

concilium

Theologisches Forum

Die Theologie der Befreiung auf einem zukunftsweisenden Kongress

Agenor Brighenti

Ein lateinamerikaweiter Kongress, der vom 6. bis 11. Oktober in Brasilien von der Initiative Ameríndia¹ durchgeführt wurde, machte deutlich, dass die Theologie der Befreiung, wenn auch als „Glut unter der Asche“, lebendiger ist, als man sich vorstellen konnte. Sie lebt nicht einfach nur aus der Erinnerung an eine große Vergangenheit, sondern ist vor allem weiterhin ein „zweites Moment“ als „Reflexion der Glaubenspraxis“ der Basisgemeinden, die in prophetischer Weise mitten in einer Gesellschaft von Gekreuzigten präsent sind. Im aktuellen Kontext der Krise der Moderne und der allmählichen „kirchlichen Rückwärtsentwicklung“ erlitt das verändernde Handeln in Kirche und Gesellschaft einen Rückschlag, doch es prägt nach wie vor das Engagement so vieler, die unbeirrbar wider alle Hoffnung hoffen. In diesem Sinne hat Leonardo Boff, als die Theologie der Befreiung ihre Morgenröte erlebte, darauf hingewiesen: „Die Befreiung ist kein Ideal der Sieger, sondern der Besiegten – eine Widerstandsbewegung im Exil.“

Es war bewusst kein nostalgischer Kongress, sondern – wie in der Planung vorgesehen – ein zukunftsorientierter Kongress ohne Verbitterung und Kritik am Opportunismus. In einer Atmosphäre des Glaubens und der Zugehörigkeit zu einer großen Familie, in der es keine Spaltungen und Spannungen gab, strafte dieses Ereignis alle Anschuldigungen und Vorurteile Lügen, die vonseiten konservativer und traditionalistischer Vereinigungen sowie vonseiten der offiziellen

Kirche erhoben wurden. Die fünf Tage intensiver und ernsthafter Arbeit waren erfüllt von Zeichen der Hoffnung – und nicht der Ermüdung. Es ist gelungen, die Befreiungstheologen der ersten Generation, eines großen Teils der zweiten Generation und eine beachtliche Anzahl von jungen Theologinnen und Theologen sowie Engagierten zusammenzubringen, die kühn und begeistert den „noch glimmenden Docht“ aus den Händen der Alten in Empfang nahmen.²

Maria Clara Lucchetti Bingemer formulierte in einem Artikel im *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro) nach dem Kongress ihre starken Eindrücke von so vielen Menschen, die schon lange auf dem Weg sind: „In jedem Gesicht, in das ich blickte, gab es eine Geschichte: einen gemeinsamen Kampf, eine empfundene Hoffnung, einen erlebten Traum, eine bewältigte Aufgabe. Oder auch ein tränenreiches Scheitern, eine Enttäuschung, eine Niederlage. Aber Leben. Viel gelebtes, gefeiertes, erlerntes Leben. Wir sind viele, die wir seit Jahrzehnten diese Wege in Amerika gehen. Wir haben Staub an den Sandalen, Falten im Gesicht, doch immer noch Jugendlichkeit und Träume im Herzen. Und wenn man diese Versammlung sah, wie alle gemeinsam ergriffen waren, sangen und nachdachten, dann zeigte das, dass der Traum größer ist als alle Versuche, ihn zu ersticken, und dass er siegreich im Leben derer erstrahlt, die glauben, hoffen und lieben.“

Für die Teilnehmenden gab es keinen Zweifel, dass die Theologie der Befreiung mit diesem Kongress wieder ins Licht der Öffentlichkeit gerückt ist und dass viele, die sich aus den bekannten Gründen auf den „Vorhof“ der Institution Kirche beschränken mussten, sich herausgefordert fühlten, innere Wunden möglichst gering zu achten und nach vorne zu blicken im Bestreben, neue Antworten auf neu entstehende Realitäten zu geben. So substanziell die Reflexion auch war und so reichhaltig die veröffentlichten Texte³ auch waren: Das kostbarste Ergebnis dieses Kongresses war es, dass er die Gemeinschaft der Theologen des Kontinents mobilisiert und die neue Generation der Theologinnen und Theologen sowie der Engagierten mit Begeisterung erfüllt hat. Wer seinen Glauben durch die Erfahrung Gottes unter den Ärmsten und Ausgeschlossenen nährt, der weiß, dass die Theologie der Befreiung weiterhin „opportun, nützlich, notwendig“ ist (so Papst Johannes Paul II. in seinem Brief an die brasilianische Bischofskonferenz aus dem Jahr 1986).⁴

Ein zweifaches Jubiläum als Anlass

Das Jahr 2012 verweist für die Kirche Lateinamerikas und der Karibik auf das Jubiläum zweier Ereignisse, die ihr Antlitz veränderten und ihr eine eigene Stimme gaben: Es geht um die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII.⁵ vor fünfzig und um die Entstehung der Befreiungstheologie vor vierzig Jahren⁶. Diese beiden Ereignisse bildeten den Hintergrund der Reflexionen des Kongresses. Während die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in ihren Anfängen ihr Selbstverständnis dadurch ausbildete, dass sie den Bruch mit der europäischen theologischen Perspektive vollzog, ist sie sich

heute dessen bewusst, dass es zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und Medellín, zwischen europäischer und Befreiungstheologie „Kontinuität und Diskontinuität gleichermaßen“ gibt. Die lateinamerikanische kirchliche Tradition der Befreiung hat ihre Grundlage in der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Man kann die tragenden Säulen dieser Tradition wie etwa die Kirchlichen Basisgemeinden, die Bibellektüre vom Volk her, die Sozialpastoral, die Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen, die Theologie der Befreiung (die feministische, afroamerikanische, indianische und die Ökonomie) usw. nicht verstehen, ohne dass man das Zweite Vatikanische Konzil nicht länger als bloßen Endpunkt, sondern vielmehr als Ausgangspunkt begreift. Der Prozess der innerkirchlichen Erneuerung, den die Kirchen auf dem Kontinent in Gang setzten, war weit mehr als eine bloße „Umsetzung“ der Konzilsbeschlüsse, sondern vielmehr eine „schöpferische Rezeption“ (Jon Sobrino) des Konzils, die in überreichem Maße in Kirchen mit eigenem Antlitz und ihrem eigenen Wort erblühte.⁷

Natürlich erleben wir heute eine neue Zeit, die neue Realitäten mit sich brachte. Doch diese führen uns nicht zwangsläufig ins Leere oder dahin, die alten Sicherheiten einer Vergangenheit ohne Wiederkehr aufs Spiel zu setzen. Sie fordern uns eher dazu heraus, eine „zweite Rezeption“ des Zweiten Vatikanischen Konzils im neuen Kontext, in dem wir nun leben, vorzunehmen. Für die am Kongress Teilnehmenden ist das Konzil nicht überholt, und schon gar nicht stellte es eine Täuschung oder einen Moment der Naivität der Kirche der Sechzigerjahre dar. Ganz im Gegenteil: Sein Geist und seine grundlegenden Einsichten inspirieren weiterhin die neuen Antworten, zu denen uns neue Fragen herausfordern, welche aus dem neuen Kontext aufbrechen.

Das Ereignis als ein Moment innerhalb des Prozesses

Das Hauptziel des Kongresses war es, die Theologengemeinschaft des Kontinents zu mobilisieren. Deshalb wurde auf den Vorbereitungsprozess besondere Sorgfalt verwandt. Isolierte Ereignisse gehen vorüber und haben nur wenig Bestand. Wenn es kein „Vorher“ gibt, dann gibt es kaum ein „Nachher“, was ja stets das Wichtigste ist. Deshalb startete der Kongress den Prozess mit fünf regionalen „Theologischen Tagungen“: in Mexiko für den Norden des Kontinents (Mexiko und Lateinamerikaner aus den USA); in Guatemala für die Länder Zentralamerikas und der Karibik; in Bogotá für die Länder der Andenregion, in Santiago de Chile für die Länder des Südens und in João Pessoa für Brasilien.⁸

Es waren sehr gut besuchte Veranstaltungen. Ihre Themen drehten sich um das oben angesprochene zweifache Jubiläum, das aus der Perspektive der jeweiligen Region reflektiert wurde. Man versuchte auch, der Arbeit dieselbe Dynamik zu verleihen: Vorträge, Podiumsdiskussionen bzw. Diskussionsforen, Workshops, Feiern und wissenschaftlicher Austausch. Einige Regionen veröffentlichten die

Ergebnisse der Tagung sogar, entweder digital oder in gedruckter Version. Danach wurde auf dem lateinamerikaweiten Kongress das, was man auf den Regionaltagungen erarbeitet hatte, von allen Teilnehmenden – wenn auch in konzentrierter Form – miteinander geteilt. Da die am Kongress Teilnehmenden zu einem großen Teil bereits die regionalen Tagungen mitgemacht hatten, trug dies nicht nur dazu bei, dass der Kongress zu einem Moment innerhalb eines Prozesses wurde, sondern man verständigte sich auch auf gemeinsame Aktivitäten nach dem Kongress. Die jungen brasilianischen Theologen organisieren sich etwa, um nach Formen zu suchen, wie sie das Erbe der Theologie der Befreiung der ersten und zweiten Generation übernehmen können. Einige von ihnen sind bereits sehr aktiv und haben beachtliche Veröffentlichungen vorzuweisen.

Es gibt den Wunsch, einen weiteren lateinamerikaweiten Kongress im Jahr 2015 durchzuführen, wenn das fünfzigjährige Jubiläum des Abschlusses des Konzils gefeiert wird. Die Realisierung dieses Kongresses hängt von einer Reihe von Faktoren ab, vor allem davon, ob die Menschen den Mut haben, dem Druck, dem sie innerhalb der Kirche selbst ausgesetzt sein werden, zu widerstehen⁹ – Menschen, die leider inmitten einer Welt von Hunger nach „Brot und Schönheit“ (Frei Betto), nach Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit auf den „Zynismus der Satten“ (Cecílio de Lora) stoßen.

Der Kongress in Zahlen

Am Ereignis in São Leopoldo an der Universität Unisinos nahmen Theologen und Theologinnen, pastorale Mitarbeiter und gesellschaftspolitisch engagierte Christen aus 33 Ländern Amerikas, Europas, Asiens und Afrikas teil. Zum überwiegenden Teil kamen sie jedoch aus Lateinamerika. Insgesamt wurden 733 Teilnehmende gezählt, davon 374 Männer und 359 Frauen. Es waren drei anglikanische Bischöfe und 18 katholische Bischöfe aus Brasilien und anderen Ländern des Kontinents dabei. Was die Alterszusammensetzung betrifft, so sind 444 der Teilnehmenden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren und 275 nach dem Entstehen der Theologie der Befreiung. Von ihnen sind 118 unter dreißig und 23 um die zwanzig Jahre alt.

Bei der Auswertung des Kongresses stellte man fest, dass die Frauen und die jungen Theologen bei den Vorträgen und Podiumsdiskussionen im Plenum stärker repräsentiert hätten sein müssen. Dies war ohne Zweifel ein Defizit des Kongresses, doch es ging auf die Entscheidung zurück, die Theologen der ersten Generation in Erscheinung treten zu lassen, da ja das vierzigjährige Bestehen der Theologie der Befreiung gefeiert wurde. Es war unvermeidlich, dass Leonardo Boff, Jon Sobrino, Víctor Codina und Andrés Torres Queiruga, dem eine besondere Einladung zuteil wurde, die erste Stelle einnahmen – diejenigen, die, wie Leonardo Boff zu Beginn seines Vortrags betonte, „aus der großen Bedrängnis kommen“, die ihr Gewand im Blut unserer Märtyrer gewaschen und weiß gemacht haben (vgl. Offb 7,14). Es stimmt auch, dass einige Theologinnen von den

Instituten, denen sie angehören, an der Teilnahme gehindert wurden. Indessen war die führende Rolle der Theologen und Theologinnen der zweiten Generation bei den offenen Diskussionsforen und Workshops bemerkenswert, ohne dass dabei auf die stets willkommenen Beiträge von Theologen der ersten Generation wie etwa Carlos Mesters, José Marins, Pablo Richard, Irmão Cechin, Juan Carlos Scannone, Diego Irarrázaval, Cecílio de Lora usw. verzichtet wurde. Glücklicherweise sind die Frauen heute viel stärker an der theologischen Reflexion beteiligt als zu Beginn der Theologie der Befreiung – eine Tatsache, die hoffnungsvoll stimmt und einen Grund zum Feiern darstellt.

Theologie der Befreiung: eine überholte Theologie?

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung entstand mit der Absicht, den Schrei der Besiegten in das Verständnis des Glaubens selbst zu integrieren. Heil und Förderung des Menschen, institutionalisierte Ungerechtigkeit und strukturelle Sünde, Geschwisterlichkeit und gesellschaftliche Ausgrenzung, Gottesliebe und Option für die Armen bildeten strukturierende Themen einer Reflexion der Praxis in befreiender Perspektive. Es gibt welche, die die Theologie der Befreiung mit dem Marxismus in Verbindung brachten und immer noch meinen, sie hätte damit etwas zu tun, hätte zusammen mit diesem ihre Bedeutung eingebüßt und sei infolgedessen gestorben. Im Kontext des Falles der Berliner Mauer fragte sich Gustavo Gutiérrez in Form eines Buches: „Wo werden die Armen schlafen?“ „Wem nützte diese Theologie“, so fragte sich zur selben Zeit auch Clodovis Boff, wenn die Armen für das Verständnis des Glaubens keine Relevanz besäßen?

Beim lateinamerikaweiten Kongress zeigten vor allem Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino und Carlos Mesters die Aktualität der Armen für die Theologie auf – andernfalls würde sie, wie Hugo Assmann Anfang der Siebzigerjahre sagte, zu einer zynischen Theologie. Ja, es ist wahr, dass sich die Zeiten geändert haben, auch in der Kirche. Dennoch kann man nicht darüber hinwegsehen, dass trotz der großen Fortschritte insbesondere in der Produktion von Reichtümern und auf dem Feld der neuen Technologien die Hälfte der Menschheit niemals einen Telefonanruf bekam. Während die Armen heute kaum weniger arm sind, konzentriert sich der Reichtum immer stärker in den Händen weniger. Josué de Castro

*Agenor Brighenti promovierte zum Doktor der Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Leuven, Belgien; er hat eine Forschungsprofessur an der Päpstlichen Katholischen Universität von Curitiba inne und ist Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Mexiko und am theologisch-pastoralen Institut des CELAM (lateinamerikanischer Bischofsrat). Er war der Vorsitzende des Organisationskomitees des lateinamerikaweiten Kongresses. Veröffentlichungen u.a.: *Reconstruindo a Esperança – Como Planejar a Ação da Igreja em Tempo de Mudança* (2000); *A Igreja do Futuro e o Futuro da Igreja* (2007); *A Desafiante Proposta de Aparecida* (2007). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Kirche, Theologie und Lehramt in Lateinamerika“ in Heft 2/2012. Anschrift: Rua João Dranka, 66/1002, Bairro Cristo Rei, 88050-530 Curitiba/PR, Brasilien. E-Mail: agenor.brighenti@puccpr.br.*

sagte noch in den Fünfzigerjahren: „Die Hälfte der Menschheit schläft hungrig ein, und die andere Hälfte schläft mit der Angst vor denen ein, die hungern.“ Die Statistik belehrt uns darüber, dass 20 Prozent der Weltbevölkerung 80 Prozent der Ressourcen des Planeten besitzen, während die übrigen 80 Prozent der Bevölkerung sich mit 20 Prozent begnügen müssen.

Als das Zweite Vatikanische Konzil vor fünfzig Jahren die Christen dazu aufforderte, sich mitten in die Welt hineinzubegeben, fragte sich die lateinamerikanische Kirche in Medellín: In welche Welt? In die Welt der 20 Prozent der Integrierten oder in die Unterwelt der 80 Prozent Ausgegrenzten? Wie soll man in einer Welt der Gekreuzigten vom guten Vatergott sprechen? Hand in Hand mit einer Kirche, die sich nach und nach in der Perspektive des „Katakombenpaktes“¹⁰ in das Milieu der einfachen Volksschichten integrierte, gingen auch eine entsprechende Theologie und Prophetie, die sich dessen bewusst waren, dass der wahre Ort der Theologie nicht die akademische Welt ist, sondern dass sie als „zweites Moment“ dem „ersten Moment“ der Erfahrung Gottes im Armen nachfolgt. Dass diese Art zu leben und zu denken in authentischer Weise dem Evangelium entspricht, wird durch unsere Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen bezeugt. Ihre Schar reicht von Laien bis hin zu Bischöfen, von Aktivisten in den Volksbewegungen bis hin zu Intellektuellen an den Universitäten, und es ist ein Skandal, dass niemand von ihnen je offiziell heiliggesprochen wurde. Dies stellt eine Unterlassung dar, in der das Misstrauen bestimmter Teile der Kirche hinsichtlich der wahren Glaubensmotive so vieler zum Ausdruck kommt, die ihr eigenes Leben dafür hingaben, dass andere mehr Leben haben. Glücklicherweise wurde die Erinnerung an diese Märtyrer auf dem Kongress kraftvoll zum Ausdruck gebracht, sowohl in den Reflexionen als auch in Gebet und Liturgiefeier.

Wie Gustavo Gutiérrez betonte, ist es heute klar, dass sich die Realität der Armen als „die Welt der Bedeutungslosigkeit“ zeigt, die uns dazu verpflichtet, den Begriff des Armen auszudehnen, damit er jegliche Art von Ausgrenzung umfasst – neben der ökonomischen auch die Ausgrenzung aus Gründen des Geschlechts, der ethnischen Zugehörigkeit, des Alters, der Kultur usw. Dabei, so betonte er, seien zwei andere große Herausforderungen für die Theologie in diesen neuen Zeiten zu beachten: die neue Rationalität und der religiöse sowie kulturelle Pluralismus.

Die Gefahr einer gesellschaftlich und kirchlich verwaisten Theologie

Der lateinamerikaweite Kongress hatte keinen akademischen Charakter. Man versuchte, Reflexion und Praxis miteinander zu verbinden und Berufstheologen mit Aktivisten von der Basis zusammenzubringen, da sich ja jede echte Theologie in engem Kontakt mit dem konkreten Leben in Gesellschaft und kirchlichen Gemeinden entfaltet. Beim Kongress selbst wurde dies deutlich in der Art zu sprechen, in den angewandten Methoden, in den gruppenspezifischen Spielen, in

den Reden und Texten, in Zeugnis, Ausdrucksform und gemeinsamem Teilen des Glaubens. Die Theologie der Befreiung verwirklicht sich in der befreienden Praxis der kirchlichen Gemeinden, die sich in prophetischer Weise in die Gesellschaft einfügen. So stellte Frei Betto fest: „Der Kongress wollte insgesamt lediglich Antworten auf diese eine Frage finden: Was bedeutet es, auf einem Kontinent, auf dem es so viel Unterdrückung gibt, heute Jünger und Jüngerin des Befreiers Jesus zu sein und inmitten eines Volkes, dessen Mehrheit unter Armut leidet und dem mehrheitlich die grundlegenden Menschenrechte verwehrt werden, Theologie zu treiben?“¹¹

Insbesondere was das betrifft, gab man sich auf dem Kongress Rechenschaft von einer schlimmen Wirklichkeit. Im Kontext der Krise, die wir derzeit erleben, finden wir einerseits das Rissigwerden des sozialen Netzes; die kleinbürgerliche Utopie, die die gesellschaftlichen Subjekte demobilisiert; das plötzliche Auftauchen eines über alle Maßen individualistischen, konsumistischen und hedonistischen Individuums; den Kapitalismus als Ende der Geschichte, und auf der anderen Seite das Zerreißen des kirchlichen Netzes, das Erstarken konservativer, ja traditionalistischer kirchlicher Bewegungen; das Profil des neuen Klerus; die Verdrängung des christlichen tätigen Engagements durch die Mystik individueller Subjektivität, des Prophetischen durch das Therapeutische und des Ethischen durch das Ästhetische usw. Dies alles sind Faktoren, die entweder zur Distanzierung kirchlicher Gemeinden vom prophetischen Engagement inmitten der Gesellschaft oder zur Distanzierung von Theologen vom kirchlichen und gesellschaftlichen Handeln geführt haben.

Es blinkt das rote Alarmlicht, das vor einer kirchlich und gesellschaftlich verwaisten Theologie warnt. Der Rückzug des Theologen in die akademische Welt und die allmähliche Verdrängung der Theologie befreienden Handelns im öffentlichen und konfessionell ungebundenen Raum sowie die Entmutigung verändernden Handelns der Basisgemeinden inmitten der Gesellschaft werden mittel- und langfristig dazu führen, die Theologie der Befreiung ihres charakteristischen Wesens zu berauben, nämlich die verstandesmäßige Durchdringung eines inmitten der kirchlichen Gemeinden prophetisch gelebten Glaubens zu sein, die sich in befreiender Perspektive in die Gesellschaft hineinbegeben.

¹ Ameríndia ist ein ökumenisch aufgeschlossenes Netzwerk von Katholiken, das in allen lateinamerikanischen Ländern präsent ist. Seine Absicht ist es, die kirchliche Tradition Lateinamerikas lebendig zu halten, die sich um die „schöpferische Rezeption“ des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die Generalversammlung der Bischöfe in Medellín herausgebildet hat und in den Kirchlichen Basisgemeinden, in der Bibellektüre vom Volk her, in der Sozialpastoral und im Zeugnis der Märtyrer aus gesellschaftspolitischen Gründen konkrete Gestalt angenommen hat. Sitz und Generalsekretariat der Stiftung befinden sich in Montevideo (Uruguay). Tatsächlich kam der erste Anstoß zu diesem Kongress von Sergio Torres, dem ehemaligen Leiter von Ameríndia.

² Bei der Abschlussfeier des Kongresses nahmen die anwesenden jungen Theologinnen und Theologen symbolisch das Erbe der älteren entgegen und verpflichteten sich, es am Leben zu erhalten.

³ Die Tonaufzeichnungen der Vorträge können im Internet angehört werden: www.ivox.com/mercedesamador-audios-mp3_rf_1488788_1.html.

⁴ Víctor Codina betonte in seinem mit frenetischen Beifall (durch Stampfen mit den Füßen) bedachten Vortrag mehrmals, dass „nur diejenigen in der Lage sind zu verstehen, was die Theologie der Befreiung ist, die ihren Glauben aus der Erfahrung Gottes unter den Ärmsten und Ausgegrenzten nähren“.

⁵ Als Ehrengast auf dem Kongress war der inzwischen 94-jährige Konzilsvater Dom José Maria Pires, ehemaliger Erzbischof von João Pessoa (im Nordosten Brasiliens) anwesend, mit dem José Comblin zusammengearbeitet hat. Sein Zeugnis und seine Rede im Plenum wurden warmherzig aufgenommen und mit Beifall bedacht.

⁶ Wenn man auch üblicherweise auf die Veröffentlichung des grundlegenden Werkes *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutiérrez als auf den Beginn der Theologie der Befreiung verweist (dt. Ausgabe Mainz, ¹⁰1992; Anm. d. Übers.), darf man andere Veröffentlichungen der ersten Stunde nicht vergessen, wie etwa die von Rubem Alves und Richard Shaull auf protestantischer Seite sowie von Hugo Assmann und Juan Luis Segundo katholischerseits. In der Folge gesellten sich dazu: Jon Sobrino, José Comblin, Pablo Richard, Carlos Mesters, Ronaldo Muñoz, Víctor Codina, Milton Schwantes, Julio de Santana, Ignacio Ellacuría, Diego Irrarrazaval, Pedro Trigo, Alberto Parra, Alberto Ramires, Clodovis und Leonardo Boff, João Batista Libânio, Ivone Gebara, Juan Carlos Scannone, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Luiz Carlos Susin, Benedito Ferraro, Ignacio Madera, Paulo Suess, Elza Tamez, José Oscar Beozzo, Eleazar López, José Maria Vigil und viele andere.

⁷ Zu Beginn des Kongresses wurde mit einem emotionalen „presente“ des Erbes der prophetischen Gestalten unter den lateinamerikanischen Bischöfen gedacht, wie etwa Manuel Larraín, Hélder Câmara, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Leonidas Proaño, Eduardo Pironio, Carlos Parteli, Aloisio Lorscheider, Ivo Lorscheiter, Raúl Silva Henríquez, Juan Landázuri, Marcos McGrath ... Ebenso wurde mit demselben gemeinsamen Ruf „presente“ beim Aufrufen des jeweiligen Namens folgender Theologen gedacht: Richard Shaull, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, José Comblin, Milton Schwantes, Carmelita de Freitas, Toninho Aparecido, Ada María I. Díaz ...

⁸ Im Jahr 2011: Tagung der Region Nord am 5. August; von Zentralamerika und der Karibik vom 26. bis 29. April; der Andenländer vom 19. bis 21. Oktober; der südlichen Länder des Kontinents vom 12. bis 15. Juli. Die Tagung für Brasilien fand vom 12. bis 14. September 2012 statt.

⁹ Die Durchführung dieses Kongresses war alles andere als einfach: Man suchte zunächst ein Land und eine gastgebende Institution, wo sich die Kirche größtmöglicher Autonomie und Entfaltungsfreiheit erfreut; es wurde ein Organisationskomitee unter in Kirche und Welt renommierter Beteiligung geschaffen; man suchte die Unterstützung des Episkopates, von dem 18 Bischöfe anwesend waren, usw. Aber dennoch mussten sich Mitglieder des Organisationskomitees zurückziehen, Redner mussten ihre Teilnahme in Frage stellen, Themen aus dem Programm gerieten unter Verdacht und die gastgebende Institution des Kongresses wurde bedrängt, höheren Instanzen viele Erklärungen zu geben.

¹⁰ Es handelt sich um das bekannte Dokument der Gruppe der Bischöfe „Kirche der Armen“, das in der Endphase des Konzils ausgearbeitet und im Zuge eines Gottesdienstes in den Katakomben Roms unterzeichnet wurde. Darin verpflichteten sich die Unterzeichner zum Zeugnis für eine Kirche, die arm und solidarisch mit den Ausgegrenzten wird, um eine Kirche für alle zu werden.

¹¹ Der Beitrag wurde am 10. Oktober 2012 veröffentlicht und ist im Internet zugänglich: www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&langref=PT&cod=71316.

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

Margaret Farley, der Vatikan und „Just Love“

Susan A. Ross

Im Frühjahr 2012 erließ die Kongregation für die Glaubenslehre eine „Notifikation“ bezüglich Margaret A. Farleys Buch *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (London/New York 2006). Die Erklärung mit Datum vom 30. März 2012 wurde am 4. Juni veröffentlicht. Laut Glaubenskongregation vertritt das Werk Farleys „Positionen [...], die in direktem Widerspruch zur katholischen Lehre auf dem Gebiet der Sexualmoral stehen“, weshalb es „weder in der Beratung und Ausbildung noch im ökumenischen und interreligiösen Dialog als zulässige Darlegung der katholischen Lehre verwendet werden“ könne.¹ Als Reaktion auf die Notifikation gaben die Vorstände der Catholic Theological Society of America (CTSA) und der College Theology Society (CTS) Erklärungen heraus, in denen sie das Vorgehen des Vatikans mit scharfer Kritik bedachten, insbesondere wegen des vatikanischen Verständnisses von der Aufgabe der Theologie.² Daraufhin schossen die Verkäufe von Farleys Buch empor bis an die Spitze der Bestsellerliste des Online-Buchhändlers Amazon.

In ihrem Buch betrachtet Farley, eine Ordensangehörige der Barmherzigen Schwestern, Fragen der Sexualmoral mit einer anderen Brille als jener, die traditionell in der katholischen Morallehre verwendet wird und die sexuelle Handlungen hauptsächlich vom Naturrecht her beurteilt. Farley blickt zurück auf die Geschichte der Sexualität, auf kulturenübergreifende Praktiken und auf die vielfältigen Bedeutungen, die die Sexualität besonders in den letzten Jahrzehnten angenommen hat. Vielleicht am bedeutendsten ist aber, dass es Farley vor allem anderen darum geht, die Sexualität unter der Rubrik der Gerechtigkeit zu beurteilen. Sie stellt Normen für „gerechten Sex“ auf (*Just Love*, 215–232), und sie geht den Fragen, die mit Ehe, Scheidung und gleichgeschlechtlichen Beziehungen zu tun haben, genau unter dieser Rubrik nach. Angesichts der traditionellen Verbote von Praktiken wie Masturbation und gleichgeschlechtlichen Beziehungen kann Farley

Susan A. Ross ist Professorin und Vorsitzende des Departments für Theologie an der Loyola-Universität Chicago. Sie ist die designierte Präsidentin der Catholic Theological Society of America. Veröffentlichungen u.a.: Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology (1998), For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice (2006), Anthropology: Seeking Light and Beauty (2013). Für CONCILIUM gab sie zuletzt zusammen mit Felix Wilfred das Heft „Bischöfe und Theologen: Alte und neue Spannungen“ (2/2012) mit heraus. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@luc.edu.

(mit Bezug auf die Masturbation) nur feststellen, dass diese „normalerweise überhaupt keine moralischen Fragen aufwirft“ (*Just Love*, 236).

Viele Theologen und Theologinnen - einschließlich der Vorstände von CTSA und CTS - zeigten sich besorgt über das vatikanische Verständnis von der Aufgabe der Theologie. Es „könnte der Eindruck entstehen, dass theologische Werke, welche 1.) die Erfahrungen und Nöte der normalen Gläubigen zum Ausdruck bringen, 2.) die Stichhaltigkeit bestimmter offizieller katholischer Positionen prüfen und 3.) alternative theologische Rahmenkonzepte als möglicherweise hilfreiche Beiträge zur authentischen Weiterentwicklung der Lehre anbieten, keine konstruktive Rolle im Leben der Kirche spielen dürfen.“³ Kardinal Donald Wuerl, ehemals Vorsitzender des Komitees für Lehrfragen der US-amerikanischen katholischen Bischofskonferenz, entgegnete kürzlich: „[...] die Kirche erklärt in der Tat, dass die verbindlichen Lehrer des Glaubens [d.h. die Bischöfe] uns nicht in die Irre führen und von Christus wegbringen werden. Niemand sonst kann so etwas rechtmäßig beanspruchen.“⁴

Was steht hier auf dem Spiel? Nach meinem Urteil geht der Streit um mindestens drei Dinge: erstens um die Rolle der Theologen und die Aufgabe der Theologie im Verhältnis zum bischöflichen Amt, zweitens um den Stellenwert dessen, was man einmal die „Hierarchie der Wahrheiten“ nannte, und drittens um die Rolle der Theologie in der heutigen mediengesättigten Welt.

Zum ersten Punkt: Erst in den letzten fünfzig Jahren - mit ein paar Ausnahmen - sind Laien in größerem Ausmaß katholische Theologen geworden und unterrichten als Akademiker an den Universitäten Seite an Seite mit ihren Kollegen aus anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Besonders in den USA genießen katholische Theologen dabei eine Unabhängigkeit, die sich für viele Bischöfe und den Vatikan als problematisch und sogar als ärgerlich herausgestellt hat. Im Jahr 2000 wurde deshalb, gemäß can. 812 CIC, eingeführt, dass eine Lehrerlaubnis, ein *mandatum*, vom Ortsbischof einzuholen ist. Aber viele Theologen haben es abgelehnt, darum zu ersuchen.⁵ Farley selbst, die inzwischen im Ruhestand ist, unterrichtete viele Jahre lang an der Theologischen Fakultät der Universität Yale - einer privaten, säkularen Universität -, die nicht den Anforderungen nach einem *mandatum* unterliegt. Insofern ist die theologische Arbeit inzwischen weit hinausgewachsen über ihre früheren Orte, die kirchlichen Hochschulen und Priesterseminare, die die Ortsbischöfe genau im Auge hatten. Gleichzeitig werden - zumindest in den USA - immer weniger junge Katholiken in traditionellen Konfessionsschulen erzogen, und viele besitzen nicht einmal die einfachsten Grundkenntnisse in katholischer Theologie. Deshalb machen sich katholische Bischöfe Sorgen über die Art der Erziehung, die in Institutionen, die sich selbst katholisch nennen, angeboten wird; sie legen ihr Augenmerk auf eine „rechtgläubige“ Lehre, um auf diese Weise die katholische Theologie zu schützen.

Zum zweiten Punkt: Die „katholische Theologie“ ist in Gefahr, auf das reduziert zu werden, was der Katechismus lehrt, und sogar auf das, was gar keine definitive katholische Lehre ist - ohne dass noch zwischen den vielen unterschiedlichen Graden an Wichtigkeit und Verbindlichkeit unterschieden wird. So wurde bei-

spielsweise im Januar 2013 eine Einladung an Diakon William Ditewig, in der Erzdiözese Philadelphia zu sprechen, zurückgezogen, weil er Mitautor eines Buchs ist, das für weibliche Diakone eintritt, auch wenn in dieser Frage noch überhaupt nichts entschieden wurde.⁷ Die Stellung der Kirche zur Masturbation, die bloße Ordination von Frauen zum Diakonat, die Absolutheit des Heils in Jesus Christus – das scheint alles dasselbe Gewicht zu haben: Sie sind „offizielle Lehre“ der Kirche und darum aller Infragestellung entzogen. Doch diese drei Themen haben sehr verschiedenes Gewicht und unterschiedliche Bedeutung. Es scheint aber, dass „was auch immer die Kirche lehrt“, ganz gleich zu welchem Thema und in welchem Zusammenhang, inzwischen automatisch zur „verbindlichen Lehre“ wird, unabhängig von der Fragestellung, ihrer Geschichte oder ihrem relativen Gewicht.

Zum dritten Punkt: Wir leben in einer Zeit unterschiedsloser unmittelbarer Kommunikation. Gegenwärtig wird jede Erklärung des Vatikans sofort an das breite Publikum herausgegeben; diese Erklärungen kommen nicht mehr in den Genuss einer Zeit des Abwägens, wie dies in der Vergangenheit geschah, als Sachverständige sich mit der Frage befassten, welcher Rang einer bestimmten Erklärung in der kirchlichen Hierarchie der Wahrheiten zukomme. Manche theologischen Lehren sind eindeutig nicht so wichtig wie andere, dennoch scheint es in der Gegenwart so zu sein, dass man *alles*, was aus dem Munde eines Bischofs oder eines Vatikansprechers kommt, automatisch für unfehlbar hält. Das führt dazu, dass Kirchenvertreter jetzt glauben, es sei ihre Pflicht, auf jede theologische Kontroverse umgehend zu reagieren, indem sie sich selbst als Schiedsrichter für die theologische Wahrheit definieren. Als Elizabeth Johnsons Buch *Quest for the Living God* (London/New York 2007) vom Komitee für Lehrfragen der amerikanischen Bischofskonferenz öffentlich kristisiert wurde⁷, wurde gefragt, warum es kein Treffen mit Johnson persönlich gegeben habe. Das Komitee begründete das unter anderem damit, dass die Bischöfe unverzüglich hätten einschreiten müssen, um Verwirrung bei den Gläubigen zu vermeiden.

Der Fall von Margaret Farley, dem Vatikan und *Just Love* wirft für katholische Theologen viele bedrückende Fragen auf. Einerseits ist klar, dass Farley, wie bereits angesprochen, in einer Reihe von Punkten von der kirchlichen Lehre abweicht, aber andererseits wurde ihr hauptsächliches Bemühen, die Frage der Sexualethik unter dem Aspekt der Gerechtigkeit in einen neuen Rahmen zu stellen, an keiner Stelle in der Notifikation des Vatikans erwähnt. So scheint es, dass viele Bischöfe ebenso wie der Vatikan – insbesondere in Bezug auf Margaret Farley – den theologischen Wald wegen einiger Bäume nicht erkennen.

¹ Vgl. *Notifikation zum Buch Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* von Sr. Margaret A. Farley RSM, auf der Homepage des Vatikans unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_ge.html.

² Das Statement der Catholic Theological Society of America ist nachzulesen unter: www.ncronline.org/news/faith-parish/theological-society-backs-vatican-criticized-nun for the CTSA statement; die Erklärung der College Theology Society findet sich unter:

www.collegetheology.org/resources/news/announcements/77-public-statement-on-dr-margaret-farleys-contribution-to-the-field-of-christian-moral-theology-and-the-role-of-the-theologian-today.

³ Aus der Vorstandserklärung der CTSA vom 7. Juni 2012.

⁴ Donald Kardinal Wuerl, *The Noble Enterprise*, in: *America*, 4. Februar 2013.

⁵ Die Richtlinien der US-Bischofskonferenz für das *mandatum* sind veröffentlicht unter: www.old.usccb.org/bishops/mandatumguidelines.shtml.

⁶ Siehe www.catholicnewslive.com/story/56951; Gary Macy u.a., *Women Deacons: Past, Present, Future*, New York 2012.

⁷ Vgl. James A. Coriden, *Theologinnen, Theologen und Bischöfe: Gute Verfahrensweisen fördern Zusammenarbeit*, in: *CONCILIUM* 48 (2012/2), 170-181; Bradford Hinze - Christine Firer Hinze, *Der Fall Elizabeth A. Johnson in den USA*, in: *CONCILIUM* 48 (2012/4), 461-466.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Befreiungstheologie treiben zwischen den gesellschaftlichen Rändern

Karen Ross

Der bekannte Befreiungstheologe Clodovis Boff war der Meinung, dass man sich als Theologe oder Theologin zum „Treiben“ von *Befreiungstheologie* vollständig in das Leben der Armen und Unterdrückten hineinbegeben müsse. Für dieses „Hineinbegeben“ war es nicht ausreichend, wenn man sich an Orte begab, an denen Armut herrschte, oder längere Zeit in Unterdrückungssituationen lebte. Man muss die Erfahrungen der anderen unter vollem Einsatz auf sich genommen haben. In ähnlicher Weise haben viele Befreiungstheologen argumentiert, dass Theologen und Theologinnen die Mühsal der Armen und Unterdrückten nur begreifen könnten, wenn sie mit ihnen vor Ort vollständig solidarisch lebten. Dies bringt eine feministische und Latina-Theologin der ersten Welt in eine schwierige Situation: Kann ich mich selbst jemals als wirkliche Befreiungstheologin bezeichnen? Ist es im Kontext der ersten Welt überhaupt möglich, Befreiungstheologien genau zu untersuchen oder für die Menschen am Rande der Gesellschaft zu sprechen, wenn man selbst nicht vom Rand der Gesellschaft aus schreibt? Ich bin der Ansicht, dass es einen Mittelweg geben kann und sollte, bei dem Theologen

und Theologinnen Befreiungstheologie treiben können, indem sie dauerhafte Beziehungen zu anderen auf der Basis gegenseitigen Respekts aufbauen.

Nach meiner Einschätzung ist es die Überheblichkeit von Missionseinsätzen, vor der Theologen wie Boff beim Projekt der Befreiungstheologie warnen. In ihrem Artikel *The Cost of Short-Term Missions* [Der Preis von Kurzzeit-Einsätzen] weist Jo Ann Van Engen darauf hin, welches Missverhältnis bei Missionseinsätzen besteht: Sie bringen denen, die sie unternehmen, viel mehr als denjenigen, denen „geholfen“ werden soll. Vor allem kurze Missionseinsätze schaffen und zementieren die Kluft zwischen Erster und Dritter Welt, denn die der Reise zugrundeliegende Haltung besagt, dass es den Missionierenden gelingen kann, einen Eindruck davon zu bekommen, wie sich das Leben für Arme und Unterdrückte anfühlt, dass sie diesen Menschen „helfen“ und dann geistlich erfüllt und mit (hoffentlich) neuen Einsichten zurückkehren können. Im Sommer vor Beginn meines Promotionsstudiums im Bereich Theologie und Ethik hatte ich erstmals die Gelegenheit, das kleine und vom Krieg gebeutelte Land El Salvador als Mitglied einer Delegation von jungen Erwachsenen aus meiner Heimatgemeinde St. Catherine of Siene zu besuchen. Meine Kirchengemeinde hatte zu dieser Zeit bereits eine mehr als zehnjährige Partnerschaft zu einer Gemeinde im salvadorianischen Dorf El Sitio. Jedes Jahr werden zwei Gruppen von Gemeindegliedern dorthin geschickt. Jede nach El Sitio reisende Delegation wird in erster Linie mit der „Mission“ entsandt, sich für die Pflege besserer und von gegenseitigem Respekt geprägter Beziehungen mit den Menschen in unserer Partnergemeinde einzusetzen. Dazu gehört, die Gemeinde dabei zu unterstützen, Zugang zu den menschlichen Grundrechten zu erlangen, die in Bildung, sauberem Wasser und Gesundheitsversorgung bestehen. Wie es bei anderen derartigen Reisen üblich ist, bringen Gruppen aus unserer Gemeinde Medikamente und Schulbedarf mit sowie finanzielle Unterstützung und Briefe von Gemeindegliedern mit.

Es wird viel Kritik an einer „Mentalität von Missionseinsätzen“ geübt, weil dadurch eine ungerechte Abhängigkeit zwischen den „Missionaren“ und den Empfängern der Missionsarbeit entstehen kann. Das Problem bei dieser Haltung besteht darin, dass dabei die ungerechte Situation kaum in Frage gestellt wird, die diese Arten von Reisen überhaupt erst möglich macht, weil stets eine bequeme und beabsichtigte Trennlinie zwischen den Missionaren und den anderen bestehen bleibt.

Meiner Ansicht nach unterscheiden sich solche Reisen von den Partnerschaftsbesuchen der Mitglieder meiner Gemeinde durch die Haltung: In welchem Geist gibt eine Person etwas, in welchem Geist ist sie dort tätig, und was erhofft sie „mitzunehmen“? Durch die Teilnahme an den Delegationen von jungen Erwachsenen in den letzten Jahren habe ich erfahren, dass eine gerechte, befreiende Haltung nur dann entsteht, wenn eine gesunde Balance zwischen Nächstenliebe und Gerechtigkeit gewahrt wird. Ebenso muss alles, was getan wird, die Würde der Beziehung zwischen den beiden Gemeinden wahren und respektieren; jede Form von Abhängigkeit oder Überlegenheit muss vermieden werden. Das ist natürlich nicht leicht zu bewerkstelligen.

Das Modell von Gemeindepartnerschaften kann Aufschluss geben über die Möglichkeit, Befreiungstheologie im Raum zwischen den Rändern der Gesellschaft zu „treiben“ und gleichzeitig die Integrität der alltäglichen und praktischen Erfahrungen und Kämpfe der Menschen am Rand der Gesellschaft zu wahren. Unsere Delegation fand zusammen aufgrund der Einstellung, „Geschenke“ in der Absicht zu machen, an einer neuen Art von Gerechtigkeit mitzuwirken und dabei einen Beitrag zu etwas zu leisten, das sich eines Tages selbst tragen würde. Es war auch immer klar, dass der Schwerpunkt darauf liegt, mit den Mitgliedern unserer Partnergemeinde in El Sitio in Beziehung zu kommen und dabei jede Vorstellung einer „missionarischen“ Selbstüberhebung oder kolonialen Überlegenheit hinter sich zu lassen, damit die Stimme der anderen wirklich gehört werden kann. Auf der Titelseite des Leitfadens unserer Delegation steht das folgende „Gebet der Delegierten“:

*„Wenn wir auf ein anderes Volk,
eine andere Kultur oder
eine andere Religion zugehen,
dann müssen wir als erstes
unsere Schuhe ausziehen,
denn der Ort, an den wir gehen,
ist heilig ...
Sonst treten wir vielleicht
auf den Traum von jemand anderem.
Oder noch schlimmer -
wir könnten vergessen,
dass Gott bereits
vor unserer Ankunft
dort war.“*

Während meiner eigenen Reisen ins salvadorianische El Sitio war es mir möglich, die Beziehung zu den Frauen des Dorfes zu vertiefen; vor allem durch die demütig machende Erkenntnis, dass Gott tatsächlich vor meiner Ankunft dort war und einen festen Platz in den Herzen der Frauen besaß, die sich durch das Leid und die Gewalt des Bürgerkriegs hindurchgekämpft hatten. Indem ich versucht habe, meine Haltung einer „Service-Reise“ zurückzustellen und zu erkennen, welcher Gewinn im einfachen Hören auf die kontextuellen Weisheiten lag, die in den Geschichten der Frauen enthalten waren, konnte ich von der Reise mit der Erkenntnis zurückkehren, meine Theologie in einen anderen Rahmen zu stellen. Statt die Erfahrungen der Überlebenden des Bürgerkriegs zu verklären und sie dazu zu verwenden, den Menschen zu Hause „eine Lehre zu erteilen“, spürte ich tatsächlich den Schmerz und die seelische Erschütterung dieser Frauen, und ich musste ihre Geschichten weitererzählen, wenn ich über Gott nachdachte und darüber, was es bedeutet, Theologie zu treiben.

Während meines Aufenthalts in El Sitio im letzten Sommer saß meine Gastmutter Angela mit mir vor der Küche und begann, von ihren Kindern zu erzählen. Als die Menschen im Dorf während des Krieges aus ihren Häusern über die Berge nach Honduras fliehen mussten, waren einige ihrer Kinder noch klein, und mit einem war sie schwanger. Jahrelang flogen Regierungssoldaten auf der Suche nach Guerillakämpfern und „Sympathisanten“ des Guerillakampfes Einsätze über der Region Copapayo und warfen wahllos Bomben auf die Menschen ab. El Sitio wurde traumatisiert durch das später als das *Massaker von Copapayo* (1983) bezeichnete Bombardement, durch das die Menschen ins Exil getrieben wurden und die meisten Angehörigen umkamen. Angelas Ehemann kämpfte für die Guerillabewegung FMLN, und sie musste allein für ihre kleinen Kinder und das Kind in ihrem Leib sorgen. Sie erzählte mir, wie sie in den Bergen von El Salvador vor den Regierungssoldaten floh und die Wehen einsetzten. Sie musste das Kind alleine im Busch zur Welt bringen. Kurz nach der Geburt hörte sie die Hubschrauber in der Ferne, und sie wusste, dass sie weiterlaufen musste. Als ich sie fragte, woher sie die Kraft hatte, um direkt nach der Geburt weiterzulaufen, lautete ihre Antwort schlicht: „Ich musste die Kraft finden, ich hatte keine Wahl.“

Geschichten von dem, „was sie trugen“ (um eine Metapher des Autors Tim O'Brien zu zitieren), finden sich überall in der verborgenen Geschichte der konkreten Erfahrungen von Frauen während des salvadorianischen Bürgerkriegs. Diese Frauen trugen während des Krieges die Kinder auf ihrem Rücken und in ihrem Leib, sie trugen die Verletzten und die Erinnerungen an Misshandlungen, Unterdrückung und Unterjochung. Bei Angela sah ich, dass sich an ihrer Situation als Frau seit Kriegsende kaum etwas geändert hat, auch wenn die unmittelbare Gefahr durch Gewalt so nicht mehr gegeben war. Ihr Mann kam nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens zur Familie zurück; aber eigentlich kam er nicht wirklich „zurück“, sondern wurde Alkoholiker und verbringt viele Nächte in der nahegelegenen Stadt beim Glücksspiel, statt zu Hause zu sein. Als ich ihre Geschichte hörte, war mir sehr gegenwärtig, dass die Folgen des Krieges – und in gewisser Weise der Krieg selbst – in den genderspezifischen Erfahrungen der salvadorianischen Frauen, die ich kennengelernt habe, noch immer sehr lebendig sind.

Als ich El Salvador verließ, tat ich es mit erfülltem Herzen und gefestigter Überzeugung – nicht weil ich den Eindruck gehabt hätte, etwas „erreicht“ zu haben, indem ich mich in das Leben der salvadorianischer Dorfbewohnerinnen hineinbegeben hatte, und nun wieder in meinen Alltag zurückkehren konnte, sondern weil ich mir in diesen Jahren die Zeit genommen hatte, zu den Frauen wirklich eine Beziehung aufzubauen. Aufgrund meiner kurzen, aber beeindruckenden Erfahrungen der Solidarität mit ihnen hatte ich das Bedürfnis, die

Karen Ross ist Doktorandin in Theologie und Ethik an der Loyola-Universität in Chicago. Ihre Hauptinteressen gelten der feministischen und der Sexualethik sowie den Befreiungstheologien Lateinamerikas. Jeden Sommer führt sie eine Delegation junger Erwachsener aus ihrer Heimatgemeinde in Kalamazoo, Michigan, nach El Salvador. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: Kross@luc.edu.

täglichen Kämpfe oder *luchas* der salvadorianischen Frauen, die ich getroffen hatte, in meiner Theologie anzusprechen, sie zu würdigen und mich ihnen zu stellen.

In meinen konkreten Alltagserfahrungen bin ich unbestritten von diesen salvadorianischen Frauen am Rand der Gesellschaft weit entfernt. Doch ich kann Befreiungstheologie treiben, indem ich mich immer darum bemühe, den verschiedenen „kontextuellen Weisheiten“ Sprache zu verleihen, die ich in den „Räumen dazwischen“ höre, in denen ich sie kaum erwarten würde. Durch dauerhafte Beziehungen auf der Basis gegenseitigen Respekts mit den kolonisierten, armen und unterdrückten Menschen an den Rändern oder sogar *zwischen* den Rändern können Theologen und Theologinnen partiell dadurch Unrecht und Leid Sprache verleihen, dass sie ihre eigene Rolle als Kolonisatoren anerkennen. Das Treiben von Befreiungstheologie in der Anerkennung der durch Beziehung entstehenden Solidarität zeigt, dass man beim Eintreten in die Erfahrungen von anderen Menschen einen Ort betritt, der bereits heilig ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Gerlinde Baumann

Zum Rücktritt Papst Benedikts XVI.

Felix Wilfred

Der erste Rücktritt eines Papstes nach 600 Jahren hat Kirche und Welt überrascht. Als Gründe nannte Papst Benedikt XVI. die Gebrechen des fortgeschrittenen Alters und den Mangel an geistiger und körperlicher Spannkraft, um den Petrusdienst noch hinreichend ausüben zu können.

Wir Menschen haben alle dasselbe körperliche Grundgerüst; die Gesetzmäßigkeiten des Körpers und sein Rhythmus machen für niemanden eine Ausnahme. Die Erkenntnis der körperlichen Grenzen sollte uns alle weise machen und uns zur Einsicht verhelfen, dass keiner von uns unersetzlich ist; diejenigen, die dachten, sie seien es, liegen schon im Grabe! Das ist unsere Lage als Menschen. Dies einzusehen ist besonders wichtig für alle diejenigen, die in der Kirche oder in der Welt Machtpositionen innehaben. Die Sache, der der Pontifex Maximus diene - die Sache der Kirche und des Gottesreichs - ist größer als seine Person. Die Feierlichkeit und die Fallstricke, die die Ausübung der höchsten Macht und Autorität in der Kirche umgeben, könnten dazu führen, dass der Geist der Demut und des Dienstes, den Jesus seinen Jüngern auferlegt hatte, verdunkelt wird.

„Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein.“ (Mk 10,43f; vgl. Mt 20,25-28; Lk 22,24-27) Der revolutionäre Schritt, den Papst Benedikt tat, um sein Amt des Dienstes an der Kirche als Bischof von Rom und Papst der Gesamtkirche zu beenden, konnte darum nur Bewunderung hervorrufen, selbst bei den schärfsten Kritikern seines Pontifikats. Papst Benedikt ließ uns tatsächlich gewahr werden, dass „*servus servorum Dei*“ (Diener der Diener Gottes) keine leere Formel ist. Ob es hinter diesem mutigen Schritt andere Gründe gab, die mit der Zentralverwaltung der Kirche und ihrem Funktionieren zu tun haben, wissen wir nicht. Das gehört ins Reich der Mutmaßungen und Spekulationen, das wir hier nicht betreten wollen.

Der Rücktritt eines Papstes sollte indessen nicht als Ausnahme betrachtet werden. Wir würden uns wünschen, dass dies in der Zukunft eine normale Praxis wird, und zwar genau deshalb, weil es dabei um „das Wohl der Kirche“ geht, wie Benedikt anführte. Der Rücktritt ist ein Wagnis, das mit einer alteingeführten Tradition bricht. Seine Bedeutung ist jedoch noch viel größer, was die Art und Weise der Führung der Kirche anbelangt. Er hat, neben anderen Dingen, für viele Bischöfe und Amtsträger die Möglichkeit eröffnet, freiwillig abzutreten, wenn sie durch körperliche oder andere Umstände nicht mehr in der Lage sind, den Anforderungen und Aufgaben ihres Amtes angemessen zu begegnen. Um sicherzustellen, dass das Wohl der Kirche nicht darunter leidet, könnte dies in strukturelle Maßnahmen übersetzt werden, z.B. durch die Festlegung der Anzahl der Dienstjahre für Bischöfe und andere, auch dann, wenn sie körperlich noch fit sind. Das würde die Amtsträger in der Kirche von der Versuchung zu autoritärer und ausgedehnter Machtausübung befreien, für die die Gläubigen bislang kein Mittel der Abhilfe besitzen. Es könnte zu größerem Verantwortungsbewusstsein und zu mehr Transparenz in der Kirche und ihrer Leitung beitragen und auf diese Weise Gottes Macht in der menschlichen Schwäche bezeugen. Sollte es zu einer solchen Neuausrichtung kommen, dann könnte die Entscheidung des Papstes, sein Amt in Demut niederzulegen, als ein wahrhaft *erlösender Akt* für die Kirche von heute gesehen werden. „Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt.“ (2 Kor 12,9)

Die außerordentliche Entscheidung des Pontifex ist, wie er selbst erklärte, die Frucht der Einsicht und der Prüfung seines Gewissens vor Gott. Wir würden die Entscheidung des Papstes und seine Gewissensprüfung gerne als Muster ansehen, die auf die gesamte Kirche anwendbar sind. Die Kirche selbst ist gerufen, der Menschheit zu dienen, ihre Freuden, Sorgen und Hoffnungen zu teilen (*Gaudium et Spes*, 1). Ob die christliche Gemeinschaft diese von Gott verliehene Aufgabe erfüllt, wäre zu klären in einem Prozess der Einsicht vor Gott. Die Prüfung des Gewissens der Kirche wird ergeben, dass es heute keinen anderen Weg gibt, ihre Aufgabe zu erfüllen, als den des Dialogs - des Dialogs mit der Welt, mit den Kulturen, den Religionen, mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften

und insbesondere mit den Armen, die selig genannt werden und denen das Himmelreich versprochen ist (Lk 6,20). Ein solcher Dialog wird der Kirche einen Sinn für die Realität schenken und ihr die eigenen Grenzen bewusst machen; er wird sie demütig machen und sie von allen Formen des Triumphalismus befreien. Im Dienst an der Menschheit benötigt die Kirche Stärkung und Unterstützung durch die Reichtümer, die Gott über der Welt ausgegossen hat, über Kulturen, religiösen Traditionen und humanistischen Bewegungen.

Der Dialog war vielleicht nicht die stärkste Seite des Pontifikats von Benedikt, wie er es hätte sein sollen. Das führte dazu, dass zahlreiche Probleme und Fragen sich angesammelt haben und ohne Antwort geblieben sind, und so entstand eine Situation, die viele als eine Krise innerhalb der Kirche wahrnehmen. Aber bekanntlich birgt eine Krise nicht nur eine Gefahr, sondern auch eine Chance. Deshalb ist es unsere inständige Hoffnung, dass die Probleme und Fragen, die Papst Benedikt zurücklässt, mit neuen Augen und aus neuen Blickwinkeln betrachtet werden; dass durch eine Erneuerung der Kirche im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils und gemäß seinen Lehren eine neue Zeit des Dialogs und des christlichen Zeugnisses anbricht.

Ein neuer Frühling des Dialogs und des Zeugnisses ist tatsächlich das, wonach wir aufrichtig suchen. Damit dies geschehen kann, braucht die Kirche die Inspiration einer Anthropologie und Theologie der Schöpfung. Wir finden sie wunderbar umrissen in dem Dokument des II. Vaticanums über *Die Kirche in der Welt von heute*. Der Schlüssel für die seelsorgliche Präsenz und das Engagement der Kirche in der Welt liegt hier in der Anerkennung der menschlichen Würde, die mit der Schöpfung verliehen wurde, im Eintreten für die Gemeinschaft und Solidarität aller Menschen und in der Bejahung des menschlichen Unternehmungsgeists in der Geschichte. Die Sache der Menschheit ist nicht zu trennen von der Sache Gottes, wie sie im Geheimnis der Inkarnation zum Ausdruck kommt (Joh 1,14). „Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“ (*Gaudium et Spes*, 11) In dieser Perspektive ist die Welt nicht das Böse, gegen das die Kirche kämpfen muss; der Kampf gegen das Böse und die Dämonen von heute muss vielmehr zusammen mit allen konstruktiven Kräften in der Welt ausgetragen werden. Das Ausmaß des Bösen heute ist von solcher Art, dass die Kirche nicht in der Lage ist, sich dem ganz allein zu stellen.

Unglücklicherweise waren die letzten Jahre gekennzeichnet durch einen wachsenden Riss, wenn nicht gar einen Gegensatz zwischen Kirche und Welt, zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Die Welt jedoch, alles andere als ein bloßes Objekt der Lehren und Handlungen der Kirche, sollte als Partner angesehen werden bei der Erfüllung der Mission des Gottesreichs, die für das Leben und die Verkündigung Jesu so zentral war. Die Fleischwerdung Gottes in der menschlichen Geschichte mit all ihren Zweideutigkeiten und Defiziten ist eine beständige

Einladung an die Kirche, sich einzubringen in das Leben der Welt - inmitten ihrer Wechselfälle, Widersprüche und Schwächen. Aus diesem Grunde ziemt es sich nicht für die Kirche, sich einen Raum abseits der Welt und ihrer Entwicklungen zu schaffen, ein Abseits, das sie isolieren würde vom Puls des Lebens und von der Wahrnehmung des mannigfaltigen Waltens des Geistes Gottes in der Welt. Isolation erzeugt Heimlichkeiten und verursacht zahlreiche Ausfälle in puncto Transparenz und Rechenschaftspflicht. Ein freimütiges Eingeständnis eines „Vertrauensbruchs“ in der Kirche wie im Fall des sexuellen Missbrauchs durch Diener der Kirche - eine äußerst beunruhigende Frage während des Pontifikats von Benedikt XVI. - würde helfen, die Glaubwürdigkeitslücke zu überwinden, die zwischen der Kirche und der Welt der Gegenwart besteht, die so sensibel auf Menschenrechtsverletzungen und die Ausbeutung von Frauen und Kindern reagiert.

Heute die Gute Nachricht zu verkünden setzt voraus, dass die Kirche in die Welt der Menschen eintritt, der Menschen in ihrem gottgegebenen Subjektsein, in ihrer Freiheit und mit ihrem Gewissen - um ihnen zu helfen bei der Entdeckung der sittlichen Wahrheit im Lichte des Evangeliums. Das ist eine anspruchsvolle neue Pädagogik, die die Kirche lernen und einsetzen muss. Die Hinwendung zu einigen der kritischen Fragen auf dem Feld der menschlichen Sexualität und der Gender-Thematik wird dabei einen Schritt zur Anerkennung der Handlungsfähigkeit und des Subjektseins von Personen und Gemeinschaften erforderlich machen. Nicht wenige haben den Eindruck, dass einige kritische Fragen, die von Frauen in der Kirche und in der Welt gestellt wurden, während des Pontifikats von Benedikt XVI. unbeantwortet geblieben sind. Das Bestehen auf dem „Vorgegebenen“ als Norm ohne Rücksicht auf die Würde der menschlichen Person, besonders der Frauen und ihres Subjektseins, wird sich als kontraproduktiv erweisen für die Sache der Guten Nachricht und ihrer Aufnahme bei den Menschen.

Zweifellos besitzen Tradition und Gedächtnis einen hohen Stellenwert im Leben der Menschen, Gemeinschaften und der Kirche. Allerdings wurde in den zurückliegenden Jahren des Pontifikats Benedikts XVI. die Tradition auf dem Feld der Lehre, des Gottesdienstes und der Moral so beharrlich in den Vordergrund gerückt, dass wir meinen, die Kirche müsse ihre Konzentration und ihre Aufmerksamkeit nun dringend auf die Zukunft richten. Sie sollte die Augen erheben und Hoffnung erwecken, zusammen mit der ganzen Menschheit, die die verschiedensten Formen der Moderne in einer sich rapide globalisierenden Welt durchmacht. Bislang

Prof. Dr. Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamilnadu, Indien, Priester und Theologe, war über viele Jahre Professor an der State University in Madras und Vorsitzender der dortigen geisteswissenschaftlichen Fakultät. Er war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission in Rom, als Joseph Ratzinger deren Vorsitzender war. Gastprofessuren in Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston, Manila und Schanghai. Die indische Regierung ernannte ihn 2010 zum ersten Lehrstuhlinhaber für Indienstudien am Trinity College in Dublin, Irland. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Kulturelle Ressourcen für Versöhnung und Frieden“ in Heft 1/2013. Anschrift: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600119, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

bleiben unglücklicherweise viele der Anforderungen von Moderne und Globalisierung ohne Antwort - auch was die Ausübung von Macht, die Art des Regierens, die Teilhabe und Kommunikation in der Kirche betrifft. Wo immer Tradition zum ultimativen Kriterium erhoben wird, sollten wir uns daran erinnern, dass die Wahrheit des Evangeliums und seiner Ansprüche *über* der Tradition stehen. Die Geschichte geht weiter, und die Situationen der Vergangenheit werden sich kaum wiederholen. Der Versuch, das Zeitalter der Christenheit aus der Vergangenheit in die heutigen Verhältnisse zu holen, in der Absicht, damit auf den Säkularismus zu reagieren, mag darum wie ein Ausweichverhalten anmuten, das es vermeidet, sich den kritischen Konstellationen des heutigen Lebens und der Geschichte ehrlich zu stellen. In der Tat irritiert dies viele gutwillige Menschen, die nicht in einer Welt der Vergangenheit zu leben wünschen, sondern ein Wort der Hoffnung für ihre Zukunft erwarten.

Pluralismus und Vielfalt kennzeichnen die Geburt der Kirche in besonderem Maße, wie das Pfingstereignis zeigt (Apg 2,1-13). Die Entwicklungen in der heutigen Welt lassen zunehmend die Bedeutung des Pluralismus für das Leben der Menschen und der Menschheit insgesamt, für Frieden und Eintracht erkennen. Eine Kirche, die nach größerer Zentralisierung und Vereinheitlichung strebt, wird ihre wahre Natur verraten und kaum in der Lage sein, eine Welt anzusprechen, die in allen Aspekten immer vielgestaltiger wird. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass sich die Achse des Christentums vom Westen in die Regionen des Südens verlagert hat: nach Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien. Darin zeigt sich die Tiefe und Breite der Katholizität, wie sie dem Leben der Menschen dieser Kontinente entnommen werden kann. Leben und Zeugnis der Kirchen in diesen Teilen der Welt sind von großer Lebendigkeit; sie brauchen Bestätigung und Unterstützung für ihre Initiativen, sich den Realitäten ihrer Lebenszusammenhänge zu stellen. Das ist umso bedeutsamer, da die Armen der heutigen Welt vor allem auf diesen Kontinenten leben und leiden.

Das Zweite Vatikanische Konzil ist erst das zweite Konzil in der Geschichte der Kirche, das die Armen erwähnt - das erste war das Konzil von Jerusalem mit seinem Aufruf, „an die Armen zu denken“ (Gal 2,10). Am Ende eines Pontifikats und am Anfang eines neuen möchten wir betonen, wie wichtig es ist, das Vermächtnis des Konzils bezüglich der Armen am Leben zu erhalten: indem wir solidarisch sind mit dem Leben und den Kämpfen der Kirchen auf den Kontinenten des Südens, indem wir auf die einzigartigen Erfahrungen der „Kirchen der Armen“ hören und indem wir ihre legitime Freiheit als Ortskirchen respektieren.

Während wir die historische Entscheidung Benedikts XVI. begrüßen, möchten wir zuletzt der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass dieser bedeutsame Schritt katholische Gemeinschaften und ihre Leitungen inspiriert, daraus ihre Schlüsse für das Leben der Ortskirchen, für die ökumenischen und interreligiösen Beziehungen zu ziehen. Für diejenigen Gläubigen, denen es ernst ist mit einem christlichen Leben, denen aber angesichts einiger Entwicklungen in der Kirche unwohl ist, könnte diese Entscheidung Benedikts Ermutigung sein und Hoffnung auf

Veränderung machen. Sie ist auch ein Aufruf und eine Gelegenheit für die zentrale Leitung der Kirche, sich ihrer eigenen Schwächen bewusst zu werden und sich zu erneuern im Lichte des Evangeliums. Wir wünschen uns, dass diese so mutige Entscheidung keine einsame Furche, gepflügt von einem einzelnen Pontifex, bleiben möge, sondern zum Beginn einer reichen Ernte kühner Reformen in der Kirche werde.

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck

Reisen in die Geschichte unseres Denkens

Jean und John L. Comaroff: *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2012, 287 S., € 29,90

Julia Reuter - Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS 2012, 375 S., € 34,95

Postcolonial Studies sind nicht nur etwas für diejenigen, die für eine umfassendere Aufarbeitung des Erbes der Kolonialherrschaft kämpfen. Die Frage danach, wie viel „koloniales Denken“ unsere Vorstellungen vom „Subjekt“, von der „Aufklärung“ und von der „Moderne“ bestimmt, zielt mitten hinein in zentrale Selbstverständlichkeiten unserer heutigen Welt, unseres Lebens, Arbeitens und Glaubens. Die Beschäftigung damit kann zu einer äußerst spannenden Reise in die Entstehungsgeschichte unserer gegenwärtigen Lebensformen werden - mit ausgesprochen befreienden Wirkungen und neuen Perspektiven für eine bessere Verständigung zwischen dem „Süden“ und dem „Norden“ unserer Welt.

Ein Musterbeispiel dafür ist das neue Buch *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung* der Anthropologen Jean und John L. Comaroff, die Professuren in Harvard und in Kapstadt innehaben. Sie lassen die traditionelle Vorstellung nicht mehr gelten, dass Europa Moderne und Aufklärung sozusagen aus sich selbst hervorgebracht und der Menschheit damit das Geschenk des kritischen Denkens, der Wissenschaft und der Emanzipation gemacht habe. Denn diese Vorstellung sei schließlich die Grundlage dafür, „das Nicht-Westliche - sukzessive bekannt als alte Welt, Orient, primitive Welt, unterentwickelte Welt und jetzt als der globale

Süden - primär als einen Ort provinzieller Weisheit, antiquierter Traditionen oder exotischer Mittel und Wege [zu betrachten]" (9). Tatsächlich aber sei das Denken der Moderne gerade keine europäische Eigenleistung, sondern verdanke sich in ganz wesentlichem Maße dem Zusammentreffen mit anderen Weltgegenden und ihren Kulturen. Letztlich „war die Moderne praktisch von Anfang an ein Unternehmen der Nord-Süd-Kollaboration“ (15), wenn auch mit sehr ungleich verteilten Rollen. Darum sei es höchste Zeit für einen Perspektivwechsel, der Schluss mache damit, den Norden als Vorreiter und den Süden als Nachzügler auf allen Gebieten zu verstehen. Nimmt man die globalen Konstellationen genauer in den Blick, lassen sich diese Vorstellungen einfach nicht mehr halten; mit Blick auf die Gegenwart müsse man anerkennen, „dass die heutigen weltgeschichtlichen Prozesse die überkommene Geographie von Zentrum und Peripherie sprengen“ (16); längst fänden die dynamischsten Entwicklungen im Süden statt und der Norden befinde sich mittlerweile auf einer Aufholjagd. Deshalb gelte es, davon auszugehen, „dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Süden ist, der uns am besten erkennen lässt, wie die Welt in ihrer Gesamtheit funktioniert“ (9). Phänomene wie der Neoliberalismus mit seinen sozialen und moralischen Konsequenzen, die Entwicklung der Religionen, die Veränderungen in der Arbeitswelt, der Umgang mit der Aids-Pandemie lassen sich vom Süden aus, mit „Theorie aus dem Süden“ - „im Guten wie im Bösen“ (26) tiefer verstehen. Denn im Süden zeigten sich alle diese Phänomene in größerer Radikalität und deshalb bestehe dort schon länger die schonungslose Herausforderung, „den anschwellenden Strom von Zeichen, Gütern und Menschen, der über seine Grenzen fließt, durch die begrenzte Fähigkeit seines amtlichen Diskurses, durch die begrenzte Fähigkeit seiner Steuerungsinstrumente, die von ihm versprochene Gleichheit seiner Bürger mit den krassen Disparitäten des postkolonialen Lebens in Einklang zu bringen“ (123). Der vergleichsweise schlichten europäisch-amerikanischen Vorstellung von der „autonomen Person“ etwa haben die Tswana im südlichen Afrika längst präzisere und komplexere Vorstellungen vom menschlichen Selbst entgegengesetzt (92).

Ihre These vom Süden als einem Vorreiter der Globalisierung diskutieren die Autoren anhand von zahlreichen - mal mehr, mal weniger überzeugenden - Beispielen und Beobachtungen; ihre furiosen Essays sind anspruchsvoll, theoretisch schwergewichtig, aber lohnen die Lektüre mit zahlreichen neuen Einsichten in die Zusammenhänge dieser einen globalen Welt.

Die *Postcolonial Studies* haben in den vergangenen Jahrzehnten bereits eine Fülle von Literatur hervorgebracht, darunter zahlreiche Grundlagen- und Standardwerke, die man kaum noch alle zur Kenntnis nehmen kann. Wer sich dennoch einen Überblick über die wichtigste Literatur verschaffen möchte, kann jetzt zu dem Handbuch *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* greifen. Der Band ist in drei Teile gegliedert: Im ersten Teil werden „Theoretische Referenzen“ besprochen, d.h. zentrale Arbeiten von Marx, Gramsci, Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Freud, Lacan etc., die für die Herausbildung postkolonialer Theoreme wegweisend waren. Der zweite Teil listet „Postkoloniale Schlüsselwerke“ von Frantz