theologie der Befreiung – eine gesellschaftskritische Auslegung des Glaubens auf kirchlicher Ebene?

Mit der Veröffentlichung von Gustavo Gutiérrez' namensgebendem Werk *Teología de la liberación* im Jahr 1971 jährt sich ein wichtiges Gründungsdatum der Befreiungstheologie heuer zum 50. Mal (zu einer Auseinandersetzung mit diesem Jubiläum siehe Becka/Gmainer-Pranzl 2021). Diese hatte in den 1950er und 1960er Jahren ihren Ausgangspunkt in Lateinamerika und entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrzehnte zu einer breiten politisch-religiösen Bewegung mit weitreichenden Wirkungen. Sie entstand aus innerkirchlichen Entwicklungen, muss zugleich jedoch als Reaktion auf die spezifischen Herausforderungen ihres soziokulturellen, politökonomischen, historischen Ortes verstanden werden. Und schließlich kann die Befreiungstheologie auch als Ergebnis einer neuartigen theoretisch-methodischen Verortung theologischen Denkens in sozialwissenschaftlichen bis marxistischen Diskursen verstanden werden.

Im Kontext der historischen Verwerfungen und gesellschaftlichen Aufbrüche der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es nach dem Zweiten Weltkrieg zu weitreichenden Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche. Zwei wesentliche Faktoren für diese Entwicklung stellten dabei die Welle der Entkolonialisierung, in der vor allem afrikanische und asiatische Staaten ihre Unabhängigkeit erlangten, sowie das Erstarken sozialer Mobilisierungen in Lateinamerika dar. Viele der nationalistischen und antiimperialistischen Bewegungen waren christlich geprägt und erforderten auf Seiten der Amtskirche ein Nachdenken über Mission und ihre Rolle im postkolonialen Kontext. Bereits 1891 hatte sich mit der Enzyklika *Rerum Novarum*, die als Gründungsdokument der katholischen Soziallehre gilt, eine erste Hinwendung oder Wiederbesinnung der Kirche auf die soziale Frage vollzogen.

Den direkten innerkirchlichen Ausgangspunkt für die Entstehung der Befreiungstheologie stellt aber zweifellos das II. Vatikanische Konzil (1962–65) dar. Dieses sollte eine umfassende Erneuerung und vor allem Öffnung der katholischen Kirche einleiten. Zentrale Ziele waren dabei die Abkehr von einer rein spirituellen und idealistischen Form des Glaubens sowie ein Aufbrechen der starren hierarchischen und autoritären Strukturen der Amtskirche. Unter dem Schlagwort, die „Zeichen der

Zeit“ zu deuten, wurde der Fluchtpunkt christlichen Glaubens von einem abgetrennten, weltenthobenen Jenseits in die Diesseitigkeit der historisch-gesellschaftlichen Realität verlagert. Diese Öffnung bedeutete zum einen eine stärkere Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragestellungen und den Herausforderungen eines sich wandelnden historischen Kontextes. Zum anderen leitete sie eine Abkehr vom starren Alleinvertretungsanspruch der katholischen Kirche in ethisch-moralischen und religiösen Belangen ein. Galt bisher die Losung „Kein Heil außerhalb der Kirche“, wurden nun auch anderen religiösen Traditionen Wahrheits- und Geltungsansprüche zugestanden, wodurch eine wichtige Voraussetzung für interreligiöse Verständigung geschaffen wurde. Und drittens bedeutete das Konzil auch eine Öffnung in Richtung auf das sogenannte Kirchenvolk, also auf die Basis der nichtgeweihten Gläubigen, und gab damit deutliche Impulse einer innerkirchlichen Demokratisierung, wenngleich starke Hierarchien und Ausschlüsse, etwa in Bezug auf Geschlecht und sexuelle Orientierung, bestehen blieben (vgl. Rahner 1979).

Bereits während des Konzils kam es zu ersten Anstößen für eine weitere Radikalisierung dieses Transformationsprozesses. So verpflichtete sich eine Gruppe von Bischöfen im sogenannten „Katakomben-Pakt“ dazu, auf kirchliche Privilegien zu verzichten und im Sinne einer „dienende[n] und arme[n] Kirche“ (Catacombe Domitilla 2021) ein bescheidenes Leben an der Seite gesellschaftlicher Randgruppen zu führen. Mit dieser gesellschaftlichen Verortung der Kirche unter den sogenannten einfachen Leuten war bereits ein zentrales Thema der Theologie der Befreiung angezeigt (Kern 2013: 11f.; Arntz 2017: 486-491).

Die Hinwendung der Kirche zur historischen Realität brachte auch eine soziokulturelle und geopolitische Kontextualisierung bzw. Pluralisierung theologischen Denkens und religiöser Praxis mit sich. In Lateinamerika traf diese Kontextualisierung auf eine gesellschaftliche Realität massiver Ungleichheiten und Ausschlüsse, rassistischer Diskriminierung, politischer Unterdrückung und neokolonialer Abhängigkeit, die zum zentralen Thema der Theologie der Befreiung werden sollte.

Entscheidend für die Charakteristik befreiungstheologischen Denkens und Handelns ist aber auch ihre spezifische Methode, die mit dem Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln“ (Kern 2013: 10f.) zusammengefasst wird. Die Verankerung in der alltäglichen Lebenspraxis ist dabei grundlegend,

und in diesem Sinne beschreibt Gutiérrez (1986) die Befreiungstheologie als „eine im Lichte des Glaubens entworfene Reflexion aus der Praxis und über die Praxis“ (ebd.: 10). Daraus ergibt sich eine weitreichende Öffnung, die die Befreiungstheologie anschlussfähig macht für nicht dezidiert religiöse Diskurse, Theorien und Akteur*innen. Im Kern dieser christlich motivierten „gesellschaftspolitische[n] Praxis“ stehe demnach eine „intellektuell verantwortete Beschreibung und Ursachenanalyse und ein klares Bewusstsein ihres gesellschaftlichen Ortes“ (Kern 2013: 31).

In einem ersten Schritt, dem des Sehens, gehe es darum, den Blick auf die historische Realität zu richten und die zentralen Themen und Problemstellungen der jeweiligen Zeit zu identifizieren. Dafür stützt sich die Theologie der Befreiung wesentlich auf sozialwissenschaftliche Analyseinstrumentarien, um ein Verständnis der strukturellen Bestimmungsgründe und Zusammenhänge dieser Realität zu gewinnen. Konkret nutzte die Theologie der Befreiung in Abgrenzung zu den modernisierungstheoretischen Erklärungsmustern des lateinamerikanischen *Desarrollismo* vor allem marxistische und dependenztheoretische Methoden. Aufbauend auf einem konflikttheoretischen und dialektischen Gesellschaftsverständnis wurde die Gegenwart in diesem Sinne als eine Situation systemischer Ausbeutung, Unterdrückung und Abhängigkeit beschrieben. Zugleich würde diese aber immer auch eine Realität alltäglicher Überlebenskämpfe, von Widerstand und Befreiung als ihren Gegensatz und Kern ihrer utopischen Überwindung enthalten (vgl. Castillo 1997; Kern 2013: 54-65, 99-104).

In einem zweiten Schritt, dem des Urteilens, wird diese Realität nun im Lichte des Evangeliums interpretiert. Die Befreiungstheologie kritisiert die massenhafte Verelendung und globalgesellschaftliche Ungleichheiten als eklatanten Widerspruch zur universellen Menschenliebe des Christentums und positioniert sich auf Seiten jener, denen das biblisch versprochene „Leben in Fülle“ historisch verwehrt bleibt. In den Worten des in El Salvador wirkenden Theologen Ignacio Ellacuría wird damit „das gekreuzigte Volk als das grundlegendste Zeichen der Zeit“ interpretiert (zit. nach Pittl 2018: 365). Die entmenschlichten² Bevölkerungsmehrheiten der Gegenwart stehen in diesem Sinne als konkrete historische Form der Verbrechen an einem Gott, der sich in der Figur des Jesus im Menschen verkörpert (Kern 2013: 39f.). Das Nicht-Leben-Lassen ist im christlichen Verständnis der Kern von Sünde. Mit der Theologie der Befreiung und

deren Öffnung auf gesellschaftstheoretische Instrumentarien hin wird die Sünde als Verneinung eines gelingenden und selbstbestimmten Lebens nun zur „strukturellen Sünde“ erweitert: als Verstoß gegen die heiligsten christlichen Prinzipien und Werte, der seine Ursache jedoch nicht in individuellem Fehlverhalten findet, sondern in historisch gewachsenen Strukturen, Machtverhältnissen und gesellschaftlichen Arrangements (vgl. ebd.: 66ff.; González Faus 1996: 73off.).

Dementsprechend gestalten sich auch die Schlussfolgerungen für den dritten Schritt der befreiungstheologischen Methode: das Handeln. Das aktive und verändernd-eingreifende Wirken in der geschichtlichen Realität ist ein zentrales Merkmal der Befreiungstheologie und folgt der berühmten (vorrangigen) „Option für die Armen“ (Lateinamerikanische Bischofskonferenz 1979: 166) – eine Losung, die allerdings in mehrfacher Hinsicht erklärungsbedürftig ist. Zum einen wird der Begriff der „Armen“ nicht reduktionistisch – rein ökonomisch oder materiell – verstanden, sondern soll all jene Menschen umfassen, die am Rand der Gesellschaft stehen und in irgendeiner Form unterdrückt, ausgebeutet oder marginalisiert werden. Er ist damit nicht inhaltlich oder essenzialistisch, sondern sozialstrukturell bestimmt und offen für die intersektionale Überlagerung und historische Transformation von Macht- und Unterdrückungsverhältnissen. Die Befreiungstheologie definiert also kein transzendentes, überhistorisches Subjekt der Befreiung oder einen universell gültigen Wertekanon, sondern ein methodisches Prinzip. In diesem Sinne müsse kritisch-befreiendes Denken und Handeln stets von Neuem danach fragen, wer in einem bestimmten historischen Kontext „die Armen“ sind, und sich in Folge für deren Interessen einsetzen (Kern 2013: 36-40). Zum anderen wird die Armut der Armen eben nicht im karitativen Sinn passiver Hilfsbedürftigkeit verstanden. Der Befreiungstheologie geht es wesentlich um die „Vermenschlichung der Entmenschlichten“, womit nicht zuletzt die Wiedergewinnung von Handlungsfähigkeit und Selbstbestimmung gemeint ist – ein Ziel, das nur erreicht werden könne, wenn „die Armen“ aktiv und selbstbestimmt ihren eigenen Befreiungsprozess als Subjekte gestalten (ebd.: 42f.).

Damit bleibt die Richtung des Befreiungsprozesses notwendig offen und von den Theolog*innen nicht vorgängig bestimmbar. Zudem wird mit der Losung „kein Heil außerhalb der Armen“ (Sobrino 2006) die Überzeu-

gung ausgedrückt, dass von den gesellschaftlichen Rändern ein besonderes Potenzial für radikale Erneuerung und die Überwindung der strukturellen Sünden der herrschenden Gesellschaftsordnung ausgehe (Kern 2013: 39-53). Treffender als von der „Option für die Armen“ wäre daher vom Einsatz mit, an der Seite oder im Gefolge der Armen zu sprechen. Dies impliziert auch eine radikal gesellschaftskritische Auslegung dieses Einsatzes. Befreiungstheologie begnügt sich eben nicht damit, „die Armen“ zu emanzipieren, zu integrieren und „vom Rand“ ins Zentrum zu holen; sie zielt vielmehr darauf ab, die tieferen strukturellen Umstände zu verändern, die den an den Rand Gedrängten ein Leben in Fülle verwehren, und damit die bestehenden Verhältnisse von Grund auf umzuwälzen (ebd.: 39-53). Radikal war und ist dieser Einsatz für und mit den Armen schließlich auch auf der persönlichen Ebene. In den letzten Jahrzehnten haben zahlreiche befreiungstheologisch motivierte Aktivist*innen ihr religiös-politisch motiviertes Engagement bis zur letzten Konsequenz getrieben und dem mittelalterlich anmutenden Konzept des „Martyriums“ neue Aktualität verliehen. Bekannt sind etwa die Fälle von Bischof Oscar Romero oder dem Ordensmann Ignacio Ellacuría, die aufgrund ihres politischen Engagements „von den Militärdiktaturen, Großgrundbesitzern und Regierungen umgebracht wurden“ (Codina 2017: 18). Aber auch heute noch riskieren zahlreiche Ordensleute, Priester und Lai*innen aufgrund ihres Glaubens ihr Leben in Landnutzungskonflikten und anderen gesellschaftlichen Kämpfen (vgl. Sobrino 1997: 208-210).

Bei der Befreiungstheologie handelt es sich also um keine bloß innerkirchliche Entwicklung. So sieht Michael Löwy die amtskirchlichen und theoretischen Schriften der Befreiungstheologie lediglich als „the visible tip of an iceberg“ (Löwy 2008: 350). Demnach gründen diese auf Reflexion und Praxis einer breiteren gesellschaftlichen Bewegung, deren innovative Impulse von den gesellschaftlichen und kirchlichen Rändern ausgingen: „The radicalization process in Latin American Catholic culture [...] does not start from the summit of the church and irrigate downward to its base, nor does it flow from the base toward the summit [...] but rather it moves from the periphery to the center“ (ebd.: 352). Der Ausgangspunkt befreiungstheologischen Denkens wäre also die konkrete Praxis der „Armen“, die in den Basisgemeinden konkrete Gestalt annehme. Dabei würden die

bislang Ungehörten, unsichtbar und arm Gemachten zu politischen und theologischen Protagonist*innen. Die Konferenzen der lateinamerikanischen Bischöfe gelten dafür als wichtige Ereignisse. In Medellín 1968 habe der „Schrei des armen Volkes“ (Codina 2017: 15) erstmals auf amtskirchlicher Ebene Gehör gefunden. Fast zehn Jahre später, bei der Konferenz in Puebla 1979, wurde es „ein immer lauter werdender, ungestümer [...] Schrei“ (ebd.: 16), von dem aus sich die kirchliche Praxis und Theologie neu orientierte.

Die Theologie der Befreiung wiederum wirkte dann über die Kirche hinaus in breite gesellschaftliche Sektoren und soziale Bewegungen zurück: „[T]his social movement [...] stretches well beyond the limits of church institutions“ (Löwy 2008: 351). Laut Löwy könnten zentrale soziale Bewegungen und historische Ereignisse seit den 1960er Jahren ohne die Einbeziehung der christlich-religiösen Befreiungspraxis nicht verstanden werden (ebd.). Tatsächlich gibt es zahlreiche Verflechtungen mit den Aktivist*innen von Befreiungsbewegungen auf dem südamerikanischen Kontinent. So wurde beispielsweise bereits 1966 der kolumbianische Priester Camilo Torres im bewaffneten Guerillakampf für die nationale Befreiungsarmee ELN (Ejército de Liberación Nacional) getötet (Guzman 1970). Bedeutende soziale Bewegungen wie die brasilianische Landlosenbewegung MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), der indigene Dachverband Ecuadors CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) oder die zapatistische Autonomiebewegung im süd-mexikanischen Chiapas EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) erhielten wiederum wichtige Impulse aus den Basisgemeinden (Löwy 2008: 355).

Auch wenn namhafte Befreiungstheolog*innen an europäischen Universitäten studiert und von der europäischen Theologie zweifellos wichtige Elemente und Anregungen aufgegriffen haben, so wäre der Rückschluss verkürzt, dass die gesellschaftskritischen Impulse der Theologie der Befreiung einbahnstraßenähnlich von Europa ausgehend nach Amerika geflossen wären. Vielmehr trafen die innerkirchlichen Aufbrüche des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika auf eine eigenständige antiimperialistische Denk- und Praxistradition und eine lange Geschichte antikolonialer Befreiungskämpfe, die sich vielfach christlicher Gehalte bedienten,

oft genug aber auch gegen deren gewaltförmige Durchsetzung zur Wehr setzen. Debatten um Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zeichnen von Beginn der Kolonisierung seit dem 16. Jahrhundert eine Linie in gegenwärtige dekoloniale Diskurse und konstituieren somit eine „Geschichte alternativen Denkens und Handelns, die [...] in verschiedenen Ausdrucksformen mehrere Jahrhunderte durchzieht“ (Fornet-Betancourt 2018: 40f.). Diese beschäftigt sich wesentlich mit den vielfältigen Wirkungen kolonialer Herrschaft sowie Wesen und Strategien echter Unabhängigkeit. Dabei spielt auch die Auseinandersetzung mit dem präkolonialen Erbe und der heterogenen, interkulturellen und kulturell-religiös mehrbezüglichen Realität eine Rolle. Somit ist die Befreiungstheologie auch von indigenem bzw. nichteuropäischem Denken beeinflusst. Dies zeigt sich etwa in Gustavo Gutiérrez' Auseinandersetzung mit dem peruanischen Anthropologen und Autor des *indigenismo*, José María Arguedas, der einen zentralen Bezugspunkt für seine *Theologie der Befreiung* (1973) darstellt. In diesem Sinne schreibt sich befreiungstheologisches Denken „in die Geschichte dieser vielschichtigen Bewegung von alternativen Denk- und Handlungsperspektiven ein“ (Fornet-Betancourt 2018: 47).

Mit den Niederlagen der globalen politischen Mobilisierungen der 1960er und 1970er Jahre, der neoliberalen Wende sowie massiver innerkirchlicher Konflikte und Repression wurden auch die Ansätze eines politisch engagierten Christentums seit den 1980er Jahren weltweit deutlich zurückgedrängt. Auch die Befreiungstheologie in Lateinamerika verlor seither stark an Bedeutung. Auf Ebene der Amtskirche wurde mit dem Pontifikat von Johannes Paul II. eine konservative Wende mit einer stark antikommunistischen Ausrichtung eingeschlagen. Zahlreiche Vertreter*innen der Befreiungstheologie wurden mit negativen Sanktionen belegt und bei Neubesetzungen systematisch durch konservativere Amtsträger ersetzt. Parallel dazu wuchs die Präsenz pentekostaler Kirchen in Lateinamerika, die die Befreiungstheologie zunehmend als religiöse Heimat gesellschaftlicher Randgruppen ablösen, dabei jedoch mehrheitlich eher individualistische und entpolitisierende Formen des Glaubens befördern (Löwy 2008: 354f.).

Zudem verloren mit dem formellen Ende der Militärdiktaturen in einigen lateinamerikanischen Ländern die gesellschaftlichen Auseinander-

setzungen und das politische Engagement von Christ*innen an Radikalität (ebd.: 354). Befreiungstheologische Akteur*innen konzentrierten sich vermehrt auf reformistische Forderungen im Bereich bürgerlicher und kultureller Rechte, während revolutionäre, marxistische Ansätze marginal wurden. Umgekehrt fanden innerkirchlich Konzepte wie die „Option für die Armen“ – wenn auch in abgeschwächter und weniger politisierter Form – Eingang in Dokumente des kirchlichen Lehramts (Codina 2017: 19).

Auch auf wissenschaftlich-theoretischer Ebene geriet die Befreiungstheologie vermehrt unter Beschuss. Unter dem Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung erschien das marxistisch-theologische Vokabular zunehmend anachronistisch. Kritik richtete sich vor allem gegen das scheinbar monolithische Subjekt der Armen und die vermeintlich holzschnittartige Gegenüberstellung binärer Gegensätze wie Unterdrückung und Befreiung. Diese Kritik wurde in den vergangenen Jahrzehnten u.a. damit aufgearbeitet, dass das abstrakte Konzept „der Armen“ für unterschiedliche historische Subjekte ausdifferenziert wurde (Baquero/Knauth/Schroeder 1998: 49f.). Durch diese Öffnung auf die vielfältige Überlagerung gesellschaftlicher Machtverhältnisse entstand an den Peripherien des kapitalistisch-kolonialen Weltsystems eine heterogene Landschaft kontextueller und befreiender Theologien wie die feministische Befreiungstheologie (Ivone Gebara, María Pilar Aquino), *Teología negra* (Silvia Regina de Lima Silva), *Queer Theology* (Marcela Althaus-Reid) oder die *Teología india* (Eleazar López, Vicenta Mamani Bernabé).

Mit Papst Franziskus erleben aktuell politisch engagierte kritische Lesarten des Christentums hinsichtlich sozialer, wirtschaftlicher und ökologischer Fragen sowie Interkulturalität auf (amts-)kirchlicher Ebene ein gewisses Revival. Demgegenüber steht jedoch eine weitgehend ungebrochene Kontinuität dogmatisch-repressiver Positionen in Bezug auf Sexualität und Geschlechterverhältnisse. Zu sozioökonomischen Fragen nimmt Papst Franziskus jedoch klar und erstaunlich radikal Stellung. So ließ er in seinem ersten apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* mit Aussagen wie „[d]iese Wirtschaft tötet“ (Papst Franziskus 2013: 52) aufhören, die Entmenschlichung, Exklusion und Ausbeutung unmissverständlich als strukturelle Bestandteile des herrschenden Wirtschaftssystems anprangern (ebd.: 51ff.). Diese Diagnose wurde mit der 2015 erschienenen

Enzyklika *Laudato Si – Über die Sorge für das gemeinsame Haus* um einen weiteren zentralen Aspekt gegenwärtiger Systemkrisen erweitert. *Laudato Si* thematisiert die strukturellen Ursachen und Folgen von Umweltzerstörung und Klimawandel und postuliert, ausgehend von einem ganzheitlichen, organisch-relationalen Weltbild und dem christlichen Prinzip der Schöpfungsverantwortung, die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer radikalen sozialökologischen Transformation.

In Kontinuität dazu fand 2019 in Rom die sogenannte „Amazonien-Synode“ statt, auf der über Herausforderungen und die Rolle der Kirche im südamerikanischen Amazonasgebiet debattiert wurde. In den Vorbereitungsdokumenten wird die „Option für die Armen“ besonders stark in ihrer ethischen und epistemischen Dimension aufgegriffen und es findet darüber hinaus eine interkulturelle Öffnung statt. Diese zeigt sich darin, dass die Bedeutung indigener Kosmologien und Spiritualitäten sowie Lebens- und Gemeinschaftsformen für Kirche und Theologie, und darüber hinaus für eine lebenswerte Zukunft im Sinne eines „Guten Lebens für alle“, anerkannt werden. Amazonien wird exemplarisch als präferenzierter theologischer Ort bestimmt, weil dort die Verwerfungen des globalen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems und die Folgen des europäischen Kolonialismus „als Realität der Unterdrückung“ (Sobrinho 1997: 197) wie durch ein Brennglas sichtbar würden. Zugleich könne die Region im befreiungstheologischen Sinne als „privilegiertes Ort von [...] Prophetie“ (Ellacuría 1990: 389) und Utopie fungieren, weil hier – an den Rändern des herrschenden Gesellschaftssystems – auch Praktiken des Widerstands und alternativer Formen des Zusammenlebens mit der menschlichen und nichtmenschlichen Mit-Welt sichtbar würden. Deswegen erscheint Amazonien als prophetischer Ort, dessen Wissen und Spiritualität in der aktuellen sozioökologischen Krise „als Orientierungs- und Handlungsmarken für die Transformation des praktischen Handelns und ethischer Haltungen dienen können“ (REPAM 2018: 31). Mit dem Pontifikat von Franziskus kann also von einer neuen Hinwendung zu den Peripherien des kapitalistisch-kolonialen Weltsystems gesprochen werden, aus der er eine klar systemkritisch konturierte Positionierung sowie eine interkulturelle und interreligiöse Öffnung auf alternative Lebensweisen, Kosmologien und Spiritualitäten hin ableitet.

2. Christlicher Glaube im Spannungsfeld von Gesellschaftskritik und Entwicklungspolitik

Der Einfluss der Befreiungstheologien blieb nicht allein auf den lateinamerikanischen Subkontinent beschränkt, sondern erlangte vor allem in den 1970er und 1980er Jahren weltweit Bedeutung. Im deutschsprachigen Raum boten die innerkirchlichen Aufbrüche in Folge des Zweiten Vatikanums einen fruchtbaren Nährboden für die neue theologische Strömung aus Lateinamerika, die vor allem in den sich rasch politisierenden Lai*innenbewegungen der Katholischen Aktion dankbare Abnehmer*innen für ihre Inhalte fand. Die Impulse aus Lateinamerika trugen zur Radikalisierung der in bedeutenden Sektoren der christlichen Kirchen verbreiteten Suche nach einer „diesseitigen“ politisch engagierten Form des Glaubens bei. Zudem wurde das Bewusstsein für die globalen und kolonialen Verflechtungen der katholischen Kirche ebenso wie der wohlhabenden Staaten Europas und Nordamerikas gestärkt, aber auch die Solidarität mit den zahlreichen Befreiungskämpfen der 1970er bis 1980er Jahre. Auf diese Weise erlangte die befreiungstheologische Verbindung von christlichem Glauben, radikaler Gesellschaftskritik und widerständiger politischer Praxis zu dieser Zeit eine Bekanntheit und Wirkmacht, die weit über kirchliche Kreise hinausreichte (Baquero/Knauth/Schroeder 1998: 50-62.).

Zahlreiche Werke bedeutender Befreiungstheologen wie Gustavo Gutiérrez (u.a. 1973, 1984, 1986), Hugo Assmann (1984), Dom Hélder Câmara (u.a. 1969, 1973, 1982, 1986), Clodovis (u.a. 1983, 1986a, 1986b) und Leonardo Boff (u.a. 1982, 1983, 1985, 1986; sowie Boff/Boff 1986), Ernesto Cardenal (u.a. 1971, 1976) oder Oscar Romero (1982) wurden ins Deutsche übersetzt und breit rezipiert. Großen Einfluss entfaltete auch Paulo Freires *Pädagogik der Unterdrückten* (1971), die selbst in enger Wechselwirkung mit den befreiungstheologischen Bewegungen entstanden war. Im lateinamerikanischen Entstehungskontext waren sozialwissenschaftliche, philosophische und theologische Theoriebildungen ebenso wie religiöse und nichtreligiöse Gruppen und Bewegungen eng verzahnt – in der Rezeption dieser ideengeschichtlichen Strömung schwappte etwas von dieser Interdisziplinarität und Interkonfessionalität auch in den deutschsprachigen Raum über (Baquero/Knauth/Schroeder 1998: 13-17).

Befreiungstheologische Autoren und Werke fanden Eingang in die theologischen Fakultäten, und aus studentischen Kreisen und den unterschiedlichen kirchlichen Basisbewegungen formierten sich Publikationsprojekte und aktivistische Gruppen. Diese verpflichteten sich – neben der Verbreitung der neuen Ideen und der Solidarisierung mit den Befreiungskämpfern des sogenannten Trikont³ – der Entwicklung einer radikal politischen Glaubenspraxis auch für den europäischen Kontext. Dafür suchten sie nach überkonfessionellen Bündnissen mit anderen, nichtreligiösen Gruppen und Aktivist*innen, die das Ziel einer radikalen Gesellschaftsveränderung teilten (ebd.: 50-62).

So gab sich die bereits 1906 gegründete schweizerische Zeitschrift *Neue Wege*, die anfangs noch unter dem recht neutralen Zusatz „Blätter für religiöse Arbeit“ erschienen war, 1977 den Untertitel „Beiträge zu Christentum und Sozialismus“ (Neue Wege 2021). Als Reaktion auf den Putsch gegen Allendes „Demokratischen Sozialismus“ in Chile formierte sich 1973 in der BRD wiederum ein Ableger der chilenischen Bewegung „Christen für den Sozialismus“, der darauf abzielte, „der herrschenden ‚Theologie von oben‘, als Ausdruck und Stütze der kapitalistischen Gesellschaft, eine ‚Theologie von unten‘ entgegenzusetzen, die der Befreiung der Armen und Unterdrückten verpflichtet ist“ (CfS-BRD 1992: 218; vgl. ChristInnen für den Sozialismus 2018).

Ein weiterer wichtiger Katalysator war die Solidarisierung mit konkreten politischen Befreiungsprojekten, nicht zuletzt jenen, an denen christlich bzw. befreiungstheologisch motivierte Gruppen zentral beteiligt waren. Allendes Projekt eines „Demokratischen Sozialismus“, das wesentlich von christlichen Sektoren mitgetragen wurde, wurde bereits erwähnt und auch in der Anti-Apartheid-Bewegung der späten 1970er bis frühen 1990er Jahre waren christlich motivierte Aktivist*innen zentral beteiligt. So nahm etwa der Boykott südafrikanischer Obstimporte Anfang der 1980er Jahre seinen Ausgang auf der Ebene von Pfarrgemeinden und entwickelte sich über die Beteiligung katholischer Bildungshäuser und Institutionen wie dem Österreichischen Informationsdienst für Entwicklungspolitik (ÖIE) im Laufe der Jahre zu einer breiten überkonfessionellen und überparteilichen Kampagne (Sauer 2021).

Herausragende Bedeutung kommt aber sicherlich der Sandinistischen Revolution in Nicaragua zu, die neben ihrer breiten Resonanz in kirchlichen

Kreisen in Österreich auch zu einem Konvergenzpunkt christlich motivierter und linker Aktivist*innen und zu einem prägenden Ereignis für die entwicklungspolitische Landschaft der 1980er und 1990er Jahre wurde. Die dynamische Entwicklung der nicaraguanischen Basisgemeinden und der ideologische wie personelle Einfluss befreiungstheologischer Akteur*innen – allen voran des Priesters, Schriftstellers und späteren Ministers Ernesto Cardenal – machten die Sandinistische Revolution attraktiv für kirchliche Kreise und weckten Hoffnungen auf ein Modell eines anderen, undogmatischen und humanistischen „Sozialismus von unten“ in Abgrenzung zu den autoritären und bürokratischen Entwicklungen des sowjetischen Staatssozialismus (für ein Beispiel der breiten Auseinandersetzung mit der Sandinistischen Revolution aus christlicher Perspektive siehe Dienste in Übersee/Koberstein 1982). Darin trafen diese sich mit linken, sozialdemokratischen bis sozialistischen Gruppen, und auch von staatlicher Seite kam unter der sozialdemokratischen Regierung Bruno Kreiskys Unterstützung für die neue nicaraguanische Regierung. Sympathisant*innen organisierten sich in Solidaritätsbewegungen oder reisten in „Freiwilligenbrigaden“ nach Nicaragua, um den Aufbau der „neuen Gesellschaft“ vor Ort zu begleiten bzw. mitzerleben. Bei Pfarrbuffets wurde solidarisch gehandelt, „Nicaragua-Kaffee“ getrunken, es entstanden Freundschaftsvereine und Städtepartnerschaften – enge persönliche wie institutionelle Beziehungen –, und Nicaragua wurde für viele Jahre zu einem Schwerpunktland der staatlichen wie nichtstaatlichen Entwicklungszusammenarbeit Österreichs (Rybak 2015: 39-44; Humer 2013: 75-79; Kanamüller 1992: 90-105; EZA 2021a).

Die kirchlichen Aufbrüche nach dem Zweiten Weltkrieg wirkten sich also auch auf das neue entstehende Feld von Entwicklungspolitik und -zusammenarbeit aus und entfalteten einen zum Teil beachtlichen Einfluss. Im österreichischen Kontext geht die Formierung der entwicklungspolitischen Landschaft nach Einschätzung der Österreichischen Forschungsförderung für Internationale Entwicklung „sehr stark auf die Initiative von Einrichtungen der katholischen Kirche zurück“ (ÖFSE 2021a). Auch Faschingeder misst dieser „eine zentrale Rolle für die Konstituierung des privaten Entwicklungszusammenarbeits-Sektors“ (2003: 177) bei. Denn während Strukturen einer öffentlichen EZA in Österreich erst ab den 1960er Jahren entstanden, kam es nach Ende des Zweiten Welt-

kriegs im kirchlichen Bereich zu einer starken und anhaltenden Proliferation entwicklungspolitischer Initiativen und Organisationen (ebd.: 180-183; ÖFSE 2021a, 2021b). Hinzu kommen die unterschiedlichen Missionswerke und -orden, die bereits lange vor der Erfindung des Projekts Entwicklung im Globalen Süden tätig waren, ihre Ausrichtung zum Teil aber den veränderten Bedingungen anpassten. Kirchliche und religiöse Akteur*innen hatten daher lange beinahe eine Monopolstellung in der entwicklungspolitischen Landschaft Österreichs inne, erst ab den 1960er Jahren entstanden Ansätze einer außerkirchlichen EZA (ÖFSE 2021b). Dementsprechend nahm der kirchliche Sektor in vielen Bereichen eine Vorreiterrolle ein und prägte die Ausgestaltung der Szene entscheidend mit. So organisierte die Katholische Jugend mit dem „Landjugendwerk für Entwicklungshilfe-Einsätze“ die ersten Personalentsendungen aus Österreich, und kirchliche Organisationen beteiligten sich führend an der Gründung von Dachverbänden und Netzwerken (Faschingeder 2003: 182-186). Bis heute zeichnen katholische Organisationen für rund die Hälfte der gesamten privaten EZA in Österreich verantwortlich (Obrovsky 2020: 112f.). Und auch der Bereich des Fairen Handels entstand unter starker kirchlicher Beteiligung, etwa in Form kleiner Verkaufsstände in Pfarren oder der Gründung der Importorganisation EZA im Jahr 1975, an der katholische Organisationen weiterhin signifikante Anteile halten (EZA 2021a, 2021b; Pilz 2001).

Die oben beschriebenen Impulse des Zweiten Vatikanums und der Befreiungstheologie trugen zweifellos zu dieser dynamischen Entwicklung kirchlicher EZA bei. Zugleich reichte und reicht deren ideologisches Spektrum jedoch weit über die skizzierte linkskatholische Orientierung hinaus und erstreckt sich über reformistische Ansätze bis hin zu Kontinuitäten eines konservativ-indoktrinierenden Missionsverständnisses. Allerdings erlangten Bezüge eines radikal politischen Christentums in den 1970er und 1980er Jahren doch auch im Bereich der kirchlichen EZA eine beachtliche Bedeutung. Einige Orden (etwa die Steyler Missionare oder die Jesuiten) und Hilfswerke – v.a. aus dem Umfeld der katholischen Aktionen – unterhielten enge Kontakte mit befreiungstheologischen Priestern und Bewegungen und brachten deren Anliegen in die österreichische Debatte ein (vgl. Faschingeder 2003: 180-192, 2007: 28-34).

Heute ist von diesem Einfluss nur noch wenig zu sehen. Neben der allgemeinen Schwächung der Befreiungstheologie lässt sich dies in

manchen Fällen, wie jenem der Päpstlichen Missionswerke, auf konservative Restrukturierungen von Seiten der Amtskirche zurückführen. Mehr noch dürfte es aber mit der Professionalisierung zu tun haben, die viele kirchliche EZA-Organisationen in den letzten Jahrzehnten vollzogen haben. Damit ging oftmals eine zunehmende Säkularisierung der eigenen Arbeit einher, die sich vermehrt eher an den technokratischen Konzepten und Trends des Entwicklungsdiskurses als an kirchlichen und theologischen Bezügen orientierte. Heute ist der kirchlich-religiöse Charakter vieler Organisationen nur noch bei genauerer Betrachtung erkennbar (Faschingeder 2003: 180-192). Das oben angesprochene befreiungstheologische Revival auf Ebene der Amtskirche wird von den meisten katholischen Hilfswerken zwar wohlwollend zur Kenntnis genommen und in Form von Tagungen, Aktionsplattformen und anderen Initiativen rezipiert. Bislang richtet sich diese Auseinandersetzung jedoch überwiegend nach innen und bleibt in ihrer Wirkung auf Teile des kirchlichen Sektors beschränkt. Sie hat damit kaum Einfluss auf Themen und Orientierungen des breiteren entwicklungspolitischen Diskurses und der entsprechenden Praxis.

3. Säkularismus und Imperialismus oder: „Can the subaltern speak religiously?“

Dieses Verschwinden des Religiösen in kritischen gesellschaftspolitischen Diskursen hängt mit dem bereits erwähnten Backlash innerhalb der Amtskirche zusammen, der zu einem Wiedererstarken konservativer Positionen und Sektoren führte, aber auch zu einem starken Rückzug des Religiösen auf den Privaten und spirituell-kontemplativen Bereich. Neben dieser Entradikalisierung christlichen Glaubens ist aber, zumindest im westlichen Kontext, umgekehrt auch eine breitere Säkularisierung gesellschaftskritischer Diskurse im politischen wie wissenschaftlichen Bereich zu beobachten (Brown 2013: 2; Maldonado-Torres 2008: 360f.; Carbonnier 2013). Diese lässt sich u.a. im Kontext der fundamentalen ideologischen Schließung verorten, die sich in Folge der Umbrüche von 1989 auf globaler Ebene vollzogen hat. Denn mit dem Ende der UdSSR verlor der westliche Kapitalismus sein „Außen“, seine systemische Alterna-

tive, und wurde zum einzigen denkmöglichen Rahmen gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dabei markiert 1989 jedoch nicht allein den weltweiten Triumph eines Wirtschaftssystems, sondern eines gesamten Zivilisationsmodells, das neben seinen politökonomischen Konzepten und Institutionen auch seine epistemischen und ethisch-normativen Grundannahmen und -orientierungen zum einzigen global gültigen Maßstab universalisiert. Sein säkularer Charakter ist ein zentrales Element dieses Zivilisationsmodells (Maldonado-Torres 2008). Damit werden religiöse, ethische, weltanschauliche Fragestellungen als rein subjektiv gefasst und dementsprechend auf die private Sphäre verwiesen, während die Institutionen und Regularien des gesellschaftlichen Zusammenlebens nach vermeintlich neutralen und allgemeinen Kriterien geregelt werden (vgl. ebd.: 368f.). Dies führt zwar im Zuge postmoderner Individualisierungstendenzen zu einer scheinbaren Pluralisierung von Lebensentwürfen und Weltanschauungen, verweist diese zugleich jedoch in die engen Grenzen individuell-persönlicher Wahlmöglichkeiten, während die ethisch-weltanschaulichen Grundannahmen und -orientierungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens unsichtbar gemacht, damit außer Streit gestellt und der demokratischen Aushandlung entzogen werden (vgl. Brown 2013).

Diese säkulare Norm funktioniert freilich höchst selektiv und richtet sich vorwiegend gegen den Islam, der in der Figur des „Politischen Islam“ zur Antithese und größten Bedrohung dieses Zivilisationsmodells dämonisiert wird. Die Gegenfolie des sogenannten „Christlichen Abendlandes“ markiert wiederum den Sonderstatus des Christentums im westlich-säkularen Modell, das als Wegbereiterin säkularer Herrschaft und Vorzeigemodell einer „aufgeklärten“ Religion verteidigt wird (ebd.: 4; Maldonado-Torres 2008: 369-365).

Genauer betrachtet geht die ideologische Schließung ab 1989 jedoch deutlich tiefer und trifft letztlich auch wesentliche Elemente christlichen Glaubens. Denn diese richtet sich gegen jede Form alternativer normativer Bezüge zur individualistischen Ethik und Marktgläubigkeit des bürgerlichen Liberalismus und damit gegen Religion schlechthin. Mit Francis Fukuyamas These vom „Ende der Geschichte“ (1992) und Margaret Thatchers Behauptung von der Alternativlosigkeit des globalisierten bürgerlich-liberalen Kapitalismus (1980) wird jedem Glauben, der nicht in den Prinzipien dieses Gesellschaftssystems seine höchste Instanz findet, die

Berechtigung abgesprochen. Beide postulieren die gegenwärtige Gesellschaftsordnung als höchstmögliche und endgültige menschliche Realisierungsform und bringen damit jeden utopischen Horizont einer besseren oder auch nur anderen Zukunft zum Verschwinden. Das Menschen Mögliche erschöpfe sich im Seienden. Dadurch geht jegliche Transzendenz verloren. Genau diese transzendente Behauptung eines Wirklichkeits- und Möglichkeitshorizonts, der über das diesseitige, historisch gegenwärtig Bestehende hinausgeht, macht aber einen zentralen Kern religiösen Glaubens aus und bildet den Grund einer unzerstörbaren Hoffnung auf Veränderung und Befreiung. Fukuyamas These und Thatchers Behauptung markieren somit den Höhepunkt jener radikalen Säkularisierungsbeziehung, die Max Weber Anfang des 20. Jahrhunderts als „Entzauberung der Welt“ (Weber 2002: 488) bezeichnet hat und in der mit Marx „alles Heilige [...] entweiht“ (Marx/Engels 2005: 23) und im „eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt“ (ebd.: 22) wird (vgl. Löwy 2008: 356f.).

Der dekoloniale Philosoph Nelson Maldonado-Torres versteht Säkularismus daher als die neue, eigentliche Religion bzw. Meta-Ideologie der Moderne, also als breit geteilten hegemonialen Konsens, dessen Grundannahmen über gegensätzliche ideologische, politische und theoretische Positionen hinweg unhinterfragt übernommen werden (Maldonado-Torres 2008: 360, 364f.). Als solche aber würde sie einen zentralen Bestandteil dessen ausmachen, was dekoloniale Denker*innen als „Ego-Politik“ bezeichnet haben – als unzulässige Totalisierung der eigenen ethno- bzw. egozentrischen Erfahrungen, Perspektiven, Kenntnisse und Prinzipien zur vermeintlich universellen, globalen Norm (vgl. ebd.: 62-66; Grosfoguel 2012: 88-95; Dussel 1989b: 16f.). Denn die säkulare Norm lehne zwar vordergründig jeden Bezug auf Traditionen, überlieferte Verhältnisse und dogmatische Glaubenssätze ab und mache die menschliche Vernunft zur einzig legitimen Begründungsinstanz in gesellschaftlichen wie wissenschaftlichen Aushandlungen. Damit würden die Menschen aber eben nur scheinbar zur einzigen und absoluten Legitimationsgrundlage gesellschaftlicher Institutionen und Verhältnisse. Tatsächlich sei hier jedoch nicht an die reale Vielfalt menschlicher Lebens-, Denk-, Glaubens- und Handlungsformen gedacht, sondern an die Inthronisierung eines ganz spezifischen, eben säkularen, westlich-bürgerlich-liberalen Menschenbildes, das seinen erkenntnistheoretischen Horizont auf die Grundlagen der westli-

chen Episteme und seine ethische Orientierung auf die Maxime individueller (Markt-)Freiheit und Nutzenmaximierung reduziere (Maldonado-Torres 2008: 367-369).

Säkularisierung wird aus dieser Perspektive eben nicht als universalgeschichtliche Entwicklung verstanden, sondern als europäischer Sonderweg. So erklärte der lateinamerikanische Marxist José Carlos Mariátegui bereits in den 1920er Jahren den säkularen bzw. antiklerikalen Charakter der revolutionären Kräfte in Europa aus der spezifischen historischen Konstellation der bürgerlichen Revolutionen. Der Säkularismus sei demnach eigentlich eine wesentlich bürgerliche Ideologie, die dem Widerstand gegen ein feudales, christlich-religiös begründetes Herrschaftssystem entspringe und in anderen historischen Kontexten daher kaum von Nutzen sei (Mariátegui 2007: 154f.). Darüber hinausgehend betrachtet er die kommunistische Idee aufgrund ihres radikalen utopischen Charakters selbst als wesentlich religiöses Konzept (ebd.: 220).

Mit Maldonado-Torres ist die Entstehung des „westlichen“ Säkularismus jedoch nicht allein als europäischer Sonderweg zu betrachten, sondern selbst eng mit jenem Fortschrittsglauben der Aufklärung verbunden, der diesen Sonderweg zur universalgeschichtlichen Norm erhebt – und damit mit der Geschichte des europäischen Imperialismus. Bereits die Wortherkunft vom lateinischen *saeculum* für Zeitalter oder Jahrhundert markiert die säkulare Trennung von politischer und religiöser Sphäre als weltgeschichtlichen Epochenbruch. Diese Trennung wird also als Aufkommen eines neuen Zeitalters postuliert, als Zeitalter des Menschen, in dem alle traditionellen Bindungen, alle überlieferten Normen und Glaubensvorstellungen ihre Autorität verlieren und das rationale Individuum zu seiner vollen Herrschaft gelangt (Maldonado-Torres 2008: 362). Dieser Bruch wiederum müsse im säkularen Verständnis von allen Gesellschaften nach europäischem Vorbild nachvollzogen werden. Damit löse infolge der bürgerlichen Revolutionen der säkulare Charakter des westlich-aufklärerischen Zivilisierungsprojekts den religiösen Charakter des christlichen Missionierungsprojekts als zentrale Legitimationsinstanz kolonialer Eroberung und Herrschaft ab: „Secularism inherits from imperial Christianity a fundamental impetus either to convert, to control, or to radically domesticate other epistemes [...]. The secular-religious

divide has come to work in ways similar to the Christian-pagan divide“ (ebd.: 382; 364-370).

Während der imperialistische, eurozentrische und rassistische Charakter dieses „Zivilisierungsprojektes“ im Zuge anti- und postkolonialer Theoriebildung jedoch vielfach und in vielerlei Hinsicht kritisiert und dekonstruiert wurde, bleibe die säkulare Norm auch in diesen kritischen Diskursen bis heute oft unhinterfragt bestehen. „Western academy“, so die US-amerikanische Politikwissenschaftlerin Wendy Brown, „is governed by the presumptive secularism of critique“ (2013: 2). Dementsprechend blieben auch anti- und postkoloniale Diskurse häufig einem letztlich aufklärerischen Verständnis kritischen Denkens verhaftet, das auf der Annahme beruhe, „that the true, the objective, the real, the rational, and even the scientific emerge only with the shedding of religious authority or ‚prejudice‘“ (ebd.: 5). Dieses säkulare Grundverständnis werde in Teilen postkolonialer Diskurse, so Maldonado-Torres, somit zum Double-bind, zum blinden Fleck, der dazu beitrage, genau jene diskursiven Machtverhältnisse und Ausschlüsse zu reproduzieren, die sie eigentlich zu überwinden trachteten (Maldonado-Torres 2008: 375-380). So würde etwa Edward Said in seiner stereotypen Darstellung von Religionen als Quelle von Aberglauben und Repression genau jenes „Othering“ einsetzen, das er am europäischen „Orientalismus“ so scharf kritisierte (ebd.: 375f.; Hart 2000: 86).

Wenn kulturellen Traditionen, überlieferten Wissensinhalten und Glaubensvorstellungen aber jede Rationalität und jegliches kritische Potenzial abgesprochen werde, bliebe der epistemische Ausschluss subalternen und kolonialisierter Stimmen in weiten Teilen unangetastet. Damit werde die vielfach kritisierte eurozentrische Schließung gegenüber alternativen epistemischen und ethischen Quellen reproduziert, die sich eben häufig in religiöser Form artikulieren: „When religion is understood to be antithetic to critical thinking and theory, there is no real need to seriously engage ideas articulated from religious perspectives. If the subaltern happens to be religious, then the postcolonial theorist herself makes sure that she will never speak“ (Maldonado-Torres 2008: 378). Dies bedeutet im Umkehrschluss freilich nicht, dass die solcherart verdeckten und abgewerteten Perspektiven per se befreiend sind. Denn selbstverständlich wurden und werden auch präkoloniale oder kolonial überschriebene subalterne

religiöse Praktiken immer wieder zur Rechtfertigung herrschaftlicher und repressiver Strukturen und Ansprüche genutzt. Die Problematik liegt vielmehr darin, dass die Totalisierung einer säkularen Norm diese Weltansichten und deren anderen Blick, deren Einspruch und Kritik von vornherein verwirft und damit eine differenzierte Auseinandersetzung mit ihren möglichen kritisch-befreienden, aber auch herrschaftlich-unterdrückerischen Elementen und Potenzialen unmöglich macht.

4. Religion als historische und gegenwärtige Realität und Quelle von Widerständigkeit am Beispiel Lateinamerikas

In einer kritischen Perspektive, in der die säkulare Norm dominant ist, werden religiöse Bezüge und Stimmen für bestimmte widerständige Diskurse und Praktiken ausgeblendet. Diesen theoretischen und diskursiven Ausschlüssen steht jedoch eine Realität gegenüber, in der Religion vielfach zur Quelle von Gesellschaftskritik und Widerstand gegen Herrschaftsverhältnisse wurde und wird. Am Beispiel Lateinamerikas wird deutlich, dass viele soziale Kämpfe um Befreiung und Unabhängigkeit in der Geschichte in säkular bestimmten Diskursen nicht gesehen werden können bzw. die zentrale Bedeutung des religiösen Aspektes unbeachtet bleibt, obwohl sich diese affirmativ und dezidiert auf den christlichen Glauben berufen. Das Religiös-Transzendente als mögliche Quelle für Widerständigkeit beschränkt sich selbstverständlich nicht auf das Christentum. Gerade in postkolonialen Kontexten spielen häufig auch andere Religionen oder indigene Kosmvisionen und Spiritualitäten eine wichtige Rolle.

Im Folgenden ist unser Blick jedoch vor allem auf christliche Religion gerichtet, der eine besondere Ambivalenz zwischen Unterdrückung und Befreiung zukommt, da die weltweite Präsenz und Dimension auf koloniale Invasionen zurückgeht. Der christliche Glaube diente in diesen als legitimierende Grundlage für Invasion und Unterwerfung und rechtfertigte im Namen der Glaubensverkündigung Sklaverei, „Morden, Stehlen und Foltern“ (Dussel 1989a: 14). Auch in der Gegenwart dürfen koloniale Kontinuitäten nicht außer Acht gelassen werden, die sich in gewaltvoller Entfremdung – der Verdrängung und Abwertung indigener

Kosmvisionen und vom Christlichen abweichenden Glaubensformen – und der Funktion von Religion als Kontrollmechanismus der ehemals kolonisierten Bevölkerung zeigen (vgl. Quijano 2000: 210; Estermann 2017: 111).

Nichtsdestotrotz sollte bei der Beschäftigung mit Religion in Vergangenheit und Gegenwart die Bedeutung des Christentums für antikolonialen Widerstand und radikale Kritik an imperialen Herrschaftsverhältnissen Beachtung finden. Historisch wird diese anhand des lateinamerikanischen Kontextes deutlich: Bereits im 16. Jahrhundert, am Beginn der *conquista* Amerikas, regten sich widerständige Stimmen, wie jene des Dominikaners Bartolomé de las Casas, der die koloniale Gewalt anklagte und eine kritische, gegenhegemoniale Positionierung aus einer christlichen Perspektive einnahm (vgl. Schelkshorn 2013: 268). Zugleich mit der Unterwerfung der kolonisierten Bevölkerung unter eine christliche Herrschaftsideologie wurde der christliche Glaube durch die Kolonisierten selbst in Frage gestellt und angeklagt, aber auch angeeignet und (neu) interpretiert. Der quechua-sprachige Guaman Poma de Ayala, der aus Ayacucho (in den Anden Perus) stammte, formulierte zu Beginn des 17. Jahrhunderts seine *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1998), in der er u.a. auf Basis der christlichen Moral die spanische Kolonialherrschaft radikal kritisierte und deren Abschaffung forderte (vgl. dazu Schelkshorn 2013: 270f.). Enrique Dussel (2013) bezeichnet sein Werk als eine vorausschauend konzipierte „ausdrückliche *Theologie der Befreiung*“ (ebd.: 89/Hervorh. i. O.): „Denjenigen, der vorgibt Christ zu sein, bringt er in einen offensichtlichen performativen Widerspruch zwischen seinen perversen Taten und den ethischen Geboten des Christentums selbst“ (ebd.: 93f.).

Der christliche Glaube spielte darüber hinaus für zahlreiche weitere antiimperiale Gegenstimmen/-projekte als Widerstandsressource eine zentrale Rolle. Die Aneignungen christlicher Traditionen und deren Neuinterpretationen zeigen sich noch heute in der mannigfaltigen synkretistischen bzw. kulturell-religiös mehrbezüglichen Praxis. Die kreativen Neuschöpfungen reflektieren die seit der Conquista entstandene heterogene Realität mit ihren vielfältigen Bezugsrahmen – was europäische bzw. abendländische Denkkategorien oftmals in gewisser Weise sprengt und ausweitet. Auch wenn die lateinamerikanische Amtskirche bis in die Gegenwart durch koloniale Kontinuitäten und Ausschlüsse geprägt

ist, so kann gerade aufgrund der historischen Bedeutung des Christentums für antikoloniale Widerstände nicht davon gesprochen werden, dass bis ins 20. Jahrhundert „diese Kirche ausschließlich europäisch geprägt“ (Kaller-Dietrich 2008: 74) war. Eine derartige Perspektive minimiert die Handlungsmacht der Kolonisierten und übersieht die vielfältigen Aneignungsprozesse, die bereits mit der Conquista selbst ihren Anfang nahmen. Enrique Dussel (1989a: 33) betont diesbezüglich, dass – wenn auch von der Theologie des europäischen Zentrums beeinflusst – durch Las Casas und andere zu Beginn des 16. Jahrhunderts bereits „eine kreative Theologie in Lateinamerika um vier Jahrhunderte vorweggenommen wurde“, die das Unrecht der Conquista als Sünde benannte und ihren Ausgangspunkt in der nichtakademischen Praxis hatte.

Diese Aneignungen sind demnach als Praxis des Widerstandes zu sehen und gerade aufgrund der Geschichte des europäischen Christentums am amerikanischen Kontinent, welche eben keine Erzählung der Befreiung darstellte, eine Voraussetzung dafür, dass christliche Werte auch zum Movens antikolonialer Befreiungskämpfe werden konnten. Ein gegenwärtiges Beispiel für eine kontextuelle Interpretation christlicher Motive, die als subversiv bezeichnet werden kann, stellt das peruanische Lied „De España nos llegó Cristo“ (dt.: Aus Spanien kam Christus zu uns) dar, das dem im nordperuanischen Piura populären Musik- und Tanzgenre des Tondero entspricht. Der Tondero beinhaltet südspanische, afrikanische und präkolonial-indigene Elemente und wird nach wie vor von der ruralen und nichtweißen Bevölkerung getanzt, ist also Ausdruck der *cultura popular*. Der Text stellt sich wie folgt dar: „Christus kam aus Spanien zu uns, aber auch der (Kolonial-)Herr, der (Kolonial-)Herr hat genau, wie er Christus gekreuzigt hat, auch den Schwarzen (Sklaven) gekreuzigt“. Kritik und Widerstand unter Bezugnahme auf christliche Positionen sind Bestandteil der peruanischen Geschichte seit der *conquista*. Darin zeigt sich ein ernst zu nehmendes Potenzial für Gesellschaftskritik, das sich in Lateinamerika im 20. Jahrhundert in der Theologie der Befreiung widerspiegelte.

In Lateinamerika fungiert der christliche Glaube in all seiner Ambivalenz also auch als Quelle für radikale Gesellschaftskritik. Gleichmaßen war er im südafrikanischen Befreiungskampf gegen die Apartheid von

Bedeutung, und auch Mahatma Gandhi (zit. nach Weber 2020: 9) war von den Aussagen der Bergpredigt Jesus beeindruckt: „Ihr Christen habt in eurer Obhut ein Dokument mit genug Dynamit in sich, die gesamte Zivilisation in Stücke zu blasen, die Welt auf den Kopf zu stellen“ (ebd.). Diese Funktion des Christentums beschränkt sich nicht auf den lateinamerikanischen Kontext und auf antikoloniale Kämpfe. Einige Schlaglichter zeigen, dass christliche Religion immer wieder zur Referenz wurde, um sich gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse zur Wehr zu setzen: So spielte das Christentum in Österreich und Deutschland für den antifaschistischen Widerstand (u.a. Franz Jägerstätter, Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp) eine wichtige Rolle und zeigt sich gegenwärtig im Kirchenasyl und im Einsatz für Klimagerechtigkeit. Erst Anfang Juni 2021 wurde eine Ordensfrau in Deutschland strafrechtlich verurteilt, weil sie zwei Nigerianerinnen Kirchenasyl gewährt hatte. Über die lokale bzw. nationale Ebene hinaus war das Christentum für internationale Bewegungen wie den christlich-antimilitaristischen Widerstand prägend. Jakob Frühmann und Cristina Yurena Zerr thematisieren dies im kürzlich erschienenen Buch „Brot und Gesetze brechen“ (2021).

Christliches Gedankengut wurde – und wird an vielen Orten der Welt nach wie vor – als Ressource für Gesellschaftskritik und widerständiges Handeln genutzt. Allgemeiner ist Religion ein nicht negierbares und prägendes Element von Lebenswelten, Teil der alltäglichen Sinnstiftung, der Welt- und Selbstinterpretation. Aufgrund dessen und aufgrund der historischen Bedeutung sollte sich eine kritische Entwicklungsforschung der Auseinandersetzung mit dieser aus einer globalen Perspektive anhaltenden Realität stellen. Wenn subalterne, religiöse Gruppen nicht a priori als weniger vernunftbegabt oder intellektuell wahrgenommen bzw. sie als aktive Subjekte, die ihre eigenen Interessen kennen, ernst genommen werden sollen, dann müssen sich auch kritische Entwicklungsforschung und Sozialwissenschaften die Frage stellen, warum entgegen zahlreicher Vorhersagen Religion(en) im 21. Jahrhundert nicht einfach verschwunden sind. Dieser Frage stellt sich das vorliegende Heft im Rahmen seiner Beiträge insofern, als es christliche Religion auf unterschiedlichen Ebenen als Ressource und Anknüpfungspunkt für widerständisches Denken und Handeln thematisiert.

5. Kritische Gehalte von Religionen und Christentum – zu den Beiträgen

Religiöse Transzendenzbezüge behaupten ein „Außen“ zu den Normalitäten der diesseitigen Welt. Das meint zum einen die Annahme einer tieferen Wirklichkeit, die über das empirisch mess- und sicht- bzw. sinnlich Wahrnehmbare hinausgeht. Zum anderen bezieht es sich auf die Vorstellung von ethisch-normativen Prinzipien und Instanzen, die noch über den historisch-kontextuellen juristischen Gesetzen und Regularien, aber auch Moralvorstellungen stehen. Diese Prinzipien wurden und werden immer wieder genutzt, um Herrschaftsansprüche zu legitimieren und gesellschaftliche Verhältnisse und Normen zu überzeitlichen Gegebenheiten „von Gottes Gnaden“ zu verfestigen. Zugleich bleibt das Transzendente jedoch konstitutiv uneinholbar, es ist von Menschen per definitionem nicht vollständig erkenn- und realisierbar und damit auch niemals abschließend beanspruchbar. Somit stößt jede Vereinnahmung durch gesellschaftliche Autoritäten an eine unüberwindbare Grenze. Religiöse Transzendenzbezüge bieten somit einen normativen Bezugspunkt, einen utopischen Horizont des Vollkommenen, Guten und Gerechten, von dem jede historische Wirklichkeit in Frage gestellt, entnaturalisiert und auf ihre blinden Flecken und Verfehlungen hin überprüft werden kann. Welchen Charakter diese kritische Infragestellung und Entsakralisierung von der Transzendenz her annimmt, hängt freilich davon ab, wie diese göttliche Sphäre umschrieben und welche Inhalte und Prinzipien ihr gegeben werden. Der ethische Kompass einer Religion ist also noch lange nicht per se von vornherein befreiend, und er kann stets von unterschiedlichen Akteur*innen und für unterschiedliche Interessen angeeignet und reinterpretiert werden. In den Beiträgen dieses Hefts werfen wir einen Blick auf christliche Bestimmungen dieser höchsten Prinzipien und deren Potenzial für radikal-gesellschaftskritisches Denken und Handeln. Damit soll die Beschäftigung mit Religion und Entwicklung um eine theologisch informierte Auseinandersetzung mit der Frage, ob und inwiefern christlicher Glaube als ethische Ressource für radikal-befreiende Kritik und Transformation wirken kann, erweitert werden.

Bruno Kern schließt mit seinem Beitrag an Debatten um das Verhältnis von Christentum und Marxismus an. Dabei beleuchtet er Marx' Kritik der

Religion im doppelten Sinn und gibt darin neben der Kritik an Religion auch dem kritischen Potenzial von Religion einen Raum. Kern fragt des Weiteren nach dem unaufhebbaren Beitrag der Religion und konstatiert dabei die Unverfügbarkeit des Menschen und des Absoluten als Korrektiv für Fortschritts- und Technologiegläubigkeit, auch innerhalb des orthodoxen Marxismus. Angesichts gegenwärtiger globaler Herausforderungen sieht Bruno Kern in einer „Kosmologie der Befreiung“ ein Desiderat für tiefgreifende Veränderungen und ein anderes Verhältnis zur natürlichen Mitwelt.

Sandra Lassak, Magdalena Kraus und Jonathan Scalet schließen in gewisser Weise daran an, wenn sie aus ökofeministischer und dekolonialer Perspektive einen Blick auf gegenwärtige Krisen und soziale Kämpfe in Lateinamerika werfen. Dabei wird deutlich, dass Theorie und Praxis aus Lateinamerika theoretische Herausforderungen und Anfragen an „westliche“ feministische Befreiungstheologie stellen. Die Autor*innen sehen daher die Notwendigkeit der Dekolonisierung feministischer Befreiungstheologie durch die Transformation grundlegender Annahmen wie Androzentrismus, Anthropozentrismus und Dualismus. In einer „Ökosophie“ – der Befreiung relational verwobener, leiblicher Körper-Territorien – sehen sie Möglichkeiten für eine transnationale ökofeministische Theologie.

Während die ersten beiden Beiträge v.a. gegen eurozentrische Verengungen und Schließungen des Christentums ankämpfen und die Inklusion der Pluralität menschlicher Lebens- und Wissensformen einfordern, macht Jan-Niklas Collet auf die Gefahren und Fallstricke einer Aufgabe universalistischer Ansprüche aufmerksam. Er zeigt am Beispiel des rechten Ethno-Pluralismus, wie vermeintlich differenzsensible Positionierungen und Kritik an (kultur-)imperialistischen Universalisierungen in die Verteidigung von Herrschaftsverhältnissen und Gewalt kippen können. Im Anschluss an den Befreiungstheologen Ignacio Ellacuría skizziert Collet Grundzüge eines antiessenzialistischen Universalismus, der seinen allgemeinen Gültigkeitsanspruch und sein verbindendes kollektivierendes Element in der Positionierung an der Seite der jeweils Schwachgemachten findet und dadurch mit jeglicher Abschließung und Homogenisierung bricht.

Abschließend führt der Essay von Jakob Frühmann die unterschiedlichen Stränge in der Frage nach praktischen Handlungsmöglichkeiten aus

christlich-befreiender Motivation innerhalb der gewaltförmigen, kapitalistisch-rassistischen Gegenwart zusammen. Anhand seiner Erfahrungen in der Seenotrettung diskutiert er Möglichkeiten, Unmöglichkeiten und Fallstricke radikaler Praxis aus der hegemonialen Position eines weißen, männlichen Christen.

- 1 Eine Ausnahme bildet hier die Kultur- und Sozialanthropologie, die sich seit Jahrzehnten intensiv mit diesem Nexus auseinandersetzt. Allerdings liegt der Fokus meist stärker auf nichteuropäischen Religionen und Kosmvisionen und weniger auf den widerständigen Potenzialen der global dominanten und kolonial überformten christlichen Tradition.
- 2 Das Konzept der Entmenschlichung spielt eine zentrale Rolle im befreiungstheologischen Denken. Unterdrückung und Ungerechtigkeit wird dabei wesentlich negativ, nämlich als Negation der universellen Menschenliebe und des Gleichheitsimperativs christlicher Religion verstanden. Entmenschlichung als Unterdrückung des vollen Menschseins enthält verschiedene Aspekte: Zum einen werden damit deskriptiv jene Gruppen bezeichnet, deren vollwertiges Menschsein in herrschaftlich strukturierten Gesellschaften (durch rassistische, sexistische oder andere Essenzialisierungen) in Frage gestellt wird, um ihre Unterordnung zu rechtfertigen. Zum anderen werden damit auch all jene Mechanismen angesprochen, die Menschen die volle Entfaltung ihres Menschseins verwehren. Im christlichen Verständnis besteht dieses Ideal im Sinne eines schöpferischen Menschenbildes vor allem in der Realisierung menschlicher Handlungsmacht, Freiheit, Kreativität und Selbstbestimmung. In Abgrenzung zu liberalen Konzepten ist damit jedoch keine bloß individualistische Selbstentfaltung oder marktformige Freiheit gemeint. Vielmehr könne die Entfaltung zu voller Menschlichkeit nur eingebettet in soziale Beziehungen und solidarische Gemeinschaftsgefüge gelingen. Damit seien – drittens – in herrschaftlich organisierten Gesellschaften auch die dominanten Gruppen entmenschlicht, die zu bloßen Funktionsträger*innen reduziert und eines sozialen und solidarischen menschlichen Wesens entfremdet würden.
- 3 Der Begriff „Trikont“ war vor allem in den 1970er Jahren in linken Kreisen als alternative Sammelbezeichnung für die post- und neokolonial geprägten Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas verbreitet. Der Begriff geht auf die „Trikontinentale Konferenz“ zurück, die im Jänner 1966 in Cuba abgehalten wurde und darauf abzielte, ein globales revolutionäres Bündnis aller antiimperialistischen und antikolonialen Befreiungsbewegungen zu etablieren. Als Selbstbezeichnung mit klar politischem Anspruch galt „Trikont“ als Gegenbegriff zu den gängigen essentialistisch und abwertend konnotierten Konzepten wie „Dritte Welt“ und „Entwicklungsländer“.

Literatur

- Arntz, Norbert (2017): Eine dienende und arme Kirche ist möglich! Papst Franziskus auf den Spuren des Katakombenpaktes. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Lassak, Sandra/Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 481-502.
- Assmann, Hugo (1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster: edition Liberación.
- Baquero, Patricia/Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (1998): Befreiung als Paradigma in Pädagogik, Theologie und Philosophie. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. Münster u.a.: Waxmann, 11-92.
- Becka, Michelle/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg., 2021): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers. Innsbruck/Wien: Tyrolia.
- Benjamin, Walter (2009 [1921]): Kapitalismus als Religion. In: Baecker, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion. Berlin: Kadmos, 15-18.
- Boff, Clodovis (1983): Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München: Kaiser.
- Boff, Clodovis (1986a): Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes. Düsseldorf: Patmos.
- Boff, Clodovis (1986b): Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg: Edition Exodus.
- Boff, Leonardo (1982): Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf: Patmos.
- Boff, Leonardo (1983): Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika. Mainz: Grünewald.
- Boff, Leonardo (1985): Kirche, Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos.
- Boff, Leonardo (1986): Jesus Christus. Der Befreier. Freiburg im Breisgau/Wien: Herder.
- Boff, Leonardo/Boff, Clodovis (1986): Wie treibt man Theologie der Befreiung? Düsseldorf: Patmos.
- Brown, Wendy (2013): Introduction. In: Asad, Talal/Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba (Hg.): Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech. New York: Fordham University Press, 1-13. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1c5cjt.4>
- Câmara, Dom Hélder (1969): Revolution für den Frieden. Freiburg: Herder.
- Câmara, Dom Hélder (1973): Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Reden und Ansprachen. Wien/Graz: Styria.
- Câmara, Dom Hélder (1982): Hoffen wider alle Hoffnung. Zürich: Pendo-Verlag.

- Câmara, Dom Hélder (1986): Gott lebt in den Armen. Olten u.a.: Walter.
- Carbonnier, Gilles (2013): Religion and Development: Reconsidering Secularism as the Norm. In: International Development Policy/Revue internationale de politique de développement 4, 1-5. https://doi.org/10.1057/9781137329387_1
- Cardenal, Ernesto (1971): Das Buch von der Liebe. Wuppertal-Barmen: Hammer.
- Cardenal, Ernesto (1976): Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.
- Castillo, Fernando (1997): Zur Artikulation in der Sozialwissenschaft: Die Befreiungstheologie und die Sozialwissenschaften. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band I: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968–1993). Mainz: Matthias-Grünewald, 177-190.
- Catacombe Domitilla (2021 [1965]): Katakombenpakt: „Für eine dienende und arme Kirche“. www.domitilla.info/idx.htm?var1=docs/pactes.htm, 16.07.2021.
- CfS-BRD (1992): Selbstdarstellungspapier. In: ChristInnen für den Sozialismus (Hg.): Geschichte – Theorie – Praxisberichte. Münster: Eigenverlag, 217-218.
- ChristInnen für den Sozialismus (2018): Was bedeutet CfS. www.chrisoz.de/wer-sind-die-christinnen-fuer-den-sozialismus/, 6.6.2021.
- Codina, Victor (2017): Theologie der Befreiung: Überblick und Herausforderungen. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Lassak, Sandra/Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse. Innsbruck/Wien: Tyrolia, 13-26.
- Daniel, Anna/Garling, Stephanie/Hillebrandt, Frank/Wienold, Hans (Hg., 2014): Religionen in Bewegung. Peripherie 134/135.
- Deneulin, Severine/Bano, Masooda (2009): Religion in Development: Rewriting the Secular Script. London: Zed Books.
- Deneulin, Severine/Rakodi, Carole (2011): Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On. In: World Development 39 (1), 45-54. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2010.05.007>
- Dienste in Übersee/Koberstein, Gerhard (Hg., 1982): Nicaragua. Revolution und christlicher Glaube. [Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst 21]. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Dussel, Enrique (1989a): Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Fribourg/Brig: Edition Exodus.
- Dussel, Enrique (1989b): Philosophie der Befreiung. Hamburg: Argument.
- Dussel, Enrique (2013): Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Wien/Berlin: Turia+Kant.
- Ellacuría, Ignacio (1995): Utopie und Prophetie. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern: Edition Exodus, 383-432.
- Estermann, Josef (2017): Südwind. Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden. Zürich/Wien/Münster: LIT-Verlag.
- EZA (2021a): EZA-Chronik von 1975 – 1989. www.eza.cc/eza-chronik-1975-1989, 6.6.2021.
- EZA (2021b): Das Unternehmen. www.eza.cc/das-unternehmen-eza-fairer-handel, 6.6.2021. <https://doi.org/10.37755/sjip.v6i2.295>
- Faschingeder, Gerald (2003): Vom Pfarrflohmarkt bis zur professionellen NGO. Die Entwicklungszusammenarbeit der römisch-katholischen Kirche in Österreich. In: Gomes, Bea de Abreu Fialho/Hanak, Irmi/Schicho, Walter (Hg.): Die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Interessen und Handlungsmuster. [Gesellschaft, Entwicklung, Politik 1]. Wien: Mandelbaum, 177-194.
- Faschingeder, Gerald (2007): Entwicklungsproduktive Religiositäten und Entwicklung als religiöse Idee – Zu den zahlreichen Möglichkeiten, das Verhältnis von Religion und Entwicklung zu denken. In: Faschingeder, Gerald/Six, Clemens (Hg.): Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. [Globalgeschichte und Entwicklungspolitik 4]. Wien: Mandelbaum, 16-59.
- Faschingeder, Gerald (2010): Religion in der globalen Gesellschaft. In: Kolland, Franz/Dannecker, Petra/Gächter, August/Suter, Christian (Hg.): Soziologie in der globalen Gesellschaft. Eine Einführung. Wien: Mandelbaum, 327-354.
- Faschingeder, Gerald/Six, Clemens (Hg., 2007): Religion und Entwicklung. Wechselwirkungen in Staat und Gesellschaft. [Globalgeschichte und Entwicklungspolitik 4]. Wien: Mandelbaum.
- Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hg., 2016): Handbuch Entwicklungsforschung. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-04790-0>
- Fornet-Betancourt, Raúl (2018): Die Antiimperialismusbewegung in Lateinamerika als Wegbereiterin dekolonialen Denkens. In: Pittl, Sebastian (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 24-59.
- Freire, Paulo (1971): Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Frühmann, Jakob/Zerr, Cristina Yurena (Hg., 2021): Brot und Gesetze brechen. Christlicher Antimilitarismus auf der Anklagebank. Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man. London: Penguin.
- Garling, Stefanie (2013): Vom Störfaktor zum Operator. Religion im Diskurs der Entwicklungszusammenarbeit. Wiesbaden: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-02483-3>
- González Faus, José Ignacio (1996): Sünde. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 2. Luzern: Edition Exodus, 725-740.
- Grosfoguel, Ramón (2012): Decolonizing Western Universalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. In: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World 1 (3), 88-102. <https://doi.org/10.5070/T413012884>

- Gutiérrez, Gustavo (1973): *Theologie der Befreiung*. München u.a.: Kaiser.
- Gutiérrez, Gustavo (1984): *Die historische Macht der Armen*. München: Kaiser.
- Gutiérrez, Gustavo (1986): *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*. München/Mainz: Kaiser/Grünewald.
- Guzman, German (1970): *Camilo Torres. Persönlichkeit und Entscheidung*. München: Kösel.
- Hart, William D. (2000): *Edward Said and the Religious Effects of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488412>
- Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (2020): *From a Quiet Revolution to the Tolerance of Ambiguity: Religious NGOs in International Development Discourse*. In: Heuser, Andreas/Koehrsen, Jens (Hg.): *Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration*. Baden-Baden: Nomos, 13-40. <https://doi.org/10.5771/9783748907633-13>
- Humer, Alexandra (2013): *Solidarität mit Nicaragua? Städtepartnerschaften als Beispiel kommunaler EZA in Österreich und ihre Rolle in der OEZA*. [ÖFSE-Forum 55]. Wien: Südwind.
- Jones, Ben/Petersen, Marie Juul (2011): *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing recent work on religion and development*. In: *Third World Quarterly* 32 (7), 1291-1306. <https://doi.org/10.1080/01436597.2011.596747>
- Kaller-Dietrich, Martina (2008): *Theologie der Befreiung: Medellín 1968*. In: Kastner, Jens/Mayer, David (Hg.): *Weltwende 1968? Ein Jahr aus globalgeschichtlicher Perspektive*. Wien/Berlin: Mandelbaum, 68-82.
- Kanamüller, Ursula (1992): *Solidaritätsarbeit: nutzlose Anstrengung? Möglichkeiten und Grenzen des Lernens in politischem Handeln am Beispiel der österreichischen Solidaritätsbewegung für Nicaragua (1979–1989)*. München/Wien: Profil.
- Kern, Bruno (2013): *Theologie der Befreiung*. Tübingen: A. Francke.
- Lateinamerikanische Bischofskonferenz (1979): *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979*. www.iupax.at/dl/ulktjmoJOKnJqx4KJKJmMjMNMn/1979-celam-puebla-die-evangelisierung-lateinamerikas-in-gegenwart-und-zukunft_pdf, 16.7.2021.
- Löwy, Michael (2008): *The Historical Meaning of Christianity of Liberation in Latin America*. In: Moraña, Mabel/Dussel, Enrique/Jáuregui, Carlos A. (Hg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham/London: Duke University Press, 350-359.
- Mariátegui, José Carlos (2007 [1928]): *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008): *Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity*. In: Moraña, Mabel/ Dussel, Enrique/Jáuregui, Carlos A. (Hg.): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham/London: Duke University Press, 360-384.
- Marx, Karl (2005 [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Buch 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*. [MEW 23]. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (2005 [1848]): *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam.
- Müller, Gerd (2014): *Das Potenzial von Religion für nachhaltige Entwicklung und Frieden*. Grundsatzrede von Bundesminister Gerd Müller anlässlich des 1250-jährigen Jubiläums der Benediktinerabtei Ottobeuren am 19. Oktober 2014. www.bmz.de/de/presse/reden/minister_mueller/2014/Okttober/20141019_rede_religion.html, 19.11.2018.
- Neue Wege (2021): *Über uns*. www.neuwege.ch/ueber-uns, 6.6.2021.
- Obrovsky, Michael (2020): *Zuschüsse privater Organisationen*. In: ÖFSE (Hg.): *Digitalization for Development? Challenges for Developing Countries. Österreichische Entwicklungspolitik: Analysen, Berichte, Informationen*. Wien: Südwind, 111-120.
- ÖFSE (2021a): *Die Österreichische Entwicklungszusammenarbeit. Ein historischer Überblick*. www.oefse.at/forschung/die-oesterreichische-entwicklungszusammenarbeit-historischer-ueberblick/, 19.6.2021.
- ÖFSE (2021b): *Von der Entwicklungshilfe zu den Sustainable Development Goals – SDGs. Meilensteine der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit im internationalen Kontext*. www.oefse.at/fileadmin/content/Downloads/Forschung/Zeittafel-web.pdf, 19.6.2021.
- Papst Franziskus (2013): *Evangelii gaudium. Apostolisches Schreiben*. Rom: Vatikanische Druckerei.
- Papst Franziskus (2015): *Laudato Si – Über die Sorge für das gemeinsame Haus*. Enzyklika. Rom: Vatikanische Druckerei.
- Pilz, Brigitte (2001): *Zum Beispiel fairer Handel*. Göttingen: Lamuv.
- Pittl, Sebastian (2018): *Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.
- Poma de Ayala, Guaman (1998 [1615]): *Nueva Crónica y Buen Gobierno (Antología)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Quijano, Aníbal (2000): *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: Lander, Edgardo (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Rahner, Karl (1979): *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Stimmen der Zeit*, 795-806. www.herder.de/stz/wiedergelesen/die-bleibende-bedeutung-des-zweiten-vatikanischen-konzils/, 17.7.2021.
- REPAM (2018): *Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Vorbereitungsdocument*. Edições CNBB.
- Romero, Oscar Arnulfo (1982). *Die notwendige Revolution*. München: Kaiser.
- Rybak, Jan (2015): *Eine sehr besondere Revolution, die ich kennenlernen wollte: die österreichische Nicaragua-Solidaritätsbewegung 1979–1990*. Bremen: Wiener Verlag für Sozialforschung.

- Sauer, Walter (2021): Anti-Apartheid-Bewegung in Österreich. Ein Rückblick. www.sadocc.at/sadocc.at/aab.shtml,16.7.2021.
- Schelkshorn, Hans (2013): Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen“ Philosophie für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft. In: Münnix, Gabriele (Hg.): Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung. Nordhausen: Traugott Bautz, 263-280.
- Sobrinho, Jon (1997): Die Theologie und das „Prinzip Befreiung“. Reflexion aus El Salvador. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band II: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen. Mainz: Grünewald, 187-213.
- Sobrinho, Jon (2006): Extra pauperes nulla salus. Pequeño ensayo utópico-profético. In: Revista Latinoamericana de Teología. San Salvador: UCA, 219-261. <https://doi.org/10.51378/rlt.v23i69.5018>
- Thatcher, Margaret (1980): Speech to Conservative Women's Conference. 21.05.1980. www.margarethatcher.org/document/104368, 16.7.2021.
- Tomalin, Emma (Hg., 2015): The Routledge Handbook of Religions and Global Development. Routledge International Handbooks. London/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203694442>
- Tomalin, Emma (2021): Religions and development: a paradigm shift or business as usual? In: Religion 51 (1), 105-124. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2020.1792055>
- Weber, Christian (2020): Wie andere Kulturen die Bibel sehen. Zürich: Theologischer Verlag.
- Weber, Max (2002 [1919]): Wissenschaft als Beruf. In: Kaesler, Dirk (Hg.): Max Weber. Schriften 1894-1922. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 474-511.

Magdalena Andrea Kraus
 magdalena.kraus@univie.ac.at

Jonathan Scalet
 jonathan.scalet@gmail.com

BRUNO KERN
Kritik der Religion nach Karl Marx.
Vom Sinn der Gottrede in säkularer Zeit

ABSTRACT Soziale Bewegungen und die vielfältigen Formen der Selbstorganisation marginalisierter Gruppen im Globalen Süden sind oftmals von Menschen und Gemeinden entscheidend geprägt, deren Engagement religiös motiviert ist. Dieses Phänomen fordert dazu heraus, die Marx'sche Religionskritik neu zu bedenken. Für Marx selbst war Religion nicht nur falsches Bewusstsein, er erkannte in ihr durchaus ein Protestpotenzial. Das wäre nicht zuletzt angesichts der aktuellen ökologischen Krise neu zu entdecken. Dieser Beitrag möchte in kritischer Auseinandersetzung mit Marx zeigen, dass Religionen unverzichtbare Sinnressourcen für die tiefgreifende gesellschaftliche Transformation, die wir bewältigen müssen, bereitstellen können.

KEYWORDS Kritik der Religion, (Öko-)Theologie der Befreiung, Kontingenz, Fetischismus, Kosmologie

1. Vorbemerkung

Mit Bedacht spreche ich in diesem Beitrag von *Kritik der Religion* anstelle von Religionskritik, weil es mir auf beides zugleich ankommt: auf das Säurebad der Kritik, dem die Religion ausgesetzt wird, aber ebenso auf die kritische Perspektive, die die Religion gegenüber der Gesellschaft erschließen kann. Religion hat sich heute vor dem Forum der Vernunft zu bewähren, wenn sie noch Relevanz besitzen will, doch sie enthält ihrerseits ein kritisches Potenzial, das vermutlich dringender denn je entfaltet werden muss. Marx selbst war sich dieses kritischen Potenzials bewusst, wie weiter