



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Revolutionäre Aufbrüche in der *Theology of Struggle*.
Zum Verhältnis von Theologie und Revolution
am Beispiel der Philippinen“

Verfasserin

Martina Sandhofer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im September 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 020 344

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Katholische Religion, UF Englisch

Betreuer: ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Treitler

Danksagung

Während der Erarbeitung der vorliegenden Diplomarbeit und des gesamten Studiums haben mich viele Personen begleitet und unterstützt. Dafür möchte ich mich herzlich bedanken:

Ganz besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mir das Studium nicht nur finanziell ermöglicht haben, sondern mich durch ihre Großherzigkeit, ihr Verständnis und ihren Glauben an mich und meine Pläne stets gefördert haben. Des Weiteren bedanke ich mich bei meinem Bruder, dessen Ehrgeiz und Fleiß motivierend auf mich und meine Studien einwirkten. Auch meinem Großvater gebührt besonderer Dank, da mich seine aufmunternden Worte und sein stolzer Zuspruch in meinem Tun bestärkten. Ein herzliches Dankeschön gilt ferner meinem Freund sowie meinen engsten FreundInnen, die mit viel Geduld meine Launen während des Studiums ertragen haben und mir in anstrengenden Zeiten unterstützenden Halt gaben.

Besonderer Dank gebührt auch meinem Betreuer, Herrn ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Treitler, für die freundliche und anregende Unterstützung, die mich bei der Ausarbeitung dieser Diplomarbeit stets motiviert und einen Schritt weitergebracht hat.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. <i>Sandiwaan</i> – in einem Geist.....	4
2.1. <i>Sandiwaan</i> – ein Beispiel solidarischer Kirchenpraxis	5
2.2. <i>Intercongregational Theological Center</i> (ICTC) in Manila	8
2.2.1. Historische Wurzeln des ICTC	9
2.2.2. Vision und theologische Ausrichtung des ICTC.....	9
2.2.3. Pädagogische Prinzipien des ICTC	10
2.3. Geschichte und sozio-politische Lage der Philippinen.....	11
2.3.1. Prägung der Fremdherrschaft	12
2.3.2. Unter dem Schrecken der Marcos-Diktatur	13
2.3.3. Korruption und kein Ende in Sicht	15
2.3.4. Armut soweit das Auge reicht.....	16
2.4. <i>Popular Religiosity</i> und <i>Folk Catholicism</i>	17
2.4.1. <i>Bathala</i> und der dreieinige Gott.....	17
2.4.2. Charakteristika der philippinischen Volksreligiosität	18
2.4.3. Osterrituale als Ausdruck von Verzweiflung und Hoffnung.....	20
3. Spuren der Revolution im Christentum.....	22
3.1. Revolution aus soziologischer Sicht	23
3.2. Bibel und Revolution.....	25
3.2.1. Der Exodus als revolutionäre Bewegung.....	25
3.2.2. Jesus, ein Revolutionär?	28
3.3. Theologie der Revolution	33
3.3.1. Anfänge und erstes Auftreten der Theologie der Revolution	34
3.3.2. Theologische Grundanliegen Richard Schauls'	36
3.3.3. Schauls (gewaltsame) Strategie einer Erneuerung	39
3.3.4. Weitere Ansätze einer Theologie der Revolution	41

3.3.5. <i>Populorum progressio</i> als Reaktion auf humane Katastrophen	44
4. Das Problem des gewaltsamen Widerstandes	47
4.1. Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Gewaltproblematik	47
4.2. Legitimer aktiver Widerstand auf den Philippinen?	51
4.3. Ein philippinisches Beispiel gewaltlosen Widerstandes	53
5. <i>Theology of Struggle</i>	55
5.1. Entstehung der <i>Theology of Struggle</i>	56
5.1.1. Die Kirche zwischen Beistand und Verachtung	57
5.1.2. Fruchtbare Fundament einer progressiven Theologie	60
5.1.3. Christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen	63
5.1.4. Theologische Formierung im Kampf	69
5.2. Anliegen und Schwerpunkte der <i>Theology of Struggle</i>	72
5.2.1. Unverzichtbare methodische Elemente	73
5.2.2. Rettendes Geschichtshandeln Gottes	75
5.2.3. Christus als kämpfender Filipino	76
5.3. Revolutionäre Aufbrüche in der <i>Theology of Struggle</i>	78
5.3.1. Zeugnisse einer revolutionären Bewegung	80
5.3.2. Das langsame Schwinden revolutionärer Ambitionen	83
6. Zukunft und Hoffnung	86
6.1. Hoffnungsträchtige Perspektiven für Filipinas und Filipinos	86
6.2. Welcher <i>logos</i> wirkt auf Europa zurück?	88
7. Schluss	93
Anhang	95
Abstract (Deutsch)	95
Abstract (Englisch)	96
Lebenslauf	97
Literaturverzeichnis	99

*„O mein Volk, lasst uns kämpfen,
unser angestammtes Land verteidigen.
Lasst unser Schicksal wenden,
denn nur so können wir uns befreien.“*

Lied aus Maranao

1. Einleitung

Korruption, Wahlbetrug und Vetternwirtschaft beherrschen die Republik der Philippinen schon Jahrzehnte unter dem Mantel einer zweifelhaften Demokratie. Während der Großteil der Bevölkerung unter der Armutsgrenze lebt, residieren Regierungsmitglieder im Luxus zu Lasten der Unterdrückten dieses Inselarchipels. Demonstrationen tausender Filipinos und Filipinas gegen die täglichen Ungerechtigkeiten werden oft blutig gestoppt, um aufkeimende Stimmen des Widerstandes so schnell wie möglich abzuwürgen. Die kulturelle und soziale Identität der philippinischen BürgerInnen ist von jahrhundertelangen Kämpfen für Unabhängigkeit und Selbstbestimmung geprägt. Seit Beginn der spanischen Kolonialherrschaft formierten sich revolutionäre Truppen, um ihre Aspirationen und Hoffnungen auf philippinische Nationalität auszudrücken und gemeinsam für Eigenständigkeit einzutreten. Auch wenn die Kolonialherrschaft zu Ende ging und die blutige Marcos-Diktator gestürzt wurde, so konnte noch immer keine allumfassende Gerechtigkeit in den südostasiatischen Inselstaat einziehen. Heute sind sich die Armen und Unterdrückten des Landes bewusst, dass sie die Subjekte der Veränderung, des Befreiungsprozesses sein können und müssen. Kleinere und größere Aufstände haben die Widerstandsgeschichte des Inselarchipels geprägt und gemeinschaftlichen Kampfgeist unter den gesellschaftlich Verdrängten hervorgebracht. Die Mittellosen wurden aber in ihrem Ringen um Gerechtigkeit nie allein gelassen, sondern von diversen christlichen und nichtchristlichen Organisationen unterstützt und begleitet. Im Glauben an eine christliche Nachfolgepraxis stellten sich auch viele Priester, Ordensleute und LaiInnen in den Dienst der Armen und kämpften furchtlos an der

Seite der Schwachen des Landes. Aus dieser Parteilichkeit und Teilnahme von ChristInnen entstanden theologische Reflexionen, welche mit der Zeit in die *theology of struggle*, die Theologie des Kampfes, mündeten. Im Kontext der Armut und des Kampfes entstanden, schöpft sie Inhalt und Methoden aus den Leiden und Hoffnungen der bitteren Lebensrealitäten und schenkt im Ringen um eine bessere Zukunft - als unmittelbare Verbindung von Glauben und Leben - Zuversicht und Beistand. Die praktisch-rebellischen Einsätze vieler Kirchenleute weisen auf eine tatsächliche Verwirklichung der Kirche der Armen hin und verleihen ihren mutig-solidarischen Ambitionen revolutionären Charakter. Ausgehend von einem mitteleuropäisch-philippinischen Beispiel solidarischer Kirchenpraxis, stellt diese Arbeit ein von der Theologie des Kampfes bestärktes Lehr- und Lernprogramm vor, welches auf pastoraler Ebene versucht, die Fesseln der strukturellen Sünde gemeinsam mit den Armen zu sprengen. Um die revolutionär erscheinenden Aufbrüche dieser Theologie auch wirklich zu erkennen, wird in einem nächsten Schritt nach Spuren der Revolution in biblischen Schriften und westlicher Theologie gesucht. Schließlich wird auf Kontext und Verlauf der Entstehung der *theology of struggle* eingegangen und Methoden, Ziele und Besonderheiten werden erklärt. Die christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen wirkt dynamisch, verändernd und inspirierend auf die Zukunft der kirchlichen Gemeinschaft ein und fördert den mutigen Willen revolutionär-solidarischer Einsätze. Ein Text von Ollie Castor beschreibt dieses geforderte Engagement eindrucksvoll:

„Die Kirche ist nicht bloß ein Gebäude.

Die Kirche ist kein heidnischer Tempel.

Die Kirche, das sind die Menschen.

Christus wurde arm geboren.

Sein Herz und seine Seele wurden

von Arbeitern geprägt.

Gekräftigt von den Früchten der Erde,

fuhr er auf den See hinaus, um zu fischen.

*Er lernte, so gut er konnte.
Er lehrte, ohne sich dafür bezahlen zu lassen.
Er wurde beschuldigt, ein Umstürzler zu sein.*

*Er wurde verhaftet.
Er wurde ein politisch Gefangener.
Er tauchte ein in das Leben der Massen.*

*Wenn es euer Wunsch ist, gut, bleibt im Tempel,
während wir mit dem Teufel zu tun haben –
mit seinem Schlagstock,
seinen Waffen und Geschoßen.*

*Wir leben im Exodus.
Seid ihr mit uns?
Bist du mit uns, Kirchenvolk?“¹*

¹ Battung 1989, S. 82f.

„Verbunden werden auch die Schwachen mächtig.“

Friedrich Schiller (1759-1805)

2. Sandiwaan – in einem Geist

Solidarität ist ein in der Öffentlichkeit häufig gebrauchter Begriff, der viele Dimensionen und Aspekte verbirgt, aber aus praktischer Sicht von allen Menschen realisierbar ist und täglich herausfordert. Die Ausgestaltung dieser Tugend ist Menschen, (kirchlichen) Institutionen und Staaten ganz individuell überlassen und passiert demnach auf unterschiedlichen Ebenen. In Hinblick auf die weltweiten humanitären Katastrophen ruft aber diese ethische Grundformel heute mehr denn je zu verantwortetem Handeln auf. Die Kirche ist vor allem unter Berücksichtigung von Mt 25, 40 Armen, Unterdrückten und Benachteiligten in besonderer Weise verpflichtet:

„Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. [...] Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25, 35ff.)

Nicht nur die Kirche muss sich dieser Herausforderung stellen, sondern die Botschaft des Evangeliums besitzt die Kraft, alle Menschen dazu anzuregen, in unterschiedlichen Handlungs- und Verhaltensweisen gegen soziale Ungerechtigkeiten einzutreten. Die Verantwortlichkeit füreinander bezieht sich auf gerechte Verteilung der Lebenschancen und fordert ein gewisses Maß an Mitgefühl und Parteinahme. Aktive Solidarität besteht also nicht allein aus der Bereitschaft, Menschen in ihrer jeweiligen (Lebens)Art zu respektieren, sondern bedeutet auch, Benachteiligten in unterschiedlicher Hingabe zu helfen. Aus christlicher Perspektive weisen solche Begegnungen mit Armen und Marginalisierten auf die Wechselseitigkeit von gelebtem Glauben und systematischer Theologie hin. Religion als Lebensweise zu verstehen, bedeutet

somit, die vorherrschenden Strukturen in Frage zu stellen und die bestehenden Ungerechtigkeiten als Herausforderung anzunehmen. Dieser Verschmelzung von aktiver Nächstenliebe und kontextueller Theologie widmet sich das folgend erklärte solidarische Projekt *Sandiwaan*, welches tiefe Einblicke in die Republik der Philippinen und ihre Geschichte der Unterdrückung gewährt, aber auch den direkten Kontakt mit unterschiedlich benachteiligten Menschen und deren Problemen ermöglicht. Das theologische Programm dient aufgrund seiner praktischen Auslegung, der wechselnden Perspektiveneinnahme der TeilnehmerInnen und der außergewöhnlichen Methoden als interessante Ausgangslage, um revolutionäre Spuren in der *theology of struggle*, von diesem ganz speziellen Beispiel ausgehend, darzustellen. Die in dieser Arbeit analysierte Theologie, ihre Progressivität, ihr Kontext und ihre Entstehung werden zudem durch diese eingehenden Erklärungen über Land und Leute nachvollziehbar und verständlicher.

2.1. *Sandiwaan* – ein Beispiel solidarischer Kirchenpraxis

Als ethisches Grundprinzip menschlichen Zusammenlebens bezieht sich Solidarität nicht nur auf zwischenmenschliche Unterstützung, sondern fordert gewissermaßen auch internationale Aktionen. Genau diesem Anspruch stellt sich das im Jahr 1992 ins Leben gerufene Projekt *Sandiwaan* – ein philippinischer Ausdruck, welcher „being of one spirit“² – übersetzt „in einem Geist sein“ - sprachlich bezeichnet und „Solidarität unter TheologInnen“³ meint. In Kooperation mit dem *Intercongregational Theological Center* (ICTC), einer alternativ-progressiven theologischen Hochschule, sesshaft in Manila, deren Methoden und Ziele nachgehend näher erläutert werden, organisiert das Institut für Moralthologie der katholisch-theologischen Fakultät Wien seit dem Jahr 1994 dieses solidarische Austauschprogramm. Im Rahmen dessen werden Exkursionen veranstaltet, welche österreichischen, und im Jahr 2008 erstmals auch deutschen, Theologiestudierenden ein Eintauchen in die soziale, politische, kirchliche und ökonomische Lage der Philippinen ermöglichen. Im Gegenzug werden Studierende und MitarbeiterInnen des ICTC nach Österreich eingeladen, um die Perspektiveneinnahme zu wechseln und andere pastorale Eigenheiten zu

² Moser & Prüller-Jagenteufel 2005, S. 2

³ Ibid.

erforschen. Erstmals durchdacht wurde dieses solidarisch-theologische Miteinander von Veronika und Gunter Prüller-Jagenteufel während einer Exkursion auf den Philippinen im Jahr 1992.⁴ Der erstmalige Kontakt mit dem ICTC und der philippinischen *theology of struggle* regten zu einer langjährigen Zusammenarbeit unter TheologInnen der sogenannten „Ersten“ und „Dritten Welt“ an.

Die oben beschriebene Bezeichnung *Sandiwaan* verrät schon das Leitprinzip dieses Projektes und verweist auf das Vorhaben eines interkontextuellen Dialoges, welcher „die Auseinandersetzung mit Ansätzen kontextueller Theologie und solidarischer Kirchenpraxis aus der Perspektive der ‚Ersten‘ und der ‚Dritten Welt‘ im Kontext moderner Globalisierungstendenzen“⁵ zum Ziel hat. Besonders für Theologiestudierende stellen solche Kontakte Möglichkeiten der theologischen und humanitären Horizonterweiterung dar und eröffnen neue Zugänge, um globale Ungerechtigkeiten besser identifizieren und begreifen zu lernen. Darüber hinaus beflügeln die Begegnungen mit Menschen, welche sich in die direkte Nachfolge Christi und somit in den Dienst der Menschen stellen, den Willen, Solidarität zu verwirklichen, und verkörpern das christliche Verständnis der geforderten *Option für die Armen*. Im Zuge der Partnerschaft werden Aspekte der *Church of the Poor*, der Kirche der Armen, aus jeweils eingenommenen Perspektiven analysiert und reflektiert. Um kulturspezifische, pastorale und ethische Gegebenheiten auch eindringlich diskutieren zu können, ist ein Eintauchen in das Leben der Menschen vor Ort, ein Eindringen in die ungeschminkte Lebensrealität der sogenannten „Dritten Welt“, notwendig. Neben Vorträgen und Diskussionen über die sozio-politische, kirchliche und ökonomische Lage der Philippinen und der Teilnahme am pastoralen sowie kulturellen Leben des Landes steht ein außergewöhnliches, herausforderndes Programm im Mittelpunkt. Die dreigliedrige Methode *Exposure – Sharing – Reverse*⁶ bringt die Studierenden mit der vorherrschenden Armut, sozialen Diskriminierung und Folgen der Korruption in direkten Kontakt und schafft

⁴ Vgl. Prüller-Jagenteufel 2002, S. 197

⁵ Prüller-Jagenteufel, Gunter: „Sandiwaan 2008“. Online im Internet. URL: <http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/sandiwaan/> (Stand: 21.04.2008), Absatz 1

⁶ Vgl. Prüller-Jagenteufel 2002, S. 197

abschließend die Möglichkeit, die aufwühlenden Erfahrungen innerhalb der Gruppe zu reflektieren.

Exposure, übersetzt Ausgesetztsein, ist ein Grundkonzept der ICTC Pädagogik und nimmt auch einen essentiellen Platz in den veranstalteten Exkursionen ein. Studierende werden den minimalen Lebensbedingungen philippinischer EinwohnerInnen ausgesetzt, um das Leben und den Alltag der Armen unmittelbar zu erfahren. Es handelt sich bei diesen rund einwöchigen Aufenthalten bei Reisbauern und Reisbäuerinnen, FischerInnen oder UreinwohnerInnen aber nicht nur um ein bloßes Kennenlernen, sondern um ein Eintauchen (Englisch „immersion“) in die Realität der Armen und ein Teilen der Leiden und Freuden dieser Menschen. *Sandiwaan*-TeilnehmerInnen verbringen diese *exposures* meist gemeinsam mit philippinischen Studierenden bei Gastfamilien, schlafen in deren Hütten, teilen das wenige Essen, helfen bei der Arbeit und nehmen am pastoralen und kulturellen Leben teil.⁷ Das bewusste Mit-leben, das Zuhören und Teilen von persönlichen Geschichten sowie die solidarische Begleitung im täglichen (Über)Leben der Armen beschreiben das Wesentliche dieses Ausgesetztseins und Eintauchens. Diese kontrastreichen Erlebnisse regen zum Nachdenken und zu verantwortetem Handeln an, wühlen innerlich auf und rufen unterschiedliche Gefühle hervor. Die individuellen Reaktionen und Gedankengänge werden in einem nächsten Schritt unter den europäischen und philippinischen Studierenden, ProfessorInnen und MitarbeiterInnen des ICTC besprochen. Dieses *Sharing*, übersetzt Teilen, bietet die Möglichkeit, Erfahrungen, Eindrücke und Betroffenheit untereinander zu reflektieren: Erlebte Herausforderungen werden zur Sprache gebracht, Fragen gestellt, Gefühlen wird freier Lauf gelassen, etwaige Missverständnisse werden geklärt und Lösungen aus unterschiedlichen Perspektiven angedacht.⁸ Diese Überlegungen finden aber in den geteilten Reflexionen auf den Philippinen kein Ende, sondern werden unter veränderten Rahmenbedingungen in einem dritten Schwerpunkt des Programmes weitergeführt. *Reverse*, übersetzt Umkehrschluss, bringt die Wechselwirkung des Programmes zum Ausdruck, welche durch den Besuch philippinischer Studierender und ICTC Mitglieder in Österreich erzielt wird. Durch das Eintauchen in die soziale, ökonomische, kulturelle und pastorale Landschaft

⁷ Vgl. Moser & Prüller-Jagenteufel 2005, S. 2

⁸ Vgl. Ibid., S. 3

Österreichs wird den Teilnehmenden ein Einblick in Gegebenheiten und Probleme der sogenannten „Ersten Welt“ gewährt.⁹ Das Kennenlernen der unterschiedlichen Kontexte fördert nicht nur das Verständnis grundlegender Bedenken der jeweils anderen Nation, sondern macht innere Zusammenhänge und Konsequenzen von Globalisierung sichtbar.¹⁰ Schließlich regen das gemeinsame Erforschen und Erfahren wesentlicher Unterschiede und überraschender Ähnlichkeiten der kulturellen und religiösen Eigenheiten der Länder zu solidarischem, verantwortungsvollem Handeln an, sensibilisieren für die Vielschichtigkeit von Theologie und fördern fruchtbares Weiterdenken. Diese lebensnahe Methode des Theologietreibens entspricht der praxisbezogenen Mission des ICTC, in welcher „doing theology“ und „living solidarity“¹¹ als Leitprinzipien und Antrieb integriert werden.

2.2. Intercongregational Theological Center (ICTC) in Manila

Das theologische Ausbildungsinstitut *Intercongregational Theological Center* (ICTC) wird von verschiedenen Orden (RedemptoristInnen, KarmelitInnen, FranziskanerInnen, Montfort MissionarInnen u.a.) gemeinsam geführt und ermöglicht den Priesterseminaristen und angehenden TheologInnen ein Studienprogramm, das wesentlichen Konzepten der Befreiungstheologie entspricht. Diese Einrichtung wurde 1988 gegründet und ist Frucht der politischen Bewusstwerdung vieler Priester, LaiInnen und Ordensleute, welche nach jahrelangem Einsatz und Kampf gegen die Marcos-Diktatur ein progressives Studienprogramm bieten wollten.¹² Die Gründungsmitglieder engagierten sich tatkräftig in der Gesellschaft, verpflichteten sich zur Realisierung der Kirche der Armen und setzten sich für diverse Rechte der philippinischen Bevölkerung ein. Dieser Einstellung gemäß errichteten sie eine Alternative zu herkömmlichen, meist privilegierten, theologischen Ausbildungsstätten.

⁹ Vgl. Moser & Prüller-Jagenteufel 2005, S. 3f.

¹⁰ Vgl. Prüller-Jagenteufel, Sandiwaan 2008, Absatz 1

¹¹ Vio Esguerra 2008, Vortrag über die Philosophie, Pädagogik und Theologie des ICTC am 10. März 2008 im ICTC, 1112 New Manila, Quezon City. Unveröffentlichte Mitschrift von Martina Sandhofer.

¹² Vgl. Prüller-Jagenteufel, Gunter: „ICTC“. Online im Internet. URL:

<http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/sandiwaan/ictc.html> (Stand: 21.04.2008), Absatz 2

2.2.1 Historische Wurzeln des ICTC

Die Idee des ICTC wurde in einer Zeit geboren, in welcher Armut, massive soziale Ungerechtigkeit und Gewalt herrschten. Während der Marcos-Diktatur in den 1970ern vereinten sich viele Priester, Ordensleute und TheologInnen zu Verbänden, um für Gerechtigkeit und sozialen Wandel zu kämpfen. Zu dieser bedrohlichen Zeit hinterfragten einige dieser Ordensleute das System und den Rahmen des Theologiestudiums, welches bis dahin meist abgesondert von der philippinischen Realität hinter schützenden Mauern stattfand. Das Bewusstsein der miserablen Lebensbedingungen außerhalb der Kirchenmauern führte in den frühen 1980ern zu ersten Diskussionen und Überlegungen einer lebensnahen Ausbildungsform unter FranziskanerInnen, RedemptoristInnen und KarmelitInnen.¹³ Die Errichtung einer alternativen Lehr- und Lernanstalt für Priesterkandidaten und TheologInnen wurde schließlich angedacht und mit den Ressourcen der drei Orden im Jahr 1988 realisiert. Nach unzähligen Diskussionen waren zwar die theologische Fundierung, gemeinsame Visionen, Prinzipien und Träume, aber noch keine klaren Strukturen des Studienprogrammes festgelegt. Greifbare Gestalt und Gliederung nahm das ICTC jedoch nach einiger Zeit des Unterrichtens, Beobachtens, Erlebens und Voneinander-Lernens an.

2.2.2. Vision und theologische Ausrichtung des ICTC

„Doing theology is much more effective than writing or talking about it,“¹⁴ erklärte Vio Esguerra, Mitglied des pastoralen Teams des ICTC, während eines Vortrages über Prinzipien der Einrichtung im März 2008. Diese Aussage beschreibt den Kern der lebensnahen Mission dieser Schule sehr gut und verweist auf die Wichtigkeit pastoraler Arbeit vor Ort. Neben diesem Aspekt deuten die Ausgestaltung des Studienprogrammes und die Solidarität mit den Armen auf einen direkten Einfluss der Befreiungstheologie hin. Diese in den 1960ern in Lateinamerika entstandene Theologie¹⁵ hatte bedeutende Auswirkungen auf die vom ICTC vertretene philippinische *theology of struggle*, welche nur im sozio-politischen und geschichtlichen Kontext der Philippinen und deren einzigartigen kulturellen Ausprägungen verstanden werden kann.

¹³ Vgl. Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 3

¹⁴ Esguerra 2008

¹⁵ Vgl. Gustavo Gutiérrez (1992). Theologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Entstanden aus den bitteren (Überlebens)Kämpfen der philippinischen BürgerInnen, integriert sie unter anderem philippinische Eigenheiten des christlichen Glaubens und die hoffnungsträchtige Vision umfassender sozialer Gerechtigkeit im Land. Eine praxisbezogene Theologie, welche die Identifikation mit den Armen und Schwachen, deren Leiden, Kämpfen und Hoffen verkörpert und die ungerechten Strukturen im Land zu sprengen versucht, ist also grundlegendes Anliegen des ICTC.¹⁶

Die Mitglieder vertreten die Ansicht, dass der christliche Glaube von Filipinos und Filipinas wirklich verstanden und deswegen enkulturiert sowie sozialisiert werden muss. Die Integration der Theologie in den vorgefunden Kontext verlangt Dialoge und pastorale (Zusammen)Arbeit mit den Menschen vor Ort. Das Theologiestudium soll sich demgemäß nicht nur auf Lehrbücher, Dogmen und akademisches Wissen konzentrieren, sondern Konzepte des Christentums mit der philippinischen Gesellschaft in Verbindung bringen. Der christliche Glaube muss also in philippinischen Symbolen, Erlebnissen und Handlungen erfahrbar gemacht werden, um unterstützend auf das Leben der Menschen einwirken zu können.¹⁷ Aufgrund der Schwerpunktsetzungen werden Zugänge zum alltäglichen (Überlebens)Kampf der EinwohnerInnen eröffnet und effektive Beziehungen untereinander geschaffen.

2.2.3. Pädagogische Prinzipien des ICTC

Der Unterricht, basierend auf einem sehr praxisnahen Konzept, beinhaltet pastorale Arbeit und praxisbezogene Theologie als grundlegende Bausteine und will für die vielschichtige Ungerechtigkeit im Land und die *Option für und mit den Armen* sensibilisieren. Dieses Verständnis von Theologie wird jedes Semester durch eine einmonatige, im letzten Studienjahr durch eine fünfmonatige, *exposure* bei Reisbauern und Reisbäuerinnen, FischerInnen, UreinwohnerInnen oder *urban poor communities*, arme Gemeinden im städtischen Gebiet, gefördert. Studierende leben mit diesen benachteiligten Menschen, lauschen ihren Geschichten, versuchen ihre Anliegen zu verstehen und sie nicht zu verurteilen.¹⁸ Die dahinterstehende Idee des methodischen Dreischrittes sieht die Stadien *sehen – urteilen – handeln* als grundlegende und für Studierende und

¹⁶ Vgl. Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 4

¹⁷ Vgl. De Mesa 2003, S. 79ff.

¹⁸ Vgl. Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 5

Gemeindemitglieder verändernde Phasen des Programmes. Die angehenden TheologInnen und Priesterkandidaten sollen die Probleme der Gemeinschaften erkennen, sie aus einer pastoralen oder theologischen Perspektive analysieren und demnach unterstützende Einwirkung auf das Gemeindeleben leisten. Nach ersten Beobachtungen und gemeinschaftlichen Erkundungen wird ein Profil der Gemeinde erstellt, und mögliche Richtlinien oder Empfehlungen für ein pastorales Programm werden besprochen.¹⁹ VertreterInnen der jeweiligen Gemeinschaft erhalten hilfreiche Tipps und werden in gewisser Weise geschult, diese pastorale Arbeit nachhaltig durchzuführen. Diese anfangs theoretische Zusammenarbeit von Studierenden und GemeindearbeiterInnen soll schließlich praktisch in den Dörfern umgesetzt und individuell ausgestaltet werden. Der sehr praktische Teil des alternativen Studiums, das Erfassen von Theologie aus Erfahrungen der Lebensrealität der Armen, stellt zwar eine Herausforderung für werdende Seelsorger dar, bereitet sie aber eingehend auf ihre zukünftige Arbeit mit den Menschen dieses Landes vor. Dieser Fokus auf dialogischer pastoraler Arbeit sowie die Mitverantwortlichkeit von LaiInnen in Organisation und Leitung, Gender Sensitivität und wirksame Verknüpfung von Theorie und Praxis unterscheiden das ICTC von anderen theologischen Hochschulen.

2.3. Geschichte und sozio-politische Lage der Philippinen

Politische Gegebenheiten und gesellschaftliche Strukturen sind seit jeher miteinander verbunden und wirken automatisch aufeinander ein. *Sandiwaan* und ICTC veranschaulichen diese direkte Wechselwirkung und verweisen somit auf die Tragweite revolutionärer Formierungen und solidarischer Lebens- und Unterrichtsformen im philippinischen Kontext. Momentane staatliche, kirchliche und theologische Ausprägungen sowie Attitüden der philippinischen BürgerInnen sind nur in Hinblick auf die dominante Kolonialherrschaft, die Marcos-Diktatur und die darauf folgenden reaktionär-revolutionären Bewegungen zu verstehen. Um also einen Überblick über die aktuelle sozio-politische Lage der Philippinen zu geben, sind die Verquickung politischer Momente und sozialer Bedingungen sowie die Geschichte des Landes stets zu berücksichtigen.

¹⁹ Vgl. Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 6

2.3.1. Prägung der Fremdherrschaft

Der Inselarchipel Philippinen, welcher aus über 7100 Inseln besteht, ist aufgrund der jahrhundertelangen Fremdherrschaft (SpanierInnen, JapanerInnen, US-AmerikanerInnen) von unterschiedlichen Kulturen geprägt. Magellan fand bei seiner Ankunft im Jahr 1521 eine Gesellschaft vor, welche hauptsächlich aus malaiischen EinwohnerInnen bestand, die keine politische Organisation oder Hochkultur kannten.²⁰ Klare politische Strukturen und Katholizismus wurden in Folge von den spanischen Kolonialisten eingeführt, um ein Staatssystem nach europäischem Muster aufzubauen. Da das ressourcenreiche Land auch von anderen imperialistischen Nationen, wie zum Beispiel Portugal, Holland oder China, begehrt wurde, erfuhr das Selbstbewusstsein oder die Identität der EinwohnerInnen schon früh eine Schwächung. Die Geschichte der Philippinen ist also von jahrhundertlangem Kampf für eine unabhängige, den Sehnsüchten der Menschen entsprechende Nation gekennzeichnet.²¹ Niederlagen gegen die großen Imperialmächte führten zu Unterdrückung und Resignation, stärkten aber dennoch Kampfgeist und Mut. Revolutionäre Formationen, Kämpfe und Revolten gegen die Kolonialherrschaft sind schon aus früheren Jahrhunderten der spanischen Besiedlung des Landes bekannt, die Ausprägung einer nationalen liberalen Bewegung erreichte aber erst Ende des 19. Jahrhunderts ihren berühmtesten Höhepunkt. Führer dieses „Propaganda Movement[s]“²² war der heutige Nationalheld José Rizal, welcher unter anderem die Gleichstellung der Filipinos und Filipinas mit den SpanierInnen und Menschenrechte mit Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit forderte, aber letzten Endes öffentlich erschossen wurde.²³ Die revolutionären AnhängerInnen dieser Bewegung formierten sich nach dem Amerikanisch-Spanischen Krieg im Jahr 1898 neu und verlangten nach der spanischen Übergabe des Landes an die Amerikaner gegen eine Bezahlung von 20 Millionen US Dollar einen unabhängigen Staat.²⁴ Nach weiteren Jahren der Unterdrückung und Widerstandsleistung wurde auf Drängen des Volkes im Jahr 1935 eine Verfassung erstellt, welche eine rechtliche und

²⁰ Vgl. Bair 1997, S. 28

²¹ Vgl. Fernandez 1994, S. 8

²² Danenberg 2007, S. 28

²³ Vgl. Ibid., S. 28ff.

²⁴ Vgl. Bair 1997, S. 32

teilweise auch wirtschaftliche Loslösung von den USA vorsah.²⁵ Die Freuden der partiellen Selbstständigkeit wurden jedoch durch das Eindringen der JapanerInnen im Jahr 1941 unterbrochen, welche bis zur Rückeroberung der US-AmerikanerInnen im Jahr 1945 das Land regierten. Offizielle Unabhängigkeit erhielten die Philippinen zwar am 04. Juli 1946, wirtschaftliche Rückbindungen an die USA fanden aber bis heute kein Ende.²⁶

2.3.2.Unter dem Schrecken der Marcos-Diktatur

Zwei dunkle Jahrzehnte philippinischer Geschichte nahmen ihren Anfang, als im Jahr 1965 Ferdinand Edralin Marcos zum zehnten Präsidenten der Philippinen gewählt wurde. Seine erste Periode wirkte aufgrund des Wirtschaftswachstums vielversprechend, dieser Zuwachs hielt aber nicht lange und verlangsamte sich deutlich in Marcos zweiter Amtszeit, welche von einer stark angewachsenen Kriminalität gekennzeichnet war.²⁷ Diesen Bedingungen folgend hinterließ auch die Verve der weltweiten StudentenInnenbewegungen der 1968er auf den Philippinen ihre Spuren und zeigte sich besonders im Jahr 1970 im „First Quarter Storm“²⁸, einer organisierten und drei Monate lang andauernden StudentenInnenrevolte. Diesen Demonstrationen und Protesten schlossen sich auch viele ArbeiterInnen an, um ihren Verdruss über die vorherrschende Korruption, Bestechung und die geschwächte Wirtschaft auszudrücken. Obwohl die Regierung auf diese Revolten mit Verhaftungen und Exekutionen reagierte, wurden neben Studierenden, ausgebeuteten Bauern und Bäuerinnen und Arbeitskräften auch andere Bevölkerungsgruppen, wie zum Beispiel in den Bergen lebende indigene Stämme, vom nationalen Kampfgeist gepackt und forderten mehr Rechte.²⁹ Während diesen Jahren der Revolten formierte sich auch die kommunistische Partei, welche in den 1930ern auf den Philippinen Fuß gefasst hatte, neu und nannte sich fortan *New People's Army* (NPA).³⁰ Da sich die NPA gegen die Regierung einsetzte, landwirtschaftliche Reformen und Verbesserung von Arbeitsbedingungen forderte, schlossen sich damals viele Menschen der revolutionären kommunistischen Gruppierung an. Schließlich

²⁵ Vgl. Bair 1997, S. 34

²⁶ Vgl. Ibid., S. 35

²⁷ Vgl. Beltran 1988, S. 21

²⁸ Fernandez 1994, S. 13

²⁹ Vgl. Ibid., S. 13f.

³⁰ Vgl. Danenberg 2007, S. 40

verleitete der Hunger nach politischer und wirtschaftlicher Kontrolle Marcos dazu, im Jahr 1972 einen Anschlag auf den damaligen Verteidigungsminister zu inszenieren und in der Folge *Martial Law*, Kriegsrecht, und eine Diktatur auszurufen.³¹ Um den Widerstand zu schwächen, wurden während des blutigen Regimes der Marcos-Clique viele Oppositionelle verfolgt, verhaftet, gefoltert und ermordet. Die Ausschreitungen sollten dadurch gestoppt und eine „new society“³², eine neue Gesellschaft, etabliert werden. Um die Diktatur zu stärken, wurde das Militär politisch eingesetzt und von der Führerschaft als beängstigendes Instrument der Macht benutzt. Die lauten Stimmen der philippinischen Bevölkerung verstummten aber nicht, sondern formierten sich zu Untergrundbewegungen, um Marcos und seine korrupte Diktatur zu stürzen. Auch Priester, Ordensleute und LaiInnen machten sich im Rahmen kirchlicher und nichtkirchlicher Organisationen für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen der EinwohnerInnen und für die Einhaltung der Menschenrechte stark.³³ Nach und nach entwickelte sich eine Massenbewegung gegen die unmenschlichen Vorgehensweisen und auch öffentliche VertreterInnen des Landes traten gegen das Kriegsrecht ein. Marcos und seine Gefolgsleute befanden sich demnach in Isolation, konnten das Kriegsrecht als Instrument der Herrschaftssicherung nicht mehr aufrechterhalten und *Martial Law* wurde 1981 aufgehoben.³⁴ Die Opposition, zu welcher sich zu dieser Zeit auch die katholische Kirche und wirtschaftliche Größen des Landes zählten, wurde immer stärker und zeigte großes Entsetzen, als 1983 der berühmte Marcos-Gegner Benigno Aquino, wahrscheinlich auf Anweisung der Ehefrau Marcos, ermordet wurde.³⁵ An der Trauerfeier des Getöteten nahmen Millionen Menschen teil, um sich mit der Ehefrau Aquinos, Corazon Aquino, solidarisch zu zeigen. Diese wurde aufgrund der Tragik des Attentates vom Volk gerühmt, zum Sinnbild der Opposition erhoben und somit zu Marcos stärkster Gegnerin erklärt.³⁶ Aus diesem Grund trat sie auch bei den von internationalen Medien überwachten und von den USA geprüften Präsidentschaftswahlen im Jahr 1985 als wichtigste Gegenkandidatin

³¹ Vgl. Beltran 1988, S. 21

³² Danenberg 2007, S. 40f.

³³ Ibid., S. 41

³⁴ Vgl. Bair 1997, S. 39

³⁵ Vgl. Aubeck, S. 101

³⁶ Vgl. Beltran 1988, S. 21

an. Obwohl die BeobachterInnen massiven Wahlbetrug seitens der Marcos-Clique feststellten, wurde der umstrittene Diktator vom Verteidigungsminister zum rechtmäßigen Gewinner dieser Wahl ausgerufen.³⁷ Diese Anmaßung löste die populäre *EDSA* oder *Rosenkranz-Revolution* aus, an welcher Millionen Menschen, unter ihnen auch tausende Priester und Ordensleute, in friedlicher und andächtiger Manier teilnahmen, um das korrupte Regime Marcos endlich zu stürzen.³⁸ Der Erfolg dieser gewaltlosen Demonstration zeigte sich schließlich in der Angelobung Aquinos als erste Präsidentin der Philippinen, aber vor allem in der Absetzung und Flucht Marcos im Jahr 1986.

2.3.3. Korruption und kein Ende in Sicht

Während nach Marcos blutiger Schreckensherrschaft auf politischer Ebene versucht wurde, die Wirtschaft in Schwung zu bringen und einen Sozialstaat aufzubauen, bemühten sich viele Einrichtungen, unter anderen auch Teile der Kirche, auf Ängste und Probleme der Menschen einzugehen. Zu dieser Zeit entstanden diverse NGOs, welche sich unterschiedlichen Reformen und Neugestaltungen widmeten, um die Lebensqualität der philippinischen EinwohnerInnen zu verbessern.³⁹ Die Diktatur war zwar zu Ende, und das Land wurde offiziell demokratisch regiert, die Vetternwirtschaft und Plünderungen der Ressourcen der BürgerInnen durch die FührerInnen des Landes nahmen aber noch lange kein Ende. Im Jahr 2001 unierten sich diverse Gruppierungen trotz unterschiedlicher Einsatzgebiete und Interessen abermals zu einer nationalen Massenbewegung, um die korrupte Regierung Joseph Estradas zu stürzen.⁴⁰ Seitdem herrscht eine nicht minder bestechliche und moralisch verkommene Regierung unter der Präsidentin Gloria Macapagal Arroyo. Außergerichtliche Hinrichtungen, Verfolgungen und Folterungen stehen auch noch heute am Tagesplan der philippinischen Demokratie. Menschen müssen die staatliche Willkür in Form von politischen Repressionen und wachsender Militarisierung fürchten. Auf diese lebensbedrohlichen Situationen, ausgelöst von der korrupten Regierung Arroyos, reagierten neben Amnesty International auch schon Kirchen aus aller Welt, europäische Botschaften und Großkonzerne in Manila. Die große

³⁷ Vgl. Bair 1997, S. 50f.

³⁸ Vgl. Ibid.

³⁹ Vgl. Danenberg 2007, S. 42f.

⁴⁰ Ibid., S. 43

Unzufriedenheit sowie der sehnliche Wunsch nach gerechter Führung des Landes und Einhaltung der Menschenrechte zeigen sich in täglichen Demonstrationen in allen Teilen des Landes.

2.3.4. Armut soweit das Auge reicht

Die instabile politische Lage, die düstere wirtschaftliche Situation und die Schuldenkrise des Landes nähren einander schon jahrelang und verursachen täglich soziale Schicksale. Filipinos und Filipinas sind deshalb nicht nur von politischen Unruhen oder Naturkatastrophen bedroht, sondern werden andauernd mit steigender Armut konfrontiert. Obwohl nur wenige Menschen langfristig hungern, zeigt sich die vorherrschende humanitäre Katastrophe auf anderen Ebenen des Überlebenskampfes. Mehr als zwei Drittel der EinwohnerInnen leben unter der Armutsgrenze und verdienen oft deutlich weniger als das Mindesteinkommen ausmacht.⁴¹ Da viele staatliche Dienstleistungen unter der korrupten Regierung privatisiert wurden, haben die meisten Menschen keinen angemessenen Zugang zu Wasser, Behausung, Elektrizität und auch nicht zu gesundheitlicher Versorgung. Schulischer Unterricht wird zwar ermöglicht, aber nur sehr wenige Familien können ihren Kindern eine Hochschulausbildung bieten. Diese prekären Bedingungen und die geringen Arbeitsmöglichkeiten veranlassten bereits acht Millionen Filipinas und Filipinos, das Land zu verlassen, um in den USA, in Europa oder in reicheren Teilen Asiens Jobs anzunehmen und Geld für ihre Familien zu verdienen.⁴² Internationale Hilfsprogramme lösen zwar individuelle Probleme und bieten den Menschen Beistand und Mut, um die nationale Krise des Landes zu überwinden sind jedoch nachhaltige staatliche Veränderungen notwendig. Auf den Philippinen herrscht dringender Bedarf an amtlicher Unterstützung und wirtschaftlicher Rehabilitierung, welche aber aufgrund der dominanten Korruption in Politik und Teilen der Gesellschaft noch schwer vorstellbar sind.

⁴¹ Vgl. Jagenteufel 2006, S. 28

⁴² Ian Rivera 2008, Vortrag über die politische und wirtschaftliche Lage der Philippinen am 12. März 2008 im ICTC, 1112 New Manila, Quezon City. Unveröffentlichte Mitschrift von Martina Sandhofer.

2.4. Popular Religiosity und Folk Catholicism

Die außergewöhnliche Verkettung von spanischem Katholizismus und jahrhundertealten philippinischen Traditionen ergeben eine sogenannte „popular religiosity“⁴³, Volksreligiosität, welche das Land durchdringt und in ihrem Facettenreichtum belebt. Nicht nur progressive Einrichtungen wie das ICTC versuchen diese religiöse Vielschichtigkeit positiv zu nutzen, um gläubige Menschen in ihrer kulturellen Identität anzusprechen. Der Großteil philippinischer Priester, TheologInnen und LaiInnen steht in Folge der Fusion von heimischen und christlichen Elementen und der unterschiedlichen Ausprägungen dieses Volkskatholizismus in einem spannenden und durchaus bereichernden Aufgabenfeld. Demzufolge integriert auch die *theology of struggle* volksreligiöse Besonderheiten, welche in den folgenden Absätzen erklärt werden, um so die Entstehung und den Kontext philippinischer Theologie nachvollziehbar darzustellen.

2.4.1. Bathala und der dreieinige Gott

Als die SpanierInnen den Inselarchipel im fernen Asien entdeckten, waren die EinwohnerInnen bereits von unterschiedlichen religiösen Vorstellungen und daraus abgeleiteten Wertesystemen geprägt. Die Menschen vor Ort beteten diverse Gottheiten an, fühlten sich mit Geistwesen und auch Naturphänomenen verbunden.⁴⁴ Neben dem Glauben an eine kraftvolle Seelenwelt wurde die Schöpfergottheit *Bathala* als mächtigste und vollkommenste Instanz angebetet.⁴⁵ Dieses aus damaliger europäischer Sicht unzivilisierte Verhalten verlangte nach Christianisierung und führte somit zu einer partiellen Verdrängung der bereits bestehenden religiösen und kulturellen Eigenheiten des Landes; zu einer vollkommenen Auslöschung dieser lokalen kulturellen Charakteristika kam es jedoch nie. Im Laufe der Missionierung entstand eher eine Verquickung von einheimischen Vorstellungen oder Ritualen und katholischem Glauben. Ein so volkstümlich geprägter Katholizismus entwickelte sich aus dem Zusammenstoß unterschiedlicher Weltinterpretationen, welche sowohl auf Seiten der Einheimischen als auch auf der der SpanierInnen Unverständnis und anfängliche Skepsis hervorriefen. José de Mesa, philippinischer Theologe und Experte im

⁴³ De Mesa 2003, S. 79ff.

⁴⁴ Vgl. Bair 1997, S. 67ff

⁴⁵ Vgl. Ligo 1993, S. 127

Bereich der Volksreligiosität, erwähnt in diesem Zusammenhang das philosophische Diktum „Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur“⁴⁶, übersetzt: „Was wahrgenommen wird, wird nach der Art des Wahrnehmenden wahrgenommen“, und verweist somit auf kulturelle Eigenheiten der Rezeption von Neuem. Filipinos und Filipinas nahmen die Evangelien und deren Aussagen auf ihre Weise auf, filterten attraktive Eigenheiten heraus, modifizierten diese und gebrauchten sie in adaptierter Manier im Alltag. Kurz gesagt re-interpretierten die EinwohnerInnen den Katholizismus auf ihre Art und Weise und versuchten die Botschaft des Evangeliums mit den Möglichkeiten, Zeichen, Gebräuchen, Symbolen und Sprachen ihrer eigenen Kultur auszudrücken.⁴⁷

2.4.2. Charakteristika der philippinischen Volksreligiosität

Nach etlichen Jahren der Christianisierung wurde der anfänglich kritisierte katholische Glaube zu einem festen Bestandteil der philippinischen Kultur. Die Inkulturation der von der Kolonialmacht mitgebrachten Religiosität in philippinische Kontexte entpuppte sich als Erfolg und ermöglichte Einheimischen, Facetten ihrer ursprünglichen Spiritualität (auch in christlicher Form) auszudrücken.⁴⁸ Diese vielschichtige Volksreligiosität beschreibt de Mesa als „cultural expression“⁴⁹, eine kulturelle Äußerung, die in vier Weisen verstanden werden kann. In erster Linie wurzelt *Folk Catholicism*, wie schon oben erwähnt, in der Tradition und Kultur der indigenen EinwohnerInnen der Philippinen. Ähnlichkeiten zwischen Katholizismus und einheimischer Religiosität illustrieren positive Umstände dieser Verbindung. So werden zum Beispiel katholische Heilige und Geistwesen der Indigenen gleichermaßen wahrgenommen, ähnlich verehrt und um Rat gebeten.⁵⁰ Ferner verfügen katholische und indigene Priester, „babaylan“⁵¹ genannt, über ähnliche Begabungen und Aufgaben im religiösen Alltag. Dieses traditionelle Fundament weist zweitens auf die Wahrnehmung von Volkskatholizismus als „habit religiosity“⁵² hin, was bedeutet, dass sich der Glaube durch gewohntes religiöses Verhalten manifestiert.

⁴⁶ De Mesa 2003, S. 79

⁴⁷ Vgl. Ibid., S. 79f.

⁴⁸ Vgl. Ligo, S. 134f.

⁴⁹ De Mesa 2003, S. 81

⁵⁰ Vgl. Ibid., S. 80

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., S. 81

Aufgrund der Verwurzelung in indigenen Bräuchen wird Katholizismus in fixen Lebensformen und Verhaltensweisen vorgefunden und umfasst so kulturelle Identität.⁵³ Als drittes Charakteristikum erwähnt de Mesa „body language“⁵⁴, die Körpersprache, durch welche Volksreligiosität größtenteils geäußert und intuitiv verwendet wird. Der ausgeprägte Sinn für die Ganzheitlichkeit des Menschen zeigt sich besonders in der Wertschätzung der Körpersprache als spirituelle Ausdrucksmöglichkeit.⁵⁵ Physisches Zusammenkommen, Tanzen und Pilgern sind aufrichtige Zeichen des gelebten Glaubens und vermitteln authentisch Zusammengehörigkeit und Überzeugung. Das vierte zu beschreibende Element von Volksreligiosität, die Spontaneität oder Unreflektiertheit, wurzelt, laut de Mesa, in der Annahme, dass Kultur die zweite menschliche Natur ist und sich stets unbewusst auf unser Verhalten auswirkt.⁵⁶ Dieses reflexive religiöse Verhalten steht also unter direktem Einfluss der kulturellen Prägung der philippinischen Menschen und veranschaulicht die Ungezwungenheit des *Folk Catholicism*. Die Vermischung von traditionellen Ritualen oder Vorstellungen mit katholischen Festen und Glaubenssätzen formte einen bunten und gemeinschaftsorientierten Volkskatholizismus. Dieser kreativ und aufrichtig gelebte Glaube entwickelte sich in den vielen Jahren der Unterdrückung zu einem sehr wichtigen Ausdruck der Sehnsüchte und Hoffnungen der Filipinos und Filipinas. Die Kirche wird demgemäß von vielen als bedeutende moralische Institution im Kampf gegen die vorherrschende Ungerechtigkeit angesehen und dankend bestärkt.⁵⁷ Auch die MitarbeiterInnen und Studierenden des ICTC sowie viele andere christliche Gemeinschaften reagieren auf das Begehren nach Frieden und Gerechtigkeit, indem sie Menschen auf pastoraler und sozialer Ebene Beistand leisten und so das *gekreuzigte Volk*⁵⁸ in ihrer realen Identität wahrnehmen.

⁵³ Vgl. De Mesa 2003, S. 81

⁵⁴ Ibid., S. 82

⁵⁵ Vgl. Ibid.

⁵⁶ Vgl. Ibid., S. 83

⁵⁷ Vgl. Beltran 1988, S. 22ff.

⁵⁸ Vgl. Sobrino 1998, S. 345ff.

2.4.3. Osterrituale als Ausdruck von Verzweiflung und Hoffnung

Trotz dieses lebendigen und mannigfach geprägten Glaubens hegen manche Teile der Amtskirche Vorbehalte gegenüber diversen Riten und volksreligiösen Ausdrucksformen. Es wird zwar aus lokalen Traditionen geschöpft, Riten wie zum Beispiel Kreuzigungen und Selbstgeißelungen, welche Ausdruck einer ganz eigenen Spiritualität sind, werden jedoch kritisch beäugt. Da römisch-katholische Liturgien und Strukturen der Amtskirche auf manche Menschen befremdlich wirken und keine Identifikationsmöglichkeiten bieten, um Aspirationen und Hoffnungen auszudrücken, greifen Filipinos und Filipinas besonders zur Osterzeit auf solche Ausdrucksformen zurück. Erfahrungen von Unterdrückung und Armut werden insbesondere in Passionsritualen sichtbar. Die Passion Christi wird seit Jahrzehnten von philippinischen EinwohnerInnen ganzheitlich zelebriert und mit eigenen Leidenserfahrungen und Kämpfen in Verbindung gebracht. Das Lesen oder Singen und die Dramatisierung der Passion veranschaulichen die lebendige Ausdrucksform des individuellen und gemeinschaftlichen Glaubens und Hoffens.⁵⁹ Die Rituale der *Holy Week*, der Karwoche, verdeutlichen nicht nur angestrebte Erneuerung oder Schuldumwandlung, sondern dienen besonders Armen und Unterdrückten des Landes dazu, ihre Hoffnungen, Leiden, Wünsche und Ideale zu artikulieren.⁶⁰ Unterschiedliche Beweggründe stecken also hinter jeder einzelnen Selbstgeißelung und Kreuzigung, welche auch auf die Identifikation mit dem leidenden Jesus hinweisen.⁶¹ Jon Sobrinos Deutung des *gekreuzigten Volkes*⁶², welches er mit dem leidenden Gottesknecht vergleicht, spricht die Realität der Völker in der sogenannten „Dritten Welt“ an und gewinnt somit in diesen Ritualen besondere Relevanz. So wie der Gottesknecht mit Leiden und Schmerzen vertraut ist, verspürt auch das gekreuzigte Volk täglich Krankheit, Unterdrückung und Hunger.⁶³ Kreuzigungen können demnach als wahrhaftige Identifikation mit dem leidenden Jesus verstanden werden, welche Hoffnung schenkt und ein Gefühl der Befreiung auslöst.⁶⁴ Darüber hinaus ermöglichen solche Traditionen ein kurzzeitiges Heraustreten aus persönlichen

⁵⁹ Vgl. Iletto 1998, S. 22

⁶⁰ Vgl. Ibid., S. 12

⁶¹ Vgl. Moser 2005, S. 159ff.

⁶² Vgl. Sobrino 1998, S. 345ff.

⁶³ Vgl. Ibid.

⁶⁴ Vgl. Moser 2005, S. 163

Schicksalen und verleihen Anerkennung und Aufmerksamkeit in der Gesellschaft. In Hinblick auf diese Ausdrucksformen gilt es zu beachten, dass Spiritualität auf sehr persönlichen, subjektiven Beweggründen beruht und deshalb in ihrer Erscheinungsform nie vorschnell objektiv verurteilt werden kann. Insofern sind auch heute noch Inkulturationsversuche notwendig, um die Lebendigkeit des christlichen Glaubens zu gewährleisten, und nützlich, um Jesu Botschaft immer wieder neu und tiefer verstehen zu lernen.

All diese Ausführungen erzählen vom passionierten Engagement und Einsatz vieler christlicher Kleriker, Ordensleute, LaiInnen und TheologInnen auf den Philippinen, welche sich stets in solidarischer Manier in Angelegenheiten der Menschen vor Ort mischten und so revolutionäre Aufbrüche in der Gesellschaft unterstützten. Das theologische Prinzip der Option für und mit den Armen trägt zu neuer Perspektivierung bei und treibt Theologie aus der realen Sicht der Unterdrückten und Benachteiligten. Die umfassende Dimension der humanen Katastrophe auf den Philippinen schreit schon seit langer Zeit nach erlösenden Strukturen und gemeinschaftlichem Kampf gegen die vorherrschende Ungerechtigkeit. Solche Maßnahmen für eine bessere Zukunft verlangen in der geschäftigen Zeit von heute nach revolutionär-hoffenden Handlungsweisen. Der andauernde Überlebenskampf vieler Menschen auf den Philippinen war wichtigster Beweggrund für die Entstehung der *theology of struggle*, in welcher sich Progressivität und Revolution als wesentliche Paradigmen manifestierten.

„Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern.“

Ernst Bloch (1885 – 1977)

3. Spuren der Revolution im Christentum

Die philippinische Geschichte ist seit Beginn der kolonialen Fremdherrschaft von revolutionären Aufständen und der Sehnsucht nach politischer Veränderung geprägt. Nationale Zusammenschlüsse sorgten für größere und kleinere politische Umstürze, die zumindest für kurze Zeit Hoffnung und Zuversicht schenkten. Der Kampf für Freiheit und Unabhängigkeit prägte das Land, seine Leute und auch seine Theologie auf ganz außergewöhnliche Weise. Dieser aktive Einsatz gegen soziale Ungerechtigkeiten verlangt Visionen eines friedlichen und fairen politischen und wirtschaftlichen Schauplatzes, um der Zielgerichtetheit einer solchen Bewegung gerecht zu werden. Insofern manifestiert sich der Wunsch nach sozialem Wandel auf verschiedene Weise in einer Gesellschaft und kann demnach mehr oder weniger radikal verwirklicht werden. Auch das Christentum hat mit Jesus, seinen Anliegen und den anfänglichen Verkündigungen der Apostel revolutionäre Wurzeln und Spuren aufzuweisen, an welche es sich stets zu erinnern lohnt. Genau diesem Ursprung verpflichtet sich die *theology of struggle*, indem sie in revolutionärer Weise die Stimmen der Armen wahrnimmt, sich auf ihre Seite stellt, um für eine gerechtere Lebensweise aller einzustehen. Wie ist aber Revolution an sich zu verstehen? Welche Assoziationen oder Gefahren birgt dieser Begriff?

Um die theologische Perspektive von Revolution zu veranschaulichen, gilt es vorerst das Phänomen *Revolution* aus soziologischer Sicht zu analysieren. Erst dann kann verstanden werden, wie revolutionäre Aufbrüche entstehen und welchen Einfluss sie auf soziale und pastorale Ausprägungen der Republik der Philippinen ausüben.

3.1. Revolution aus soziologischer Sicht

Wenn junge Menschen heutzutage das Wort Revolution hören oder lesen, assoziieren sie es oft mit Ernesto Che Guevaras Aktionen und seinem marxistisch-leninistischen Gedankengut. Die Faszination, die von diesem weltbekannten Rebellen auch noch Jahrzehnte nach seinem Tod ausgeht, liegt wahrscheinlich in seinem Mut und seiner Entschlossenheit, öffentlich gegen kapitalistische und imperialistische Machtstrukturen und Ausbeutung aufzustehen. Er hatte eine Vision des Unmöglichen und versuchte diese mit all seinen Mitteln zu realisieren – ohne Rücksicht auf Verluste. Obwohl seine Strategien und auch einige seiner Aktionen kritisch zu beäugen sind, kennzeichnet die Bereitschaft, Ungerechtigkeiten von unten her zu bekämpfen, um Freiheit und Unabhängigkeit zu erlangen, revolutionäres Potenzial.

Das Verlangen nach Revolution ist heutzutage mit „der Forderung nach einer grundlegenden Umgestaltung des Sozialsystems“⁶⁵ verbunden, um die sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Missstände zu beheben. Nationale Probleme jeglicher Art provozierten schon vor Jahrtausenden Entwicklungen revolutionärer Aufbrüche und mündeten in sozialen und politischen Umwälzungen, welche Gesellschaften in ihrer Ganzheit prägten. Revolutionsprozesse können als historische Wandlungsprozesse beschrieben werden und sind insofern unmittelbar mit Geschichte, Gesellschaft und den darin existierenden Herrschafts- und Machtordnungen verbunden. In der Betrachtung und Deutung von Geschichte gilt es daher auch die Auswirkungen, Bedingungen und Ursachen von gesellschaftlichen Umbrüchen zu betrachten, um Revolutionen nicht absolut zu setzen. Die Wechselwirkung von Krieg und Revolution wurde in vielen Epochen und Legenden nicht selten in gewaltsamen Übergriffen sichtbar. Demzufolge durchlief der Begriff *Revolution* in der Geschichte unterschiedliche Bedeutungsebenen und wurde stets mannigfach bewertet und aufgefasst; die wesentlichen Ziele von Revolutionen, nämlich Freiheit, Emanzipation und Unabhängigkeit, blieben jedoch über Jahre und Kriege hindurch die gleichen.

Die heutige Bedeutung des Wortes *Revolution*, welches einen „[gewaltsamen] Umsturz der bestehenden politischen und sozialen Ordnung“⁶⁶ meint, war vor der Neuzeit noch nicht bekannt. Das spätlateinische Lehnwort *revolutio*, das vom

⁶⁵ Weiler 1969, S. 228

⁶⁶ Duden Fremdwörterbuch 1990, S. 683

Stamm *vol/v(ere)* kommt, welches rollen oder wälzen bedeutet, begegnet erstmals in der christlichen Spätantike und wurde für „Bewegungen des Herumwälzens und des in sich zurückkehrenden kreisförmigen Umlaufes, für den Umlauf des Mondes und schließlich im übertragenen Sinn (bei Augustinus) für den Gedanken der Wiederverkörperung oder der Wiederkehr der Zeiten“⁶⁷ verwendet.

Sehr bekannt wurde der Begriff bei Kopernikus, welcher damit „eine gesetzmäßig und kreisförmig verlaufende *revolvierende* Bewegung der himmlischen Körper“⁶⁸ bezeichnete. In den folgenden Jahrzehnten wurde der Begriff zwar allgemein benutzt, um rasche Veränderungen oder tiefgreifende Umwälzungen zu beschreiben, die damalige Bedeutung von Revolution entsprach aber eher dem heutigen Wort *Restauration*. Auch die Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts waren „ursprünglich als Restauration gemeint und geplant“⁶⁹ und entwickelten sich erst mit der Zeit zu eigentlichen Neuanfängen. Hannah Arendt bestimmt in ihrem berühmten Werk *Über die Revolution* die *Französische Revolution* als eigentliche Vorlage aller folgenden Revolutionen⁷⁰ und nennt die ursprünglichen Prinzipien eines revolutionären Geistes „öffentliche Freiheit, öffentliches Glück, öffentlicher Geist“⁷¹. Die transformative Kraft einer Revolution erkennt die politische Theoretikerin im gemeinsamen Handeln und der Anstrengung für einen Neubeginn.⁷² Diese Beweggründe sind auch heute noch nachvollziehbar und in diversen Aufständen erkennbar. Auch im 21. Jahrhundert schrecken Menschen nicht vor gewalttätigen Umstürzen zurück und rechtfertigen ihre Taten, indem sie auf revolutionäre Beweggründe hinweisen. Arendt bestimmt Gewalt zwar als mächtige „Geburtshelferin der Geschichte“⁷³, weist aber daraufhin, dass dieses Ursprungsphänomen nicht mehr kann, „als die Grenzen des politischen Bereichs“⁷⁴ zu schützen und deshalb keine politische Berechtigung besitzt. Insofern sind Revolutionen nie ausschließlich mit Gewalt gleichzusetzen, sondern

⁶⁷ Weiler 1969, S. 202

⁶⁸ Arendt 1963, S. 50

⁶⁹ Ibid., S. 52

⁷⁰ Vgl. Ibid., S. 60f.

⁷¹ Ibid., S. 284

⁷² Vgl. Ibid., S. 225

⁷³ Ibid., S. 21

⁷⁴ Ibid., S. 20

bedürfen einer näheren Auseinandersetzung mit ihren Motivationen und Hintergründen.

3.2. Bibel und Revolution

Soziale Umwälzungen der politischen Welt, gleich ob unter dem Namen Revolution oder nicht, dienten schon vor tausenden Jahren dem Gemeinwohl, indem sie ungerechte Strukturen und Systeme aufbrachen. Auch das Christentum basiert auf solch befreienden Einsätzen und besitzt das Potenzial zur Veränderung, solange es sich auf seine revolutionären Wurzeln besinnt. Im Lichte dieser Rückbesinnung zeigt sich die eigentliche Radikalität und Vision der Exodusgeschichte als hoffnungsträchtiger und anstrebenswerter Grund unseres Glaubens.

3.2.1. Der Exodus als revolutionäre Bewegung

Der Exodus veranschaulicht als zielgerichtete Reise durch Raum und Zeit in die Befreiung eines Volkes ganz eindeutige Spuren eines revolutionären Aufbruchs. Aufgrund des starken freiheitsorientierten Motivs ist diese biblische Erzählung in unzähligen künstlerischen Werken, wie Romanen, Filmen und Liedern, als interessante und tiefgründige Ausgangslage zu entdecken. Auch Michael Walzer, Autor des Werkes *Exodus und Revolution*, sieht in dieser „linearen Vorwärtsbewegung, in der Vorstellung eines verheißenen Endes, in der Zweckgerichtetheit der israelitischen Wanderung“ eine generationenumfassende Attraktion.⁷⁵ Verwandlung, Fortschritt und Neubeginn sind nur einige Aspekte, die dem von Arendt beschriebenen revolutionären Geist entsprechen. Die in diesem Text beschriebene Sehnsucht nach Freiheit und Unabhängigkeit sowie die Realisierung der erträumten Befreiung aus ungerechten Strukturen und hervorgerufener Verzweiflung inspirieren noch heute diverse Theologien und Studien. Insofern gewinnt der Exodus in der Befreiungstheologie und somit auch in der *theology of struggle* Relevanz und präsentiert das Streben gekreuzigter Völker nach Erlösung auf ausdrucksstarke Weise. Bevor aber revolutionäre Spuren dieses biblischen Textes herausgearbeitet werden, sind an dieser Stelle

⁷⁵ Vgl. Walzer 1995, S. 24

Jan Assmanns Überlegungen zum starken Symbolgehalt dieser Erzählung zu erwähnen, welche immer wieder interessante Debatten provozieren.

In seinem Buch *Moses, der Ägypter* hinterfragt der Ägyptologe, Kultur- und Religionswissenschaftler Jan Assmann nicht nur die Historizität der Moses-Gestalt und des Auszuges aus Ägyptens, sondern er weist auf die exklusive Darstellung Israels hin. Laut Assmann stellt die Exoduserzählung als symbolische Geschichte und Sinnbild die totale Andersartigkeit Israels dar und präsentiert das davon unterschiedene Ägypten als krank, unrein, falsch, religiös unwahr und somit heidnisch.⁷⁶ Diese symbolischen Gegensätze dienen der Abgrenzung und der Erkenntnis des Anders-Seins Israels und gipfeln in der maßgeblichen Unterscheidung „zwischen wahrer Religion und Götzendienst“⁷⁷. Die sogenannte mosaische Unterscheidung grenzt den wahren Gott des Monotheismus als „Gegenreligion“⁷⁸ von den falschen Göttern des Polytheismus der Ägypter ab. Als ausschlaggebend nennt Assmann jedoch nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen und den vielen Göttern, „sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und der Irrlehre, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube“⁷⁹.

Der Anspruch auf religiöse Exklusivität wird in der Exodusgeschichte also auf besondere Weise sichtbar und verfestigte sich im kollektiven Bewusstsein des jüdischen Volkes. Der Ägyptologe Assmann verweist in vielen seiner Schriften auf das sogenannte kulturelle Gedächtnis, welches durch Aufbewahrung von Erinnerungen bestimmter Ereignisse, Mythen, Rituale oder Texte Vergangenheit reproduziert und so das Selbstbild von Gruppen formt und bestärkt.⁸⁰ Auch der Exodus ist Gegenstand erinnelter Geschichte und hat zur Stiftung kollektiver Identität beigetragen. Dieses kollektiv geteilte Wissen über religiöse Ursprünge, Schicksale oder Meilensteine kräftigt das Zusammengehörigkeitsgefühl von Gesellschaften und kann Anstoß sein, durch die Erinnerung Neuanfänge zu wagen. Genau dieser Kraft vergangener Ereignisse und dem symbolischen Charakter des Exodus als Revolution widmen sich die folgenden Überlegungen,

⁷⁶ Vgl. Assmann 2004, S. 20

⁷⁷ Ibid., S. 21

⁷⁸ Assmann 2003, S. 14

⁷⁹ Ibid., S. 12

⁸⁰ Vgl. Assmann 1999, S. 15 ff.

ohne auf explizite Analysen der Historizität der Erzählung oder der Moses-Figur einzugehen.

Am Beispiel der Exoduserzählung, in der Gott durch Moses sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens führte, können wir Befreiung als Konsequenz revolutionärer Bewegung erkennen. Befreiung wird hier als Erlösung aus den von Ungerechtigkeit gezeichneten sozialen, politischen und ökonomischen Bereichen in eine Hinführung in die Nähe Gottes und seine Geborgenheit erfahren, als eine Erlösung aus der Sklaverei und ein Hindurchführen durch die Gefahren.⁸¹ In diesem Text schwingt die Vorstellung eines Messias mit, der dem Volk Israel politisch und auch geistig die vollkommene Erlösung bringen soll, aber auch die gesamte Menschheit zur moralischen Vollkommenheit führen kann. Die christliche Botschaft einer alles verändernden Zeit mit Gott wurzelt in dieser Sichtweise und macht diesen Zentraltext der jüdischen und christlichen Schrift zu einem zeitlosen Exemplar revolutionärer Aufbrüche. Das bahnbrechende Programm dieser Erzählung prägte demnach nicht nur die jüdische Geschichtstheologie, sondern wurde zu einem wichtigen politischen Konzept und Modell diverser Befreiungsbewegungen. Walzer sieht die Exoduserzählung als „Paradigma revolutionärer Politik“⁸² und politisches Narrativ, welches dem gemeinsamen Handeln des Volkes in Blick auf seine Befreiung „einen sinnstiftenden Rahmen verleiht und es dadurch zugleich ermöglicht“⁸³. Revolutionär Politisches zeigt sich auch im Prozess, in der mühsam erscheinenden Vorwärtsbewegung und in den Konsequenzen der Befreiung. Da die Erlösung von Unterdrückung und Knechtschaft nie ruckartig vollzogen und schon gar nicht schnell vergessen oder überwunden werden kann, braucht es eine Zeit der Selbstwerdung, eine Zeit des Zu-sich-Findens und der Selbstbildung. Die territoriale Befreiung aus Ägypten war zwar physisch schnell überwunden, die neu erlangte Freiheit bereitete aber geistige und politische Probleme, welche in der Erzählung in der 40jährigen Reise durch die Wüste dargestellt werden. Im Murren und in internen Streitigkeiten oder Machtkämpfen des Volkes Israel während der trockenen Zeit in der Wüste lassen sich die paradoxen Folgen der Befreiung erkennen. Aus befreiungstheologischer Sicht

⁸¹ Vgl. Khoury 1985, S. 115

⁸² Walzer 1995, S. 17

⁸³ Minkenberg 2003, S. 59

verweist der Aufenthalt in der Wüste auf den langwierigen Prozess der Befreiung aus Unterdrückung und stellt laut Gustavo Gutiérrez einen „allmählichen und langwierigen Erziehungsprozess mit Höhepunkten und Rückschlägen“⁸⁴ dar. Der Befreiungstheologe betont die Wichtigkeit der Hoffnung und Zuversicht in den so endlos erscheinenden Märschen in die Freiheit. Moses fungierte in der Exoduserzählung als Beistand und Pädagoge des Volkes, der die Israeliten immer wieder aufforderte, ihre Vision eines besseren Lebens zu verfolgen und sich des Sinai-Bundes zu erinnern. Dieser Bund war es auch, der Israel in seiner Identität und in seinem Willen stärkte und so Motivation zum Weitergehen in das Gelobte Land schenkte, wo das Volk frei von Ausbeutung und Unterdrückung sein würde. Laut Gutiérrez präsentiert das Gelobte Land „Überwindung von Elend und Ausbeutung“⁸⁵, richtet sich gegen Ungleichheit in der Gesellschaft und steht schlicht für menschenwürdiges Leben. Über die „Vorstellung einer Rettung von Leid und Unterdrückung: einer diesseitigen Erlösung, Befreiung, Revolution“⁸⁶ verleiht die Exoduspolitik unterdrückten Völkern und Gemeinschaften Identifikations- und Handlungsmöglichkeiten.

So wie der Bund mit Gott und das verheißene Land für Israel Perspektiven der Hoffnung sind, kann die Vision von einem gerechten Neubeginn Benachteiligte auf ihrem Weg zur Verwandlung unfairer Strukturen bestärken. Walzer bringt die kräftige Botschaft der Exoduserzählung und ihre Bedeutung für heutige Reform- und Befreiungsbewegungen auf den Punkt: „Wenn wir dem Echo aufmerksam lauschen, können wir den Exodus als eine Geschichte radikaler Hoffnung und innerweltlichen Strebens hören.“⁸⁷

3.2.2. Jesus, ein Revolutionär?

So wie Moses sein Volk aus der Gefangenschaft führte, befreite auch Jesus die Menschen aus Sündhaftigkeit und Beengung: „Er hat uns errettet vor unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen.“ (Lk 1,71) Insofern hat der Sohn Gottes den Menschen eine neue Möglichkeit geschaffen, ihnen ein neues, wahres Leben zurückgegeben. Jesus Christus hat sich also für die Menschheit geopfert, sodass diese frei sein kann: „Denn auch der Menschensohn ist nicht

⁸⁴ Gutiérrez 1992, S. 144f.

⁸⁵ Ibid., S. 158f.

⁸⁶ Walzer 1995, S. 7

⁸⁷ Ibid., S. 27

gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mt 20,28) Diese Vorstellungen von Jesus Christus als Erlöser und Retter sind allgegenwärtig, dogmatisch gültig und in der Bibel beschrieben. Auch die Kirche der Armen stützt sich auf die befreiende Kraft Christus und versucht seine Botschaft in diesem Licht zu erkennen. In Anbetracht seines weltlichen und menschlichen Wirkens sind aber auch politische Elemente zu erwähnen, welche revolutionäre Spuren aufweisen und die damalige Gesellschaft aufwühlten. Demnach rufen auch BefreiungstheologInnen dazu auf, sich auf das Leben und Wirken Jesu zu konzentrieren, um seinen Einsatz für die Armen und Leidenden zu erkennen und auf ähnliche Bedingungen im Heute anzuwenden. Die Gegenwart Christi in den Armen und Schwachen der Welt ⁸⁸ sowie die Entsprechung des Leidens Jesu in den Schicksalen unterdrückter, gekreuzigter Völker ⁸⁹ der sogenannten „Dritten Welt“ betonen die Wichtigkeit dieses innerweltlichen Fokus für die Kirche der Armen. Bevor aber die politischen und gesellschaftlichen Aspekte von Jesu Auftreten auf Erden analysiert werden, ist kurz auf interessante Untersuchungen der Leben-Jesu-Forschung einzugehen.

Während der Aufklärung entstand das Bedürfnis, die Historizität Jesu zu erforschen und diese in Absonderung der Botschaft der Evangelien zu erklären, da der Verdacht bestand, der überlieferte Jesu sei mit dem historischen Jesus nicht ident. Diese anfangs so einfach erscheinende Trennung des Jesus der Geschichte vom Christus des Glaubens bildete aber ein Dilemma und führte zu Schwierigkeiten, den wirklichen Jesus zu erforschen.⁹⁰ Die Suche nach dem Menschen hinter dem von den Evangelisten gezeichneten Christus ist aufgrund des österlichen Blickes der Verfasser schwierig und nur ansatzweise möglich. Nichtsdestotrotz ist diese wissenschaftliche Untersuchung bis heute Bestandteil der neutestamentlichen Forschung und kann diverse Beschreibungen, Porträts und mannigfache Charakterisierungen der Person Jesu seit dem 18. Jahrhundert vorweisen. Einige dieser ForscherInnen konzentrierten sich auf das politische Auftreten Jesu und fanden Revolutionäres in seinem Wirken. Mit Hermann Samuel Reimarus und seinem Werk *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*

⁸⁸ Vgl. Gutiérrez, Gustavo (¹⁰1992). *Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

⁸⁹ Vgl. Sobrino 1998, S. 345ff.

⁹⁰ Vgl. Gnllka 1992, S. 12

begann die Leben-Jesu-Forschung. Damit verbunden waren rationalistische Analysen und Erklärungen der Gottessohnschaft auf Erden. Dieser Theologe und kritische Bibelforscher sah in Jesus einen Menschen, der erhofft habe, „zum politischen Messias proklamiert zu werden und ein weltliches Messiasreich aufrichten zu können“⁹¹. Hier wird Jesus als politischer Revolutionär verstanden, der versuchte seine Ideen einer religiösen Reform radikal durchzusetzen. Diese Ansicht wurde von VertreterInnen einer Vernunftreligion sehr begrüßt, um sich gegen den romantisierten und, laut Reimarus, nach dem Tod Jesu propagierten Glauben der Kirche verteidigen zu können.⁹² Auch David Friedrich Strauß, Schüler Hegels und einer der bedeutendsten Vertreter der Leben-Jesu-Forschung, wollte den kirchlichen Glauben entlarven und wies anhand seines Mythos-Begriffes darauf hin, dass die Person Jesus in Anlehnung an das alttestamentliche jüdische Messiasbild erschaffen wurde.⁹³ Laut Strauß ist die Figur Jesus von mythischen Erzählungen umgarnt, welche die Idee eines Gottmenschen ins Bewusstsein der Menschheit bringen sollen. Auch dieses Konzept erregte Aufsehen und beeinflusste die Bestreitung der historischen Existenz in der folgenden Leben-Jesu-Forschung maßgeblich. Aber nicht nur ForscherInnen oder WissenschaftlerInnen fühlten sich von diesen Positionen berührt und angespornt weitere Untersuchungen vorzunehmen, sondern auch KünstlerInnen und SchriftstellerInnen fanden in den kontroversen Darlegungen Stoff für neue, provokante Projekte. Diese Unterscheidungen zwischen der historischen Person Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens inspirieren also nicht nur heutige romanhafte und kriminologische Darstellungen, sondern führten schon damals zu spektakulär beschriebenen Jesus-Romanen. Ernest Renan, französischer Schriftsteller, Religionswissenschaftler und Schüler Strauß', zeichnete in seinem überaus erfolgreichen Roman *Das Leben Jesu* ein romantisch-revolutionäres Porträt von Jesus und sorgte für Aufsehen in aller Welt. Neben den farbprächtigen Ausschmückungen und phantasiereichen Beschreibungen eines heiteren Lebens Jesu, stellte er diesen als einen anfangs milden Propheten dar, der sich, veranlasst durch seinen Aufenthalt in Jerusalem, „zum Revolutionär entwickelt, der jetzt das Reich Gottes apokalyptisch deutet

⁹¹ Stecker 1995, S. 263

⁹² Vgl. Gnllka 1992, S. 13

⁹³ Vgl. Ibid.

und bereit ist für seine Idee in den Tod zu gehen“⁹⁴. Dieser Entwurf eines charismatischen und radikalen Jesus sorgte nicht nur für Kritik seitens der Kirche, sondern auch für Staunen und Bewunderung seitens TheologInnen und WissenschaftlerInnen, die diesen damals außergewöhnlichen Zugang zur biblischen Interpretation und dessen Reich Gottes Darstellung schätzten.

All diese Charakterisierungen theologischer, künstlerischer oder historischer Art lassen erkennen, dass gerade im Menschen und Wirken Jesu auf Erden politisches und revolutionäres Potenzial vorhanden sind. Durch sein Auftreten, seine Aussagen und Taten hat er Eingesessenes aufgerüttelt und unvergleichbare Wellen in der Menschheitsgeschichte geschlagen. Revolutionäres steckt nicht nur in seiner ganzheitlichen Hingabe für alle Menschen zu einer Zeit, in der die Römer ihre absoluten Herrschaftsansprüche stellten, sondern auch in der vorbehaltlosen Parteinahme für die Armen, Kranken und gesellschaftlich Verdrängten. In seinen Predigten warnte er vor Hass und Neid und forderte die Reichen und Mächtigen auf, Ungerechtigkeiten zu unterlassen und seinem gewaltlosen und friedfertigen Weg zu folgen. Er ging auch nicht den traditionellen, gesetzestreuen jüdischen Weg, hob aber auch nicht das Gesetz auf, sondern er kritisierte, vertiefte und erweiterte die Grundsätze, indem er sie in ein neues Licht stellte. Genau in dieser Radikalität, in der Parteinahme für die Schwachen und in diesem Mut zur Veränderung stecken die revolutionären Spuren des Christentums. Das anstößige Auftreten Jesu, die kulturellen und sozialen Umgestaltungen, die er auf einzigartige Weise forderte, sowie der unmittelbare Aufruf zur vollkommenen Liebe zu Gott und den Menschen lösten in der Gesellschaft gemischte Gefühle aus. Insofern stießen die Öffentlichkeit seiner Reden und die darin enthaltene Kritik an den bestehenden Herrschaftsstrukturen auf Widerstand und Spott bei RömerInnen und gesetzestreuen Juden und Jüdinnen. Die Herbeiführung des Reiches Gottes durch gesellschaftliche und politische Umwälzungen und durch einen Neubeginn der Menschlichkeit im Sohn Gottes wurde damals als radikal und unglaubwürdig angesehen. Aus heutiger Sicht ist zu erkennen, dass seine Predigten provokanten und seine Lehren revolutionären Charakter besaßen und somit die politischen und religiösen Herrscher dieser Zeit beunruhigten. Jesus war aber

⁹⁴ Gnllka 1992, S. 15

kein Revolutionär im herkömmlichen Sinn: Er wollte nicht an die Stelle der damaligen Herrscher treten, und er organisierte keine bewaffneten Widerstände so wie die Zeloten.⁹⁵ Er verlangte eine Veränderung im Herzen und kritisierte folglich die ungerechten, sündhaften Machenschaften der Reichen und Mächtigen auf seine Weise. Der Einzug in Jerusalem und auch die Tempelreinigung können dementsprechend als politische Maßnahmen gesehen werden,⁹⁶ welche provokant und aufsässig wirkten und so zur Kreuzigung als „konsequente[n] Abschluss eines revolutionären Lebens“⁹⁷ führten. Dass er in religiösen, politischen und gesellschaftlichen Belangen für Aufruhr sorgte, deswegen verurteilt und gekreuzigt wurde, zeigt die Aufschrift des Kreuzes „König der Juden“ (Mk 15,26) deutlich. Obwohl Jesus als politischer Aufwühler für Aufsehen sorgte, strebte er keine politische Herrschaft an, sondern verstand seine Mission als Dienst an den Menschen. In seiner Solidarität mit den Verdrängten verwarf er die vorherrschenden Vorstellungen und Behauptungen von Macht und unterstützte die Menschheit in ihrer Entfaltung zum Guten. Besonders im *Magnificat* (Lk 1, 46-55) wird Jesu Rolle als politischer Revolutionär und sein Anliegen, Strukturen zu durchbrechen, deutlich:

„Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten. Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“ (Lk 1, 50-53)

Natürlich darf Jesus Rolle als Revolutionär und Aufständischer gegen jüdische Traditionen und römische Besatzungsmächte nicht absolut gesetzt werden, sondern muss erstens in Hinblick auf die damaligen Gesellschaftsstrukturen und zweitens immer in Bezug auf Jesu Leben verstanden werden. Dabei gilt jedoch die christologische Bedeutung nicht außer Acht zu lassen, um seiner Ursprünglichkeit gerecht zu werden. Christus ist als wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich zu verstehen, weshalb die revolutionären Ansätze seiner Menschlichkeit nicht vollkommen getrennt vom eschatologischen Handeln Gottes betrachtet werden können. Der Christus Titel integriert also sowohl das

⁹⁵ Vgl. Labayen 1995, S. 94

⁹⁶ Vgl. Strecker 1995, S. 264

⁹⁷ Ibid.

Bekenntnis zum Auferweckten, als auch den Verweis auf die gesamte Person Jesu und seine innerweltliche Geschichtlichkeit. Demnach bezieht sich das revolutionäre Potenzial Jesus zwar auf sein Leben auf Erden, gewinnt aber aus österlicher Perspektive theologische Bedeutung. Die Erneuerungsbewegung in Jesus findet insofern kein Ende in der innerweltlichen Auslieferung und Kreuzigung, sondern zeigt weitreichende Konsequenzen über die politische Geschichtlichkeit Jesus Christus hinaus. Deshalb lohnt es sich, die revolutionären Porträts Jesus vor dem Hintergrund der über 2000 Jahre alten Geschichte des Christentums zu beleuchten, um den Beitrag Jesus von Nazareth an der Entwicklung der Menschheit, seine vorbehaltlose Parteinahme für Arme und Schwache und seinen Einsatz für die Veränderung politischer und gesellschaftlicher Strukturen zu betonen. Jesus Bewusstsein der politischen und sozialen Not der damaligen Zeit, sowie sein Zuspruch, durch Gottes Gerechtigkeit die gesellschaftliche Rangordnung umzukehren,⁹⁸ veranschaulichen sein Bestreben sinnlosen Gewohnheiten nicht nachzugeben, sondern Neuanfänge zu wagen. Diese bedeutenden Ansätze und herbeigeführten Umwälzungen können als Konsequenzen revolutionärer Spuren in Christus gesehen werden.

3.3. Theologie der Revolution

Die in der Heiligen Schrift vorliegenden politischen Aspekte von Religion zeigen ihre Wirkung in Programmen diverser Theologien, welche sich, in Anlehnung an Jesu Taten und Worten, sehr engagiert mit aktuellen gesellschaftlichen und sozio-politischen Problemen und deren Lösungen beschäftigen. Die christliche Botschaft der Nächstenliebe und der Parteinahme für Arme und Unterdrückte findet besonderen Zuspruch in der Befreiungstheologie, welche in den 1960ern in Lateinamerika entstand, wo damals errichtete Militärdiktaturen heftige und intensive Diskussionen über die Rolle der Kirche in der Weltgesellschaft auslösten. Die eher unbekannte *Theologie der Revolution* sorgte im gleichen Jahrzehnt für Aufsehen, beinhaltete vorausgehende und vorbereitende Ideen und beeinflusste so spätere BefreiungstheologInnen. VertreterInnen der in der ökumenischen Bewegung entstandenen Theologie der Revolution forderten

⁹⁸ Vgl. Lk 6, 20-22

Umbruch und Veränderung im Kirchenverständnis hinsichtlich der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen weltweit. Da sich in der *theology of struggle* ähnliche Schwerpunktsetzungen und Anliegen finden lassen, werden an dieser Stelle revolutionäre Ansätze und Perspektiven der Theologie der Revolution als interessante Ausgangslage und Vergleichsbasis präsentiert.

3.3.1. Anfänge und erstes Auftreten der Theologie der Revolution

Auf ökumenischer Ebene lassen sich Auseinandersetzungen mit der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse bereits auf kirchlichen Zusammenkünften während der Nachkriegszeit finden. So diskutierte der ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) auf Versammlungen in Amsterdam 1948 und in Evanston 1954 die Verantwortlichkeit der Gesellschaft und der Kirche angesichts der vorherrschenden Ungerechtigkeiten und ungleichen Lebenschancenverteilung.⁹⁹ Das Programm der „verantwortlichen Gesellschaft“¹⁰⁰ wurde als Konzept der kleinen, langsamen Schritte präsentiert und sah inhaltlich unter anderem gleiche Sozialchancen für alle, Machtkontrolle und verantwortliche Beteiligung an politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen vor.¹⁰¹ Internationale Unordnung, Armut und Korruption verlangten jedoch in den folgenden Jahren der Entkolonialisierung südamerikanischer Länder Mut zu Neuanfängen und große, aber vor allem rasche Umbrüche im Kirchenverständnis. Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft der ökumenischen Sozialethik erschien angesichts der immer größer werdenden Kluft zwischen Industrieländern und der sogenannten „Dritten Welt“ unzureichend, schwammig und inaktiv. Taten und Handlungsmodelle waren in Hinblick auf die sozio-politischen und wirtschaftlichen Konflikte weltweit gefragt und wurden von ersten VertreterInnen der Theologie der Revolution in einer revolutionären Gesellschaft erkannt und verlangt.¹⁰²

Trutz Rendtorff, evangelischer Theologe aus Deutschland, nennt vier maßgebliche Erfahrungshintergründe, die zu der Forderung einer neuen sozialetischen Strategie und einem Aufruf zu revolutionären Aktionen führten: „nordamerikanische Erfahrungen, insbesondere mit der Bürgerrechtsbewegung“,

⁹⁹ Vgl. Feil 1969, S. 4

¹⁰⁰ Rendtorff 1968, S. 13

¹⁰¹ Vgl. Ibid.

¹⁰² Vgl. Feil 1969, S. 4

„die soziale Situation in Südamerika“, „der Vietnamkrieg“ und „die Erfahrung der subversiven Kriegführung und des Guerillakrieges“¹⁰³. Auf der vom ÖRK veranstalteten Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahr 1966 wurden diese Unbehagen, die Aufgaben der Kirchen hinsichtlich der zunehmenden Weltbevölkerung und der damit verbundenen Konsequenzen sowie das Programm einer Theologie der Revolution erstmals öffentlich besprochen. Diese Tagung, an welcher VertreterInnen unterschiedlicher Kirchen, viele LaiInnen und Jugendliche sowie Experten für Entwicklungsfragen, Soziologie oder Politik und RepräsentantInnen der sogenannten „Dritten Welt“ teilnahmen, beschäftigte sich aber nicht nur mit der Aufhebung der Dichotomie von Geistlichem und Weltlichem und der Frage nach dem Wirken der Kirche in der modernen Gesellschaft, sondern auch mit der Notwendigkeit und (christlichen) Legitimation von Revolution aus unterschiedlichen Perspektiven. Mit Bezug auf die angeführten Erfahrungskomplexe stellte Richard Schaul, nordamerikanischer Theologe und berühmtester Vertreter der hier präsentierten Theologie, das intensive Verlangen nach neuen theologischen Konzepten und Vorgehensweisen unter den Namen *Theologie der Revolution*. Das Programm dieser Theologie entstand insofern als „Zeichen einer Strukturkrise in der ökumenischen Sozialethik“¹⁰⁴ und machte den revolutionären Charakter der christlichen Botschaft zu einem unverzichtbaren, aber auch heiß diskutierten Gegenstand. Obwohl die meisten Anstöße zu diesen Überlegungen von lateinamerikanischen ChristInnen ausgingen, gelang es Richard Schaul, der selbst viele Jahre in Südamerika lebte und arbeitete, diese Ideen nicht nur auf den südamerikanischen Kontext, sondern global anzuwenden. Der umstrittene US-Theologe formulierte bereits in einem Vorbereitungsband zur Weltkonferenz seine Bedenken und Einschätzung zur damaligen Weltsituation:

„Die ungeheure Konzentration von wirtschaftlicher und politischer Macht in wenigen Händen, wie sie sich in unserer modernen technischen Gesellschaft findet, wird früher oder später zu revolutionären Forderungen bei vielen Bevölkerungsgruppen führen. [...] Überall in der Welt brodet eine Art Revolution unter den jungen Leuten, die in den kommenden Jahren wichtig und bedeutsam werden kann.“¹⁰⁵

¹⁰³ Rendtorff 1968, S. 14ff.

¹⁰⁴ Ibid., S. 13

¹⁰⁵ Schauls Beitrag zur Genfer Konferenz 1966, in Rendtorff 1968, S. 119

Die weltweite von Armut und Unterdrückung betroffene Situation und deren vermehrte Bewusstwerdung führten demnach dazu, dass das Wort Revolution von ihren verkommenen begrifflichen Ketten befreit und die traditionelle antirevolutionäre theologische und kirchliche Haltung der Vergangenheit überwunden wurde. Die Tagung in Genf und weiterführende Diskussionen öffneten den klassischen Revolutionsbegriff für weitere Interpretationen und Bestimmungen, wie zum Beispiel: „Revolution als politisch-gesellschaftliche Totalumwälzung“, „als technisch-wissenschaftlicher Fortschritt“, „als rasche Veränderung der Verhältnisse und Beziehungen in einer Gesellschaft“ und „als Entwicklung und bewusste Evolution mit dem Ziele größerer gesellschaftlicher Freiheit und Gerechtigkeit“¹⁰⁶. Diese und weitere interessante Begriffsbestimmungen provozierten kontroverse Debatten und Überlegungen, welche neben Richard Schaul auch von anderen bedeutenden Vordenkern dieser Zeit geleitet wurden. Die Unvermeidbarkeit von revolutionären Aufbrüchen und deren theologische Besinnung waren in vielen der Referate, folgenden Diskussionen und Dokumenten Thema: So sprach zum Beispiel Jürgen Moltmann über "Gott in der Revolution", Heinz Dietrich Wendland über "Die Revolution des Reiches Gottes" oder Hugo Assmann über "Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution".¹⁰⁷ Auf Ansätze und Überlegungen dieser Männer wird später eingegangen, da vorerst die Anliegen des eigentlichen Promoters einer Theologie der Revolution dargestellt werden.

3.3.2. Theologische Grundanliegen Richard Schauls'

Der Programmierer der Theologie der Revolution sah in dieser weniger eine systematische Theologie als vielmehr eine „revolutionäre Perspektive und Verpflichtung“¹⁰⁸ des christlichen Glaubens, die er in der Dynamik der Christenheit zu erkennen vermochte:

„Ich möchte einen bescheideneren Vorschlag machen: Dass eine revolutionäre Perspektive und Verpflichtung dort Gestalt annimmt, wo einige Männer und Frauen heute ihre Erfahrung in der christlichen Gemeinschaft und den Symbolen des christlichen Glaubens mit dem Kampf in Beziehung setzen, an dem sie

¹⁰⁶ Feil 1969, S. 17

¹⁰⁷ Dokumente in Feil 1969, Rendtorff 1968, Weiße 1997

¹⁰⁸ Feil 1969, S. XIII

teilhaben; dass die dabei sich einstellenden Ergebnisse und Perspektiven authentische Ergebnisse des Evangeliums sind; und dass diese Entwicklung ein kleines Zeichen der Hoffnung für diese Welt, in der wir leben, errichten mag.“¹⁰⁹

Schaull nahm eine besondere revolutionäre Kraft in der Kirche wahr und begründete diese Behauptung mit biblischen Motiven. Laut dem US-Theologen sollten sich Menschen von der biblischen Geschichtsauffassung inspirieren lassen, wonach Gegebenes stets transzendiert, Bestehendes überwunden und Neues hervorgebracht wird. So schreibt er in seinem Beitrag zur Genfer Weltkonferenz *Revolution in theologischer Perspektive*, dass „wir uns in der Mitte der Revolution wie zu Hause fühlen“ müssten, „wenn wir unsere Geschichte im Lichte der biblischen Geschichte betrachten“¹¹⁰. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, bestimmt er in seinem Werk drei wesentliche Grundzüge des revolutionären Potenzials der Kirche: die Tatsache, dass Gott beides, Schöpfer und Lenker aller Bereiche von Natur und Gesellschaft, ist, den revolutionären Charakter des biblischen Messianismus und den dynamisch-geschichtlichen Charakter von Gottes Handeln.¹¹¹ Im ersten Strang biblischen Denkens spricht Schaul die Betonung der dynamischen Natur Gottes durch die eschatologische Ausrichtung an und führt die biblische Haltung zur Welt als Vorbild der modernen Haltung zur Revolution an. Er verteidigt einen wirkenden, revolutionären und umstürzenden Gott, der in seiner dynamischen Natur immer auf ein Ziel ausgerichtet ist. Den revolutionären Charakter des biblischen Messianismus sieht er besonders bei Jeremia 1, 10¹¹² sowie im *Magnificat* vertreten. Schaul erkennt in diesen biblischen Aussagen eine „Atmosphäre der Revolution“¹¹³ und bezeichnet das Kommen Christi und die Arbeit des Heiligen Geistes als „neue und beunruhigende Kräfte in der Geschichte“¹¹⁴. Die Dynamik des Handelns Gottes vermochte er in dessen einzigartiger Verbindung mit Israel und deren Zielgerichtetheit zu erkennen. Dieser Antrieb und die messianische Tradition besitzen laut Schaul die Kraft, in der Gegenwart zu wirken, und können helfen,

¹⁰⁹ Schaul 1969, in Feil 1969

¹¹⁰ Schaul 1966, in Rendtorff 1968, S. 122

¹¹¹ Vgl. Ibid., S. 122f.

¹¹² „Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen, niederzureißen, zu verderben und zu zerstören, zu pflanzen und aufzubauen.“

¹¹³ Schaul 1966, in Rendtorff 1968, S. 122

¹¹⁴ Ibid., S. 123

Möglichkeiten zu eröffnen, um Vorliegendes zu überschreiten.¹¹⁵ Seine Vorstellungen zielten demnach auf ein „permanentes Durchbrechen der ungunstigen Verfestigungen in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhaltensweisen“¹¹⁶. Diese Impulse umgestaltender und zukunftsorientierter Kraft des christlichen Glaubens müssten ChristInnen wahrnehmen, um sich der Herausforderung gesellschaftlicher Machtstrukturen stellen zu können. Schauli beanspruchte demgemäß die heilsgeschichtliche Eschatologie der Bibel als wesentliches Paradigma in seiner revolutionären Perspektive und erkannte in der Dynamik des biblischen Geschichtsdenkens das Potenzial und den Aufruf, historische Wandlungsprozesse zu unterstützen. Eine Legitimation für christlich-revolutionäre Einsätze sah der Theologe auch in der dynamischen Realität und „explosiven Kraft“¹¹⁷ des Reiches Gottes und der christlichen Zukunftshoffnung.¹¹⁸ Er entwirft in seinem Werk *Revolution in theologischer Perspektive* eine Geschichtstheologie, wonach Gott in weltlichen Handlungsprozessen kämpfend gegenwärtig ist, um der menschlichen Existenz wegen alte Strukturen zu stürzen:

„Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf die Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik dieses Prozesses. Gott hat menschliche Gestalt in der Konkretheit geschichtlichen Lebens angenommen und hat uns gerufen, ihm auf diesem Weg zu folgen, wenn wir das Salz der Erde und das Licht der Welt sein wollen (Mt 5,13-14).“¹¹⁹

In diesem Kontext vermochte Schauli den christlichen Aufruf, sich an sozialen und geschichtlichen Umbrüchen zu beteiligen, zu erkennen, da die Revolution ein Ort sei, an dem sich Gottes politische Aktionen am dynamischsten zeigen. Arthur Rich, evangelischer Theologe aus der Schweiz, bringt das Verständnis des Revolutionären aus christlicher Verantwortung auf den Punkt:

„Revolutionäre Existenz der Christenheit ist Existenz in der revolutionären Situation. Sie ist insofern im christlichen Sinne verantwortliche Existenz, als sie sich die Maxime ihres Handelns nicht von der revolutionären Situation selbst vorschreiben lässt,

¹¹⁵ Vgl. Schauli 1966, in Rendtorff 1968, S. 123

¹¹⁶ Rendtorff 1968, S. 22

¹¹⁷ Schauli 1966, in Rendtorff 1968, S. 132

¹¹⁸ Vgl. Rendtorff 1968, S. 23

¹¹⁹ Schauli 1966, in Rendtorff 1968, S. 128

sondern vom revolutionären Gebot des Reiches Gottes, das das Gebot Jesu ist, bestimmt wird.“¹²⁰

3.3.3. Schauls (gewaltsame) Strategie einer Erneuerung

Im Gegensatz zu Schaul sahen Technokraten den technischen Fortschritt als einziges Instrument eines sozialen Fortschrittes und einer gesellschaftlichen Emanzipation. Der Promoter der Theologie der Revolution hingegen deckte im technischen Aufstieg eine konterrevolutionär wirkende Stützung von bestehenden Herrschaftsstrukturen auf.¹²¹ Er sah also in der Technik und deren voranschreitendem Prozess eine Gefahr des Totalitarismus und der sozialen Unterdrückung, welche wiederum gesellschaftliches Ungleichgewicht mit sich brächten. Da er in hochtechnisierten Gesellschaften keinen Raum für Revolutionen erkannte, suchte Schaul nach anderen Möglichkeiten der Umwälzungen und fand diese in der Guerilla-Strategie. Diese Kampfmethod (guerilla *span.* = kleiner Krieg) sieht mehrere Überraschungsangriffe von revolutionären Kerngruppen in kleinen Gebieten vor, um die GegnerInnen durch die Plötzlichkeit und den schnellen Rückzug der AngreiferInnen zu überrumpeln und zu schwächen. Bevor sich die angegriffene Seite verteidigen kann, verschwinden die Kampfeinheiten und greifen wieder überraschend weitere Schaltstellen an.¹²² Revolutionäre Kernzellen sollten also die Vorarbeit leisten, um später die ganze Gesellschaft und darin bestehende Machtverhältnisse umwandeln zu können. In diesem aktiven Wirken einer revolutionären Elite, die gezielten Druck an rechten Stellen des gesellschaftlichen Apparates ausübt, vermochte Schaul eine wirksame Umgestaltung ungerechter Strukturen zu erkennen.¹²³ Diese Vorgehensweise hatte auch präventiven Charakter, sollte Widerstände beseitigen und die Bereitschaft zu sozio-politischen Wandlungen erzwingen: „Je mehr Erfolg er (=der Kampf der Guerilla-Einheiten) hat, desto mehr wird die Versuchung der Unterdrückten zu Gewaltmitteln zu greifen, vermindert werden.“¹²⁴

¹²⁰ Feil 1969, S. 156

¹²¹ Vgl. Honecker 1995, S. 381

¹²² Vgl. Rendtorff 1968, S. 33

¹²³ Vgl. Honecker 1995, S. 381

¹²⁴ Appell an die Kirchen der Welt, S. 95

Das Problem der Gewaltanwendung sei hier angesprochen und verweist auf die intensive Beschäftigung mit der Legitimation von gewaltsamen Übergriffen im Rahmen theologischer Diskussionen. Im Genfer Bericht „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs“ werden Gewaltlosigkeit und Gewalt als Methoden des Widerstandes thematisiert. Zu Beginn dieses Kapitels wird deutlich darauf hingewiesen, dass sich ChristInnen angesichts der christlichen Forderung der Nächsten- und Feindesliebe mit gewaltlosen Formen des Kampfes vertraut machen müssten.¹²⁵ Nichtsdestotrotz wird mit Blick auf die starke Wirklichkeit von Gewalt in der Welt erklärt, dass es Situationen gibt, „in denen Christen zur Gewaltanwendung getrieben werden könnten“¹²⁶. Dieser Gebrauch sollte jedoch immer als letzte Möglichkeit angesehen werden und wäre nur in bestimmten Situationen zu rechtfertigen. Zu beachten sei dabei immer, dass Anwendung von revolutionärer Gewalt eine neue Zielbestimmung, für die sie verwendet wird, „eine klare Erkenntnis der in ihr liegenden Übel und das Bemühen, sie immer durch Barmherzigkeit zu mildern“¹²⁷, erfordert. Johann Baptist Metz beschreibt in diesem Zusammenhang die christliche Liebe als gesellschaftskritische Potenz, welche unter Umständen als unbedingter Wille zu Gerechtigkeit und Freiheit revolutionäre Gewalt gebieten könnte.¹²⁸

Auch Richard Schauull vertrat damals die Ansicht, dass er nicht „auf ein völlig gewaltloses Vorgehen drängen“ möchte oder darauf bestünde, dass „sich die Christen nicht an Gewaltmaßnahmen beteiligen“¹²⁹. Er verwies darauf, dass auch „nur die Drohung oder der Gebrauch von Gewalt eine Wandlung einleiten können“¹³⁰. Der Sozialethiker Martin Honecker kritisiert diese Sicht und fragt sich, ob Schaulls Strategie nicht das Gegenteil von dem bewirken würde, was er eigentlich bezweckte, nämlich statt Emanzipation entsprechenden Gegendruck hervorzurufen und somit militärische Apparate zu bestärken.¹³¹ Für Honecker ist eine demokratisch-rationale Regelung der einzige Weg in die Emanzipation, da auch eine Revolution der Elite diktatorische Strukturen annehmen könnte, indem

¹²⁵ Vgl. Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs 1966, in Goss-Mayr 1968, S. 142f.

¹²⁶ Ibid., S. 143

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Vgl. Feil 1969, S. 287

¹²⁹ Appell an die Kirchen der Welt, S. 95

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Vgl. Honecker 1995, S. 382

sie das unaufgeklärte Volk mithilfe unfairer Mittel auf ihre Seite lockt.¹³² Auch Trutz Rendtorff befürwortet Schauls Strategie nicht und stellt zur Diskussion, ob ein gewaltsamer, gezielter Druck Positives zum humanen Fortschritt beitragen könne:

„Die Kräfte, die unsere gegenwärtigen Gesellschaftssysteme transzendieren möchten, können nur Erfolg haben, wenn sie entschieden und systematisch an die Arbeit mit system-immanenten Mitteln und an realisierte Verantwortungen innerhalb der bestehenden Strukturen anknüpfen.“¹³³

Die Verantwortbarkeit und Rechtfertigung von revolutionärer Gewalt bleibt, wie auch in all diesen Erklärungen ersichtlich wurde, schier unschlüssig und diskutabel. Es besteht jedoch der Eindruck, dass Richard Schaul das Prinzip der Feindesliebe in seiner theologischen Anwendung nicht ausführlich genug bedacht hat. Als kontroverses Thema tauchte diese Radikalität aber neben anderen revolutionären Ansätzen im Rahmen der Diskussionen über die Forderung einer Theologie der Revolution immer wieder auf.

3.3.4. Weitere Ansätze einer Theologie der Revolution

Richard Schaul forderte von ChristInnen und TheologInnen, sich des biblischen Ursprunges zu erinnern, um die Notwendigkeit revolutionären Engagements zu erkennen und zur Entwicklung einer neuen, gerechteren Gesellschaft beizutragen. Jürgen Moltmann, evangelischer Theologe aus Deutschland, vertrat eine ähnliche Sicht und erkannte ausgehend von Ernst Blochs Prinzip Hoffnung ein revolutionäres Potenzial im christlichen Glauben. In *Das Prinzip Hoffnung* widmet sich der jüdische Philosoph Bloch verschiedenen Weisen der Zukunftseröffnung, zeigt Interesse an einer immanenten Verwirklichung des Heils von unten her und findet im Hoffen einen Zugang zu tieferen Wissens- und Handlungsgründen.¹³⁴ Die Idee des Schöpfens der Hoffnung aus der noch unfertigen Wirklichkeit und ihre Erschließung von Neuem als real Mögliches beeinflussten Jürgen Moltmann und seine „Theologie der Hoffnung“. Sein Vortrag *Gott in der Revolution*, gehalten bei der christlichen Weltstudentenkonferenz 1968 in Turku, beinhaltet wesentliche Elemente einer Theologie der Revolution, welche er als „Laientheologie der leidenden und kämpfenden Christen in der

¹³² Vgl. Honecker 1995, S. 383

¹³³ Rendtorff 1968, S. 35

¹³⁴ Vgl. Bloch, Ernst (1979). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Welt“¹³⁵ bezeichnete. In seinem Referat erwähnte er nicht nur die Notwendigkeit, das revolutionäre Potenzial des Christentums in gesellschaftliche Praxis umzusetzen, sondern forderte auch ChristInnen auf, die Revolution der Freiheit in die Kirchen hineinzutragen, um noch nicht realisierte Möglichkeiten des Christentums zu verwirklichen.¹³⁶ Hoffnung ist ein wesentliches Kennzeichen seiner theologischen Ausführungen und Forderungen einer Erneuerung:

„Die christliche Hoffnungsgewißheit wird in der Veränderung der Gegenwart praktisch. In der Erwartung göttlicher Veränderung verändert man sich und seine Verhältnisse und entspricht so der Neuschöpfung im eigenen Leben.“¹³⁷

Bei Moltmann wird die Welt als Schauplatz der Neuschöpfung präsentiert, in die die erhoffte Zukunft hineingezogen wird, um in praktischer Initiative das Elend zu überwinden.¹³⁸ Die Aktionen und Ziele der Revolution dürfen jedoch nicht in eine unverhältnismäßige Anwendung von Gewaltmitteln verstrickt werden, um der angestrebten besseren Menschlichkeit gerecht zu werden.

Auch Heinz Dietrich Wendland, evangelischer Sozialethiker, sprach, ähnlich wie Schaul, in seinem Referat *Kirche und Revolution* im Rahmen der Genfer Weltkonferenz die Revolution des Reiches Gottes an. Er behauptete in der Synthese von der von oben her in Christus eingetretenen Revolution des Reiches Gottes und der von unten her kommenden menschlichen Revolution eine „weltgeschichtliche Forderung der Stunde an uns Christen“¹³⁹. Die Erwartung des Reiches Gottes im Rahmen christlicher Eschatologie habe ihm erst die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Umbrüche vor Augen geführt und ließen ihn erkennen, dass die Kirche eine der Unfreien und Unterdrückten sein müsse, um revolutionär agieren zu können und Freiheit zu gewährleisten.¹⁴⁰ Insofern entdeckte er im Konzept eines „revolutionären, christlichen Humanismus“¹⁴¹ die menschliche Verantwortung und Verpflichtung, ungerechte Herrschaftsstrukturen aufzuheben.

¹³⁵ Moltmann 1968, in Feil 1969, S. 68

¹³⁶ Vgl. Ibid., S. 69f.

¹³⁷ Ibid., S. 74

¹³⁸ Vgl. Ibid., S. 75

¹³⁹ Weiße 1997, S. 53

¹⁴⁰ Vgl. Ibid.

¹⁴¹ Appell an die Kirchen der Welt, S. 92

Hugo Assmann, lateinamerikanischer katholischer Theologe und auch als Mitbegründer der Befreiungstheologie bekannt, erweiterte diese eher generellen Thesen mit spezifischen Überlegungen und stellte die Theologie der Revolution in den Kontext Südamerikas. In einem 1968 in Brasilien gehaltenen Referat sprach Assmann die Wichtigkeit der prophetischen Prägung dieser Theologie an und betonte, dass diese besonders für „unterentwickelt gehaltene Länder“ im doppelten Sinn prophetisch sein sollte:

„Einmal mutige Anklage, deren konkrete Ausdrucksmittel sicherlich nicht allein durch gelassene und distanzierte Reflexion der Tatsachen bestimmt sein können; zum anderen – als Praxis - die Tat, die den ideologischen Rahmen des Status quo durchbricht, indem der prophetische Gestus der Handlung selbst die Sakralität entlarvt, durch welche sich die geltende Ordnung zu legitimieren sucht.“¹⁴²

Mutige Anklage und Taten sind laut Assmann seitens der Kirche notwendig, um den Katholizismus oder die Gemeinschaft der Kirche nicht auf Gebäude oder Institutionen zu beschränken, sondern die christliche Botschaft auf die Tatsachen der Welt anzuwenden. Insofern sollte auch Theologie nicht in Distanz zu sozio-ökonomischen Wirklichkeiten getrieben werden, sondern mutig und tatkräftig den ungerechten Strukturen entgegentreten. In der Theologie der Revolution sah Assmann diese Forderungen verwirklicht, da Theologie als prophetisches Handeln vollzogen wird und in ihr „die Aktion als Voraussetzung für die Reflexion erscheint“¹⁴³. In Anbetracht der Tragweite von Taten ist auch hier die Frage der Gewalt oder der Gewaltlosigkeit nicht zu umgehen. Assmann stellte sich dieser problematischen Thematik, indem er die Öffnung der Begriffsbestimmungen forderte:

„Die Grundentscheidung des Christen gilt also nicht allein dem Verzicht auf Gewalt (negativ), sondern ist vor allem als Gewaltüberwindung (positiv) zu verstehen, und das mit geschichtlichem Realismus.“¹⁴⁴

Laut dem Theologen dürfen demnach der Begriff Gewalt und ethische Diskussionen darüber nie pauschalisiert oder eingeeengt werden, um konkreten geschichtlichen Situationen und individuellen Entscheidungen der Gewaltlosigkeit

¹⁴² Assmann 1968, in Feil 1969, S. 232

¹⁴³ Ibid., S. 233

¹⁴⁴ Ibid., S. 242

oder der Gewaltanwendung gerecht zu werden. Als christliche Grundintention favorisiert Assmann den Begriff der Gewaltüberwindung, da er sich nicht hundertprozentig mit dem Begriff des Gewaltverzichtes deckt.¹⁴⁵

Die Formen von Radikalität sozialer Umwälzungen sowie die christliche Legitimation von Revolutionen, welche im Rahmen der Diskussionen eines revolutionären Potenzials des Christentums Mitte der 1960er erwähnt wurden, provozierten erwartungsgemäß kritische Bemerkungen und Klärungen seitens der Kirche. Im folgenden Unterkapitel werden nun diese Bedenken und Anliegen näher formuliert.

3.3.5. *Populorum progressio* als Reaktion auf humane Katastrophen

Nicht nur der katholischen Kirche erschienen die Anstöße einer teilweise gewaltsam geforderten Revolution zu radikal, sondern auch vielen Christinnen dieser Zeit gingen Tendenzen Moltmanns' oder Schaulls' zu weit. Umstände, ethische Legitimität oder das Recht auf Revolution wurden in Folge der Überlegungen einer Theologie der Revolution heiß diskutiert und fanden ihren Eintrag auch in der Enzyklika *Populorum progressio* unter Papst Paul VI. In dieser 1967 verfassten Schrift widmete sich die Kirche den weltwirtschaftlichen Krisen, strukturellen Ungerechtigkeiten, dem Hunger und der Armut in vielen Teilen der Erde sowie der Wichtigkeit und Verpflichtung solidarischen Handelns:

„Wir müssen uns der gegenwärtigen Situation mutig stellen und ihre Ungerechtigkeiten tilgen und aus der Welt schaffen. Das Entwicklungswerk verlangt kühne bahnbrechende Umgestaltungen. Drängende Reformen müssen unverzüglich in Angriff genommen werden. Alle müssen sich hochherzig daran beteiligen, vor allem jene, die durch Erziehung, Stellung, Einfluß große Möglichkeiten haben.“¹⁴⁶

Probleme wie kulturelle Überfremdung (PP 21-23), Enteignung von Grundbesitz (PP 24), Entfremdung durch Technokratie (PP 28), Bevölkerungswachstum (PP 37), Analphabetismus (PP 35), Berufsorganisationen (PP 40) sowie Probleme der Preis- und Zinspolitik (PP 57 ff.) wurden direkt angesprochen. Angesichts des Elends und Leidens in der Welt wurde erkannt und in der wichtigen Sozialenzyklika erwähnt, dass es vor dem Hintergrund der Botschaft des Evangeliums und humanistischen Werten die Pflicht der Kirche sei, „sich in den

¹⁴⁵ Vgl. Assmann 1968, in Feil 1969, S. 244

¹⁴⁶ *Populorum Progressio* 32

Dienst der Menschen zu stellen, um ihnen zu helfen, dieses schwere Problem in seiner ganzen Breite anzupacken“¹⁴⁷. Die Anliegen der Kirche waren demnach in der bewussten Option für die Armen sichtbar, welche den Einsatz für soziale Gerechtigkeit, für die Bekämpfung von Armut sowie für die Befreiung aus Unterdrückung von allen Menschen forderte. Neben der Kritik an Kernsätzen des Kapitalismus forderte Papst Paul VI. eine Sozialreform, welche sich gegen Materialismus, unfaire Strukturen und Hartherzigkeit stark mache, aber vor der unbedachten Gewaltanwendung zurückschrecken müsse. Einsichtig erwähnt Paul VI., dass es Situationen gibt, welche aufgrund ihrer unfassbaren Ungerechtigkeit zu gewaltsamen Übergriffen verleiten könnten, um das Unrecht zu beseitigen.¹⁴⁸ Nichtsdestotrotz spricht er sich generell gegen gewaltsame Revolutionen aus:

„Jede Revolution - ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt - zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.“¹⁴⁹

Diese Aussage zeigt, dass sich der damalige Papst zwar eindeutig für Entwicklung und humanistischen Fortschritt einsetzte, aber gewaltsamen revolutionären Umstürzen nur in Ausnahmefällen zustimmen könnte. In diesem Statement steckt aber auch die Möglichkeit, revolutionäre Gewalt als erlaubt einzuschätzen, sofern die Situationen, in denen diese angewandt wird, den vom Papst erwähnten Ausnahmen entsprechen. Ob diese Sonderfälle aber eher auf vergangene Katastrophen, damals vorherrschende oder in Zukunft in Erscheinung tretende Strukturen hinweisen sollten, blieb ungewiss. Dieser Einschub der Sozialenzyklika wurde also unterschiedlich interpretiert und führte zu Verwirrung hinsichtlich der Legitimität von Gewaltanwendung im Rahmen sozio-politischer Umwälzungen. Der katholische Sozialethiker Rudolf Weiler meint, dass die in der Ausnahmeregelung genannten Grundrechte die sozialen Rechte des Menschen beschreiben, „insbesondere die wirtschaftlichen und sozialen Dimensionen des Gemeinwohls, nicht nur politische, bürgerliche

¹⁴⁷ PP 1

¹⁴⁸ Vgl. PP 30

¹⁴⁹ PP 31

Freiheitsrechte“¹⁵⁰. So brachte der Papst zwar einen neuen und wichtigen Akzent in die kirchliche Soziallehre ein, formulierte aber kein prinzipielles Recht auf Revolution, sondern knüpfte an das christliche Widerstandsrecht an.¹⁵¹

Fest steht, dass Papst Paul VI. die Notwendigkeit wahrnahm, in solidarischer Manier gegen Ausbeutung aufzutreten und sich in den Dienst armer und unterdrückter Menschen zu stellen. Die Enzyklika markiert einen wichtigen Meilenstein in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit und beeinflusste in ihrer Sensibilität und Lebensnähe viele BefreiungstheologInnen und deren Arbeit weltweit.

Der kurze Auftritt der Theologie der Revolution sorgte nicht nur für Unruhen, sondern gab Anstöße und ermutigende Ideen, als ChristInnen gegen soziale Ungerechtigkeiten einzutreten. Da viele Ansätze und Grundanliegen in anderen Theologien, wie zum Beispiel der Befreiungstheologie, weitergeführt wurden und Gedanken einer christlich legitimen Gewaltanwendung viele Menschen abschreckten, war die Theologie der Revolution nur von kurzer Dauer. Nichtsdestotrotz trug sie zur Bewusstwerdung der Notwendigkeit sozialer Aktionen bei und erkannte das solidarische und dynamische Potenzial des Christentums, Neuanfänge zu wagen. Genau dieses tatkräftige Leistungsvermögen und die Bereitschaft, bestehende Strukturen zu bekämpfen und zu überwinden, lassen sich in der philippinischen *theology of struggle*, ihren aktiven VertreterInnen und MitarbeiterInnen erkennen und sorgen somit für revolutionäre Atmosphären in christlichen Gemeinschaften auf den Philippinen.

¹⁵⁰ Weiler 1969, S. 211

¹⁵¹ Vgl. Spindelböck 1993, S. 190

*„Right before the farmer's eyes, his wife is raped, his sons are killed.
Who am I to say [to him], don't take up arms?"*

Ben Moraleda, Priester der Redemptoristen

4. Das Problem des gewaltsamen Widerstandes

Die Bewusstwerdung der wachsenden Armut und Unterdrückung in Ländern der sogenannten „Dritten Welt“ während den 1960ern forderte auch die Kirche dazu auf, sich den Zeichen der Zeit zu stellen. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und folgende Schriften widmeten sich nicht nur dem Entwicklungsproblem und dessen Lösungen, sondern hinterfragten auch den Einsatz von Gewalt im Rahmen sozio-politischer Umstürze. Trotz der verständlichen Zielsetzungen führte die vorgeschlagene und auch ausgeführte Gewaltanwendung in Revolutionen der 1960er zu heftigen Diskussionen über deren Legitimität oder Berechtigung aus christlicher Perspektive. Da kapitalistische und imperialistische Züge ungerechter, staatlicher Mächte zu offensichtlicher Ausbeutung und Unterdrückung verarmter Völker führten, kam auch die Frage des berechtigten aktiven Widerstandes beim Missbrauch der Staatsgewalt zum Vorschein. So gilt es zu prüfen, ab wann eine staatliche Herrschaft angefochten werden kann bzw. wann aktiver Widerstand, sei es im Zuge von Revolutionen oder anderen umwälzenden Eingriffen, legitim ist.

4.1. Aussagen des kirchlichen Lehramts zur Gewaltproblematik

Jesu Aufruf zur Feindesliebe und zur Unterlassung von rachesuchender Vergeltung in der Bergpredigt sowie sein beispielhafter mitmenschlicher Umgang weisen seit jeher auf das Ideal des freiwilligen Gewaltverzichtes hin. Das Wohl aller Menschen war für Christus zentral und unbedingt erstrebenswert, um ein friedliches Miteinander zu gewährleisten. Auch heute noch kann das Wohlergehen einer Gesellschaft, also das Gemeinwohl eines Staates, als grundlegendes Paradigma in der Rechtfertigung eines legitimen Widerstandes

gegenüber unmenschlichen Regimen gelten. *Gaudium et Spes* 74 (Natur und Endzweck der politischen Gemeinschaft) weist auf dieses Kriterium hin:

„Wo jedoch die Staatsbürger von einer öffentlichen Gewalt, die ihre Zuständigkeit überschreitet, bedrückt werden, sollen sie sich nicht weigern, das zu tun, was das Gemeinwohl objektiv verlangt. Sie haben jedoch das Recht, ihre und ihrer Mitbürger Rechte gegen den Mißbrauch der staatlichen Autorität zu verteidigen, freilich innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums.“¹⁵²

Das Gemeinwohl stellt also eine unverzichtbare Größe in der Berechtigung von Widerstandsaktionen dar, welche in ihrer Art immer auf das Naturrecht und das Evangelium hin ausgerichtet sein sollten. Auf das neutestamentliche Ideal des Gewaltverzichtes bezogen, erhält die Würdigung gewaltloser Verteidigung besondere Bedeutung:

„Vom gleichen Geist bewegt können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß diese ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist.“¹⁵³

Da gewaltloser Widerstand in Zeiten der Missstände bevorzugt wird, gilt es auch kriegesischen Absichten des herrschenden Regimes stets skeptisch entgegenzutreten. Artikel 79 der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ nimmt zur Pflicht des passiven Widerstandes im Krieg Stellung: „Höchste Anerkennung verdient dagegen die Haltung derer, die sich solchen Befehlen furchtlos und offen widersetzen.“¹⁵⁴ Wenn also das Gemeinwohl das Maß des legitimen Widerstandes ist, so wird einer staatlichen Herrschaft, welche dieses Wohlergehen der BürgerInnen nicht mehr fördern kann oder will, ihre Legitimität entzogen und eine neue Verfassung muss errichtet werden. Die Wiederherstellung einer derartigen funktionsfähigen Staatsherrschaft kann demnach auch im Zuge einer Revolution passieren, welche Rudolf Weiler, katholischer Theologe und Sozialethiker, als Spezialfall oder „Sonderfall der Gemeinwohlreform“¹⁵⁵ beschreibt. Solche revolutionären Umwälzungen sieht er

¹⁵² GS 74

¹⁵³ GS 78

¹⁵⁴ GS 79

¹⁵⁵ Weiler 1969, S. 226

„durch die entsprechende höchste Not auf Grund eines schwerst ungerechten Status quo des (inter)nationalen Gemeinwohls als Fall des Widerstandrechtes des Volkes sittlich gerechtfertigt unter dem Antrieb des Rechtsgewissens und der sozialen Liebe“¹⁵⁶. Insofern gewinnt sie ihre sittliche Berechtigung am „objektiven Maßstab des Zustandes und der notwendigen dynamischen Entwicklung des Gemeinwohls“¹⁵⁷. Die Methoden, Techniken und Mittel revolutionärer Gewalt orientieren sich ebenso am Wohlergehen der betroffenen Menschengruppe und finden „an den wahren Erfordernissen des Gemeinwohls ihre Grenzen nach dem Notwehrrecht“¹⁵⁸. Diese Rechtfertigung bedeutet jedoch nicht, dass die Revolution als solche legitim ist; sie bleibt immer an eine „ontologisch geltende Ordnung in der möglichsten Konkretheit der Situation“¹⁵⁹ gebunden.

Populorum progressio befürwortet Revolutionen nur in Ausnahmefällen, verweist aber somit auf das Recht des aktiven, gewaltsamen Widerstandes im Falle einer fundamentalen Verletzung menschlicher Grundrechte.¹⁶⁰ Die Anwendung von Gewalt in solchen Reformbewegungen wird zwar grundsätzlich als ethisch nicht vertretbar angesehen, kann aber in Ausnahmefällen als *ultima ratio* unvermeidbar sein. Solche Fälle sind wiederum situationsbedingt und bedürfen der genauen Analyse der gegebenen Ausnahme. Schon Papst Pius XI. erwähnte 1937 diese Situationsbedingtheit, nahm zu der Problematik des aktiven Widerstandsrechts im Falle einer gemeinwohlgefährdenden Staatsherrschaft in der Enzyklika *Firmissimam constantiam* Stellung und meinte,

„daß - wenn die Herrschaftsgewalten selber Gerechtigkeit und Wahrheit offenkundig bekämpfen, sodaß sie sogar Fundamente der Autorität untergraben – nicht einzusehen sei, warum jene Bürger getadelt werden sollten, die sich eng zusammenschließen, um sich selbst zu schützen und das Volk zu retten, wobei sie erlaubte und geeignete Hilfsmittel gegen jene anwenden, die die Befehlsgewalt zur Zerstörung des Staates mißbrauchen.“¹⁶¹

Die Botschaft Pius XI. an die mexikanischen Bischöfe im Kontext der damaligen Christenverfolgung in Mexiko weist ebenfalls auf die Unsittlichkeit einer missbrauchten Staatsgewalt hin und betont, ähnlich wie *Populorum progressio*,

¹⁵⁶ Weiler 1969, S. 226

¹⁵⁷ Ibid., S. 227

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Vgl. PP 31

¹⁶¹ *Firmissimam constantiam* 27 übersetzt in Spindelböck 1991, S. 167

die Ausnahmebedingungen von Widerstandsaktionen. So wird in Artikel 28 geschrieben, dass es sich im Falle eines aktiven Widerstandes um Notwehrhandlungen handeln müsse, „die ihrem eigentlichen Ziel unterzuordnen sind“¹⁶² und „als Mittel sittlich erlaubte Handlungen“¹⁶³, also nicht in sich schlecht, sein müssen. Die ausdrückliche Anerkennung des aktiven Widerstandsrechtes in Ausnahmefällen in *Firmissimam constantiam* und *Populorum progressio* ist zwar von großer Bedeutung, weist aber auch darauf zurück, dass im Normalfall die Gewaltlosigkeit, welche sich am freiwilligen Gewaltverzicht Jesu orientiert (Mt 5,5; Joh 18,11), die anzustrebende Norm ist.

Eine interessante Konkretisierung der Gewaltanwendung im Rahmen sozio-politischer Missstände in Lateinamerika wurde auf der zweiten Generalversammlung von Medellin im Jahr 1968 vorgenommen. Die Bischofskonferenz markiert nicht nur einen wichtigen Meilenstein für die Theologie der Befreiung, sondern erweitert den Kontext des Gewaltgebrauchs um wichtige Bestimmungen. Der verwendete Begriff „institutionalisierte Gewalt“ beschreibt die Situation der Ungerechtigkeit in Südamerika und kennzeichnet diese verfestigten, ungerechten Strukturen als sündhaft. Die Aufrechterhaltung dieser ungerechten Strukturen durch Institutionen oder gesellschaftliche Gruppierungen gilt also als schwere Sünde, weshalb sich auch jene rechtfertigen müssen, die sich „passiv oder aktiv den tiefgreifenden Umwandlungen, die notwendig sind“¹⁶⁴, widersetzen. Die dritte und vierte Generalversammlung in Puebla 1979 und Santo Domingo 1992 vermerken eine Verschärfung dieser Art von Gewalt und sprechen sich ausdrücklich gegen jede Art von Gewaltverbrechen aus, egal von welcher Partei sie angewandt wird.¹⁶⁵

Papst Johannes Paul II. setzt sich in den Schriften *Libertatis nuntius* von 1984 und *Libertatis conscientia* von 1986 für einen gewaltlosen Kampf um Gerechtigkeit ein und verurteilt die Gewaltanwendung als „menschenentwürdigend“.¹⁶⁶ Darüber hinaus wird bezüglich des aktiven Widerstandes erwähnt, dass die „konkrete Anwendung dieser Maßnahme erst nach einer sehr ernsten Analyse der gegebenen Situation ins Auge gefaßt“

¹⁶² Spindelböck 1991, S. 169

¹⁶³ *Firmissimam constantiam* 27 übersetzt in Spindelböck 1991, S. 167

¹⁶⁴ Medellin Dokument „Menschliche Entwicklung“, 2. Frieden, Art. 17

¹⁶⁵ Vgl. Spindelböck 1991, S. 194f.

¹⁶⁶ *Ibid.*, S. 196f.

werden darf, da der passive Widerstand einen Weg eröffnet, „der mit den Moralprinzipien mehr konform geht und nicht weniger erfolgreich ist“¹⁶⁷.

Der 1992 erstmals veröffentlichte *Katechismus der Katholischen Kirche* beinhaltet vorangegangene Ideen der katholischen Soziallehre und nennt folgende Kriterien für die Berechtigung aktiven Widerstandes:

„Bewaffneter Widerstand gegen Unterdrückung durch die staatliche Gewalt ist nur dann berechtigt, wenn gleichzeitig die folgenden Bedingungen erfüllt sind:

- (1) daß nach sicherem Wissen Grundrechte schwerwiegend und andauernd verletzt werden;
- (2) daß alle anderen Hilfsmittel erschöpft sind;
- (3) daß dadurch nicht noch schlimmere Unordnung entsteht;
- (4) daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht und
- (5) daß vernünftigerweise keine besseren Lösungen abzusehen sind.“¹⁶⁸

Wie auch die lehramtlichen Passagen zeigen, ist die Legitimation von revolutionärer Gewalt oder des aktiven, gewaltsamen Widerstandes problematisch und kaum objektiv abzuwägen, da es zu Beginn eines Aufstandes fraglich ist, ob an die Stelle der ungerechten Staatsherrschaft wirklich eine gemeinwohlsichernde, absolut gerechte Autorität treten wird. Deshalb kommt der aktive, gewaltsame Widerstand nur als letzte Auswegmöglichkeit in Frage, um im Normalfall gewaltlosen Formen der Verteidigung des Volkswillens unbedingten Vorrang zu geben. Sollte jedoch die Ausnahmeregelung in Kraft treten, so gilt es, die Erfolgsaussicht genau zu überprüfen. Die Wiederherstellung des Gemeinwohls und die berechtigte Aussicht auf eine gerechtere Zukunft im Land müssen oberste Zielsetzungen einer geplanten Umwälzung sein, um nicht ein größeres Übel zu verursachen.¹⁶⁹

4.2. Legitimer aktiver Widerstand auf den Philippinen?

Rudolf Weiler bezeichnet die Revolution in seinem Artikel „Katholische Soziallehre und Revolution“ als Sonderfall oder Spezialfall der Gemeinwohlreform¹⁷⁰ und weist somit auf die vom katholischen Lehramt getroffenen Ausnahmeregelungen hin. Hinsichtlich der blutigen und gemeinwohlzerstörenden Diktatur Marcos' können die revolutionären Aufstände

¹⁶⁷ Libertatis conscientia 79 übersetzt in Spindelsböck 1991, S. 198

¹⁶⁸ KKK 2243

¹⁶⁹ Vgl. Spindelsböck 1991, S. 263

¹⁷⁰ Vgl. Weiler 1969, S. 226f.

im Rahmen der gewaltlosen *Peoples Power Revolution* Mitte der 1980er und die vorangegangenen, teilweise gewaltsamen Einsätze gegen dieses ungerechte Regime als sittlich legitim angesehen werden. Auch die folgenden Jahre, welche von den korrupten Präsidentschaften Aquinos', Ramos', Estradas' und Arroyos' geprägt waren, weisen deutliche Spuren von Menschenrechtsverletzungen und von dem Gemeinwohl schadenden Bedingungen auf. Da diese gewaltsamen Übergriffe, die politische und wirtschaftliche Unterdrückung der Bevölkerung sowie die Bestechlichkeit der heutigen Regierung jedoch nicht immer offensichtlich an die Oberfläche treten, ist es schwierig, die Reaktionen auf diese Verbrechen der Ausnahmesituation – „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt“¹⁷¹ – zuzuschreiben. Fest steht, dass seit dem Ende der Marcos-Diktatur die öffentliche Gewaltanwendung seitens der Regierung zwar abgenommen hat, Menschen aber aufgrund ihres Einsatzes für bessere und gerechtere Lebens- und Arbeitsbedingungen im Land noch immer verfolgt, gefoltert und ermordet werden.¹⁷² Die Unfähigkeit der philippinischen Regierung, das Gemeinwohl zu sichern, das Land förderlich zu leiten und für wirtschaftlichen Aufschwung zu sorgen, sowie der Einsatz paramilitärischer Truppen gegen Aufsässige werden vor Ort zusammenfassend als „crisis of governance“¹⁷³, als Krise in der Staatsführung, bezeichnet. Demnach deuten die nicht verfügbaren Grundrechte des Großteils der Bevölkerung, die Korruption des elitären Regimes, die menschenunwürdigen Verfolgungen und weitere regionale Missstände unmissverständlich auf einen dem Gemeinwohl schadenden Missbrauch der staatlichen Herrschaft hin. Der aktive, teilweise gewaltsame Widerstand diverser (christlicher) Organisationen erhält angesichts dieser menschenrechtsverletzenden Krisensituation nach dem Notwehrrecht seine Legitimation. Die Wege und Mittel dieses revolutionären Aufstandes sollten jedoch immer sittlich durchdacht werden, um Gewaltanwendung auf das notwendige Maß einzuschränken und so größere Übel zu verhindern.¹⁷⁴ Fraglich bleibt jedoch, inwiefern die philippinischen

¹⁷¹ PP31

¹⁷² Vgl. Ian Rivera 2008, Vortrag über die politische und ökonomische Lage der Philippinen am 12. März 2008 im ICTC, 1112 New Manila, Quezon City. Unveröffentlichte Mitschrift von Martina Sandhofer.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Vgl. Weiler 1969, S. 230

revolutionären Gruppen heutzutage organisiert sind, um nach einem sozialen Umsturz eine gemeinwohlsichernde und funktionsfähige Führung des Landes zu stellen.

Natürlich gibt es auch Alternativen zum gewaltsamen Umsturz einer ungerechten Regierung, welche nicht weniger Erfolg vorweisen. Die frühe Erkennung des Missbrauches der staatlichen Herrschaft schafft Möglichkeiten, auf anderen Ebenen Widerstand zu leisten. So sind warnende, Kritik äussernde Aufforderungen, Demonstrationen oder passiver Widerstand der Gewalt vorausgehende Mittel, um das Unrecht anzuprangern und sich dagegen zu verteidigen. Die Unterstützung von öffentlichen, moralischen oder religiösen Instanzen eines Landes, wie zum Beispiel der Kirche, PolitikerInnen einer Opposition oder MedienvertreterInnen, kann dem Volk helfen, Bedenken zu verbreiten und Kritik zu verschärfen. Im Rahmen gewaltloser Formen der Prävention entpuppte sich dieser Beistand in vielen Ländern als erfolgreich, da derartige landesweite VertreterInnen die Macht besitzen, nötigen Druck auf die Regierung auszuüben und mehr Leute für den Kampf um Gerechtigkeit zu gewinnen.

4.3. Ein philippinisches Beispiel gewaltlosen Widerstandes

Obwohl viele staatliche Regime der sogenannten „Dritten Welt“ mehr oder weniger dominante und von Gewalt gekennzeichnete Spuren einer missbrauchten Staatsherrschaft vorweisen, hat die Geschichte gezeigt, dass im Kampf gegen solch ungerechte Strukturen auch Formen des organisierten gewaltlosen Widerstandes erfolgreich sein können. Die Kraft der Wahrheit und der Gerechtigkeit im gemeinschaftlichen Auftreten gegen unmenschliche Staatsgewalten darf nicht unterschätzt werden, sondern ist im Stande, Ketten struktureller Ungerechtigkeiten zu sprengen. Ein philippinisches Beispiel solcher Gewaltlosigkeit ist die sogenannte *Rosenkranz-Revolution* auch *Peoples Power Revolution* oder *EDSA Revolution* genannt, unter welcher jener Volksaufstand gemeint ist, der zum unblutigen Sturz der Marcos-Diktatur im Jahr 1986 führte.¹⁷⁵

Im Rahmen dieser sanften Revolution fanden nach dem Wahlbetrug Marcos' friedliche und besinnliche Demonstrationen statt, an welchen sich auch viele PolitikerInnen, Generäle und Geistliche beteiligten, um der 20-jährigen

¹⁷⁵ Vgl. Harris 2003, S. 169f.

Schreckensherrschaft unter Marcos ein Ende zu setzen. Der katholische Radiosender *Radio Veritas* und sämtliche GastmoderatorInnen unterstützten diese gewaltlosen Märsche, indem sie Millionen von Menschen aufforderten, der Protestaktion beizuwohnen.¹⁷⁶ Die gemeinschaftlichen, unbewaffneten und betenden Märsche der Bevölkerung erreichten ihr Ziel, ohne Gewalt anzuwenden, und feierten am Ende Marcos' Ausreise. Dieses kraftvolle Ereignis ist aber nicht unabhängig von den zahlreichen Widerstandsaktionen im ganzen Land zu verstehen, sondern kann als ein symbolischer Ausbruch der jahrelangen Unzufriedenheit gedeutet werden.¹⁷⁷ Der Erfolg dieser Umwälzung inspirierte hunderttausende Filipinos und Filipinas, ein weiteres Mal auf die Straße zu gehen, um im Rahmen der sogenannten *EDSA II Revolution* im Jahr 2001 gegen den korrupten Präsidenten Joseph Estrada ihre Stimmen zu erheben. Wiederum konnten friedliche Protestmärsche die Ungerechtigkeit im Land, zumindest für kurze Zeit, eindämmen. Am letzten Tag der eigentlichen Proteste wurde die damalige Vize-Präsidentin Gloria Macapagal Arroyo ins Amt gerufen, welche, aufgrund ihrer korrupten Geschäfte, nur ein kleineres Übel darstellte und somit einige Monate später die erfolglose *EDSA III Revolution* auslöste.¹⁷⁸

Obwohl diese gemeinschaftlichen Proteste den äußerst wichtigen Sturz Marcos' und die Enthebung Estradas bewirkten, hielt sich, aus heutiger Sicht, der Erfolg in Grenzen, da es nur zum Wechsel von PräsidentschaftskandidatInnen kam und generelle sozio-politische oder ökonomische Umwälzungen ausblieben. Nichtsdestotrotz trug das *EDSA-movement* dazu bei, die Ungerechtigkeiten im Land auf sittlich gerechtfertigte Weise zu entlarven und tausende Menschen für den anhaltenden Kampf für Frieden und Recht zu mobilisieren. Auch heute noch müssen Millionen philippinische BürgerInnen täglich Korruption mitansehen und Unterdrückung erleiden. Solidarischen, tatkräftigen und ermutigenden Beistand versucht die aus den Kämpfen der Menschen entstandene *theology of struggle* zu leisten.

¹⁷⁶ Vgl. Harris 2003, S. 167

¹⁷⁷ Vgl. Ibid., S. 169f.

¹⁷⁸ Vgl. Danenberg 2007, S. 43

"What do you think brought you to prison"?
"I was looking for a Filipino theology".
"You don't land in prison for that! Theology is not a dangerous enterprise".
"It can be. But it's a long story".

Edicio dela Torre

5. Theology of Struggle

Unterdrückung, Ausbeutung und Korruption beherrschen seit Jahrhunderten den philippinischen Inselarchipel und kleiden den so paradiesisch erscheinenden Urlaubsort in einen düsteren Mantel sozialer Ungerechtigkeiten. Die Abhängigkeit und das soziale Leiden während der Kolonialherrschaften und der blutigen Marcos-Diktatur sowie momentane politische Missstände führten erwartungsgemäß zu Identitätsverlusten und brennender Sehnsucht nach Eigenständigkeit und Freiheit. Während mancherorts Resignation und Mutlosigkeit vorzufinden sind, nehmen Filipinos und Filipinas im Kampf und im engagierten Einsatz für Gerechtigkeit und humanitären Fortschritt hoffnungsträchtige und aufständische Perspektiven ein. Auf die unmenschlichen Bedingungen reagierten in Krisenzeiten nicht nur diverse NGOs, sondern auch weite Teile der Kirche stellten sich auf die Seite der Armen und Schwachen, um gemeinsam die ungerechten Strukturen zu bekämpfen. Aus dieser Atmosphäre des verbindenden Kampfes heraus entstand die *theology of struggle*, welche die durch die philippinische Geschichte geprägte Identität der Menschen in sich aufnahm und zur Begleiterin vieler wurde. Diese philippinische Theologie ist Ausdrucksform und Sprachrohr der immer lauter werdenden Stimmen der Armen und derer, die sich in den Dienst der gesellschaftlich Verdrängten stellen. Demnach verkörpert sie eine unverzichtbare theologische und soziale Bewegung, die inständig auf wirtschaftliche und soziale Umwälzungen im Land pocht, um eine neue, gerechte Geschichte von unten her zu schreiben.

5.1. Entstehung der *Theology of Struggle*

Die Entstehung und Ausformung der *theology of struggle* oder übersetzt „Theologie des Kampfes“ ist, wie schon in den vorangehenden Kapiteln erklärt, nicht ohne den politischen, wirtschaftlichen, religiösen und sozialen Kontext der Philippinen zu verstehen. Obwohl sie einige Aspekte, Methoden und Themen der Befreiungstheologie beinhaltet und ebenso auf Freiheit und Unabhängigkeit zielt, ist die Ausprägung dieser Theologie eine andere. Nicht nur aufgrund des unterschiedlichen geographischen Kontextes unterscheidet sich die philippinische Theologie von der Theologie der Befreiung, welche im lateinamerikanischen Kontext ihre Wurzeln hat, sondern auch ihr Einsatz oder gerade eben dieser philippinische Kampfgeist, der Frucht der Erfahrungen von jahrelanger Unterdrückung ist, macht sie zu einer einzigartigen theologischen Bewegung. Da das Auftreten des Kampfes der Armen als Antwort auf all die Probleme im Land mit keinem einmaligen Datum festgesetzt werden kann, ist auch kein exakter Zeitpunkt des Aufkommens der Spiritualität des Kampfes, welche später in der *theology of struggle* ihre Ausprägung fand, in der Geschichte abzulesen. Feststeht, dass sich die Opfer der Ungerechtigkeit schon seit Beginn der Kolonialherrschaft zu kleineren Gruppen zusammenschlossen, um ihre Unabhängigkeit zu fordern. Dieses Engagement formte über Jahrhunderte hindurch nicht nur das philippinische Selbstbild und den festen Willen zur Veränderung, sondern auch die Religiosität der Menschen.

Als die Marcos-Diktatur ihr wahres, blutiges Gesicht zeigte, wurden die vereinten Stimmen der Bevölkerung immer lauter und die christliche Nachfolgepraxis formte sich zu einem organisierten Prozess gemeinschaftlichen Kampfes für Gerechtigkeit und Frieden. Philippinische ChristInnen, TheologInnen, Ordensleute und LaiInnen haben die Form ihres Einsatzes und ihrer Beteiligung am Ringen der Menschen zwar längere Zeit theologisch durchdacht, aber meist direkt in die Praxis umgesetzt. Insofern konzentrierten sich TheologInnen in diesen Zeiten der Reflexion nicht auf die schriftliche Ausformulierung ihrer Ideen, sondern setzten Taten, um ihrer Parteilichkeit und Partizipation am Leiden der Armen Ausdruck zu verleihen. Es ist also in der Entstehung der *theology of struggle* kein einheitliches Bemühen zu erkennen, Methoden und Ansätze

dieser Bewegung systematisch festzusetzen.¹⁷⁹ Vielmehr verglichen die ersten VertreterInnen der Theologie des Kampfes die theologische und pastorale Situation der Philippinen in den 1960ern, 1970ern und 1980ern mit der Lateinamerikas und schöpften aus der Befreiungstheologie Inspiration und Hoffnung. Nichtsdestotrotz erkannten erste Promoter wie Louie Hechanova, philippinischer Priester der Redemptoristen, das Potenzial philippinischer Theologie und die Kraft ihrer Spiritualität. So äußerte er die Beobachtung, dass, egal inwiefern die theologischen Reflexionen auf den Philippinen mit denen in Lateinamerika identifiziert werden können, eine einzigartige philippinische Befreiungsbewegung stattfindet, die als „struggle towards liberation“¹⁸⁰, als Kampf in Richtung Befreiung, beschrieben werden kann. Von diesen Überlegungen angespornt, nannte er die theologische Erscheinung dieses christlichen Einsatzes und der Besinnung darauf „theology of struggle“¹⁸¹.

5.1.1. Die Kirche zwischen Beistand und Verachtung

Obwohl die *theology of struggle* primär aus progressiven Bewegungen der 1960er und 1970er gewachsen ist und erste offizielle Kundgebungen Anfang der 1980er zu vermerken sind, verweisen die tiefen Spuren des Kampfes für Freiheit und Unabhängigkeit seit Beginn der Kolonisation auf eine philippinische Tradition von Widerstand und eine vereinende Sehnsucht nach philippinischer Nationalität. Diese Ursprünge sind für das Verständnis einer aufkeimenden philippinischen Theologie von großer Bedeutung.

Im Zuge der Christianisierung durch die ersten spanischen Missionare wurden Filipinos und Filipinas nicht nur ihres Landes, ihres Besitzes beraubt, sondern auch ihre ursprüngliche religiöse Identität erfuhr eine einschneidende Entehrung und Schwächung. Für lange Zeit übernahm der spanische Klerus die Vorherrschaft in der Kommunalverwaltung, in öffentlichen Arbeiten und im Bildungswesen. Die EinwohnerInnen des Inselarchipels wurden schlagartig in katholische Traditionen gezwungen und mussten europäische Etikette als Maß gesellschaftlichen Benehmens akzeptieren.¹⁸² Diese befremdliche Situation im

¹⁷⁹ Vgl. Fernandez 1994, S. 22

¹⁸⁰ Hechanova 1983, S. 13

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Vgl. Harris 2003, S. 11f.

Land führte schon früh zu Unzufriedenheit und verursachte Unruhen in weiten Teilen der Bevölkerung. Neben dem mutmaßlichen Raub des Lebensraumes und der Degradierung der indigenen Spiritualität löste auch die Tatsache, dass Filipinos und Filipinas von höheren Ämtern in Kirche und Politik ausgeschlossen waren, eine tiefgreifende Identitätsschwächung der EinwohnerInnen aus. Filipinos und Filipinas wurden in den ersten Jahrzehnten weder in religiöse Orden aufgenommen noch durften Männer das Priesteramt ausüben. Die Unfähigkeit, zölibatär zu leben, sowie der Mangel an ausreichender Bildung dienten als spöttische Ausreden.¹⁸³ In den 1720ern wurden zwar erste indigene Weltpriester geweiht, ihre Positionen und Aufgabengebiete unterschieden sich aber in Rang und Wichtigkeit weiterhin von denen der spanischen Priester. Trotz einiger Aufstände blieb es philippinischen BürgerInnen bis ins Jahr 1898, also bis zum Ende der spanischen Kolonialherrschaft, verwehrt, in religiöse Orden einzutreten.¹⁸⁴ Im Gegensatz zu den oben erwähnten mutigen und hilfsbereiten Einsätzen diverser Kirchenleute zählen diese unterdrückenden Maßnahmen zu dem unverständlich herablassenden Gesicht der spanischen „Kolonialkirche“. Nichtsdestotrotz entstand durch die Christianisierung ein bunter Volkskatholizismus, der aufgrund des facettenreichen Einschlusses indigener Bräuche und einheimischer Dialekte zu einem wichtigen Bestandteil philippinischen Lebens wurde. Philippinische Priester verstanden es, die Botschaft Christi in indigene Symbole und Sprachen zu übersetzen und verkörperten Ideale indigener religiöser LeiterInnen.¹⁸⁵ Diese Eigenheiten halfen den EinwohnerInnen, sich auf den katholischen Glauben einzulassen und in ihm und manchen seiner Traditionen Ausdrucksformen für ihre Leiden und ihre Hoffnung zu finden. Diese Umstände eröffneten den Wunsch philippinischer Priester, mehr Verantwortung in den Kirchengemeinden zu übernehmen, um den Bedürfnissen der Einheimischen gerecht zu werden. Fälschlicherweise wurde diese Kampagne von der Regierung und der Kirchenhierarchie als Verschwörung interpretiert und führte zu drastischen Maßnahmen. Drei philippinische Priester, welche heute noch unter dem Akronym *Gomburza*¹⁸⁶ erinnert werden, wurden im Jahr 1872 wegen ihres Einsatzes für die „Philippinisierung“ des Klerus zum Tode

¹⁸³ Vgl. Harris 2003, S. 12

¹⁸⁴ Vgl. Ibid., S. 12ff.

¹⁸⁵ Vgl. oben, S. 13ff.

¹⁸⁶ Harris 2003, S. 13

verurteilt. Mariano Gomez, Jose Burgos und Jacinto Zamora werden auch als die ersten Märtyrer der philippinischen Revolution gesehen, da ihr Tod den Stein ins Rollen brachte und die entstehende revolutionäre Bewegung in der Bevölkerung zum Kampf für Gerechtigkeit und Unabhängigkeit bekräftigte.¹⁸⁷ Neben unterschiedlichen Gruppen engagierten sich nun auch zahlreiche philippinische Priester im Ringen um die Unabhängigkeit, welches sich im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu dem sogenannten „Propaganda Movement“¹⁸⁸ formierte und in die Philippinische Revolution (1896-1898) mündete. Trotz mannigfacher Exekutionen und Verhaftungen schafften es die philippinischen Revolutionstruppen unter der Führung von José Rizal, Andrés Bonifacio und Emilio Aquinaldo, wichtige Teile des Landes zu beanspruchen und die philippinische Unabhängigkeit auszurufen.¹⁸⁹ Die revolutionären Kämpfe und das Ringen um Freiheit nahmen aber noch lange kein Ende, da sich die USA als nachfolgende Kolonialherren behaupteten, bis 1946 die Vorherrschaft beanspruchten und das Land wirtschaftlich kontrollierten. Die Bevölkerung wurde also in weitere Jahrzehnte der Unterdrückung und Abhängigkeit gezwungen. Mit der amerikanischen Politik kamen Religionsfreiheit und somit auch andere Konfessionen des Christentums. Um zusätzlichen Streitereien und Wettkämpfen zu entgehen, wurde das *National Council of Churches in the Philippines* (NCCP) gegründet, welches als ökumenische Bewegung auch noch in späteren Kämpfen der Bevölkerung eine wichtige Rolle spielte.¹⁹⁰ Die verschiedenen Konfessionen standen sich im Kampf um die Freiheit nicht im Weg, sondern unterstützten die Bevölkerung stets gemeinsam in solidarischer Manier.

Nachdem Japan zwei Jahre die Philippinen beherrschte, löste die amerikanische Regierung ihr Versprechen der Unabhängigkeitserklärung im Jahr 1946 ein, blieb aber im wirtschaftlichen Sektor noch einige Jahre federführend. Der Bell Trade Akt sicherte die Freihandelszone zwischen den USA und den Philippinen, verhinderte so eine industrielle Entwicklung und machte den asiatischen Inselarchipel zu einem Lieferant günstiger Rohmaterialien.¹⁹¹ Diese wirtschaftliche Kontrolle der amerikanischen Großmacht veranlasste in den

¹⁸⁷ Vgl. Harris 2003, S. 13

¹⁸⁸ Ibid., S. 14

¹⁸⁹ Vgl. Ibid.

¹⁹⁰ Vgl. Ibid., S. 16

¹⁹¹ Vgl. Nadeau 2002, S. 21

ersten Jahren der trügerischen Loslösung verschiedene revolutionäre Gruppen, wie zum Beispiel die *Hukbalahap*¹⁹² oder kurz die *Huks* genannt, bestehend aus Reisbauern und Reisbäuerinnen und anderen ländlichen ArbeiterInnen, Reformen im landwirtschaftlichen Bereich zu fordern. Die rebellische Bewegung, welche schon im Kampf gegen die japanische Kolonialmacht gegründet wurde, versuchte mit Guerilla-Attacken das Amerika-nahe Regime zu stürzen.

Die 1950er waren also von intensiven Kämpfen gegen den amerikanischen Imperialismus und die immer größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich gekennzeichnet. Auch Teile der Kirche, die mittlerweile philippinische Bischöfe hervorgebracht hatte, gehörten zu jenen, die Reformen zugunsten der ausgebeuteten ArbeiterInnen und Bauern und Bäuerinnen verlangten und langsam, aber sicher wichtiger Part einer kämpfenden nationalen Bewegung für Gerechtigkeit und Chancengleichheit wurden.

5.1.2. Fruchtbare Fundament einer progressiven Theologie

Die transformativen Ideen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) sowie deren Interpretation aus lateinamerikanischer Perspektive auf den Bischofskonferenzen von Medellin im Jahr 1968 und Puebla 1979 schenken auch der philippinischen Kirche im Kampf gegen imperialistische Ausprägungen im Land Hoffnung und Zuversicht. Im Zuge der formulierten *Option für die Armen* stellte sich die Kirche den Herausforderungen der Zeit und versuchte Wege zu entwickeln, um Gerechtigkeit auf allen Ebenen herzustellen. Die christliche Verpflichtung der Nächsten- und Feindesliebe bekam in Hinblick auf die zunehmende Bewusstwerdung der vorherrschenden Armut und Unterdrückung neue Gewichtung. Insofern interpretiert die in den 1960ern in Lateinamerika aufgekommene Theologie der Befreiung die biblischen Schriften aus der Sicht der Armen und betont den immanenten Zusammenhang von gesellschaftlichen Strukturen und theologischen Überlegungen. Bekannte Befreiungstheologen wie Jon Sobrino, Leonardo und Clodovis Boff, Hugo Assmann oder Gustavo Gutiérrez sehen in der Bibel keine veraltete Lehre, sondern erkennen in ihr den Aufruf, sich in den Dienst gesellschaftlich verdrängter Menschen zu stellen und Theologie von der Wurzel der oft bitteren Lebenserfahrung her zu treiben. Die Verbindung von Volk und Kirche fand in Basisgemeinden besondere

¹⁹² Nadeau 2002, S. 20

Ausprägung, welche versuchen, die aus der Lebenswelt der unterdrückten Völker entstandene sozio-kritische Theologie der Armen auch wirklich zu realisieren, indem sie für deren Rechte eintreten. Diese Kirche der Armen sollte „prophetisch“ und „nicht doktrinär“¹⁹³ arbeiten und verlangt demnach, die Realität der Menschen ganzheitlich zu erfassen und so in die aktive Nachfolge Christi zu treten. Um die Bedürfnisse und Sehnsüchte der Unterdrückten zu artikulieren, griffen viele VertreterInnen der Theologie der Befreiung im Rahmen des Ringens um politischen, sozialen und ökonomischen Wandel auf marxistische Ideen zurück.¹⁹⁴ Dieses (politische) Ziel der Befreiung der Menschen aus unfairen und kapitalistischen Strukturen mithilfe christlichen Einsatzes und einiger marxistischer Ideale wurde erwartungsgemäß von Seiten der Amtskirche nicht einfach geduldet, sondern erfuhr kritische Unterweisung. Auch heute wird die Befreiungstheologie in ihrer ganzheitlichen Erscheinung von Teilen der Kirche kritisch beäugt und nicht vollkommen akzeptiert. Die Dokumente *Libertatis nuntius* von 1984 und *Libertatis conscientia* von 1986 verwerfen die Theologie der Befreiung zwar nicht pauschal, kritisieren aber zum Beispiel die Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse und des Klassenkampfes, die nicht ausdrückliche Verweigerung von Gewaltanwendung oder die Politisierung von Glaubensaussagen.¹⁹⁵ Trotz dieser Vorwürfe setzen sich BefreiungstheologInnen weiterhin für bessere Lebensbedingungen Armer und Schwacher ein und sehen dieses ganzheitliche Engagement als christliche Verpflichtung im Sinne der Nachfolge Jesu.

Auch philippinische Priester fühlten sich durch Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Einstellung erster BefreiungstheologInnen in Südamerika motiviert, das Evangelium im Kontext massiver Armut zu verkünden und zu leben. Die in Manila abgehaltene erste gesamtasiatische Bischofssynode im Jahr 1970, welcher Papst Paul VI. persönlich vorstand, rief aufgrund der massiven Armut in Asien die asiatischen Kirchen dazu auf, Kirche der Armen zu werden und für die Machtlosen einzutreten.¹⁹⁶ 1974 wurden dieser Aufruf und die Art von Armut bei der *Federation of Asian Bishops' Conference* (FABC) in Taipeh

¹⁹³ Boff 1993, S. 65

¹⁹⁴ Vgl. Gutiérrez, Gustavo (1992). *Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag; Sobrino, Jon (1998). *Christologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

¹⁹⁵ Vgl. Spindelböck 1993, S. 196ff.

¹⁹⁶ Vgl. Labayen 1995, S. 33

näher erläutert.¹⁹⁷ Neben der Beschreibung der hohen materiellen Armut wurde bei dieser Versammlung der Kontinent Asien als Heimat unterschiedlicher Religionen und demnach als kulturell und religiös reiches Gebiet dargestellt. Deshalb galt es sowohl der wirtschaftlichen Lage, den sozio-politischen Bedingungen als auch den multi-kulturellen Gesellschaften als herausfordernde Tatsachen zu begegnen. Auf den Philippinen wurden diese neuen Anregungen der Kirche zwar wahrgenommen, anfangs schenkte die philippinische Bischofskonferenz aber der Formulierung von Schriften mehr Beachtung als der konkreten Verwirklichung solidarischer Projekte. Eine verschärfte, sehr deutliche und von der asiatischen Kirchenhierarchie eingenommene vorrangige Option für und mit den Armen wurde erst am *Second Plenary Council of the Philippines* (PCP II) im Jahr 1991 offiziell sichtbar.¹⁹⁸

Aufgrund dieser anfänglichen Tatenlosigkeit formierten sich christliche und nichtchristliche Organisationen, um die genannten Herausforderungen auch wirklich anzunehmen und aktiv zu werden. Eine dieser tatkräftigen Einrichtungen, in welchen die *theology of struggle* und ihr Auftrag gewissermaßen verwurzelt sind, war das *National Secretariat for Social Action* (NASSA).¹⁹⁹ Unter der Führung des damaligen Bischofs der Präfektur Infanta, Julio Labayen, errichtete diese Institution sogenannte *Social Action Centres* im ganzen Land, um den Menschen vor Ort in ihrer jeweiligen Lebenslage Hilfe zu leisten. Labayen, eine unverzichtbare Figur im Kampf für eine progressive Kirche der Armen, setzte sich Jahrzehnte lang für die Unterstützung Benachteiligter ein und schuf mit dem Aufbau diverser Zentren Schauplätze gemeinschaftlichen Kampfes.²⁰⁰ Die *Association of Major Religious Superiors* (AMRS) ist eine weitere dieser Ende der 1960er aktiv gewordenen dynamischen Gruppierungen, welche durch den Einsatz von *Task Forces* (= Einsatzgruppen) die gravierenden Probleme auf den Philippinen von unten anpackte.²⁰¹ Neben Revolten der StudentInnenbewegung und Zusammenschlüssen von Bauern und Bäuerinnen und ArbeiterInnen, *Federation of free Farmers* (FFF) genannt, prägten auch Aufstände der in den 1930ern gegründeten kommunistischen Partei die 1960er. Die kommunistische

¹⁹⁷ Vgl. Labayen 1995, S. 33

¹⁹⁸ Vgl. Ibid., S. 33

¹⁹⁹ Vgl. Harris 2003, S. 27

²⁰⁰ Vgl. Labayen, Julio X. (1995). *Revolution and the Church of the Poor*. Manila: Claretian Publications.

²⁰¹ Vgl. Ibid., S. 28

Partei der Philippinen (CPP) unierte sich mit ehemaligen *Huks* und gründete die *New People's Army* (NPA), welche den militärischen Zweig der CPP ausmacht, um ihr Landreformprogramm revolutionär durchzusetzen.²⁰²

Die einheitlichen Zielsetzungen der nichtchristlichen, christlichen und kommunistischen Gruppierungen führten demnach dazu, dass, ohne die ausdrückliche Zustimmung der Kirchenhierarchie, Seite an Seite gegen Unterdrückung und für philippinischen Nationalismus gekämpft wurde. Diese Einsätze progressiver Einrichtungen und die anfänglichen Einflüsse der Befreiungstheologie bilden den fruchtbaren Boden für die Entstehung einer Theologie des Kampfes auf den Philippinen.

5.1.3. Christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen

In diesen Jahren des aufkeimenden christlichen Einsatzes gegen ungerechte Strukturen entstanden auch auf dem Inselarchipel erste Basisgemeinden, welche sich an der unmittelbaren Seite der Armen gegen die Unmenschlichkeit vieler GroßgrundbesitzerInnen und allgemeine wirtschaftliche und politische Missstände im Land stark machten. In diesen *Basic Christian Communities* (BCC) erkannten viele Priester, Ordensleute und LaiInnen erstmals schockiert das Ausmaß der humanen Katastrophe auf den Philippinen. Insofern sind die Anliegen und Grundpfeiler der *theology of struggle* ohne dieses Eintauchen in das alltägliche Leid der armen Bevölkerung und das freiwillige Ausgesetztsein vieler TheologInnen nicht zu verstehen.

Viele Priester, Seminaristen und Ordensleute fühlten sich aufgrund der geforderten Option für die Armen aufgefordert, die schützenden Mauern ihrer Ausbildungsstätten, Kirchen oder Klöster zu verlassen, um in die wahre philippinische Lebensrealität einzutauchen. Diese Erfahrungen forderten gewiss heraus, führten aber auch zu neuen theologischen Überlegungen. Einer der ersten Vertreter einer Theologie des Kampfes, Louie Hechanova, erkannte während seines anfänglichen Lebens mit den Armen des Landes, dass Armut und Unterdrückung keine rein wirtschaftlichen oder politischen Probleme sind, sondern auch die Theologie ansprechen und herausfordern.²⁰³ Auch Edicio dela Torre gehört zu jenen Priestern, welche die transformativen Ideen der

²⁰² Vgl. Harris 2003, S. 30

²⁰³ Vgl. Hechanova 1985, S. 2

postulierten Kirche der Armen in die Tat umsetzten und sich im Rahmen von *grassroots*-Bewegungen in den Dienst der Menschen stellten. Neben dem tatkräftigen Einsatz in verschiedenen Gemeinden war er maßgeblich an der späteren Gründung von *Christians for National Liberation* (CNL), einer aus ChristInnen bestehenden Organisation, die im Kampf auch mit der kommunistischen Partei kooperierte, beteiligt.²⁰⁴ Obwohl die konservative Kirchenhierarchie versuchte, solche Einsätze einzuschränken, riefen diese und weitere wichtige Persönlichkeiten zur christlichen Verantwortung gegenüber den Armen dieses Volkes auf und spornten viele Kirchenleute an, sich am Kampf gegen die bestehenden Ungerechtigkeiten aktiv zu beteiligen.²⁰⁵ So entstanden im Laufe der 1970er, in welchen die Marcos-Diktatur für Schrecken sorgte, weitere christliche Gruppierungen, die sich gegen die Korruption und Unmenschlichkeit im Land einsetzten. *The Philippine Priests Inc.* ist eine Einrichtung, die sich aus in Zentren der NASSA und FFF tätigen Priestern zusammenschloss, welche die in der Bibel geforderte soziale Gerechtigkeit verkündeten und lebten.²⁰⁶ Von GegnerInnen als rebellisch verurteilt²⁰⁷, organisierten diese Geistlichen *exposure-immersion* Programme für Seminaristen und förderten Bauern und Bäuerinnen, Jugendliche und ArbeiterInnen in deren Widerstand. Im Rahmen eines 1971 abgehaltenen Kongresses der *The Philippine Priests Inc.* betonte Edicio dela Torre die Wichtigkeit des priesterlichen Einsatzes und deren organisierten politischen Kampf in der Befreiung der Nation.²⁰⁸ Auch Louie Jalandoni, ein weiterer engagierter philippinischer Priester, erwähnte die Notwendigkeit des kirchlichen Einsatzes in seinem Referat „The Priest’s Role in Liberation“, ohne Angst vor kirchenhierarchischer und staatlicher Kritik zu zeigen:

„ Any priest who wishes to play a role in the political liberation of the Filipino people at this moment of history must be willing to identify, expose and oppose the major forces of oppression: foreign imperialism, bureaucrat capitalism and local landlord and capitalist classes. He also needs to be aware that, as a minister of the official church which from the beginning has been identified with the ruling

²⁰⁴ Vgl. Harris 2003, S. 44

²⁰⁵ Vgl. Ibid., S. 73

²⁰⁶ Vgl. Ibid.

²⁰⁷ Vgl. Ibid.

²⁰⁸ Vgl. Ibid., S. 74

powers in the Philippines, he has often been used to help cultural subjugation, of the people.”²⁰⁹

Nach diesen deutlichen Worten des Aufbruches fühlten sich viele Priester motiviert, in die düstere Realität der Armen einzutauchen und abseits ihrer Klöster und Kirchengebäude aktiv und offen gegen Unterdrückung und Ausbeutung einzutreten. Da aber am Ende desselben Jahres das Kriegsrecht verhängt wurde, Leiter wie Ed dela Torre oder Louie Jalondini untertauchen mussten und später verhaftet wurden, erfuhr diese Gemeinschaft eine Schwächung. Trotz der Kritik seitens der Kirchenhierarchie blieb die Einstellung und der Kampfgeist dieser Persönlichkeiten Inspiration und Motivation für weitere christlich-revolutionäre Einrichtungen.²¹⁰ Neben dem Lebenswandel sämtlicher progressiver Priester, Seminaristen und Ordensleute kamen auch LaiInnen verstärkt zum Einsatz und hatten die Möglichkeit, mehr Verantwortung in Basisgemeinden zu übernehmen.

Als christliche Zusammenschlüsse realisierten, welchen immer größer werdenden Einfluss sie auf die philippinische Gesellschaft hatten, nutzten sie dieses unterstützende Potenzial und mobilisierten Gläubige diverser Konfessionen für den Kampf um nationale Freiheit. Dieses gelebte christliche Engagement an der Seite der Schwachen beflügelte immer mehr Kirchenleute dazu, die gerechte Botschaft der Bibel in den Vordergrund ihres (politischen) Kampfes zu stellen. Aus dieser Bereitschaft und dem Zusammenschluss sämtlicher christlicher Organisationen entstand schließlich 1972 eine überaus wichtige Reformbewegung der philippinischen Geschichte, *Christians for National Liberation* (CNL).²¹¹ Da diese Gemeinschaft 1973 offizielle Mitbegründerin der wichtigsten Untergrundbewegung der politisch Linken im Land, *National Democratic Front* (NDF), wurde, versuchten viele beteiligte Christinnen ihre Einstellung zum revolutionären, politischen Kampf und zu marxistischen Ideen aus christlicher Perspektive verständlich darzulegen.²¹² Die meisten beteiligten ChristInnen verwendeten nur marxistische Mittel der Analyse, um die vorgefundenen sozio-politischen Missstände zu untersuchen und zu entlarven,

²⁰⁹ Jalandoni 1986, in Harris 2003, S. 74

²¹⁰ Vgl. Harris 2003, S. 75

²¹¹ Vgl. Ibid., S. 84

²¹² Vgl. Ibid., S. 85

ohne das ganze Ausmaß des Marxismus zu bejahren.²¹³ Dieses Auftreten gegen das herrschende Regime zwang viele Mitglieder in den folgenden Jahren des Kriegerrechtes in den Untergrund, wo sie versuchten, die Bevölkerung für die landesweite Ungerechtigkeit zu sensibilisieren und Unterstützung sowie Ressourcen für das organisierte Ringen zu gewinnen. Aufgrund der Illegalität dieser Gemeinschaft erschwerte sich der anhaltende Einsatz - engagierte Mitglieder mussten täglich mit Verfolgung, Verhaftung, Folter und Tod rechnen. Nichtsdestotrotz wurden die Ebenen des revolutionären Kampfes erweitert, da zahlreiche furchtlose ChristInnen auf individueller Basis Hilfe leisteten und Leute mobilisierten.²¹⁴

Die wachsende Brutalität und Unmenschlichkeit seitens des Militärs während *Martial Law* veranlasste viele Gruppierungen auf Gewaltlosigkeit zu verzichten, um dem unvorstellbaren Schrecken bewaffnet entgegenzutreten. Dieser sogenannte *armed struggle*, bewaffneter Kampf, rief erwartungsgemäß diverse Diskussionen über den gerechtfertigten Einsatz von Gewalt hervor und forderte viele gewaltbereite Priester und ChristInnen dazu auf, ihre Einstellung legitim darzulegen.²¹⁵ Demnach beriefen sich viele Legitimationsversuche auf *Populorum progressio* und besagten, dass der aktive Widerstand im Ausnahmefall - „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt“²¹⁶ – angesichts der damaligen philippinischen Lage eindeutig seine sittliche Berechtigung erhalte. In Anbetracht der überaus brutalen Methoden des Militärs fühlten sich auch viele Geistliche nicht in der Lage, ausdrücklich für gewaltlosen Widerstand einzutreten. So meinte Ben Moraleda, Priester der Redemptoristen, in einem Interview: „Right before the farmer's eyes, his wife is raped, his sons are killed. Who am I to say [to him], don't take up arms?“²¹⁷ Aussagen wie diese verweisen darauf, dass viele Priester und Kirchenleute aufgrund der erlebten und gesehenen Unmenschlichkeit im Land *armed struggle* akzeptierten, aber nicht immer selbst

²¹³ Vgl. Harris 2003, S. 84

²¹⁴ Vgl. Danenberg 2007, S. 81

²¹⁵ Ibid., S. 91

²¹⁶ PP 31

²¹⁷ Harris 2003, S. 90

Waffen im Kampf einsetzten.²¹⁸ Angesichts dieser unglaublichen Brutalität der *Armed Forces of the Philippines* (AFP) fühlten sich viele ChristInnen also nicht berechtigt, den bewaffneten Widerstand zu verurteilen und überließen jedem Menschen seine eigene Wahl, ohne diese zu bewerten.²¹⁹

Im Laufe der 1970er stiegen der Einfluss und die Wichtigkeit der CNL, welche mittlerweile auch Gelder der Kirche mobilisieren konnte, um ein gut funktionierendes Untergrund-Netzwerk aufzubauen. Neben Bildungsprogrammen wurden mit diesen Mitteln Behausung und Essen für Arme und Opfer des Militärregimes finanziert, internationale Medien wurden über die massiven Ungerechtigkeiten informiert und für Verfolgte wurde Schutz vor Verhaftung und Folter geboten.²²⁰ Die monetäre Unterstützung der Kirche und das persönliche Engagement diverser Bischöfe trug zur erfolgreichen und breiten Anerkennung der CNL bei und verlieh dieser Organisation, deren Aktivitäten und Einsätze mehr Legitimität und Macht. Darüber hinaus wurden im Rahmen dieser „Christianisierung“ der Einrichtung theologische Reflexionen über den Einsatz im Kampf gegen die ungerechten Strukturen im Land immer häufiger. So kam es 1972 zur Gründung von *Theologians for Renewal, Unity and Transformation* (THRUST), eine von CNL initiierte Gruppe bestehend aus ChristInnen, welche sich regelmäßig trafen, um die politische, soziale und ökonomische Notlage im Land und deren Verbesserung aus theologischer Perspektive zu deuten.²²¹ Diese christliche Prägung war aber nicht bei allen CNL-Mitgliedern willkommen und führte demnach zu Konflikten innerhalb der Organisation. Besonders eingesessene Anhänger der kommunistischen Partei sahen im Theologisieren eine Zeitverschwendung und verurteilten sehr gläubige Mitglieder als unwürdige Revolutionäre.²²² Dieser fehlende Respekt seitens der CPP, die Verhaftung wichtiger christlicher LeiterInnen und der Mangel an Raum und Zeit für theologische Reflexionen führten infolgedessen zum Verlust der christlichen Ausgestaltung der CNL. Die immer stärker werdende kommunistische Prägung und die autoritäre Führung dieser Einrichtung führten schließlich zur Fragmentierung der Organisation Mitte der 1980er. Dieser wachsende Einfluss

²¹⁸ Vgl. Harris 2003, S. 90

²¹⁹ Vgl. Ibid., S. 91

²²⁰ Vgl. Ibid., S. 92

²²¹ Vgl. Ibid., S. 94

²²² Vgl. Ibid., S. 93

der CPP auf diverse Hilfsorganisationen veranlasste nicht nur den Staat, sondern auch die Kirchenhierarchie dazu, aktivistische Tätigkeiten mit „linkem“ Beigeschmack einzudämmen. Priester wurden isoliert, Finanzierungen eingeschränkt und *black propaganda*, schwarze Propaganda, eingesetzt, um angeblich kommunistische Absichten zu sabotieren.²²³ Julio Labayen, dessen selbstloser Einsatz in der Prälatur Infanta von der Kirche nicht immer gewürdigt wurde,²²⁴ beschreibt in seinem 1995 erschienenen Werk *Revolution and the Church of the Poor* das Ausmaß und die Konsequenzen der Anschwärmungen und Verdächtigungen seitens der Kirche und des Staates:

„Some of my own people in the prelature began to believe the talk. They began to have second thoughts about me as their bishop and leader. This negative attitude of some of my own people towards me has been of the most purifying trials of my faith. [...] Still the military harassment instilled a paralyzing and shattering fear among our lay leaders, religious and priests. It made them either abandon our program of becoming the *Church of the Poor* or, abstain from their usual involvement.“²²⁵

So wie Labayens Engagement für eine Kirche der Armen missverstanden wurde, erfuhren viele Priester und Ordensleute kritische Unterweisung, Isolation und Verfolgung. Manche wurden sogar versetzt und, wie in Ed dela Torres Fall, ins „Exil“ nach Rom geschickt.²²⁶ Die christliche Nachfolgepraxis als Herausforderung des Evangeliums anzunehmen, bedeutete insofern auch Opfer zu bringen und das gleiche Schicksal wie Jesus und Arme während des Marcos-Regimes zu erleiden: „Unannehmlichkeiten, Verfolgung und sogar das Martyrium“²²⁷. Diese Einschränkungen und Bedrohungen veranlassten aber nicht alle Betroffenen sich zurückzuziehen, sondern bekräftigten die Gemeinschaft jener, die weiterhin furchtlos, im Glauben an Jesu selbstlosen Dienst an den Armen, für eine gerechtere Gesellschaft kämpften. Besonders LeiterInnen von *Basic Christian Communities* (BCC), welche Mitte der 1970er Raum für progressive Einsätze boten und Religiosität mit der Lebensrealität philippinischer BürgerInnen verbanden, widmeten sich trotz der lebensbedrohlichen Maßnahmen ihrer Arbeit weiterhin diversen Hilfsprojekten. Demnach können

²²³ Vgl. Harris 2003, S. 109

²²⁴ Vgl. Labayen 1995, S. 3

²²⁵ Ibid., S. 4f.

²²⁶ Vgl. Harris 2003, S. 112

²²⁷ Battung 1989, S. 79

philippinische Basisgemeinden als beispielhafte Entstehungsorte der *theology of struggle* bezeichnet werden, da sie furchtlos, solidarisch und couragiert auf die Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen reagierten, indem sie die bittere Lebensrealität der Gemeindemitglieder in die Pastoralarbeit und Liturgie integrierten:

„The Basic Christian Communities reveal a new function of community and a new shape that is alive to the world today – a Church that seeks to know in order to respond to the urgent needs of people today; a Church that listens intently to the cry of the Poor that it may become to them the Good News, and not merely its proclaimer.“²²⁸

Einige Kirchenleute folgten dem Einsatz Christi aber auch auf anderen Ebenen, indem sie sich in säkularen Einrichtungen, wie zum Beispiel *Community Organizations* (COs), für die Einhaltung der Menschenrechte einsetzten und Filipinos und Filipinas Methoden des Widerstandes lehrten. Labayen würdigte dieses sozio-politische Engagement und sah in der Verbindung dieser beiden Konzepte (i.e.: BCC und CO) eine erfolgreiche Verquickung von Glaube, Politik und Aktion. Insofern war er maßgeblich an der Gründung von BCC-COs beteiligt, welche als fusionierte Gemeinschaften nicht nur auf pastoraler und politischer Basis auf die Bedürfnisse der Menschen reagierten, sondern darüber hinaus Bildungsprogramme und gesundheitliche Versorgung boten.²²⁹ Diese innovative Kombination von religiösen und sozio-politischen Elementen ermöglichte und bestärkte die Mobilisierung und Organisation des gemeinschaftlichen Kampfes und steigerte so das Bewusstsein der strukturellen Ungerechtigkeit im ganzen Land.

5.1.4. Theologische Formierung im Kampf

Die Wichtigkeit des Zusammenhaltes und der Verankerung im Glauben an eine von Christus gewollte gerechte Welt sowie die Integration der Kritik an politischen und wirtschaftlichen Missständen in die Religion wurden damals insbesondere in liturgischen Gebeten, Gesängen, Geschichten, Tänzen und Aufführungen sichtbar. Insofern diente die Liturgie der Basisgemeinden dem Ausdruck und der Artikulation diverser Anliegen und präsentiert bis heute unmittelbare Ausformulierungen theologischer Reflexionen der *theology of struggle*. Die

²²⁸ Labayen 1986, S. 48

²²⁹ Vgl. Harris 2003, S. 122f.

kulturelle Identität der philippinischen Bevölkerung zeigt sich demnach in der bunten und ganzheitlichen Ausgestaltung ihres Glaubens. Erfahrungen des täglichen Lebens fließen direkt in Gebete, Gesänge und liturgische Feiern ein und fungieren so als Träger individueller Schicksale und Freuden. Insofern wurde auch der Kampf der Gesellschaft für gerechte Bedingungen im Land in Gottesdiensten und dazugehörigen Elementen zur Sprache gebracht. Ein Beispiel dieser unmittelbaren und hoffnungsträchtigen Verbindung von Glauben und Leben bildet folgendes Gebet eines Bauern und Laienführers einer Basisgemeinde namens Abdon Almonicar:

„Gott der Geschichte wir bringen Dir diese Erde als Zeichen des Ackers, den wir bestellen. Lange schon haben wir gewünscht, ihn zu besitzen, damit wir unseren Kindern eine gute Zukunft bereiten können. Jahre hindurch haben wir dafür gekämpft, erfolglos bis heute. Trotz des Regierungswechsels haben wir keine Gewißheit, daß es bei uns eine wirkliche Landreform geben wird. Wir landlosen Bauern haben nur einen Traum: ein Stück Land zu besitzen. Warum dauert es so lange bis sich dieser Traum erfüllt? [...] Aber die mächtigen Männer, die unser Land nehmen, um Maisfelder in Viehweiden zu verwandeln, kommen leichter an Besitzurkunden. Hilf uns in unserem Kampf, Herr. Gib uns Mut weiter an einer starken Bauernorganisation zu arbeiten, damit der Kampf um dieses Land weitergehen kann.“²³⁰

In diesen liturgischen Formen der Anbetung sowie in Geschichten und Gedichten nahm das Ringen langsam prophetische und theologische Gestalt an.²³¹ Bevor der Name einer philippinischen Theologie offiziell genannt wurde und TheologInnen darüber diskutierten, waren erste Ausdrucksformen bereits in kulturell-religiösen Ausprägungen erkennbar. Die Verbindung von Kultur und Liturgie als Eigenheit der *theology of struggle* verweist darüber hinaus auf die philippinische Tradition der mündlichen Überlieferung.²³² Zu Beginn der theologischen Ausgestaltung des Kampfes war es wichtiger, Taten zu setzen, als systematische Schriften einer solchen Entstehung niederzuschreiben. Aus diesem Grund präsentieren Lieder, Gebete, Dramen, Symbole oder Illustrationen, welche aus den Kontexten und Erfahrungen der Menschen und ihren Lebenssituationen hervorgingen, die ersten und wichtigsten Zeugnisse einer

²³⁰ Battung 1989, S. 70

²³¹ Vgl. Harris 2003, S. 133

²³² Vgl. Battung 1989, S. 62

solchen Theologie. Genau diese Lebensnähe und Kontextualität macht die *theology of struggle* aus. Demnach beschreibt Hechanova diese eher als eine Perspektive oder einen Standpunkt „einer neuen Art, Theologie von der Praxis her zu treiben und sich dabei mehr soziologischer als philosophischer Werkzeuge zu bedienen“²³³. Er war es auch, der der *theology of struggle* im Jahr 1982 ihren Namen gab und sie so in gewisser Weise von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie abgrenzte beziehungsweise diese auf den philippinischen Kontext ausformulierte.²³⁴ Dieser Namensgebung Anfang der 1980er gingen erste Diskussionen und Reflexionen einer eigenen philippinischen Theologie im Rahmen regelmäßiger Treffen von Theologen, wie etwa Edicio dela Torre oder eben Louie Hechanova, voraus. Ersterer formulierte seine Gedanken über die aus dem Kampf entstandene philippinische Spiritualität bereits während seiner „Exilszeit“ in Rom und teilte diese nach seiner Rückkehr auf die Philippinen im Jahr 1981 mit Gleichgesinnten.²³⁵ Nachdem diese Theologen im Zuge diverser Debatten lehramtliche Dokumente und Schriften lateinamerikanischer BefreiungstheologInnen analysiert hatten, kamen sie zu dem Schluss, dass eine philippinische Form der Theologie der Befreiung ihrer Lage, ihren Erfahrungen und ihrer Spiritualität nur teilweise gerecht werde. Deshalb stellten sie „struggle towards liberation“²³⁶ in den Vordergrund ihrer theologischen Reflexionen und erkannten im Namen „Theologie des Kampfes“ ihre eigene kulturelle, geschichtliche und religiöse Identität.²³⁷ Dieser Begriff spricht nicht nur den jahrhundertelangen Kampf für Unabhängigkeit und Gerechtigkeit an, sondern verkörpert auch das aus der Geschichte gewachsene Selbstbild der Filipinos und Filipinas sowie deren gemeinschaftliche Hoffnung auf eine gerechtere Zukunft. Insofern ist nicht nur die Theologie, sondern auch ihr Name aus der unterdrückenden Lebensrealität und den vielfältigen Einsätzen für die Überwindung dieser Missstände gewachsen.

²³³ Hechanova 1983, S. 13

²³⁴ Vgl. Fernandez 1994, S. 23

²³⁵ Vgl. Harris 2003, S. 142f.

²³⁶ Hechanova 1983, S. 13

²³⁷ Vgl. Fernandez 1994, S. 23

5.2. Anliegen und Schwerpunkte der *Theology of Struggle*

Wie die vorangehenden Unterkapitel beweisen, ist die Theologie des Kampfes bei weitem nicht aus der Absicht entstanden, eine neue dogmatische Theologie zu entwickeln, welche in ihrer Systematik an der Verbreitung einer neuen theologischen Schule interessiert wäre. Im Gegenteil - so wie sie aus den Sphären der Geschichte, Kultur, Politik und Religiosität des Landes gewachsen ist, so bleibt sie diesem Kontext auch in ihrer Ausübung und Umsetzung verpflichtet. Ohne die Erfahrungen der Menschen vor Ort hätte sie keinen Ursprung und kein Ziel; sie startet nicht bei logischen oder vernunftorientierten Argumenten, sondern ist Keim des kämpferischen Engagements für politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wandel auf den Philippinen. Insofern ist sie eine kontextuelle Theologie, die aus den Erlebnissen der Menschen wächst und durch die lebendige Einarbeitung der biblischen Schriften und der Nachfolge Christi auf Veränderungen von unten her pocht.²³⁸ Dass couragierte Einsätze diverser Einrichtungen zum Fundament der *theology of struggle* gehören, haben die oben angeführten Zeugnisse des Kampfes gezeigt. Die Anliegen und Konzepte dieser Theologie sind also nicht von akademischem Interesse, sondern praxisorientiert. Feliciano Cariño, ehemaliger Generalsekretär des Nationalen Kirchenrates der Philippinen (NCCP) und THRUST-Mitglied, findet für diese Ausrichtung die passenden Worte:

„Wichtig war für sie die Frage der Zurüstung und Bevollmächtigung und die Nützlichkeit und Indienststellung der christlichen Tradition in ihrer theologischen, liturgischen und symbolischen Ausdrucksform, um das christliche Zeugnis im Kampf wirkungsvoller zu machen; einem Kampf, der eine veränderte philippinische Gesellschaft und ebenso eine veränderte philippinische Kirche hervorbringen soll.“²³⁹

Diese Theologie soll also nicht vorrangig etwas beschreiben, sie ist nicht nur eine Theologie „über“ den Kampf, sondern vor allem eine Theologie „des“ Kampfes, die aus der Parteilichkeit und aktiven Teilnahme von ChristInnen besteht.²⁴⁰ Sie ist insofern nicht nur Theologie, sondern auch eine soziale Bewegung, die die Spiritualität einer Einstellung, eines neuen Lebensstiles erfasst und in der vorrangigen Konzentration auf den Kampf die Befreiung der Menschen zum Ziel

²³⁸ Vgl. Harris 2003, S. 146f.

²³⁹ Cariño 1989a in Battung 1989, S. 12

²⁴⁰ Vgl. Ibid.

hat.²⁴¹ Insofern arbeitet sie weniger mit philosophischen als viel mehr mit soziologischen Mitteln. Von diesem Kampf her, der durch die Verankerung in Christi Botschaft der Gerechtigkeit bestärkt wird, erhält sie ihre Motivation und ihren Ansporn, politisch und gesellschaftlich aktiv zu werden. Das solidarische Miteinander in Glauben, Spiritualität und Lebensrealität enthält eine Dynamik, die fähig ist, verändernd in Staat und Kirche einzuwirken und Schritt für Schritt neue Geschichte zu schreiben.

5.2.1. Unverzichtbare methodische Elemente

Die allumfassende Methode „Doing Theology“²⁴² beschreibt im Allgemeinen die praxisorientierte Ausrichtung dieser Theologie und betont die Tragweite der Taten und Aktionen aller Beteiligten. Cariño präzisiert diese Prägung im folgenden Statement:

„Expect no new theological dogmas and volumes of theological books from the theologians of struggle. Expect on the other hand Christians who are always prepared and willing to be where people are struggling to be free, against oppressors and oppressive structures, for a new society and a new church. Their resources come in part from the inexhaustible resources and energy of people, who somehow even in their suffering, struggle and seek to be free.“²⁴³

Das Verlangen einer praxisnahen, kontextuellen Theologie, welche in Berufung auf das Evangelium sozio-politischen Wandel fordert, bedarf zwar nicht zwingend dogmatischer Festlegungen oder systematischer Schriften, beansprucht aber die Ausformulierung methodischer Schritte. Carlos Abesamis, Professor für Bibelwissenschaft und bedeutendes Mitglied der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), formulierte 1986 wesentliche Charakteristika einer Methodologie der *theology of struggle*, ohne welche jene nicht verständlich wäre.

Als wichtigsten Ausgangspunkt für theologische Reflexionen nennt Abesamis das Engagement, anhaltend und couragiert am Kampf der Menschen beteiligt zu sein. Insofern bildet das Ringen um Gerechtigkeit den primären Ort theologischer Überlegungen, in welchen die Leiden und Hoffnungen der Menschen ihren Platz

²⁴¹ Vgl. Fernandez 1994, S. 23

²⁴² Harris 2003, S. 147

²⁴³ Cariño 1989b in Harris 2003, S. 154

finden.²⁴⁴ Als zweites unverzichtbares Element wird die ökonomisch-politische und sozio-kulturelle-religiöse Analyse des konkreten historischen Kontextes erwähnt, welche auf den hohen Stellenwert der Verbindung von Theorie und Praxis hinweist. Darüber hinaus gilt es, das gemeinsame Glaubenserbe (Bibel, Kirchentradition, andere Elemente des gelebten Glaubens) zu bewahren, um aus diesem Antrieb zu schöpfen und Gottes befreiendes Geschichtshandeln zu entdecken und zu offenbaren. Diese Offenbarung wiederum beurteilt, erhellt, hinterfragt und inspiriert, laut Abesamis, die Taten aller Beteiligten.²⁴⁵ Als dritten wesentlichen Aspekt erwähnt der philippinische Bibelwissenschaftler die Erfahrung der Gegenwart Gottes und seiner Taten im historischen Kontext, welche in der *theology of struggle* für die kämpfenden Menschen verständlich und relevant in neuer Sprache, in neuen Symbolen, Mythen, Bildern und Liturgien ausgedrückt werden müssen. Diese Glaubenspraxis unterstreicht die lebensnahe Methode der Theologie des Kampfes und verweist auf die unbedingte Einbeziehung individueller und gemeinsamer Schicksale ins Religiöse.²⁴⁶ Ein weiteres Merkmal bestimmt, dass theologische Aussagen nur gemeinsam getätigt werden sollen in Abhängigkeit von der Kritik der wichtigsten Beteiligten am Befreiungsprozess, nämlich den Armen und Unterdrückten und all jenen, die mit diesen deren Schicksal teilen.²⁴⁷ Insofern sind auch die Armen in gewisser Weise TheologInnen:

„Die Armen ganz unten, die mehr und mehr aus ihrer Kultur der Unterwerfung und des Schweigens ausbrechen, sind die wirklichen Theologen. Die Praxis theologischer Arbeit muß ihnen zukommen. Das Vertrauen in diese Menschen und die Überzeugung, daß sie theologisch arbeiten können und die wahren Theologen sind, ist für unsere Position ausschlaggebend.“²⁴⁸

Diese Ausführungen zeigen die deutliche Verwobenheit von Religion und Lebensrealität, wonach das Leiden und der Kampf der Menschen Ort ist, an dem Politik und Theologie aufeinander einwirken. Die Verbundenheit von Glauben und Alltag wird besonders in der biblisch-historischen Perspektive der *theology of struggle* sichtbar.

²⁴⁴ Vgl. Harris 2003, S. 153

²⁴⁵ Vgl. Ibid.

²⁴⁶ Vgl. Ibid.

²⁴⁷ Vgl. Ibid., S. 154

²⁴⁸ Battung 1989, S. 77

5.2.2. Rettendes Geschichtshandeln Gottes

„We believe in God who is not in some far distant place but here in our midst. We see him in the struggles of the people: in the demands of the students for their rights and welfare, in the struggle of the squatters against ejection and poverty, in the demands of the workers for higher wages and for the abolition of inhuman factory conditions, in the struggle of the peasants for land of their own and to be free of feudal oppression, in the struggle of the Third World Countries against imperialism which makes the rich richer and the poor poorer. In faith we commit ourselves and our wills to God. His great love compels us to join in the struggles of the people. We believe that by God's grace and power We can help to create a world of love and freedom for every person.“²⁴⁹

Gebete wie dieses verweisen auf den festen Glauben an Gottes rettendes Handeln und seine unbegrenzte Präsenz im weltlichen Bereich. Insofern bildet der biblische Glaube und seine historische Perspektive eine fruchtbare Grundlage und Quelle für die *theology of struggle* und ihre Hoffnung auf Erlösung und Befreiung.²⁵⁰ Die traditionelle Zweiteilung von Glauben und Leben wird hier gesprengt, um materiellen Problemen Platz in der Religiosität und ihrer ganzheitlichen Ausgestaltung zu schaffen. Insbesondere Basisgemeinden schöpfen aus diesem Vertrauen und integrieren die Unzufriedenheit über politische und ökologische Zustände in Gottesdienste, um den Schöpfer um Beistand zu bitten. Ihrer Überzeugung nach wirkt Gott in die menschliche Geschichte ein und ist stets an den realen weltlichen Ereignissen beteiligt.²⁵¹ Demnach erkennen philippinische ChristInnen in der Berufung auf biblische Erzählungen vom befreienden Handeln Gottes den Gott der Geschichte, dem es „nicht nur um die Rettung der Seele für den Himmel, sondern um die ganze Person, um Gesellschaften, Nationen und das ganze Leben der Schöpfung geht“²⁵². Die Menschen hoffen infolgedessen auf eine geschichtliche Erlösung, die sich eben nicht nur auf das Jenseits, sondern auf das Leben im Hier und Jetzt, auf das „Leben nach der Geburt“²⁵³ bezieht. Folglich gewinnt auch die

²⁴⁹ Harris 2003, S. 134f.

²⁵⁰ Vgl. Battung 1989, S. 72

²⁵¹ Vgl. Ibid., S. 71

²⁵² Ibid., S. 72

²⁵³ Ibid.

befreiungstheologische Vorstellung vom Reich Gottes für die Theologie des Kampfes an Bedeutung, wonach das Reich Gottes historischer Prozess und eschatologisches Endziel zugleich ist. Wo Gerechtigkeit in weltlichen Strukturen zunimmt und friedvolle Zeiten entstehen, wird auch die Verwirklichung des Reiches Gottes in der menschlichen Geschichte bekräftigt. Es ist demnach nicht nur Geschenk Gottes, sondern kann auch durch aktive Mitwirkung der Menschen errichtet werden.²⁵⁴ In der Nachfolge Christi nimmt also die Realisierung des Reiches Gottes auf Erden Gestalt an und schenkt Hoffnung und Zuversicht auf eine weltliche Veränderung. Diese ganzheitliche Glaubenssicht und ihre ausgeprägte Geschichtsbezogenheit ist theologischer Kern der Theologie des Kampfes.

5.2.3. Christus als kämpfender Filipino

Für den persönlichen Glauben ist es sehr wichtig und ausschlaggebend, wie Jesus wahrgenommen und dargestellt wird. Die Bischofskonferenz von Medellin verfasste eine für die philippinische Situation bedeutende Erklärung, indem sie zur Sprache brachte, dass Jesus in den Armen und Unterdrückten dieser Erde sichtbar sei.²⁵⁵ In der Theologie des Kampfes verdeutlichen die ausgeprägten Feierlichkeiten während der *Holy Week*, insbesondere die bunten und aussagekräftigen Passionsrituale (*pasyon*), diese Essenz der Christologie. Wie schon oben erwähnt, dienen Kreuzigungen und Selbstgeißelungen zur Osterzeit nicht nur als Ventile und Mittel, um der Verzweiflung und dem Leiden der Menschen Ausdruck zu verleihen, sondern sie bieten dem Volk auch die Möglichkeit zur direkten Identifikation mit dem leidenden Jesus. Die entwickelten Passionsspiele, Lieder oder Gedichte gewährten tiefere und aufschlussreiche Einblicke in das Ostergeheimnis und führten dazu, dass das philippinische Volk seine eigenen Leiden und Hoffnungen in Christi Passion und Auferstehung entdeckte. Insofern ist die Christologie unmittelbar aus den alltäglichen Erfahrungen und Hoffnungen der Menschen gewachsen und erklärt den Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit auf verständliche und authentische Weise.²⁵⁶ Da Jesu bescheidenes Leben, sein Einsatz für die Armen und Schwachen und sein Ringen um Anerkennung besonders gesellschaftlich Verdrängte anspricht, sind

²⁵⁴ Vgl. Sobrino, Jon (1998). *Christologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

²⁵⁵ Vgl. *Ibid.*, S. 84

²⁵⁶ Vgl. Fernandez 1994, S. 99

die Gründe der Identifikation mit dem leidenden Gottesknecht nicht weit hergeholt. Philippinische ChristInnen erkennen in Jesu Passion, Kreuzigung und Auferstehung ihre eigene Lebensrealität wieder und finden in seinem Mut und Kampf Inspiration und Hoffnung für ihr eigenes Dasein.²⁵⁷ Filipinos und Filipinas passen insofern die biblische Überlieferung von Jesu Leben und Leiden ihrem eigenen Kontext und ihrer Zeit an, ohne diese Parallelen als direkte Analogie zu beanspruchen.²⁵⁸ Der leidende und ringende Gottessohn, welcher mit der Zeit als „kämpfender Filipino“²⁵⁹ angesehen und dargestellt wurde, verkörpert einen wichtigen Bestandteil im Kampf um Gerechtigkeit. Eleazar S. Fernandez, Professor der systematischen Theologie am Unierten Theologischen Seminar in New Brighton, Minnesota, nennt in seinem Werk *Toward a Theology of Struggle* einige Darstellungen Jesu, welche als wesentliche Elemente einer philippinischen Christologie im Leben der Menschen positive Wirkung zeigen. Als Erstes erwähnt er die Bedeutung der vorbildhaften Beziehungsfreudigkeit Jesu für die philippinische Bevölkerung.²⁶⁰ Da diese einen ausgeprägten Sinn für Gemeinschaft und Familie besitzt, ist die Verkörperung Jesu als eine Person, die in menschenwürdiger Weise Beziehungen aufbaut und insofern auch in schätzender Verbundenheit zu den Leidenden selbst steht, überaus wichtig und beispielhaft. Diese vorbehaltlose Verbindung steht auch im zweiten Porträt Jesu, welches diesen als Mitleidenden charakterisiert, im Vordergrund. Das solidarische Jesusbild besitzt doppelte therapeutische Wirkung, da der Mitleidende den Unterdrückten entweder hilft, ihr Leiden so wie der passive Jesus zu ertragen oder ihren Kampf zu stärken.²⁶¹ Im Kontrast zum passiven Jesus ist das Bild vom leidenden, aber kämpfenden Gottessohn, der sich an der Seite der Armen für Gerechtigkeit einsetzt, wichtige Inspiration und bedeutender Antrieb für unterdrückte Filipinos und Filipinas. Insofern verkörpert Christus für die Menschen vor Ort das gekreuzigte philippinische Volk, welches mit ähnlichen Qualen vertraut ist und in Jesus einen Verbündeten sieht.²⁶² Jon Sobrinos Darstellung der gekreuzigten Völker verweist auf ähnliche Wirklichkeiten

²⁵⁷ Vgl. Iletto 1998, S. 16ff.

²⁵⁸ Vgl. Fernandez 1994, S. 99

²⁵⁹ Ibid., S. 100

²⁶⁰ Vgl. Ibid., S. 101

²⁶¹ Vgl. Ibid., S. 102

²⁶² Vgl. Battung 1989, S. 85

zwischen dem Tod Jesu und dem Dahinscheiden der unterdrückten Völker, in welchen sich Jesu Sendung und Schicksal reproduzieren.²⁶³ So wie der Gottesknecht die Sünden von vielen trug²⁶⁴, trägt das gekreuzigte Volk die Sünden der UnterdrückerInnen auf seinen Schultern.²⁶⁵ Folglich können die drei Nägel des Gekreuzigten als Symbole der drei Grundprobleme der Philippinen dargestellt werden: Feudalismus, Imperialismus und Kapitalismus.²⁶⁶

Eine weitere Darstellung, welche Jesus als zuversichtlichen und freudvollen Kämpfer charakterisiert, zeigt, dass in Christus nicht nur Leiden, sondern auch Auferstehung und Hoffnung sichtbar werden. Dies schenkt Kraft und verweist somit auf die philippinische Lebensfreude, welche trotz Armut und Leiden nicht verworfen wird und für den Glauben und dessen Bekundung essentielle Bedeutung hat.²⁶⁷ Dass diese Lebendigkeit und Intensivität in Jesus erkannt wird, durch welchen die Menschen einen Weg zur Befreiung und zur vollkommenen Menschlichkeit sehen, zeigt folgende Aussage eines städtischen Armen: „Kampf ist Jesus Christus. Wir sehen Jesus Christus als den Weg zur Freiheit. Wir sehen in Jesus die Liebe zur Menschheit. Der Kampf des Volkes ist der Kampf von Jesus. Wie Jesus und das Volk sollten Christen für die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden kämpfen.“²⁶⁸

Das Kreuz schenkt innere Freiheit, wird so zum Zeichen des lebendigen Kampfes und ruft als Medium die Menschen dazu auf, ihr „Geschick in die eigenen Hände zu nehmen“, indem sie „ihr Kreuz auf sich nehmen“ und sich so „mit größerer Leidenschaft“²⁶⁹ in ihren historischen Kampf begeben.

5.3. Revolutionäre Aufbrüche in der Theology of Struggle

Sowohl die Theologie der Revolution als auch die Theologie des Kampfes verweisen auf die heutzutage fast unumgängliche politische Dimension von Theologie. Beide sehen im sozialen Engagement für Gerechtigkeit und Frieden eine christliche Verpflichtung im Sinne der Nachfolge Jesu. Nicht nur als

²⁶³ Vgl. Sobrino 1998, S. 351

²⁶⁴ Jes 53,12

²⁶⁵ Vgl. Sobrino 1998, S. 354

²⁶⁶ Vgl. Battung 1989, S. 85

²⁶⁷ Vgl. Fernandez, S. 104

²⁶⁸ Battung 1989, S. 77

²⁶⁹ Ibid., S. 79

Theologien, sondern als Bewegungen und Lebenseinstellungen konfrontieren sie die Kirche und den Glauben unmittelbar mit der politischen, sozialen und ökonomischen Welt. Schon die Menschengeschichte hat gezeigt, dass der Glaube nicht allein auf Religiosität basiert, sondern immer auch auf andere Ebenen und Sphären der Lebensrealität reagiert und sie somit miteinbezieht. Die traditionell geforderte Zweiteilung von Glauben und Leben der vergangenen Jahrhunderte führte oft zu Spannungen und gewährte alltäglichen Sorgen nicht immer Platz im Religiösen. Theologische Reflexionen und Überlegungen der letzten Jahrzehnte erkannten das Bedürfnis, glaubend und in Einbeziehung des christlichen Bekenntnisses auf Missstände und Probleme des Säkularen einzugehen und aktiv zu werden. Neben der Befreiungstheologie sind sowohl in der Theologie des Kampfes als auch in der Theologie der Revolution engagierte Verbindungen von Glaubenswelt und Lebensrealität zu erkennen, welche das Verständnis größerer Zusammenhänge fördern und die Option, sich in die Nachfolge Christi zu stellen, wahrhaftig annehmen. Insofern kann die in den 1960er entstandene Theologie der Revolution aufgrund ähnlicher Perspektiven und solidarisch-kämpferischer Ambitionen als Schwester der *theology of struggle* gesehen werden. Obwohl keine direkte Verwandtschaft festzustellen ist, bezeugen Ansätze, wie zum Beispiel die Akzentuierung des biblisch-historischen Glaubens, die Reich Gottes-Auslegung, die ökumenische Zusammenarbeit oder die ganzheitliche Bereitschaft, ungerechten Strukturen auf revolutionäre Weise ein Ende zu setzen, markante Ähnlichkeiten. Die *theology of struggle* hat geschafft, was der Theologie der Revolution bis heute verwehrt wurde – sie lebt und formiert sich täglich aus der Praxis und treibt Theologie aus der bitteren Lebensrealität der Armen und Schwachen. Während Erstere auf verschiedenen Ebenen lebendige Solidarität verwirklicht, gelang es Letzterer hauptsächlich progressive und inspirierende Theorien aufzustellen, die in folgende theologische Reflexionen der Befreiungstheologie einfließen. Trotz der theoretischen Ausgestaltung kann sie in Anbetracht ihrer Geschichtssensibilität, ihrer hoffnungsträchtigen Visionen und deren Einfluss auf bedeutende TheologInnen als nachhaltig und zukunftsfähig dargestellt werden. Auch die *theology of struggle* hat im Rahmen der Überlegungen einer philippinischen Kirche der Armen das alte, konservative Kirchensystem auf revolutionäre Weise in Frage gestellt und die Institution Kirche gedrängt, sich in den Dienst der Armen zu

stellen. Als revolutionär können nicht nur die eingenommenen, zukunftsorientierten Perspektiven charakterisiert werden, sondern vor allem der mutige Einsatz oder die offene Bereitschaft, die Botschaft Christi wahrhaftig zu realisieren und bestehende, ungerechte politische und wirtschaftliche Strukturen zu kritisieren und zu bekämpfen.

5.3.1. Zeugnisse einer revolutionären Bewegung

Viele progressive Kirchenleute sind dem Ruf Jesu gefolgt und haben sich seit den 1960ern couragiert und tatkräftig in (christlichen) Organisationen eingesetzt, um soziale, wirtschaftliche und politische Veränderungen auf den Philippinen nachdrücklich einzufordern. Die heutzutage eher verborgene, aber trotzdem noch immer bestehende politische und wirtschaftliche Unterdrückung der philippinischen Bevölkerung fordert auch die Kirche als Institution dazu auf, sich unmissverständlich den Armen zu widmen und die vorgefundenen menschenrechtsverletzenden Bedingungen anzuprangern. Als Beginn dieses öffentlichen kirchenhierarchischen Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden wird oftmals die Ermordung des couragiert und gerecht erscheinenden Oppositionsführers Benigno Aquino erwähnt. Bei dessen Begräbnisfeier traten nicht nur religiöse AktivistInnen uniert auf, sondern auch zwölf Bischöfe nahmen an der Beisetzung teil, um ihre Entrüstung und Unzufriedenheit mit dem eindeutig moralisch verfallenen Regime auszudrücken.²⁷⁰ Dieser öffentliche Auftritt verlieh den darauf folgenden Einsätzen diverser Gruppierungen Legitimation und Macht und half den breiten Menschenmassen, sich ehrlich und legitim gegen die Staatsherrschaft stark zu machen. Das eindeutige Engagement der Kirchenhierarchie zeigte auch im Rahmen der unblutigen *EDSA-Revolution* seine positive Wirkung, indem es maßgeblich zur Mobilisierung hunderttausender Menschen beitrug und so dazu verhalf, der Marcos-Diktatur ein Ende zu setzen. Das EDSA-Ereignis kann aber nicht unabhängig von den jahrelangen Einsätzen progressiver Einrichtungen verstanden werden, sondern ist als Klimax der vorangegangenen revolutionären Aktionen zu bezeichnen, ohne welche ein solches Event erst gar nicht durchführbar gewesen wäre.

Die als Revolution propagierte Umwälzung brachte nur Veränderung in der Präsidentschaft, nicht aber in Struktur, Wirtschaft und Orientierung der

²⁷⁰ Vgl. Harris 2003, S. 165

Staatsherrschaft.²⁷¹ Insofern hielt sich der Erfolg der sogenannten *Rosenkranz-Revolution* in Grenzen, da die versprochenen sozio-ökonomischen Reformen auf sich warten ließen bzw. ganz ausblieben. Nichtsdestotrotz zeigten sich manche, unter anderen auch die Kirchenhierarchie, von dem spektakulären Event geblendet und erkannten die andauernden Missstände unter Corazon Aquino erst verspätet.²⁷² Infolgedessen erfuhr die aufgebaute revolutionäre Bewegung in den folgenden Jahren eine Schwächung, und progressive Einsätze gegen die nun verschleierte Ungerechtigkeiten waren rar. Nach dem Fall Marcos' spürte auch die kommunistische Partei eine deutliche Degradierung ihrer Macht, welche zu tiefgreifenden Auseinandersetzungen und dem Split in der CPP und NPA führten.²⁷³ Diese Streitereien und die Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit der Regierung Aquinos erschwerten die Organisation couragierter Einsätze und gemeinschaftlichen Kampfes. In diesen eher aktionslosen Jahren blieb Zeit für die schriftliche Formulierung der Theologie des Kampfes, welche sich bis zum EDSA-Ereignis als unverzichtbare Größe im unierten Ringen der Bevölkerung erwies. Während das Ausmaß der revolutionären Taten und Aktionen zur Zeit der Regierung Aquinos begrenzt wurde, blieben die theologischen Visionen und Zielsetzungen die gleichen. Diese Anliegen fassten philippinische TheologInnen in diversen Werken zusammen, um der breiten Masse neben in Basisgemeinden entstandenen Gebeten, Liedern und Geschichten weitere theologische Reflexionen anzubieten. Neben Edicio dela Torres' bedeutendem Werk *Touching Ground, Touching Root. Theological and Political Reflections on the Philippine Struggle* nehmen Anthologien wie *Religion and Society. Towards a Theology of Struggle* oder *Witness and Hope Amid Struggle. Towards a Theology and Spirituality of Struggle* einen wichtigen Platz in der frühen Verbreitung der aufkeimenden philippinischen Theologie ein.²⁷⁴ Auch Labayens Werke über die Kirche der Armen, Battungs Arbeit über die christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen oder Fernandez' Buch über die theologische Formierung im Kampf weisen auf die nachhaltige und gemeinschaftliche Intention hin, die Vorhaben der *theology of struggle* und die Herausforderungen, welchen sie sich stellen möchte, öffentlich darzulegen. Glücklicherweise flossen diese Überlegungen und Ansätze

²⁷¹ Vgl. Harris 2003, S. 168

²⁷² Vgl. Ibid., S. 170ff.

²⁷³ Vgl. Ibid., S. 182f.

²⁷⁴ Ibid., S. 186ff.

in die Vorbereitung sowie in wichtige Dokumente des 1991 stattgefundenen *Second Plenary Council of the Philippines* (PCP II) ein, an welchem die katholische Kirche schließlich den Ernst der Lage erkannte und deutlicher denn je die vorrangige Option für die Armen vertrat.²⁷⁵ In wahrer Solidarität mit den Schwachen des Landes pochte sie in Berufung auf die gerechte Botschaft des Evangeliums auf das Ende der Unterdrückung und Diskriminierung der Armen und die unbedingte Einhaltung der Menschenrechte: „In the Philippines today, God calls us most urgently to serve the poor and the needy. The poverty of at least half of the population is a clear sign that sin has penetrated our social structures. Poverty in the sense of destitution is not God’s will for everyone.“²⁷⁶ Dieser progressive Paradigmenwechsel von der alten, konservativen Kirche zu einer philippinischen Kirche der Armen wird besonders von Julio Labayen als revolutionär eingestuft.²⁷⁷ Er zählt die tiefgreifenden Veränderungen in seinem Werk *Revolution and the Church of the Poor* auf und meint, dass diese zum Wechsel von einem Gott der ChristInnen zu einem Gott aller Völker, Kulturen und Religionen, von einem vorherrschenden patriarchalen System zu einer Kultur der Fürsorge und von einer Kultur des Ausschlusses zu einer Kultur der Integration und Solidarität führten.²⁷⁸ In zwölf Thesen versucht das PCP II die Bedeutung der Option für die Armen darzulegen und beschreibt die Kirche der Armen zusammenfassend als eine Kirche, die in der speziellen und vorrangigen Liebe zu den Armen selbst evangelische Armut lebt und mit den Schwachen verfügbare Ressourcen teilt.²⁷⁹ Insofern dürfen Arme in keiner Weise diskriminiert werden, sondern müssen in das Pfarrgemeindeleben und dazugehörige Entscheidungen vollkommen integriert werden. Ohne reiche ChristInnen auszuschließen, sollen sich Priester und pastorale LeiterInnen oder MitarbeiterInnen der Gemeinden vorrangig den Armen widmen und mit ihnen auf allen Ebenen zusammenarbeiten, um Formen der Unterdrückung gemeinsam und aktiv zu bekämpfen.²⁸⁰ Darüber hinaus soll die Kirche den Armen nicht nur ein friedliches Zuhause bieten, sondern auch die Bereitschaft zeigen, von ihnen zu lernen:

²⁷⁵ Vgl. Harris 2003, S. 180

²⁷⁶ PCP II 122

²⁷⁷ Vgl. Labayen 1995, S. 156

²⁷⁸ Vgl. Ibid., S. 160f.

²⁷⁹ PCP II 125-126

²⁸⁰ PCP II 127-131

„The ‘Church of the Poor’ will also mean that the Church will not only evangelize the poor, but that the poor in the Church will themselves become evangelizers. Pastors and leaders will learn to be with, work with, and learn from the poor. A ‘Church of the Poor’ will not only render preferential service to the poor but will practice preferential reliance on the poor in the work of evangelization.“²⁸¹

Insofern bilden die Armen das Schwerpunktzentrum der Gemeinde und verhelfen der Kirche wahre *communio* sowie Zeichen und Instrument für die Einheit der philippinischen Nation zu werden.²⁸² Diese offizielle Ermächtigung der Armen seitens der philippinischen Kirche markiert einen transformativen Meilenstein und würdigte rückblickend die jahrelangen und mutigen Einsätze progressiver Kirchenleute.

5.3.2. Das langsame Schwinden revolutionärer Ambitionen

Die Vorhaben des PCP II klangen vielversprechend und zukunftsorientiert, blieben aber hauptsächlich auf theoretische Grundsätze beschränkt. Leider wurde das offizielle Postulat der philippinischen Amtskirche, Kirche der Armen zu werden, nur teilweise wirklich in die Praxis umgesetzt. Progressive Kirchenleute realisierten die geforderte Option für die Armen im Rahmen sozialer Aktionen weiterhin in Basisgemeinden, die Kirchenhierarchie selbst zeigte sich aber, mit Ausnahmen, eher distanziert.²⁸³ Eine formale Veränderung seitens der Kirche war in der gewünschten Umbenennung der *Basic Christian Communities* (BCC) in *Basic Ecclesial Communities* (BEC) erkennbar, welche fortan ein „sauberes“, ehrwürdigeres Image ausstrahlen sollte, um den Einfluss der institutionellen Kirche in diesen Gemeinden festzuhalten.²⁸⁴ Nichtsdestotrotz öffnete sich die Kirche offiziell den Problemen der philippinischen Lebensrealität und kritisierte die Missstände, mit welchen die Armen des Landes zu kämpfen hatten und haben. So nahm sie als moralische Instanz, wenn auch nur auf dem Papier, eine eindeutige Position ein, um die Korruption und Unterdrückung zu verurteilen und so zumindest im Geiste den kämpfenden Menschen nahe zu sein.

Wie schon oben erwähnt, erwiesen sich die Jahre nach Marcos' Absetzung als eher tatenlose, motivationslose Zeit, in welcher zwar Reflexions-Foren diverser

²⁸¹ PCP II 132

²⁸² PCP II 134-136

²⁸³ Vgl. Danenberg 2007, S. 268

²⁸⁴ Vgl. Harris 2003, S. 181

christlicher Gruppierungen stattfanden, gemeinschaftlich organisierte Aktionen jedoch rar blieben. Viele Beteiligte verloren ihren Enthusiasmus, zeigten sich resigniert oder fühlten sich zu alt und schwach, um weiterzukämpfen. Den jungen Engagierten fehlte der Zugang zu der schrecklichen Zeit während Martial Law und somit die energische Ausgangslage eines aufständischen Kampfgeistes.²⁸⁵ NGOs formierten sich in diesen Jahren auf den Philippinen und versuchten mithilfe vereinzelter übrig gebliebener KämpferInnen auf verschiedenen Ebenen Hilfe zu leisten. Die Arbeit dieser Einrichtungen ähnelte den kämpferischen Ambitionen der Vorjahre und konnte in der Unterstützung von Frauen, städtischen Armen, Reisbauern und Reisbäuerinnen oder Indigenen kleinere Erfolge verzeichnen.²⁸⁶ Die couragierte Einstellung der sozialen Bewegung zwischen den 1960ern und 1980ern, in welcher sich die *theology of struggle* als treue Begleiterin vieler erwies, inspiriert aber heute noch einige engagierte ChristInnen, Unterdrückten Beistand zu leisten und die korrupten Machenschaften der Regierung auf individueller und gemeinschaftlicher Basis zu entlarven.

Als sozio-religiöse Bewegung hat die Theologie des Kampfes maßgeblich dazu beigetragen, den Menschen Hoffnung zu schenken und Gott inmitten ihrer bitteren Lebensrealität zu erkennen:

„The theology of struggle brings God down from a God in heaven to a God who is among us and walking with us. [...] You cannot preach a God who is among us without him having hands and feet. You have to point out where is he, what does he do, and when you are his instrument as Church, you have to show in your action what you mean.“²⁸⁷

Vom Standpunkt der Armen und Schwachen her adressiert der theologische Rahmen die sozialen Probleme des Landes und versucht die Aspirationen der Menschen in sich aufzunehmen, um im Kampf für menschlichen und demokratischen Fortschritt Hilfe zu leisten. Insofern verkörpert die *theology of struggle* die anregenden Hoffnungen und Erwartungen der Kämpfenden und verbindet die Spiritualität des Kampfes mit dem philippinischen

²⁸⁵ Vgl. Harris 2003, S. 193

²⁸⁶ Vgl. Danenberg 2007, S. 42

²⁸⁷ Harris 2003, S. 200

Befreiungsprozess auf einzigartige Weise. Neben Bewusstseinsbildung und Sensibilisierung für die andauernden sozialen Ungerechtigkeiten verwirklichen VertreterInnen dieser Bewegung weiterhin ihre Solidarität in *Social Action Centers*, *Task Forces* und *BCCs*. Als christliche Nachfolgepraxis ist sie aufgrund ihrer revolutionären Courage und Lebensnähe aus der philippinischen Widerstandsgeschichte nicht wegzudenken.

„Dann erwarten wir, seiner Verheißung gemäß, einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt.“

2 Petr 3, 13

6. Zukunft und Hoffnung

Die christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen verkörpert in ihrer furchtlosen Courage und in ihrer Parteilichkeit mit den Armen die zukunftsorientierte Kraft des Christentums. Am Beispiel der *theology of struggle* lässt sich gelebte Solidarität auf allen Ebenen erkennen. Ihr tapferer, kritischer und politisch engagierter Einsatz, die gesellschaftlichen Missstände zugunsten der Schwachen des Landes anzuprangern und aktiv zu bekämpfen, kann und soll Anstoß sein, soziales Engagement als christliche Verpflichtung wahrzunehmen. Der praktisch-rebellische Einsatz philippinischer Priester, Ordensleute und LaiInnen bringt die Bedeutung der christlichen Nachfolge im Kontext des Befreiungsprozesses besonders zum Ausdruck. In Anbetracht der aufwühlenden Wurzeln des Christentums erscheinen diese solidarisch-revolutionären Aufbrüche in der philippinischen Theologie nachvollziehbar und verständlich. Insofern bietet die Theologie des Kampfes ein progressives Programm, das ChristInnen in ihrem Leiden und Ringen unterstützt und Hilfe zur Selbsthilfe ermöglicht. Der Glaube an einen mitleidenden, befreienden und rettenden Gott der Hoffnung bewahrt davor, in Resignation zu stürzen und gegebene Probleme der individuellen Lebensrealität ohne Zuversicht und Halt anzunehmen.

6.1. Hoffnungsträchtige Perspektiven für Filipinas und Filipinos

Die zentrale Rettungs-Vorstellung der Theologie des Kampfes findet sich auch in der ihr nahe stehenden Theologie der Befreiung wieder, in welcher die Frage, „wie sich der Einsatz für eine gerechte Gesellschaft, die Sehnsüchte der Menschen nach persönlicher und gemeinschaftlicher Realisierung, und das von

Gott den Menschen unverdient geschenkte Heil verhalten“²⁸⁸, immer wieder auftaucht. Gustavo Gutiérrez teilt in Anbetracht von Christus erlösendem Handeln innerhalb und außerhalb der Geschichte die Bedeutung des menschlichen Befreiungsprozesses in drei Ebenen. Er charakterisiert die Befreiung erstens als „wirtschaftlich-politisches Geschehen, in dem es um das wissenschaftlich nachweisbare Engagement für ein gerechtes Zusammenleben der Menschen geht“²⁸⁹. Die „pädagogisch-utopische Ermöglichung“²⁹⁰, das Geschick in die eigenen Hände zu nehmen, um einen Weg aus der Entfremdung zu finden, beschreibt er als zweite Ebene. Als dritte und letzte Stufe, welche auch die Ebene von Theologie und Glauben ist, bezeichnet Gutiérrez die „Befreiung von Sünde als Ermöglichung von Gemeinschaft mit Gott und den Menschen“, also das Reich Gottes. Für Glaubende durchdringen sich diese Stufen unvermischt und ungetrennt gegenseitig und verkörpern einen einzigen „geschichtlich-heilsgeschichtlichen Befreiungsprozess“²⁹¹. Innerweltlich befreiende Ereignisse beeinflussen zwar das Wachstum des Reiches, können aber nie „Heil in seiner ganzen Fülle“²⁹² sein. Insofern entspricht das Kommen des Reiches Gottes nicht den „historischen Leistungen befreiender Geschichte“²⁹³.

Manche BefreiungstheologInnen haben diese Ausrichtung anders akzentuiert und, laut kritischen Aussagen des kirchlichen Lehramtes, die christliche Erlösung mit der menschlichen Befreiung gleichgesetzt. Auch bei VertreterInnen der *theology of struggle* lassen sich solche, teilweise zweifelhaften Ansichten finden; viele hoffen auf eine eher problematisch erscheinende christliche Erlösung in der Zukunft der menschlichen Geschichte und ein Gelobtes Land auf Erden, fernab von Verfolgung und Korruption. Die eingenommene Hoffnung sei hier keineswegs verurteilt, aber der Anspruch auf ein vollkommenes innerweltliches Heil erscheint fraglich. In vielen biblischen Geschichten blieben Versprechen aus und Erhofftes verwandelte sich keineswegs direkt in Erlösung. Die Exoduserzählung, zum Beispiel, zeigt, dass der Verheißung lange Jahre der

²⁸⁸ Goldstein 1989, S. 170

²⁸⁹ Ibid., S. 170f.

²⁹⁰ Ibid., S. 171

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Ibid., S. 85

²⁹³ Ibid., S. 84

enttäuschenden Wanderung folgten. Darüber hinaus wird in weiteren biblischen Berichten der Bücher Richter oder Samuel die Landnahme Kanaans als langsamer und schwieriger Prozess dargestellt. Werden diese Bedingungen auf die heutige philippinische Lage angewandt, so lässt sich in den aufkommenden resignierten Einstellungen, dem langsamen Schwinden der mutigen Einsätze und des revolutionären Hoffens seit Ende der 1980er eine eher enttäuschende Zeit der Wanderung erkennen. Dieser abgeschwächte Kampf soll aber nicht als Misserfolg verstanden werden, sondern stellt die Leiden, Hoffnungen und Aspirationen von Millionen Filipinas und Filipinos in die biblische Realität und schafft demnach christliche Identität. Die Geschichte ist ja aus christlicher Perspektive keineswegs bloße „Fortschrittsgeschichte“²⁹⁴, die allein Glück und Erfolg hervorbringt, sondern sie besteht auch aus Rückschlägen, Leiden und Scheitern. „Hin und her gerissen zwischen Erfahrungen des Gelingens und des Scheiterns“²⁹⁵ wird sich der Mensch seiner Grenzen, seiner Ohnmacht bewusst und lernt, damit umzugehen. Dieses christliche Geschichtsbewusstsein stellt die Menschen in den verantwortlichen Dienst der Welt, welche ihnen sowohl als Gabe als auch als Aufgabe gegeben wurde. Diese biblisch-realistischen Züge der Theologie des Kampfes machen sie lebensnah und lebenswahr und vermitteln insofern christliche Realität, die verbindet und hoffnungsträchtige Perspektiven bestärkt. Diese Ausrichtung ist besonders für zukünftige Einsätze wichtig, um Ziel und Ursprung der praxisnahen Theologie sowohl in Christus als auch im philippinischen Kampf zu erkennen.

6.2. Welcher logos wirkt auf Europa zurück?

Nicht nur Menschen der sogenannten „Dritten Welt“ spüren das Verlangen, ihre Schicksale unmittelbar mit Ausdrucksformen ihres Glaubens zu verbinden, sondern auch in Europa dringt der Wunsch nach Korrelation von Religiosität und alltäglichen Sorgen immer deutlicher an die Oberfläche. Paul Weiß, Professor für Praktische Theologie an der Universität Innsbruck, erwähnt in seinem Artikel *Berechtigte Ängste in Europa und der Glaube. Gründe für einen Paradigmenwechsel in der Theologie* die Herausforderung der Theologie, auf gesellschaftliche Ängste und Leiden in Europa einzugehen. Er meint, dass die

²⁹⁴ Klausnitzer 2002, S. 51

²⁹⁵ Ibid.

Theologie „einen Beitrag zum Umgang mit jenen [berechtigten] Ängsten erbringen kann“, sofern sie „in einer religionskritischen, viel vorsichtigeren Weise“²⁹⁶ vom Glauben spricht, um auch Unreligiöse erreichen zu können. Wie die *theology of struggle* beweist, kann Theologie tatsächlich Menschen in ihrer Angstbewältigung helfen und ihnen in ihrer jeweiligen Lebenssituation Beistand leisten. Warum sollte also dieses Zusammenspiel von Theologie und Lebensrealität nicht auch in Europa gelingen? Zuallererst müssten europäische Theologien, welche sich den Ängsten der Menschen widmen möchten, die täglichen Bedenken der Menschen verstehen lernen und in nicht allzu traditioneller Sprache und Form davon reden. So wie die Theologie des Kampfes direktes Sprachrohr der Bevölkerung ist und die Leiden der Menschen in ihre Liturgie, Umgangsformen und Glaubensbekenntnisse einbaut, so sollte auch in Europa angemessen und lebensnah auf die in „säkularer Sprache formulierten Fragen der ZeitgenossInnen vor Ort“²⁹⁷ reagiert werden. Obwohl sich die Ursachen der Angstformen der beiden Schauplätze unterscheiden, ist das Gefühl „der bodenlosen Ungesicherheit des Daseins“²⁹⁸ überall bekannt. Paul Weiß nennt folgende Ängste, welche den Menschen in Europa Sorgen bereiten, aber bei genauer Betrachtung auf den Philippinen bereits Gründe der jahrelangen Verzweiflung sind: „Angst vor Verlust des Arbeitsplatzes, vor Zusammenbruch der Wirtschaft, vor Übermacht der Mächtigen“; „Angst davor, zu kurz zu kommen (in der Konkurrenz um knappe Güter), vor Krieg, vor Überfremdung, vor dem Fehlen nötiger Ressourcen“; „Angst vor Terroranschlägen und Überfällen, vor Entführungen und Geiselnahmen, vor einem Zusammenbruch der Gesellschaft, der die gemeinsame Basis fehlt“; „Angst davor, nicht geliebt zu sein, oder geliebte Menschen zu verlieren“, „vor steigender und vor organisierter Kriminalität“; „Angst davor, Kindern das Leben zu schenken und sie in diese Welt zu setzen, vor möglichem Mangel an gesunder Nahrung und Wasser“; „Angst davor, in diesem Leben als letzter Gelegenheit nicht alles zu erreichen, vor ungenügender Versorgung im Alter, vor Krankheit und Tod.“²⁹⁹ Viele dieser erwähnten europäischen Bedenken zeigen sich in bereits bestehenden Missständen der philippinischen Lebensrealität. Natürlich unterscheiden sich die

²⁹⁶ Weiß 2004, S. 136

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid., S. 137

²⁹⁹ Ibid.

Ängste der Filipinos und Filipinas von diesen der EuropäerInnen, da unterschiedliche soziale, wirtschaftliche und politische Kontexte vorliegen, das menschliche Empfinden von Angst und das Bedürfnis nach Beistand und Verständnis sind jedoch dieselben. Auch die „Daseinsangst als Erfahrung der menschlichen Kontingenz“³⁰⁰ ist universell und bewirkt sowohl in Ländern der „Ersten“ als auch in denen der „Dritten Welt“ eine „latente Existenzangst“³⁰¹. Die Ausprägung dieser ist aufgrund der unterschiedlichen kontextuellen Bedrohungen eine andere, die daraus resultierende Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und den so bedingt erscheinenden Menschen tritt aber sowohl in Asien als auch in Europa an die Oberfläche. Der Unterschied liegt im religiösen Umgang mit alltäglichen Ängsten des Daseins; während die europäische Glaubenspraxis und Liturgie eher dazu neigt, gemeinsame sozio-politische und wirtschaftliche Sorgen nicht so intensiv in die Religiosität einzubauen, ist es für Filipinos und Filipinas „schwer zwischen dem Religiösen auf der einen Seite und dem Sozialen und Politischen auf der anderen Seite zu unterscheiden“³⁰². Besonders die Passionsrituale zeigen, dass diese Verbindung von Glauben und Leben für philippinische Gläubige essentiell ist und Religion ausmacht. Als weiteres unterscheidendes Merkmal nennt der philippinische Theologe Benigno Beltran in seinem Werk *Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext* den Gottglauben. Das westliche Denken ist von einer Rationalität oder Sachlichkeit geprägt, die Gottes Handeln in der Geschichte gering schätzt.³⁰³ Der philippinische Glaube hingegen erkennt die beteiligte Hand Gottes direkt im geschichtlichen Befreiungsprozess. So glauben nicht wenige Filipinos und Filipinas daran, dass Gott selbst für das Wunder der *EDSA-Revolution* im Jahr 1986 verantwortlich war und direkt an ihrer Seite gekämpft hat.³⁰⁴ Diese Vorstellung ist typisch philippinisch, da sich die Bevölkerung keinen tatenlosen, namenlosen Gott vorstellen kann, sondern ihn unter sich als kämpfenden Filipino wahrnimmt. Auf keinen Fall ist diese Wahrnehmung aber als naiv oder primitiv zu verurteilen, schon gar nicht, weil auch die jüdisch-christliche Urtradition an einen in Beziehung zum Menschen stehenden, handelnden Gott

³⁰⁰ Weß 2004 S. 139

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Beltran 1988, S. 96

³⁰³ Vgl. Ibid., S. 98

³⁰⁴ Vgl. Ibid.

glaubt.³⁰⁵ Fraglich bleibt, wie schon oben erwähnt, die Ansicht einer vollkommenen Erlösung in der Geschichte.

Die philippinische Konzentration auf das geschichtliche Handeln Gottes hebt Gottes Relation zur Welt und zum Menschen hervor. Im westlichen Denken wird Gott oft in die abstrakte Unnahbarkeit gerückt und so als lebensfern und ungeschichtlich dargestellt. Vom philippinischen Gottesbild her kann der biblische Gott des Handelns wieder erfahrbar werden, und Begegnungen mit ihm in Zeit und Geschichte werden möglich. Die Offenheit und Bereitschaft diese Begegnungen auch zuzulassen und daran zu glauben, kann auch europäischen ChristInnen helfen, ihre Sorgen hoffend zu tragen. Insofern stellt auch die theologische Ausbildung des ICTC ein vorbildhaftes Beispiel der effektiven Verbindung von Glauben und Lebensrealität dar. Während europäische theologische Hochschulen wenig Platz für die praktische Verwirklichung der christlichen Lehre bieten, eröffnet die philippinische Lehranstalt ihren Studierenden Gelegenheiten, christliches Engagement nützlich einzusetzen. Gunter Prüller-Jagenteufel, Professor für Moraltheologie an der Universität Wien und Initiator des Projektes *Sandiwaan*, beschreibt diesen Mangel an Praxisbezogenheit treffend:

„Theologische Ausbildung ist bei uns immer noch vielfach kontextfremd. Politische, gesellschaftliche Realitäten werden ebenso selten angesprochen wie persönliche Lebenserfahrung. Zwar gibt es z.T. schon seit längerer Zeit theologische Theoriebildung, die versucht, den soziohistorischen Kontext Europas zu reflektieren (politische Theologie, feministische Theologie, Sozialpastoral, ...), aber diese theologischen Richtungen werden von der an den Universitäten gelehrt Theologie immer noch weitgehend ignoriert. Praktika kommen im Studium selten vor, werden wenig in Anspruch genommen und die Reflexion der dort gemachten Erfahrungen erreicht nur in Ausnahmefällen eine Hauptvorlesung, etwa in Dogmatik. Wo gibt es in unserer theologischen Ausbildung Räume und Gelegenheiten, wo die dringend nötige Vermittlung zwischen Theologie und (post)moderner Welt gelernt, geübt werden könnte?“³⁰⁶

Prüller-Jagenteufels Forderung eines intensiveren Praxisbezuges verweist auf die Notwendigkeit, den Fortschritt und die Erneuerung der Kirche von unten her anzutreiben. Die oben erwähnten *exposure-immersion*-Programme dienen

³⁰⁵ Vgl. Beltran 1988, S. 98

³⁰⁶ Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 13

insofern als vorbildhafte Modelle und könnten ohne großen Aufwand an den europäischen Kontext angepasst werden. Europäische Studierende würden infolgedessen mit hiesigen Lebensrealitäten und darin bestehenden Problemen in direkten Kontakt treten und könnten die Essenz christlicher Nachfolge unmittelbar erleben. Visionäre Eigeninitiativen diverser Gemeinschaften und Gruppen, wie zum Beispiel das theologisch-solidarische Programm *Sandiwaan*, sind in „winterlicher Kirchenzeit“³⁰⁷ besonders gefragt und besitzen die Kraft neue Wege zu beschreiten.

Der Wille, das gemeinsame Schicksal ohne Aussicht auf sichere Erfolge zu teilen, charakterisiert nicht nur das philippinische Gesellschaftsbild, sondern auch die christliche Theologie und lebendige Glaubenspraxis dieses Landes. Insofern kann das vom Individualismus eingeholte Europa von der ausgeprägten Solidarität und philippinischen Gemeinschaftlichkeit, welche das Vertrauen in erfolgreiche Widerstandsaktionen stärken, lernen. Nur gemeinsam schafften es die Schwachen des Inselarchipels, auf sich aufmerksam zu machen und die Machenschaften der Mächtigen zu entlarven und zu bekämpfen. Die lebensnahe Methodologie und Christologie der *theology of struggle* veranschaulichen die Bedeutung und Kraft der Hoffnung auf eine gerechte Zukunft in besonderer Weise. Das Schöpfen der theologischen Inhalte aus der Lebensrealität der Menschen verleiht biblische Realität und macht sie so zugänglich und verständlich. Aus dieser unmittelbaren und unkomplizierten Art, Theologie zu treiben, strömt viel Potenzial und Willenskraft für theologische Reflexionen in Europa. Darüber hinaus kann die praktische Ausrichtung der Theologie des Kampfes ChristInnen aus aller Welt beflügeln, sich, in welcher Form auch immer, in den Dienst der Armen und Schwachen der Gesellschaft zu stellen, um der geforderten Nachfolge Christi auch wirklich gerecht zu werden. Soziales Engagement und mutige Einsätze, geschöpft aus dem christlichen Glauben an Gerechtigkeit und Frieden, wären auch in vielen Teilen Europas notwendig. Insofern könnten sich auch europäische Theologien vom philippinischen *logos*, der aus der *theology of struggle* als kraftvolle Quelle der Hoffnung entspringt, inspirieren lassen und die Energie einer aus dem Ringen der Menschen entstandenen Theologie in Europa erfahrbar machen.

³⁰⁷ Prüller-Jagenteufel, ICTC, Absatz 15

*„Solange wie mir noch der Himmel scheint mit seinem Blau,
jenseits von Stacheldraht und Gitter, so lange weiß ich,
bin ich noch nicht tot.
So lange träume ich, so lange kämpfe ich,
so lange zahl' ich meinen Preis
für die ersehnte Freiheit und das geraubte Recht,
für die erkannte Wahrheit und mein geliebtes Land.“*

Leonor Sevilla

7. Schluss

„The theological framework that eventually came out [...] aims to address the social needs and problems of the country from a standpoint and viewpoint of the poor, the workers and the peasants. It wants to move the Christian faithful to go to the poor and the oppressed and be part of their situation and their aspirations. It tries to present a faith that is relevant to the lives of the people and of the nation as a companion in their struggle for human dignity and progress. [...] It is a theology culled from the praxis of the Filipino Christians involved in the struggle of the Filipino people for freedom and democracy.“³⁰⁸

Die unkonventionelle Art, Theologie zu treiben, die unbedingte Praxisorientierung der theologischen Reflexionen und das als christliche Verpflichtung verstandene soziale Engagement üben eine dynamische Wirkung auf die Aufgabe der Kirche aus. Die Ausführungen dieser Arbeit haben in ihrer Konzentration auf die lebensnahe Umsetzung der *theology of struggle* gezeigt, dass *doing theology* oft hilfreicher sein kann als das Erstellen theoretischer Betrachtungen und Satzungen. Im rebellisch-praktischen Einsatz vieler Priester, LaiInnen und Ordensleute findet die christliche Nachfolgepraxis dieser philippinischen Theologie ihre Bestimmung. Aus den Leiden und Hoffnungen der Menschen schöpft sie ihren Inhalt, ihre Methoden und Ziele, um sich im Kampf gegen die bestehenden Ungerechtigkeiten revolutionär-hoffend auf die Seite der

³⁰⁸ Harris 2003, S.202

Unterdrückten zu stellen. Das Verständnis der Verzweiflung und Notlage der Menschen wird im Zuge des Eintauchens von ChristInnen in die bittere Lebensrealität des Großteils der Bevölkerung gestärkt und mündet in die Verwirklichung der Kirche der Armen. Die Anwendung der *theology of struggle* im Rahmen theologischer Programme von Lehr- und Lernanstalten, Basisgemeinden und Hilfsorganisationen schenkt nicht nur den Menschen vor Ort Mut und Zuversicht, sondern bereichert mit ihren kämpferischen Ambitionen und hoffnungsträchtigen Perspektiven die ganze kirchliche Gemeinschaft. Diese sollte sich verantwortlich fühlen, die Skrupel, ungerechten Machenschaften und Menschenrechtsverletzungen der Mächtigen eines Landes anzuprangern und sich auf die Seite der Schwachen stellen. Die abschließenden Zeilen des deutschen Schriftstellers Günter Eich präsentieren diese Forderung auf ausdrucksstarke Weise:

*„Nein, schlaft nicht,
während die Ordner der Welt geschäftig sind!*

*Seid misstrauisch gegen ihre Macht,
die sie vorgeben für euch erwerben zu müssen!*

*Wacht darüber, dass eure Herzen nicht leer sind,
wenn mit der Leere eurer Herzen gerechnet wird!*

*Tut das Unnütze, singt die Lieder,
die man aus eurem Mund nicht erwartet!*

*Seid unbequem,
seid Sand,
nicht das Öl im Getriebe der Welt!“³⁰⁹*

³⁰⁹ Eich 1960, S.190

Anhang

Abstract (Deutsch)

Die philippinische Identität ist seit Beginn der Kolonialherrschaft von einer Sehnsucht nach Unabhängigkeit, Partizipation und Selbstbestimmung geprägt. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Missstände des Landes führten zu Unterdrückung und Verarmung des Großteils der Bevölkerung. Aus der festen und mutigen Entschlossenheit, diese bestehenden ungerechten Strukturen zu bekämpfen, formierten sich im Laufe der Widerstandsgeschichte des südostasiatischen Inselstaates diverse christliche und nichtchristliche Organisationen, um an der Seite der Armen und Schwachen nachhaltig für mehr Gerechtigkeit im Land einzutreten. Das solidarische Engagement vieler Gläubiger wurde als verpflichtende christliche Nachfolgepraxis verstanden und in den Mittelpunkt aufkeimender theologischer Reflexionen gestellt. Entstanden aus dem täglichen Ringen der unterdrückten Bevölkerung, versucht die hier analysierte *theology of struggle*, die Theologie des Kampfes, durch die unmittelbare Verbindung von Glauben und Lebensrealität Hoffnung und Beistand zu schenken. Die rebellisch-praktischen Einsätze vieler Priester, Ordensleute und LaiInnen verweisen auf die praxisorientierten Methoden und nötigen Mittel zur Erlangung von nationaler Freiheit. Voraussetzung für diese solidarisch-kämpferische Position ist das Eintauchen in die bitteren Lebenserfahrungen der Armen und die Parteilichkeit und Teilnahme an deren täglichen (Überlebens)Kämpfen. Insofern verwirklichen philippinische ChristInnen die geforderte Kirche der Armen und stellen sich tatkräftig in den Dienst der Menschen, um gemeinsam mit den Unterdrückten dieses Volkes strukturelle Sünden zu bekämpfen. Diese Arbeit begibt sich auf die Spurensuche nach revolutionären Aufbrüchen im Christentum und versucht ausgehend von pastoralen, biblischen und theologischen Beispielen die Eigenart der Theologie des Kampfes zu erforschen.

Abstract (Englisch)

Since the beginning of colonial rule the Filipino identity has been shaped by the quest for independence, participation and self-determination. Political, economical and societal grievances have lead to oppression and impoverishment of the bigger part of the Filipino population. Based on the solid and courageous decision to actively oppose unjust structures, Christian and non-Christian organisations had been formed during the Filipino history of resistance. The solidary commitment of many Christians was perceived as the postulated Imitation of Christ and hence put in the centre of upcoming theological reflections. Emerged from the daily struggles of the people the *theology of struggle* assists and encourages the poor by contextually relating faith with every day life. The rebellious and energetic mission of church people points at the transformative, contextual and practically relevant methodology of this theology and the progressive tools for achieving national liberation. The immersion in the harsh living conditions of the poor, as well as the sincere participation in the daily struggles of the oppressed are preconditions for the courageous positions taken by many theologians. Through biblical vision and mission progressive Filipino Christians realize the postulated Church of the Poor. Based on pastoral, biblical and theological examples this paper explores the tracks of revolution in Christianity and consequently tries to analyse the insurgent character of this Filipino theology.

Lebenslauf

Martina Sandhofer

Kreuzgasse 19

A-7083 Purbach am Neusiedlersee

Geboren am: 04. 09. 1983

Staatsbürgerschaft: Österreich

Mobil: 0699 12 11 14 18

E-Mail: martinasand@gmx.at



Ausbildung

10/2002 – dato	Studium UF katholische Religion, UF Englisch Universität Wien
03/2008	Exkursion im Rahmen des moraltheologischen Projektes <i>Sandiwaan</i> auf den Philippinen Katholisch-theologische Fakultät Wien, ICTC Manila
07/2006 – 12/2006	Auslandsstudium an der Macquarie University Sydney, Australien (Schwerpunkt: Australian Indigenous Studies, Australian Literature)
03/2002 – 06/2002	Studium Publizistik/ Kommunikationswissenschaften und Theaterwissenschaften Universität Wien
21.06.2001	Matura am Gymnasium der Diözese Eisenstadt 7000 Eisenstadt
09/1993 – 06/2001	Gymnasium der Diözese Eisenstadt

09/1989 – 06/1993 Volksschule Purbach am Neusiedlersee

Praktika

08/2008 Englisch Nachhilfelehrerin
IFL, Dr. Rampitsch, 1060 Wien

08/2007 – 09/2007 Praktikum als Videojournalistin im Rahmen der
Papst-Berichterstattung
ORF Religion, 1136 Wien

07/2003 – 07/2007 Betreuerin von Kindern und Jugendlichen in diversen
Sommercamps
Wiener Jugenderholung, Magistrat 11, 1090 Wien

01/2006 – 03/2006 Pädagogisches Praktikum
UF Englisch: Bundesbildungsanstalt für
Kindergartenpädagogik, 1080 Wien
UF Kath. Religion: Sir Karl Popper Schule, 1040 Wien

10/2004 – 01/2005 Pädagogisches Praktikum (UF Kath. Religion):
Gymnasium Ettenreichgasse, 1100 Wien

09/2001 – 01/2002 Au Pair in McLean, Virginia, USA

Sprachkenntnisse

Deutsch, Muttersprache
Englisch, fließend in Wort und Schrift
Französisch, Grundkenntnisse

Literaturverzeichnis

Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966. (1967). Stuttgart: Kreuz Verlag.

Assmann, Jan (2004). Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

Assmann, Jan (2003). Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München: Carl Hanser Verlag.

Assmann, Jan (1999). Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck Verlag, 15-48.

Aubeck, Heinz Jürgen (2006). Die Philippinen. Geschichte eines verloren gegangenen Paradieses. Norderstedt: Books on Demand.

Bair, Johann (1997). Republik der Philippinen: Staat - Kirchen - Religionsgesellschaften und Religionsfreiheit. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Lang.

Battung, Mary R. (Hg.) (1989). Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen. Münster: *edicion liberacion*.

Beltran, Benigno P. (1988). Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext. Düsseldorf: Patmos Verlag.

Bloch, Ernst (1959). Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Boff, Clodovis (1993). Epistemology and method of the theology of liberation. In: Ellacuria, I. & Sobrino, J. (Hg.). *Mysterium liberationis. Fundamental concepts of liberation theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Cariño, Feliciano V. (1989a). Eine Theologie des Kampfes? In: Battung, R. (Hg.). Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen. Münster: *edicion liberacion*.

Cariño, Feliciano V. (1989b). The theology of struggle as contextual theology: Some discordant notes. Tugon, IX (3), 207-215.

CBCP (1992). Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines 1991. Manila: Secretariat CBCP.

Duden Fremdwörterbuch (1990). Duden Band 5. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Eich, Günter (1960). Träume. Berlin, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Esguerra, Vio (2008). Vortrag über die Philosophie, Pädagogik und Theologie des ICTC am 10. März 2008 im ICTC, 1112 New Manila, Quezon City. Unveröffentlichte Mitschrift von Martina Sandhofer.

Feil, Ernst (Hg.) (1969). Diskussion zur Theologie der Revolution. München, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Fernandez, Eleazar S. (1994). Toward a Theology of Struggle. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Danenberg, Ton (Hg.) (2007). Fired from Within. Spirituality in the Social Movement. Quezon City: Institute of Spirituality in Asia.

Dela Torre, Edicio (1986). The Philippines: Christians and the politics of liberation. Tugon, VI (3), 63-73.

De Mesa, José M. (2003). Why Theology is never far from Home. Manila: De La Salle University Press.

Gnilka, Joachim (1992). Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg im Breisgau: Herder.

Goldstein, Horst (1989). Selig ihr Armen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Goss-Mayr, Hildegard (1968). Die Macht der Gewaltlosen. Graz [u.a.]: Styria.

Gutiérrez, Gustavo (1992). Theologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Harris, Anne (2003). Dare to struggle, be not afraid. The "Theology of Struggle" in the Philippines. Manila: Claretian Publications.

Hechanova, Louie G. (1983). The Christ of liberation theology. In: Socio-Pastoral Institute (Hg.). *With Raging Hope. A compilation of talks on the church involved in social transformation and its emerging theology*. Manila: Socio-Pastoral Institute.

Honecker, Martin (1995). Grundriss der Sozialethik. Berlin [u.a.]: de Gruyter.

Ileto, Reynaldo C. (1998). Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840-1910. Manila: Ateneo de Manila University Press.

Jagenteufel, Monika (2006): „Theology of Struggle - Befreiungstheologie auf den Philippinen. Ein Erfahrungsbericht“. Online im Internet. URL: <http://www.proscientia.at/files/2006/reader.pdf> (Stand: 21.04.2008)

Khoury, Adel T. & Hünemann, Peter (1985). Was ist Erlösung? Die Antwort der Weltreligionen. Freiburg: Herder.

Labayen, Julio X. (1995). Revolution and the Church of the Poor. Manila: Socio-Pastoral Institute & Claretian Publications.

Labayan, Julio X. (1986). To be the Church of the Poor. Manila: Communication Foundation for Asia Publications.

Ligo, Arche (1993). Liberation Themes in Philippine Popular Religiosity. A Case Study. In: Voices from the Third World, XVI (2), 117-141.

Loretan, Adrian & Luzzatto, Franco (Hg.) (2004). Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Hamburg, Berlin, Münster: LIT Verlag.

Meulemann, Heiner (2001). Soziologie von Anfang an. Studienskripten zur Soziologie. Eine Einführung in Themen, Ergebnisse und Literatur. Wiesbaden: VS Verlag.

Minkenberg, Michael & Willems, Ulrich (Hg.) (2003). Politik und Religion. Sonderheft 33/2002 der Politischen Vierteljahresschrift. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Moser, Maria K. (2005). Representations of Suffering. Confronting Mel Gibson's the Passion of the Christ and Rituals of Self-Flagellation and Crucifixion in the Philippines. In: Ferrari-Schiefer, V., Valerio, A., Berlis, A., Bieberstein, S. (Hg.). Theologische Frauenforschung in Südeuropa. Leuven: Peeters, 153-167.

Moser, Maria K. & Prüller-Jagenteufel, Gunter (2005): „Learning by Experience. Literacy in the Preferential Option for the Poor“. Online im Internet. URL: http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/sandiwaan/Learning_by_Experience.pdf (Stand: 21.04.2008)

Müller, Gerhard (Hg.) (1984). Theologische Realenzyklopädie. Berlin [u.a.]: de Gruyter.

Prüller-Jagenteufel, Gunter: „Sandiwaan 2008“. Online im Internet. URL: <http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/sandiwaan/> (Stand: 21.04.2008)

Prüller-Jagenteufel, Gunter: „ICTC“. Online im Internet. URL: <http://www.univie.ac.at/moraltheologie/pages/sandiwaan/ictc.html> (Stand: 21.04.2008)

Prüller-Jagenteufel, Gunter & Prüller-Jagenteufel, Veronika (2002). Exposure – Sharing – Reverse, Weltkirchenerfahrung für Studierende. In: Diakonia 33 (2002), 197-204.

Rendtorff, Trutz (1968). Theologie der Revolution. Analysen und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Rivera, Ian (2008). Vortrag über die politische und ökonomische Lage der Philippinen am 12. März 2008 im ICTC, 1112 New Manila, Quezon City. Unveröffentlichte Mitschrift von Martina Sandhofer.

Sobrino, Jon (1998). Christologie der Befreiung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.

Spindelböck, Josef (1993). Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtliche und prinzipielle Darstellung. Dissertation: Universität Wien.

Strecker, Georg & Horn, Friedrich W. (Hg.) (1995). Theologie des Neuen Testaments. Berlin: de Gruyter.

Walzer, Michael (1995). Exodus und Revolution. Frankfurt am Main: Fischer.

Weiler, Rudolf (1969). Katholische Soziallehre und Revolution. In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Bd. 10: Demokratie – Kirche – Politische Ethik. Münster: Verlag Regensburg, 197-233.

Weiße, Wolfram (1997). Reich Gottes: Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weß, Paul (2004). Berechtigte Ängste in Europa und der Glaube. Gründe für einen Paradigmenwechsel in der Theologie. In: Loretan, A. & Luzzatto, F. Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Berlin, Hamburg, Münster: LIT Verlag.