

Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus

Klassizismus und Geschichtsbewusstsein

Susan A. Ross

Eines der hilfreichsten Konzepte, das ich meine Studenten lehre, ist Bernard J. F. Lonergans Idee der Entwicklung von einer „klassizistischen“ Perspektive hin zu einer „geschichtsbewussten“ Weltansicht in der zeitgenössischen Theologie.¹ Nach Lonergans Definition ist eine „klassizistische“ Konzeption der menschlichen Natur eine Konzeption, die „den Menschen abstrakt durch eine *omni et soli* gültige Definition und anhand von Eigenschaften erfassen kann, die an jedem Menschen überprüfbar sind“ (Lonergan, 5). In einer geschichtsbewussten Perspektive dagegen liegt „in der Geschichtlichkeit, die aus der menschlichen Natur resultiert, die Notwendigkeit wechselnder Formen, Strukturen, Methoden“ (Lonergan, 6).

Diese Kategorien erweisen sich als hilfreich, wenn man verstehen will, wie Papst Benedikt XVI. und sein Vorgänger Johannes Paul II. die christliche theologische Anthropologie auffassen und weshalb viele christliche Feministinnen einschließlich meiner selbst demgegenüber ein gewisses Unbehagen verspüren. Während das vatikanische Lehramt im Hinblick auf den sozialen Bereich zu Veränderungen und Entwicklungen fähig gewesen ist, ist dies bei einem Großteil der lehramtlichen Aussagen zur menschlichen Person nicht der Fall. In diesem kurzen Artikel möchte ich die christliche Anthropologie in der Sichtweise Benedikts XVI. und ihre besondere Relevanz für Frauen skizzieren. Dabei werde ich mich auf die Verlautbarung über die Zusammenarbeit von Frauen und Männern stützen, die im Juli 2004 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht worden ist² – jener Behörde also, die bis zu seiner Wahl dem jetzigen Papst unterstanden hat. In diesem Zusammenhang werde ich zwei problematische Punkte in Benedikts theologischer Anthropologie aufzeigen und deutlich machen, inwiefern sie für Bereiche der Ekklesiologie symptomatisch sind, die über die Geschlechterproblematik hinausgehen.

I.

Zu Beginn des Dokuments charakterisiert Benedikt die Kirche als „erfahren in der Menschlichkeit“ und skizziert die Gliederung des Schreibens. „Diese Über-

legungen“, so heißt es dort, „wollen überdies Ausgangspunkt für einen Weg der Vertiefung innerhalb der Kirche und für den Aufbau eines Dialogs mit allen Männern und Frauen guten Willens sein, in der aufrichtigen Suche nach der Wahrheit und im gemeinsamen Bemühen um die Förderung von immer authentischeren Beziehungen.“ (Nr. 1) Meine hier vorgelegten Anmerkungen verstehen sich als eine Antwort auf diese Einladung zum Dialog. Das Schreiben wirft sodann „die Frauenfrage“ auf und identifiziert sogleich zwei „Tendenzen“: eine, die eine Rivalität zwischen den Geschlechtern betont, und eine andere, die ihre Unterschiedlichkeit leugnet (Nr. 2). Allerdings erwähnt Benedikt weder die religiösen und gesellschaftlichen Umstände, die die Frauenbewegung hervorgebracht haben - religiöse Lehren und gesellschaftliche Umstände, die die Frauen als den Männern untergeordnet definierten -, noch die massiven Ungerechtigkeiten gegenüber Frauen, die auch heute noch überall auf der Welt fortbestehen.

Wie sein Vorgänger im Papstamt stützt sich Benedikt in erster Linie auf die „biblische Anthropologie“ und bezieht sich dabei auf die Berichte von der Erschaffung des Menschen aus dem Buch Genesis (Nr. 5). Die geschlechtliche Differenzierung besteht, so schreibt er, vom „ersten Anfang an“ und gehört „ausdrücklich“ zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen dazu (Nr. 5). Benedikt weist darauf hin, dass die Beziehung für den Menschen von zentraler Bedeutung ist, und er scheint die Erzählung aus Genesis 2-3 der Erzählung aus Genesis 1 vorzuziehen, wenn er bemerkt, dass dies „die Überwindung der ursprünglichen Einsamkeit [bedeutet], in welcher der Mensch ‚keine Hilfe fand, die ihm entsprach‘ (Gen 2,20)“ (Nr. 6). Daraus ergibt sich für Benedikt die Definition der Frau als derjenigen, die „in ihrem tiefsten und ursprünglichsten Sein ‚für den anderen‘ (vgl. 1 Kor 11,9) da ist“ (Nr. 6). Mit dieser Aussage bezieht sich Benedikt auf Gottes dreieinige Natur, die die göttliche Existenz an sich als relational offenbart. Im weiteren Verlauf des Schreibens wird diese Beziehungsdimension an der Metapher von Braut und Bräutigam ausführlicher dargestellt. „Gott gibt sich als Bräutigam zu erkennen, der Israel, seine Braut, liebt.“ (Nr. 9) Maria „umfasst und verwandelt [...] als Frau das Brautsein des Volkes Israel, das auf den Tag seines Heils wartet“ (Nr. 10), und „im Mannsein des Sohnes“ ist zu erkennen, „wie Jesus in seiner Person all das aufnimmt, was der alttestamentliche Symbolismus auf die Liebe Gottes zu seinem Volk angewandt hatte“ (Nr. 10). Diese Bilder, so erfahren wir, sind „viel mehr als bloße Metaphern“ (Nr. 9).

In den nächsten Abschnitten über die „fraulichen Werte im Leben der Gesellschaft“ bzw. „im Leben der Kirche“ orientiert sich Benedikt mit seiner Beschreibung des „Genius der Frau“ (Nr. 13) erneut an seinem Vorgänger. Frauen sind dazu bestimmt, „in der Familie [...] gegenwärtig“ zu sein, wo Mitglieder der Gesellschaft lernen, zu anderen in Beziehung zu treten. Maria wird in ihren „Haltungen des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung“ (Nr. 16) als das Vorbild der Weiblichkeit ausgewiesen. Kurz: „Die Frauen sind berufen, unersetzliche Vorbilder und Zeugen dafür zu sein, wie die Kirche als Braut mit Liebe auf die Liebe des Bräutigams antworten muss.“

(Nr. 16) Zwar sind diese Qualitäten in allen Menschen angelegt, jedoch „zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt“ (Nr. 16).

Die zentrale anthropologische Kategorie, die Benedikt verwendet, verdient Beachtung: Er bedient sich der in den alten kanaanitischen Religionen gebräuchlichen Metapher von Braut und Bräutigam, die die Propheten benutzten, um den vertraulichen und verantwortungsvollen Charakter der Beziehung zwischen Gott und Mensch hervorzuheben, mit der der Apostel Paulus das Verhältnis Christi zur Kirche beschreibt und die von frommen Männern und Frauen des Mittelalters weiterentwickelt wurde, um ihre Vertrautheit mit Gott zu veranschaulichen. Doch ihr Gebrauch suggeriert, dass sich in den ehelichen Beziehungen über Jahrhunderte nichts geändert hat.

In Anlehnung an Lonergans Kategorien lässt sich die Zeit und Raum übergreifende Metapher von Braut und Bräutigam als „klassizistisch“ beschreiben. Diese Sprache wird ebenso für Gott wie für die Menschheit benutzt: Gott und Menschheit werden in „zeitlosen“ Begriffen beschrieben, die sich nicht verändern. Wenn man also diese Begriffe hinterfragt, hinterfragt man die Art und Weise, „wie die Dinge sind“. Und der Feminismus, wie Benedikt ihn sieht, trägt nichts zum Verständnis der Natur von Männern und Frauen bei. Die feministische Antwort auf die „Missbräuche der Macht“ (mit dieser Formulierung kommt Benedikt einer Anerkennung der Existenz des Sexismus noch am nächsten) ist eine „Strategie des Strebens nach Macht“ und die Negation der Unterschiede zwischen den Geschlechtern – Antworten, die, wie er es sieht, nicht nur das zeitlose Verständnis der menschlichen Natur untergraben, sondern die Probleme sogar noch verschärfen.

Benedikt sieht in den Frauen die Antwort auf die erste „Einsamkeit“ des Menschen und betrachtet sie damit als grundsätzlich auf andere bezogen. Ihre „Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten“ bewahrt die Frauen vor jenem Abstraktionsdrang, der für die Gesellschaft „tödlich“ sein kann (Nr. 13). Frauen, und das ist das Wichtigste für ihn, sind im Wesentlichen zu allen Zeiten und an allen Orten dieselben. Frauen besitzen eine einzigartige menschliche Natur, die sich von der des Mannes unterscheidet und sie zugleich vervollständigt. Dies ist eine essentialistische Sicht der Geschlechterunterschiede, das heißt, Mannsein und Frausein wird als gottgegebene und unveränderliche essentielle Qualität betrachtet.

II.

Simone de Beauvoir schreibt in ihrem Klassiker *Das andere Geschlecht*: „Wir werden nicht als Frauen geboren, sondern dazu gemacht“³. Obwohl sie in vielen Punkten nicht einer Meinung sind, stimmen weltliche und religiöse zeitgenössische Feministinnen darin überein, dass zeitlose Kategorien der Geschlechterverschiedenheit, wie Benedikt und Johannes Paul II. sie verwenden, ihrerseits

wieder Produkte sozialer und historischer Konstruktionen der Realität sind. Die feministischen-theologischen Sichtweisen versuchen, eine (mit Lonergan gesprochen) „geschichtsbewusste“ Wahrnehmung der Realität vorzulegen, in der Kontext und Entwicklung eine zentrale Rolle spielen. In der Frühphase der feministischen Bewegung hatten manche Theorien die „weibliche Erfahrung“ als allgemeingültigen und auf alle Frauen übertragbaren Begriff herausgestellt. Als Reaktion darauf argumentierten andere, dass weibliche Erfahrungen mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten aufwiesen, mit anderen Worten: dass auch Faktoren wie Rasse, Klasse, Geographie und Kultur in die Überlegungen darüber einbezogen werden müssten, was es bedeutet, „Frau zu sein“. Zwar gibt es gewisse biologische Bedingungen, die allen Frauen gemeinsam sind, doch die Art und Weise, wie diese Bedingungen erfahren werden, ist von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort unterschiedlich.⁴

Die Vielfalt der feministischen Zugangsweisen zur theologischen Anthropologie im frühen 21. Jahrhundert mag verwirrend sein. Während einige Feministinnen einen „weiblichen Weg der Erkenntnis“⁵ postulieren und andere die Ansicht vertreten, dass die einzigen Unterschiede zwischen den Geschlechtern in „reproduktiven Rollenspezialisierungen“⁶ zu finden seien, besteht, wie ich glaube, eine weitgehende Übereinstimmung darin, dass die Definition des Frauseins grundsätzlich Sache der Frauen ist. Eine frühe feministische Theologin schreibt: „Frauengeschichten sind nicht erzählt worden. Und ohne Geschichten gibt es keine Artikulation von Erfahrung.“⁷ Der Prozess, den Paolo Freire als „Bewusstmachung“ (*conscientização*)⁸ beschreibt, ist nötig, damit Frauen artikulieren können, wer sie sind. Ohne ein solches Bewusstsein lassen die Frauen es zu, dass sie gänzlich von Männern definiert werden.

Meiner Ansicht nach ist es jedoch nicht erforderlich, die auf Frauen, Männer oder die gesamte Menschheit anwendbaren allgemeingültigen Kategorien ausnahmslos abzuschaffen. Martha C. Nussbaum hat darauf hingewiesen, dass die universalen Begriffe des Menschlichen zwar „auf arrogante Weise insular“ und voreingenommen gewesen sind und Unterschiede der Kulturen und Lebensarten vorsätzlich außer Acht gelassen haben, dass aber „nichts davon beweist, dass alle derartigen Konzeptionen verfehlt sein müssen“⁹. Eine Anzahl zeitgenössischer feministischer römisch-katholischer Ethikerinnen, darunter Lisa Sowle Cahill und Cristina Traina, haben sich für einen „realistischen“ Zugang zur menschlichen Natur ausgesprochen, der sowohl das „Gegebene“ als auch das „Historische“ in Betracht zieht.¹⁰ Solche Konzeptionen der „weiblichen Natur“ versuchen, das, was den Frauen gemeinsam ist (physiologische Erfahrungen wie Menstruation, Geburt, Laktation, Menopause; die Erfahrungen der Fürsorge für Kinder und Familie), ebenso zu berücksichtigen wie die Unterschiede in ihrer sozialen und historischen Positionierung. Diese Konzepte werden mit großer Aufmerksamkeit für das entwickelt, was Frauen selbst über ihre Erfahrungen berichten.

Benedikts Auffassung, dass die „weibliche Natur“ stärker beziehungsbestimmt ist als die der Männer, ist in einem Kontext entstanden, in dem Frauen von

Männern definiert worden sind und noch immer definiert werden. Wenn Frauen in erster Linie als diejenigen betrachtet werden, die „zuhören“ und „warten“, dann geht die weibliche Wirkkraft verloren. Denn wenn sie in ihrer Fähigkeit, sich selbst zu definieren, nicht bestärkt und ermutigt werden, dann sind Frauen tatsächlich nicht im vollen und normativen Sinne menschlich. In den vergangenen vierzig Jahren haben Frauen auf der ganzen Welt zu einem neuen Bewusstsein ihrer selbst gefunden, und dieses Bewusstsein artikuliert sich in Formen, die sowohl die Unterschiedlichkeit weiblicher Stimmen als auch die Gemeinsamkeit ihrer Belange widerspiegelt. Frauen in der „Ersten Welt“ haben erkannt, dass ihre Erfahrungen von ihrem eigenen sozialen Kontext geprägt sind, und sie haben gelernt (und lernen noch), dass sie auf die Stimmen von Frauen in anderen Kontexten – vor allem der „Zwei-Drittel-Welt“ – hören müssen. Allen diesen Frauen gemeinsam aber ist das Bedürfnis nach einer Stimme sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche.

III.

Die Fähigkeit der Amtskirche, auf die Stimmen der Frauen zu hören, wurde im Verlauf des Prozesses auf die Probe gestellt, den die Bischöfe der Vereinigten Staaten zwischen 1984 und 1992 in Gang setzten, als die vier Fassungen ihrer Hirtenbriefe zu Frauenfragen konzipiert und entworfen wurden.¹¹ Nach den Pastoralbriefen zu Krieg und Frieden und zur Wirtschaft entschieden sich die Bischöfe zu einer Zeit, als die Frauenfragen im Blickpunkt des nationalen Interesses standen, ihre Aufmerksamkeit den Belangen der Frauen zuzuwenden.¹² Vor allem in der Konstitution *Gaudium et spes* hatte das II. Vaticanum den Klerus und die Laien in der Kirche gedrängt, sich stärker an der Arbeit der Kirche zu beteiligen, und dabei auf das je unterschiedliche Fachwissen beider Gruppen hingewiesen. Infolgedessen waren für die Hirtenbriefe über Krieg und Frieden Experten für militärische Fragen und Friedensbemühungen hinzugezogen worden, und für den Hirtenbrief über wirtschaftliche Gerechtigkeit hatte man den Rat von Wirtschaftswissenschaftlern eingeholt. Zwischen 1985 und 1988 wurden überall in den Vereinigten Staaten Frauen dazu eingeladen, auf „Anhörungen“, die von den betreffenden Diözesen veranstaltet wurden, über ihre Anliegen zu sprechen. Die Ergebnisse dieser Anhörungen wurden dem für die Abfassung des Briefes zuständigen Komitee übermittelt. Der erste Entwurf, „Partners in the Mystery of Redemption“ („Partner im Geheimnis der Erlösung“) gilt weithin als die kraftvollste der insgesamt vier Fassungen. In diesem Brief wurden die Frauen

Die Autorin

Susan Ross ist Professorin der Theologie an der Loyola-Universität in Chicago und Autorin von „Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology“ (New York 1998) sowie zahlreicher Aufsätze und Buchbeiträge über Frauen, Geschlecht, Verkörperung und Sakramentalität. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@wpo.it.luc.edu.

wörtlich zitiert. Ein Großteil des Dokuments bestand aus Abschnitten mit dem Titel „Voices of Affirmation“ (Stimmen der Bestätigung) und „Voices of Alienation“ (Stimmen der Entfremdung), und Frauen überall in den Vereinigten Staaten fühlten sich in ihren Belangen gut vertreten.

Die erste Fassung des Briefs erschien im April 1988. Im August desselben Jahres wurde die Enzyklika *Mulieris Dignitatem* („Über die Würde der Frau“) Johannes Pauls II. veröffentlicht. Spätere Entwürfe des Hirtenbriefs strichen die Frauenzitate aus dem Text, bis dieser schließlich die offizielle Position des Vatikans zur „weiblichen Natur“ wiedergab. Am Ende verfehlte der Hirtenbrief die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit und wurde abgelehnt. Joseph L. Imesch, Bischof von Joliet, Illinois, und Vorsitzender des Bischofskomitees, fragte enttäuscht: „Können Bischöfe in einem Dokument nicht ebensogut Lernende wie Lehrende sein? [...] Können nicht berechnete Anliegen zum Ausdruck gebracht werden, ohne dass darauf direkt eine autoritäre Antwort gegeben wird?“¹³

Die Bemühungen der amerikanischen Bischöfe, auf die Stimmen der Frauen zu hören und die Belange der Frauen zu berücksichtigen, wurden vom Vatikan ebensowenig ermutigt wie der von ihnen in Gang gesetzte Prozess der Konsultation weltlicher Experten insbesondere in Fragen zur menschlichen Natur. Einer meiner Kollegen an einer anderen Universität hat eine Anekdote erlebt, die diesen Punkt veranschaulicht. Während der Zeit, als die Bischöfe der Vereinigten Staaten sich wegen der Erfüllung des kirchlichen Lehrauftrags mit katholischen Theologen trafen, die an katholischen Colleges und Universitäten lehrten, erzählte ein Professor für Moraltheologie an einer großen katholischen Universität von seinem Verständnis des Unterrichts. Er sagte zu seinem Bischof, dass er, wenn er mit seinen Studenten über so drängende moralische Fragen wie die Todesstrafe, Abtreibung und Euthanasie spreche, darauf achte, diese Themen in ihren sozialen und historischen Kontext einzubetten. Daraufhin antwortete der Bischof: „Lebensfragen haben keinen Kontext.“

Ein solcher Absolutismus in moralischen Fragen hallt auch in der lehramtlichen Annäherung an die theologische Anthropologie wider. Frauenthemen haben scheinbar auch keinen Kontext. Doch das Fehlen eines solchen Kontexts trägt im Hinblick auf diese Themen zu einer immer stärkeren Polarisierung bei. Es ist natürlich klar, dass der Kontext allein in Fragen, die die menschliche Natur und moralische Entscheidungsfindung betreffen, nicht ausschlaggebend sein kann. Doch es ist ebenso klar, dass der Kontext im Prozess der Formulierung theologischer Ideen eine bedeutende Rolle spielt.

In der essentialistischen theologischen Anthropologie Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. werden Frauen als diejenigen betrachtet, die antworten, zuhören, warten. Dies gilt für alle Menschen in ihrer Beziehung zu Gott, doch in besonderer Weise gilt es für die Frauen. Dieses Frauenbild hat beunruhigende Implikationen: Gott ist eher männlich als weiblich, Frauen sind nicht darauf ausgerichtet, die Initiative zu ergreifen und aktiv zu werden, ja, es ist sogar möglich, dass, wie Janet Soskice in diesem Heft schreibt, den Frauen die volle Gottesebenbildlichkeit abgesprochen wird. Doch dieses Frauenbild ist noch in anderer Hinsicht

beunruhigend. Wenn den Laien in Bezug auf den Klerus die weibliche Rolle zugeteilt wird, so dass der Klerus und die Bischöfe keine Weisheit von Seiten der Frauen und der männlichen Laien empfangen können, dann steht es dem Geist nicht frei, zu wirken, wo er will.

Die dynamische Struktur des im geschichtlichen Sinne Menschlichen, wie Lonergan es beschreibt, impliziert Fortschritt, Niedergang und Erlösung. Fortschritt, schreibt Lonergan, „resultiert aus der natürlichen Entwicklung menschlicher Intelligenz“; Niedergang „blockiert die Einsichten, die in konkreten Situationen erforderlich sind. Die Folge ist eine unkluge Politik und ungeschicktes Handeln“. Erlösung wird „von Glauben, Hoffnung und Liebe bewirkt“.¹⁴ Lonergan schrieb diesen Artikel als Reaktion auf die Bitte um „eine theologische Einschätzung darüber, wie eine Gemeinschaft der Liebe sich einstellt und ausrichtet, um auf wirkungsvolle Weise ihre Sendung zu erfüllen und Zeugnis abzulegen“¹⁵. In einer Zeit, da Frauen mehr als je zuvor in die Sendung und das Zeugnis der Kirche miteinbezogen sind, hege ich persönlich die Hoffnung, dass die Stimmen und die Initiative von Frauen nicht nur in der kirchlichen Anthropologie, sondern auch in ihrer auf die Welt bezogenen Sendung die gebührende Anerkennung und Gewichtung erfahren.

¹ Bernard J.F. Lonergan, *The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness*, in: William F. J. Ryan/Bernard Tyrrell (Hg.), *A Second Collection*, Philadelphia 1974, 1-9. Die weiteren Verweise auf diesen Artikel finden sich direkt im Text.

² *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt*, 31. Mai 2004. Die weiteren Verweise auf dieses Dokument finden sich mit der in Klammern angegebenen Absatznummer im Text.

³ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, Hamburg 1951.

⁴ Vgl. z.B. Sheila Greeve Davaneys Kritik der „weiblichen Erfahrung“: *Problems with Feminist Theory: Historicity and the Search for Sure Foundations*, in: Paula M. Coeey/Sharon A. Farmer/Mary Ellen Ross (Hg.), *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values*, San Francisco 1987, 79-95; eine Reaktion darauf findet sich bei Carol P. Christ, *Embodied Thinking: Reflections on Feminist Theological Method*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (Frühjahr 1989), 7-15.

⁵ Vgl. Mary Belenky u.a., *Womens Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, New York 1986.

⁶ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, 111.

⁷ Carol P. Christ, *Diving Deep and Surfacing: Women Writers on Spiritual Quest*, Boston 1980, 1.

⁸ Paolo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*, Reinbek 1973, 14 u.ö.

⁹ Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York/Oxford 1999, 39.

¹⁰ Vgl. Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics*, New York 1996, und Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, Washington, D.C. 1999.

¹¹ Eine chronologische Übersicht über diesen Prozess findet sich bei Camilla J. Kari, *The Pastoral that Wasn't*, in: *Public Witness: The Pastoral Letters of the American Catholic Bishops*, Colledgeville, MN 2004.

¹² *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (1983) und *Economic Justice for All* (1986); die nationale Debatte über die Ratifizierung des Gleichberechtigungsartikels („Equal Rights Amendment“) war in den frühen 1980ern in vollem Gange.

¹³ Kari, aaO., 140.

¹⁴ Lonergan, aaO., 7-8.

¹⁵ Lonergan, aaO., 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Ecclesia ab Abel

Die „Armen“ und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Luiz Carlos Susin

In welchem Verhältnis die biblische Gestalt des Abel und die „Armen“ zueinander stehen, ist genauer zu erläutern, so wie man auch noch einmal klären muss, was man unter „arm“ zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts versteht. Vor allem tut eine historische Erinnerung an das Verhältnis zwischen der Kirche und den Armen not. Dieses Verhältnis umfasste verschiedene Ebenen; auf fast allen geriet man auf Irrwege, und heute scheint diesbezüglich Verlegenheit und Verblüffung zu herrschen: Wie wird sich dieses Verhältnis in Zukunft gestalten?

I. Die Konvergenzbewegung auf die Armen hin und die aktuelle Abwendung von ihnen

Es gehörte zu den Zeichen der Zeit während des Konzils und danach, dass zahlreiche, von den Gründen und Methoden her sehr unterschiedliche eingeschlagene Wege auf die immer zentralere Bedeutung des Volkes zuliefen: die Wege der Laien innerhalb der Kirche, des Proletariats im Sozialismus, der Basis in allen sozialen Bewegungen und schließlich des Armen innerhalb einer sich am Evangelium orientierenden Mystik. Handelte es sich hierbei um eine Strategie, um Populismus oder einfach um eine Romantik des Evangeliums? Obwohl dieser Beitrag vom lateinamerikanischen Kontext ausgeht, versucht er einer Konvergenzbewegung in verschiedenen Teilen der Welt gerecht zu werden, die in manchem einer Verschwörung ähnelte und viel an Überzeugung, Energie, Großzügigkeit und Leiden bis hin zu Todesopfern umfasste.