

## Subjektwerdung des Armen

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von  
Klaus Müller und Thomas Pröpper

Band 38

Bernhard Bleyer

# Subjektwerdung des Armen

Zu einem theologisch-ethischen Argument  
im Zentrum lateinamerikanischer  
Befreiungstheologie

Verlag Friedrich Pustet  
Regensburg

Gedruckt mit Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7917-2145-3  
© 2009 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg  
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg  
Printed in Germany 2009

[www.pustet.de](http://www.pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

VORWORT .....	9
1 EINFÜHRUNG: ZUR THEMATIK .....	11
1.1 Sehen.....	14
1.2 Urteilen .....	22
1.3 Sprechen und Handeln .....	32
HAUPTTEIL A: CONSCIENTIZAÇÃO – AUF DEM WEG ZUR SUBJEKTWERDUNG .....	39
2 BEWUSSTSEINSWERDUNG ALS DIALOGISCHER LERNVORGANG .....	39
2.1 Alphabetisierung gegen Armut und Unterdrückung .....	40
2.1.1 Nachdenken über Unterdrückung – Conscientização und Paulo Freire .....	40
2.1.1.1 Einheitspunkte von Wirken und Werk.....	45
2.1.1.2 Ausgangspunkte der Conscientização.....	53
2.1.2 Nachdenken über den Menschen – Paulo Freires Anthropologie.....	60
2.1.2.1 Sprach- und Themenfelder: Liebe, Glaube, Hoffnung .....	61
2.1.2.2 Gewalt als Mittel der Conscientização?.....	70
2.2 Alphabetisierung für ein Lesen der Wirklichkeit .....	78
2.2.1 Ort der Conscientização: Kulturzirkel.....	78
2.2.2 Prozess der Conscientização: Lesen der Wirklichkeit.....	87
2.2.3 Ziel der Conscientização: kritisches Bewusstsein.....	91
2.3 Alphabetisierung für ein „Mehr-Sein“ zum „Vollendet-Werden“ .....	93
2.3.1 Bündelung: Conscientização befähigt das Subjekt.....	99
2.3.2 Übergang: Conscientização fordert zur Unter- und Entscheidung .....	104

HAUPTTEIL B: MORAL DE DISCERNIMIENTO. DIE GEISTIG-GEISTLICHE DIMENSION	
DER UNTERSCHIEDUNGSFÄHIGKEIT .....	108
3 UNTERSCHIEDUNG(SFÄHIGKEIT). ENTSCIEDEN FÜR DIE ARMEN .....	108
3.1 Das Subjekt unterscheidet, das Subjekt entscheidet .....	111
3.1.1 Loslösen und anhängen, wohin Gott will .....	122
3.1.2 Erkennen und deuten, was Gott will .....	132
3.2 Die Stimmen hören, die niemand hören will .....	138
3.2.1 Sensible Wahrnehmung: Die Schreie hören, die Schreienden sehen .....	146
3.2.1.1 Überhört und Übersehen – ethische Wahrnehmungsdefizite .....	146
3.2.1.2 Gehört und Gesehen – Subjektwerdung angesichts des armen Anderen .....	154
3.2.2 Geschulte Wahrnehmung: Die Götzen hören, die Götzen sehen .....	160
3.3 Aus Entscheidungen entsteht Befreiung .....	169
3.3.1 Die Freiheit entscheidenden Wählens .....	169
3.3.2 Die Vergewisserung göttlichen Wollens .....	175
3.3.3 Der Kontrast elenden Sterbens .....	180
3.3.4 Die Erfahrungen befreiender Wirklichkeit .....	185
3.4 Aus der Verheißung wächst Kritik .....	191
3.5 Aus der Reich Gottes Botschaft entsteht Wirklichkeit .....	198
3.6 Bündelung und Zwischenbilanz .....	206
4 OPTION FÜR DIE ARMEN. ENTSCIEDEN GEGEN ARMUT .....	209
4.1 Begriff und Geschichte: zugunsten der Kirche der Armen .....	209
4.1.1 Lehramtliche Bezugsorte: „... vornehmlich die Kirche der Armen.“ .....	210
4.1.1.1 Konziliares: das Thema der Kirche der Armen .....	211
4.1.1.2 Postkonziliares: die Kirche der Armen und die Option für die Armen .....	214
4.1.2 Theozentrischer Bezugsort: „... weil Gott sie liebt!“ .....	219
4.2 Subjekt und Option: zugunsten der Subjektwerdung des Armen .....	224

4.2.1	Medellín und die Conscientização: Die Kirche befähigt die Armen .....	225
4.2.1.1	Bildung – Subjektbildung.....	227
4.2.1.2	Subjektbildung – Conscientização .....	235
4.2.2	Puebla und die Conscientização: Die Kirche entscheidet sich für die Armen....	241
4.3	Bündelung und Zwischenbilanz .....	248
HAUPTTEIL C: MORAL DE SEGUIMIENTO. DIE PRAKTISCHE DIMENSION DER		
	ENTSCHEIDUNGSFÄHIGKEIT .....	252
5	PRAXIS DER OPTION FÜR DIE ARMEN .....	255
5.1	Christozentrische Option: An Jesus Christus scheiden sich Geister.....	255
5.1.1	Jesus Christus war Mensch als Armer unter Armen.....	255
5.1.2	Der Christ entscheidet sich fundamental für ihn .....	264
5.2	Präferentielle Option: eine Frage zur Ausrichtung der Moraltheologie .....	271
5.2.1	Ein präferentielles moralisches Kriterium.....	272
5.2.2	Eine weitreichende moralische Option.....	281
5.3	Bündelung und Zwischenbilanz .....	291
6	MORAL DER NACHFOLGE. ... SEIN LEBEN UM MEINETWILLEN VERLIERT ... .....	295
6.1	Im Zentrum christlicher Moral und an der Grenze jeder Theologie.....	298
6.1.1	Wer nachfolgt, weiß um Widerstand.....	299
6.1.1.1	Erster Zugang: Vereinzelt konziliare Hinweise .....	300
6.1.1.2	Zweiter Zugang: Ignatianische Nachfolge in Glaube und Gerechtigkeit .....	306
6.1.1.3	Konsequenter Zugang: Nachfolge und Konflikt.....	320
6.1.2	„Sich inkarnieren“: Praxisweg der Option für die Armen.....	326
6.1.2.1	„Sich inkarnieren“, um den Konflikt zu beheben .....	331
6.1.2.2	„Sich inkarnieren“ als Anwalt der Armen .....	335
6.2	Aktive Nachfolge, aktives Zeugnisgeben und passives Martyrium .....	342
6.2.1	„... um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert“ .....	349
6.2.1.1	Vom Zeugnis des Märtyrers .....	351

6.2.1.2	Vom Martyrium als Zeugnis von Glaube und Gerechtigkeit .....	360
6.2.1.3	Von der tiefsten und letztgültigen Subjektentscheidung .....	368
6.2.2	Wo Zeugnis gegeben wird, wird das Evangelium verkündet .....	377
6.2.2.1	Personale Bezeugung des Evangeliums .....	377
6.2.2.2	Personale Bezeugung durch radikale Nachfolge .....	381
6.3	Bündelung .....	388
ZUSAMMENFÜHRUNG: „ER FORDERT UNS DAMIT AUF, SEINE GEGENWART IN SEINEN BRÜDERN, DEN ARMEN, ZU ERKENNEN“ (KKK 2449) .....		396
7	DIE ARMEN, DAS SAKRAMENT CHRISTI .....	396
7.1	Die Gegenwart Christi in den Armen .....	396
7.1.1	Die theologische Bedeutung der Rede vom Weltgericht .....	397
7.1.2	Evangelizari a pauperibus .....	402
7.2	Die ganze Tradition der Kirche erkennt ... ..	408
7.2.1	... in den Armen das Sakrament Christi .....	409
7.2.2	... in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz zur Eucharistie .....	415
7.2.3	Die ausdrückliche Würdigung „befreiender Theologie“ .....	421
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....		425
LITERATURVERZEICHNIS .....		427



# Vorwort

Man sagt, dass ein Vorwort am Beginn zu stehen hat, obwohl es doch die letzte Zeilen sind, die man schreibt. Dafür gibt es nur einen Grund: Man nutzt die erste Gelegenheit, um zu danken. Nicht allen, dafür ist das Vorwort zu kurz, aber so vielen es geht.

Der erste Dank gilt Herrn Professor Dr. Herbert Schlögel OP, Lehrstuhlinhaber für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Als Assistent an seinem Lehrstuhl fanden sich die Freiräume, die gewähren, eine Dissertation zu erstellen. Professor Schlögel hat nicht nur – am Anfang – das Thema der Arbeit ermöglicht und – am Ende – das Erstgutachten erstellt, sondern auch das Projekt über die Jahre hinweg betreut. Sein vorausblickendes Appellieren, dass jede Untersuchung auch zu einem Abschluss kommen muss, setzte das Projekt in einen sinnvollen zeitlichen Rahmen. Auch möchte ich Herrn Professor Dr. Günter Virt, ehemaliger Ordinarius für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, danken. Er hat sowohl das Zweitgutachten erstellt, als auch durch seine herzlichen Einladungen zum Doktorandenseminar in Seekirchen das Gelingen der Arbeit unterstützt. So bin ich allen Regensburgern und Wienern sehr verbunden, die über viele Semester an diesen Treffen beteiligt waren. Eine Stimme aus diesem Kreis – die Stimme von Professor Dr. Andreas-Pazifikus Alkofer OFMConv (1962–2006) – ist zu früh verstummt.

War es doch seine Unterstützung, die half, das Thema auf Kurs zu bringen. Im Kurshalten, wenn Analysen und Deutungen aufeinandertreffen, ist man ohne freundschaftliche Ratgeber verloren. Bei solcher Orientierungssuche war es Professor Dr. Knut Wenzel, der durchdacht und präzise auf weiterführende Wege des Verstehens hinwies. Und in so manchen Diskussionen, die man damals führte, waren die kritischen Fragen von Dr. Peter Schipka immer ein gemeinsamer Anlass, um weiterzudenken.

Im Wintersemester 2007/2008 wurde eine etwas längere Fassung dieser Arbeit als Dissertation im Fach Moralthologie von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommen. Die Ordinariatskonferenz der Diözese Regensburg und Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller haben mit einem Druckkostenzuschuss die Veröffentlichung unterstützt. Eine bemerkenswerte Publikationsbeihilfe gewährte zudem die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Allen darf ich hiermit meinen Dank aussprechen.

Dass die Thesen, die man in einer solchen Arbeit begründen will, auch diskutiert werden, ist wohl die stille Hoffnung eines jeden Autors. Wenn sie noch dazu auf Zustimmung stoßen, ist man gerne geneigt dies auch im Vorwort zu erwähnen: Die Auszeichnung der Arbeit mit dem Wissenschaftspreis des Deutschen Caritasverbandes 2008 (Lorenz-Werthmann-Preis) unterstützt die geschriebenen Argumente beim Bestreben sich im wissenschaftlichen Diskurs zu behaupten.

Dafür werden sie öffentlich zugänglich gemacht. Voraussetzung für diese Art der Publikation war die Lektüre der Arbeit durch die Professoren Dr. Dr. Klaus Müller und Dr. Thomas Pröpper. Ihr zügiger Entscheid ermöglichte die Aufnahme in die Reihe „ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie“ des Verlages Friedrich Pustet, Regensburg. Dr. Rudolf Zwank erleichterte durch seine entgegenkommende Beratung die Vorbereitungen zur Drucklegung.

Den wichtigsten Beitrag zur Arbeit, auch wenn sie selbst es nicht so sehen, haben die Menschen geleistet, die mich Tag für Tag ertragen. Namentlich (und dem Alter gemäß) sage ich herzlich Danke: meinem Vater Hans, Toni, Josefina, Hanneliese, Robert, Evi, Thomas, Hanse, Bettina, Sigrid, Elena, Rebecca, Jonas, Alexander. Im Schreiben dieser Zeilen, denke ich auch an Mama, Luise Bleyer (1943–1990), die unsere Wege nicht mehr mitgehen kann.

Da hier nicht der Platz ist, um alles Wichtige öffentlich zu erklären, sage ich meiner Frau Sigrid am besten selbst, durch welche Nebel und schwere Sicht sie mich sicher und vertrauend gelotst hat. Sie hat mit herzlichem Verständnis und zuversichtlicher Geduld aufs Ganze hin beständig recht behalten.

Robert, Evi und Sigrid haben in vielen Stunden das Geschriebene durchgesehen, gelesen und korrigiert. In dieser Phase stand zudem Christian Stang zur Seite. Seine Erklärungen und Korrekturhinweise konnten an Genauigkeit und Umfang kaum übertroffen werden. Ohne deren gesamte Unterstützung wäre die Arbeit bis heute nicht fertig geworden.

*Gewidmet ist die Arbeit meinem Vater, dem Woferl Hans.*

*Geschrieben ist sie mit den Gedanken an die Kinder und Frauen von AMANECER in Cochabamba (Bolivien).*

Beratzhausen, 30. November 2008

„Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung stellt ein Phänomen dar, das in der jüngeren Geschichte christlichen Denkens ohne Vorläufer ist. Zum erstenmal hat eine theologische Schöpfung aus der Dritten Welt in Europa Bedeutsamkeit und Bedeutung erlangt, dort eine unvorhergesehene Wirkung gehabt und die entgegengesetztesten Reaktionen hervorgerufen.“ Sie hat „das schlummernde Gewissen nicht weniger Christen wachgerüttelt“.<sup>1</sup>

## 1 Einführung: Zur Thematik

In seiner Erzählung „Das Evangelium des Lucas G.“ schildert der mexikanische Schriftsteller Vicente Leñero eine Szene, in der die Hauptfigur Jesucristo Gómez aus der Familie des Maurers José und dessen Frau María David Gómez aus Tlaltizapán im Staate Morelos die Dorfkirche in San Martín el Grande – irgendwo auf dem mexikanischen Land – betritt. Die Kirche ist prächtig geschmückt, Pfarrer und Gemeinde sind festlich gekleidet. Man feiert die Messe anlässlich des Dorffestes:

„Als Padre Farías mit der Predigt begann, hörte Jesucristo auf zu grübeln. Doch das Husten, das Weinen der Kinder und die Rufe der Händler vor der Kirche erschwerten das Zuhören. Daher bahnte sich Jesucristo einen Weg durch die Menschenmenge und stellte sich vorne links an den Rand des Chorraumes.

Padre Farías sprach von der christlichen Ergebung: ‚Gott kam in die Welt, liebe Brüder, um uns zu lehren, die Last des Lebens zu tragen, und um uns zu sagen, daß wir im Himmel mit seiner Liebe belohnt werden. Deshalb müssen wir im Glauben an Gott und an seine heilige Mutter das Elend annehmen und unser Leid tragen, immer im Vertrauen auf das göttliche Versprechen des ewigen Lebens, das er uns angekündigt hat.‘

„Lüge!“ schallt es plötzlich durch das heilige Haus. Die kräftige Stimme von Jesucristo Gómez ließ die vor Langeweile eingenickten Gottesdienstbesucher erschrocken in die Höhe fahren und die Köpfe zur linken Seite der Apsis recken. Padre Farías stand für einen Augenblick wie erstarrt. Die Leute von den frommen Vereinigungen erhoben sich von den Bänken und richteten sich in ihren Betstühlen senkrecht auf.

„Dafür ist Gott nicht gekommen!“ rief Jesucristo Gómez weiter. Das Stimmengesurr in der Kirche schwoll an wie in einem Wespenschwarm.

„Wer ist das, wer ist das?“ „Er ist verrückt geworden!“ „Werft ihn hinaus!“

Mit erhobener Hand, als wolle er sich zu Wort melden, stieg Jesucristo Gómez die beiden Stufen zum Chorraum empor.

„Darf ich sprechen?“ (...) Um sich in der wachsenden Unruhe Gehör zu verschaffen, schrie er:

<sup>1</sup> Tamayo, Juan-José: Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 37–62, 37.

„Gott kam, um den Gefangenen die Freiheit zu geben, den Blinden das Augenlicht zu schenken und den Unterdrückten die Freiheit. Das sagt das Evangelium.“<sup>2</sup>

Die Erzählung Vicente Leñeros bringt eine theologische Überzeugung zum Ausdruck. Eine, die die so genannte Befreiungstheologie zum wesentlichen Anliegen ihres Denkens und Handelns machte und deren Aufarbeitung diese Arbeit bestimmen wird.

Sie versucht es unter dem Titel „Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie“ und benennt so ihr wesentliches Anliegen. Die Hauptthese lautet: Im Kernbereich der befreiungstheologischen Reflexion war von Anfang an ein grundlegend moraltheologisch bedeutsames Thema mitgegeben, dessen Analyse und Ausarbeitung bisher, wenn überhaupt, nur fragmentarisch geleistet wurde. Dieses Thema kann bezeichnet werden als *Subjektwerdung des Armen*, d. h. als die Befähigung des unterdrückten Armen, damit er ein moralisch mündiges Subjekt seiner selbst und der Gemeinschaft wird, indem er sein unhintergebares Gegebensein als Subjekt erkennen und deuten lernt, um es so verantwortungsfähig vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst entfalten zu können.

Im Rahmen der katholischen Moraltheologie sind Untersuchungen zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gegenwärtig eher selten.<sup>3</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass sich nur wenige dezidierte Vorarbeiten zum Thema finden<sup>4</sup>, versucht die Arbeit eine eigene Argumentationslinie aufzubauen, die notwendigerweise das zum gro-

<sup>2</sup> Leñero, Vicente: Das Evangelium des Lucas G. Frankfurt a. M., 1987, 61/62.

<sup>3</sup> Ein Beispiel sei hier angeführt: Im dreibändigen „Handbuch der christlichen Ethik“ fehlt jegliche Auseinandersetzung mit Entwürfen der Befreiungstheologie. Wenige – meist nur bibliographische – Hinweise suchen keine inhaltliche Diskussion. Ebenso unbeachtet bleiben die Werke zur Philosophie und Pädagogik der Befreiung. Die Lücke zum Thema „Theologie der Befreiung“ überrascht umso mehr, da im ersten Band der Trilogie ein eigenes Kapitel zu „Wandlungen der Ethik in der außereuropäischen Christenheit“ konzipiert ist. Im Gesamtentwurf des Handbuchs lassen sich lediglich vereinzelte Hinweise zur Befreiungstheologie, z. B. zur Sakramententheologie Leonardo Boffs und zur „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez, finden. Vgl. Winter, Gibson/Thomas, M. M.: Wandlungen der Ethik in der außereuropäischen Christenheit. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 354–377. Neben einer Darstellung der nordamerikanischen Publikationen (354–363) überrascht eine relativ breite Diskussion asiatischer Entwürfe (363–377). Im Vergleich zur Textproduktion im Für und Wider der Befreiungstheologie scheinen die Entwürfe einer asiatisch geprägten Moraltheologie zu dieser Zeit allerdings sehr dürftig. Vgl. Hunold, Gerfried W.: Wege transzendental-anthropologischer Argumentation. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 46–67, 63, Fußnote 39. Vgl. Korff, Wilhelm: Wege empirischer Argumentation. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 83–107, 102, Fußnote 39. Vgl. Rendtorff, Trutz: Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 378–388, 379, Fußnote 1.

<sup>4</sup> Das liegt zum einen an der mangelnden Rezeption, zum anderen aber auch an der zurückgegangenen Produktion befreiungstheologischen Denkens: „In der Tat entspricht diesem ausgesprochen pastoralen Charakter der Befreiungsethik das Faktum, daß die Mehrheit der Moraltheologen dieser Strömung keine ‚Berufstheologen‘ sind, sondern in ihrem eigenen Leben Pastoral und Theologie verbinden.“ Rejón, Francisco Moreno: Fundamentalmoral in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 263–276, 275. Dazu kommt jedoch noch: „Zunächst sind die Veröffentlichungen der Befreiungstheologie nicht mehr so zahlreich. Die Theologinnen und Theologen schreiben wenig, nur wenige versammeln sich selten, und wenn sie es tun, sagen sie öffentlich nichts. Man hört nur ihr Schweigen.“ Vigil, José M.: Paradigmenwechsel in der Befreiungstheologie? In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): *Wenn Leben. Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell*. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 67–84, 67.

Ben Teil sehr verstreut publizierte Quellenmaterial analysieren und einbringen muss.<sup>5</sup> Sie macht es sich dabei zum Anliegen, eine grundsätzliche und zurückhaltende Eingrenzung vorzunehmen. Es kann hier nicht darum gehen, den Argumentationsaufbau von vornherein als *die* Linie befreiungstheologischen Argumentierens im Rahmen der Moralthologie anzugeben, sondern darum zu begründen, dass es sich um *eine* gewichtige Linie befreiungstheologischen Denkens handelt, die für die gegenwärtige moraltheologische Diskussion und ihrem Gewicht in der systematischen Theologie von ansehnlichem Wert sein kann.

Ganz auf dem Boden des Faches Moralthologie verbleibend setzt die Arbeit beim denkenden und handelnden Subjekt an. Sie wählt den Zugang einer theoretischen Außenbetrachtung. Wort und Inhalt der *Subjektwerdung des Armen* können zunächst nur im Singular gedacht werden.<sup>6</sup> Die Verwendung des Plurals, wie es in dieser Arbeit vor allem in der Besprechung der Option für *die Armen* geschehen wird, setzt einen weiteren Schritt, der hinter den ersten nicht zurück kann: Die Option für die *Subjektwerdung des Armen* muss am Lebensschicksal des Einzelnen ansetzen.<sup>7</sup> Sie kann ihn nicht unter einer kollektiven *Subjektwerdung* subsumieren und darin letztlich auflösen. Trotzdem bleibt die Frage nach den Bedingungen, wie *Subjektwerdung* geschehen kann. In diesem zweiten Schritt wird man auf den Plural zu sprechen kommen, der das Subjekt in der Gleichursprünglichkeit von Personalität und Sozialität, in seiner Verflechtung in Strukturen und Gesellschaft ernst nimmt.

Die früheste Datierung des Themenzusammenhangs, wie er hier als „Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie“ aufgegriffen wird, geht bis auf die unmittelbare Zeit nach Konzilsende zurück. Zwei Jahre bevor Gustavo Gutiérrez auf der Versammlung „II. Encuentro de Sacerdotes y Laicos“ in Chimbote (Peru, vom 21.

<sup>5</sup> Vgl. Zuleta S., Guillermo León: ¿Qué es y qué hay del discurso teológico moral hoy, después del Concilio Vaticano II? In: Cuestiones Teológicas y Filosóficas 29 (2002) 57–103. Vgl. Moser, Antônio: Moral renovada aos cinquenta anos. In: Revista Eclesiástica Brasileira 60 (2000) 557–570. Vgl. Scannone, Juan Carlos: El futuro de la reflexión teológica en América latina. El comunitarismo como alternativa viable. In: Stromata 53 (1997) 13–43. Vgl. Lobo, José Antonio: Líneas y tendencias de la teología moral latinoamericana. In: Moralia 17 (1995) 343–360. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Historia de la teología moral en América Latina. Ensayos y materiales. (Centro de Estudios y Publicaciones, 136) Lima (Peru), 1994, 105–123. Vgl. Yáñez, Miguel: Ética de la liberación. Aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas de futuro. In: Stromata 49 (1993) 109–183. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Historia, ética e iglesia en América Latina. In: Páginas 14 (1989) 27–38, 29–34. Vgl. Lois, Julio/Barbero, José Luis: Ética cristiana de la liberación en América Latina. In: Moralia 10 (1988) 91–118. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: La teología moral en América Latina a partir de Medellín. In: Páginas 13 (1988) 29–38. Vgl. Cuesta, Bernardo: Nuevo enfoque de la moral: la perspectiva de la moral latinoamericana. In: Ciencia Tomista 114 (1987) 595–621. Vgl. Snoek, Corneille J.: La teología moral en Brasil, hoy. In: Moralia 4 (1982) 67–81. Vgl. Richard, Pablo: La ética como espiritualidad liberadora en la realidad eclesial de América Latina. In: Moralia 4 (1982) 101–114. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Perspectivas para una ética de la liberación. In: Moralia 4 (1982) 135–150.

<sup>6</sup> Vgl. Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moralthorie. In: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik. Frankfurt a. M., 1989, 454–487, 475/476. Enrique Dussel betont in seinen Entwürfen die stete Konkretheit des armen Anderen, der nur als der begrenzte Andere erfahren werden kann und dadurch erst der Andere sein kann. Vgl. Dussel, Enrique: Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>2002, 16/17.

<sup>7</sup> Erst als zweiter Schritt kann die „Subjektwerdung der ‚Armen‘ (als gesellschaftliche Peripherie) als einzige mögliche Kirchenbildung nach der Volk-Gottes-Theologie“ bedacht werden. Vgl. Mazzillo, Giovanni: Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes. Würzburg, 1983, 159–164.

bis 25. Juli 1968) seine nachhaltigen Überlegungen zu einer Theologie der Befreiung ausführte, hatte eine außerordentliche Versammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) versucht die Grundtendenzen für den Aufbruch der Kirche und Theologie in Lateinamerika nach dem Zweiten Vatikanischen Konzils vorzuzeichnen.

Es war der Erzbischof von Olinda e Recife Hélder Câmara, der zehn Monate nach Beendigung des Konzils auf der zehnten Versammlung der CELAM in Mar del Plata (Argentinien, 07. bis 16. Oktober 1966) zum Thema „La Iglesia en el desarrollo e integración de América Latina“ (die Kirche in der Entwicklung und der Integration Lateinamerikas) eine prophetische Aussage für die kommende Neuausrichtung der Theologie in Lateinamerika traf: Das anzustrebende Ziel theologischer Reflexion sei, so Câmara, ein freies und bewusstes menschliches Dasein in fortschreitender Befreiung von tausend Versklavungen, damit fundamentale Freiheit wachsen könne: frei sein bis zur Fähigkeit sich von sich selbst zu befreien und sich für die Anderen geben zu können.<sup>8</sup> Mit dieser Zielvorgabe schrieb Hélder Câmara der theologischen Reflexion eine Themenlinie ins Gedächtnis, die es in den folgenden Hauptteilen zu rekonstruieren gilt. Sie durchzieht den Themenverbund *Conscientização* (Hauptteil A), Unterscheidungsfähigkeit des Subjekts (Hauptteil B) und die Praktikierbarkeit christlicher Nachfolge bis hin zum Martyrium (Hauptteil C).

## 1.1 Sehen

Die sozialen und gesellschaftspolitischen Bewegungen Lateinamerikas für eine Erneuerung der Sozietät „von unten“ werden in ihren internen und externen Deutungen schon sehr früh mit einem prägenden Begriff versehen, der sich rasch zum Synonym und zur Überschrift dieser zunächst pluralen Dynamik generiert: „liberación“, „libertação“, Befreiung.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Vgl. Boff, Leonardo: *Teología de la Liberación: Recepción creativa del Vaticano II a partir de la óptica de los pobres*. In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1986, 9–39, 20. Vgl. Yáñez, Miguel: *Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante*. In: *Stromata* 56 (2000) 1–26, 7. Vgl. Trigo, Pedro: *Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo*. In: *ITER. Revista de Teología* 12 (2001) 109–136, 109/110.

<sup>9</sup> „Der Theologe arbeitet nicht *mit* dem Begriff ‚Befreiung‘, sondern er bearbeitet *den* Begriff ‚Befreiung‘.“ Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München, 1983, 157. Leonardo Boff weist darauf hin, dass in den gesellschaftlichen Mobilisierungsbewegungen der Begriff der Befreiung als Gegenbegriff zur Unterdrückung massiv präsent war (als Beleg hierzu: Assmann, Hugo: *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo (Uruguay), 1971). Die revolutionären Bestrebungen des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Teilen des Kontinents (z. B.: Mexiko 1911, Bolivien 1952, Guatemala 1952, Cuba 1959) etablierten die Begrifflichkeit durch die Praxis des Volks. Vgl. Boff, Leonardo: *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung*. In: Klinger, Elmar/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*. Freiburg i. Br. u. a., 1984, 628–654, 636. Vgl. Libânio, João Batista: *25 Jahre Theologie der Befreiung: Ein Überblick über die Entwicklungen in der systematischen Theologie und Spiritualität*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 31–61. Für Leonardo Boff hat der Begriff der Befreiung eine die Theologie umfassende Bedeutung: „Toda teología o es liberadora o no es teología debe realizar la liberación en todos los niveles que van desde la intimidad de

Die je nach Region und kulturellem Hintergrund anders gefärbten Reform- oder Revolutionsbemühungen gesellschaftlicher Strukturen, ob national oder kontinental, sind in Ursache und Wirkung nicht unabhängig von den kulturellen und geisteswissenschaftlichen Anstrengungen im Lateinamerika zur Mitte des 20. Jahrhunderts zu verstehen.<sup>10</sup> Für den Bereich der geisteswissenschaftlichen Reflexion und ihrer fachspezifischen Aufgliederung entstehen nach und nach drei Hauptlinien: die Pädagogik der Befreiung, die Theologie der Befreiung und die Philosophie der Befreiung.<sup>11</sup> Leonardo Boff ordnet in der Rückschau auf die originären Intentionen jener Befreiungsbewegungen das Thema der Bewusstseinswerdung den wichtigsten Themen zu:

„Die Theologie der Befreiung hat seit ihren Anfängen, Ende der sechziger Jahre, eine pädagogische Dimension. Der soziohistorische Prozeß der Befreiung setzt die Herausbildung eines Bewusstseins derer voraus, die zuallererst an der Befreiung interessiert sind. Er vollzieht sich durch die Organisation der Unterdrückten, die Erarbeitung einer neuen Utopie, deren Umsetzung in das Projekt einer demokratischeren, gerechten und fröhlichen Gesellschaft und innerhalb dieser in eine neue Organisationsform des Christentums. Diese Schritte lassen sich nicht verwirklichen, wenn sie nicht von einer Pädagogik der Befreiung begleitet werden. Nicht ohne Grund zählt man den Brasilianer Paulo Freire zu den Gründungsvätern der Theologie der Befreiung. (...) Bis heute sind die sozialen Bewegungen, die kirchlichen Basisgemeinden und die Bereiche der Kirche, die sich ausdrücklich den Armen zuwenden, das Tätigkeitsfeld Paulo Freires und vieler seiner Schüler geblieben.“<sup>12</sup>

Der brasilianische Pädagoge Paulo Freire – dessen Denken der Hauptteil A gewidmet ist – verortete mit seiner kritischen Pädagogik der *Conscientização* den Ausgangspunkt sämtlicher Befreiungsprozesse der unterdrückten lateinamerikanischen Gesellschaften im Subjekt. Befreiung könne nachhaltig nur erreicht und gesichert werden, wenn die Unterdrückten zu Protagonisten ihres eigenen Schicksals würden.<sup>13</sup> Die vorliegende Arbeit wird auf die Bedeutung des Konzepts immer wieder rekurrieren, da sie die These vertritt, dass erstens das Anliegen Freires in einer Vielzahl von Entwürfen zur Befreiungstheologie – oftmals ohne expliziten Hinweis – ausnehmend stark präsent ist, und zweitens, dass eine moraltheologische Reflexion im Rahmen der Befreiungstheologie auf den Grundzügen dieser Konzeption aufbauen kann. Die Intentionen der Befrei-

cada persona hasta tocar el corazón de las estructuras de todo un sistema social que oprime. (...) Hay que llegar a actitudes concretas, porque son estas las que modifican la realidad.“ Boff, Leonardo: *Teología desde el cautiverio*. (Colección Iglesia nueva, 23) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1975, 35.

<sup>10</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Liberación y desarrollo: un desafío a la teología*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 205–219, 211–213. Vgl. dazu exemplarisch die Anmerkungen von Iraneidson Santos Costa zum Lebenswerk José Comblins: Santos Costa, Iraneidson: *A esperança dos pobres vive (considerações em torno da Igreja dos Pobres no Nordeste)*. In: *Cadernos do CEAS* (2003) 2005, 49–67, 55–66.

<sup>11</sup> Dietrich Briesemeister reiht die drei Entwicklungen als geisteswissenschaftliche Neubegründungen aneinander, deren ähnliche Programme darin bestünden den handlungsbezogenen, ethischen Veränderungsanspruch der Theorie wirksam zu betonen. Vgl. Briesemeister, Dietrich: *Kultur*. In: Bernecker, Walther L./Buve, Raymond Th./Fisher, John R. u. a. (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Lateinamerika im 20. Jahrhundert*. Bd. III. Stuttgart, 1996, 229–244, besonders 239.

<sup>12</sup> Boff, Leonardo/Arruda, Marcos: *Bildung und Entwicklung im Hinblick auf die integrale Demokratie*. In: Leisinger, Klaus M./Höfle, Vittorio (Hrsg.): *Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die dritte und die erste Welt im Dialog*. München, 1995, 89–102, 89.

<sup>13</sup> Vgl. Croatto, Severino: *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 24) Lima (Peru), <sup>2</sup>1980, 3/4.



ungsbewegungen und ihre geistesgeschichtlichen Ausformungen selbst sind ohne die Anliegen der *Conscientizaçao* kaum zu denken.<sup>14</sup>

*Was man sagt, wenn man „Armer“ sagt*

„Es ist schon seltsam: Wenn Sie einmal 30 Nichtarme versammeln und diese lange diskutieren lassen, so könnten Sie sich doch nicht über den Begriff des Armen einigen. Jeder hat seine eigenen Vorstellungen, und der Nuancen gäbe es unzählige. Das Ergebnis ist Verwirrung. Würden Sie aber 30 Arme zusammenbringen, so bräuchten diese nicht mehr als eine Minute, um sich darüber zu einigen, was ein Reicher ist ...“<sup>15</sup>

Theologie der Befreiung will Theologie inmitten heilsgeschichtlicher Realität denken und praktizieren. Dort, wo sie zuerst formuliert wurde, sieht sie sich vor die andauernde Provokation gestellt, das Heil inmitten des Unheils, des Elends und der Unterdrückung anzusagen, den stumm schreienden und stumm sterbenden Menschen zu verheißen, dass Gott sie besonders liebt.<sup>16</sup>

Die Frage nach der Analyse der Realität, wie sie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in ihrer Einführung (GS 4–10) aufgegeben hatte<sup>17</sup>, wurde in Lateinamerika zur Frage nach der Analyse einer unterdrückerten Realität, genauer: zur Frage nach dem Menschen in Unterdrückung, zur Frage nach dem Armen. Gustavo Gutiérrez hat wiederholt diese Herausforderung angenommen und einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Frage nach dem Armen geleistet: „Armut ist sicher ein sozialer und ökonomischer Bereich, aber sie bedeutet viel mehr als eine soziale und ökonomische Dimension. In letztendlicher Analyse meint Armut Tod: ungerechter Tod; früher Tod; Tod verursacht durch Krankheit, Hunger, Unterdrückung; physischer Tod; kultureller Tod.“<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Einen ersten Beleg hierfür bietet Heinz Neuser, der in eine Arbeit zur „Educación Popular“ im formalen Bildungssystem Perus der 1980er Jahre mit den Worten einführt: „Im Zusammenhang mit der Befreiungspädagogik Freire'scher Prägung entstanden vermehrt seit der ökonomischen Krise Ende der 70er Jahre in Lateinamerika in den Armenvierteln und marginalen Zonen Basisorganisationen und soziale Bewegungen. Sie versuchen in gemeinschaftlicher Weise gegen die sich katastrophal verschlechternden Lebensbedingungen anzugehen. (...) In Philosophie, Theologie und Pädagogik vollzieht sich eine breite Befreiungsbewegung von Unterdrückung und Kolonialisierung.“ Neuser, Heinz: Vorwort. In: Rolfes de Franco, Lisa Margaretha: Entwicklung und Bildung Perus im Kontext Lateinamerikas und der Dritten Welt. „Educación Popular“ (Volkserziehung) im formalen Bildungssystem Peru – eine Überlebensbildung? (tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften, 48) München, 1990, 11–14, 11.

<sup>15</sup> Gutiérrez, Gustavo: Christliche Basisgemeinden – Ekklesiologische Perspektiven. In: Buhl, Thomas (Hrsg.): Option für die Armen. Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika. Leipzig, 1990, 215–241, 221. „Los pobres no tienen el lujo de mentir sobre su condición social de pobreza.“ Mifsud, Tony: Sugerencias éticas para un desarrollo humano. In: Cuestiones Teológicas y Filosóficas 29 (2002) 11–23, 22.

<sup>16</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 15–28, 19.

<sup>17</sup> „Muß die Kirche aber (...) geschichtlich handeln und gehört auch die Notwendigkeit eines solchen konkreten geschichtlichen Handelns zu ihrem eigenen Wesen, dann gehört die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erkenntnis der Situation, in der sie so handelt, sich selbst vollziehen muß, auch noch zu ihrem Wesen bzw. zu dessen Vollzug.“ Rahner, Karl: Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“. In: Rahner S, Bd. VIII. 613–636, 627.

<sup>18</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche der Armen. In: Münchener Theologische Zeitschrift 42 (1991) 141–150, 145. Vgl. Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg i. Br., 2005, 197–200.



Gutiérrez hatte schon in seinen frühen Entwürfen versucht den Armutsbegriff, mit dem eine Theologie der Befreiung umzugehen habe, freizulegen und ihn von verschiedenen Überwucherungen abzugrenzen. Seine grundlegenden Bestimmungsversuche, die im letzten Kapitel „Armut als Solidarität und Protest“ seiner „Theologie der Befreiung“<sup>19</sup> vorgenommen wurden, fanden auf der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (Kolumbien) Gehör und gingen schließlich in die Endfassung des Dokuments „Armut der Kirche“ ein. Später wird Gutiérrez rückblickend sagen: „Von Anfang an wurde dabei eine – von Medellín im Dokument über die ‚Armut der Kirche‘ übernommene – Unterscheidung zwischen den drei Bedeutungen des Begriffs Armut gemacht: zwischen der realen Armut als einem *Übel*, also einer von Gott nicht gewollten Armut, der *spirituellen* Armut als *Offenheit* für den Willen Gottes und schließlich der *Solidarität* mit den Armen, verbunden mit dem Protest gegen die Situation, unter der sie leiden.“<sup>20</sup>

Die Festlegung Medellín besagt im Anschluss an Gutiérrez, dass Armut eine alle Lebenswirklichkeiten durchwirkende Verhinderung des Lebens darstellt. Für den Armen, der von den sozio-ökonomischen Strukturen ausgeschlossen bleibt, wird das Überleben zu einer drückenden Last.<sup>21</sup> Der Arme wird gesellschaftlich an den Rand gedrängt, biographisch entwurzelt und in existentieller Weise marginalisiert.<sup>22</sup> Er wird sowohl von den materiellen wie auch von den kulturellen Gütern entfernt gehalten.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz, <sup>4</sup>1979, 270–286.

<sup>20</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 293–311, 293. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung. (Fundamentaltheologische Studien, 12) München u. a., 1986, 136–138. Vgl. Costadoat, Jorge: La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación. In: *Teología y Vida* 46 (2005) 56–74, 74. Vgl. de Urarán, Félix Ortiz: La opción por los pobres. Un poco de historia. In: *Lumen* 36 (1987) 216–246, 227/228. Vgl. Mier Gay, Sebastian: ¿Cuáles pobres son sujeto del reino de Dios? In: *CHRISTUS* 59 (1994) 10–15, 10. Der Armutsbegriff bei Gutiérrez ist analog zum Befreiungsbegriff gestaltet. Er hat „von Mariátegui wichtige Impulse erhalten. Gutiérrez versteht Befreiung – in Übereinstimmung mit der Kirchenversammlung von Medellín (...) – als einen Begriff“, der mehrere „von einander unterscheidbare Ebenen enthält, welche zugleich eine komplexe Einheit bilden. Befreiung betrifft zunächst eine ökonomische und soziale Ebene, sodann eine politische und kulturelle Ebene“, in der es um die Schaffung einer qualitativ anderen Gesellschaft geht. Noti, Odilo: Zivilgesellschaft. Anmerkungen zu einem politischen Pudding-Begriff. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 215–229, 222. Vgl. Gómez de Souza, Luiz Alberto: A Força Histórica da Reflexão de Gustavo Gutiérrez. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 553–564, 560.

<sup>21</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Opción por los pobres y seguimiento de Jesús. In: Vigil, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 33–46, 36.

<sup>22</sup> Vgl. Harrington, Daniel. J./Keenan, James F.: Jesus and virtue ethics. Building bridges between New Testament studies and moral theology. Lanham (USA) u. a., 2002, 105–111. Vgl. Trigo, Pedro: Sobre el concepto de marginado, sus usos y realidad. In: *Anthropos* 13 (1992) 67–93, 67. Vgl. Alvarez Vázquez, José Antonio: Una lectura histórico-económica de los documentos de Puebla. In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca (Spanien), 1981, 262–278, 266–276. Vgl. Castillo, Fernando: *Theologie der Befreiung und Sozialwissenschaften*. Bemerkungen zu einer kritischen Bilanz ihrer Beziehungen zur Dependenztheorie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 143–151, 144–147.

<sup>23</sup> Treffend benannt von Alexandre Otten: „A impotência dos pobres.“ Otten, Alexandre: As manifestações religiosas dos pobres como desafio para a teologia. In: *Espaços. Revista Semestral de Teologia* 1 (1993) 7–21. Vgl. Fomet-Betancourt, Raúl: „Hören auf das Volk“ – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: Seibel, Wolf-

Der, der arm ist, ist durch die Armut in sämtlichen Lebensvollzügen gehindert. Er ist der Unterdrückte ohne Lebenshorizont; der, der unfreiwillig im Elend lebt.<sup>24</sup>

Armut, die Lebensdeutung und Lebensentfaltung hemmt, negiert und verachtet die Moralität des Subjekts<sup>25</sup>, wie *Gaudium et spes* in mehreren Passagen deutlich erklärt. Sowohl am Ende des zweiten Kapitels im ersten Hauptteil – über die menschliche Gemeinschaft, wenn es heißt: „Die menschliche Freiheit ist oft eingeschränkt, wenn der Mensch in äußerster Armut lebt“ (GS 31) – als auch zu Beginn des dritten Kapitels des zweiten Hauptteils – über das Wirtschaftsleben, wenn man erklärt: „Einige wenige erfreuen sich weitestgehender Entscheidungsfreiheit, während viele fast jeder Möglichkeit ermangeln, initiativ und eigenverantwortlich zu handeln, und sich oft in Lebens- und Ausgangsbedingungen befinden, die des Menschen unwürdig sind“ (GS 63) – rückt das Thema ins Blickfeld. Der Arme ist der, über den entschieden wird; seine Handlungsspielräume sind tatsächlich marginal. „Menschen im Wohlstand sind nicht die Armen. Sie haben einen Handlungsspielraum.“<sup>26</sup>

„Wer diese Armen sind, ist nicht schwer zu bestimmen: Es sind die Menschen, für die das Leben eine drückende Last ist (...), die verachtet werden, die in der Gesellschaft einfach nicht zählen.“<sup>27</sup>

Armut löscht freie Handlungsspielräume bis zur Unkenntlichkeit aus. Armut sabotiert Lebensentfaltung bis zum Äußersten, bis dahin, dass sie das Leben der Kinder, Frauen und Männer täglich quält und tausendfach vernichtet: „Armut ist Nicht-Sein-Dürfen“.<sup>28</sup>

gang (Hrsg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 69–92, 88/89. Vgl. Libânio, João Batista: La théologie de la libération. Nouvelles figures. In: *Études* (2005) 402, 645–655, 650. Das Medellínokument zum Frieden spricht von sozio-ökonomischer, politischer, kultureller, rassischer und religiöser Marginalisierung. Vgl. Dokument „Friede“. In: Bischöfliche Aktion ADVENIAT (Hrsg.): Dokumente von Medellín. Essen, 1972, Nr. 2. Solche Differenzierungen haben lateinamerikanische Intellektuelle weit über den kirchlichen und theologischen Bereich hinaus immer wieder betont. Vgl. Zea, Leopoldo: Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte. (Grenzen und Horizonte) München, 1989, 143–161.

<sup>24</sup> „Die sich selber frei wählen, definieren Freiheit und Unterdrückung anders als die real Unterdrückten.“ Eicher, Peter: Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie. Die neue Schöpfung. Bd. II. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 237–271, 259. Vgl. Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Moral social. Bd. III. Madrid (Spanien), 1991, 125/126. Vgl. Kehnel, Anette: Der freiwillige Arme ist ein potentieller Reicher. Eine Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut. In: Melville, Gert/Kehnel, Anette (Hrsg.): In propositio paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden. (Vita regularis, 13) Münster u. a., 2001, 203–228.

<sup>25</sup> Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1988, 112. Vgl. die Ausführungen „Die Negation der Anderen“ bei: Eder, Hans: Politische Dimension der Theologie der Befreiung. Impulse der Jesuiten und Indigenas für eine solidarische Gesellschaft der Anderen. (Europäische Hochschulschriften, 296) Frankfurt a. M. u. a., 1993, 133–142.

<sup>26</sup> Sedmak, Clemens: Theologie des Wohlstands. In: *Diakonia* 34 (2003) 338–344, 339. Vgl. Mieth, Dietmar: Mitleid. In: Metz, Johann Baptist/Kuld, Lothar/Weisbrod, Adolf (Hrsg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg i. Br. u. a., 2000, 21–25, 22.

<sup>27</sup> Sobrino, Jon: Zurück zur Kirche der Armen. Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 89–99, 91. Vgl. Pohier, Jacques/Mieth, Dietmar: Gottes Würde kommt zum Zuge durch die Würde der Nichtgewürdigten. In: *Concilium* 15,2 (1979) 621–623.

<sup>28</sup> Kräutler, Erwin: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt. Frustrationen und Hoffnungen eines Konferenzteilnehmers. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 33–53, 37.

Die Ursache andauernder Armut manifestiert sich durchgehend in ungerechten Strukturen. Sie sind die fatale Ausgangsbasis, dass Armut, Elend und Marginalisierung überhaupt erst als eine alle Lebensbereiche durchdringende Gegenwart existieren.

### *Die Armen sind ...*

Der Begriff der Armut ist kein regionaler Begriff. Er ist nicht begrenzbar auf eine „Dritte-Welt“.<sup>29</sup> Das gestiegene Bewusstsein von globalen und zeitübergreifenden Interdependenzen, die die Verantwortlichkeit des Menschen neu definieren lassen, tragen ohne Zweifel dazu bei, die Verursachung des Elends präziser fassen. Johannes Paul II. stellte schon in *Sollicitudo Rei Socialis* diese neue Dimension des sozialen Bewusstseins heraus: Man kann „bereits das wachsende Bewußtsein der *gegenseitigen Abhängigkeit* zwischen den Menschen und den Nationen als *positiven und moralischen Wert* hervorheben. Daß Männer und Frauen in verschiedenen Teilen der Welt Ungerechtigkeiten und Missachtung der Menschenrechte, begangen in fernen Ländern, die sie vielleicht niemals besuchen werden, als ihnen selbst zugefügt empfinden, ist ein weiteres Zeichen einer Wirklichkeit, die sich in *Gewissen* verwandelt hat und so eine *moralische* Qualität erhält“ (SRS 38).<sup>30</sup> Der Einsatz gegen Armut und Unterdrückung – dort wird diese Arbeit anzusetzen versuchen – bleibt in letzter Dimension eine Frage der Gewissensbildung, eine Frage der *Subjektwerdung*, und das in doppelter Hinsicht<sup>31</sup>: Zum Ersten, um der *Subjektwerdung* dessen willen, der – bisweilen auch als Wohlhabender – sich entschließt gegen Armut zu agieren und denen beizustehen, die als Arme darunter am meisten zu leiden habe. Zum Zweiten – und hier liegt das Hauptgewicht –, um der *Subjektwerdung des Armen* willen, zu dessen Gunsten der Einsatz gegen Armut agiert. Der Arme selbst muss befähigt werden, seine ökonomische, gesellschaftliche, kulturelle und existentielle Randstellung zu überwinden und zum dauerhaften Träger einer ge-

<sup>29</sup> Vgl. Macedo, Donaldo: An Anti-Method Pedagogy. A Freirian Perspective. In: Freire, Paulo (Hrsg.): Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 1–9, 1/2. Vgl. Schillebeeckx, Edward: Befreiende Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 56–71, 56. Vgl. Waldenfels, Hans: Kontextuelle Theologie. In: Müller, Karl (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin, 1997, 224–230, 229. Vgl. Suess, Paulo: Inkulturation und Dialog. Nachlese und Horizont eines unbequemeren Paradigmas. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit. Für Hermann Pius Siller. Freiburg i. Br., 2004, 375–391, 380. In verkürzten Darstellungen tauchen solche Missverständnisse häufig auf, vgl. Vahum, Ahaio: Liberation as a Theological Theme: Exploring the Theme of Liberation in the Works of Some Selected Theologians. In: Asia Journal of Theology 19 (2005) 333–349, 346/347.

<sup>30</sup> Vgl. CELAM (Hrsg.): El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>4</sup>1999, 110.

<sup>31</sup> Mit dem Ausdruck, dass die Armen in die Geschichte einbrechen „wird gelegentlich das signifikanteste Ereignis der neuen Situation zum Ausdruck gebracht. Ein eindrucksvoller Beleg für diese ‚Subjektwerdung‘ (...) als Prozess umfassender Befreiung (...) ist nicht zuletzt das Entstehen zahlreicher Theologien“, am deutlichsten in der Befreiungstheologie. Collet, Giancarlo: Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“. Zur Entstehung von Befreiungstheologien. In: Barwasser, Carsten (Hrsg.): Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt, 2006, 7–52, 7. Vgl. Codina, Víctor: Eclesiología Latino-Americana da Libertação. In: Revista Eclesiástica Brasileira 42 (1982) 61–81, 64/65.

rechten Gesellschaftsgestaltung werden.<sup>32</sup> Er soll das mündige Subjekt eigener Lebens- und Weltgestaltung sein können.<sup>33</sup>

Jenseits einer Diskussion um eine möglichst genaue Begrifflichkeit, die beschreibe, wie der Arme nun zu benennen sei, ob als Unterdrückter, Marginalisierter, Elender, psychisch Kranker, etc. hat Gustavo Gutiérrez eine Begriffsfassung vorgeschlagen, die die Perversion der menschenverursachten Lebensverhinderung deutlicher herausheben sollte.<sup>34</sup> Im Armen werde die Missachtung der Würde menschlicher Personalität zur abscheulichen Wirklichkeit. Die Armen sind die Nicht-Personen, die Un-Bedeutenden<sup>35</sup>, die „Outcasts“<sup>36</sup>, deren Leben und Sterben in einer Gesellschaft keine Rolle spielt.

„Wir bezeichnen arme Menschen als bedeutungslose Menschen. Menschen können wie gesagt aus ökonomischen, kulturellen, rassischen und geschlechtlichen Gründen bedeutungslos sein. Die Armen sind die ‚Bedeutungslosen‘, die ‚nicht relevanten‘ Menschen in unserer Gesellschaft und sogar in unseren Kirchen.“<sup>37</sup>

Die Armen tauchen nur anonym auf. Sie sind die Zahlen der Statistiken, die im Preis abgewogenen Gegenwerte der Hilfsmaßnahmen. Sie sind diejenigen, die ohne eigenen Namen, ohne Status personaler Ansprechbarkeit existieren. Man betrachtet sie als Menge, nicht als Subjekte.<sup>38</sup> Die Nichtbeachtung ihrer unveräußerlichen Würde ist der eigentliche moralische Skandal der Marginalität.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Gustavo Gutiérrez merkt an, dass durch die Generalversammlungen von Medellín, Puebla und Santo Domingo die Armut als Leiden in ihrer „himmelschreienden Brutalität allen vor Augen trat“ und erst so „mit voller Wucht das menschliche und christliche Gewissen vieler wacherüttelt hat“. Gutiérrez, Gustavo: Eine kirchliche Aufgabe, 19. Vgl. Rahner, Karl: Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XXIII. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 171–178, 178. Vgl. Zimmermann, Markus: „Was hat mir die Kirche in mein Leben reinzureden?!“ Gewissen und Kirche – zur Disparität zweier Wahrheitsinstanzen. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 34 (2005) 298–317, 301/302.

<sup>33</sup> Die Armen sind die erwachsenen Unmündigen: Vgl. Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M., 2002, 88–109, 103.

<sup>34</sup> „En los 90 la pobreza se dice de muchas formas: ‚inquietud‘, ‚exclusión‘, ‚informalidad‘, ‚marginalidad‘, ‚nueva pobreza‘, como también ‚miseria‘, y pobreza de siempre, esa simple y llana pobreza sin conceptos ni apellidos, que (...) algunos han llamado ‚pobreza estructural‘.“ Devés Valdés, Eduardo: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Bd. III. (Colección Historias Americanas) Buenos Aires (Argentinien), 2004, 128. Vgl. Pastente, Luis Pacheco/Huerta María Antonieta: Introducción. La Pobreza en América Latina y el Caribe. In: Irizar Campos, Miguel (Hrsg.): Pobreza. Un reto para la evangelización. (Colección Doctrina Social de la Iglesia, 6) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1995, 9–23, 11–17.

<sup>35</sup> „In-significantes“ wie sie Gutiérrez nennt. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Renovar „la opción por los pobres“. In: Revista Latinoamericana de Teología 12 (1995) 269–280, 272. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Actualidad de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 219–229, 226. Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 27. Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung. Bd. I. Mainz, 1998, 162.

<sup>36</sup> Vgl. Aguilar, Mario I.: Ministry to Social and Religious Outcasts. Eldoret (Kenia), 1995, 1–15.

<sup>37</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die theologische Herausforderung der Armut. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 62–70, 63.

<sup>38</sup> Trotzdem bleibt das nichtbeachtete Subjekt „die einzige Instanz, von der aus man dem System begegnen kann – dem System, das sich in sich selbst verschließt, um sich in ein stählernes Gehäuse zu verwandeln. Genau von diesem Subjekt aus müssen die Demokratie des Staatsbürgers und seine Mündigkeit, die durch das System negiert wird, wieder zurückgewonnen werden.“ Hinkelammert, Franz J.: Leben ist mehr als Kapital. Die Demokratie der Staatsbürger und das Projekt der Gesellschaft, in der alle Menschen Platz finden – die Eine Welt. In: Stettberger, Herbert (Hrsg.): Prinzip „Subversive Hoffnung“. Anstöße für religiö-

Der Arme, gleich ob er als „Armer“, „Marginalisierter“, „Unterdrückter“, etc.<sup>40</sup>, bezeichnet wird, leidet täglich an der lebensvernichtenden Gegenwart der Armut. Begriffe können sich inmitten der Grenzen menschlicher Existenz nur an die Wirklichkeit annähern, mit ihr identisch werden können sie nicht. Einen Versuch die Alltagsrealität des Elends ins Wort zu bringen wagte der uruguayische Schriftsteller Eduardo Galeano in seinem Gedicht „Die Nichtse“:

„Die Nichtse: die Niemandskinder, die Nichtshaber. / Die Nichtse: die Keinen, die Verniemandten, die Hasenfüße, die Lebenskranken, die Verdammten, die zweimal Verdammten: / Die nicht sind, auch wenn sie wären. Die nicht Sprachen, sondern Dialekte sprechen. / Die nicht Religionen, sondern Aberglauben anhängen. / Die nicht Kunst, sondern Kunsthandwerk machen. / Die nicht Kultur, sondern Folklore verbreiten. / Die nicht Menschen, sondern Menschenmaterial sind. Die nicht Gesichter, sondern Arme haben. / Die nicht Namen, sondern Nummern tragen. / Die nicht große Geschichte, sondern kleine Eingaben schreiben. / Die Nichtse, billiger als die Kugel, die sie tötet.“<sup>41</sup>

Wenn in den folgenden Ausführungen der Begriff des Armen, Elenden und Unterdrückten gebraucht wird, so geschieht dies im Bewusstsein einer Unfähigkeit, der Unfähigkeit einer streng realitätsgetreuen Erfassung des Elends in präzisen Worten. Die Anfangsworte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hatten diesem Bewusstsein Rechnung getragen, indem sie in treffender und offener Weise das Lebensschicksal „be-

ses Lernen in der Einen Welt. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 6) Münster, 2004, 63–73, 71. Nur so kann die befreiungstheologische Reflexion sagen: „Die Armen sind nicht allein Bedürftige, sie sind auch die Widerstandsfähigen, ja, sie sind historische Subjekte, die ihre eigene Geschichte gegen die Herrschaftsgeschichte der kolonialen und republikanischen Epochen leben.“ Arntz, Norbert: Das Kreuz des Südens und die Macht auf Erden. Die Verstrickung der Kirche in den Nord-Süd-Konflikt. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 111–137, 113/114. Vgl. Garretón M., Manuel Antonio: Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972–1992). In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 17–28, 28. Vgl. Fuchs, Ottmar: Nur verletzbar Menschen verletzen Systeme. Doch unverletzbar Systeme verletzen verletzbar Menschen, manchmal tödlich! In: Abeldt, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa u. a. (Hrsg.): „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag. Mainz, 2000, 205–220, 213.

<sup>39</sup> Wie José Castillo schreibt: „Lo peor, que lleva consigo la marginalidad, es la indignidad, carecer de los derechos que otros tienen; y no merecer el respeto que merece toda persona normal. Por eso, la indignidad es lo peor que lleva consigo la pobreza.“ Castillo, José M.: Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 107–133, 121. „Defamation is a characteristic feature of marginalization.“ Vgl. Fleming, Julia: The Right to Reputation and the Preferential Option for the Poor. In: Journal of the Society of Christian Ethics 24 (2004) 73–87, 81. Vgl. die Ausführungen „Teología e indignación ética“ und „Indignación ética y sujeto“ bei: Mo Sung, Jung: Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos. (Colección Teología economía) San José (Costa Rica), 2005, 40–45.

<sup>40</sup> Vgl. Freire, Paulo: Statt eines Nachworts. In: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974, 113–137, 132. Vgl. Albó, Xavier: ¡Dichosos los pobres! ¡Ay de ustedes los ricos! Reflexión y praxis cristiana con los pobres en Latinoamérica! In: Lienhard, Martin (Hrsg.): Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 279–295. Vgl. Mo Sung, Jung: Das Leben der Armen und die Theologie. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 45–58, 47–49.

<sup>41</sup> Galeano, Eduardo: Das Buch der Umarmungen. Zürich (Schweiz), 1998, 65. Vgl. Gebara, Ivone: Patriarchale Erkenntnistheorie. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004, 198–220, 199/200.

sonders der Armen und Bedrängten *aller Art*<sup>42</sup> zum Lebensschicksal der Jünger Christi erklären.<sup>43</sup> Es soll deswegen schon hier ausdrücklich bestätigt werden, dass der Begriff des „Armen“ – wie er hier Verwendung findet – nicht immer alle Differenzierungen miterwähnen kann, obwohl er deren Bedeutungen impliziert.<sup>44</sup>

Befreiungstheologische Reflexion stellt den Armen vom Rand ins Zentrum des christlichen Denkens und Tuns. Sie praktiziert einen Grundsatz, den Freire so formulieren wird: In Wahrheit sind die Unterdrückten keineswegs Randerscheinungen, keineswegs Menschen, die außerhalb der Gesellschaft leben. Sie waren immer schon innerhalb – innerhalb der Struktur.<sup>45</sup>

## 1.2 Urteilen

Vieles wurde über die Veränderungen und Konflikte geschrieben, durch die sich die Befreiungstheologie seit ihrer Entstehung zu behaupten hatte. Neben den kritischen und wertschätzenden Aspekten in den Auseinandersetzungen mit dem Lehramt, wie den beiden Instruktionen *Libertatis nuntius* vom 06. August 1984<sup>46</sup> und *Libertatis conscien-*

<sup>42</sup> Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Inkulturation und Krise. Zur konziliaren Hermeneutik. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 127–134, 133.

<sup>43</sup> Vgl. Tamayo, Juan-José: Rezeption der Theologie, 41. In diesen Eingangsworten, so hat es Hermann Steinkamp ausgedrückt, komme die christliche Partei- und Teilnahme am Leben der Armen zur Sprache. Schon in diesen Worten der Pastoralkonstitution stecke „die ganze prophetische Sprengkraft der ersten, programmatischen Aussage von GS, näherhin des zweiten Halbsatzes: ‚Freude und Hoffnung, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, *sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi*.“ Weiter schreibt Steinkamp: „Wie konnten diese eindeutige Parteinahme für die Armen und Bedrängten *und* der Hinweis auf die (...) Betroffenheit der Jünger Jesu von der Not der Bedrängten aller Art hier in Europa übersehen, jedenfalls in einem Maße vernachlässigt werden, das uns erst im Licht der ‚Option für die Armen‘ der lateinamerikanischen Bischofskonferenz und der Dokumente von Medellín und Puebla bewußt wurde?“ Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gesellschaft. Mainz, 1994, 14/15. Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 129.

<sup>44</sup> Nicht zuletzt die feministische Theologie hat dazu beigetragen, die differenten Unterdrückungssituationen herauszuarbeiten. Vgl. Eckholt, Margit: „Zwischen Entrüstung und Hoffnung“. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie? In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 151–170. Vgl. Tamez, Elsa: Die Gesellschaft, die wir Frauen uns wünschen. Eine Lektüre ausgehend von der Bibel und den Menschenrechten der Frauen. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004, 20–33, 26–31. Ein weiterer Hinweis findet hier seine Erwähnung: Wenn im Titel der Arbeit und in der Ausarbeitung die maskuline Form „der Arme“, „der Unterdrückte“, usw. verwendet wird, so ist immer auch die feminine Form mitbedacht.

<sup>45</sup> Vgl. Wanderley, Luiz Eduardo W.: A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho. In: Castel, Robert/Wanderley, Luiz Eduardo W./Belifore-Wanderley, Mariangela (Hrsg.): Desigualdade e a questão social. São Paulo (Brasilien), <sup>2</sup>2000, 51–161, 137–152.

<sup>46</sup> Im Nachgang zur ersten Instruktion bildet die Weihnachtsansprache 1984 von Papst Johannes Paul II. an die Kardinäle und die Römische Kurie eine bemerkenswerte Interpretation an. Dort widmet sich der Papst dem Anliegen der Befreiungstheologie, indem er erklärt, dass er selbst sich mit der Option für die Armen „identifiziere“. Auch die erste Instruktion zur Befreiungstheologie sei daher als Affirmation zu verstehen. Vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 21. Dezember. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Hrsg.): Der Apostolische Stuhl 1984. Köln u. a., 1984, 1610–1621. Vgl. Palácio, Carlos: A Igreja da América Latina, a Teologia de Libertação e a instrução do Vaticano: um



tia<sup>47</sup> vom 22. März 1986, dem bemerkenswerten Brief von Papst Johannes Paul II. an die Brasilianischen Bischöfe<sup>48</sup>, seien auch andere Ereignisse – wie der Fall der Berliner Mauer<sup>49</sup> oder die Feiern und Proteste um das Gedenken an die „Entdeckung“ Lateinamerikas 1992 oder die Ermordung der Jesuiten in Salvador<sup>50</sup> – prägend für den Fortgang der befreiungstheologischen Reflexion gewesen.

discernimiento. In: *Perspectiva teológica* 17 (1985) 293–323. Vgl. Libânio, João Batista/Vázquez, Ulpiano: A instrução sobre a teologia da libertação. Aspectos hermenêuticos. In: *Perspectiva teológica* 17 (1985) 151–178. Vgl. Sievernich, Michael: Theologie der Befreiung. In: *Staatslexikon*. Bd. V. <sup>7</sup>1989, 457–460, 459/460. Vgl. Segundo, Juan Luis: Críticas y autocríticas de la Teología de la liberación. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 215–236, 217–227.

<sup>47</sup> Vgl. O'Brien, John: *Theology and the Option for the Poor*. (Theology and life series, 22) Collegeville (USA), 1992, 72–75. Vgl. Hebblethwaite, Peter: *Liberation theology and the Roman Catholic Church*. In: Rowland, Christopher (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge (England), 1999, 179–197, 190–195. Vgl. Comblin, José: *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 29–56, 49–51. Beide Instruktionen sind in deutscher Version angehängt an: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 122) Düsseldorf, 1986.

<sup>48</sup> Mit der päpstlichen Würdigung: „Wenn man sich dafür einsetzt, jene gerechten Antworten zu finden, die durchdrungen sein sollen vom Verständnis für den reichen Erfahrungsschatz der Kirche in diesem Land, (...) dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig. Sie soll eine neue Etappe (...) jener theologischen Reflexion sein“. Die oft zitierte Passage ist zu finden in: Johannes Paul II.: *Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz*. In: *Herder Korrespondenz* 40 (1986) 277–282, 280. Vgl. Müller, Gerhard Ludwig: *Recht und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 327–346, 329–335. Vgl. Eicher, Peter: *Von der Gnadenlehre*, 237. Eine knappe Zusammenfassung bei: Oliveros, Roberto: *Geschichte der Theologie der Befreiung*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 3–36, 31–34.

<sup>49</sup> Das Defizit einer solchen Argumentation, die eine Krise der Befreiungstheologie allzu nah mit dem Fall der Berliner Mauer verbindet, zeigt David Hollenbach im Anschluss an Leonardo Boff auf. Vgl. Hollenbach, David: *Christian Social Ethics after the Cold war*. In: *Theological Studies* 53 (1992) 75–95, 77/78. Vgl. Brandt, Hermann: *Befreiungstheologie nach der Wende*. In: *Theologische Literaturzeitschrift* 124 (1999) 963–978. Vgl. Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiungstheologie im Meinungsstreit*. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*. Augsburg, 2004, 79–109, 105. Vgl. Betto, Frei: *A Teologia da Libertação ruuiu com o Muro de Berlin?* In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 922–929. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: *Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes*. In: Hinkelammert, Franz J.: *Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung*. Mainz u. a., 1999, 87–95, 89. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: *Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America. Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized*. In: Batstone, David B. (Hrsg.): *Liberation theologies, postmodernity, and the Americas*. London (England) u. a., 1997, 25–52, 28–30. „This is why – curiously enough – those who wonder if liberation theology remains valid after (...) the fall of the Berlin Wall (certainly an event of enormous importance on the international stage) need to be reminded that the historical starting point for this theology was not the situation of Eastern European countries. It was, and certainly continues to be, the inhuman poverty of Latin America and the interpretation we make of it in the light of faith. What we have, then, it state of things and a theology which, at their core, have little to do with the collapse of real socialism.“ Gutiérrez, Gustavo: *The Situation and Tasks of Liberation Theology Today*. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford (England) u. a., 2003, 89–104, 103/104, Endnote 1.

<sup>50</sup> Eine Schilderung der Ereignisse, vgl. Sobrino, Jon: *Companions of Jesus*. In: Sobrino, Jon: *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*. Maryknoll (USA), 2003, 58–97, 59–62. Die Ermordung der sechs Jesuiten und der Fall der Berliner Mauer lagen im November 1989 nur eine Woche auseinander. Eine große theologische Zusammenschau befreiungstheologischer Prägung stand gerade in dieser Zeit kurz vor dem Abschluss. Das Vorwort zu „Mysterium liberationis“ symbolisiert diese Mona-

*Versuche befreiender Moralthologie*

Ungeachtet der einzelnen Etappen und Facetten, wie sich diese Ereignisse im Fortgang der Befreiungstheologie abgebildet hätten, bleibt eine für diese Untersuchung interessante Grundkonstante zu verzeichnen, wie sie für das Gesamt der Befreiungstheologie schon von Gustavo Gutiérrez beansprucht worden sei: Dass nämlich die gesamte Befreiungstheologie von einem ethischen Anliegen ausgehe, welches die moralthologische Grundlagendiskussion lebhaft berühren müsse. „Thus liberation theology is fundamentally ethical (...), ethic that it promotes cries out for God and final salvation.“<sup>51</sup> Der Skandal der Armut bleibe der Movers zur theologischen und ethischen Reflexion. „Dieser Aspekt ist von der Theologie der Befreiung sehr stark betont worden. Ohne zu übertreiben, kann man sagen, dass sie in ihrer Art und Methodologie die moralischste aller Theologie ist.“<sup>52</sup> Enrique Dussel untermauert dies mit dem Argument, dass die „Fundamentaltheologie der Befreiungstheologie (...) die *Gemeinschaftsethik* ist“.<sup>53</sup> Und Miguel Yáñez präzisiert den Hinweis, denn die Befreiungstheologie entstehe aus einer „indignación ética“ und sie strukturiere sich als Antwort auf die Herausforderung der Ungerechtigkeit. „El imperativo de la teología de la liberación será al de ‚liberar al pobre‘“.<sup>54</sup> Der Imperativ der Befreiungstheologie sei formuliert mit: „Befreie den Armen“. Sie reagiere damit, so Yáñez, auf ein ethisches Problem, indem sie eine neue Art ethisches Denken entwerfe und zwar in erster Linie vom konkreten Subjekt aus.<sup>55</sup>

Trotz der Rückführbarkeit der gesamten Befreiungstheologie auf ein anthropologisch-ethisches, ja ein moralthologisches Anliegen, fällt auf, dass das Fach Moralthologie insgesamt doch eine vergleichsweise untergeordnete Rolle in den befreiungstheologischen Entwürfen gespielt hat und immer noch spielt, wozu Francisco Moreno Rejón erklärt:

„Der Mangel bezieht sich keineswegs auf die gelebte Moral und hat auch nichts mit der Vernachlässigung ethischer Fragen und Probleme zu tun, sondern es fehlen Untersuchungen, die die Themen einer Fundamentalmoral mit einiger Ausführlichkeit behandeln“.<sup>56</sup>

te enormer Brüche und bildet gleichzeitig eine epochale Wegmarke befreiungstheologischer Systematik. Der alleinige Verfasser des Vorworts Jon Sobrino nimmt ausdrücklich Bezug auf die Ermordung seiner Mitbrüder in *San Salvador*. Ursprünglich war gedacht, dass Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría ein gemeinsames Vorwort verfassen. Die Ermordung von Ignacio Ellacuría am 16. November 1989 hatte dies verhindert. Nichtsdestotrotz verfasst Sobrino das Vorwort mit der Unterschrift von Ellacuría und datiert es auf den zehnten Jahrestag der Ermordung von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero (24. März 1980). „Der Zweck dieses Buches besteht darin, auf systematische Weise das Zentrale der Befreiungstheologie darzustellen, weil wir glauben, daß diese weiterhin notwendig und nützlich ist für die Befreiung der Armen und die christliche Reflexion der lateinamerikanischen Realität.“ Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon: Vorwort. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, XIII–XVI, XIV.

<sup>51</sup> McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics. A Liberationist Approach*. Washington D.C. (USA), 1993, xi.

<sup>52</sup> Rejón, Francisco Moreno: *Fundamentalmoral*, 265.

<sup>53</sup> Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft*, 232.

<sup>54</sup> Yáñez, Miguel: *Jalones para fundamental*, 5.

<sup>55</sup> Vgl. Yáñez, Miguel: *Jalones para fundamental*, 12.

<sup>56</sup> Rejón, Francisco Moreno: Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung. In: *Concilium* 20 (1984) 115–120, 118. „The theology of liberation, on one hand, insists on the historical praxis of the faith, but, on the other hand, has not yet elaborated a systematic moral theology, especially a fundamental moral theology.“ Ayestaran, Jose: *Love and the Christian Development*



Wie zu zeigen ist, bedeutet dies auch keineswegs einen völligen Ausfall des Faches, sondern lediglich eine relativ geringe Aufmerksamkeit, der jedoch zusehends mit einiger Anstrengung begegnet wird.<sup>57</sup> Umso berechtigter stellt sich die Aufgabe, einen Argumentationsversuch zu wagen, der ganz auf dem Boden des Faches bleibend, die verschiedenen Entwürfe befreiungstheologischen Denkens durchgeht und sie unter dem Leitfaden der *Subjektwerdung des Armen* zu systematisieren sucht. Sebastian Mier beispielsweise hat auf einen solchen Ansatz mehrfach hingewiesen. Im Gebiet einer befreienden Moralthologie Lateinamerikas werde der ethische Imperativ aus der Wirklichkeit gelesen: Der Arme muss von Manipulation und Unterdrückung derart frei sein, damit er zum Subjekt seiner selbst werden kann.<sup>58</sup>

### *Von woher gedacht wird*

Es muss von vornherein klar sein, dass die hier stattfindenden Reflexionen nur als Lektüre einer Außenperspektive gelesen werden können. Die gesamte Arbeit entsteht nicht unter den Bedingungen von Elend, Unterdrückung und Armut, sondern im wohlumorgten Ambiente einer deutschen Universität. Allein schon deswegen kann die gesamte Argumentation nicht mehr beanspruchen als ein asymptotischer Versuch zu sein.

Es sei nicht zu leugnen, so Marciano Vidal, dass es innerhalb der moralthologischen Tradition eine Vielzahl moralthologischer Einzeltraditionen gebe.<sup>59</sup> Die Vielzahl der Traditionen vermittele und inkulturiere die *eine* Tradition.<sup>60</sup> Die Befreiungstheologie bildet hier keine Ausnahme. Sie will keine „zweite Theologie“ entwerfen, sondern die Perspektive der Theologie befragen, von woher gedacht und gehandelt

of Community. In: Ugalde, Luis/Barros, Nicolas/McLean, George F. (Hrsg.): *Love as the foundation of moral education and character development. A Latin American Contribution for the 21<sup>st</sup> Century*. Washington D.C. (USA), 1998, 159–169, 164.

<sup>57</sup> Man kann „seit einigen Jahren ohne Übertreibung sagen, dass die moralthologische Reflexion in Lateinamerika erwachsen geworden ist und einen Ausdruck gefunden hat, der zur Kenntnis genommen zu werden verdient.“ Rejón, Francisco Moreno: *Fundamental moral*, 263. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: *Articulación de la Teología Moral a partir de América Latina (X encuentro nacional de profesores de Teología Moral de Brasil)*. In: *Moralía* 9 (1987) 143–155.

<sup>58</sup> Auf diese knappe Form gebracht, kann die Eingabe von Sebastian Mier auf dem Kongress „Catholic Theological Ethics in the World Church“ in Padua (08. bis 11. Juli 2006) gelesen werden. Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: *América Latina: un continente di speranza?*, in Ronaldo Zacharias (Brasile), Sebastian Mier (Messico), Tony Mifsud (Cile). In: *Rivista di teologia morale* 38 (2006) 493–499, 496. Auch das CELAM-Dokument zur Jahrtausendwende diagnostiziert in einem Ausblick zu den gesellschaftlichen Entwicklungen ein neues ethisches Bewusstsein unter den Menschen des Kontinents: „Hay una justificada expectativa por *el despertar de la ética*.“ CELAM: *El Tercer Milenio*, 79.

<sup>59</sup> Vgl. Vidal, Marciano: *Bernhard Häring – Ein Theologe in der alphonsonianischen Tradition*. In: Schmied, Augustin/Römel, Josef (Hrsg.): *50 Jahre „Das Gesetz Christi“*. Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moralthologie. (Studien der Moralthologie. Abteilung Beihefte, 14) Münster, 2005, 143–173, 145. Dabei muss mit Klaus Demmer vor allem die Entlastungsfunktion der theologischen Tradition für die Moralthologie angesichts pluraler Überlastungsgefahren, die den heutigen Menschen angehen, bedacht werden. Vgl. Demmer, Klaus: *Die vergessene Moralpredigt. Die Schwierigkeit ethischer Unterweisung im Gottesdienst heute*. In: *Theologie der Gegenwart* 32 (1989) 266–276, 272–276.

<sup>60</sup> Der *Katechismus der Katholischen Kirche* drückt es so aus: „Die theologischen, disziplinären, liturgischen oder religiösen Überlieferungen [oder Traditionen], die im Laufe der Zeit in den Ortskirchen entstanden (...) stellen an die unterschiedlichen Orte und Zeiten angepasste besondere Ausdrucksformen der großen Überlieferung dar“ (KKK 83).

wird. Insofern ist sie kein neues Thema der Theologie, sondern eine „neue Art, Theologie zu treiben“.<sup>61</sup>

Für das Gesamt der Befreiungstheologie gibt Giancarlo Collet an: „Bis in die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren die theologischen Beiträge, die aus Lateinamerika kamen, eher spärlich und unbedeutend, vielmehr wurde dort europäische Theologie nur angewandt und reproduziert. Es gab keine *lateinamerikanische* Theologie.“<sup>62</sup> Erst die Aufbruchsbestrebungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption in Lateinamerika prägten den fachspezifischen Diskurs.<sup>63</sup> Antônio Moser spricht deshalb von einer zweiten Erschütterung, „uma segunda ruptura“<sup>64</sup>, der Theologie im Allgemeinen und der Moraltheologie im Besonderen, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der ersten „ruptura“, in Lateinamerika ereignet habe. Lateinamerika, so schreibt Marcio Fabri dos Anjos in seinem Beitrag zum „X Encontro Nacional de Professores de Teologia Moral“, dem zehnten Treffen der brasilianischen Moraltheologen in Sao Paulo (vom 15. bis 19. Dezember 1986), sei unter mehrererlei Hinsicht ein herausforderndes Arbeitsfeld für die Moraltheologie. Die primäre Aufgabe stelle sich von der Lebenssituation der Menschen her. In einer Realität, in der Verarmung die Bevölkerungsmehrheit brutal treffe, klage diese Situation jede bloße Abstraktion und jede moralische Unentschlossenheit in stummer Weise an. Deswegen sei es unmöglich, Moral ohne den Armen zu denken.<sup>65</sup>

Diese Herausforderung könne jedoch nur als Theorie- und Praxisweg begangen werden. Die Begegnung mit der Realität vollziehe sich faktisch und denkerisch. In diesem Prozess wird es aber vor allem auch um einen Lern- und Verstehensprozess von

<sup>61</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 21. Vgl. Boff, Leonardo: A Originalidade da Teologia da Libertação em Gustavo Gutiérrez. In: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 531–543, 529. Vgl. Hopkins, Dwight N.: More Than Ever: The Preferential Option for the Poor. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. Oxford (England) u. a., 2003, 127–142, 135. „The *locus theologicus* of liberation theologies is the poor, the non-person.“ Mendieta, Eduardo: From Christendom to Polycentric Oikouméné. Modernity, Postmodernity and Liberation Theology. In: Batstone, David B. (Hrsg.): Liberation theologies, postmodernity, and the Americas. London (England) u. a., 1997, 253–272, 263.

<sup>62</sup> Collet, Giancarlo: Theologie der Befreiung, 9.

<sup>63</sup> Vgl. Moser, Antônio: Como se faz Teologia Moral no Brasil Hoje. In: Revista Eclesiástica Brasileira 44 (1984) 243–264, 253. Vgl. Noemi, Juan: Das II. Vatikanum im Kontext globaler Modernisierung aus einer lateinamerikanischen Perspektive. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 101–106, 105. Vgl. Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Rahner S, Bd. XIV. 287–302, 293 und 297. Vgl. Collet, Giancarlo: Gottes Geist weht überall – vor allem aber bei uns. In: Richter, Clemens (Hrsg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz, 1991, 89–105, 89. Vgl. Ruggieri, Giuseppe: Das II. Vatikanum – Ereignis von Weltkirche. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 31–34, 31.

<sup>64</sup> Moser, Antônio: Novas Inquietações na Teologia Moral. In: Revista Eclesiástica Brasileira 40 (1980) 252–261, 256.

<sup>65</sup> Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Desafio de Fazer Teologia Moral na América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 9–19, 10. Vgl. Häring, Bernhard: A Teologia Moral após o Vaticano II e a contribuição da América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 21–40, 27/28.

Seiten des Moraltheologen gehen<sup>66</sup>, der nur dann zustande kommt, wenn er sich auf die „novos sujeitos da Moral“ einlässt, d. h. dass er sich auf die lehrende Lebensrealität der ausgeschlossenen, aber bewusstwerdenden Subjekte einlasse und von ihnen lerne.<sup>67</sup> Die Nichtpersonen, die Bedeutungslosen der Gegenwart müssen als Subjekte wahr- und ernstgenommen werden. Das Subjekt in Lateinamerika ist in massenhafter Präsenz ein armes, marginalisiertes Subjekt.<sup>68</sup>

Dadurch eröffnet sich dem moralischen Denken eine neugeformte anthropologische Option. *Subjektwerdung* wird als sozialverantwortlicher Prozess verstanden, der eine Individualanthropologie auf ihre interpersonalen Beziehungen hin aufschließt. Sie findet nur auf Gemeinschaft hin statt und deshalb trägt jede Gemeinschaft die Verantwortung, dass sie ihre Glieder zur Teilhabe ihrer Gestaltung befähigt.<sup>69</sup> Auf dieser Linie wird auch hier von einer Theologie Lateinamerikas gesprochen. Trotz der unterschiedlichen Strömungen, theologischen Schulen und Einflusslinien bleibt für das Gesamt dieser Arbeit eine klare Richtung vorgegeben: „Von Theologie in Lateinamerika zu sprechen heißt von der Theologie der Befreiung zu sprechen.“<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Francisco Moreno Rejón hatte Ende der 1980er Jahre die lateinamerikanische Moraltheologie in drei Untergruppen eingeteilt, wobei der Grad der Unterscheidung an der Balance zwischen europäischer, erneueter Moraltheologie und lateinamerikanischer Moraltheologie der Befreiung festzumachen sei: die erste Gruppe ist im Umfeld der postkonziliären Erneuerung der Moraltheologie mit starkem europäischen Einfluss anzusiedeln (Alberto Múnera, Hubert Lepargneur). Die zweite Gruppe weist immer noch starke Einflüsse auf, zeigt sich aber den Anliegen der Theologie der Befreiung zunehmend aufgeschlossen (Tony Mifsud). Die größte Gruppe jedoch ist in der Theologie der Befreiung selbst zuhause und formuliert ihre Beiträge aus den Anliegen der Theologie der Befreiung heraus (Antônio Moser, Enrique Dussel, João Batista Libânio, Marcio Fabri dos Anjos, Julio de Santa Ana, Clodovis Boff, Bernardino Leers und José Aldunate). Die Thematisierung der Probleme des lateinamerikanischen Teilkontinents und deren Übersetzung in die Sprache der Moraltheologie ist das Kriterium, um von einer lateinamerikanischen Moraltheologie (der Befreiung) zu sprechen. Die Einflusslinie zu Mifsud – die im Hauptteil B besonderes Gewicht erhalten wird – verläuft über Marciano Vidal. Das dreibändige Opus Vidals „Moral de actitudes“, das 1974 erstmals herausgegeben wurde, stellt den ersten Versuch einer systematischen und vollständigen Darbietung der postkonziliären Moraltheologie in spanischer Sprache dar. Nicht zuletzt durch die Übersetzungen ins Italienische und Portugiesische wird sein Werk im europäisch-romanischen und lateinamerikanischen Sprachraum ausgedehnt rezipiert. Vgl. Barazzutti, Luiz: A vinte e cinco anos do Concílio Vaticano II. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 327–342, 339. Vgl. Vidal, Marciano: Lässt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen „Autonomie“ und „Befreiung“. In: Concilium 20 (1984) 154–159, 157/158.

<sup>67</sup> 13 Jahre später wiederholt Marcio Fabri dos Anjos diese Perspektive und fügt mehrere Erweiterungen hinzu, darunter die neuen biotechnologischen Entwicklungen und die veränderten Kommunikationsformen. Als erste Herausforderung der angewandten Moraltheologie aber bezeichnet Marcio Fabri dos Anjos das Problem der ungerechten Machtverteilung. Die demokratische Beteiligung der gesellschaftlichen Subjekte an öffentlichen Entscheidungsprozessen sei durch mehrere Faktoren geschwächt. Der dominante Einfluss ökonomischer Interessensvertreter verhindere zusehends die Beteiligung der Stimmberechtigten und mache sie zu ausgeschlossenen aus gesellschaftlichen Verantwortungsprozessen. Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Ética teológica em perspectiva na América Latina. In: Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): Sarça ardente. Teologia na América Latina: Perspectivas. Sao Paulo (Brasilien), 2000, 333–351, 347.

<sup>68</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Salvar a Vida dos Pobres, Tarefa da Teologia Moral na América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 21–36, 29/30.

<sup>69</sup> Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Teologia Moral e Comunidade de Fé. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 83–98, 86.

<sup>70</sup> Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, 3. Vgl. Sudar, Pablo: Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche. In: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): Die Theologie der Befreiung:

Die Theologie der Befreiung kann nicht als antiquarisches Phänomen ad acta gelegt werden. Gerade unter den Aktualitäten von Globalisierungsbewegungen und deren Herausforderungen werden zentrale Anliegen ihres Denkens neu belebt. Die Behauptung, dass es schlichtweg nicht möglich ist, die Theologie der Befreiung aus dem Fortgang der Theologie zu eliminieren, gilt zu Recht. Die Theologie der Befreiung hatte sich von Anfang als geistlich-geistige und praktische Reaktion auf eine Realität verstanden und sie besteht, solange diese Realität besteht, solange der Arme in Armut lebt. Solange es Arme gibt, gibt es eine Theologie der Befreiung.<sup>71</sup>

„Die Befreiungstheologie wird nicht tot sein, solange sich Menschen von dem befreienden Handeln Gottes anstiften lassen und die Solidarität mit den leidenden Mitmenschen, deren Würde in den Dreck gezogen wird, zum Maß ihres Glaubens und zur Triebfeder ihres gesellschaftlichen Handelns machen.“<sup>72</sup>

### *Conciencia und Conscientização*

Es wurde gesagt, dass der Titel der Arbeit zugleich ihre zentrale These formuliert. Sie besteht darin die *Subjektwerdung des Armen* tatsächlich als theologisch-ethisches Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie auszuweisen. Zwei Hinweise sollen den Zugang zu den beginnenden Hauptteilen öffnen.

Zum Ersten: In einem Aufsatz „Moral Theology in Latin America“ konnten die beiden Jesuiten Dean Brackley und Thomas L. Schubeck eine Fülle an Literatur zusammentragen, welche die gegenwärtigen Tendenzen der Moraltheologie in Lateinamerika überblickend darstellt. Nach einer kurzen Zusammenschau der Publikationen zur

Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 122) Düsseldorf, 1986, 46–76, 46–53.

<sup>71</sup> Vgl. Susin, Luiz Carlos: Diese Welt kann eine andere sein. In: Concilium 40 (2004) 501–506, 503. Vgl. de Oliveira Ribeiro, Cláudio: A teologia da libertação morreu? Um panorama da teologia latino-americana e questões para aprofundar a debate teológico na entrada do milênio. In: Revista Eclesiástica Brasileira 63 (2003) 320–353, 352/353. Vgl. del Paso, Fernando: ¿Muerta, la teología de la liberación? In: CHRISTUS 59 (1994) 31–33, 33. Vgl. Vigil, José M.: ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación? In: CHRISTUS 62 (1997) 7–15, 13–15.

<sup>72</sup> Müller, Gerhard Ludwig: Befreiende Erfahrung: Impulse für die europäische Theologie. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 29–51, 44. Vgl. die ähnlichen Aussagen aus protestantischer Sicht bei: Bahmann, Manfred K.: Der Vorzug der Armen. Dreißig Jahre Befreiungstheologie. Eine geschichtliche Untersuchung. Frankfurt a. M., 2003, 87–97. Vgl. Girardi, Giulio: Befreiendes Christentum von unten angesichts der Krise der historischen Hoffnung der Armen. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 7–19. Vgl. Weber, Franz: „Das Reich Gottes ist mitten unter Euch“ (Lk 17,21). Kein Nachruf auf die Befreiungstheologie, sondern ein Aufruf zu befreiender Reich-Gottes-Praxis. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 317–332, 318–321. Vgl. Silber, Stefan: Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung. In: Herder Korrespondenz 60 (2006) 523–528, 524. Vgl. Amado, Volmir: Qual o futuro da Teologia da Libertação? In: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 679–682, 681. Vgl. Richard, Pablo: A Teologia da Libertação na nova conjuntura. Temas e desafios novos para a década de noventa. In: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 651–663, 655/656. Vgl. Mette, Norbert: „Ein neues Millennium ohne Ausgeschlossene“. Neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 11) Münster u. a., 2001, 35–68, 48.

Fundamental-moral behandelt man die Entwürfe zur Sozial- und Wirtschaftsethik, zur Politischen Ethik und Sozialverkündigung, zur Solidarität und den Menschenrechten sowie zur Bioethik. Eher beiläufig kommen die Autoren in den letzten Zeilen zur Fundamental-moral auf zwei Entwürfe zu sprechen<sup>73</sup>, die ein Argument vorbringen, welches für das Folgende von starkem Gewicht ist: José Comblin habe unter der Überschrift „True Liberation of the Person“ auf eine Lücke in der befreiungstheologischen Diskussion hingewiesen: „The greatest reproach that can be made against liberation theology is that it has not devoted enough attention to the true drama of human persons, (...) to the ground of the issue of freedom. (...) This true liberation of the ‚self‘ lies at the very heart of all specific liberation struggles“.<sup>74</sup>

Außerdem geben Brackley und Schubeck die Arbeit von Carlos Novoa zur Nachfolge Jesu und seiner Verbindung zur Gewissensbildung „El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral“ an. Auch Novoa diagnostiziert im Schlusskapitel das Fehlen einer systematisch-theologischen Ausarbeitung über die moralischen Vollzüge einer freiheitlichen Selbstbestimmung. Es fehle schlichtweg eine Ausarbeitung des Gewissenstraktats im Rahmen befreiender Moraltheologie.<sup>75</sup> Eine Ausarbeitung über die moralischen Entfaltungsmöglichkeiten des Subjekts angesichts von Unterdrückung, Armut und Elend liegt in der Tat bisher nicht vor.<sup>76</sup> Oder mit den Begriffen, die hier verwendet werden: Es fehlt eine Ausarbeitung über die *Subjektwerdung des Armen*.

Zum Zweiten wird sich zeigen, dass diese Behauptung nur zutrifft, wenn man den Gewissensbegriff streng und ausschließlich an den Ausdruck „Conscientia, Conciencia, Consciência“ gebunden sieht und den größeren thematischen Kontext auslässt, in dem der Gewissensbegriff überhaupt erst ausgesagt werden kann: die unhintergehbare Subjekthaftigkeit moralischen Handelns. Überdies wird zu zeigen versucht werden, dass der Gewissensbegriff, wenn man ihn als Möglichkeit, Bedingung und Ausdruck der *Subjektwerdung* versteht, sogar auf eine Lücke aufmerksam machen will, die gerade durch eine befreiungstheologische Reflexion ausgefüllt werden kann. Um dies leisten zu können, hat sich die Theologie der Befreiung schon am Beginn ihrer Entstehung am Konzept der kritischen Pädagogik orientiert, wie sie Paulo Freire ausgearbeitet hatte. Enrique Dussel stützt diese These:

„Seit Medellín fand sich die Kategorie der Befreiung regelmäßig in beeindruckender Weise in den bischöflichen Dokumenten wieder (...). Der Terminus wird häufig, in den Titeln von Dokumenten (...) sowie in thematischen Zusammenhängen (...) und als Adjektivierung ‚pastoral-liberadora‘ (...) gebraucht. Neben dem Schlüsselbegriff ‚Bewußt-

<sup>73</sup> Vgl. Brackley, Dean/Schubeck, Thomas L.: Moral Theology in Latin America. In: Theological Studies 63 (2002) 123–160, 127/128.

<sup>74</sup> Comblin, José: Called for freedom. The Changing Context of Liberation Theology. Maryknoll (USA), 1998, 197.

<sup>75</sup> „La teología de la liberación no ha llevado a cabo un discurso sistemático sobre la teología moral en general ni sobre la conciencia.“ Novoa, Carlos M.: El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral. (Colección Teología Hoy, 22) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1995, 197.

<sup>76</sup> „Liberation theology has given little attention to the problem of conscience.“ Brackley, Dean/Schubeck, Thomas L.: Moral Theology, 128, Fußnote 20.

seinswerdung' läßt sich kaum ein Begriff in der augenblicklichen kirchlichen Sprache finden, der häufiger auftaucht.<sup>77</sup>

Bewusstseinswerdung *und* Befreiung stehen also als theologische Basistermini am Ausgangspunkt der Befreiungstheologie. In der Tat trat mit der Bewusstseinswerdung (*Conscientização*) ein neuer Terminus in die theologische Diskussion ein, der die Grundlagen der Befreiungstheologie durchweg prägte. Er steht in Wortlaut und Sachinhalt (*Conciencia* und *Conscientização*) dort, wo Dean Brackley und Thomas L. Schubeck mit Carlos Novoa und José Comblin oben noch eine ausnehmende Lücke zu diagnostizieren suchten.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt findet sich im einzigen Werk, das die groß angelegte Bibliothek Theologie der Befreiung<sup>78</sup> der Moralthologie mit den Titel „Moralthologie – Engpässe und Auswege“ gewidmet hat. Dort schließen die Autoren Bernardino Leers und Antônio Moser den zweiten Teil „die großen Koordinaten“ mit einem Kapitel zum Gewissen. Als Überschrift verwenden sie den für eine Abhandlung zum Gewissen unüblichen Titel „Bewußtseinsbildung, Bewußtsein und Gewissen – zwischen Menschlichem und Göttlichem“. Noch im ersten Satz der Ausführungen findet sich eine „Anmerkung des Übersetzers“ – es ist die einzige im gesamten Buch –, der auf die Schwierigkeiten der Wortübertragung ins Deutsche hinweist: „Das portugiesische Wort *consciência* (vom lateinischen *conscientia*: Mit-Wissen) bezeichnet eine doppelte Realität: das (psychologische) Bewußtsein und die (moralisch-ethische) Gewissenskraft. Wegen der begrifflichen Einheit werden im portugiesischen Sprachraum die beiden Wirklichkeiten auch als dichter beieinanderliegend empfunden denn im Deutschen. Die Autoren des vorliegenden Buches bemühen sich also, die *consciência moral/Gewissen* im semantischen Gesamtfeld der *consciência* zu behandeln, und müssen deshalb auch Aspekte der *consciência psicológica/Bewußtsein* und vor allem der *conscientização/Bewußtseinsbildung* bzw. *Bewußtwerdung* erörtern, die deutsches Sprachempfinden nicht ohne weiteres mit ‚Gewissen‘ verbindet.“<sup>79</sup>

Auch der ehemalige Bischof von Illhéus (Brasilien), damals Mitglied der Kongregation für die Glaubenslehre, Valfredo Tepe weist in seinem Begleitwort zum Buch auf den bemerkenswerten Zusammenhang der Themen hin:

„Bereichernd ist auch die Verbindung zwischen ‚Bewußtsein‘ und ‚Gewissen‘ als zentraler Instanz des moralischen Empfindens im Gegenüber zu den Normen einerseits und

<sup>77</sup> Dussel, Enrique: Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Theologie in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. III. Eichstätt, 1993, 302–333, 320. Dussel bezieht sich hier auf Hugo Assman: „After Medellín, the word ‚liberation‘ occurs with impressive frequency in episcopal documents, particularly those of the hierarchies that made a real effort to apply the conclusions of the conference to the situation in their own countries. (...) Along with the other key word ‚conscientization‘, it dominates the ecclesiastical language of the time.“ Assmann, Hugo: Practical Theology of Liberation. London (England), 1975, 46.

<sup>78</sup> 1985 beginnt die Organisation der Reihe. Insgesamt konnten 30 von ursprünglich 50 geplanten Titeln publiziert werden. Nicht alle wurden ins Deutsche übersetzt. Vgl. Libânio, João Batista: La théologie de la libération, 645, Fußnote 2.

<sup>79</sup> Leers, Bernardino/Moser, Antônio: Moralthologie – Engpässe und Auswege. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1989, 140. Vgl. die Verweise bei: Römel, Josef: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen. (Studien zur theologischen Ethik, 60) Freiburg i. Br. u. a., 1994, 11, Fußnote 7. Thomas Schubeck verhandelt Paulo Freires Konzept unter den „sources of ethics“. Vgl. Schubeck, Thomas L.: Liberation Ethics. Sources, Models and Norms. Minneapolis (USA), 1993, 46–48.



„Bewußtwerdung und Bewußtseinsbildung“ andererseits, hat doch die Bewußtseinsbildung eine wichtige Rolle bei der gesellschaftlichen und kulturellen Befreiung der unterdrückten Volksmassen in Lateinamerika gespielt.“<sup>80</sup>

Für die hier vorzulegende Untersuchung ergibt sich: eine Arbeit über das Gewissen, die die Darlegungen der Befreiungstheologie aufnimmt, muss den Weg über die *Conscientização* gehen.<sup>81</sup> Sie sieht sich vor die Herausforderung gestellt, von der Entscheidungsfähigkeit<sup>82</sup> des unterdrückten und leidenden Subjekts her zu denken, das unterdrückte Subjekt deshalb als Ernstfall aller Gewissensbildung zu betrachten und die Grundlagen für eine Theorie und Praxis der *Subjektwerdung* zu schaffen, die dem unterdrückten Subjekt hilft das zu entfalten, was es immer schon ist: ein freies und moralfähiges Subjekt.<sup>83</sup> Das Thema der *Subjektwerdung des Armen* stellt Möglichkeiten der Ausformulierung eines Gewissensbegriffs – als sittliches Epizentrum des Subjekts<sup>84</sup> – zur Verfü-

<sup>80</sup> Leers, Bernardino/Moser, António: *Moraltheologie*, 14. Vgl. Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft*, 47/48.

<sup>81</sup> Marciano Vidal hat in seinem „Diccionario de ética teológica“ nach dem Beitrag „Conciencia“, in dem er die zentralen Bestandteile des moraltheologischen Gewissenstrakts durchgeht, einen eigenen Eintrag „Concienciación“. Die *Concienciación*, so schreibt Vidal, sei eine Art des Seins des Menschen, „un modo de ser del hombre.“ Die Person sei Subjekt und realisiere sich, wenn es seine Existenz „de una forma concienciada“ lebe. Deshalb müssten auch Begriff und Inhalt der *Concienciación* im Rahmen der christlichen Ethik verhandelt werden. Die begrifflichen Wurzeln des Begriffs gingen eindeutig auf den brasilianischen Pädagogen Paulo Freire zurück. Analog zur katholischen Gewissensthematik kreise der Begriff um die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit des mündig werdenden Subjekts. Ihre spezifische Perspektive sei die des unterdrückten Subjekts, dessen Fähigkeiten zur Befreiung in ihm selbst angelegt seien und die er mittels *Concienciación* anzuwenden lerne. „La concienciación deber ser el gran medio para romper las injusticias. Debe ser la auténtica moral del oprimido.“ Vgl. Vidal, Marciano: *Diccionario de ética teológica*. Estella (Spanien), 1991, 109–111, 109 und 111. Zur Gewissenslehre im Werk Marciano Vidals, vgl. Rodríguez César, Gonzalo M.: *Conciencia cristiana e historicidad. Fidelidad creativa y novedad histórica en la teología moral después del Concilio Vaticano II*. Rom (Italien), 2001, 64–82. Nilo Agostini hat sich ebenfalls mit der moraltheologischen Rezeption befasst: „O fenômeno da conscientização não se restringe ao campo sócio-político; ele atravessa também o campo moral e ético.“ Bezugnehmend auf frühe Würdigungen der Moraltheologen Bernhard Häring und Marciano Vidal in den 1970er Jahren erwähnt Nilo Agostini eine Vielzahl von Rezeptionen der *Conscientização* in der katholischen Moraltheologie. Vgl. Agostini, Nilo: *Consciência e Conscientização*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 5–24, 11 und 18, Fußnote 17. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira benutzt den Begriff der „conscientisation“ – allerdings ohne weitere Erklärungen – beispielsweise als Kennzeichnungsbegriff im Rahmen der „Péché collectif“. Vgl. Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat: *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*. (Studien zur theologischen Ethik, 42) Freiburg (Schweiz), 1992, 213–227.

<sup>82</sup> In jeder moraltheologischen Gewissenslehre behält die Entscheidungsfähigkeit des Subjekts ihren Platz. Im Anschluss an Hans M. Baumgartner formuliert Herbert Schlögel: „Moralisches Bewußtsein hat es mit der im Menschen verankerten Möglichkeit zu tun, das Ethische in seinem sachlichen Anspruch und Gehalt wahrnehmen zu können, um es dann als Gewissensentscheidung auch zu tun.“ Schlögel, Herbert: *Die bedrängte Freiheit. Zum Verhältnis von moralischem Bewußtsein und Gewissensentscheidung*. In: Schmuttermayr, Georg/Petri, Heinrich/Hausberger, Karl u. a. (Hrsg.): *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Regensburg, 1997, 297–312, 304.

<sup>83</sup> Vgl. Moser, António: *Conscientização e mudança do ethos social brasileiro*. In: Moser, António (Hrsg.): *Mudanças na moral do povo brasileiro*. Petrópolis (Brasilien), 1984, 9–28. Vgl. Brackley, Dean: *Hacia un ethos radical*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) 189–215, 213. Auch Pedrinho Guareschi hat in seinem Beitrag zum ethischen Gewissensverständnis aus psychosozialer Sicht auf die Bedeutung der *Conscientização* hingewiesen. In einer Perspektive der ausgeschlossenen Subjekte müsse das traditionelle Gewissensverständnis in Dialog mit kritischen Bewusstseinstheorien treten. Vgl. Guareschi, Pedrinho A.: *A emergência da consciência ética – perspectiva psicossocial*. In: Guareschi, Pedrinho A./Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): *A Consciência Moral Emergente*. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1989, 11–26, 19–23.

<sup>84</sup> Vgl. Bach, J. Marcos: *Consciência e identidade moral*. Petrópolis (Brasilien), 1985, 15–30.

gung. Diese Verknüpfung, so die These, stand von Anfang nicht am Rand befreiungstheologischer Reflexion, sondern es handelt sich – wie der Untertitel dieser Arbeit ankündigt – um ein „theologisch-ethisches Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie“.

### 1.3 Sprechen und Handeln

Der Zusammenhang zwischen Gewissen, Gewissensbildung und *Conscientização*, der hier mit der thematischen Übersetzung der *Subjektwerdung* gebündelt wird, verlangt noch einige kurze Anmerkungen zum verwendeten Subjektbegriff.<sup>85</sup>

#### *Subjekt sein als Subjekt werden*

Sebastian Mier hat in seiner Studie zum sozialen Subjekt in der Fundamentaltheologie, die er im Rahmen von Untersuchungen zu den Basisgemeinden (CEB) in Mexiko anfertigte, „El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: Las CEBs en México“<sup>86</sup> einige Klärungen zum Subjektverständnis im Rahmen befreiender Moraltheologie vorgelegt. Die gemeinschaftsbezogene Organisationsstruktur der Basisgemeinde als präferentieller Umsetzungs- und Praxisort des befreiungstheologischen Nachdenkens stellt neue Fragen an das Subjektverständnis der Theologie. Subjektverantwortetes Erkennen, Denken und Handeln werden stark von der Gemeinschaft her bestimmt und stellen sich in deren Dienst. Die basisgemeinschaftliche Verantwortlichkeit kann – weil sie eine Frucht der Bestrebungen um die *Conscientização* der Unterdrückten ist, wie sich im Hauptteil A zeigen wird – die Subjekte im sozialen Kontext verorten.<sup>87</sup> In dieser existentiellen Vernetzung wird Ethos gebildet und gedeutet, d. h. die *Subjektwerdung* der menschlichen Person vollzieht sich im sozialen Kontext, sie wird von ihm getragen und übernimmt gleichzeitig Verantwortung für dessen Fortbestehen.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Es können hier viele Aspekte, die in den Lehrbüchern der Moraltheologie zum katholischen Verständnis des Gewissens genannt werden, nicht ausgearbeitet werden (z. B. Gewissen und Lehramt, subjektives Gewissen und objektive Norm, das irrende Gewissen, etc.). Eine Auseinandersetzung mit ihnen kann hier nicht geleistet werden. Das Anliegen dieser Arbeit muss deshalb zurückhaltend ansetzen und eng am Thema bleiben, wenn es die *Subjektwerdung des Armen* nicht aus den Augen verlieren will.

<sup>86</sup> Vgl. die Abhandlung am Beginn zu „de la conciencia a la concientización“, Mier Gay, Sebastian: *El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: Las CEBs en México*. (Biblioteca Mexicana, 7) Mexiko D.F. (Mexiko), 1996, 25/26.

<sup>87</sup> Vgl. Mier Gay, Sebastian: *El sujeto social*, 104–139. Vgl. Petrini, João Carlos: *CEBs: Um novo sujeito popular*. (Coleção ecumenismo e humanismo, 33) Rio de Janeiro (Brasilien), 1984, 89–93. Vgl. Gómez de Souza, Luiz Alberto: *As CEBs vão bem, obrigado*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 60 (2000) 93–110, 104/105.

<sup>88</sup> Bernhard Fraling hatte in den 1980er Jahren darauf hingewiesen, dass die Subjekte in enger Wechselbeziehung zum gemeinschaftlich gelebten Ethos stehen, und, dass ihr moralisches Erkennen, ihr Selbstverständnis und ihr Handeln wesentlich vom Gemeinschaftsbezug her bestimmt werden. Vgl. Fraling, Bernhard: *Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als kritisches Potential der Volkskirche*. In: Klinger, Elmar/Zerfaß, Rolf (Hrsg.): *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*. Würzburg, 1984, 98–110. Vgl. Silva, Antônio: *A ação do moralista e seu relacionamento com o povo*. In: Moser, Antônio (Hrsg.): *Mudanças na moral do povo brasileiro*. Petrópolis (Brasilien), 1984, 29–45, 39–41.



Gegen vorschnelle Verabschiedungsreden auf den Geltungscharakter der anthropologischen Rede vom Subjekt<sup>89</sup> stellt eine Rede vom Subjekt angesichts von Elend und Unterdrückung heraus, dass, obwohl die alltäglichen Umstände das Subjekt an den Rand des Erträglichen drängen und obwohl das Subjekt von den Strukturen aufgerieben und sogar getötet werden kann und auch wird<sup>90</sup>, es unwiderruflich doch das bleibt, was es ist: Subjekt.<sup>91</sup> Die Feststellung Helmut Peukerts gilt weiterhin: Bei allem Bemühen um eine Abschwächung, Störung oder gar Eliminierung des Subjekt Denkens stößt man doch immer neu auf den nicht-eliminierbaren subjektiven Moment jedes Denkens und jedes Handelns.<sup>92</sup> Die befreiungstheologische Reflexion im Anschluss an die kritische Pädagogik Freires hat diesen Zusammenhang immer wieder betont und herausgestellt,

<sup>89</sup> Zur Todesanzeige des Subjekts als Konvergenzpunkt „postmodernen Denkens“: Müller, Klaus: Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage. In: Theologie und Philosophie 70 (1995) 161–186, 161–163. Vgl. Müller, Klaus: Subjektivität und *communio*. Philosophische Rückfrage an ein selbstverständlich gewordenen Theologoumenon. In: Prostmeier, Ferdinand R./Wenzel, Knut (Hrsg.): Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven. Regensburg, 2004, 121–144, 143/144. Eine gründliche Unterscheidung zwischen Person und Subjekt im Anschluss an Dieter Henrich bei: Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 15) Regensburg, 2002, 292–298 und die Auseinandersetzung mit der Kritik zum „Tod des Subjekts“ (49–89). Vgl. Wendel, Saskia: Subjektivität in der Theologie – kein aporetisches Programm. Verteidigung der Rezeption einer Denkform angesichts ihrer postmodernen Bestreitung. In: Schmidinger, Heinrich/Zichy, Michael (Hrsg.): Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken. (Salzburger Theologische Studien, 24) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 37–48, 44–48. Postmoderne Vertreter plädieren für eine Auflösung des Subjektbegriffs und seiner moralischen Autorität: Ashley, David: History without a Subject. The Postmodern Condition. Boulder (USA), 1997, 184–209. Vgl. Magallón Anaya, Mario: La idea del hombre y del sujeto en América Latina en el mundo globalizado. In: Cerutti Guldberg, Horacio/Magallón Anaya, Mario: Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida? México D.F. (México), 2003, 85–113, 107–113.

<sup>90</sup> Das öffnet auch ein reichliches und gewichtiges Plädoyer ein „Ethos des Alltags“ entgegen „ethischen Grenzfallebewertungen“ zu stärken, wie es Andreas-P. Alkofer im Anschluss an Alberto Bondolfi, Alfons Maurer und Karl Rahner unterstrichen hat. In der oben beschriebenen Alltagsrealität wird aber gerade der Alltag zum Extrem, zur brutalen Grenze von alltäglicher Lebensbedrohung. Vgl. Alkofer, Andreas-P.: Konturen der Höflichkeit. Handlung – Haltung – Ethos – Theologie. Versuch einer Rehabilitation. Würzburg, 2005, 464–477. Vgl. Todorov, Tzvetan: Angesichts des Äußersten. München, 1993, 311–333. Vgl. Bourdieu, Pierre: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz, 1997, 823–827. Vgl. Trigo, Pedro: El futuro de la teología de la liberación. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 297–317, 310–315. „Se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la ‚normalidad‘ histórica vigente presente.“ Dussel, Enrique: Ética de la liberación en la edad, 15. Vgl. Sobrino, Jon: El testimonio de la iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte. In: Sobrino, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 171–203, 186.

<sup>91</sup> Vgl. Römel, Josef: Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik. In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze. (Studien zur theologischen Ethik, 72) Freiburg i. Br. u. a., 1996, 54–73, 70/71. Vgl. Fuchs, Josef: Subjektorientiertes Gewissen. In: Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II. Ethische Konkretisierungen. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 141–157, 146–151.

<sup>92</sup> Vgl. Peukert, Helmut: Identität. C. Theologisch. In: NHTHG. Bd. II. Neuausgabe 2005, 184–192, 188. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundsjahren der Globalisierung. Luzern (Schweiz), 2001, 341/342.

dass es gerade deswegen subsidiärer Hilfsstrukturen bedarf, die das Subjekt als soziales Subjekt umfassen und stützen: „The poor must be the first agents of their liberation.“<sup>93</sup>

Diese Verortung einer sozialen *Subjektwerdung* entfaltet jene grundlegenden Gedanken, auf die Johann Baptist Metz schon im ersten Teil von „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ hinwies.<sup>94</sup> Die Subjekthaftigkeit des Menschen entfaltet sich in einer prozessualen Dialektik zwischen Subjektsein und Subjektwerden. Subjekt sein muss der Mensch angesichts seiner Verantwortung, die ihn als sittliches Wesen unbedingt angeht. Subjekt werden muss er angesichts des Widerstands gegen Unterdrückung und Menschenverachtung.<sup>95</sup> Die Zielperspektive die Metz vorgibt, votiert „für das Subjektsein aller“.<sup>96</sup>

Die Erfahrung einer Subjektverortung in basisgemeinschaftlichen Strukturen hat das Anliegen in Praxis umgesetzt und der theologischen Reflexion gezeigt, so Sebastian Mier in seiner oben genannten Analyse, dass die *Subjektwerdung*, nur als Individualisierungsprozess verstanden, einen verkürzten Zugang zu dessen Entfaltungspotentialen und Handlungsdimensionen wählt. Wirkliche und tragfähige *Subjektwerdung* ereignet sich stets in sozialen Netzen, mit deren Unterstützung und in deren Dienst.

<sup>93</sup> McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, 47. Vgl. Richard, Pablo: *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización*. (Colección Teología latinoamericana) San José (Costa Rica), 2004, 75–80. Vgl. Richard, Pablo: *Lectura popular de la biblia en América Latina*. *Hermenéutica de la liberación*. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 1 (1988) 30–48, 31/32.

<sup>94</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. *Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz, 1977, 57–64. Vgl. Wendel, Saskia: „... denn wir haben auf Dich gehofft.“ Gedanken einer möglichen Verbindung von erstphilosophischer Glaubensverantwortung und Politischer Theologie. In: Böhnke, Michael/Bongardt, Michael/Essen, Georg/Werbick, Jürgen (Hrsg.): *Freiheit Gottes und der Menschen*. Festschrift für Thomas Pröpper. Regensburg, 2006, 213–221, 219. Vgl. Sievernich, Michael: *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. (Frankfurter Theologische Studien, 29) Frankfurt a. M.,<sup>2</sup>1983, 214.

<sup>95</sup> Vgl. Irarrázaval, Diego: *Kultur und Geschlecht in Lateinamerika*. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): *Wir tragen die Farbe der Erde*. *Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika*. Hamburg, 2004, 126–137, 129–132.

<sup>96</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte*, 64–67. Auf verschiedenen Vorträgen in Lateinamerika im Jahr 1988 spricht Johann Baptist Metz von der „Stunde der Subjektwerdung der Armen und Kleinen“. Metz, Johann Baptist: *So viele Antlitze, so viele Fragen*. *Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen*. In: Metz, Johann Baptist/Bahr, Hans-Eckehard: *Augen für die Anderen*. *Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*. München, 1991, 11–61, 49. Vgl. Hilpert, Konrad: *Das Subjekt sozioethischer Urteilsbildung*. *Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens*. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. *Grundlagen und Perspektiven*. Paderborn, 1997, 105–142, 123–125. Vgl. Laubach, Thomas: *Warum sollen wir uns erinnern? Annäherungen an eine Anamnetische Ethik*. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 23) Tübingen, 2006, 206–208. Herbert Vogrimler schreibt über das Anliegen der Politischen Theologie: „Noch immer ist aufgetragen, was so mühsam zu realisieren ist, der Kampf um das Subjektwerden *aller* vor Gott.“ Vogrimler, Pherbert: *Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie*. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik*. *Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. *Johann Baptist Metz zu Ehren*. Mainz, 1988, 185–196, 186. „Subjektwerdung versteht Metz ähnlich wie die Aufklärung als freie und verantwortliche Gestaltung menschlicher Welt und Geschichte.“ Waldmüller, Bernhard: *Erinnerung und Identität*. *Beiträge zu einem theologischen Traditionsbegriff in Auseinandersetzung mit der memoria passionis bei J. B. Metz*. (Studien zur Traditionstheorie, 7) Münster, 2005, 92. Vgl. Richard, Pablo: *Las Iglesias de América Latina y El Caribe en búsqueda de alternativas*. A los 20 años del martirio de nuestro pastor, Oscar Arnulfo Romero. In: *Senders* 22 (2000) 421–444, 443.

*Theorie und Praxis*

Man befindet sich schon mitten in der Frage nach dem Vorangehen einer befreiungstheologischen Argumentation.<sup>97</sup> Mit den Worten von Gustavo Gutiérrez: „Die Theologie der Befreiung beruht auf zwei Grundintuitionen, die, chronologisch gesehen, die ersten waren und nach wie vor ihr Rückgrat bilden: die theologische Methode und die Perspektive des Armen.“<sup>98</sup> Die Perspektive der Armen, so wird sich zeigen, stellt die Moralthologie im Besonderen vor die Herausforderung ihrer Ortbestimmung. Die Methodenwahl hingegen soll hier schon kurz skizziert werden:

Die Gliederung der gesamten Arbeit nimmt die Methode Sehen – Urteilen – Handeln auf. Ihr entsprechen die drei Hauptteile zur *Conscientização* (A), zur *Moral de Discernimiento* (B) und zur *Moral de Seguimiento* (C). Man bewegt sich damit auf bewährtem Boden kirchlicher Sozialethik. Johannes XXIII. hatte 1961 mit *Mater et Magistra* jenen „Wandel der Sozialverkündigung“<sup>99</sup> vollzogen, der sich nicht zuletzt in einer Gewichtung der soziologischen und praxisorientierten Analyse kenntlich macht.<sup>100</sup> Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bekräftigte (GS 4) diesen Weg mit ihrer von den Zeichen der Zeit ausgehenden Reflexion.<sup>101</sup> Der methodische Zugang, den *Gaudium et spes* wählt, erschließt nicht nur eine wertschätzende Aufnahme der geschichtlichen Realität, sondern öffnet ein verändertes Herangehen an ethische Fragestellungen und eine „Fundierung einer neuen Moralthologie.“<sup>102</sup> Philippe Bordeyne wies darauf hin, dass die von *Gaudium et spes* gewählte Perspektive der Wirklichkeitsbetrachtung

<sup>97</sup> Vgl. Yáñez, Miguel: Ética de la liberación, 122–156. Vgl. Junges, José Roque: Práxis como categoria ética: ensaio de praxeologia desde a perspectiva do pobre. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): Novas fronteiras da moral no Brasil. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers. Aparecida (Brasilien), 1992, 77–97, 85/86 und 91–95.

<sup>98</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie von der Rückseite der Geschichte her. In: Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11) München u. a., 1982, 125–189, 168. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Fundamentalmoral, 268. „Die Befreiungstheologie reflektiert mithin die Gottesfrage, tut dies aber bewusst in einer besonderen Perspektive, sie fragt nach Gott aus der Perspektive der Armen, desde los pobres. Dieser Wechsel der Perspektive kann als hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis der Theologie der Befreiung gelten.“ Sievernich, Michael: Gezeiten der Befreiungstheologie. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 100–116, 112. Vgl. Morales Bermúdez, Jesús: La pobreza desde los pobres. Tres testimonios en un contexto. In: Lienhard, Martin (Hrsg.): Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 243–262. Vgl. auch die Analyse der Weltbank-Studie „Voices of the Poor“ aus dem Jahr 2000, in der Interviews mit über 60000 Armen aus 60 Ländern geführt wurden: de Schrijver, Georges: Die Bekämpfung der Armut durch Entwicklung: Eine Bestandsaufnahme von Strategien. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 247–256, 247–251.

<sup>99</sup> Langhorst, Peter: Mater et Magistra. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VI. 1464/1465, 1464.

<sup>100</sup> Vgl. de Schrijver, Georges: *Gaudium Et Spes* on the Church's Dialogue with Contemporary Society and Culture, A Seedbed for the Divergent Options Adopted in Medellín, Puebla and Santo Domingo. In: Kalliath, Antony (Hrsg.): Pilgrims in Dialogue. A New Configuration of Religions for Millennium Community. Bangalore (Indien), 2000, 315–380, 317.

<sup>101</sup> Vgl. Boff, Clodovis: Sinais dos tempos. Princípios de leitura. (Coleção „fé e realidade“, 5) Sao Paulo (Brasilien), 1979, 68–74. Vgl. Mette, Norbert: Sehen – Urteilen – Handeln. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. IX. 402.

<sup>102</sup> Turbanti, Giovanni: Knotenpunkte der Rezeption von *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* – Theologische Forschungsaufgaben. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 313–328, 322.

sich durchweg in positiver, aufgeschlossener Sprache äußere und gerade deshalb die Beurteilung von Ungerechtigkeit und Sünde herausgestellt werden könne.<sup>103</sup>

Der genannte Dreischritt stellt also keineswegs in seiner Herkunft *die* befreiungstheologische Methode dar<sup>104</sup>, auch wenn er dort breit angewandt und konkretisiert wurde. Seine Ursprünge finden sich weit vorher.<sup>105</sup>

Die zweite und dritte Generalversammlung des CELAM übernimmt die von *Gaudium et spes* vorgeschlagene Methode. Auch wenn in Santo Domingo eine Umstrukturierung zum Zug kam und eine „iluminación teológica“<sup>106</sup> an den Beginn gestellt wurde<sup>107</sup>, kehren spätere Dokumente des CELAM zum so genannten Dreischritt zurück.<sup>108</sup> Ronaldo Zacharias betont, dass die Methode sich dann schließlich über Jahre hinweg im Bereich der Moralthologie bewährt habe und nach wie vor das Vorgehen des Fachdiskurses in Lateinamerika weitgehend bestimme.<sup>109</sup>

Eine solche Abfolge der Schritte soll auch hier beim Zugang zum Thema erkenntnisleitend sein: Sehen (*Conscientização*), Urteilen (*Discernimiento*), Handeln (*Seguimiento*). Das Nacheinander der Betrachtungen wird versuchen dem Übergang der Theorie in Praxis und der Rückwirkung der Praxis auf Theorie nachzugehen.<sup>110</sup> Clodovis

<sup>103</sup> Vgl. Bordeyne, Philippe: L'homme et son angoisse. La théologie morale de „Gaudium et spes“. Paris (Frankreich), 2004, 81/82. Paul VI. wendet die Methodologie weiterhin konsequent in seinem Rundschreiben *Populorum Progressio* an, jedoch mit einem Blick auf „die Besonderheit der Problematik der Dritten Welt.“ Libânio, João Batista: Lateinamerikanische Theologie. In: Müller, Karl (Hrsg.): Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe. Berlin, 1997, 247–260, 258.

<sup>104</sup> Vgl. Phan, Peter C.: Method in Liberation Theology. In: Theological Studies 61 (2000) 40–63.

<sup>105</sup> Vgl. Cardijn, Joseph: Laien im Apostolat. Kevelaer, 1964, 57–64. Vgl. Hengsbach, Friedhelm: Cardijns Bedeutung für die Revision der Katholischen Soziallehre. In: Antony, Bernhard (Hrsg.): Zur Arbeiterschaft – zur Arbeiterbewegung entschieden. 100 Jahre Joseph Cardijn. (Arbeiterbewegung und Kirche, 6) Mainz, 1982, 127–143, 136. Vgl. Mette, Norbert: Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis. In: Diakonia 20 (1989) 23–29, 25. Vgl. Suess, Paulo: Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts“. Zeugnisse, Analysen, Perspektiven. (Theologie interkulturell, 12) Frankfurt a. M. u. a., 2002, 114–116.

<sup>106</sup> Kräutler, Erwin: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt, 44.

<sup>107</sup> Vgl. Klein, Nikolaus: Sehen – Urteilen – Schweigen: ein Motto für die IV. Generalkonferenz? In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 90–110, 107–110. Vgl. Klein, Nikolaus: Santo Domingo 1992 (Zweiter Teil). In: Orientierung 56 (1992) 259–262, 261/262.

<sup>108</sup> Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 17.

<sup>109</sup> Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: America Latina: un continente di speranza, 499.

<sup>110</sup> Schon in der Gesamtdurchführung lässt sich, zumindest grob, erkennen, dass eine Parallele zu jesuitischer Theologie angedeutet wird, die später noch explizit zu machen ist. Ein erster Hinweis sei hier schon gegeben: „In den Exerzitien hat die Betrachtung von der Menschwerdung eine Schlüsselbedeutung für die Begründung der Sendung der Gesellschaft Jesu (Ex 101–109). Ohne diesem Text Zwang anzutun, kann man in seinem Aufbau den auf die katholische Arbeiterjugend zurückgehenden und für die Theologie der Befreiung grundlegenden Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln herauslesen. Die göttlichen Personen sehen in einem ersten Schritt die katastrophale Situation von Welt und Menschheit. Sie urteilen (...) im zweiten Schritt, daß hier etwas geschehen muß. Und sie beschließen im dritten Schritt etwas zu tun, nämlich die Erlösung der Menschen durch die Menschwerdung des Sohnes.“ Maier, Martin: Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute. In: Stimmen der Zeit, Spezial 2 (2006) 20–32, 23. „Das ignatianische Paradigma von Erfahrung, Reflexion und Handeln (...) hat das Potential, über die bloße Theorie hinauszugehen und so zu einem praktischen Werkzeug und einem wirkungsvollen Instrument zu werden, um unsere Methode des Lehrens (...) zu verändern. Das Modell von Erfahrung, Reflexion und Handeln ist nicht nur eine interessante, höchst diskussionswürdige Idee (...). Es ist vielmehr ein neues und doch vertrautes ignatianisches Paradigma der jesuitischen Erziehung, eine Vorgehensweise, der wir alle wirkungsvoll folgen können in unseren Bemühungen, Lernenden zu helfen, wirklich zu Per-

Boff ist es hauptsächlich zu verdanken, diese stete Dialektik der Methode herausgearbeitet zu haben.<sup>111</sup> Für den hier vorliegenden Kontext bedeutet die Aufnahme jener Dialektik ein Sich-Einlassen auf eine je neu zu konfigurierende Verhältnisbestimmung von theologisch getragener Theorie und Praxis. Wiederkehrende Reflexionen zu einer thematischen Erörterung ergeben sich aus diesem Zusammenhang. Bis zum letzten Kapitel wird sich das Generalthema *Subjektwerdung des Armen* einen spiralförmig verlaufenden Weg bahnen müssen, der durchgehend dem fließenden Zueinander von Theorie und Praxis Beachtung schenkt.<sup>112</sup>

Die Erarbeitung der Argumentationsschemen wird sich in den Hauptteilen B und C einer steten Vielzahl der Quellen verpflichtet wissen, was daran liegt, dass die Themen der *Moral de Discernimiento* und *Moral de Seguimiento* der Sache nach durchlaufende Themen befreiungstheologischen Argumentierens sind, dass sie aber – mit Ausnahme des Systematisierungsversuchs von Tony Mifsud – in der Publikationsvielfalt lateinamerikanischer Theologie nur verstreut angetroffen werden können.<sup>113</sup> Inhaltlich wird die Ausarbeitung versuchen einen Dialog mit ignatianischer Theologie einzugehen, deren Einwirken auf eine Vielzahl befreiungstheologischer Publikationen nicht bestritten werden kann. Er wird Gegenstand der Hauptteile B und C sein. Die Kapitelzählung wird dabei die Hauptteile durchlaufen. Die Gewichtung von Inhalt, Ausarbeitung und Umfang soll zeigen, dass drei Teile nahezu gleich betrachtet werden müssen: Kapitel drei, Kapitel vier und fünf, Kapitel sechs. Die Kapitel vier und fünf verbindet eine innere Einheit, die unter den Aspekten der geistlich-geistigen und der praktischen Dimension der Option für die Armen betrachtet wird. Deshalb überschreitet die Bearbeitung zur

sönlichkeiten heranzuwachsen, die über Wissen, Gewissen und Gespür verfügen.“ Klein, Ralf: Ignatianische Pädagogik. Ansätze für die Praxis. Berlin, 1994, 14. Ralf Klein arbeitet in seiner Untersuchung zur Ignatianischen Pädagogik heraus, dass der Dreischritt Erfahrung – Reflexion – Handeln das methodische Kernelement der ignatianischen Subjektbildung darstellt (25–27).

<sup>111</sup> Vgl. Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 63–97, 82–97. Vgl. Boff, Leonardo/Boff, Clodovis: *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf, 1986, 54/55. Vgl. Boff, Clodovis: *Cómo veo yo la teología latinoamericana treinta años después*. In: Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Santander (Spanien), 2001, 74–90, 88. Vgl. Althaus-Reid, Marcella Maria: *Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genitivtheologien“ aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts*. In: *Concilium* 42 (2006) 210–218, 212. Vgl. García-Mateo, Rogelio: *Die Methode der Theologie der Befreiung. Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie*. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 93–108, 106. Vgl. Schubeck, Thomas L.: *Liberation Ethics*, 212–219. Vgl. Piepke, Joachim Georg: *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens*. (Neue Zeitschrift für Missionszeitschrift. Supplementa, 34) Immensee (Schweiz), 1985, 28–35.

<sup>112</sup> Vgl. Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis*, 336–339.

<sup>113</sup> Vgl. Leers, Bernardino: *A história da moral católica no Brasil do século XX*. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): *Novas fronteiras da moral no Brasil. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers*. Aparecida (Brasilien), 1992, 151–166, 158–160. Einen kompakten und aktuellen Überblick bieten: Brackley, Dean/Schubeck, Thomas L.: *Moral Theology*, 123–160. Vgl. Schubeck, Thomas L.: *Ethics and Liberation Theology*. In: *Theological Studies* 56 (1995) 107–122. Umfassendes Material geben die Gesamtüberblicke: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000. Vgl. CELAM (Hrsg.): *El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996. Vgl. Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993.

Option für die Armen (mit den Kapiteln vier und fünf) auch die Grenzen der beiden Hauptteile B und C. Die Option für die Armen, so die Aussageintention, formt die Schnittmenge zwischen einer *Moral de Discernimiento* und einer *Moral de Seguimiento*. Die Arbeit wird es unternehmen, den Gedanken der *Subjektwerdung* theologisch-systematisch zu fassen und ihn in jene Spannungseinheit einzubringen, die sowohl das ignatianische wie das befreiungstheologische Denken prägt: den Lebensvollzug des Subjekts zwischen Theorie und Praxis, zwischen geistlich-geistiger und praktischer Existenz, zwischen Unterscheidungsfähigkeit und Nachfolge.

Der Durchgang der gesamten Arbeit wird am Ende in eine Zusammenführung einmünden, die gleichzeitig eine theologische Begründung angeben will. Sie kann mit der kurzen These formuliert werden: der eigentliche Grund, warum eine *Subjektwerdung des Armen* als moraltheologischer Auftrag verstanden werden kann, liegt in der Gegenwart Christi in den Armen. Im Anschluss an Paul VI. wird zu zeigen sein, dass dieser die Gegenwart Christi in den Armen für derart wichtig hält, dass er nicht nur vom „Sakrament Christi in den Armen“ spricht, sondern sie in „in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz“ zur Eucharistie stellt. Die Zuwendung zum Armen um seiner *Subjektwerdung* willen wird damit – zusammen mit der Eucharistie – als Mitte und „Höhepunkt des Lebens der Kirche“ in den bleibenden Auftrag des kirchlichen Selbstvollzugs eingeschrieben.

Es liegt auf der Linie der vorgeschlagenen Methode, dass je näher die Arbeit dem Ende zugeht, desto häufiger werden Rückbezüge zu vorherigen Ausarbeitungen aufgezeigt werden können.<sup>114</sup> Damit soll ersichtlich bleiben, dass das Gesamt der Erarbeitung einem durchlaufenden Thema verpflichtet bleibt, welches zwar über drei Hauptteile und eine Zusammenführung entfaltet wird, jedoch stets die Perspektive der *Subjektwerdung des Armen* in den Mittelpunkt stellt.

<sup>114</sup> Das durchgängige Zueinander verschiedenster Quellen und Referenzen ergibt sich aus der Themenstellung. Um eine relative Übersichtlichkeit zu wahren, werden an allen Kapitelenden knappe Bündelungen vorgenommen, die eine gestraffte Zusammenschau der abgeschlossenen Argumentationen geben und den Übergang zum nächsten Argumentationsschritt gestalten sollen. Entsprechende Verweise zu anderen Stellen innerhalb der Arbeit werden jeweils in den Fußnoten mit dem Symbol ⇨ gekennzeichnet. Die drei Schlussdokumente der Generalversammlungen des CELAM, sowie das Grundlagenwerk des ersten Kapitels, die „Pedagogia do Oprimido“ Paulo Freires, sind durchgehend am Original geprüft. An ausgewählten Stellen sollen sie zur Sprache kommen. Ansonsten werden die Themen anhand der vorliegenden Übersetzungen besprochen. Der Rekurs zu den Originalen dient an einigen Stellen dem besseren Verständnis, an manchen deckt er Übersetzungsschwierigkeiten und -fehler auf.



# HAUPTTEIL A: CONSCIENTIZAÇÃO – AUF DEM WEG ZUR SUBJEKTWERDUNG

## 2 Bewusstseinswerdung als dialogischer Lernvorgang

Im Vorwort zu Paulo Freires Hauptwerk „Pädagogik der Unterdrückten“ kommt der evangelische Theologe Ernst Lange auf einen Zusammenhang zwischen der so genannten *Conscientização* und kirchlicher Bildungsarbeit zu sprechen. Er schreibt: „Seine Alphabetisierungsmethode ist sicher nicht ohne weiteres in einen europäischen kirchlichen Kontext zu übertragen. Aber ihr Grundmotiv – die Orientierung am sozialen Konflikt, nicht an irgendwelchen sakrosankten Traditionen, deren Relevanz sich ja auf jeden Fall am Konflikt erst erweisen kann – ist, wie mir scheint, auch für die kirchliche Bildungsarbeit richtungweisend.“<sup>1</sup>

Die Möglichkeit eines Zusammenhängens von pädagogischer Bewusstseinswerdung und Wissensbildung als dialogischem Lernvorgang ist Gegenstand der Überprüfung. Sie ist es nicht im strengen Sinn, der nur die oben angedeutete Verbindungslinie zur kirchlichen Bildungsarbeit betrachtet, sondern im weiteren Sinn, der auch nach den Grundlagen des Begriffs *Conscientização* fragen kann: was meinen Begriff und Thema der *Conscientização*? Welche Verbindungslinien bestehen zum Thema der *Subjektwerdung des Armen*? Und gibt es Möglichkeiten für ein theologisches An- und Weiterdenken?

Thema und Herkunft der *Conscientização* und dessen Bezugnahme zur *Subjektwerdung* erfolgt am Beginn des Hauptteils. Die angezeigte Verbindung wird indirekt artikuliert, indem die anthropologischen Grundrelationen beleuchtet werden. Von dort aus können auffindbare, jedoch – so eine prüfbare These – noch nicht klar ausformulierte, theologische Implikation entfaltet und für die kommenden Hauptkapitel fruchtbar ge-

<sup>1</sup> Lange, Ernst: Einführung von Ernst Lange. In: Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a.,  
<sup>2</sup>1973, 7–28, 19. Vgl. die detaillierte Studie zu Ernst Langes Verbindungen mit den Gedanken und der Person Paulo Freires: Damm, Markus: Verantwortlich leben. Entwicklungen in Ernst Langes Bildungskonzeptionen im Horizont von Theologie, Kirche und Gesellschaft. (Evangelische Theologie in Regensburg, 1) Regensburg, 2005, 173/174, 181–187 und 291–295. „Kern befreiender Pädagogik ist das, was Ernst Lange dann die *Umbildung der Gewissensstruktur* nennt.“ Grünberg, Wolfgang: Die Pädagogik der Hoffnung und die Todeserfahrung. Theologische Implikationen der Befreiungspädagogik bei Paulo Freire und Ernst Lange. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 269–279, 276.

macht werden.<sup>2</sup> Die theologische Annahme einer das eigene Selbst übersteigenden Offenheit des Menschen lässt weitere Vergleichsbedingungen zur ethischen Gewissensbildung als *Subjektwerdungsprozess* anfragen. Von dort aus ist ein Resümee anzugehen, das den Ertrag des Kapitels zu bündeln sucht.

## 2.1 Alphabetisierung gegen Armut und Unterdrückung

### 2.1.1 Nachdenken über Unterdrückung – *Conscientização* und Paulo Freire

Der ehemalige Kulturminister Brasiliens Francisco Weffort, selbst Pädagoge und Freund Paulo Freires, sieht einen grundsätzlichen und engen Bezug zwischen den Aufgaben der Erziehung/des Erziehers und einer weltzugewandten Gewissensbildung. Er schreibt dazu: „Die Reflexion des Erziehers, dessen eigentliches Betätigungsfeld das Gewissen der Welt ist, brachte eine der realen historischen Praxis zugewandte Pädagogik hervor.“<sup>3</sup> Weffort spricht mit diesen Zeilen nicht jede Form der Pädagogik an. Seine Äußerung beruht auf der Pädagogik Paulo Freires, der *Conscientização*.

#### *Hinführende Notizen*

Damit sind Begriff und Name gefallen: *Conscientização* und Paulo Freire. Programm und Person sind in der Literatur größtenteils so eng aufeinander bezogen, dass es durchaus zur Ineinssetzung beider kommt.<sup>4</sup> Allerdings vergessen vorschnelle Identifikationen, dass der Autor zeitweise selbst den Begriff wegen „Abnutzungserscheinungen“ abgelehnt hatte. Er hatte betont, dass er zwar als Vater des Programms (pädagogischer) *Conscientização*, aber nicht als Schöpfer des Begriffs angesehen werden könne.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Vgl. Eder, Hans: Politische Dimension der Theologie, 318–320.

<sup>3</sup> Weffort, Francisco: Erziehung und Politik. In: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974, 89–111, 110/111. Vgl. Freire, Paulo: Filosofía y problemática. In: Instituto Ecueménico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), 1976, 35–45, 37.

<sup>4</sup> Davon ist die Konzeption des gesamten Hauptkapitels betroffen. Soweit möglich wurde folgender Kompromiss versucht: Paulo Freire gibt kein abgeschlossenes systematisches Gesamtgebäude der *Conscientização* vor, seine Quellen benutzt er selektiv und je nach Argumentationslage. Wenn nun versucht wird eine Lektüremöglichkeit der *Conscientização* vorzuschlagen, die für eine theologische und ethische Konfrontation mit der *Subjektwerdung des Armen* offen ist, so sieht man sich unweigerlich auf weiterführende Interpretationen verwiesen. Eine exakte Trennung zwischen einer Freireschen *Conscientização* und einer *Conscientização* der Sekundärliteratur ist daher nicht immer möglich. Eine Zwischenlösung wurde daher angedacht, indem zusätzlich zu den Freire-Zitaten im Text etliche Zitate in die Fußnoten verlagert wurden, um dem Leser auch einen direkten Zugang zum Text von Freire zu ermöglichen.

<sup>5</sup> Vgl. Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire. A critical review of his contributions. In: Convergence. Tribute to Paulo Freire 31 (1998) 1/2, 17–29, 27, Endnote 7. Vgl. de Kadet, Emmanuel: Catholic Radicals in Brazil. London (England) u. a., 1970, 102–107.



Trotzdem muss gesagt werden, dass der Begriff *Conscientização* sowohl als Programm wie auch als Metapher für diese Art der kritischen Pädagogik bestehen blieb.<sup>6</sup> Zweifelsohne gibt es zahlreiche Autoren, die im Anschluss oder in Abgrenzung von Freire versuchen das Programm der *Conscientização* neu und anders zu deuten. Aus mehreren Gründen bleibt jedoch die folgende Untersuchung eng an den Entwürfen Freires haften: Zum Ersten, weil Freire seine Gedanken im Kontext der lateinamerikanischen Realität formuliert und dieser dauerhaft verbunden bleibt.<sup>7</sup> Zum Zweiten, weil sein Denken als singulärer und durchweg originärer Versuch einer (wenn auch eklektischen) Synthese verschiedener Denkrichtungen und -muster zu verstehen ist.<sup>8</sup> Zum Dritten, weil mit Freire eine theologische Querlektüre aufgezeigt werden kann, die Vergleichsstränge zur moralischen Gewissensbildung im Dienste der *Subjektwerdung* rekonstruieren lässt. Zum Vierten, da sein Entwurf maßgeblichen Einfluss auf die Befreiungstheorien der Folgezeit nahmen. Vor allem die Dokumente der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín, die zusammen mit dem Werk „Teología de la liberación“ von Gustavo Gutiérrez als Geburtsstunde der Befreiungstheologie bezeichnet werden können, weisen zahlreiche Einflüsse der *Conscientização* auf.<sup>9</sup>

Paulo Freire zählt zweifelsohne zu den bedeutendsten Pädagogen Lateinamerikas; allein das macht ihn „anomaly among educators“.<sup>10</sup> „Paulo Freire – der aus Brasilien

<sup>6</sup> In diesem Kapitel tauchen die Themen der „kritischen Pädagogik“ und der „Pädagogik Paulo Freires“ parallel zueinander auf. Bisweilen verwendet die deutschsprachige Sekundärliteratur auch den Ausdruck „materialistische Pädagogik“. Vgl. Sünker, Heinz: Gesellschaft, Politik, Bildungsarbeit. In: Mayo, Peter: Politische Bildung bei Antonio Gramsci und Paulo Freire. Perspektiven einer verändernden Praxis. (Argument-Sonderband. Neue Folge, 280) Hamburg, 2006, 5–13, 5. Der Begriff trifft jedoch kaum den Inhalt noch die Intention der *Conscientização*. Er findet daher keine Verwendung. In der Tat soll hier zwischen beiden nicht unterschieden werden. Ist von der kritischen Pädagogik die Rede, so meint sie entweder die Pädagogik Paulo Freires selbst oder eine vom ihm inspirierte kritische Pädagogik, die jedoch mit dem jeweiligen Autor gekennzeichnet ist. Ebenso werden die Begriffe „kritische Pädagogik“, „befreiende Pädagogik“ und „Befreiungspädagogik“ synonym verwendet.

<sup>7</sup> „Freire has been strongly connected with the Latin American and African contexts, especially in countries characterised by sharp divisions into colonial and postcolonial periods, dictatorial and revolutionary periods, and so forth.“ Mayo, Peter: Gramsci, Freire and Adult Education. Possibilities for Transformative Action. (Global perspectives on adult education and training) London (England) u. a., 1999, 155/156.

<sup>8</sup> Vgl. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, and the pedagogy of revolution. Lanham (USA) u. a., 2000, 151; „his merit was to combine their ideas into an original formulation.“ Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire, 20.

<sup>9</sup> Das Thema wird im nächsten Hauptteil ausführlich behandelt werden. Es sei hier nur ein Hinweis eingefügt, den Hermann Brandt präzisiert: „Denn die ‚Praxis der Befreiung‘ war ja eher da als die ‚Theologie der Befreiung‘.“ Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das „Auftauchen Gottes“ in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1 (1981) 367–389, 372. Vgl. Figueroa, Dimas: Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez. Frankfurt a. M., 1989, 25–48. Paulo Freire begrüßt ausdrücklich die „neue“ Theologie der Befreiung, die er als Verbesserung gegenüber einer Theologie der Entwicklung sieht. Vgl. Freire, Paulo: Statt eines Nachworts, 121/122. Auf diese Verbundenheit verweist: Andreola, Balduino A.: Carta-Prefacio a Paulo Freire. In: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001, 25–36, 31 und 35. Vgl. Kruij, Gerhard: Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 200–214, 204/205.

<sup>10</sup> Carnoy, Martin: Foreword. In: Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart. New York (USA), 1997, 7–19, 7. Die nordamerikanische Pädagogin Kathleen Weiler stimmt dem trotz inhaltlicher Kritik zu: „Paulo Freire is

stammende und wohl bedeutendste Pädagoge der Befreiung – ist der Autor der *Pädagogik der Unterdrückten*, einer frühen Arbeit, die in allen lateinamerikanischen Ländern eine nicht mehr wegzudenkende Bildungsbewegung ausgelöst hat.<sup>11</sup> Er war einer der ersten international beachteten Pädagogen, die mit Nachdruck auf die Zusammenhänge zwischen Erziehung, Politik, Macht und Befreiung hingewiesen hatten.<sup>12</sup> Sowohl seine praktischen Arbeiten in der Alphabetisierung verschiedener Länder (vor allem Brasilien, Chile, Guinea-Bissau<sup>13</sup>) als auch seine theoretischen Entwürfe wurden in zahlreichen wissenschaftlichen Analysen aufgenommen und weiterentwickelt.<sup>14</sup>

without question the most influential theorist of critical or liberatory education.“ Weiler, Kathleen: Freire and a Feminist Pedagogy of Difference. In: Harvard Educational Review 61 (1991) 449–474, 450. Vgl. Rolfes de Franco, Lisa Margaretha: Entwicklung und Bildung Perus im Kontext Lateinamerikas und der Dritten Welt. „Educación Popular“ (Volkserziehung) im formalen Bildungssystem Perus – eine Überlebensbildung? (tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften, 48) München, 1990, 181. Trotzdem muss betont werden, dass seine Rolle im Gesamtspektrum des Faches Pädagogik nicht überschätzt werden darf. Seine Entwürfe spielen in etlichen Grundlagenpublikationen keine Rolle. In einigen deutschsprachigen Standardwerken der Pädagogik wird die Pädagogik Freires lediglich in Zusammenhang mit der radikalen Schulkritik der 1970er Jahre (vgl. vor allem, Illich, Ivan: Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift. München, 2003, besonders die Auseinandersetzung mit Bildung und Armut, 17–46) rezipiert und auf einen Nebenaspekt seiner Tätigkeit verkürzt. Vgl. Oelkers, Jürgen: Reformpädagogik. In: Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim u. a., 2004, 783–806, 801. Vgl. Gudjons, Herbert: Pädagogisches Grundwissen. Überblick – Kompendium – Studienbuch. Regensburg, 2001, 311/312. Dieser Befund kann jedoch nicht darüber hinwegsehen, dass eindeutige Zuordnungen der Befreiungspädagogik zu anderen Aufbruchsbewegungen der Pädagogik nachweisbar sind. Vgl. Coben, Diana: Radical Heroes. Gramsci, Freire and the Politics of Adult Education. (Studies in the history of education, 6) New York (USA) u. a., 1998, 134–136. Vgl. Elias, John: Conscientization and deschooling. Freire’s and Illich’s proposals for reshaping society. Philadelphia (USA), 1976, 146–160. Einen starken Einfluss übte das Grundlagenarbeit Freires auf die kritische Pädagogik Nordamerikas aus. Zu nennen wären Donalddo Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Antonia Darder, Stanley Aronowitz, Pepi Leistyana und Peter McLaren. Vgl. die Zusammenfassung bei: McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 161–164.

- <sup>11</sup> Schreijäck, Thomas: „Nicht wohlherzogene, sondern befreite Menschen“. Zu Grundanliegen lateinamerikanischer Volkserziehung. In: Orientierung 57 (1993) 28–34, 29.
- <sup>12</sup> Vgl. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 141. Vgl. Torres, Santomé Jurjo: Prólogo a la Edición Española. In: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001, 11–18, 11.
- <sup>13</sup> Darüber hinaus beratend in: Angola, Tansania, Mozambique, Kapverdische Inseln, Peru, Nicaragua, São Tome und Príncipe. Vgl. Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz, 1988, 396. Vgl. Arnove, Robert F./Torres, Carlos Alberto: Adult Education and State Policy in Latin America: the contrasting cases of Mexico and Nicaragua. In: Comparative Education 31 (1995) 311–325, 315–323.
- <sup>14</sup> Auch er selbst hat in den späteren Jahren sein Werk nochmals kritisch sensibilisiert und solche Begriffe geschärft, die der Differenzierung der Unterdrückungssituation (Gender, Apartheid und Klassenkonflikte) dienen sowie die Anforderungen der Globalisierung betreffen. Freire musste sich mit Beanstandungen auseinandersetzen, dass sein Begriff des Unterdrückten („oprimido“) unbestimmt bleibe. Vor allem sei unklar wie man das Zueinander von Unterdrücker und Unterdrückter bestimme, wenn man vom Ziel der *Conscientização*, die Befreiung des Unterdrückers vom Unterdrückten, ausgehe. Vgl. Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire, 22. Vgl. Bröcking-Bortfeldt, Martin: Mündig Ökumene lernen. Ökumenisches Lernen als religionspädagogisches Paradigma. (Schriftenreihe der Universität Oldenburg) Oldenburg, 1994, 132. Vgl. Reddie, Anthony G.: Nobodies to Somebodies. A Practical Theology for Education and Liberation. Petersborough (England), 2003, 81–87. Als knappe Übersicht, vgl. McLaren, Peter: McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 169–170. Vgl. Mayo, Peter: Synthesizing Gramsci and Freire: possibilities for a theory of radical adult education. In: International Journal of Lifelong Education 13 (1994) 125–148, 143–145. Vgl. Torres, Santomé Jurjo: Prólogo, 15/16. Vgl. Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire, 18 und 22. Eine Würdigung und Kritik aus feministischer Perspektive, vgl. Weiler, Kathleen: Freire and a Feminist, 449–474. Vgl. Rossatto, César Augusto: Engaging Paulo Freire’s Pedagogy of Possibility. From Blind to Transformative Optimism. Lanham (USA) u. a., 2005, 129–131.

Freire selbst erzählt immer wieder wie stark er durch seine lebensweltlichen Erfahrungen geprägt sei und wie dies seine wissenschaftlichen Entwürfe bestimmt habe. Obwohl ein Leben lang seiner Heimat Brasilien verbunden, verankert sich sein Denken in der Solidarisierung mit den Unterdrückten jedweder Gesellschaft. Im Gegensatz zu zahlreichen Entwürfen, die eine ähnliche Intention teilen – vor allem sozialistischer Prägung, die auch Paulo Freire selektiv in seinen Schriften verwertet –, denkt er vom Menschen im Singular. Schon der Titel seines Hauptwerks verdeutlicht dies: korrekt heißt es „Pädagogik *des* Unterdrückten“ („Pedagogia do oprimido“), nicht *der* Unterdrückten („Pedagogia dos oprimidos“), wie viele Übersetzungen angeben.<sup>15</sup> Der Singular ist nicht zufällig gewählt, geht es doch Paulo Freire um die Bildung des Einzelnen, um die Bildung zur *Subjektwerdung des Armen!* Der einzelne Mensch ist das Subjekt der *Conscientização*.<sup>16</sup>

Sein subjekt- und personorientierter Ansatz in Verbindung mit der Bereitschaft zu je neuer Kontextualisierung (je nach Kultur, Gesellschaft und Sozialformen) lassen sein Denken als eigenständigen Entwurf einer „Reformpädagogik von unten“ erscheinen. Dimas Figueroa drückt dies treffend aus: „Die originäre Leistung Paulo Freires liegt in dem Widerstand, den er mit seinem Werk in der Praxis der Erwachsenenbildung gegen die Unterdrückung der Menschen in der sogenannten ‚Dritten Welt‘ leistet. Seine Pädagogik will kein abstrakter Schreibtischentwurf, sondern vielmehr eine Erziehungstheorie sein, die aus der Praxis hervorgeht, sich in der Praxis bewährt und eine mögliche Praxis der Befreiung einleitet.“<sup>17</sup>

Das literarische Werk Paulo Freires bildet den Gegenstand der folgenden und ersten Betrachtungen. Seine Überlegungen zur Pädagogik der Bewusstseinswerdung erfuhren in den 1970er-Jahren eine intensive Rezeption in Deutschland.<sup>18</sup> Der Begriff der *Cons-*

<sup>15</sup> Die Setzung des Plurals lässt sich erst später feststellen, vgl. de Oliveira, Rosiska Darcy/Dominicé, Pierre: Ivan Illich e Paulo Freire: A opressão da pedagogia, a pedagogia dos oprimidos. (Cadernos livres, 11) Lisbon (Portugal), 1977.

<sup>16</sup> Die inhaltliche Füllung des Subjektbegriffes ist durchaus prägnant und von fundamentaler ethischer Relevanz: „Der Begriff des ‚Subjekts‘ bezeichnet den, der wissend handelt, im Gegensatz zum ‚Objekt‘, das man kennt und an dem gehandelt wird.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., <sup>3</sup>1973, 30 und 46/47. Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 63/64. Wenn in diesem Kapitel die Bezeichnung des individuellen Menschseins mit dem Terminus Subjekt geschieht, so ist dies nicht individualistisch enggeführt zu denken und lässt sich auch nicht abgetrennt vom Personbegriff formulieren. Der Terminus Subjekt, wie er hier verwendet wird, ist auf Gemeinschaft hin orientiert und bleibt nicht nur sich selbst überantwortet. So kann im Folgenden durchaus – etymologisch nahe liegend – vom Subjekt als dem menschlicher Gemeinschaft „Zugrunde-liegenden“ gesprochen werden. Es ist das mit Bewusstsein versehene und handelnde Ich, das sich als Teil menschlicher Gemeinschaft weiß. Zweifelsohne ist diese Betrachtung schon vor Freire zahlreich durchdacht worden. Seine spezifische Spitze erreicht sie jedoch durch die Verankerung des Subjekts im Kontext von Armut und Unterdrückung. Im folgenden Kapitel meint der Begriff Subjekt immer auch das Subjekt im Verhältnis zur Unterdrückung, ob als Armer oder Nichtarmer.

<sup>17</sup> Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung. Hamburg, 1989, 7.

<sup>18</sup> Zahlreiche frühe Arbeiten Paulo Freires wurden ins Deutsche übersetzt. Eine Zusammenstellung findet sich bei: Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption Paulo Freires für die Realisierung einer „ética universal do ser humano“. Aachen u. a., 2001, 19–24. Falls bei den folgenden Analysen eine deutschsprachige Übersetzung vorliegt, dient diese als Bezugsquelle. Das Hinzuziehen der Originale erfolgt an ausgewählten Stellen. Sekundärliteratur wird in der vorliegenden Fassung bearbeitet. Falls ein Vergleich zur Ausgangssprache notwendig erscheint, ist dies durch Klammer, wie z. B. [*conscientização*] gekennzeichnet. Zu den frühen differenzierten Rezeptionen in Deutschland gehören Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Reinbek bei Hamburg, 1975, Rothe, Friedrich K.: Erziehung und Entfremdung. Zu den Thesen von Ivan Illich und Paulo Freire. Essen,

*cientização*, meist mit „Bewusstseinswerdung“<sup>19</sup> übersetzt, wird zum Identifikations-terminus und zum Synonym für die Rezeption des pädagogischen Denkens Paulo Freires. Um seinen Spuren zu folgen, liegt Paulo Freires Hauptwerk „Pedagogia do oprimido“ im Fokus der Betrachtungen.<sup>20</sup>

### *Interpretation anhand von Texten und Biographie*

Zahlreiche Analysen verschiedenster Fachrichtungen, die einen Zeitraum von mehr als drei Jahrzehnten beleuchten, liegen über Freire vor. Die nun folgende Abhandlung versucht über die Mehrzahl der sekundären Literaturen hinauszugehen, indem sie auch die jüngeren Publikationen Freires in die Diskussion miteinbezieht.

Nachdem sämtliche frühere Schriften Freires, allen voran seine „Pedagogia do oprimido“, in zahlreichen Auflagen deutscher Übersetzung aufgelegt worden waren, ist nach 1986 kein Werk Freires mehr ins Deutsche übersetzt worden. Neben wenigen englischen Übersetzungen blieben diese Schriften über den luso- und hispanosprachigen Raum hinaus weitgehend unbekannt.<sup>21</sup> So wurden einige Klärungsprozesse, die Freires Theorienbildung kritisch begleiteten<sup>22</sup>, nicht weiter zur Kenntnis genommen. In späteren Werken spricht er beispielsweise deutlicher vom Programm der „ética universal do ser humano“, die in seinem Werk grundgelegt sei. Mit zunehmendem Lebensalter fließen zudem vermehrt autobiographische Bezüge und Rückblicke in die Reflexion ein.<sup>23</sup> Eigene Werke werden aus der lebensgeschichtlichen Ferne begutachtet, politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen finden Eingang in Erklärungen und Rechtfertigungen. Insgesamt kann ein stark retrospektiver Charakter seiner späteren Werke nicht geleugnet werden.

1975, Cunha, Rogério Almeida: Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. Münster, 1975 (Lit!), Bendit, René: Von Paulo Freire lernen. Ein neuer Ansatz für Pädagogik und Sozialarbeit. München, 1977, Schimpf-Herken, Ilse: Erziehung zur Befreiung? Paulo Freire und die Erwachsenenbildung in Lateinamerika. Berlin, 1979. Eine Zusammenstellung bei: Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption, 24–29.

<sup>19</sup> Die Bandbreite der deutschen Übersetzungen zum Begriff *Conscientização* lässt sich nur unabgeschlossen anführen: Bewusstseinsfindung, Bewusstseinsbildung, Bewusstseinswerdung, Bewusstmachung, Bewusstseinsweckung, etc. Oft wird die Originalität des Begriffs beibehalten und nur orthographisch umgeschrieben zu „Konszientiation“. Vgl. Bosco Pinto, João: Der Begriff „Concientización“. In: Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Reinbek bei Hamburg, 1975, 37–61, 37–39.

<sup>20</sup> Im Gegensatz zu seiner Dissertation „Educação como Prática da Liberdade“ verlässt Freire die sozialtheoretische Grundlegung des „desarrollismo“, der die Armutsproblematik in rein ökonomische Zusammenhänge stellt. In der „Pedagogia do oprimido“ versucht er ein emanzipatorisches und befreiungstheoretisches Modell der kritischen Pädagogik zu entwerfen. Vgl. Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire, 19.

<sup>21</sup> Als Übersicht zur englischsprachigen Rezeption, vgl. Coben, Diana: Radical Heroes, 151/152.

<sup>22</sup> ... und auch missverstanden: „Freire’s work has suffered the misreadings of well-meaning educators who have interpreted his work as a ‚brilliant methodology‘, a kind of manual for teachers“. Aronowitz, Stanley: Introduction. In: Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage. (Critical perspectives series) Lanham (USA) u. a., 1998, 1–19, 8.

<sup>23</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart. New York (USA), 1997. Die posthum veröffentlichte Anthologie, Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Hope. Reliving the Pedagogy of the Oppressed. New York (USA), 1994. Zu diesem Themenkreis vergleiche man auch die Biographie seiner zweiten Frau, Araújo Freire, Ana Maria: Chronicles of Love. My Life with Paulo Freire. (Counterpoints, 156) New York (USA) u. a., 2001.

Der hermeneutische Leitfaden dieses Kapitels ist zum einen aus den vorliegenden Texten in ihrer eigenständigen Aussagequalität entnommen. Zum anderen versucht die Analyse über eine rein strukturelle Textauslegung hinaus die intentionalen Ebenen jener Verbindung mit den lebensgeschichtlichen Verankerungen des Autors zu berücksichtigen.<sup>24</sup> Letztendlich geht es um das Zueinander von Leben und Werk, Theorie und Praxis bei Paulo Freire.<sup>25</sup> Eine biographische Engführung, die allein die praktische Arbeit seiner kritischen Pädagogik würdigt, schließt sich daher ebenso aus wie ein eindimensionaler Verbleib am zu behandelnden Text.

Die vorliegende Arbeit kann nicht als gesamtsystematische Aufarbeitung des publizistischen Werkes von Paulo Freire gelten. Sie setzt ausgewählte Eckpfeiler. Auf thematischer Ebene mussten wichtige Punkte der Freireschen Pädagogik beiseite gelassen und Gliederungsschwerpunkte gesetzt werden; ebenso auf bibliographischer Ebene, da eine Auswahl seiner Schriften unerlässlich für eine sinnvolle Begrenzung sein muss.<sup>26</sup> Folgende Lektüre der kritischen Pädagogik kann keineswegs als die einzigmögliche betrachtet werden.

Zu Beginn steht ein biographischer Überblick zum Leben und Wirken des brasilianischen Pädagogen Paulo Freire. Von dort wird das Programm und die Thematik seiner kritischen Pädagogik näher beleuchtet, um anschließend nach den anthropologischen Vorbedingungen dieser Befreiungspädagogik zu fragen.

Nach den einführenden Klärungen soll das Thema der *Conscientização* von ihrem eigenen Thema her erneut aufgegriffen werden. Wo findet sie statt? Welche Methode liegt ihr zugrunde? Was heißt „Lesen der Wirklichkeit“ im Kontext von Armut und Unterdrückung? Welche moraltheoretischen Bezugspunkte bietet die *Conscientização*? Zuletzt gilt es der Frage nach einer konsequenten theologischen Weiterentwicklung der *Conscientização* nachzugehen. Von dort aus können die Ergebnisse gebündelt und die Resultate auf ihre Anknüpfungsfähigkeit für eine *Moral de Discernimiento* ausgearbeitet werden.

### 2.1.1.1 Einheitspunkte von Wirken und Werk

Wer über den Begriff der *Conscientização* schreiben will, muss zunächst mindestens drei Richtungen einschlagen. Er muss nach der Herkunft des Begriffs, nach seinem Inhalt und nach seinem Urheber fragen. Dabei wird er feststellen, dass alle drei Richtungen an einen bestimmten Ort und in eine bestimmte Zeit weisen:

Das Wirken und Denken Paulo Freires beginnt mit den Alphabetisierungsbestrebungen in Brasilien, genauer im Sertão, Brasiliens Nordosten.<sup>27</sup> Ohne diese biographi-

<sup>24</sup> Die Intention einer Texthermeneutik hinter („detrás“) den Text (zum Autor) zu gehen ist zu unterscheiden von der „delante“, über den Text hinaus zu gehen und in den sich öffnenden neuen Sinnhorizont hineinzudeuten, vgl. Croatto, Severino: *Liberación y libertad*, 9/10.

<sup>25</sup> „An educator who says one thing and does another is irresponsible, and not only ineffective but also harmful.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 90. Vgl. Coben, Diana: *Radical Heroes*, 54–68.

<sup>26</sup> „In addition, there are thousands of books, articles and dissertations written about Freire, full of descriptions, interpretations and critiques.“ Schugurensky, Daniel: *The Legacy of Paulo Freire*, 18.

<sup>27</sup> Der so genannte Sertão umfasst das Gebiet der kleinen „Estados“, Bundesstaaten, vor allem Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Alagoas, Sergipe und Ceará. Diese äußerst trockene Gegend gilt als eines der großen sozialen Probleme Brasiliens. Dort angesiedelt ist der Ursprung der „Movimento dos Trabalha-

sche, ja existentielle Verbundenheit ist Paulo Freire weder als Pädagoge, noch als „Aktivist und Revolutionär“ hinreichend zu verstehen.<sup>28</sup> Er selbst schreibt über sich: „I am citizen of Recife. I am first from Recife, from Pernambuco, and a Northeastern. Afterward, I became a Brazilian, a Latin American, and world citizen.“<sup>29</sup>

### *Der Sertão – bleibende Heimat*

Sein Metier ist zunächst die Erwachsenenbildung, seine Anstrengungen gelten den Männern und Frauen in Unterdrückung: „Die Verknüpfung der Tätigkeit Paulo Freires mit dem Emporstreben des Volkes ist unverkennbar. Seine Bewegung begann 1962 im Nordosten, der ärmsten Region Brasiliens mit etwa 15 Millionen Analphabeten bei einer Bevölkerung von 25 Millionen Einwohnern.“<sup>30</sup> In der Entscheidung für die Armen setzt er sich wesentlich von den traditionellen Bildungskonzepten ab und ist um eine eigene Darstellung bemüht. Vor allem verneint er die Neutralität von Bildung. Sie ist entweder für die Beseitigung von Unterdrückung oder für deren Erhalt.<sup>31</sup>

Geboren am 19. September 1921 in Recife (Hauptstadt des Bundesstaates Pernambuco), wächst Paulo Reglus Neves Freire mit drei Geschwistern in Recife und Jobatão auf. Seine Familie, zunächst aus dem sozial gesicherten Bürgertum kommend, erfährt die eigene und weitgreifende Verarmung in Brasilien. Nach dem Zusammenbruch des Kautschukmonopols 1914 und der Exportkrise des Kaffees, wurde staatlicherseits und auf Anraten der kreditgebenden englischen Banken versucht durch rigide Haushaltseinsparungen die Stabilisierung der brasilianischen Währung zu sichern. Freires Vater Joaquim Temístocles Freire, Offizier der Militärpolizei in Pernambuco, ging 1924 aus gesundheitlichen Gründen in den vorzeitlichen Ruhestand. Das geringe Einkommen der Familie veranlasste einen Umzug von Recife nach Jobatão (1941 zieht die Mutter mit den Kindern zurück nach Recife). Nach dem Tod seines Vaters 1934 verarmt die Mutter Edeltrudes Neves Freire mit ihren Kindern.

Paulo Freires Erziehung und Ausbildung – auch in späteren Jahren – war stark von christlich informellen Bildungseinrichtungen geprägt: „The Catholic Action Movement and by Catholic collectivism, Comunidades Eclesiales de Base (Basic Church Commu-

dores Rurais Sem Terra“, der brasilianischen Bewegung der Landlosen (gegründet 1984), an deren Entstehung und professionellen Organisation Freire seine Methode realisiert sah. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 65, 71–75.

<sup>28</sup> Vgl. dazu die biographischen Notizen zum Selbstverständnis seiner Herkunft, Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 37–42. Vgl. Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption, 109. Vgl. Sempffendörfer, Werner: *Porträt Paulo Freire*. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): *Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire*. München, 1991, 4–11, 6/7.

<sup>29</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 39.

<sup>30</sup> Weffort, Francisco: *Erziehung und Politik*, 96 und 90. Biographische Daten sind zu entnehmen aus, Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption, 55–71. Vgl. Figueroa, Dimas: *Paulo Freire zur Einführung*, 169–171. Vgl. Mann, Bernhard: *The Pedagogical and Political Concepts of Mahatma Gandhi and Paulo Freire*. Hamburg, 1995, 140–141.

<sup>31</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität. Für eine Entwicklungshilfe im Dialog*. Wuppertal, 1974, 85. Diese Feststellung ist eine bleibende Konstante der kritischen Pädagogik. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage. (Critical perspectives series)* Lanham (USA) u. a., 1998, 90–95. Vgl. Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana: *Introduction and Public Education in Latin America*. In: Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana (Hrs.): *Latin American Education. Comparative Perspectives*. Boulder (USA), 1997, 1–28, 20.



nities), and by a close association with the Bishop of Recife, Dom Helder Camara.<sup>32</sup> Nach dem Schulabschluss auf dem Colégio Oswaldo Cruz beginnt Paulo Freire ein Jurastudium an der Bundesuniversität in Pernambuco, welches er mit dem Lizenziat abschließt. 1944 heiratet er die Lehrerin Elza María Costa; aus dieser Ehe gehen fünf Kinder hervor. Ab 1946 lehrt Freire an der Universidade Federal do Recife, wo er 1959 mit seiner Dissertation „Educação e actualidade brasileira“ zum Doktor für Philosophie und Geschichte der Pädagogik promoviert wird und 1961 eine Professur antritt. Maßgebliche Einflüsse erhält Freire durch das Engagement beim Serviço Social da Indústria Sesi. Dieses Projekt hatte seit 1946 versucht in den Arbeitervierteln eine eigenständige medizinische und schulische Grundversorgung aufzubauen.

Unter der Präsidentschaft von João Goulart wird Freires Alphabetisierungsarbeit staatlich gefördert.<sup>33</sup> Vor allem in Recife beginnt 1962 das offiziell anerkannte Programm zur Alphabetisierung von Erwachsenen. Mit Unterstützung des Ortsbischofs Hélder Câmara beginnt Freire seine Arbeit in den kirchlichen Gemeinden der Region aufzubauen.<sup>34</sup> Zwischen 1963/64 wachsen diese Programme mit Unterstützung der Regierung in ganz Brasilien. Freire wird unter Goulart der Direktor des nationalen Alphabetisierungsprogramms des brasilianischen Erziehungsministeriums.

### *Kirchlich unterstützte Conscientização*

Zur gleichen Zeit gewinnt eine kirchlich gestützte Bewegung an Einfluss, die nachhaltig die Organisationsstruktur der Bildungskampagnen prägt. „The (...) movement grew from Catholic activists and included the Basic Education Movement, or MEB (Movimiento Educação de Base), and radical Catholic groups such as Popular Action and Catholic University Youth (to which Freire had belonged).“<sup>35</sup> Die MEB, zu Deutsch: Bewegung für Basiserziehung. Sie wird zu einem Pfeiler für die Entstehung der Basisgemeinschaften in Brasilien.<sup>36</sup> Den Hintergrund bildet die bildungspolitische

<sup>32</sup> McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 143. Vgl. Freire, Paulo: Statt eines Nachworts, 120, Fußnote 10. Autobiographisches zu seinem Vater und seiner Mutter findet sich sehr verstreut und beiläufig erwähnt, wie auch diese Zwischenbemerkung: „Der Vater war kein Christ, obwohl er einen gewissen Respekt für Christus hatte. Meine Mutter war und ist katholisch.“ Freire, Paulo: Lehrer sind Politiker und Künstler. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 87–95, 89. Vgl. Freire, Paulo: Yo, Paulo Freire. In: Instituto Ecueménico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), 1976, 19–22, 19.

<sup>33</sup> Vgl. Gadotti, Moacir: Contemporary Brazilian Education: Challenges of Basic Education. In: Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana (Hrs.): Latin American Education. Comparative Perspectives. Boulder (USA), 1997, 123–147, 126/127.

<sup>34</sup> Vgl. Coben, Diana: Radical Heroes, 55.

<sup>35</sup> Bell, Brenda/Gaventa, John/Peters, John: Editors' Introduction. In: Myles, Horton/Freire, Paulo: We Make the Road by Walking. Conversations on Education and Social Change. Philadelphia (USA), 1990, xv–xxxvii, xxvi. Vgl. den persönlichen Dank Freires an den Präsidenten Goulart: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974, 60, Fußnote 21. Vgl. Turner, Frederick C.: Catholicism and Political Development in Latin America. Chapel Hill (USA), 1971, 69–77. Vgl. Uchoa Leite, Sebastião: Cultura popular: esboço de uma resenha crítica. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 247–269, 262.

<sup>36</sup> Vgl. Klaiber, Jeffrey: Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina. Lima (Peru), 1997, 23/24. Vgl. Agostini, Nilo: Nova evangelização e opção comunitária. Conscientização e movimentos populares.

Idee auch in die entlegendsten Orte Brasiliens via Radio Informationen und Schulungen zu den Themen elementarer Versorgung (Alphabetisierung, Hygieneregeln, landwirtschaftliche Kenntnisse, Organisationsmethoden, etc.) zu bringen. „So entstanden zunächst im ländlichen Raum, dann aber auch in den Armenvierteln der großen Städte kleine Gemeinschaften, die sich entweder aus ihrer traditionellen Frömmigkeit an die Bewältigung konkreter Probleme des Gemeinwesens (Wasser, Licht, Omnibusverbindung, Schule, Gesundheitswesen ...) machen oder sich umgekehrt um einen anstehenden sozialen Notstand gruppieren und ihr Engagement vom Evangelium her meditierend und planend reflektieren und durchführen. Man nannte diese inzwischen überall in Brasilien und auch anderenorts in Lateinamerika aus dem Boden sprießenden Gemeinschaften ‚Comunidades de Base‘: Basisgemeinden.“<sup>37</sup>

Die Basisgemeinden entstehen aus der Intention der Elementarbildung heraus.<sup>38</sup> Die politischen Bestrebungen kurz vor dem Machtwechsel von 1964 sind so, dass mit der Methode Paulo Freires insgesamt fünf Millionen Analphabeten erreicht werden sollten. Die CNBB Conferência Nacional dos Bispos do Brasil ist an dieser flächendeckenden Ausdehnung wesentlich beteiligt.<sup>39</sup>

Nach dem Militärputsch von 1964 finden all diese groß angelegten Bestrebungen ein abruptes Ende. Paulo Freire wird unter dem neuen Präsidenten General Humberto de Alencar Castelo Branco als Feind des neuen Regimes angesehen und für Freire beginnt die lange Zeit des Exils.<sup>40</sup> Zunächst wird er inhaftiert.<sup>41</sup> Ihm gelingt die Flucht

Petrópolis (Brasilien), 1990, 41–64. Vgl. Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue of Liberation. Malabar (USA), 1994, 147. Für die kirchlichen Basisgemeinschaften gilt die Feststellung: „In ihnen versuchte man von Anfang an, sich von den Grundsätzen einer Pädagogik der Befreiung leiten zu lassen, in der die Armen als Subjekte ihrer Geschichte ernst genommen werden.“ Weber, Franz: Im Gegenwind und Aufwind. Eindrücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden. In: *Diakonia* 36 (2005) 439–444, 441. „Historically, popular education has been connected to the praxis of the Churches and other confessional groups by some of their greatest representatives“. Torres, Carlos Alberto: The Church, Society, and Hegemony. A critical sociology of religion in Latin America. Westport (USA), 1992, 79.

<sup>37</sup> Goldstein, Horst: Anmerkungen zur Entstehung und Bedeutung von Basisgemeinden in Brasilien. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 233–235, 234. Vgl. Klaiber, Jeffrey: *Iglesia, dictaduras y democracia*, 46.

<sup>38</sup> Vgl. Boff, Clodovis: *Die Physiognomie der Basisgemeinden. Herausforderung durch neue Formen kirchlichen Lebens*. In: Boff, Clodovis: *Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg (Schweiz), 1986, 81–98, 91/92. Vgl. Moser, Antônio: *Aspectos Morais da Caminhada das CEBs no Brasil. (Um Moralista no V Encontro Nacional das CEBs)*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983) 504–512, 510–512.

<sup>39</sup> „Under the National Literacy Plan of 1964, his methods were to be extended to reach 5 million illiterate people throughout the country. The MEB, the Catholic Church’s own national adult education organization, also adopted Freire’s methods.“ Bell, Brenda/Gaventa, John/Peters, John: *Editors’ Introduction*, xxvii.

<sup>40</sup> Die Frage nach der Trennung zwischen früheren und späteren Werken Freires kann an diesem biographischen Datum festgesetzt werden. Seine Rückkehr aus dem Exil nach Brasilien bildet lebensgeschichtlich eine Zäsur. Die explizite Betonung ethischer Notwendigkeit im Projekt der *Subjektwerdung* wird tatsächlich erst in den späteren Schriften Freires greifbar, vgl. Freire, Paulo: *Pedagogia de la indignación*, 50. Jedoch ist jenes *Entdecken* eher als Finden im Vollzug des Reflektierens zu verstehen, so dass ein Programm der *Conscientização* auch als ein ethisches gelesen werden kann und letztendlich auch ist (58). Freire zieht insgesamt in seinen späteren Schriften kaum neue Quellen hinzu. Auch deswegen kann von einer grundlegenden Kontinuität in seinem Werk gesprochen werden, was nachdrückliche Klärungen und Zuspitzungen einschließt. Diese Arbeit legt die Betonung stärker auf die Kontinuität im Werk Freires, deswegen ist die Einteilung unter die Zeitangaben „früher“ und „später“ von geringer Relevanz.

<sup>41</sup> Vgl. die ausführlichen autobiographischen Rückblicke, Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: *Aprendendo com a própria história*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1987, 63–133.



über Bolivien nach Chile. In Chile findet unter der christdemokratischen Präsidentschaft von Eduardo Frei Montalva<sup>42</sup> (1964–1970) eine große Kampagne zur Alphabetisierung von Erwachsenen statt. Das Alphabetisierungsmodell von Freire dient dabei als Grundlage. 1969 nimmt Freire eine zehnmonatige Gastprofessur an der Harvard University an.<sup>43</sup> Von 1970 bis 1980 ist er in Genf beim Ökumenischen Rat der Kirchen tätig, wo er das Institut für kulturelle Aktion gründet.<sup>44</sup> Ab 1976 gilt sein Engagement den Befreiungsbewegungen Afrikas, besonders mit seiner Bildungsarbeit in Guinea-Bissau.<sup>45</sup>

Die Zeit des Exils endet im Jahre 1980; Freire kehrt mit Hilfe des damaligen Erzbischofs von Sao Paulo Kardinals Paulo Evaristo Arns nach Brasilien zurück. Erneut arbeitet er in starker Verbindung mit der Erzdiözese von Sao Paulo.<sup>46</sup>

Der damalige Erzbischof unterstützt Freires Projekte in den Armengebieten der Großstadt, wobei hauptsächlich die Arbeit an einer Bilddokumentation über die Basisgemeinden im Vordergrund steht.<sup>47</sup> Paulo Freire übernimmt schließlich eine Professur an der Pontificia Universidade Católica de São Paulo, um bald darauf an die Universidade de Campinas zu wechseln. Nach dem Tod seiner Frau Elza im Jahre 1986 heiratet er die ehemalige Schülerin aus Recife Ana Maria Araújo. 1988 wird er noch einmal Sekretär und Beauftragter für Erziehung in Sao Paulo. Erwähnt sei außerdem das langjährige Engagement Freires als Mitglied der internationalen Jury der UNESCO.<sup>48</sup> Daneben zählt er mit dem späteren Präsidenten Brasiliens Luiz Inácio „Lula“ da Silva zu den frühesten Mitgliedern der PT Partido dos Trabalhadores<sup>49</sup> (gegründet 1980), der

<sup>42</sup> Dessen Sohn Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994–2000) wurde der zweite frei gewählte Präsident Chiles nach der Pinochet-Diktatur.

<sup>43</sup> Nach Freires Tod endet auch der Einfluss seines Denkens auf die Harvard Graduate School of Education: „Rather than affirming Freire’s ideas and allowing the seminar to continue, Freire’s death suggested that the Harvard Graduate School of Education’s interest in his ideas and work was purely a matter of public relations.“ Macedo, Donaldo: Foreword. In: Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage.* (Critical perspectives series) Lanham (USA) u. a., 1998, xi–xxxii.

<sup>44</sup> Vgl. den Nachweis von Rosino Gibellini, dass Freire dort nachdrücklich die Anliegen der Befreiungstheologie unterstützte, Gibellini, Rosino: Die Auseinandersetzung zwischen der Theologie des Nordens und der Theologie des Südens. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung.* Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 117–130, 117/118.

<sup>45</sup> Vgl. zur weiteren Rezeption seines Denkens in Südafrika: Niedrig, Heike/Plüddemann, Peter: *Befreiungspädagogik in Südafrika.* In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog.* (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 193–208, 199–204.

<sup>46</sup> Vgl. Mayo, Peter: *Liberating Praxis. Paulo Freire’s Legacy for Radical Education and Politics.* (Critical Studies in Education and Culture Series) Westport (USA) u. a., 2004, 6/7.

<sup>47</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit.* Reinbek bei Hamburg, 1981, 206. Vgl. Freire, Paulo: *Das Volk auf dem Weg zur Befreiung. Eine Diarieserie.* In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit.* Reinbek bei Hamburg, 1981, 233–264, besonders die Übersetzung aus dem im Diözesanblatt São Paulos abgedruckten Berichts zur Arbeit mit der Diarieserie, 262/263 (und ein Interview zum Thema: *Die Intellektuellen in der Gesellschaft*, 282–289, 283).

<sup>48</sup> Vgl. Schimpf-Herken, Ilse: *Erziehung zur Befreiung*, 175.

<sup>49</sup> Vgl. die biographischen Notizen, Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 59. Vgl. Araújo Freire, Ana Maria: *Notes.* In: Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart.* New York (USA), 1997, 123–126, Endnote 9. Vgl. Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: *Aprendendo com*, 15. *Der Kontakt zur PT „war das erste Mal in meinem Privatleben, daß ich eine Entscheidung wie diese traf und mich zugunsten einer Partei aussprach. (...) Ich denke das Buch ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ hat viel zu tun mit dem Traum der PT.“* Freire, Paulo: *Der Lehrer*

unabhängigen Arbeiterpartei Brasiliens. 1993 wird Paulo Freire für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Vier Jahre später, am 02. Mai 1997, stirbt Paulo Freire.

### *Conscientização in konkreter Welt*

Wie erwähnt, wirkt dieser biographische Hintergrund prägend auf die Werke Paulo Freires. Zwar erfährt sein Denken geprägt durch Exil<sup>50</sup>, sein Wirken in Guinea-Bissau, Chile, das Leben in der Schweiz, den USA, etc. richtungweisende Korrekturen, seine späteren, rückblickenden Ausführungen bleiben den Erfahrungen von Heimat und Exil verbunden, so dass er selbst einem seiner Grundsätze – regionale Prägung müsse seitens der Pädagogik mitbedacht werden – verpflichtet blieb.<sup>51</sup> Er selbst hält an der Notwendigkeit einer Kenntnis von Welt, von konkreter Wirklichkeit fest, eben jener lebensbezogenen Radikalisierung<sup>52</sup>, Verwurzelung des pädagogischen Handelns, die ihr autobiographisches Äquivalent in jener lebenslangen Verbundenheit des Autors mit seiner Heimat findet. Als Beleg kann ein Gedicht an seine Heimat Recife, fünf Jahre nach seiner Flucht ins Exil, angeführt werden, welches mit den Zeilen endet:

ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 229 (und 286). In diesem parteipolitischen Engagement sieht Freire das eingelöst, was theoretisch die Pädagogik der Unterdrückten grundgelegt hatte. Dabei beeinflussten die Gedanken des italienischen Philosophen und politischen Aktivistin Antonio Gramsci maßgeblich die politische Ausrichtung Freires. Vgl. Mayo, Peter: Gramsci, Freire and Adult Education, 8. Vgl. Leonard, Peter: Critical pedagogy and state welfare. Intellectual encounters with Freire and Gramsci, 1974–86. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): Paulo Freire. A critical encounter. London (England) u. a., 1993, 155–168, 165–167.

<sup>50</sup> Vgl. seine autobiographischen „Lessons from Exile“, Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 66–76. Vgl. Gadotti, Moacir: Prefácio. In: Freire, Paulo: Educação e mudança. (Coleção educação e comunicação, 1) Rio de Janeiro (Brasilien), <sup>3</sup>1981, 9–14, 9.

<sup>51</sup> Beispielsweise erklärt Freire, dass das Scheitern seiner Alphabetisierungskampagne in Guinea-Bissau auf einen grundlegenden Fehler zurückzuführen sei. Die Alphabetisierung sei in Portugiesisch, der Sprache der Unterdrückten, angegangen worden. Ebenso in Lateinamerika; eine Vielzahl staatlicher Alphabetisierungsprogramme Lateinamerikas wurde in Spanisch und Portugiesisch durchgeführt, nur selten waren die indigenen Sprachen gebührend berücksichtigt. Vgl. Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption, 17. Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip. Erwachsenenalphabetisierung in Guinea Bissau. Wuppertal, 1980, 86 und 90. Vgl. Cardenal, Fernando: 500 Jahre Widerstand – Utopie oder Realität? In: „Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker.“ Festvortrag des Preisträgers Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jon Sobrino S.J. am 13. März 1992 an der Karl-Franzens-Universität Graz. (Grazer Universitätsreden, 46) Graz (Österreich), 1992, 25–40, 33/34.

<sup>52</sup> Radikalisierung [a radicalização] meint bei Freire die – etymologisch angelehnte Sprechweise – „Verwurzelung“ in der eigenen Position. Ihre Konnotation ist durchweg positiv besetzt und formt die Opposition zum „Sektierertum“. Der Radikale weiß sich dem Dialog und der menschlichen Befreiung verpflichtet, indem er die Wirklichkeit nicht als statisches Konstrukt ansieht, sondern ihre Gestaltbarkeit erkennt und praktiziert. Sein Ziel ist die je bessere Kenntnis der Wirklichkeit zur je besseren Beurteilung ihrer Gestaltbarkeit. Der Radikale „fürchtet sich nicht davor, sich mit der Welt auseinander zusetzen, ihr zuzuhören, sie enthüllt zu sehen. Er fürchtet sich nicht davor, dem Volk [com o povo] zu begegnen oder in den Dialog mit ihm einzutreten.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 34. Die in eckige Klammern gesetzten Einfügungen sind dem Original entnommen, Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido. Porto (Portugal) u. a., <sup>2</sup>1975, 35. Der Radikale geht gestärkt aus seiner Überzeugung in den Dialog mit dem Anderen und versucht ihn zu überzeugen, nicht ihn zu vernichten. „Allerdings hat der Radikale die Pflicht – und die Liebe selbst erlegt sie ihm auf –, gegen die Gewalt, die ihn zum Schweigen bringen will, vorzugehen.“ Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit, 16. Vgl. nahezu identisch in seinen späten Schriften, Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 83/84.

„Recife, cidade minha, / de Santiago te escrevo / para dizer-te que te quero / profundamente, que te quero.“<sup>53</sup>

Die lebensgeschichtliche Erfahrung, so sagt Freire selbst, von Unrecht, Armut und Unterdrückung veranlassen und stärken den energischen Einsatz in der Überwindung jener „mythologischen“ Ordnung.<sup>54</sup> Mythologisch ist sie für ihn, weil sie eine bewusste Täuschung anzeigt. Erstens stellt sie die sozial asymmetrische Gesellschaft als gegebene (schlimmstenfalls sogar „gottgewollte“<sup>55</sup>) Form menschlichen Zusammenlebens dar. Hieraus ziehe die herrschende Oligarchie ihre metaphysischen Geltungsgrundlagen<sup>56</sup> zum Erhalt ihres Status quo und der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Zweitens dient diese Form der Mythologie als Fiktion. Sie basiert auf der Propagandierung von Menschenrechten, sozialer Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen, dem Recht auf Erziehung etc., deren tatsächliche Einforderung von Regimewechsel zu Regimewechsel verschoben wird. Die Begrifflichkeit unterstützt lediglich die Instrumente der Vertröstung, wenn sie als Zielvorgabe formuliert werden und ihre schon begonnene Realisierung nur vorgetäuscht ist.<sup>57</sup> Ernst Lange ist zuzustimmen, wenn er sagt, dass Freire selbst unter diesen politischen Trägheiten und Ungerechtigkeiten enorm zu leiden hatte. „Freire war selbst ein Opfer. (...) Er erfuhr, was Hunger ist und was der Hunger der Entwicklungs- und Lernfähigkeit eines Kindes

<sup>53</sup> Freire, Paulo: Recife sempre. In: Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Aprendendo com a própria história. Rio de Janeiro (Brasilien), 1987, 153–160, 160. „Recife, meine Stadt, / von Santiago aus schreibe ich Dir / um Dir zu sagen, dass ich Dich liebe / aus tiefem Grund, dass ich Dich liebe.“ (Übersetzung v. Verf.).

<sup>54</sup> Freire nennt die gesellschaftlichen Kräfte, die eine unterdrückerische Ordnung bewahren wollen „Sektierertum“ [o sectarismo]. Sie fördern seine gesellschaftsübergreifende Mythenbildung. Jene Mythen, die die Unveränderbarkeit des Verhältnisses Unterdrücker-Unterdrückter propagieren. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 32. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 33. Vgl. Wölflingseder, Maria: Gesellschaftliche Veränderung von oben – von unten. Eine Studie über gesellschaftliche Veränderung aus der Sicht Paulo Freires und Fritjof Capras unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen New-Age-Strömungen. Linz (Österreich), 1980, 113–114.

<sup>55</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 193, Fußnote 40. „Unter dem Einfluß von Magie und Mythos sehen die Unterdrückten (...) ihr Leiden – Folge der Ausbeutung – als Willen Gottes – als ob Gott der Schöpfer dieser ‚organisierten Unordnung‘ wäre“ (61). Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Hope, 48. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación, 92 und 109. Vgl. auch die leidenschaftlichen Passagen gegen das Bild eines Unterdrücker-Gottes: Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 102/103. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom, 75. Genauso argumentiert: Câmara, Hélder: Revolution through peace. New York (USA) u. a., 1971, 34.

<sup>56</sup> Grob skizziert versteht Freire unter Metaphysik: Sie steht für den Bedeutungsraum eines Herkunfts- und Sollenswissens, um eine vorliegenden Wirklichkeit als begründet gegeben zu postulieren. Metaphysik besagt die vermeintlich unveränderbar antreffbare Gegebenheit von Wirklichkeit und Geschichte.

<sup>57</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 161–163. Hier nimmt der Autor explizit auf *Mater et Magistra* Bezug (vgl. 162, besonders Fußnote 14. Vgl. Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit, 22, Fußnote 15). Die vehemente Kritik an den neuen „Formen der Kolonialherrschaft“, die die wirtschaftlich schwächeren Länder in politische, wirtschaftliche und soziale Abhängigkeiten stürze, schließe auch die subtileren Formen dieser Dependenz mit ein, die „unter einem heuchlerischen Deckmantel die frühere, überholte Abhängigkeit wiederherstellen würde“ (MM 171/172). In ähnlichem Zusammenhang zitiert Paulo Freire auch Marie-Dominique Chenu. Der Protest gegen Armut müsse sich von der emotionalen Ebene lösen und zielgerichtet gegen solche Regime gehen, die Armut verursachten. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 204. Vgl. Magne, Marcelo Gabriel: Dios está con los pobres. El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Prédica revolucionaria y protagonismo social, 1967–1976. (Colección Bitácora Argentina) Buenos Aires (Argentinien), 2004, 16–22.

antut. Mit elf Jahren legte er ein Gelübde ab: er wollte sein Leben dem Kampf gegen den Hunger widmen, dem Kampf für die Hungernden.<sup>58</sup>

Wie schon angedeutet, war in Brasilien die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt von Putschversuchen sowie gesellschaftlichen und politischen Reformentwürfen bunten Kolorits. Wirtschaftliche Anstrengungen bis hin zum Aufbau eines verzweigten Infrastrukturnetzes im Bereich des Verkehrswesens, bis hin zur artifiziellen Gestaltung der neuen Hauptstadt Brasilia und die durch den Goldrausch bedingten Migrationströme ins Landesinnere prägten diese Epoche. Die Anfänge eines brasilianischen Nationalbewusstseins entstehen unter dem populistischen Regime von Getúlio Vargas (zwei Amtsperioden: 1930–1945 und 1950–1954), dem „Vater der Armen“ und patriarchalen Politiker, dem politischen Taktierer und zurückgezogenen Machtmenschen.<sup>59</sup> Sie gehen einher mit der Gründerzeit des nationalen, von positivistischen Machbarkeitsvorstellungen geprägten Fortschrittmotto „Ordem e Progresso“ (Ordnung und Fortschritt, das noch heute die brasilianische Flagge prägt).

Dieser neue technische Aufbruch ging bis in weite Teile des Landes hinein. Das Radio brachte die akustische Stimme und ein neues nationales Bewusstsein zu den Menschen; die Denkerstuben der politischen Linken formulierten Thesen zur Dependenztheorie im lateinamerikanischen Kontext, der gedanklichen Grundlegung zur Erkenntnis der nachwirkenden kolonialen Abhängigkeit und der Notwendigkeit einer identitätsstiftenden Befreiung.<sup>60</sup> Kurz: das eigenständige Bewusstsein Brasiliens keimte neu auf. Mit dem technischen Aufbruch beginnt die zivilgesellschaftliche Emanzipation.<sup>61</sup> Die Gründungen von Gewerkschaftsverbänden, Bauernbewegungen und Handelsvereinigungen stehen für diese Phase. Zudem wird diese Stimmung durch ein in seiner Stärke und Nachhaltigkeit singuläres Ereignis untermauert, das den antidiktatorisch und antikolonialen Impetus der neuen Befreiungsbewegungen wesentlich motiviert: die kubanische Revolution. In dieser Zeit wurzelt das Denken des jungen Paulo Freire.

<sup>58</sup> Lange, Ernst: Einführung, 8. Dass er diese Perspektive als Grundoption seines Lebens ernst nahm, zeigt auch sein Brief an den Ökumenischen Rat der Kirchen ÖRK, als dessen Berater er bestellt wurde. „Sie müssen wissen, daß ich mich entschieden habe. Meine Sache ist die Sache der Armen dieser Erde. Sie müssen wissen, daß ich mich für die Revolution entschieden habe.“ Zitiert nach: Lange, Ernst: Einführung, 20. Freire betont auch die Tiefe und Eindeutigkeit einer solchen Entscheidung: „Für diejenigen, die sich aufrichtig dem Armen versprechen, ist es notwendig sich immer wieder zu überprüfen. Dieses Bekenntnis ist so radikal, dass sie demjenigen kein zweideutiges Verhalten erlaubt.“ Übersetzung v. Verf. gemäß, Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 66.

<sup>59</sup> Vgl. Goerdeler, Carl D.: Für meine Freunde alles. In: *Die Zeit* 59 (2004) 36, 80. Freire bedachte die Regierungszeiten von Vargas mit vorsichtiger Sympathie. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 176/177. Vgl. Ramalho, Carpi/Ribeiro, Marcus Venício T.: *História da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1979, 290–297. Vgl. Parreira do Amaral, Marcelo: Der Entstehungskontext von Paulo Freires „Pädagogik der Unterdrückten“. Die politische, sozio-ökonomische und kulturelle Relevanz. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 31) Oldenburg, 2005, 8–10.

<sup>60</sup> Vgl. Dussel, Enrique: Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 9–18, 12–15.

<sup>61</sup> Vgl. Noti, Odilo: *Zivilgesellschaft*, 218–223.

2.1.1.2 Ausgangspunkte der *Conscientização*

Paulo Freires publizistisches Werk beansprucht zu keiner Zeit als abgeschlossener systematischer Gesamtentwurf gelesen zu werden.<sup>62</sup> Modifikationen, Änderungen und auch Widersprüche bleiben im Gesamtwerk bestehen. Sein Denken bleibt eine kontext- und zeitbezogene Reaktion auf die erfahrbare Wirklichkeit – was aber nicht die Folgerung zulässt, dass sich das Programm der *Conscientização* auf die Realitäten armer Regionen beschränken ließe. Sie findet überall an den Orten statt, an denen Befreiung gesucht wird. *Conscientização* bringt Schule hervor, indem sie über das formelle Bildungswesen hinausgeht und sich im Kontext von Armut und Unterdrückung situiert.<sup>63</sup> Auf was aber zielt *Conscientização*?

*Befreiendes Bewusstsein*

Der Begriff der *Conscientização* ist ein Neologismus, dessen Schöpfung bisweilen Paulo Freire zugeschrieben wird. Eine Archäologie des Begriffs bestätigt jedoch die Zuschreibung nicht: „Freire did not invent the term *conscientization*. The word has been previously used in France, and Freire heard of it through the intellectuals of the Instituto Superior de Estudos Brasileiros. However, it was Freire who popularized the term“.<sup>64</sup> Joachim Dabisch meint, dass der Begriff letztlich auf die Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik zurückgehe<sup>65</sup> und seine spezifische Prägung durch die Praxis der Basiserziehung erhalten habe.<sup>66</sup> Paulo Freire selbst erkläre, dass der Begriff in Gesprächen am Instituto Superior de Estudos (ISEB) entwickelt worden sei.<sup>67</sup> Hélder Câmara

<sup>62</sup> Vgl. Schugurensky, Daniel: *The Legacy of Paulo Freire*, 17. Vgl. Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 16/17. „Tatsächlich gehören seine philosophischen Gedanken keiner bestimmten Richtung an. Seine theoretischen Überlegungen sind in erster Linie aus der praktischen Anwendung entstanden. (...) Für Wissenschaftler endet deshalb eine Beschreibung der philosophischen Wurzeln Freires oft enttäuschend (...), so dass ihn bisweilen der Vorwurf des Eklektizismus ereilt. Diese Kritik erweist sich allerdings bei weitergehender Betrachtung als unzutreffend, weil Freire nirgendwo beabsichtigte, seine Überlegungen hermeneutisch abzuschern.“ Die dieser Passage zugeordnete Fußnote enthält eine umfassende, wenn auch nicht vollständige Namensliste von Autoren auf die sich Freire in seinen Schriften beruft. Dabisch, Joachim: *Über die philosophischen Wurzeln Paulo Freires. (Aspekte der Freire-Pädagogik)*, 15 Oldenburg, 2002, 5. Vgl. Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donaldo: Introduction. In: Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donaldo (Hrsg.): *The Paulo Freire Reader*. New York (USA), 1998, 1–44, 39. Freire gibt selbst eine Liste von überwiegend brasilianischen Pädagogen und Soziologen an, die für seine früheren Schriften entscheidend waren, vgl. Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 42, Fußnote 9. Vgl. Elias, John: *Paulo Freire: Pedagogue*, 32–59.

<sup>63</sup> Vgl. Peukert, Helmut: *Pädagogik*. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. VII. 1257–1264, 1260. Vgl. Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: *Sobre educação. Diálogos*. Bd. II. (Coleção educação e comunicação, 12) Rio de Janeiro (Brasilien), 1984, 77.

<sup>64</sup> Schugurensky, Daniel: *The Legacy of Paulo Freire*, 27, Endnote 7. Vgl. Agostini, Nilo: *Consciência e Conscientização*, 8, Fußnote 5.

<sup>65</sup> Vgl. Dabisch, Joachim: *Die Pädagogik Paulo Freires im Schulsystem. Mit Schülern lernen – eine empirische Untersuchung zu Übertragungsmöglichkeiten der Pädagogik Paulo Freires. (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen, 126)* Saarbrücken u. a., 1987, 69. Vgl. Torres, Carlos Alberto: *Education and the archeology of consciousness. Freire and Hegel*. In: *Educational Theory* 44 (1994) 429–445, 432–437.

<sup>66</sup> Vgl. de Kadt, Emmanuel: *Catholic Radicals*, 102–107.

<sup>67</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Sicht der Welt*. In: Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): *Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika*. Reinbek bei Hamburg, 1975, 18–20, 18.

sei es schließlich gewesen, der den Begriff über die portugiesische Sprachgrenze hinaus verbreitet habe.<sup>68</sup>

Wie erwähnt lässt der eklektische Umgang Paulo Freires mit Quellen eine profunde Rekonstruktion der Begriffsgeschichte nicht zu. Dennoch soll eine kurze, vermutende Skizze versucht werden, welche die Grundbewegung der *Conscientização* nachzeichnen will. Dabei geht es weder um den Anspruch von Beweisbarkeit, noch um Vollständigkeit, sondern um einen Nachgang zum Hinweis, den Dimas Figueroa gibt, wenn er schreibt: „Die Dialektik der Praxis, die Freire seiner Theorie und Praxis der Erziehung zugrundelegt, beruht auf einer Synthese des frühen Marx mit der Philosophie Sartres.“<sup>69</sup> Dementsprechend handelt *Conscientização* von der Verwiesenheit des Subjekts auf die Wirklichkeit. Sie handelt von deren Verstehen und der Möglichkeit freier Wirklichkeitsgestaltung im Dienste seiner selbst und der Anderen. Nach Jean-Paul Sartre ist das Bewusstsein stets intentionales Bewusstsein, „das je auf anderes Existierendes und auf sich selbst gerichtet ist“.<sup>70</sup> Es existiert daher schon in Differenz zu sich. „Vielmehr ist das Ich ein Transzendentes, auf welches hin das Bewußtsein zielt, ein Transzendentes, das in gewisser Form von dem Bewußtsein selbst in seinem Selbstwertungsprozeß konstituiert wird.“<sup>71</sup>

Bernard-Henri Lévy sieht darin eine Grundaussage der Philosophie Jean-Paul Sartres: „Immer wieder (...) unterstreicht er, daß das Bewußtsein niemals in einem Reinzustand existiert und daß es, um sich zu produzieren und ‚bedingungslos in die Welt zu entwerfen‘, um sich auf ‚die abenteuerlichen Pfade‘ des Planeten zu begeben, kurzum: um sich zu repräsentieren, eines Dinges bedarf, das radikal von ihm unterschieden ist. Es dürfte sich hierbei um einen der ganz seltenen Punkte seiner Lehre handeln, von dem er niemals abgerückt ist.“<sup>72</sup> Hinzu kommt, dass für Sartre der Mensch sich selbst

<sup>68</sup> Vgl. Mayo, Peter: *Liberating Praxis*, 49/50.

<sup>69</sup> Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 86. Die Rezeption des frühen Karl Marx ist für die Begriffsbestimmung der *Conscientização* von eher geringer Relevanz. Freires Bezugnahme zu Marx liegt zum einem in der Aufnahme seines Geschichtsverständnisses, des dialektischen Zueinanders von Mensch und Geschichte. Gegen eine mechanistische Interpretation des Zukunftsverständnisses wendet Freire die Gestaltbarkeit der Welt der Aufgabe je größerer Humanisierung zu. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 150. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 47/48. Die englische Pädagogin Paula Allman geht in eine ähnliche Richtung, wenn sie in ihrer Analyse zur Marxrezeption bei Paulo Freire schreibt: „Freire’s most important contribution to marxist thought is his analysis of how socialist educators and political activists can work *with* people to enable them to think critically or dialectically about their reality.“ Allman, Paula: Paulo Freire’s Contributions to Radical Adult Education. In: *Studies in the Education of Adults* 26 (1994) 144–161, 151. Zum anderen entnimmt er dem Marxschen Wortschatz seine gesellschafts-analytische Terminologie. Eine genauere Untersuchung dazu bei, Allman, Paula/Wallis, John: *Challenging the Postmodern Condition: Radical Adult Education for Critical Intelligence*. In: Mayo, Marjorie/Thompson, Jane (Hrsg.): *Adult Learning. Critical Intelligence and Social Change*. Leicester (England), 1995, 18–33, 20–22.

<sup>70</sup> Seibert, Thomas: *Existenzphilosophie*. (Sammlung Metzler, 303) Stuttgart u. a., 1997, 129. Vgl. Leite Cintra, Benedito Eliseu: Paulo Freire entre o grego e o semita. *Educação: filosofia e comunhão*. (Coleção Filosofia, 83) Porto Alegre (Brasilien), 1998, 71. Vgl. Cremer, Enno-Edzard/Schattenberg, Mareen: Eine kleine philosophische Reise durch Paulo Freires „Pädagogik der Unterdrückten“. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 1) Oldenburg, 1999, 37–40.

<sup>71</sup> Fornet-Betancourt, Raúl: *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. (Materialis Programm. Kollektion: Philosophie, Ökonomie, Politik, 28) Frankfurt a. M., 1983, 8/9.

<sup>72</sup> Lévy, Bernard-Henri: *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München u. a., 2002, 240. Vgl. exemplarisch: Sartre, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft*. Bd. I. *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek bei Hamburg, 1967, 54–58.



in konkreter Freiheit entwirft. Der Freiheitswille des Subjekts ist dadurch noch nicht egoman, sondern der Einzelne behält die anderen Subjekte im Blick, ja er wählt sich „im Angesicht der andern“<sup>73</sup>. Die Existentialphilosophie Sartres weist deutliche Spuren eines kollektiven Befreiungsanspruchs auf.<sup>74</sup> Wie die *Conscientização* die Überwindung der Unterdrückung zum Ziel hat und auch den Unterdrücker von der Unterdrückung des Unterdrückens befreien will, so will auch Jean-Paul Sartre „revolutionäre Aktion“ eine Überwindung der Unrechtsmechanismen erreichen.<sup>75</sup> Eine biographische Anmerkung kann hinzugefügt werden: Für Jean Paul Sartre war Paulo Freire kein Unbekannter.<sup>76</sup> Sartre war mit seiner Begleiterin Simone de Beauvoir bei einer Brasilienreise Paulo Freire persönlich begegnet. Sartre hatte sich schon vor diesem Zusammentreffen mit dessen kritischer Pädagogik auseinandergesetzt. Ohnehin interessierte sich Jean-Paul Sartre für die lateinamerikanischen Befreiungstheorien, seine Begeisterung für die kubanische Revolution und ihre Protagonisten war kein Geheimnis. Trotz einzelner Indizien, die den mittelbaren Ursprung des Begriffs der *Conscientização* stärker auf Sartre projizieren, muss eingestanden werden, dass sich eine exakte evolutive Rekonstruktion des Begriffs in der selektiven Freireschen Rezeption des (französischen) Existentialismus verliert.

### *Die Thematik der Conscientização – mehr als nur ein Begriff*

Paulo Freire greift gleichsam allen Spekulationen zur Semantik des Begriffs vor und nimmt die schon früh geäußerten Kritiken auf, indem er am Beginn seines Werkes „*Pedagogia do oprimido*“ einen Definitionsversuch der *Conscientização* vorlegt:

<sup>73</sup> Sartre, Jean-Paul: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Sartre, Jean-Paul: Drei Essays. Mit einem Nachwort von Walter Schmiele. Frankfurt a. M. u. a., 1980, 7–50, 31. Jean-Paul Sartre spricht auch von der Unentbehrlichkeit des Anderen, gerade auch in der Erschließung subjektiver Innerlichkeit. Vgl. Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 1943–1948. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften, 4) Reinbek bei Hamburg, <sup>2</sup>2002, 145–176, 166.

<sup>74</sup> Freire bezieht sich auf Sartre, um seine Beschreibung eines humanen Weltzugangs anzulegen. Dabei geht er von der Gegebenheit von Bewusstsein und Welt aus. Im Verhältnis zueinander sei die Welt dem Bewusstsein äußerlich und relativ zugleich. Vgl. Sartre, Jean Paul: Situationen. Essays. Reinbek bei Hamburg, 1965, 106–108. Ausgeführt bei: Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 86. So könne das Bewusstsein eine Bedingung der Weltveränderung sein, weil es essentiell ein Gegenüber zur Welt sei.

<sup>75</sup> Vgl. Sartre, Jean-Paul: Materialismus und Revolution. In: Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 1943–1948. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften, 4) Reinbek bei Hamburg, <sup>2</sup>2002, 193–267, 265/266. Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl: Die phänomenologische Ontologie, 301. Den denkerischen Hintergrund bildet die Bekanntmachung der Hegelschen Dialektik in Frankreich durch die Vorlesungen über die Phänomenologie des Geistes durch „Alexandre Kojève, in den Jahren 1933 bis 1939 an der *Ecole Pratique des Hautes Etudes*“. Sie seien damals „ein intellektuelles Ereignis gewesen, von dessen nachhaltiger Wirkung man sich heute nur schwer mehr einen Begriff machen kann.“ Sartres Hegellektüre scheint stark von Kojève geprägt zu sein, wie Peter Bürger anmerkt. Das rühre nicht zuletzt „daher, daß Kojève seinen Kommentar der *Phänomenologie des Geistes* ganz von der Herr-Knecht-Dialektik her aufbaut, die er, sich auf Heidegger und Marx stützend, als Urgeschichte des Menschen liest.“ Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist, 2000, 13. Zur Bezugnahme Freires auf eine fundamentale Dialektik in jeder Wirklichkeits- und Gesellschaftsanalyse (Hegel: Herr-Knecht, Freire: Unterdrücker-Unterdrückter), vgl. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 187–189. Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom. (Harvard educational review, 1) Cambridge (USA), <sup>6</sup>1988, 12.

<sup>76</sup> Vgl. Cohen-Solal, Annie: Sartre. 1905–1980. Reinbek bei Hamburg, 1985, 609/610. Vgl. Bair, Deirdre: Simone de Beauvoir. Eine Biographie. München, 1990, 596/602.





veränderbar gegeben. Die eigene Existenz wird als feststehend – weil nicht in Zusammenhängen erkenn- und lesbar –, in Passivität zwingendes Ereignis gedeutet. Veränderungen können sich, wenn überhaupt, nur in engen Grenzen vollziehen; sittliche Handlungsspielräume bestehen im verfügbaren Deutungshorizont des Erfahrungs- und Reflexionsbezugs. Je enger dieser Erfahrungs- und Reflexionsbezug zur Welt gefasst wird, desto enger wird der Handlungsspielraum gedacht. Je enger der Handlungsspielraum gedacht wird, desto geringer wird die Möglichkeit zur Veränderung von Welt. Hier hinein tritt die Intervention der *Conscientização* gegen die „Furcht vor der Freiheit“<sup>80</sup> an.

Freire versucht früh das Programm der *Conscientização* nicht ausschließlich an den Begriff *Conscientização* zu hängen bzw. die Thematik wichtiger als den Begriff zu betrachten.<sup>81</sup> Bewusstseinswerdung ereigne sich als Lernprozess, der reale Widersprüche aufdecken helfe, um die diese Widersprüche stützenden und hervorbringenden Ungerechtigkeiten zu beheben.<sup>82</sup> Der Mensch, auch der Unterdrückte, sei grundsätzlich dazu

<sup>80</sup> Noch auf der ersten Seite seiner „Pedagogia do oprimido“ zitiert Freire einen Vorwurf von Teilnehmern der Alphabetisierungskurse: Die Methode *Conscientização* sei eine Methode zur gesellschaftlichen Anarchie, die in ihrer kritischen Hinterfragung ein schleichendes Instrumentarium dafür besitze. Freire bezeichnet im Verlauf seiner Erklärungen eine solche Haltung als „Furcht vor der Freiheit“ (vgl. Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 29). Den Begriff und auch das Thema „Furcht vor der Freiheit“ übernimmt er von Erich Fromm, vgl. Fromm, Erich: *Furcht vor der Freiheit*. Zürich (Schweiz), 1945. Fromm hielt das Modell der *Conscientização* auch in der psychotherapeutischen Selbstanalyse für anwendbar. Demgemäß sei die Anerkennung der Wirklichkeit entgegen dem Schein verzerrter Selbsterfahrung eine Möglichkeit der therapeutischen Behandlung. Sie könne verborgene Angstbilder aufdecken und beheben. Die Betrachtung der Wirklichkeit als *real* gehe den Problemen nach und versuche von dort eine Lösung. „Dieser Bewußtwerdungsprozeß (Prozeß der ‚concientizacion‘, wie Paulo Freire sagt) bringt im Allgemeinen ein erlösendes Gefühl mit sich“. Fromm, Erich: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*. München, 1997, 96. Enrique Dussel erzählt von einer persönlichen Bekanntschaft zwischen Fromm und Freire. Vgl. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 432.

<sup>81</sup> „Ich fing z. B. an, mir über die Verwendung des Begriffs ‚Bewußtseinsbildung‘ Sorgen zu machen. Das Wort ‚Bewußtseinsbildung‘ wurde durch seine Verwendung in Lateinamerika und später in Europa so verschlissen, daß ich es seit 5 Jahren nicht mehr verwende.“ Freire, Paulo/Leite, Ligia/Faundez, Antonio: *Erziehung, Bildung und Politik*. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 38–49, 45. In diesem Interview aus dem Jahre 1978 verweist Freire auf seine Weiterentwicklung der Thematik der Bewusstseinswerdung aus dem Jahre 1972. Bereits damals nahm er fünf Kritikpunkte an seinem Konzept auf und versuchte daran sein Konzept zu schärfen. Vgl. Freire, Paulo: *Entmythologisierung und Bewusstseinsbildung*. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 73–83. Vgl. die Beschreibung der Umstände: Freire, Paulo: *Pedagogy of the City*. New York (USA), 1993, 110–111. Vgl. die polemische Kritik vor allem aus der Zeit vor dem Exil, gegen Freire, die er selbst zusammenfasst, Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 62. Vgl. Freire, Paulo: *Auch in der Industriegesellschaft gibt es eine Dritte Welt*. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 133–144, besonders 133–135. Er hält trotzdem Zeit seines Lebens am Programm der *Conscientização* fest, auch wenn er den Begriff zur Diskussion stellt. „And, in the face of pragmatic, reactionary, and fatalistic neoliberal philosophizing, I still insist, without falling into the trap of ‚idealism‘, on the absolute necessity of conscientization.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 55. Dass er den Begriff auch in seinen späten Werken verwendet, zeigt: Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 105.

<sup>82</sup> Die Bewusstseins Ebenen, die Freire (er spricht auch von der Vertiefung der Bewusstseinswerdung) in modifizierender Form von Karl Mannheim (vgl. ⇒ Fußnote 208, Seite 85) übernimmt, sollen hier nur kurz aufgezeigt werden. Erstens: Für Freire ist das Bewusstsein wesensmäßig intentional angelegt. Jeder Mensch, auch der Alphabetisand, besitze die Fähigkeit sein Bewusstsein in Beziehungen zu setzen. Einerseits als Selbstbeziehung des Bewusstseins, das sich seiner selbst bewusst ist; zum anderen als Beziehung zum „Etwas“, das außerhalb seiner selbst ist – eben zur Welt. Im Status von Unterdrückung wird das Bewusst-

fähig, da er ein Wesen mit Bewusstsein sei. Ein anthropologisches Grunddatum bei Freire besagt: der Mensch ist sich seiner selbst und der Welt bewusst.<sup>83</sup> Das *Dass* des Bewusstsein ist hier entscheidend; noch nicht das *Wie*. „Sein auf die Welt gerichtetes Bewusstsein ist immer Bewusstsein von, in permanenter Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit.“<sup>84</sup> Die Frage nach der Wertigkeit und der kritischen Gradualität des Bewusstseins stellt sich unmittelbar nach dieser Feststellung. Als Ausgangspunkt kann deshalb festgehalten werden: der Mensch hat Bewusstsein und präzisiert es im Umgang mit Wirklichkeit. Wie ist dies zu denken?

### *Das Sich-Selbst-der-Welt-Bewusstwerden*

Die Intervention des Sich-Selbst-Bewusstwerdens ist zunächst an die unterdrückte Person gerichtet. Die beginnende Genese des kritischen Denkens zwingt zum Umgang mit der Welt und seiner selbst: der (In)-Fragestellung des Bestehenden. So bleibt *Conscientização* nicht beim Subjekt stehen, sondern orientiert sich am Gegebenen, an der Wirklichkeit. Sich-Selbst-Bewusstwerden wird zu Sich-Selbst-Dessen-Bewusstwerden, oder wie es Freire formuliert: „My presence *in* the world, *with* the world, and *with* other people implies my complete knowledge of myself.“<sup>85</sup>

Im Sinn der Phänomenologie Edmund Husserls führt jede Wahrnehmung ein System von Wahrnehmung mit sich. Die Wahrnehmung eines Gegenstands wird bestimmt von der Wahrnehmung des Gegenstands in der Welt und der Wahrnehmung in Beziehung zum Ich. Das erkennende Subjekt bringt nicht nur Vorkenntnisse und Vorwahrnehmungen in den Akt der Wahrnehmung hinein, sondern auch sich selbst.<sup>86</sup>

sein von außen dominiert und nimmt die Welt als vorgegeben an. Zweitens: Der Alphabetisand gebraucht seine Beziehung zur Welt noch unkritisch und nimmt sie als unveränderbar wahr. Sein Umgang mit der Welt ist von der „Doxa“ gekennzeichnet, die unreflektiert Ich und Welt erlebt und sich selbst nur vage in Verbindung setzen kann. Deswegen bleibt er auch noch der Manipulation ausgesetzt. Freire nennt dies – in Anlehnung an: Ortega y Gasset, José: *Der Aufstand der Massen*. Stuttgart, 1947, 40–44 – auch semi-transitives Bewusstsein. Drittens: Es kann sein, dass in diese naive Form des Bewusstseins hohe emotionale Elemente einfließen. Die Erkenntnis von Unterdrückung kann zur emotionalen Übersteigerung führen und Aggressionen freisetzen. Und genau diese Stufe gilt es zu überwinden. Viertens: die *Conscientização* kann sich entfalten, wenn sie in dialogischer und rational geprägter Weise einen Ausweg aus der Unterdrückung sucht. Dies beschreibt die letzte und zugleich offene Dimension des Bewusstseins. Das kritische Potential zu verfeinern und weiterzugeben, es anzuwenden zur Veränderung der Wirklichkeit, das ist die Aufgabe des lebenslangen Prozesses der kritischen *Conscientização*. Vgl. vor allem die kompakte Übersicht bei: Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 37. Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 36–42. Eine Phasenübersicht bei: Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 54–58. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 175. Neben der Einteilung der Bewusstseinsstufen versucht er noch zusätzliche Facetten des Bewusstseins zu integrieren. Im Anschluss an den französischen Soziologen und Philosophen Lucien Goldman (vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 49) sieht er Grenzerfahrungen als Erweiterungsmöglichkeiten des wirklichen Bewusstseins. Das potentielle Bewusstsein nimmt Erfahrungen und Widersprüche auf und formt dadurch wirkliches Bewusstsein. Vgl. Goldman, Lucien: *The Human Sciences and Philosophy*. London (England), 1970, 118/119.

<sup>83</sup> Vgl. Vasquez, Manuel A.: Paulo Freire and the crisis of modernity. In: *Studies in Religion* 26 (1997) 185–198, 187–191.

<sup>84</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 81. Vgl. Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 11.

<sup>85</sup> Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers. Letters to Those Who Dare Teach*. Boulder (USA) u. a., 1998, 52.

<sup>86</sup> Vgl. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. (Quellen der Philosophie, 1) Frankfurt a. M., 1965, 22/23 und 46–48.

Durch neugieriges Anfragen ertastet das Subjekt seine Welt des Erlebens. Fragend setzt es eine zumindest anfanghafte Begreifbarkeit der Welt voraus.<sup>87</sup> „Das Erwachen des kritischen Bewusstseins führt deswegen zum Ausdruck sozialer Unzufriedenheit, weil diese Unzufriedenheit die echte Komponente einer unterdrückerischen Situation“ ist.<sup>88</sup> Die innere Dynamik der Unzufriedenheit und die äußere Dynamik des Protestes führen unweigerlich zu einem Streben nach Freiheit. Zweifelsohne ist die kritische Pädagogik ein hochintensives und energiegeladenes Unternehmen. Zum Ersten, weil sie die Beteiligten im Einbringen sämtlicher geistiger Kapazitäten enorm fordert. Zum Zweiten, weil sie eine eigene Dynamik erzeugen muss, die das Subjekt zum lebenslangen Hinterfragen und Lernen anhält. Zum Dritten, weil die Folgen der Bewusstseinswerdung für die regionale Gemeinschaft eine Änderung der gesamten Gesellschaft herbeiführen können. *Conscientização* übersetzt sich in Praxis.<sup>89</sup>

Widerstand gegen die Umsetzung kritischer Begegnung mit der Welt kommt jedoch nicht nur von den entgegenstrebenden gesellschaftlichen Kräften, sondern vom aufbrechenden Subjekt selbst. Das im Befreiungsprozess wirkende Subjekt sieht sich gehalten von der „Furcht vor der Freiheit“. Diese „Furcht vor der Freiheit“ ist in dialektischer Weise den Unterdrückten wie den Unterdrückern zu Eigen. Die Wahrung des Unterdrückerstatus‘ bedingt die Furcht vor dessen Verlust und erweckt die „Furcht vor der Freiheit“, „medo da liberdade“, des Unterdrückers.<sup>90</sup> Der Unterdrückte hingegen verspürt diese Furcht im Ausgang seines Aufbruchs. Die Angst vor Neuem, in der nun

<sup>87</sup> Vgl. Schimpf-Herken, Ilse: Menschsein bedeutet anfangen. Im Gedenken an Paulo Freire. In: Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Paulo Freire in memoriam: Lernen befreit. Dialog, Pädagogik und gesellschaftliche Transformation in interkulturellen Gesellschaften. (Loccumer Protokolle, 21) Rehburg-Loccum, 1998, 64–69.

<sup>88</sup> Freire zitiert diese Zeilen von Francisco Weffort, der das Vorwort zum Freire Buch „Educação como Prática da Liberdade“ (Rio de Janeiro (Brasilien), 1967.) verfasst hatte. Zu finden in: Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 30. Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 28. Dem Leser mögen Entsprechungen zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule auffallen, bei Freire sind solche Bezugnahmen – außer auf Erich Fromm – in direkter Art eher selten. Für die Befreiungstheologie der ersten Generation ist dies ähnlich zu konstatieren. Dort verläuft die Aufnahme im Allgemeinen über die neue Politische Theologie eines Metz oder Moltmann. Vgl. Arens, Edmund: Interruptions. Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity. In: Batstone, David B. (Hrsg.): Liberation theologies, postmodernity, and the Americas. London (England) u. a., 1997, 222–242.

<sup>89</sup> Vgl. Cunha, Rogério Almeida: Gott an der Seite des Arbeiters. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 267–281, 276–278. Vgl. Freire, Paulo/Nogueira, Adriano/Mazza, Débora: Fazer escola conhecendo a vida. (Coleção Krisis) Campinas (Brasilien), 1986, 21/22.

<sup>90</sup> Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 38. Vgl. Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Sobre educação. Diálogos. Bd. I. (Coleção educação e comunicação, 9) Rio de Janeiro (Brasilien), <sup>2</sup>1982, 89/90. Freire versucht Balance zu halten. Gegenüber einer individualistischen Perspektive betont Freire die soziale Verankerung des Subjekts. Gegenüber der Marxschen Einordnung des Subjekts unter die Gesellschaft stellt er die Befreiungsbewegung der *Conscientização*, die das Subjekt selbst fordert und in dessen Dienst es auch steht. „So wie Bewusstwerdung nicht im isolierten Menschen geschieht, sondern nur bei Menschen, die zwischen sich und der Welt Beziehungen der Veränderung herstellen, so kann auch die conscientização sich nur dort einstellen.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 66. Vgl. die Warnung einer Abwertung der *Conscientização* zum Instrument eines egalitären Kommunismus, Câmara, Hélder: Revolution through peace, 56.

Orientierung geschaffen werden muss, steht vor der Anforderung, dass Freiheit *von* in Freiheit *zu* gestaltet werden muss.<sup>91</sup> Dazu braucht es kritische Bewusstseinswerdung.

Weitere Äquivalente der *Conscientização* können entfaltet werden. Zum einen besteht eine analytische oder retrospektive Dimension. Problemkonstellationen werden vorgestellt und zerlegt. Es geht darum Wirklichkeit und Geschichte auf ihre Problemfälle hin zu befragen. Ursachen sollen überprüft werden. Zum anderen blickt die *Conscientização* zielgerichtet und offen auf die Geschehnisse der Zeit. Ihre prospektive Dimension richtet sich auf die Lösungsmöglichkeiten für be- und anstehende Probleme. Sie versucht Lösungen an einer grundlegenden Utopie auszurichten und zu erarbeiten. Der Ort dieser Zielrichtung ist das zu erreichende Noch-Nicht, ein die Gegenwart transzendierender Ort. „La concientización está evidentemente ligada a la utopía, implica la utopía.“<sup>92</sup> Ihre inhaltliche Bestimmtheit erhält die Utopie aus dem Auftrag dauernder Veränderbarkeit der Welt im Dienst einer gerechter werdenden, freien und dialogfähigen Gesellschaft.<sup>93</sup> Der Mensch kann sich Kraft seiner Rationalität dahin selbst übersteigen.<sup>94</sup>

## 2.1.2 Nachdenken über den Menschen – Paulo Freires Anthropologie

Umfassende Untersuchungen einer „theologischen Lektüre“ Paulo Freires sind selten, thematisch gestreut und qualitativ von unterschiedlicher Güte.<sup>95</sup> Zweifelsfrei ist eine solche Lesart möglich, gibt es doch Belege für den nachhaltig prägenden Einfluss einer

<sup>91</sup> Freiheit *von* Unterdrückung und eine Freiheit *zur* Freiheit bejahen die Setzung neuer Grenzen. „Freedom without limit is as impossible as freedom that is suffocated or contracted. If it were without limit, it would take me outside of the sphere of human action, intervention, or struggle. Limitless freedom is a negation of the human condition of unfinishedness.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 96.

<sup>92</sup> Freire, Paulo: *Filosofía y problemática*, 39.

<sup>93</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 103. Freire formuliert den Inhalt der Utopie zunächst strikt zielgerichtet: das Ziel ist die gerechte und dialogische Gesellschaft. Ansprechpartner sind für ihn alle Menschen, die guten Willens sind. Er will hier diejenigen zusammenschließen, die den Dienst am Mitmenschen um dessen Befreiung willen ernst nehmen. „It is of no importance whether our commitment be in the area of adult or child literacy, health, evangelization, or the inculcation of new technical skills.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 75. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 91. Vgl. Steffen, Marco: *Paulo Freire und Julius Nyerere. Ihre Bedeutung für die heutige Zeit. (Aspekte der Freire-Pädagogik)*, 35 Oldenburg, 2005, 15/16. Mit dieser utopischen Ausrichtung des menschlichen Handelns umfasst Freire auch einen spirituellen Akzent. Unabhängig von religiöser Bindung müsse diese spirituell-utopische Führung zielbestimmend für die menschliche Handlung sein (vgl. 104).

<sup>94</sup> „Transcendence in this context signifies the capacity of human consciousness to surpass the limitations of the objective configuration. Without this ‚transcendental intentionality‘, consciousness of what exists beyond limitations would be impossible.“ Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 28, Fußnote 3. „La educación es una respuesta de la finitud de la infinitud.“ Freire, Paulo: *Educación y cambio*. Buenos Aires (Argentinien), 1976, 21.

<sup>95</sup> Der bisher umfassendste und frühe Versuch im deutschsprachigen Raum, Cunha, Rogério Almeida: *Pädagogik als Theologie. Eine Zusammenfassung der wichtigsten Thesen bietet der Autor in*, Cunha, Rogério Almeida: *Teologia da libertação e pedagogia libertadora*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 143–154. Mit einem Abschlusskapitel zu Paulo Freire: Jacobs, Markus: *Befreiung durch den Glauben. Die pädagogisch-psychologische und pädagogisch-soziologische Dimension der Entwicklung von Kirche und Theologie in Lateinamerika*. Bonn, 1992. Vgl. Cooper, Gillian: *Freire and Theology*. In *Studies in the Education of Adults* 27 (1995) 66–78.

christlichen Anthropologie und Moral, die Paulo Freire in seinem Wirken – zumindest implizit<sup>96</sup> – zugrunde legt: „Bei Freire existieren – durch sein christliches Credo bedingt – Grundnormen und Grundwerte, die für die Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen von Gott gegeben sind.“<sup>97</sup>

### 2.1.2.1 Sprach- und Themenfelder: Liebe, Glaube, Hoffnung

Hermann Brandt konnte an zahlreichen Stellen der „Pedagogia do oprimido“ nachweisen: „Dieser Pädagogik geht es um die Re-Humanisierung des Menschen. Sie ist eine dezidiert humanistische Pädagogik. Und doch wurde immer wieder sichtbar: Ihr Apriori wird in religiöser, der Christologie entlehnter Sprache, man kann schon sagen: geradezu gepredigt. (...) Aber Freires Sprache ist nicht expressis verbis theologisch. Sie verbleibt in der Schwebel. Obgleich sie keine Rede von Gott her sein will, verlässt sie immer wieder den Boden einer immanenten, nur dem profanen Diesseits verhafteten Pädagogik.“<sup>98</sup>

Es bleibt neben sprachlichen Verbindungen die Überzeugung bestehen, dass die Grundkonstante der *Conscientização* aus der theologischen Anthropologie entnommen ist; konkret gesprochen: Der Blick auf den Menschen als offenes und unvollendetes Subjekt, der im dialogischen Verhalten zur geschichtlichen Wirklichkeit fähig ist, seine zielgerichtete Orientierung durch Liebe zu finden.<sup>99</sup> Wobei die These, dass es letztendlich in diesem prozesshaften Voranschreiten nicht nur um ein je komparatives Vollendet- oder Mehr-Sein geht, sondern dass das Vollendetsein schon im Angehen der *Conscientização* mitschwingt, aufrecht erhalten werden soll.

Man mag den Hinweis einwenden, dass eine theologisierende Vereinnahmung Paulo Freires seine pädagogischen Leistungen verzerre.<sup>100</sup> Dem ist grundlegend zuzustimmen. Die Lektüre zeigt jedoch, dass sich Freire im theologischen Milieu selektiv bedient, ohne systematische Ansprüche zu stellen.<sup>101</sup> Weiterhin ist zu bedenken, dass sich in seinem Werk implizit angelegte Deutungen finden, die jenseits eines rein säkularen

<sup>96</sup> Freire tat sich zeitlebens schwer über seine christliche Prägung im Rahmen der kritischen Pädagogik zu sprechen: „For instance, Freire failed to articulate fully his position on Christianity“. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 166. Vgl. Elias, John: Conscientization and deschooling, 23–25.

<sup>97</sup> Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 117. „Freire was raised as a Catholic in Recife and has spoken of his life long effort to become more Catholic.“ Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue, 38.

<sup>98</sup> Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation, 382. Vgl. Brandt, Hermann: Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. (Hamburger Theologische Studien, 4) Hamburg, 1990, 19–29.

<sup>99</sup> Vgl. Maciel, Jarbas: Fundamentação teórica do sistema Paulo Freire de educação. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 127–145, 137.

<sup>100</sup> Oder wie es der nordamerikanische Historiker James W. Fraser formuliert: „The goal is not to ‚baptize‘ Freire“. Fraser, James W.: Love and History in the Work of Paulo Freire. In: Freire, Paulo (Hrsg.): Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 175–199, 175. Vgl. Carnoy, Martin: Foreword, 18.

<sup>101</sup> Freire rezitiert theologische Autoren facettenartig. Nur ein Beispiel: Er führt auf den ersten Seiten seiner „Pedagogia do oprimido“ einen längeren Text des São Gregório de Nissa, des, auch für ihn, heiligen Gregor von Nyssa, an. Dieser Beginn seines Hauptwerks setzt einen ungenierten Akzent. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 42. Interessanterweise wurde der Text nicht in die deutsche Übersetzung übernommen.

Sprachhorizonts angesiedelt sind. Weit wichtiger als eine Präsentation der Belegstellen von theologischen Versatzstücken – die für sich genommen keinen Aussagewert für diese Arbeit ergäben – ist das Heraus kristallisieren einer christlich inspirierten Grundkonstante seiner Pädagogik der Befreiung. Freire liefert selbst starke Anhaltspunkte: „The prayer that believers should engage, as I see it, is one where they ask God for strength and courage to fight with dedication to overcome injustice. I have always prayed, asking that God give me increased disposition to fight against the abuses of the powerful against the oppressed. I have always prayed in order that the weakness of the offended would transform itself into the strength with which they would finally defeat the power of the great. I would never ask that God punish those among the violated who rebelled with just rage against the endless evils of the greedy.“<sup>102</sup>

Das christliche Glaubenszeugnis Freires tritt am deutlichsten im Bereich seines Menschenbildes hervor. (Neo)marxistische und existentialistische Einflüsse werden integriert und entwickeln die Bedingungen seiner Anthropologie. „I see him (...) as a *Marxisante* (...), a Brazilian Catholic radical, in many ways typical of his class, gender and generation.“<sup>103</sup> Es wäre eine Verzerrung seines Denkens – so die hiesige These – die marxistischen Einflüsse gegenüber dem christlichen Gedankengut stärker und fundamentaler einzuschätzen bzw. in diametralen Oppositionen gegeneinander auszuspielen. Freire versucht auch hier verschiedene Denkströmungen zu integrieren und sie unter die anthropologisch-theologischen Basisbegriffe wie Geschöpflichkeit, Endlichkeit, Erlösung, Befreiung, Glaube, Liebe, Hoffnung, etc. einzuarbeiten. Aus diesen anthropologischen Vorbedingungen und der lebensgeschichtlichen Erfahrung von Armut und Unterdrückung entsteht sein „moral imperative to side with the oppressed“.<sup>104</sup>

Die folgende Suche gilt den theologischen und anthropologischen Spuren, die – im Sinne einer Auswahl und Entscheidung – vor den pädagogischen Ausarbeitungen aufzuspüren, dennoch gleichsam mit ihnen verbunden sind.<sup>105</sup> Es gilt die anthropologischen Optionen und Implikationen<sup>106</sup> des pädagogischen Diskurses aufzudecken. Dieser

<sup>102</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 65. Trotz solcher, sehr spärlich verstreuten Passagen gestaltet sich das Herausarbeiten der christlichen Prägung als schwieriges Unterfangen, da seine Glaubensüberzeugung nur an wenigen Stellen auftaucht. Wie er später anmerkt, ist ihm eine öffentliche Artikulation seines Glaubens nie leicht gefallen. „I do not feel very comfortable speaking about my faith. At least, I do not feel as comfortable as I do when speaking about my political choice, my utopia, and my pedagogical dreams. (...) It is not easy to have faith.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 104/105. Auf seine verschiedenartigste Sprechens vom „Glauben“ wird gleich zurückzukommen sein; vgl. ⇒ Seite 66.

<sup>103</sup> Coben, Diana: *Radical Heroes*, 191.

<sup>104</sup> Weiler, Kathleen: Freire und a Feminist, 452. Diesen Appell nimmt der britische Pädagoge Gerald Grace auf und plädiert dafür, dass katholische Schulen besonders in den Regionen errichtet werden sollten, wo Unterprivilegierte der Gesellschaft wohnen. So könnten die Schulen tatsächliche Zeichen der Hoffnung sein, eine Quelle des gemeinschaftlichen Engagements und ein besonderes Zeugnis des christlichen Glaubens. Vgl. Grace, Gerald: *Catholic Schools and the Common Good: What this Means in Educational Practice*. London (England) u. a., 2000, 7.

<sup>105</sup> „The language of the Christian faith is more than the mere clothes for dressing and presentation: it is actually the skeleton or underpinning of his philosophy and social analysis.“ Taylor, Paul. *The Texts of Paulo Freire*. Buckingham (England) u. a., 1993, 56. Vgl. Coben, Diana: *Radical Heroes*, 86.

<sup>106</sup> So ein oft gebrauchtes Anliegen des Moralthologen Klaus Demmer, der u. a. damit die Grundbedingungen des wissenschaftlichen Dialogs unterschiedlicher Disziplinen im Blick hat. Vgl. Demmer, Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 83–85. Vgl. die Argumentation im Anschluss an Ludwig Siep bei: Junker-Kenny, Maureen: *Ethik und Praxis*. In: Holderegger, Adrian/Wils, Jean-Pierre (Hrsg.): *Interdisziplinäre Ethik*. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Fest-

Ansatz soll zum Schluss des Kapitels nochmals aufgegriffen werden, um nach einer „theologischen Erweiterungsmöglichkeit“ befragt zu werden. Es wird zu zeigen sein, dass die anthropologischen Ausgangsbedingungen des Denkens einer bewusstseinsbildenden und elementaren Pädagogik wegweisend in dialektischem Wechsel Theorie und Praxis bestimmen.<sup>107</sup>

### *Überzeugtes Christsein*

Schon zu den frühen Schriften Freires merkt Francisco Weffort an: „Die katholische Erziehung ihres Inspirators war ebenso bekannt wie ihr wichtigstes Ziel (...): Alphabetisierung des brasilianischen Volkes und (...) Erweiterung seines demokratischen Rechts auf Mitbestimmung. Indessen konnten die Reaktionäre nicht verstehen, daß ein katholischer Erzieher sich zum Sprecher der Unterdrückten machte.“<sup>108</sup> Paulo Freire selbst weist in einem Interview von 1979 darauf hin:

„Die pädagogische Praxis als Weg zur Befreiung, der ich mich seit meiner Jugend verschrieben habe, hat viel zu tun mit meiner christlichen Überzeugung.“<sup>109</sup>

Der christlich humanistische – nicht humanitäre<sup>110</sup> – Ansatz seines Denkens beinhaltet die dauerhaft bleibende Aufforderung zur Überprüfung des eigenen Standpunktes und Handelns.<sup>111</sup> Derjenige, der sich dem Mitmenschen und sich selbst zuwendet, ist aufgerufen zur ständigen handlungs- und wirklichkeitsbezogenen Reflexion. Freire spricht – in der Übersetzung unmerklich – an manchen Stellen nicht von „libertação“, sondern

gabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 89) Freiburg i. Br. u. a., 2001, 185–212, 190–192. Freires Argument erweist sich als unmittelbar anschlussfähig: „Every Educational Practice Implies a Concept of Man and the World.“ Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 5.

<sup>107</sup> „I am not a theoretician, say on Wednesdays, and an activist on Saturdays.“ Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 88.

<sup>108</sup> Weffort, Francisco: Erziehung und Politik, 97 (deutlich auch die Feststellung, dass seine „existentielle Verwurzelung im Christentum“ unverkennbar sei; 92). Ebenso: „Freire, too, was highly influenced by a growing Catholic Action movement, which was to lay the ground for what would later become known as the liberation theology movement. As a student he joined the Catholic Action group at the university. (...) Freire continued to be active in and deeply influenced by the radical Catholic movement.“ Bell, Brenda/Gaventa, John/Peters, John: Editors' Introduction, xx. Vgl. auch: „Freires (...) Buch ist ein pädagogisches Buch, das sich gegen die ‚kulturelle Invasion‘ unserer Bildungsarbeit wendet und aus christlichem Humanismus den ‚Lehrer radikaler Veränderungen‘ im Dialog fordert.“ Weyer, Adam: Übermittlung und Kommunikation. Von der Fragwürdigkeit unserer Bildung. In: Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität. Für eine Entwicklungshilfe im Dialog. Wuppertal, 1974, 7–10, 10. Damit soll nicht unterschlagen werden, dass Freire durchaus sehr kritisch gegenüber kirchlichen Bestrebungen war, die mehr den Herrschenden, als den Armen dienten. Vgl. Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 21.

<sup>109</sup> Freire, Paulo: Das Engagement der Christen im Befreiungsprozeß Lateinamerikas. Engagement eines christlichen Pädagogen. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 118–125, 118.

<sup>110</sup> Humanitäre Unterstützung wird bei Freire definiert als almosenhafte Zuwendung zum Armen ohne Frage nach gesellschaftlichen Veränderungsmöglichkeiten. Humanistische Zuwendung hingegen decke die Grundintention der Bewusstseinswerdung ab, deren Bestreben zu einem Mehr an Menschlichkeit auch die Überwindung der ungerechten Strukturen einschließt. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 51. Humanitäre Zuwendung sei deswegen entlarvt als ein Mittel der Unterdrückung, die nur an den Symptomen kuriert. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom, 108.

<sup>111</sup> Vgl. Hennelly, Alfred T.: The influence of Liberation Theology. In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): Born of the poor. The Latin American Church since Medellín. Notre Dame (USA), 1990, 26–41, 30/31 und 37/38.



von „redenção“, d. h. er spricht in einer eschatologisch gefärbten Sprache nicht nur vom Kampf für Befreiung, sondern vom Kampf um Erlösung.<sup>112</sup> Hermann Brandt kommentiert: „Die religiöse Sinnggebung der Befreiung ist hier mit Händen zu greifen“.<sup>113</sup>

### *Das zentrale Motiv der Liebe zum unterdrückten Mitmenschen*

Die immer neu zu findende Hinwendung zu den benachteiligten Menschen fordert die personale und rationale Distanz zum eigenen Handeln vehement ein und gleichzeitig tritt die Faktizität von Marginalisierung als ethische Herausforderung auf. Diese Hinwendung zum Menschen aus dem Beweggrund der Liebe ist eines der zentralen Motive der kritischen Pädagogik – und des Christentums.<sup>114</sup> Die Liebe zum Menschen geht dem Dialog nicht nur voraus, sondern bietet ihm seine inhaltliche Füllung und Basisstruktur an.<sup>115</sup> Liebe zum Menschen ist demnach der fundamentale Beweggrund der *Conscientização*. Allerdings leistet Freire keine ausreichende Aufklärung über die Notwendigkeit eines derartigen Beweggrundes.

Sein christliches Bekenntnis wird auch an diesem Zentraltopos nicht explizit entfaltet. Vermutlich intendiert er mit auffälligem Schweigen eine beizubehaltende konfessionsübergreifende Offenheit seiner Pädagogik, die sie vor zu starken konfessionellen Bindungen schützen solle. Begründungslos fordert er demgemäß die Liebe als Basisstruktur interpersonaler Existenz schlichtweg ein.<sup>116</sup> Die Liebe zum Menschen, zu sich selbst und zum Anderen sei Ausdruck seiner unverlierbaren Würde. Indem er diese

<sup>112</sup> Freires uneinheitliche Begrifflichkeit ist schwer festlegbar: „Freiheit wird nur im Kampf errungen [liberdade, que é uma conquista], sie wird uns nicht geschenkt. (...) Sie ist vielmehr die unverzichtbare Bedingung im Kampf um die Erfüllung des Menschen [É condição indispensável ao movimento de busca em que estão inscritos os homens como seres inconclusos].“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 42. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 46/47 (und 72/73). Einige Zeilen später erklärt er, dass es die Aufgabe der Befreiung sein müsse „vollkommeneres Menschsein“ zu verwirklichen. Diese Herausarbeitung der komparativischen und der substantivischen Formulierung ist weit mehr als grammatikalische Spielerei. Steckt doch dahinter eine gnadentheologische Grundsatzfrage, die später als einer der Hauptstreitpunkte in der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung verhandelt wurde. Vgl. Ratzinger, Joseph: Die Theologie der Befreiung. In: Greinacher, Norbert (Hrsg.): Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung. München, 1990, 322–334, 333.

<sup>113</sup> Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation, 380.

<sup>114</sup> Vgl. Múnera, Alberto: The Christian Commandment of Love. The Realization of the Person and the Common Good. In: Ugalde, Luis/Barros, Nicolas/McLean, George F. (Hrsg.): Love as the foundation of moral education and character development. A Latin American Contribution for the 21<sup>st</sup> Century. Washington D.C. (USA), 1998, 135–158, 136.

<sup>115</sup> Die Basisstruktur des Dialogs („Matrix“) orientiert sich an den Adjektiven „liebepoll, bescheiden, hoffnungsvoll, vertrauensvoll, kritisch.“ Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit, 50. Vgl. Esteva, Gustavo/Stuchul, Dana L./Suri Prakash, Madhu (Hrsg.): From Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy. In: Bowers, C. A./Apffel-Marglin, Frédérique (Hrsg.): Rethinking Freire. Globalization and the Environmental Crisis. Mahwah (USA) u. a., 2005, 13–30, 17–19.

<sup>116</sup> Hier ergibt sich ein erster Hinweis auf die geistige und existentielle Verfasstheit des Menschen, dem es grundsätzlich möglich ist sich selbst zu transzendieren, über sich hinauszugehen und sich zu einem je Mehr an Menschlich-Sein zu entwickeln. Vgl. Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 33. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 32.



Würde im liebenden Handeln zum Ausdruck bringt, bestätigt er sie.<sup>117</sup> Man kann die Vermutung äußern, dass die Liebe zum Mitmenschen bei Freire zu den naturalen Anlagen des Menschseins gehöre. Ihre faktische Nichtbeachtung würde dann zu jenen Vergehen zählen, die gegen die natürliche Verfasstheit des Menschseins verstießen. Eine solche Denkart ist der katholischen Tradition alles andere als fremd.

In den Vorklärungen zur „Pedagogia do oprimido“ setzt sich Paulo Freire mit einigen vorgetragenen und vermuteten Einwänden auseinander. Er schreibt: „Einige werden meine Haltung gegenüber Befreiung für rein idealistisch halten, oder gar die Diskussion über ontologische Berufung, über Liebe, Dialog, Hoffnung, Demut und Sympathie als reaktionäres ‚Blabla‘ bezeichnen.“<sup>118</sup> Nicht nur einschlägige Terminologie lässt aufhorchen, sondern vor allem die Darlegung eines programmatischen Ausblicks. Die explizite Aufnahme von Martin Bubers „dialogischem Prinzip“ zeigt die Herkunft des Plädoyers für eine interpersonal-dialogische Gesellschaftsstruktur. Sie lässt die bewusste Anlehnung, oder sogar Verwurzelung seiner Pädagogik im jüdisch-christlichen Denkhorizont erkennen: Das dem Du zugewandte Ich wisse, dass auch das Du als ein Ich existiere. Das Du erfahre so seine Wertschätzung. Nur durch Dialog werden alsdann aus den beiden Du zwei Ich.<sup>119</sup>

Allerdings muss das Freiresche Dialogprinzip diese symmetrische Gesprächsstruktur erst erreichen. Im Status von Unterdrückung ist nur der Unterdrücker Ich und der andere Unterdrückte Du, der Unterdrückte hingegen ist nicht einmal Du, sondern ein Es (bei Buber), ein Objekt (bei Freire). Eine Wertschätzung des Du beschränkt sich nicht auf einen singulären Moment des Austauschs, sondern muss als tragendes Prinzip der Begegnung verstanden werden. Dialogisch-Sein impliziert eine Haltung. Dialogisch-Sein heißt für eine gemeinsame und gemeinschaftliche Humanisierung zu arbeiten. getragen vom *Movens* der Liebe zum Mitmenschen.<sup>120</sup> Liebe ist deswegen die konstituie-

<sup>117</sup> Vgl. Schlögel, Herbert: Zum Menschenwürdeargument in der Theologischen Ethik. In: *Ethica* 10 (2002) 407–414, 408–410. Vgl. auch das Kapitel: A „experiência que os pobres fazem de uma vida negada“ bei, Otten, Alexandre: *As manifestações religiosas*, 9–18.

<sup>118</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 31 (ähnlich 98. Diese Sichtweise taucht fast synchron in seinen späten Schriften auf, Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 3.) Einige Zeilen weiter heißt es: „Ich bin sicher, daß Christen und Marxisten, auch wenn sie – ganz oder teilweise – nicht mit mir übereinstimmen, es bis zum Ende lesen werden“ (32). Vgl. die für Freire grundlegende Haltung der Liebe zum Menschen, die unweigerlich ihren Bezug zur christlichen Nächstenliebe ausweist. Sie dient als Ausgangspunkt für alle weiteren Haltungen: „Wahre Solidarität findet sich nur in der Fülle dieses Aktes der Liebe [plenitude deste acto de amar], in seiner Existenzialität, in seiner Praxis.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 46. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 50. Die Grundhaltungen Liebe und Hoffnung bezeichnet Donaldo Macedo als die charakteristischen Grundhaltungen in Freires Leben, vgl. Macedo, Donaldo: *Introduction*. In: Araújo Freire, Ana Maria: *Chronicles of Love. My Life with Paulo Freire*. (Counterpoints, 156) New York (USA) u. a., 2001, 1–9, 9.

<sup>119</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 198. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 235. In der deutschsprachigen Ausgabe zu finden: Buber, Martin: *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen, 1992, 32–38. Eine prägnant vergleichende Studie bietet: Rojas, Esteban: *Der Dialog bei Martin Buber und Paulo Freire – ein Vergleich*. Tübingen, 1993, 33. Vgl. Brühl, Dieter: *Das dialogische Prinzip bei Paulo Freire*. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Dialogische Erziehung bei Paulo Freire*. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 1) Oldenburg, 1999, 11–16, 12/13.

<sup>120</sup> „Im Dialog begegnen sich voller Liebe die Menschen, die die Welt, durch die sie vermittelt sind, ‚aussprechen‘, das heißt sie verändern und in der Veränderung sie für alle humanisieren.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 43 (vgl. auch 85). Vgl. Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation, 374. Der nordamerikanische Pädagoge Peter McLaren hält fest, dass die Betonung der Liebe bei Freire das Kriterium sei,

rende Kraft, die zum Handeln für Befreiung antreibt; sie ist zugleich die Basis für das dialogische Geschehen im Ganzen. Echte Liebe zum Mitmenschen kann nicht in asymmetrischen Herrschaftsverhältnissen stattfinden, sondern muss Unterdrückung überwinden. So hat die Liebe zum Menschen stets auch eine politische, eine sozialetische Dimension.<sup>121</sup>

### *Der Glaube an ...*

Die Liebe zum Menschen fordert das anwachsende Vertrauen zu ihm. Die Liebe zum Mitmenschen bedingt den „Glauben an“ den Mitmenschen. Die Rede Freires vom Glauben lässt eine Art von „anthropozentrischer Glaubensformulierung“ vermuten, einen Glauben, der ein unbedingtes Vertrauen in das gewürdigte und zu liebende Menschsein des Anderen ausdrückt.<sup>122</sup> Abermals versucht Freire durch christlich geprägte Terminologie eine eigentümliche Dialektik zu kreieren: „Sich auf Liebe, Demut und Glauben begründend, wird der Dialog zu einer horizontalen Beziehung, aus der mit logischer Konsequenz gegenseitiges Vertrauen zwischen den im Dialog Stehenden erwächst.“<sup>123</sup> Einerseits ist die religiös-christliche Konnotation der Begrifflichkeit offensichtlich, andererseits soll der Bedeutungsschwerpunkt auf eine anthropologische Ebene verkürzt werden. Erst in den autobiographischen Notizen seiner späten Schriften er-

in dem er sich von den meisten linksgerichteten Pädagogen unterscheidet. Vgl. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 171.

<sup>121</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 66/67. Eine ähnliche Argumentation entwirft Johann Baptist Metz in der Ausformulierung der „Compassion als Weltprogramm des Christentums“. Aus der leidempfindlichen Liebe zum Mitmenschen – und für die Leidenden *zuerst* – erwächst die Überwindung asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse. Asymmetrische Gesellschaft fordert „asymmetrische Anerkennungsverhältnisse“. Metz, Johann Baptist: *Compassion – Das Christentum im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten*. In: *zur debatte* 30 (2000) 5/6, 1–4, 3.

<sup>122</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 25. Vergleichbar beschrieben bei: Segundo, Juan Luis: *Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrinho, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 433–460, 440/441. Vgl. Verdugo, Fernando: *Fe y modernidad en América Latina: La teología de Juan Luis Segundo*. In: *Teología y Vida* 48 (2007) 93–104, 101/102.

<sup>123</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 98. Im Original heißt es: „Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a *confiança* de um polo no outro é consequência óbvia.“ Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 117 (genau diese Passage zitiert auch: Boff, Leonardo: *Und die Kirche ist Volk geworden*. Ekklesiogenese. Düsseldorf, 1987, 151/152). Ähnlich formuliert Freire die Beziehung des Menschen zur Praxis, zur (Neu)Schöpfung (vgl. 111). Vgl. auch: „Diese Solidarität wird nur dort geboren, wo die Führer durch ihren demütigen, liebevollen und mutigen [humilde, amoroso e corajoso] Umgang mit dem Volk für sie Zeugnis ablegen.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 149. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 180. Auch wenn Freire sich gerne an vorgebildete Terminologien anlehnt, so füllt er ihre Neubestimmung mit eigenen Nuancen. Die Rede vom „Volk“ ist nie als monolithische Einheit zu sehen, sondern als Gemeinschaft von Subjekten. Ein Beispiel: In der Rede von der (pädagogischen) Revolution als Notwendigkeit zur Herstellung Nicht-Unterdrückerischer-Verhältnisse fordert Freire zum Dialog mit dem Volk auf. Unmittelbar folgend füllt er diese Vorstellung aus: „Früher oder später muß eine echte Revolution einen mutigen Dialog mit dem Volk [com as massas] einleiten. Ihre wahre Legitimität begründet sich in diesem Dialog. (...) Dieser Dialog, der für die Revolution radikal notwendig ist, korrespondiert mit einem anderen radikalen Bedürfnis: dem des Menschen als eines Wesens, das nicht echt menschlich sein kann ohne Kommunikation, denn es ist seiner Natur nach ein kommunikatives Geschöpf. Kommunikation zu verhindern heißt, den Menschen in den Status eines Dings zurückzusetzen, und das ist ein Geschäft für Unterdrücker, nicht für Revolutionäre.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 147. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 178.

klärt er deutlich seine Sicht des Glaubens an einen Gott, der die Befreiung bejaht.<sup>124</sup> Der Glaubende, der die Befreiung anerkenne, sei selbst zu Toleranz aufgerufen gegenüber denjenigen, die seinen Glauben nicht teilen. Wichtiger als das bloße verbale Bekenntnis zum Glauben sei jedoch die Mitwirkung an der Realisierung der Utopie, der dialogisch zu gestaltenden, gerechten Gesellschaft.<sup>125</sup> So ist für ihn die Verneinung des Glaubens nicht unbedingt eine denkerische Entscheidung, in der Art eines rationalistischen Atheismus, sondern ein „*contradicting it through acts.*“<sup>126</sup>

Die Rede vom Glauben bei Freire beschreibt das vertrauende Überzeugtsein in das Befähigtsein des Menschen auf ein Mehr an Menschsein hin. Die explizite Sprache von Gott – als dem Urgrund dieses Glaubens – kommt nur spärlich vor, obgleich die Biographie Freires ausreichend Gründe liefert seinen Glauben an den Menschen von seinem christlichen Glauben an Gott her zu beleuchten.

Die Rede von der Hoffnung hingegen, „a language of possibility“<sup>127</sup>, bringt den Unterdrückten die Perspektive einer Zukunft, die im Dienst am Menschen zu gestalten ist.

### *Utopische Hoffnung*

Die Hoffnung auf eine aktive Mitbeteiligung am gesellschaftlichen Entwicklungsprozess bringt Licht in die drohende, kollektive Resignation der Menschen. Sie öffnet dem Unterdrückten eine *Pro*-spektive. Die Hoffnung richtet sich an der Utopie einer gerechten, weil dialogisch geprägten Gesellschaft aus.<sup>128</sup> Leben jenseits von Unterdrückung ist Ziel und Inhalt der Hoffnung; gerade darin sieht Freire ein prophetisches Potential des Erziehers.<sup>129</sup> Er hält das Versprechen einer Zukunft für den Unterdrückten offen und hilft deren Inhalte zu gestalten. Für Freire ist dieses Offenhalten der Zukünftigkeit von Theorie und Praxis enorm bedeutsam; ja es ist die Offenheit, die jedem unvollendeten Sein zukommt. „It’s an ontological dimension of our condition.“<sup>130</sup> Oder wie

<sup>124</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 103/104.

<sup>125</sup> An diesem Punkt kann Freires Position kritisiert werden. Nicht ganz klar wird in seinen Ausführungen, wie er dann das Zueinander von Glaube und Tun – im katholischen Sinn vorgetragen – einschätzen würde. Es scheint, als ob er den Glauben allein auf eine individuelle Motivationsebene verlagern wolle, die Utopie hingegen als Universalziel aller Menschen formulieren will. Wie gesagt, eine gewisse Unschärfe bleibt in den Formulierungen bestehen.

<sup>126</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 103/104.

<sup>127</sup> Giroux, Henry A.: *Culture, Power and Transformation in the Work of Paulo Freire: Toward a Politics of Education*. In: Giroux, Henry A. (Hrsg.): *Teachers as intellectuals: toward a critical pedagogy of learning*. (Critical studies in education series) Granby (USA), 1988, 108–120, 113.

<sup>128</sup> Insofern muss die Hoffnung auch unter der Gefahr des Ausbleibens von Befreiung das tragende Element zur Fortsetzung der Befreiungsbewegung sein. Ohne Hoffnung als Antriebsmotor des Befreiungsprozesses führen Rückschläge im Engagement zur Befreiung unweigerlich zur Verzweigung und Destruktion. Gerade deswegen wählt Freire gegen die Unterdrückter eine deutliche Sprache: Der Loslösungsprozess, der sich von der ungerechten Gesellschaft distanziert, wird als „Denunziation“ benannt. Die Hinordnung auf eine gerechte, dialogisch gestaltete Gesellschaft muss im Horizont der Verwirklichung der Utopie stattfinden. Sie zu verwirklichen ist Ziel des transformatorischen Handelns der kritischen *Conscientização* und wird als „Anunziation“ benannt. Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 43.

<sup>129</sup> In theologische Sprache wendend benennt Freire das Ja zum Leben als eine österliche Erfahrung. Der Arme müsse Ostern erfahren, um überhaupt Leben zu erfahren. Er muss die Errettung lebensweltlich „spüren“, um vom Leben überhaupt sprechen zu können. Vgl. Freire, Paulo: *Statt eines Nachworts*, 115.

<sup>130</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 58. Auch in der Auseinandersetzung um die Suche nach einem Anfang die Welt verstehbarer machen, kann dies herangezogen werden. „The best starting point for such re-

Freire es im Hinblick auf die Liebe formuliert: Die Liebe speist sich aus den „roots of the metaphysical foundation of hope.“<sup>131</sup>

In ähnlicher Weise greift er diese prospektivische Dimension als Negativfolie auf, um die Möglichkeit ihres Missbrauchs aufzuzeigen. Die herrschende Oligarchie gebe sich als Retter der Gesellschaftsordnung, indem sie durch Almosen und Wohlfahrtsprogramme die Unterdrückten in ihrem niederen Status quo halten wolle.<sup>132</sup> Freire bezeichnet das als negativen Messianismus. Das Modell der kritischen Pädagogik hingegen breche mit dieser individualistischen oder klassenbezogenen Versorgungsmacht und erweitere sie auf die Handlungsfähigkeit der Gesamtgesellschaft. „Rettung [salvação] kann nur *mit anderen* zustande gebracht werden.“<sup>133</sup> Verwirklichte Hoffnung könne also nur für die ganze Gemeinschaft erwirkt werden – oder scheitern. Auffallend bleibt, dass wiederholt theologische Terminologie auftaucht und in gesellschaftstypischen Problemfeldern Anwendung findet. Eklektisch versucht er die prophetische Dimension als utopische Proklamation einzubringen, worin er auch die Hauptaufgabe von Theologie und Kirche in einer Situation der Unterdrückung sieht.<sup>134</sup> Seine zweite Frau Ana Maria Araújo Freire merkt schließlich an, dass Freires Vorstellungen durchaus einigen Strukturen der katholischen Kirche in Brasilien entsprochen habe: „The Catholic Church in Brasil has, since the sixties, presented a considerably progressive segment of the clergy, completely involved with the cause of the oppressed.“<sup>135</sup>

### *Universale Ethik zum Subjektwerden*

Obwohl er der Kirche eine wichtige Rolle bei der Umsetzung der *Conscientização* zuspricht, wendet sich sein Anliegen auch an die übrigen gesellschaftlichen Kräfte. Dazu modifiziert er im Laufe der Zeit seine Redeweise. Die Begriffsbestimmung von „ética“ zielt, wie schon erwähnt, in den späteren Schriften Freires auf eine fundamentale Ethik

reflections is the unfinishedness of our human condition“ (66, vgl. auch 69 und 100). Vgl. Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 60. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación, 130. Vgl. dos Santos, Wladimir: O aspecto metodológico. In: Vannucchi, Aldo/dos Santos, Wladimir (Hrsg.): Paulo Freire ao vivo. Gravação de conferências com debates realizadas na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocoba (1980–1981). (Coleção „educação“, 11) Sao Paulo (Brasilien), 1983, 9–19, 14.

<sup>131</sup> Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 93. Jesús Hernández vermutet hinter dieser Argumentation den Einfluss Gabriel Marcel's, vgl. Hernández, Jesús: Pädagogik des Seins. Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung. (Edition 2000, 52) Lollar, 1977, 41–57. Dem entspreche die seismäßige Bestimmung des Menschen zur Freiheit. Vgl. Weffort, Francisco: Erziehung und Politik, 92. Vgl. Eduard, Heinz/Tödt, Ilse: Paulo Freires Conscientização, 44.

<sup>132</sup> Wohlfahrtszuwendungen sind demnach ein Instrument von Manipulation und Betäubung [anestésico] (Opium) für das Volk. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 178. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 212. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 55 und 88. Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 3. Vgl. Breid, Ingrid: Befreiungspädagogik und Kinderdorf-Idee. SOS-Kinderdörfer in Entwicklungsländern. Paulo Freire und Hermann Gmeiner im Vergleich. (Pädagogische Reihe, 10) Oldenburg, 2003, 39. Auch die Herrschaftssicherung durch technischen Fortschritt bezeichnet Freire als technizistischen Messianismus. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 59.

<sup>133</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 170. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 204.

<sup>134</sup> Vgl. Torres, Carlos Alberto: Leitura crítica de Paulo Freire. (Coleção „Paulo Freire“, 3) Sao Paulo (Brasilien), 1981, 35–39.

<sup>135</sup> Araújo Freire, Ana Maria: Notes, 110, Endnote 1. Vgl. das Kapitel „The Popular Church and the Process of Conscientization: Reflections on Possibilities and Contradictions“ bei: Torres, Carlos Alberto: The Church, Society, 67–84. Vgl. auch: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación, 119.

im Sinne einer „*ética universal do ser humano*“<sup>136</sup>, einer universalen Ethik des Menschseins. Ein deutlicher werdendes Interesse gilt dabei grundlegenden Sicherungs- und Ermöglichungsprinzipien als Bedingungen der Entfaltung von Potentialen des Subjekts. Die moralische Fragestellung liege im Prozess der *Conscientização* schon vor: Durch das freie Zueinander von theoretischem und praktischem Handeln als Ausdruck der ethischen Konstitution des Menschen, bleibe dieser zeitlebens aufgefordert seine Handlungen zu überdenken und verantwortlich zu vollziehen. Diese Aufgabe ist durch die Anstrengung des Denkens (zum Erreichen des „logos“) erfüllbar. „Reflexion muß unser Handeln zum Gegenstand haben und seine Ziele, Mittel und Wirkung aufdecken.“<sup>137</sup>

Neu ist das Ausmaß des Appells: Befreiung könne zwar in beschränkten gesellschaftlichen Kontexten erfolgen, aber sie könne nicht darauf begrenzt werden. Eine ökonomisch und kommunikationstechnisch vernetzte Welt, in der der Großteil der Menschen in Armut und Elend leben, benötigt eine grundlegende Zuwendung zu denen, die aus diesem Kommunikationsprozess ausgeschlossen sind sowie eine „höchst-möglich“ kritische Haltung<sup>138</sup> gegenüber denen, die einen derartigen Ausschluss tolerieren, erzeugen und fördern.<sup>139</sup> Die bleibende Aufgabe einer kontextverbundenen *Conscientização* beschreibt eine Verankerung zentraler Eckpfeiler in die jeweilige Realität und Geschichte. Es sind jene Elemente unbedingter Liebe zur Freiheit, der hoffenden Zuversicht zum transformierenden Denken und Handeln in der Welt, des („gläubi-

<sup>136</sup> Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 68 und 119. „Der ethische Aspekt in Freires Schriften wurde hierzulande noch nicht behandelt, zumal Freire die Forderung einer humanen Ethik erst in seinen späteren Werken konkretisiert.“ Germann, Dorothea: *Die Bedeutung der Bildungskonzeption*, 18. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 141–143. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 23. Die Parteinahme in der globalen Ausweitung seiner Kritik an den ungerechten ökonomischen und sozialen Verhältnissen geht in den späteren Schriften Freires einher mit der Aufnahme von kritischen Analysen ökonomischer Theorien. Diesem Bemühen sind weite Teile seiner jüngsten Schriften gewidmet. Vgl. Torres, Santomé Jurjo: *Prólogo*, 15. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 54, und besonders 141–143. Vgl. Mayo, Peter: *Liberating Praxis*, 73–102. Die Kontextbezogenheit seiner Programme ist danach keineswegs aufgehoben. Allerdings geht es ihm mehr und mehr um das Basisprinzip einer ethischen Fundierung jeglichen Bestrebens von Erziehung und Befreiung. „We can only consider ourselves to be the subjects of our decisions, our searching, our capacity to choose – that is, as historical subjects, as people capable of transforming our world – is we are grounded ethically.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 25.

<sup>137</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 40. Vgl. Freire, Paulo: *Educación y cambio*, 45.

<sup>138</sup> „La concientización es la mirada más crítica posible de la realidad que la ‚des-vela‘ para conocerla y para conocer los mitos que engañan y que ayudan a mantener la realidad de la estructura dominante.“ Freire, Paulo: *Filosofía y problemática*, 39.

<sup>139</sup> Vgl. Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donald: *Foreword*. In: Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers. Letters to Those Who Dare Teach*. Boulder (USA) u. a., 1998, ix–xix, ix. Im Grunde genommen ist die kritische Pädagogik ein leidenschaftlicher Appell für gesellschaftliche Partizipation und Demokratie. Nur bewusst entscheidende, mündige Bürger erhalten und gebrauchen die Demokratie als Rahmenbedingung freiheitlicher Lebensgestaltung. Freire betont dies zusehends. „Truly democratic educators *are not* for the moment, but *are* by nature dialogic.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 99. Explizit taucht dies nur äußerst selten in den früheren Schriften auf, wie: „Mein Ziel – die kulturelle Demokratisierung im Rahmen einer fundamentalen Demokratisierung – erforderte Aufmerksamkeit besonders für die quantitativen und qualitativen Defizite unseres Bildungssystems.“ Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 46. Vgl. Freire, Paulo: *Educación y cambio*, 33. Vgl. Freire, Paulo: *Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo*. In: Fávoro, Osmar (Hrsg.): *Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 99–126, 105. Dieser Gedankengang erinnert stark an das, was der Soziologe und Pädagoge Karl Mannheim die „Fundamentaldemokratisierung der Gesellschaft“ nennt. Vgl. Mannheim, Karl: *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*. Leiden (Niederlande), 1935, 18.

gen“) Respekts gegenüber dem anderen Menschen, die sich durch die strikte Zurückweisung jeder Art von Unterdrückung, das Festhalten am Dialog und die Wahrnehmung der Welt in ihrer Geschichtlichkeit als die tragenden Pfeiler der kritischen Pädagogik erweisen.<sup>140</sup>

### 2.1.2.2 Gewalt als Mittel der *Conscientização*?

Wenn die Frage nach der Legitimität des Gewalteinsetzes zur Befreiung aus Unterdrückung gestellt wird, so trifft man auf ein heikles Feld, das auch die Diskussion um die *Conscientização* begleitet. Die Frage ist: Kann Gewalt ein Mittel zur *Subjektwerdung* des Unterdrückten sein? Ernst Lange spricht die Problematik aus der Sicht eines nicht-lateinamerikanischen Theologen an: „Dem europäischen Leser, sonderlich dem von kirchlicher Herkunft, ist das nahezu mystische Verhältnis Freires zur Revolution fremd und unheimlich. (...) Ebenso darum lohnt es sich, gerade für Kirchenleute, Freire geduldig zuzuhören. In ihm verbindet sich auf glückliche Weise das Pathos des Pädagogen, das man in den Kirchen versteht, mit dem Pathos der Rebellen, das man verstehen lernen muß.“<sup>141</sup>

Wenn das Thema der Gewalt als Mittel der Befreiung zur Sprache kommt, so gilt es mit Hélder Câmara die Arten der Gewalt, die die Realität Lateinamerikas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt haben, zur Kenntnis zu nehmen<sup>142</sup>: Die erste Gewalt, so Câmara, bezeichne die Gewalt der Ungerechtigkeit. Diese sei in erster Linie strukturelle Gewalt, die von personalen Handlungsvollzügen ausgehe und sie wiederum verstärke. Die zweite Gewalt reagiere auf unterdrückerische Gewalt. Der Mensch verteidige sich gegen Unterdrückung. Die dritte Gewalt sei die Gewalt des Staates, der zur Sicherung seiner Interessen die sanktionierende Legitimität für sich in Anspruch nehme. Die größte Gefahr bestehe jedoch, wenn sich Wechselwirkungen unter den drei Dimensionen ergäben. Diesen Vorgang nennt Câmara treffend „die Spirale der Gewalt“.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Vgl. Freire, Paulo: A Response. In: Freire, Paulo (Hrsg.): Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 303–329, 325/326.

<sup>141</sup> Lange, Ernst: Einführung, 26/27. Freires selbst hat seine Vorstellungen von Kirche und Theologie nicht verschwiegen: Kirche müsse in ihrer Verkündigung zunächst prophetisch sein; denn sie existiere als Kirche der Gemeinschaft, die das Wir vor das Ich setze; eine Kirche, die zum Wohl der Gemeinschaft Unrecht anspreche und bekämpfe. Auch hier neigt er zu eigenwilliger Terminologie, wenn er seine Gedanken zu einer „revolutionären“ oder „militanten“ Kirche präsentiert. Vgl. Freire, Paulo: Statt eines Nachworts, 134/135. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación, 48/49.

<sup>142</sup> Vgl. Flecha Andrés, José Román: Sobre la ética de la violencia. In: Salmanticensis 34 (1987) 147–168, 147/148.

<sup>143</sup> Câmara, Hélder: Umsturz durch die Gewaltlosen. Eine Initiative. (Das theologische Interview, 15) Düsseldorf, 1971, 35–37. Zur Herkunft der Diktion, vgl. Assmann, Hugo: Por una teología humanamente salvable. Fragmentos de memoria personal. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la teología latinoamericana. Estella (Spanien), 2000, 139–154, 145. Klassischerweise ist der Gewaltbegriff im deutschen Sprachgebrauch, von der römisch-rechtlichen Tradition herkommend, in zwei Kategorien aufzuteilen. Der „Amts- oder Staatsgewalt (potestas) und ‚roher Gewalt‘ (violencia).“ Matz, Ulrich: Gewalt. In: Staatslexikon. Bd. II. <sup>7</sup>1986, 1018–1023, 1018. Der hier benutzte Begriff der „violencia“ problematisiert den Schnittpunkt beider Ausdrücke mit der Frage: Was ist, wenn die Ausübung der Staatsgewalt mit roher und willkürlicher Gewalt erfolgt? Sie produziert Gegengewalt; jede willkürliche Gewalt produziert Gegengewalt. Vgl. Devés Valdés, Eduardo: Las discusiones y las figuras, 48–57.



Im Folgenden sollen zwei Punkte genauer beleuchtet werden; zum einen die Freire'sche Sprache von der pädagogischen Revolution und zum anderen die Unschärfe der Haltung Freires bezüglich eines Zueinanders von Gewalt und *Conscientização*.

Der Argumentation Freires zufolge widerstrebt die gewalttätige Erstaktion der Unterdrückung<sup>144</sup> einem gerecht geordneten Sollenszustand menschlichen Zusammenlebens. Die Beseitigung dieser Unordnung durch Re-volution vollzieht lediglich einen Prozess der „Rekonstruktion“, denn „so paradox es scheinen mag, eben in der Antwort der Unterdrückten auf die Gewalt ihrer Unterdrücker“ könne man „eine Geste der Liebe [o gesto de amor] entdecken. Bewusst oder unbewusst kann der Vorgang der Rebellion durch die Unterdrückten (ein Vorgang, der immer oder fast immer ebenso gewaltsam ist wie die ursprüngliche Gewalt des Unterdrückers) Liebe auslösen. (...) Bei ihrem Kampf darum, Mensch zu sein [lutando por ser], die Macht des Unterdrückers zu beseitigen, stellen die Unterdrückten die Humanität der Unterdrücker wieder her, die sie in der Ausübung der Unterdrückung verloren haben.“<sup>145</sup>

Die Ausdrücke Radikalisierung [radicalização], Aufstand [rebelião], Kampf [luta], Gewalt [violência]<sup>146</sup> etc. sind bei Paulo Freire ohne die adjektivische Erweiterung „pä-

<sup>144</sup> Deswegen spricht die kritische Pädagogik fast nie vom Armen, sondern vom Unterdrückten. Der Unterdrückte ist äußeren Zwängen ausgesetzt, die ihn gesellschaftlich zum „Armen“ machen. Gleichsam wird die „Kulturelle Invasion“ von der „Kulturellen Aktion“ unterschieden. Die Kulturelle Invasion dient der Stabilisierung von Macht. Sie ist ein Mittel zur Herrschaftssicherung und geht mit Gewalt vor. Sie bedient Mythen und belügt das Volk mit der Verbreitung falschen Realitätssinns. Die Kulturelle Aktion formiert einen Gegenpart und entsteht als Produkt der kulturellen Invasion. Eine richtig verstandene kulturelle Aktion bedient sich gerade nicht der gleichen Mittel wie die Invasion, sondern dient der Gemeinschaft der „aktivierten“ Subjekte. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 181. Vgl. Freire, Paulo: Tres nociones claves. In: Instituto Ecuemenco al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 79–104, 79–84.

<sup>145</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 54. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 59/60. Demgemäß dominiert eine sadistische Liebe die unterdrückerische Herrschaft. Sie tritt als eine Liebe zum Tod und nicht als Liebe des Lebens auf [amor à morte e não à vida]. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 59. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 65.

<sup>146</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 164. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 198. Vgl. Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 70. Vgl. Freire, Paulo: O povo diz a sua palavra ou a alfabetização em São Tomé e Príncipe. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 42–96, 75/76. Auch Dokumente, die von der brasilianischen Bischofskonferenz gefördert waren, trugen ähnliche Titel, wie „Viver e Lutar“ (Leben und Kämpfen) als Leitlinien für die Alphabetisierung in den Basisgemeinschaften. Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 8, Fußnote 5. Man denke auch an die fast parallel zur Theologie der Befreiung aufkommende, von Richard Shaull inspirierte „Theologie der Revolution“. Shaull schrieb denn auch das Vorwort zur englischsprachigen Ausgabe der „Pedagogia do Oprimido“, vgl. Shaull, Richard: Foreword. In: Freire, Paulo: Pedagogy of the Oppressed. New York (USA), 1970, 10. Vgl. dazu die Feststellung von Richard Hauser: „Die ‚Theologie der Revolution‘ versucht, revolutionäres Geschehen mit religiösen Argumenten zu begründen. (...) Eine so vorgetragene Theologie ist deshalb auch eher ein Element der allgemeinen revolutionären Bewusstseinsbildung.“ Hauser, Richard: Der Mensch in einer ‚Theologie der Revolution‘. In: Gründel, Johannes (Hrsg.): Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen. Richard Egenter zum 70. Geburtstag. Düsseldorf, 1972, 340–355, 342. Vgl. González Montes, Adolfo: Teología política contemporánea. Historia y sistemas. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 171) Salamanca (Spanien), 1995, 83–126. In der Auseinandersetzung mit dem Entwurf des „carácter eminentemente pedagógico da revolução“ (Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 75) betont Paulo Freire die amaterielle Zielsetzung der revolutionären Bestrebungen. Obwohl wirtschaftliche oder politische Wendepunkte mit dem Geschehen einhergehen, bleiben sie nur Mittel zum Erreichen des höherliegenden Ziels: der Eigengestaltbarkeit menschenwürdigen Lebens. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 68–70. Vgl. Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue, 103.

dagogisch“ (im Allgemeinen) nicht zu verstehen. Die pädagogische Radikalisierung, die pädagogische Revolution, der pädagogische Kampf bedienen sich der pädagogischen „Waffen“ des Lernens und Verstehens. Vor allem setzt sich die pädagogische Revolution nicht als Selbstzweck, sondern findet sich nur im Dialog mit Menschen.<sup>147</sup> Sie kommt ohne die zum letztendlichen Scheitern verurteilte Armada gewaltbereiter Umsturzaktionen aus, dient sie doch der *Subjektwerdung* des Unterdrückten als unumstößlichem pädagogischem Ziel.

### *Pädagogische Revolution im Dienst der Menschlicherwerdung*

Militante Revolutionen aller Zeiten verfielen – laut Freire – in die zu überwindenden Ausgangsbedingungen und legten dadurch die Basis für ihr Scheitern. Der Beweggrund der *Conscientização*, so wurde gesagt, stellt die Überwindung eines ungerechten Unterdrücker-Unterdrückter Verhältnisses ins Zentrum<sup>148</sup>, nicht damit der Unterdrückte herrsche, sondern damit eine Teilnahme aller gesichert sei. „As a progressive, I must say *no* to a certain professionalization of the political-partisan practice.“<sup>149</sup> Obwohl Freire selbst sein Programm als Programm der Revolution bezeichnet, sei diese Revolution nicht agitatorisch erzwingbar.<sup>150</sup> Es gehe nicht um die Herrschaft der Unterdrückten. Ja, die gewaltsame Herbeiführung gesellschaftlicher Verhältnisse werde zum Ausdruck der Unterdrückung, die sie zu überwinden beabsichtigt habe.<sup>151</sup> Anders gesagt: Die pädagogische Revolution (bei Freire auch Kulturrevolution genannt) muss der gewaltsamen Revolution zuvorkommen und sie verhindern. Nur die Despoten bedienen sich der Gewalt, um ihre Legitimität zu zementieren. Die Unterdrückten müssen deswegen ihre revolutionäre Aktion ebenso wenig von Motiven der Rache oder Vergeltung

<sup>147</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 145/146 und 92. Allman und Wallis arbeiten in ihrer „Freirelektüre durch Marx“ drei Kriterien heraus, die jede radikale Erwachsenenbildung aufzeigen müsse: 1) die politische Übereinstimmung, dass Intellektuelle als Lehrer tätig seien; 2) das Schaffen einer vorgeformten Bildung, die auf weiter Ebene die menschlichen Ressourcen für gesellschaftliche Veränderung herausstelle; 3) die Zusammenführung von Wissen und Handeln, so dass die Logik von Rassismus und anderer Unterdrückung weder als haltbar, noch als sozial notwendig aufgezeigt werden könne. Vgl. Allman, Paula/Wallis, John: *Praxis: Implications for „Really“ Radical Education*. In: *Studies in the Education of Adults* 22 (1990) 14–30, 26/27. Paula Allman zeigt zudem, dass der pädagogische Ansatz revolutionärer Strategie in zwei Phasen einzuteilen sei. Zum einen die kulturelle Aktion, zum anderen die kulturelle Revolution. Die kulturelle Aktion stelle den eigentlichen Prozess der *Conscientização* dar. Die kulturelle Revolution dagegen ermöglicht die andauernde Gestaltung und Neugestaltung der Gesellschaft durch die schon selbstbewussten Subjekte. Vgl. Allman, Paula: *Paulo Freire’s Contribution*, 157/158.

<sup>148</sup> Freire zitiert (vgl. Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 49/50) eine englische Ausgabe von Hegels „Phenomenology of Mind“ (in der deutschen Ausgabe wurde die Zitation angeglichen, Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 45, Fußnote 4/5, beziehen sich auf: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. (Philosophische Bibliothek, 114) Hamburg, 6<sup>1952</sup>, 144). Im Anschluss an Hegel benennt Freire die konträren Bewusstseinsarten mit den Begriffen des selbsttätigen Unterdrückers (Herr) und des unselbständigen Unterdrückten (Knecht). Vgl. Freire, Paulo: *Educación y cambio*, 53.

<sup>149</sup> Und weiter unten: „Any progressive party intent on preserving itself as such, must not lack the ethics of humility, of tolerance, of perseverance in the peaceful struggle, of vigour, of an ever-ready curiosity.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 82.

<sup>150</sup> Vgl. Lange, Ernst: *Einführung*, 22.

<sup>151</sup> „In diesem Sinne ist die ‚Kulturrevolution‘ die notwendige Fortsetzung der dialogischen Kulturaktion, die durchgeführt werden muß, ehe die Revolution an die Macht kommt. (...) Kulturrevolution ist die höchste Anstrengung des revolutionären Regimes im Rahmen seiner conscientização – die sollte jeden erreichen, ganz gleich, welche Aufgabe er hat.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 187.



bestimmen lassen. Ihre Aktion muss dialogisch bleiben. Die „Freiresche Revolution“ ist schließlich die pädagogische Revolution der im Selbstvollzug sich findenden Subjekte mit dem Ziel eines Mehr an Menschlichkeit.<sup>152</sup>

Eine gewaltsame Revolution sei letztendlich sinnlos, da sie eine Eigendynamik generiere, die reflexartig die gewaltsame Gegenreaktion einfordere, durch welche gegen die Revolution revoltiert werde. Revolution ist weder *ohne* die Menschen, noch *für* die Menschen, sondern nur *mit* den Menschen möglich, darin besteht die „ethische Verpflichtung“.<sup>153</sup>

„So kommt es zu einer Verzerrung des vollkommeneren Menschseins [distorção do ser mais], was die Unterdrückten früher oder später den Kampf gegen die aufnehmen lässt, die ihre Menschlichkeit ruinierten. Soll dieser Kampf einen Sinn haben, dann dürfen die Unterdrückten bei ihrem Versuch, ihre Menschlichkeit wiederzugewinnen (als Mittel, um sie zu schaffen), nicht ihrerseits Unterdrücker der Unterdrückten werden, sondern sie müssen vielmehr die Menschlichkeit beider wiederherstellen. Das also ist die große humanistische und geschichtliche Aufgabe der Unterdrückten: sich selbst ebenso wie ihre Unterdrücker zu befreien.“<sup>154</sup>

Das Potential zur Überwindung politischer Instabilität, die durch sich ablösende Umstürzbewegungen erzeugt wird, liegt in der pädagogischen Ausrichtung der Revolution,

<sup>152</sup> Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 51. Vgl. Ayestaran, Jose: Christian Development of Community, 165. Vgl. Dabisch, Joachim: Die Pädagogik Paulo Freires, 65–79. Vgl. Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 82–84. In den meisten Fällen, in denen Quellen zugänglich sind, wird das selektierende Vorgehen des Autors ersichtlich. Seine Aufforderung führt alles andere als zur Diktatur des Proletariats. Die Umstrukturierung der Gesellschaft verläuft dennoch nicht, auch wenn sie pädagogisch ansetzt, ohne Gefahren. Schließlich berge jede Aktion zur gesellschaftlichen Befreiung ein unvermeidliches Risiko in sich. „Existenz bedeutet nicht Verzweigung, sondern Risiko. Wenn ich nicht gefährlich existiere, kann ich nicht sein.“ Freire, Paulo: Statt eines Nachworts, 124. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogia de la indignación, 40. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 164. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 197/198. Vgl. Freire, Paulo: Educación y cambio, 19. Vgl. Gadotti, Moacir/Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Pedagogia: dialogo e conflito. (Coleção educação contemporânea) Sao Paulo (Brasilien), 1985, 122/123. Die eigentliche anti-marxistische Spitze liegt jedoch in der personalorientierten Pädagogik selbst. Indem das Subjekt ins (pädagogische und ethische) Reflexionszentrum gestellt wird, wird eine Unterordnung in die Masse strikt verneint, denn der „Wert einer Revolution, die aus einer antialogischen Aktion erwächst, ist durchaus zweifelhaft.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 145 (und 192). Vgl. Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue, 47–59.

<sup>153</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 161, Fußnote 13. Im Original: „pelo facto de o novo poder ter o dever ético“. Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 194. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 53. Dass dieses *Mit*-Sein durchaus theologische Implikationen mit sich bringt (vgl. ⇨ Fußnote 272, Seite 97), zeigt: „it’s a question of working in some given area, be it literacy, health, or evangelization, and doing so as to awake the conscience of each group, in a constructive, critical manner, about the violence and extreme injustice of this concrete situation.“ Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom, 75.

<sup>154</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 38. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 41. Die Befreiung des Unterdrückten geschieht durch die Transformation seines Bewusstseins vom Haben zum Sein. Die zwanghafte Objektivierung allen Seins in ein verfügbares Haben – im Anschluss an die klassische Unterscheidung von Erich Fromm (vgl. Fromm, Erich: The Heart of Man. New York (USA), 1966, 32) – verhindert die seinsgemäße Subjektwahrnehmung des Anderen. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 57–59. Vgl. Freire, Paulo: Educación y cambio, 11. Wie stark der Gedankengang die befreiungstheologische Reflexion prägt, zeigt Ellacuría, wenn er schreibt: „Man muß den Armen von seiner Armut und den Reichen von seinem Reichtum befreien, man muß den Unterdrückten von seinem Beherrschtwerden und den Unterdrücker von seinem Herrsein befreien. Und dies korrelativ. Hier ist die vorrangige christliche Option, ungeachtet ihrer Universalität, ganz klar: Sie gilt dem Armen, dem Unterdrückten.“ Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit des christlichen Heils. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 313–360, 318.

die ihren Ansatz mit der Entscheidung für die Armen beginnt, aber in einer zweiten Stufe eine revolutionäre Pädagogik aller Menschen sein will. „Ich möchte noch einmal wiederholen, daß sich diese dialogische Begegnung nicht zwischen Gegnern abspielen kann.“<sup>155</sup> Zusammenfassend kann gesagt werden, dass einige Belegstellen aus dem Gesamtwerk Freires eine dezidiert pazifistische Haltung Freires untermauern können.<sup>156</sup> Ein striktes Votum für eine gewaltbejahende Revolution zur Befreiung aus Unterdrückung widerspräche dem Kernanliegen der *Conscientização*. Die Unterdrückungssituation wäre nur verschoben.

Allerdings, so muss eingeschränkt werden, ist die Haltung Freires nicht durchwegs eindeutig bestimmbar. Die Faszination für gewaltsam erzwungene Umstürze hinterlässt auch in seinem literarischen Werk Spuren.

### *Gewalt, Gegen-Gewalt*

Zurück zur Sprache Freires: wie oben bereits angemerkt mutet die Sprache Paulo Freires dem Leser – auch in den Übersetzungen bleibt dies überwiegend ersichtlich – einige Irritationen zu. Die inhaltliche Umwertung geläufiger Termini, ihre semantische Verzerrung und ihre Nachdenken provozierenden Neudefinitionen erwirken geradezu die kritische Auseinandersetzung mit seinen Gedanken; wozu er deutlich auffordert.<sup>157</sup> Obwohl die Begrifflichkeit Paulo Freires, ohne systematische Akzentsetzungen innerhalb seines Gesamtansatzes eine positive Bezugnahme zum aufständischen Gewaltein-satz nahe legt und obwohl es nach wie vor gilt, den in der Bewusstseinswerdung selbst angelegten Impetus einer pädagogischen, gewaltverneinenden Revolution klarzustellen, scheint doch eine ungelöste – vielleicht auch unlösbare – Spannung die Haltung Paulo Freires in dieser Frage zu bestimmen.<sup>158</sup> Für ihn ist, wie oben erwähnt, die Errichtung und Erhaltung von sozial extrem ungerechten Verhältnissen bereits die erste und entscheidende Gewaltanwendung, deren Abschaffung lediglich als Reaktion verstanden werden muss. Daraus erhalte sie ihre ethische Legitimität.<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 149, Fußnote 5. Ein leidenschaftliches Plädoyer von Ana Maria Araújo Freire und Donaldo Macedo zur Betonung seiner pazifistischen Einstellung: „He never spoke, nor was he ever an advocate, of violence or of the taking of the power through the force of arms. (...) He fought and had been fighting for a more just and less perverse society, a truly democratic one, one where there are no repressors against the oppressed, where all can have a voice and a chance.“ Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donaldo: Introduction, 21.

<sup>156</sup> Vgl. Mann, Bernhard: Die pädagogisch-politischen Konzeptionen Mahatma Gandhis und Paulo Freires. Eine vergleichende Studie zur entwicklungsstrategischen politischen Bildung in der Dritten Welt. (Studien zur Politikdidaktik, 9) Frankfurt a. M., 1979, 147–150.

<sup>157</sup> „Ich werde völlig zufrieden sein, wenn Leser dieses Werkes kritisch genug sind, um Fehler und Mißverständnisse zu korrigieren, Behauptungen tiefer zu begründen und Aspekte zu zeigen, die ich noch nicht begriffen habe.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 35.

<sup>158</sup> Dem Verfasser ist keine Äußerung Freires bekannt, die den Gewaltein-satz ausdrücklich legitimieren würde. Dennoch ist auffallend, dass er durchaus Sympathien für Vertreter (z. B. Camilo Torres, Ernesto Che Guevara, Herbert Marcuse, Mao Tse-Tung, usw.) dieser Denkrichtung bekundet. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Hope, 43/44. Vgl. Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación, 143–146. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 192, Fußnote 38. Ebenso weißt er auf das nicht ungefährliche Konfliktpotential der *Conscientização* hin. Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 21.

<sup>159</sup> Man mag hier der Freireschen Gesellschaftsanalyse, welche den Typus Unterdrückter im Status der Unverschuldetheit vorstellt, eine dualistisch-marxistische Teilung der gesellschaftlichen Kontrahenden vorwerfen. Für Peter Mayo trifft sodann die „standard critique“ am Freireschen Ansatz zu. Vgl. Mayo, Peter: Syn-

Kathleen Weiler beispielsweise beleuchtet dahingehend den starken Einfluss der Befreiungspädagogik Freires auf die feministische Pädagogik. Die Gemeinsamkeiten beider Richtungen seien nicht zu leugnen. Nicht nur, dass feministische Pädagogen oft auf Freires Bewusstseinswerdungskonzept verwiesen, sondern auch, dass eine Vielzahl von Berührungspunkten existierten, wie die Notwendigkeit der Überwindung aus materieller und kulturgeschichtlich verankerter Unterdrückung, die Eigenständigkeit des bewusstseinsbedingenden Dialogs, die utopische Vision einer befreiten und gerechten Wirklichkeit, das subjektorientierte Ansetzen politischen Engagements und vieles mehr. Dennoch mahnt Weiler an, dass Freire zu wenig die Binnenkonflikte einer unterdrückten Gruppe wahrnehme und daher leicht einer westlich modernistischen Universalisierungstendenz verdächtigt werden könne. Deswegen müsse die konkrete Wirklichkeit der Unterdrückung – nach gesellschaftlicher Klasse, Geschlecht oder Hautfarbe – exakter benannt werden. Letztendlich gehe es nicht nur um die Analyse von Unterdrückungskategorien, sondern auch um die Konzeption konkreter *Conscientização* innerhalb der unterdrückten Gemeinschaften.<sup>160</sup> Und diese werde zunächst von der Art der Unterdrückung, aber auch von der Art ihrer Wahrnehmung bestimmt.

Die späten Arbeiten Freires versuchen klarzustellen, dass diesem Vorwurf der Universalisierung ein Missverständnis vorausgehe. Freire selbst hatte den Begriff des Unterdrückten bewusst offen verwendet; und zwar offen auf eine vorzunehmende Konkretisierung hin.<sup>161</sup> Diese Art der „Deformalisierung“ der Begriffe gehe bis zur (moralischen) Anfrage an das einzelne Subjekt. Ob jemand Unterdrücker/Unterdrückter sei, entscheidet nicht nur die Zugehörigkeit zur Klasse, sondern das jeweilige Verhalten. Dieses werde danach bemessen, ob es den Anderen unterdrücke oder nicht.

Jeder Unterdrückte habe zur Überwindung seiner verordneten Passivität das Recht auf Herstellung einer gleichen und gerechten Gesellschaftsordnung.<sup>162</sup> Freires Denken einer pädagogischen Revolution durch das *Movens* der Liebe zu den Menschen, trägt an den christlich europäischen Leser befremdliche Züge heran. Der Leser erhält den Eindruck, dass eine ab und an durchscheinende Gewaltsympathie in den Texten präsent

thesizing Gramsci and Freire, 144. Vgl. Siddhartha: From Conscientization to Interbeing: A Personal Journey. In: Bowers, C. A./Apffel-Marglin, Frédérique (Hrsg.): Rethinking Freire. Globalization and the Environmental Crisis. Mahwah (USA) u. a., 2005, 83–100, 84–86.

<sup>160</sup> Vgl. Weiler, Kathleen: Freire and a Feminist, 469/470. Vgl. Baquero, Patricia: Unterdrückung, Geschlecht und Befreiung. Eine Annäherung an Paulo Freires Befreiungsansatz. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 143–170, 151–168.

<sup>161</sup> Vgl. Freire, Paulo: A Response, 309/310.

<sup>162</sup> Auch hier ist Freire ganz seiner (präsentisch) verankerten und (utopisch) zielgerichteten Philosophie treu. Trotzdem bleibt er eine ausreichende Begründung schuldig, die ausweisen müsste, warum die Wiederherstellung einer prinzipiell gerechten Gesellschaftsordnung das Ziel sozialverantwortlichen Handelns sein soll. Kritisierbar bleibt ebenso eine dialektisch-synthetische Grundstruktur der Herrschaftsverhältnisse. Die Problematisierung in idealtypischen Polaritäten (Unterdrücker–Unterdrückter, Kultur des Schweigens–Dialog, Bankiersmethode–kritische Pädagogik, etc.) lässt eine reale Zuordnung als schwierig erscheinen. Vgl. Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire, 24. Wer meint, dass diese dialektische Klassenteilung unmittelbar von Marx übernommen sei, wird von Freire belehrt. Marx selbst bestreitet die Einteilung der Gesellschaft vorgenommen zu haben. Vgl. Marx, Karl: Marx an Joseph Weydemeyer in New York. 05. März 1852. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Bd. XXVIII. Briefe, Januar 1952 bis Dezember 1855. Berlin, 1963, 503–509, 507/508.

ist. Beispielsweise gipfelt die tiefe Bewunderung Freires für Che Guevara, dessen Schriften und Ansprachen er mehrmals zitiert<sup>163</sup>, in den Passagen, wo Guevara die Liebe als Urmotivation und durchtragendes Moment jeder echten Revolution sieht: „It is indeed necessary, however, that this love be an ‚armed love‘, the fighting love of those convinced of the right and the duty to fight, to denounce, and to announce. It is this form of love that is indispensable to the progressive educator and that we must all learn.“<sup>164</sup> Freires Faszination für Fidel Castro muss hier ebenso genannt werden, wie die häufig erwähnte Bewunderung für die kubanischen Revolution insgesamt.<sup>165</sup> Wenn Freire darauf zu sprechen kommt, wird seine Wortwahl geradezu euphorisch und unreal verklärend: „Fidel Castro und seine Freunde (...) waren als eminent dialogische Führergruppen mit dem Volk (...) solidarisch. So kam es, daß Fidel nie in Widerspruch zum Volk geriet (mit den gelegentlichen Desertationen oder Verrätereien (...)) musste gerechnet werden [eram de ser esperadadas].“<sup>166</sup>

Freire versucht seine durchscheinende Bejahung von Gewalt als Mittel der Verteidigung gegen Unterdrückung zudem mit seiner christlichen Überzeugung zu verbinden.<sup>167</sup> Die Rechtfertigung dazu zieht er aus einem „gerechtem Zorn“, der die Unterdrückten zur Gewalt antreibe. Besonders deutlich tritt dies dort auf, wo er im Text den

<sup>163</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 96 (vgl. auch 197; 200, Fußnote 44; in nahezu glorifizierender Weise, 201/202). Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 114/115 (234, 238, 239–241). Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 44/45, bis hin zu: „He was one of the great prophets of the silent ones of the Third World“ (46).

<sup>164</sup> Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 41. Vgl. Darder, Antonia: *Reinventing Paulo Freire. A Pedagogy of Love*. Boulder (USA), 2002, 91–148. Vgl. auch die Verteidigung Freires durch Peter McLaren: „A serious difference between Freire and Che was their perspective on violence. (...) It is important to note that though Freire personally abhorred violence, it did not stop him from being a great admirer of Che.“ McLaren, Peter: *Che Guevara, Paulo Freire*, 174. Vgl. Bröcking-Bortfeldt, Martin: *Mündig Ökumene lernen*, 125. Die Gesinnung Guevaras wird in der detaillierten Planung des Guerillakampfes deutlich, die er schon 1964 vorlegt hatte. Guevaras Haltung zur gewalttätigen Revolution war in dieser Zeit längst bekannt. Vgl. Guevara, Ernesto Che: *Guerillakrieg – eine Methode*. In: Guevara, Ernesto Che: *Venceremos! Wir werden siegen*. Frankfurt a. M., 1968, 55–72, vor allem 70–72.

<sup>165</sup> Zeit seines Lebens galt seine Bewunderung dem kubanischen Revolutionsführer Fidel Castro. Denn gerade in der kubanischen Revolution sah er das dialogische Grundprinzip mit dem Volk verwirklicht. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 194/195 und 147, Fußnote 4. „The week after his death on May 2, 1997, Freire was scheduled to attend a ceremony in Cuba, where Fidel Castro was to present him a major award for this contribution to education. According to his friends, this was to be the most important award of Freire’s life.“ McLaren, Peter: *Che Guevara, Paulo Freire*, 178, Endnote 9. Neben den inhaltlichen Anlehnungen Paulo Freires an Ernesto Che Guevara und Fidel Castro übernimmt er an manchen Passagen deren populistische Sprache. Das heißt, er adaptiert unkritisch deren euphorisch-glorifizierende Sprache des Freiheitsstrebens. Interessant ist jedoch, dass er später auch Joaquim José da Silva Xavier, genannt „Tiradentes“, den Revolutionär im Befreiungskampf Brasiliens gegen Portugal, oder Simón Bolívar den führenden Freiheitskämpfer Lateinamerikas gegen die Spanier, oder Augusto Nicolás Caldrón Sandino, den Revolutionär aus Nicaragua nennt. Der einzige Name, der auch später noch auftaucht ist der des „Che“. Am Ende der Reihe steht die Bewunderung für den ermordeten Erzbischof von San Salvador Oscar Arnulfo Romero. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogia de la indignación*, 86.

<sup>166</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 194/195. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 232. Vgl. Coben, Diana: *Radical Heroes*, 97–105.

<sup>167</sup> Dom Hélder Câmara hält von solchen Tendenzen nichts, wenn er wie Freire von der Umsetzung einer gerechteren Gesellschaft im Zuge der Bewusstseinsweckung der Menschen spricht: „I do not believe in violence, I do not believe in hatred, I do not believe in armed insurrections. (...) But while I do not believe in armed violence, I am scarcely so naïve as to think that brotherly counsel and pathetic appeals are enough to make socioeconomic structures tumble like the walls of Jericho.“ Câmara, Hélder: *Revolution through peace*, 37, ähnlich 142.

afrikanischen Freiheitskämpfer Amílcar Cabral sprechen lässt. Erziehung und Gewalt-einsatz im Dienste der Befreiung gehen dabei Hand in Hand. *Conscientização* sei ein Teil, wenn auch der nachhaltigste, des Kampfes; die friedliche Revolution sei hingegen eine Illusion!<sup>168</sup> Oder: „Es ist besser, den bewaffneten Kampf mit scheinbarer Verzögerung zu beginnen, aber dabei die Garantie für seine Kontinuität zu haben.“<sup>169</sup>

Was festzuhalten bleibt, ist die eigentümliche Spannung im Werk Freires. Gewiss lässt er sich nicht einfach in eine Linie mit anderen gewaltverherrlichenden intellektuellen Rebellen seiner Zeit einordnen.<sup>170</sup> Zum einen appelliert er klar für eine friedvolle, pädagogische Revolution, die die Überwindung von Ungerechtigkeit ebenso im Blick hat wie den Dialog mit den Unterdrückern. Ein deutliches Beispiel sei zitiert: „I have always prayed, asking that God give me increased disposition to fight against the abuses of the powerful against the oppressed. I have always prayed in order that the weakness of the offended would transform itself into the strength with which they would finally defeat the power of the great. I would never ask that God punish those among the violated who rebelled with just rage against the endless evils of the greedy.“<sup>171</sup>

Zum anderen untergräbt Freire jene selbst gesetzten Ansprüche, wenn ausdrückliche Sympathien und Verharmlosungen für gewaltsame Umstürze zu Tage treten. Mit zunehmendem Alter des Autors versucht er diese Unebenheiten zu glätten. Vor allem seine letzten Schriften appellieren auf weiten Strecken deutlicher für die friedvolle Umwälzung im Sinne einer „*ética universal do ser humano*“.<sup>172</sup> Er versucht noch einmal die Problematik mit eigener Terminologie zu beschreiben. Die Gewalt sei demnach nicht nur eine direkte physische Einwirkung, sondern das komplexe Zusammenwirken von Religion, Politik, Rassismus, Klassengesellschaft, Wirtschaftsinteressen, etc. In Anbetracht dessen setzt sich der „Kampf für das Leben“ immer dem Konflikt aus.<sup>173</sup>

Noch einmal muss deshalb betont werden, dass nur die gewaltlose Überwindung von Gewalt der letztendliche Richtungspunkt der kritischen Pädagogik sein kann. Sie vermag kein obligatorisches Mittel der *Subjektwerdung* zu erzeugen, da sie das Subjektwerden des Gegenübers negiert. Zu diesem Ansatz bekennt Freire sich vor allem in den späteren Werken. Stanley Aronowitz konnte herausarbeiten, dass daran anknüpfend eine starke Verteidigung basisdemokratischer Strukturen einhergehe: „Freire insists on the ineluctable connection between democracy from below – radical democracy – and human liberation. No doubt this worldview will come as a surprise to many who have

<sup>168</sup> Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 24. Vgl. die entsprechende Formulierung des gerechten Zorns auch in anderer Konnotation. Sie wird nicht mehr als Begründung für den gewaltsamen Freiheitskampf gesehen, sondern als Protest gegen die Unterdrückung der Personen, denen die Verwirklichung des Mehr-Menschseins verweigert wird. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 89.

<sup>169</sup> Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 70. Freire unterstützt im Zusammenhang mit seiner Alphabetisierungskampagne in Guinea Bissau die Ideen von Amílcar Cabral.

<sup>170</sup> Hier sei beispielsweise der Entwurf von Frantz Fanon zu nennen, der in seiner Lehre von der befreienden, dekolonialisierenden Gewalt eine Verwirklichung des „totalen Menschen“ sieht. Vgl. Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek bei Hamburg, 1969, 161.

<sup>171</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 65. Vgl. Andrianopoli Cardullo, Mariacarla: Paulo Freire: un percorso di apprendimento e di conscientizzazione. Recco (Italien), 2004, 213–218.

<sup>172</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 22.

<sup>173</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 143–146.

consulted only his early work, which is still influenced by political and intellectual vanguardism.“<sup>174</sup>

Die Unterdrückung sei – nach Freire – der Erstakt der Gewalt, Befreiung sei die Notwehr der Unterdrückten, die mit der „Re“-volution nur die (Wieder-)Herstellung einer gerechten Gesellschaft erreichen wollen. Dabei aber muss die Gewalt der Unterdrückten dazu eingesetzt werden, die Gewalt der Unterdrücker niederzuhalten.<sup>175</sup>

## 2.2 Alphabetisierung für ein Lesen der Wirklichkeit

### 2.2.1 Ort der *Conscientização*: Kulturzirkel

Es war schon mehrmals von den Konkretionsorten der *Conscientização* die Rede. Freire entwickelt das Konzept der *Conscientização* auf eine genau umrissene Organisationsgröße hin. Er nennt sie Kulturzirkel und schlägt vor, dass diese Zirkel aus überschaubaren Gruppen bestehen sollten. Die sog. „Círculos de Cultura“ werden der gemeinschaftliche und praktische Ort der *Conscientização*. Daran anknüpfend werden auch die katholischen Basismgemeinschaften zum bevorzugten Ort kirchlich gelebten Glaubens und zur Organisationsstruktur pastoral verankerter Befreiungstheologie. Sie

<sup>174</sup> Aronowitz, Stanley: Introduction, 10. Vgl. Torres, Carlos Alberto: The Political-Pedagogy of Paulo Freire. In: Freire, Paulo: Politics and Education. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 1–15, 9–11.

<sup>175</sup> Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 39. Vgl. die Bezugnahme zu Freire bei: Leers, Bernardino: *Violência e Reconciliação. Uma Perspectiva Moral*. In: Revista Eclesiástica Brasileira 42 (1982) 688–717, 689 und 697/698. Auffallend ist außerdem, dass er aber in jener Begründung des Gewalteinsatzes durchaus in gewisser (wenn auch selektiver) Nähe zur katholischen Tradition steht, natürlich ohne darüber bewusst Auskunft zu geben: in seinen früheren Schriften versucht er, an manchen Stellen die Legitimation umstürzender Befreiung ähnlich wie die Legitimation der Notwehr zu begründen. Die klassische katholische Moraltheologie kennt die sozialetische Argumentation der „Defensio legitima“, der Notwehr (vgl. KKK 2242, 2243 und 2263–2267). Die Darlegung der Gründe eines friedlichen, aber auch eines gewaltsamen Widerstandes finden sich in einem vergleichbaren Sinn: zum Schutze des Gemeinwohls, dem fundamentalen Gut des gesellschaftlich menschlichen Zusammenlebens, sei es sittlich erlaubt auch gegen die staatliche Autorität zu handeln. Noch stärker als *Gaudium et spes* 74 formuliert der *Katechismus der Katholischen Kirche* 2242: „Der Bürger hat die Gewissenspflicht, die Vorschriften der staatlichen Autoritäten nicht zu befolgen, wenn diese Anordnungen den Forderungen der sittlichen Ordnung, den Grundrechten des Menschen oder den Weisungen des Evangeliums widersprechen. Den staatlichen Autoritäten den *Gehorsam* zu verweigern, falls deren Forderungen dem rechten Gewissen widersprechen, findet seine Rechtfertigung in der Unterscheidung zwischen dem Dienst Gottes und dem Dienst an der staatlichen Gemeinschaft.“ Zu bedenken ist, dass diese Ausführungen zu den *Civium officia*, also zu den Pflichten der Bürger zu rechnen sind. Das Gewissensurteil ist beim Entschluss zum Widerstand von höchster Bedeutung. Freire kennt die katholische Position, wenn er sagt: „Für mich als Christen ist die Frage der Gewalt jedenfalls keine ethische, sondern nur eine strategische. Kein Geringerer als Thomas von Aquin hat in der ‚Summa theologica‘ das Recht auf Auflehnung diskutiert, und was er damals lateinisch ‚seditio‘ nannte, heißt in unserer modernen Sprache Revolution, und das Recht darauf hat Thomas von Aquin verteidigt.“ Freire, Paulo: Auch in der Industriegesellschaft, 144.

entstehen aus den Kulturzirkeln<sup>176</sup>, worauf unter anderem Edward Schillebeeckx hingewiesen hat:

„Die Praxis dieser Basisgemeinden war von Land zu Land sicherlich sehr unterschiedlich, aber sie hatte und hat in Lateinamerika überall die gleichen Grundzüge, nämlich: 1. die Überzeugung, daß alles Unrecht angeklagt werden muß; 2. daß dazu ein Prozeß nötig ist, den Paulo Freire ‚conscientização‘ nennen wird, d. h. ein Prozeß, durch den Menschen sich lernend ihrer elenden und ungerechten, aber veränderbaren gesellschaftlich-ökonomischen Situation bewußt werden.“<sup>177</sup>

Dort sind Heimat und der primäre Ort der Freireschen Pädagogik zu suchen.<sup>178</sup> Zum einen entsteht das Anliegen der *Conscientização* aus diesen Basisstrukturen, zum anderen ist die konkrete Gemeinschaft und das Grundprogramm der *Conscientização* immer der anzuwendenden Methode vorzuziehen.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Die Idee zur Organisation von Kulturzirkeln (die schon Ende 1950er Jahre entstanden) war – wie oben schon erwähnt – die maßgebende Initiative zur Gestaltung und inhaltlichen Ausstattung der christlichen Basisgemeinschaften: „the Christian base communities. Historically from the *Christian* point of view, it is very old, but historically from the *political* point of view, it was very novel in Brazil. (...) They began also to have their study circles, studying, discussing the Gospels, and thinking about the political and social circumstances in which they were reinterpreting the Gospels.“ Bell, Brenda/Gaventa, John/Peters, John: Editors' Introduction, xxvii. Vgl. Leñero Otero, Luis: La Iglesia ¿disidente? de los pobres: el caso de las Comunidades eclesiales de base en México sobre la pista de un cristianismo basado en la Teología de la Liberación. In: Ferraro, Joseph (Hrsg.): Debate actual sobre la Teología de la Liberación. Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 133–192, 179–181.

<sup>177</sup> Schillebeeckx, Edward: Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla. In: Orientierung 47 (1983) 6–10, 7. Etliche Belege zur Bedeutung der „Pedagogia do oprimido“ für die Entstehung der Basisgemeinden können angeführt werden. Vgl. Weber, Franz: Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoral-geschichtliche Zwischenbilanz. Mainz, 1996, 77. Vgl. Mainwaring, Scott: Igreja católica e política no Brasil (1916–1985). Sao Paulo (Brasilien), 1989, 90/91. Vgl. Cunha, Rogério Almeida: Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept als Ansatz der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubenreflexion lateinamerikanischer Christen. In: Castillo, Fernando (Hrsg.): Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. München u. a., 1978, 61–124, 104–113. Vgl. Schipani, Daniel S.: Religious education encounters liberation theology. Birmingham (USA), 1988, 228–230. Vgl. Dussel, Enrique/Meier, Johannes: Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien. In: Klinger, Elmar/Zerfaß, Rolf (Hrsg.): Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Würzburg, 1984, 11–31, 16. Vgl. de Paiva, José Maria: O diferente na práxis educativa das comunidades eclesiais de base. In: Revista Eclesiástica Brasileira 53 (1993) 616–630, 619/620.

<sup>178</sup> Als Zeuge der pastoralen Entwicklung beschreibt Leonardo Boff die Aufnahme der kritischen Pädagogik Freires angesichts politischer und militärischer Unterdrückung. „A la transformación (represión política y militar), el episcopado, como en el caso del Brasil, asumía un liderazgo de concientización y de trabajo junto al pueblo. Se crearon en 1955 las primeras Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), el Movimiento de Educación de Base (MEB) y una pedagogía religiosa del oprimido, partiendo de las instituciones de Paulo Freire.“ Boff, Leonardo: Recepción creativa, 18. Vgl. Boff, Leonardo: Und die Kirche ist Volk, 143–161. Vgl. Ribeiro Guimarães, Almir: Comunidades de Base no Brasil: uma nova maneira de ser em igreja. (Centro de investigação e divulgação. Pastoral, 5) Petrópolis (Brasilien), 1978, 114–117 und 246–248. Vgl. Libânio, João Batista: 25 Jahre Theologie der Befreiung, 41 (Lit!).

<sup>179</sup> Freire hätte wohl später den Satz, den er 1971 bei einer Tagung in Cuernavaca (Mexiko) aussprach, dass seine Anweisungen des Lehrens und Lernens so einfach zu befolgen seien wie ein Kochbuch, in der Gegenwart seiner Kritiker kaum wiederholt. Vgl. Spring, Joel: Wheels in the Head. Educational Philosophies of Authority, Freedom, and Culture from Socrates to Human Rights. Boston (USA) u. a., <sup>2</sup>1999, 145, 151.



### Überschaubare Gruppen

Konkret gesprochen ist das Ziel der Bewusstseinswerdung der formalen Wegbeschreibung übergeordnet. Die britische Pädagogin Diana Coben nennt deshalb zu Recht die „Methode Paulo Freire“ – eine Bezeichnung, die zum Synonym seines Denkansatzes gemacht wurde – treffend eine psycho-soziale Praxis problemformulierender Erziehung.<sup>180</sup>

In überschaubaren Gemeinschaften und Zusammenschlüssen erarbeiten sich die Alphabetisanden ihre Lektürefähigkeiten, was mehr ist als technische Lesefähigkeit.<sup>181</sup> Die Elementarbildung wird zum praktischen Basiselement im Prozess der *Conscientização*. Die Alphabetisanden werden durch Darstellung lebensweltlicher Erfahrungen angehalten, ihre eigenen Eindrücke zu analysieren und zu diskutieren. Szenische Darstellungen<sup>182</sup> oder die Methode der so genannten generativen Wörter bedingen diesen anfanghaft kritischen Prozess. Die Alphabetisierung durch generative Wörter geht folgendermaßen vor: die Begriffe von vertrauten, alltäglichen Dinge werden zusammengetragen. Diejenigen, deren Schriftzug einfach analysiert werden kann, werden ausgewählt. Der Einzelne tritt in dialogischen Austausch mit den anderen der Gruppe und versucht die Begriffe in ihre einzelnen phonetischen Bestandteile und Schriftzeichen zu zerlegen. Anschließend werden aus diesen Elementen andere Ausdrücke konstruiert. Freire benennt dieses Vorgehen als eine Art der praktischen Dekonstruktion. Wörter, Begriffe und Bedeutungsinhalte werden zerlegt (Dekodierung) und verändert zusammengesetzt (Neukodierung).<sup>183</sup>

<sup>180</sup> Vgl. Coben, Diana: *Radical Heroes*, 78. Vgl. Wallerstein, Nina: *Problem-Posing Education: Freire's Method for Transformation*. In: Shor, Ira (Hrsg.): *Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching*. Portsmouth (USA), 1987, 33–44, 38–41. Vgl. Echeverría Mauleon, José Javier: *Escuela – Concientización – Catequesis*. (Colección fe-experiencia, 10) Salamanca (Spanien), 1975, 121/122. Donaldo Macedo spricht dagegen von der „Anti-Methode“, da für ihn die dialogisch-inhaltliche Offenheit der *Conscientização* im Vordergrund steht. Vgl. Macedo, Donaldo: *An Anti-Method Pedagogy*, 8. In eine ähnliche Richtung argumentiert Daniel Schugurensky: „He did not present a specific method for teaching adults“. Schugurensky, Daniel: *The Legacy of Paulo Freire*, 25.

<sup>181</sup> „In Übereinstimmung mit den pädagogischen Ideen Freires hat sich gezeigt, dass es insb. Kleine, sich an lokale Gegebenheiten orientierende Programme waren, durch welche die Qualität der pädagogischen Maßnahmen und ihre Wirksamkeit verbessert haben.“ Knopf, Detlef: *Erwachsenenbildung in der Dritten Welt*. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): *Wörterbuch Erwachsenenpädagogik*. Regensburg, 2001, 89/90, 90. Vgl. *Ação Popular: Cultura Popular*. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): *Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 15–31, 25–28.

<sup>182</sup> Vgl. Figueroa, Dimas: *Aufklärungsphilosophie als Utopie*, 221. Vgl. Germann, Dorothea: *Die Bedeutung der Bildungskonzeption*, 96–106. Die Anwendung von alltagsbezogenen Bildern dient als impulsgebende Diskussionsgrundlage in den Kulturzirkeln. Ähnlich wie die Methode der so genannten generativen Wörter sollen sie das analytische und synthetische Denken der Alphabetisanden in der Auseinandersetzung mit bekannten Szenen schärfen. Die übernommenen zehn Bilder von Francisco Brenand finden sich auch abgebildet in: Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 65–85. Die thematisch identischen graphischen Szenen, die sich auf die Originale von Brenand beziehen, wurden vom brasilianischen Künstler (damals im Exil lebend) Vicente de Abreu entworfen. Etwas abgeändert in der englischen Ausgabe: Freire, Paulo: *Education for critical consciousness*. London (England), 1974, 61–82.

<sup>183</sup> Zur „Kodierung“ und „Dekodierung“ von Begriffen und Wirklichkeit, vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 128–135. Vgl. Leite Cintra, Benedito Eliseu: *Paulo Freire entre*, 74/75. Vor allem auch: Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 98. „*Codification* refers alternatively to the imaging, or the image of itself, of some significant aspect of the learner's concrete reality (...). As such it becomes both the object of the teacher-learner dialogue and the context for the introduction of the generative word.“ Und: „*Decodification* refers to a process of description and interpretation, whether of printed words, pictures, or

Die benutzten Wörter<sup>184</sup> müssen sinngebend wirken; sie müssen inhaltliche Entsprechungen zur Lebenswelt der Alphabetisierenden aufweisen. Durch die Zerlegung der Wörter in Silben und durch die (Re-)Kombination der Silben zu anderen Wörtern ergeben sich neue Kontexte der Erkenntnis.<sup>185</sup> Die Einübung dieser Analyse- und Synthesemechanismen gehen über die grammatikalische Verfasstheit der Wörter hinaus zu den unmittelbar damit verwobenen Bedeutungsinhalten und deren Relevanz im alltäglichen Umgang. Ziel dieses Erlernens ist die Hinführung zur Fähigkeit des kritischen Denkens. Keinesfalls kann dieser Erwerb in einem rein abstrakten Denkprozess vonstatten gehen. Weltbezug, Lebensbezug ist vonnöten.

### *Effiziente Gruppen*

Diese dialogische Methode entsteht zunächst als tief greifende Abkehr von einer traditionellen Bildungsmethode, die Freire „Bankiersmethode“ nennt.<sup>186</sup> Der Schüler dient

other ‚codifications‘. As such, decodification and decodifying are distinct from the process of decoding, or word-recognition.“ Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 14, Fußnote 14/15. Insgesamt zum Themenfeld „Generative Themen“, vgl. Knopf, Detlef: Generative Themen In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 129/130. Vgl. Costa, Márcio Luis: Educação e libertação na América Latina. Ensaio introdutório à aproximação entre a pedagogia de Paulo Freire e a pedagógica de Enrique D. Dussel. (Série Reflexões sobre a América Latina, 2) Campo Grande (Brasilien), 1992, 58/59. Begriffserklärungen finden sich bei: Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 53–55. Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 99–102.

<sup>184</sup> Die gesammelten Erfahrungen der Pädagogen trugen insgesamt 17 Wörter zusammen, die das Grundmuster der Alphabetisierung leisten. Die Kenntnis von sechs generativen Wörtern befähigt den Alphabetisierenden bereits kurze Notizen zu verfassen. Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 101. Eine Liste dieser 17 Wörter findet sich bei: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit, 86–88.

<sup>185</sup> Zuerst wird ein Wort in seine Silben zerlegt. Aus dem Wort „Favela“ (Armengebiet, Slum) wird FA – VE – LA. Nun folgt die Bildung einer phonetischen Familie für jede einzelne Silbe:

FA	FE	FI	FO	FU
VA	VE	VI	VO	VU
LA	LE	LI	LO	LU

Es ergeben sich neue Kombinationsmöglichkeiten, wie „Vela“ (Kerze), „Velo“ (Schleier). Die Neukombinationen bedingen gleichzeitig neue Erfahrungsbilder, lassen über Zusammenhänge und deren aktive Gestaltbarkeit nachdenken. Vgl. Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 64–66. Vgl. Breid, Ingrid: Befreiungspädagogik, 49–54. Vgl. Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker, 178–181. Vgl. Rolles de Franco, Lisa Margaretha: Entwicklung und Bildung, 190–192. Die Semantik des gebrauchten Wortes wirkt auf zwei Ebenen: der Grundbedeutung und der Bedeutung im Kontext. Dieses semantische Beziehungsgeflecht umreißt zusammen mit der Grundbedeutung das gesamte Bedeutungsspektrum des Wortes. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 17–22. Vgl. Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donaldo: Foreword, xii/xiii. Eine Betitelung dieses Konzepts als „Curriculumentwicklung“ begreift zwar die lebensweltliche Verankerung der Alphabetisierung, unterschlägt jedoch ihre radikale Ausrichtung zur Befreiung aus Unterdrückung. Vgl. Siebert, Horst: Curriculum. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 64/65.

<sup>186</sup> Vgl. dazu die Darlegungen gegen die (von ihm so benannte) „concepção bancária“, die sog. Bankiersmethode. Sie steht als Synonym für den traditionellen Lehrer-Schüler-Unterricht, der versucht pädagogische Inhalte in den Schüler als „Spareinlage“ zu deponieren. Der Lehrer präsentiert das Material, der Schüler nimmt es auf. Der Schüler verbleibt in reiner Passivität und inhaliert die vorgefertigten Versatzzinhalte, ohne sie auf Modifizierungs- und Adaptionmöglichkeiten zu befragen. Die Methode wird als „nekrophil“ bezeichnet, da sie die kreativen Eigenkräfte unbedacht lässt und abtötet. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 73–84, besonders 75. Vgl. Freire, Paulo: Educación y cambio, 34. Vgl. Coben, Diana: Radical Heroes, 77/78. Vgl. Freire, Paulo: Education and Community Involvement. In: Castells, Manuel/Flecha, Ramón/Freire, Paulo/Giroux, Henry A./Macedo, Donaldo: Willis, Paul: Critical Education

als passives Depot, in das der Lehrer seine Lehrinhalte einfüllt.<sup>187</sup> Der Schüler nimmt diese ungefragt auf und nach Aufforderung reproduziert er sie. Der wissende Lehrer betrachtet den unwissenden Schüler als Objekt des Lernprozesses, der Lehrer ist das eigentliche Subjekt. Das instruierende Subjekt handelt an Objekten.

Die Kulturzirkel hingegen stellen den Raum zur Verfügung, in dem Bewusstseinswerdung und Alphabetisierung stattfinden können. In beiden Prozessen – die sich gegenseitig durchdringen – ist eine Gemeinschaft von aktiven Subjekten die entscheidende Prämisse für die anfanghaft entstehende, kritische *Conscientização*. Das Programm wurde nicht zuletzt deswegen von kirchlicher und staatlicher Seite – besonders in Chile – unterstützt, weil man außergewöhnlich schnelle und nachhaltige Erfolge vorweisen konnte. „Im allgemeinen konnten wir nach einer Zeit von sechs Wochen oder zwei Monaten eine Gruppe von 25 Personen so entlassen, daß sie die Zeitung lesen, Notizen und einfache Briefe schreiben und Probleme von lokalem und nationalem Interesse diskutieren konnten.“<sup>188</sup> Bereits 1962 konnten in Angicos (Rio Grande do Norte) mehr als 300 Landarbeiter innerhalb von 45 Tagen Lesen und Schreiben erlernen.<sup>189</sup> Brasilienweit sollten im Jahr 1964 über 20000 Kulturzirkel errichtet werden, die alle drei Monate neue Teilnehmer ausbilden sollten, d. h. ein Plan zur Alphabetisierung von zwei Millionen Menschen binnen Jahresfrist wurde angesetzt.<sup>190</sup> Dem Bestreben setzte der Militärputsch ein bitteres Ende.<sup>191</sup> Aber auch nach seiner Rückkehr aus dem Exil (1980) hatte Freire noch ein breites Auditorium. In zwei Seminaren (Oktober 1991 und August 1992, in Sao Paulo) konnten 13000 Teilnehmer gezählt werden.<sup>192</sup>

### *Alphabetisierung heißt Lesenlernen*

Nach der inhaltlichen Füllung des Begriffs der Bewusstseinswerdung mag man nochmals berechtigt nach seinem Zusammenhang mit den Befähigungen der Elementarbildung Lesen und Schreiben fragen. „Ein wesentlicher Grundsatz ist dieser: Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung werden niemals getrennt. Ein Grundsatz, der übrigens in keiner Weise auf die Alphabetisierung beschränkt zu bleiben braucht, sondern für jede

in the new information age. (Critical Perspectives Series) Lanham (USA) u. a., 1999, 83–91, 88. Vgl. Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue, 107–119. Vgl. auch die Kritik bei: Taylor, Paul. The Texts, 148–150.

<sup>187</sup> Wenn hier von Lehrer und Schüler die Rede ist, bleibt weiterhin zu bedenken, dass die Zielrichtung der *Conscientização* zunächst die Erwachsenenbildung ist, nicht die Schulkritik, die erst später anschließt.

<sup>188</sup> Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit, 58, Fußnote 16. Vgl. Brown, Cynthia: Literacy in 30 Hours: Paulo Freire's Process in Northeast Brazil. In: Shor, Ira (Hrsg.): Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching. Portsmouth (USA), 1987, 215–231, 216/217.

<sup>189</sup> Vgl. McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 143.

<sup>190</sup> Vgl. Freire, Paulo: Contextos históricos de la experiencia. In: Instituto Ecumenico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 23–32, 24/25.

<sup>191</sup> Vgl. Gadotti, Moacir: Reading Paulo Freire. His Life and Work. (SUNY Series, Teacher Empowerment and School Reform) New York (USA), 1997, 33–35. Vgl. Riemann Costa e Silva, Margot: Paulo Freire – Bilanz einer Konzeption. (Wissenschaft und Forschung, 11) Frankfurt a. M., 1990, 41–51.

<sup>192</sup> Die Themenfelder hatten sich mittlerweile ausgedehnt. Das Verhältnis der Pädagogik zur Freiheit, Demokratisierung, der Verpflichtung des Erziehers und der nationalen Erziehungspolitik waren ebenso auf der Tagesordnung wie Grundbildung, interdisziplinäre Kooperation, Erziehung und Stadtplanung, Evaluation, die Rolle der Frau als Erzieherin, etc. Vgl. Araújo Freire, Ana Maria: Notes, 120, Endnote 7.

Art Lernvorgang gilt. Die Alphabetisierung hat deshalb den Vorrang, weil sie das Hauptarbeitsgebiet des Autors ist“.<sup>193</sup>

Das Vorhaben der Alphabetisierung beschränkt sich keinesfalls auf die technischen Grundlagen des Erlernens von Lesen und Schreiben, sowie deren Verfüg- und Abrufbarkeit. Lernendes Nachdenken geht über den erzieherischen Vorgang hinaus. Der Vollzug des Lernens ist wesentlich tiefer anzusetzen und weiter auszuleuchten. Im Akt der Hinwendung, ja schon in der Motivation zum Lernen beginnt der Lernvorgang und öffnet den Zugang zum Kern der Aneignung von Fähigkeiten.<sup>194</sup> Die angeeigneten Fähigkeiten stellen die Zugangsbedingungen zur kritischen Auseinandersetzung mit der Welt dar. Der begrenzende Raum einer fatalistischen Weltdeutung kann (nur) mit diesen Werkzeugen durchbrochen werden. Freire selbst fasst das Ineinander von Alphabetisierung und *Conscientização* prägnant zusammen.

„If learning to read or write is to constitute an act of knowing, the learners must assume from the beginning the role of creative subjects. It is not a matter of memorizing and repeating given syllables, words, and phrases, but rather of reflecting critically on the process of reading and writing itself, and on the profound significance of language.“<sup>195</sup>

### *Lesen und Verstehen*

Der Analphabet<sup>196</sup> ist de facto aus der Kommunikation, der Teilhabe an der Gemeinschaft ausgeschlossen, weil er das Dekodieren der ihn umgebenden Welt zusammen mit der Ordnung seiner selbst nicht versteht. Auf Lesen und Schreiben als den Eckpfeilern der Primärbildung lastet jeder weitere Erwerb von Wissen, welcher über die rein momentan-sensitiven Wahrnehmungen (Hören, Sehen, etc.) hinausgeht.<sup>197</sup> Das „Lesen des Wortes“ geht im „Lesen des Textes“ über das „Lesen des Kontextes“ auf das „Lesen der Welt“ zu. Die Alphabetisierung generiert also nicht nur verfügbares Wissen, sondern wird zur Orientierungsgrundlage im Vollzug des „Lesens der Welt“, wie es Freire ausdrückt.<sup>198</sup> „The more we experience the dynamics of such movement, the

<sup>193</sup> Weffort, Francisco: Erziehung und Politik, 92. Vgl. Andrianopoli Cardullo, Mariacarla: Paulo Freire, 157–169. Vgl. Freire, Paulo: A importância do ato de ler. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 11–24. Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 97.

<sup>194</sup> Freire merkt in den späten Schriften an, dass er dieses Umfeld des Lernvorgangs in seinen früheren Schriften zu wenig berücksichtigt hatte und sich eher auf den Nukleus Lesenlernen als technische Fähigkeit des Weltzugangs beschränkte. Vgl. Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 2.

<sup>195</sup> Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 12.

<sup>196</sup> Sogar dem umgangssprachlichen Terminus des Analphabeten entgegnet die Freiresche Intention, wie Francisco Weffort feststellt: „Die Achtung vor der Freiheit der Schüler, die nie Analphabeten, sondern stets Alphabetisanden genannt werden, beginnt schon vor der Organisation der Zirkel.“ Weffort, Francisco: Erziehung und Politik, 91.

<sup>197</sup> Die erwachsenenspezifische Grundbildung umfasst neben der Alphabetisierung weitere Bereiche, wie Fragen der Familienplanung, der Hygiene, der Haushaltsführung, also auch wesentlich Beratungsarbeit. „A./G. kann als Modell, als Paradigma von Selbstbildungsprozessen betrachtet werden.“ Tröster, Monika: Alphabetisierung – Grundbildung. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 16/17, 17. Ein Beispiel des Erwerbs von Grundrechenarten in der Erwachsenenbildung nach dem Freireschen Modell, vgl. Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker, 190–193.

<sup>198</sup> Für Freire ist die Alphabetisierung zunächst hauptsächlich auf folgendes festgelegt: „Die Alphabetisierung umfaßt das Erlernen von Lesen und Schreiben sowie die notwendige Entwicklung der Ausdrucksfähigkeit“. Er macht dabei eine Unterscheidung, die er sonst nur selten aufnimmt: Alphabetisierung und Nach-

more we become critical subjects concerning the process of knowing, teaching, learning, reading, writing and studying.“<sup>199</sup>

Dass zum einen der Begriff „Lesen der Wirklichkeit“ kein Monopol der kritischen Pädagogik ist, sondern auch in lehramtlichen Dokumenten der katholischen Kirche zu finden ist<sup>200</sup>, und, dass zum anderen die kritische Funktion des „Lesens der Wirklichkeit“ in den umfassenden Kontext „der Achtung vor jeder Person“ eingebettet wird“, muss eigens betont werden (Vgl. EV 98). Schließlich dient die Aufgabe der Bildung, und besonders die Elementarbildung/Alphabetisierung, dem umfassenden Auftrag der *Promoción humana*, der Förderung menschlichen Lebens.<sup>201</sup> Alphabetisierung bzw. Grundbildung „trägt dazu bei, dass eine Gruppe von Menschen ihr negatives Selbsterleben und ihre soziale Ausgrenzung überwindet und Integration in die Gesellschaft und die Arbeitswelt ermöglicht werden.“<sup>202</sup>

Der Weg der Alphabetisierung entfaltet sich analog zum Prozess der Bewusstseinsbildung.<sup>203</sup> Wenn eine Auseinandersetzung mit dem geschriebenen und gesprochenen Wort eine drängende, lebensweltlich-existentielle Bezugnahme hervorruft – und grundsätzlich auch daraus hervorgeht –, dann verändert die lebensgeschichtliche Verwendung des Wortes dessen semantischen Inhalt. Der inhaltliche Bedeutungsspielraum misst sich am lebensweltlichen Gebrauch des Wortes.<sup>204</sup> Zur Förderung dieses dynamischen Verhältnisses von Wort und Welt<sup>205</sup> setzt Paulo Freire auf die erwähnte Methode der „generativen Wörter“. Die ausgewählten Schlüsselwörter repräsentieren die Sprach-

Alphabetisierung. Beide Bereiche seien engstens verzahnt und könnten nicht getrennt praktiziert werden. „In der Nachalphabetisierung wird das Entziffern der gesellschaftlichen Realität in vertiefter Form fortgesetzt“. Dazu rechnet er fortgeschrittene technische Fähigkeiten, Beherrschen der Sprache, präzises Wissen über gesellschaftliche und ökonomische Strukturen, über Geschichte, Geographie, Mathematik. Vgl. Freire, Paulo: Dialog als Prinzip, 97, auch 107/108. Vgl. Freire, Paulo: A importância do ato, 11.

<sup>199</sup> Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 2.

<sup>200</sup> Vgl. die Untersuchung von Luiz Gonzaga Scudeler, der aus moraltheologischer Perspektive die Stellungnahmen der Brasilianischen Bischofskonferenz zur Hungerproblematik beleuchtete. Er stellt heraus, dass die ersten Stellungnahmen der CNBB von der kritischen Pädagogik Paulo Freires wesentlich inspiriert sind. Vgl. Scudeler, Luiz Gonzaga: A Consciência Eclesial da Fome e da Situação dos Famintos nos Documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Rom (Italien), 2003, 166–169.

<sup>201</sup> Vgl. Torres, Carlos Alberto: The Political-Pedagogy, 13. Der Ausdruck *Promoción humana* wird in den Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellín bis Santo Domingo zu einer gewichtigen Aussage. Darauf wird noch einzugehen sein. German Doig stellt fest, dass die explizite Nennung der *Promoción humana* dem entspricht, was auf der ersten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Rio de Janeiro (25. Juli bis 04. August 1955) als umfassende Sorge um die menschliche Person formuliert wurde. Vgl. Doig K., German: Diccionario, 12–18.

<sup>202</sup> Tröster, Monika: Alphabetisierung – Grundbildung, 17.

<sup>203</sup> Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 22.

<sup>204</sup> Ohne näher darauf einzugehen (vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 22) zieht Freire hier Ergebnisse aus Untersuchungen zum kreativen Sprachgebrauch heran. Die Grundannahme dabei ist die Identität von sprachlichen und geistigen Prozessen im schöpferischen Gebrauch von Sprache, Noam Chomsky zitierend: „language providing the primary means for free expression of thought and feeling, as well as for the functioning of the creative imagination.“ Chomsky, Noam: Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought. New York (USA), 1966, 31.

<sup>205</sup> Die Suche nach einem besseren, politisch relevanten Verständnis der Welt „always implies a dynamic comprehension between the least coherent sensibility of the world and a more coherent understanding of the word.“ Freire, Paulo/Macedo, Donaldo: The Illiteracy of Literacy in the United States. In: Freire, Paulo/Macedo, Donaldo: Literacy. Reading the Word and the World. (Critical studies in educational series) South Hadley (USA), 1987, 120–140, 131/132.

lichkeit des Lernenden.<sup>206</sup> Ihr Fortentwickeln und Neukomponieren verhält sich äquivalent zu den „generativen Themen“, die nach gleicher Methode einen kompositionellen Umgang mit der Welt aufschließen sollen. Damit korrespondierende „generative Grunderfahrungen“ stecken den jeweiligen Erfahrungshorizont des Lernenden ab.

Der Wert der Alphabetisierung liegt im Lernprozess selbst. Ein neuer Weltzugang eröffnet sich durch den Vollzug des Lesenlernens. Das Subjekt konfrontiert die zur Sprache gebrachte Realität, dekodiert sie, interpretiert sie und kodiert sie neu. Ziel dieses lebenslangen Prozesses ist die Überwindung deterministischer Weltsicht<sup>207</sup>, d. h. die Überwindung dessen, was Freire das „mythologische“ Bewusstsein nennt. Mythologisch deswegen, weil der Unterdrückte das Bild des Unterdrückten auf sich und sein Ambiente projiziert und damit seine Unterdrückung legitimiert. Das Bild, das die Unterdrückungssituation vorgibt, wird zum Bild seiner selbst.

Der Beginn solchen Denkens – was als Gegenbewegung zum Nicht-Denken-Können, weil Nicht-Denken-Dürfen erfolgt<sup>208</sup> – muss sich zunächst in der Entschleierung dieser vermeintlich „metaphysischen Essenz“ vollziehen, d. h. durch Analyse der geschichtlichen Gewordenheit der Unterdrückungssituation. Dies wiederum setzt die epistemologische Prämisse voraus, dass eine Erfahrbarkeit von „Welt und Wirklichkeit im Werden“, von „Welt als Geschichte“ dem Menschen grundsätzlich möglich ist.<sup>209</sup>

Die Wahrnehmung der Geschichtlichkeit von Welt und Mensch ist die Bedingung ihrer Veränderung. Das bewusste, frei vollzogene Handeln des Menschen begründet die Überwindbarkeit – vermeintlich unveränderbarer – ontologisch verankerter Determinismen, die die Wirklichkeit des Unterdrückten als prädestiniertes Ordnungsgefüge

<sup>206</sup> Vgl. Elsasser, Nan/John-Steiner, Vera: An Interactionist Approach to Advancing Literacy. In: Shor, Ira (Hrsg.): Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching. Portsmouth (USA), 1987, 45–86, 67–69.

<sup>207</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 67. Ein weiterer Anknüpfungspunkt zur theologischen Deutbarkeit seiner Anthropologie bietet die gemeinsame Publikation mit dem Theologen und Dominikaner Frei Betto (vgl. Freire, Paulo/Betto, Frei: *Schule die Leben heißt. Befreiungstheologie konkret*. Ein Gespräch. München, 1986.). „According to Betto, a politicized person (a person who more or less has political clarity) is one who has (...) a perception of life as a biographical, historical, and collective process.“ Freire, Paulo/Macedo, Donaldo: *The Illiteracy of Literacy*, 130.

<sup>208</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 151/152. Vgl. Freire, Paulo: *Educación y cambio*, 68/69. Was hier mythisches oder auch magisches Bewusstsein genannt wird, ist dem Konzept der Bewusstseinsstufung bei Karl Mannheim entnommen. Mannheim nennt es das naive Bewusstsein, dass auf die unmittelbare Gemeinschaft beschränkt bleibt und noch nicht die Tragweite seiner Existenz erkannt hat. Vgl. die Aufarbeitung bei: Figueroa, Dimas: *Aufklärungsphilosophie als Utopie*, 195–203.

<sup>209</sup> Dabei geht er von der Phänomenologie Edmund Husserls aus und versucht sie geschichtlich zu binden. Mit ihr protestiert Freire gegen den Positivismus, der seit dem 19. Jahrhundert weitgehend die philosophische Diskussion in Lateinamerika bestimmt hatte. Seine Kritik richtet sich gegen jene Richtung, die die Wirklichkeit als vorgegeben hinnimmt und das Bewusstsein als passive Größe auffasst. Jedes Erkennen, so Freire, führt einen Abstraktionsprozess ein. Das Konkrete tritt in der Erkenntnis mit dem wesenhaft Allgemeinen in Bezug. Diese Fähigkeit der Zuordnung und Bezugsherstellung macht Freire für seine *Conscientização* dienstbar. Vgl. Figueroa, Dimas: *Paulo Freire zur Einführung*, 105–110. Vgl. Elias, John: *Paulo Freire: Pedagogue*, 37. Vgl. Rivera, Roberto: *A Study of Liberation Discourse. The Semantics of Opposition in Freire and Gutiérrez*. (San Francisco State University Series of Philosophy, 5) New York (USA) u. a., 2004, 96–108. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 213. Vgl. Rodrigues Brandão, Carlos/Nogueira, Adriano: *A contribuição da antropologia (uma reflexão gravada na vila)*. In: Freire, Paulo/Nogueira, Adriano/Mazza, Débora (Hrsg.): *Na escola que fazemos. Uma reflexão interdisciplinar em educação popular*. Petrópolis (Brasilien), 21990, 59–63, 61. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 96. Auch die Theologie habe dies zu berücksichtigen. Vgl. Freire, Paulo: *Statt eines Nachworts*, 124.



ausgeben. Dieses „mythische Reglement“ wird außer Kraft gesetzt: Der Arme sei nicht dazu bestimmt arm und der Reiche nicht dazu reich zu sein. Die mythische Füllung des seinsmäßig verfassten Unterdrücker-Unterdrückter-Verhältnisses verleite nämlich dazu, den Unterdrücker von seiner Verantwortung für die ungerechte Ordnung zu dispensieren. In einer gefährlichen Naivität, so Freire, glaubt der Unterdrückte im Unterdrücker sogar ein höheres Wesen zu erkennen<sup>210</sup>, dessen Zuständigkeitsbereich nahezu die ganze ihm bekannte Welt umfasse. Die Projektion diviner Züge ins Unterdrückerbildnis verfestige eine Anerkennung des unüberbrückbaren des Unterdrücker-Unterdrückter-Verhältnisses.<sup>211</sup> Diese Zusammenhänge gilt es „lesen zu lernen“, ihre Kontexte zu verstehen und ihre Veränderbarkeit wahrzunehmen.

Die Befreiung des Subjekts verläuft keineswegs geradlinig. Sie vollzieht sich dialektisch und gerät in Gefahren der Übersteigerung.<sup>212</sup> Die Versuchung durch den Befreiungsvorgang die Rolle des Unterdrückers zu besetzen, gefährdet den vorgezeichneten Weg humaner pädagogischer Bestrebungen.<sup>213</sup> Das befreiende Menschlicherwerden des Menschen bleibt das Ziel der *Conscientização*; jener Prozess, der die Unterdrückten und Unterdrücker zur *Subjektwerdung* führt.

Alphabetisierung im Verständnis der *Conscientização* ist die Ermöglichung zur An- und Aufnahme der personalen Freiheit. Die Freiheit des Subjekts zeigt sich als kritischer Umgang mit der Welt im Vollzug des Handelns.<sup>214</sup> Sie ist das, was Freire die „Praxis der Freiheit“ nennt.<sup>215</sup>

<sup>210</sup> „O considera um ser superior.“ Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 72. Eine Randbemerkung aus moral-theologischer Sicht sei hier eingefügt, um eine Verwechslung zu vermeiden. Die Enzyklika *Veritatis Splendor* (31–33) gebraucht Mythisierung der Freiheit im gegenläufigen Sinn. Mythisierung der Freiheit ist dort die Verabsolutierung der menschlichen Freiheit und die Leugnung einer theologischen Rückbindung des Menschen als Geschöpf. Die Kehrseite davon ist die Negation menschlicher Freiheit, die auch Freire ablehnt. Für ihn ist die mythologische Ordnung eine erlogene Ordnung, die der Unterdrücker dem Unterdrückten suggeriert.

<sup>211</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 61. „Die Überzeugung der Unterdrückten, daß sie um ihre Befreiung kämpfen müssen, wird ihnen nicht als Geschenk von der revolutionären Führung beschert, sondern ist das Ergebnis ihrer conscientização“ (68).

<sup>212</sup> „It was becoming simultaneously clear that human existence is, in fact, a radical and profound tension between good and evil, between dignity and indignity, between decency and indecency, between the beauty and the ugliness of the world.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 53.

<sup>213</sup> Vgl. die Fußnote in der deutschen Übersetzung, Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 40.

<sup>214</sup> Das „Ziel der dialogisch befreienden Aktion [besteht, d. Verf.] darin, dem Unterdrückten die Entscheidung zur Veränderung einer ungerechten Wirklichkeit dadurch zu ermöglichen, daß sie (...) ein kritisches Bewusstsein (...) entwickeln.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 206. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 34. Vgl. Baquero, Patricia/Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim: *Befreiung als Paradigma in Pädagogik, Theologie und Philosophie*. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 11–92, 16/17 und 38.

<sup>215</sup> Vgl. Sandin, Robert T.: *The rehabilitation of virtue. Foundations of moral education*. New York (USA) u. a., 1992, 130.



## 2.2.2 Prozess der *Conscientização*: Lesen der Wirklichkeit

Bildung, Erziehung, Pädagogik, *Conscientização*, etc.: all diese Begriffe und deren Bedeutungsrahmen bedürfen einer mehrschichtigen dialogischen Struktur, deren formales Merkmal der Gleichberechtigung das traditionelle Lehrer-Schüler-Schema umkehrt zu einem Lehrer-Schüler-Lehrer-Muster, wobei die Leitungsverantwortung in den Händen des Lehrers bleibt; „the educator’s role entails direction, even authority, but not authoritarianism.“<sup>216</sup> Auch wenn die kritische Bewusstwerdung zuerst losgelöst vom schulischen Kontext dargestellt wurde, so ist ihr Metier doch das Bildungsprogramm für Erwachsene,<sup>217</sup> die Bildung zur erwachsenen Mündigkeit. Der vormalige Lehrer, so Freire, fordert als Künstler und Moderator den Vorgang beidseitigen Suchens heraus. „The exercise of the art and practice of teaching (a specifically human art), is of itself profoundly formational and, for that reason, ethical.“<sup>218</sup> Freires Ansatz gibt die traditionelle Lehrer-Schüler-Gegenüberstellung auf und fordert eine Umorientierung aufeinander zu. Getragen wird diese Bewegung von gegenseitigem Respekt, von Selbst- und Fremdvertrauen und der Bescheidenheit der eigenen Person angesichts des Anderen.<sup>219</sup>

<sup>216</sup> Coben, Diana: *Radical Heroes*, 181. Coben meint, dass dialogisches Lernen im Sinne der *Conscientização* keineswegs eine anarchische Basisstruktur aufzeigen muss. Der Erzieher bleibt Wegweiser und Impulsgeber, lässt sich jedoch im Dialog mit den Schülern anstoßen und gegebenenfalls korrigieren. Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 63. Dass diese Annäherung nicht vollends eine Aufhebung der ursprünglichen Rollen bedeuten muss, sondern eigentlich zu einem respektvollen, sensiblen und doch kritischen Umgang miteinander führen soll, stellt der Pädagoge David E. Purpel heraus: „Educators (...) must regard themselves and their students as holy and sacred not as tools and mechanisms“. Purpel, David E.: *The Moral and Spiritual Crisis in Education. A Curriculum for Justice and Compassion in Education*. Granby (USA), 1989, 110. Vgl. Freire, Paulo: *Dialog als Prinzip*, 16. Vgl. Shor, Ira: *Educating the Educators: A Freirean Approach to the Crisis in Teacher Education*. In: Shor, Ira (Hrsg.): *Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching*. Portsmouth (USA), 1987, 7–32, 23–26.

<sup>217</sup> Vgl. Mergner, Gottfried: *Paulo Freires Konzept der Erwachsenenbildung*. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Dialogische Erziehung bei Paulo Freire*. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 1) Oldenburg, 1999, 17–22, 20/21.

<sup>218</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 63. Vgl. auch die Darstellung des Bildprogramms zu diesem Themenkomplex, Claudius: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler*. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler*. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 14–35. Dieses Modell fordert den Lehrer zur Herausbildung einiger grundlegender Tugenden, die das Handeln der Schüler auf- und herausfordern: Wahrhaftigkeit, Toleranz, Respekt, Transparenz. Dies findet sich zusammengefasst unter der sprechenden Kapitelüberschrift „Teaching is a Human Act“, vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 85–129. Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 41/42. Vgl. Heitkampfer, Peter: *Paulo Freire: Der Lehrer ist Politiker und auch Künstler*. Joseph Beuys: *Jeder Mensch ist ein Künstler*. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): *Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire*. München, 1991, 57–69, 62/63.

<sup>219</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 39. „Was Freire über sein eigenes Religions- und Gesellschaftsbild zum Ausdruck bringt, nämlich den *Erkenntnisfortschritt der sich selbst interpretierenden und autonom handelnden Subjekte*, revidiert zugleich in einem umfassenden Sinn das Verhältnis zwischen Lehrenden und Lernenden bzw. zwischen Erziehenden und zu Erziehenden“. Brücking-Bortfeldt, Martin: *Mündig Ökumene lernen*, 119.

*Lernen um mehr Mensch zu werden*

Das gegenseitige Lernen führt eine austauschende Lernbewegung ein: Der Lehrer wird zum Lehrer-Schüler und der Schüler wird zum Schüler-Lehrer. Beide sind aktive Subjekte kommunikativen Lernens.<sup>220</sup> Beide sind Lernende, beide sind Lehrende.

„Since the basic condition for conscientization is that its agent must be a subject (i.e., a conscious being), conscientization, like education, is specifically and exclusively a human process.“<sup>221</sup>

Die kritische Bewusstseins- oder Befreiungspädagogik setzt im Singular an. Sie hat den einzelnen Menschen, die menschliche Person, das Subjekt im Blick.<sup>222</sup> Ihr Weg führt zur „Menschlicherwerdung“ des Subjekts<sup>223</sup> entgegen jeder Vermassungstendenz im allgemeinen Klassenbewusstsein und einer Auflösung in einem letztlich inhumanen und nicht-christlichen Plural- und Allgemeinbegriff „Mensch“.<sup>224</sup> Die gesellschaftliche Vermassung „steht im Gegensatz zur Bewußtwerdung (Conscientização), dem Prozeß der Erlangung eines kritischen Bewusstseins.“<sup>225</sup>

Der subjektorientierte Ansatz bleibt stets gemeinschaftlich verankert. Die Humanisierung des Subjekts kann nur mit der Humanisierung des Anderen, mit der Humanisierung der Gesellschaft verbunden werden. „Die ‚conscientização‘ (...) ist Interconscientização.“<sup>226</sup> Ihr Weg und Ziel ist die Menschwerdung des Menschen zu einem

<sup>220</sup> Vgl. Freire, Paulo: Freire, Paulo: *Pedagogy of Hope*, 46–49. Analog zur pädagogischen Terminologie von Lehrer-Schüler ist auch das gesellschaftstheoretische Verhältnis Unterdrücker-Unterdrückter zu verstehen. Deswegen kann das oben Gesagte auch auf die gesellschaftliche Befreiung angewandt werden Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 153 (und 156, Fußnote 10). Vgl. Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donald: Foreword, xiii. Nicht nur das gemeinsame Handeln, sondern auch das gemeinsame Denken befördert die Einbindung des Subjekts in die Gemeinschaft. Diese Einbindung erfolgt durch den Dialog als gemeinschaftsstiftender Selbstvollzug der Subjekte. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 71. Freire wirft die Frage der Disziplin im Erziehungsgeschehen relativ selten auf. Dass er es doch tut und als Forderung zur Annahme des Anderen versteht, zeigt, Germann, Dorothea: *Die Bedeutung der Bildungskonzeption*, 128/129. Vgl. die Ausführungen unter dem Titel „Once More the Question of Discipline“, Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 87–90. Ebenso stellt er sich gegen eine antiautoritäre Erziehung von Kindern, vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 39.

<sup>221</sup> Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 27.

<sup>222</sup> Parallelen zum Sozialprinzip der Subsidiarität ergeben sich für den Ansatz der *Conscientização* auf verschiedenen Ebenen. Grundsätzlich versteht sich die Hilfe zur Bewusstseinswerdung als Hilfestellung, die eine langfristige Selbsthilfe anregt und gegebenenfalls begleitet. Der Hinweis, dass das Subsidiaritätsprinzip kein kollektivistisches Prinzip ist, sondern beim Einzelmenschen als letztentscheidendem Maß des gesellschaftlichen Handelns ansetzt, stützt die hiesige Argumentation. Eine Zusammenfassung der Darlegung findet sich bei: Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 21) Paderborn, 2002, 183/184.

<sup>223</sup> Die inkarnationstheologisch gefärbte Sprache von der „Menschwerdung des Menschen“ im Zuge seines Befreiungsprozesses ist bei Freire deutlich nachweisbar. Vgl. Brandt, Hermann: *In der Nachfolge der Inkarnation*, 381/382.

<sup>224</sup> João da Veiga Coutinho bezeichnet die ontologische Bestimmung des Menschen „to be more“ als „cardinal principle of that philosophy.“ da Veiga Couthino, João: *Preface*, vi.

<sup>225</sup> Vermassung funktionalisiert den einzelnen Menschen zum Kollektivbegriff und unterdrückt ihn sogleich für den Dienst am Kollektiv. Vgl. Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 14, Fußnote 8. Über diesen Aspekt hinaus, erfordert das „Lehren“ kritischen Bewusstseins die Überwindung der Klassengrenzen. Freire verwendet einen Terminus des kapverdianischen Politikers Amílcar Cabral. Dieser spricht vom „Klassenselbstmord“ und meint damit das Eintauchen des Lehrenden in die Kultur, Sprache und Geschichte des Lernenden. Vgl. Mayo, Peter: *Gramsci, Freire and Adult Education*, 68 und 141/142.

<sup>226</sup> Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 64. Vgl. Freire, Paulo: *Dialog als Prinzip*, 114.

*Ser mais*, einem Mehr an Menschsein.<sup>227</sup> Freire verwendet den Begriff „*Ser mais*“ als gewichtigen Begriff. Das Hinwenden zu einem Mehr an Humanisierung fordere den Erzieher heraus.<sup>228</sup> Jede dialogische Erziehung steht ihm Dienst konkreter Verwirklichung der Menschlichkeit. „Educators have parallel responsibilities to be guided in their practice by their vision of the ultimate/sacred/holy and their responsibilities to be critical of shortcomings as well as to be responsive to them.“<sup>229</sup>

Der Theologe Severino Croatto nimmt diese Frage theologisch auf und stellt die Berufung des Menschen zum Mehr-Sein heraus. „Sich Befreien“ bedeute zugleich „Sich selbst Menschlicher zu machen“, „humanizarse“. Es sage ein Mehr an Sein, gemäß der Gott geschenkten Berufung des Menschen, zu.<sup>230</sup> Für die moraltheologische Reflexion schlägt Tony Mifsud schließlich den Ansatz vor, der im zweiten Hauptkapitel (zur *Moral de Discernimiento*) dieser Untersuchung ausführlicher zu besprechen ist: Es gehe um einen Entwurf einer christlichen Ethik, die unterscheidend um ihr Zentrum in der Person Jesu Christi weiß, die die Weisungen des Lehramtes in maßgeblicher Weise berücksichtigt und die im Dienst der vielen Männer und Frauen steht, die das verarmte Gesicht des lateinamerikanischen Kontinents formen. Die Bildung [formación] der Person steht, moraltheologisch betrachtet, im konkreten Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft. Es wird sich zeigen, dass nicht nur eine begriffliche Nähe des Freireschen *Ser mais* zum Begriff des *Magis* der Tradition ignatianischer Spiritualität auffällt, sondern dass beide eine zielgerichtete Argumentation zulassen, die die theologische Thematik der Menschwerdung anthropologisch durchdenkt: *Ser mais* spreche eine Verwirklichung der „Inkarnation“ des Menschen an. Genauer gesagt umfasst die Menschwerdung die „Menschlicher“-Werdung. In der Nachfolge des Menschgewordenen vollzieht sich die Mithilfe an der eigenen Menschlicherwerdung und der Menschlicherwerdung des Anderen.<sup>231</sup>

Menschwerdung und Menschlicherwerdung werden, bei Freire, als komplementäre Dimensionen verstanden: Hominisation (Menschwerdung) müsse sich in Humanisierung (Menschlicherwerdung) mehr und mehr realisieren. Aus dem inkarnatorisch-anthropologischen Basisprozess der Hominisation tritt die ethische „Humanisation“

<sup>227</sup> Vgl. die Gegenüberstellung der „Theorie der Revolutionären Aktion“ und „Theorie der Unterdrückten Aktion“ in, Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 157. Im Original graphisch dargestellt: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 188. Dieser Ansatz der kritischen subjektorientierten Bewusstseinswerdung ist von Anfang an nachweisbar. Beispielsweise nimmt er unter anderem eine Abhandlung von Mao Tse-Tung auf, die die Aufgaben der „Kultur-Arbeiter“ schildert. Daraus zitiert er eine Passage, die besagt, dass alle Arbeit für die Massen von den Bedürfnissen der Massen ausgehen müsse und nicht vom Wunsch des Einzelnen getragen werden könne, möge dieser noch so gute Absichten haben. Das Individuum habe sich dem gesellschaftlichen Wünschen ein- und unterzuordnen (vgl. Tse-Tung, Mao: *The United Front in Cultural Work*. Bd. III. Peking (China), 1967, 186/187.) Gerade das, so Freire, widerspräche seinem Ansatz einer das Subjekt fordernden kritischen *Conscientização*, denn das Subjekt widersteht jeder Tendenz der Vermassung. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 103, Fußnote 10.

<sup>228</sup> Vgl. Vieira Pinto, Álvaro: *Sete lições sobre educação de adultos*. (Coleção educação contemporânea) Sao Paulo (Brasilien), 1984, 107–109.

<sup>229</sup> Purpel, David E.: *The Moral*, 110.

<sup>230</sup> An dieser Stelle wird direkt auf Freire rekuriert, vgl. Croatto, Severino: *Liberación y libertad*, 59. Vgl. Echeverría Mauleon, José Javier: *Escuela*, 96–99.

<sup>231</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 49/50. Vgl. Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: *Sobre educação I*, 104. Vgl. Bröcking-Bortfeldt, Martin: *Mündig Ökumene lernen*, 118.

hervor.<sup>232</sup> „To rebel against *conscientização*, then, is to try to keep the subhuman masses from becoming people; it is to demand that human beings refrain from using their intelligence, their freedom and their consciences.“<sup>233</sup>

### *Mitteilbare Conscientização*

Der offene Suchvorgang des Subjekts zur Verortung seiner selbst wirkt über die individuelle und interpersonale Ebene hinaus. Sie wirkt ins Soziale hinein und stellt die Bewusstwerdung des Subjekts vor Strukturaufgaben. Diese Mit-Teilungsunfähigkeit resultiert aus der Bezugslosigkeit des Subjekts im vieldimensionalen Koordinatensystem der Welt.<sup>234</sup> Sie formt die Situation des unterdrückten Subjekts in einer „Kultur des Schweigens“.<sup>235</sup> Sprachlicher Ausdruck stellt damit die grundsätzliche Möglichkeit der Partizipation, das Teilsein eines formbaren Interaktionsnetzes dar. „Teil zu nehmen“ beginnt mit der Versprachlichung von Reflexion. Das Ineinsetzen von Sprache und Zutrittmöglichkeit zur kommunikationsfähigen Gemeinschaft fordert den Alphabetisanden zum Erlernen dieses Eingangscodes, der (verschriftlichten) Sprache.<sup>236</sup> *Conscientização* umfasst beide Arten der Versprachlichung: Die personal ansprechende Verbalisierung und die in Textstrukturen niedergeschriebene Verschriftlichung.<sup>237</sup> Beide Äußerungsmöglichkeiten wirken auf die Wirklichkeit ein und diese fordert die stete

<sup>232</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 31, Fußnote 10. Vgl. Lutz, Ronald: *Gehen wir von den Menschen aus! – Anthropologische Ansätze einer Partizipativen Pädagogik*. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Kultureller Dialog. Solidarische Bildung bei Paulo Freire*. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 3) Oldenburg, 2002, 117–144, 130. Freire bedient hierzu bei Pierre Teilhard de Chardin. Vgl. Elias, John: *Paulo Freire: Pedagogue*, 39.

<sup>233</sup> Câmara, Hélder: *Revolution through peace*, 55.

<sup>234</sup> So geht es nicht nur um die Wahrnehmung von Einzelphänomenen, sondern um das Begreifen von „Beziehungen der Interaktion zwischen dem ‚wahrgenommenen Einzelphänomen‘ und anderen Dimensionen der Wirklichkeit.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 35. Ein Beispiel katholisch lehramtlicher Argumentation sei zudem angeführt: *Gaudium et spes* 10 erwähnt die Notwendigkeit der Erkenntnisfähigkeit zur Überwindung der Armut. Dazu weiter unten, vgl. ⇨ Fußnote 218, Seite 150. Hier nur so viel: „Freilich werden viele (...) von einer klaren Erfassung dieses dramatischen Zustandes abgelenkt oder vermögen unter dem Druck ihrer Verelendung sich nicht mit ihm zu beschäftigen.“ Armut bedingt also eine Unfähigkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit.

<sup>235</sup> Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 22–24 (und 32–37). Insgesamt findet die Kultur des Schweigens dort statt, wo „geschlossene Gesellschaften“ entstehen. Im Anschluss an die „offene Gesellschaft“ im Sinne von Karl Popper, spricht Freire von den geschlossenen Gesellschaften Lateinamerikas. Seit der Konquista werden die Sozietäten – mit Ausnahme Kubas – in einer Kultur des Schweigens gehalten. Vgl. Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 14. Die Kultur des Schweigens ist jedoch zu unterscheiden von der Disziplin des Schweigens. Die Disziplin des Schweigens ist ein Grundelement des Dialogs. Nur im schweigenden Hören kann ich den Anderen aufnehmen und mit ihm in Austausch zur Befreiung treten. Die Disziplin des Schweigens ist also eine der Vorbedingungen die die Kultur des Schweigens überwinden hilft. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 105.

<sup>236</sup> Eine Lesart der *Conscientização*, dem Sprechen des Wortes und dem Prozess der Befreiung als biblisch zu deutender Vorgang bietet, Croatto, Severino: *Liberación y libertad*, 35–52 und 84–89 (das Thema fällt unter die Überschrift: „La Palabra ‚concientizadora‘ de Jesús“). Unterdrücker, Unterdrückter und der befreiende Gott sprechen ihr Wort in die Realitäten hinein. Das gesprochene Wort geht der Befreiung voraus (35). Im Ostergeschehen spricht Gott (end)gültig zum Menschen, indem er ihn zur Freiheit ruft. Diesem Rufen muss sich der Mensch bewusst werden (41), um ihn in der Geschichte einzusetzen.

<sup>237</sup> Vgl. Peters, Manfred: *Unterdrückung durch Sprache – Befreiung durch Sprache. Sprachliche Aspekte von Manipulation und Bewußtseinsbildung*. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): *Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire*. München, 1991, 49–56.

Neupositionierung des sprechenden Subjekts: „There is no teaching without learning.“<sup>238</sup>

Erst dieser reziproke Austausch bindet das (sich) mitteilende Subjekt in das Interaktionsgeschehen Subjekt-Subjekt bzw. Subjekt-Welt ein. Anders formuliert: das „Zur-Sprache-bringen“ ist auf Veränderung hin ausgerichtet. In der Tat beschränkt sich die *Conscientização* nicht nur auf das Lesen des Wortes und der Welt. *Conscientização* will kommuniziert werden und Praxis werden. Bedachte Redlichkeit versucht verständlich zu sein und zu verstehen: „The Key to Critical Dialogue: Listening and Talking.“<sup>239</sup>

Sobald der Unterdrückte selbstverantwortete Orientierung in der Welt erwirbt, entfaltet er die Realisationsformen gegebenen Subjektseins. Die sicherer werdende Kursbestimmung in den undurchsichtigen Kausalzusammenhängen der Wirklichkeit beginnt feste Argumentationsrouten und -linien zu konstruieren, deren Haltbarkeit und Nachvollziehbarkeit im dialogischen Geschehen erprobt werden.<sup>240</sup>

### 2.2.3 Ziel der *Conscientização*: kritisches Bewusstsein

Kritisches Bewusstsein verlangt nach Aufklärung und dient der Orientierung des Handelns.<sup>241</sup> Die Orientierung des Unterdrückten ereignet sich aus dem Schweigen<sup>242</sup> hinein in die Stimmhaftigkeit der vorher Stimmlosen.<sup>243</sup> Der Prozess der *Conscientização* vertraut auf die Potentiale des Subjekts und auf dessen Handlungsfähigkeit zur Gestaltung einer noch offenen Zukunft.<sup>244</sup> Freire formuliert den Fixpunkt seiner zielgerichteten

<sup>238</sup> Dieser programmatische Ausspruch behält seine Geltung bis zu den letzten Publikationen Freires. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 29–48, hier 29. Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 17.

<sup>239</sup> Freire, Paulo: *A Response*, 306.

<sup>240</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 13. Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 39. „Dieses spontan sich in der Welt ‚bewegen‘, sich in ihr orientieren, impliziert das Dasein *in* und *mit* der Welt – und das ist etwas mehr als nur leben – und umfaßt zweifellos auch, daß die Subjekte sich ihrer selbst und der Welt, in der sie sich bewegen, bewusst sind.“ Freire, Paulo: *Dialog als Prinzip*, 144.

<sup>241</sup> „Conscientization is first of all the effort to enlighten men about the obstacles preventing them from a clear perception of reality.“ Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 51.

<sup>242</sup> Die Überwindung der Kultur des Schweigens ist durchaus parallel zu besetzen mit dem Ausgang des Menschen aus Unmündigkeit, wie es Kant in seiner Begriffsbestimmung von Aufklärung versucht hat. Das Argument der Selbstverschuldung der Unmündigkeit bei Kant hätte jedoch Freire vehement in Frage gestellt (vgl. Figueroa, Dimas: *Paulo Freire zur Einführung*, 98/99). Kants Rüge der Bequemlichkeit, der Faulheit und Feigheit eines „großen Teil der Menschen“, welche der Einführungspassage mit der berühmten Aufklärungsdefinition folgt, trifft auf die befreiungspädagogische Gegenargumentation der erzwungenen Unterdrückung des Menschen durch die Unterdrücker. Dem Kantschen Diktum „Es ist so bequem, unmündig zu sein“ ist mit veränderter Optik entgegenzutreten: Es sei so bequem, Unmündige in Unmündigkeit niederzuhalten. Vgl. Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Cassirer, Ernst (Hrsg.): *Immanuel Kants Werke*. Bd. IV. Berlin, 1922, 167–176, 169. Vgl. dazu die kritische Kantrezeption: Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte*, 38–51. Den hermeneutischen Schlüssel, dass lateinamerikanische Befreiungstheorie von der europäischen Aufklärungsphilosophie her bedacht werden müsse, bei: Figueroa, Dimas: *Aufklärungsphilosophie als Utopie*, 434–441.

<sup>243</sup> Das Motiv der Stimmhaftigkeit der gesellschaftlich Stimmlosen taucht in zahlreichen Publikationen der Befreiungstheologie auf, wie: Hinkelammert, Franz J.: *Der Schrei des Subjekts*, 341–358. Vgl. Boff, Leonardo/Goldstein, Horst: *Schrei der Erde – Schrei der Armen*. Düsseldorf, 2002.

<sup>244</sup> Diskussionsfähig bleibt die Kritik des nordamerikanischen Soziologen Stanley Aronowitz, der eine (vermittelbare) Spannung in der kritischen Pädagogik Freires sieht: „within Freire’s later work between his se-

Orientierung als zu verwirklichende Utopie. Auf dem Weg dorthin soll Utopie (als Nicht-Ort) zur Topie (als geordneter und orientierungsfähiger Ort) werden. Der Nicht-Ort wird zum beschreibbaren und schließlich zum tatsächlichen Ort. Die Utopie negiert sich in ihrer Realisierung selbst. Der Feststellung, dass Freires utopische Gesellschaft zwar eine nicht konkret beschreibbare, aber in ihren Grundzügen forderbare darstellt, ist zuzustimmen.<sup>245</sup> Grundlegend postuliere man nur, dass sie eine humane, dialogische, befreite und gerechte sein solle, die den Anderen in seiner unverlierbaren Würde liebend annimmt.

Der Transformationsprozess verläuft dialogisch. Der verbalisierte Dialog mit dem Anderen ist dabei ebenso wichtig, wie der selbstreflexive Dialog. Im Dialog lernt das Ich sich mit sich und den Anderen auseinander zusetzen. Die Auseinandersetzung zwingt kritisch zu denken, fragend und Antworten suchend der Wirklichkeit zu begegnen. Aus dem Gegenüberstehen von Lernenden-Lehrenden, Mensch-Welt<sup>246</sup>, Unterdrückter-Unterdrücker usw. entwickelt sich das dialogische Hin und Her von Fragen, Abwägen, Suchen, Antworten, Fragen, etc. „Reading is searching for, seeking to create an understanding of what is read; (...) it is a creative experience around *comprehension*, comprehension and communication.“<sup>247</sup>

Die Methode dieses Vorgehens vollzieht geradezu den Dialog der Subjekte und der Subjekte mit der Welt. Wahrnehmen und Äußern fungieren als dialektische Formung des sich immer entwickelnden Dialogs. So führt der Erkenntnis- und Orientierungsprozess nicht zur „Geburt“ des Subjekts an einem bestimmten Zeitpunkt, sondern entfaltet sein Gegebensein. Es bleibt sinnvoll von *Subjektwerdung* zu sprechen. Dieser mäeutische Vollzug ist aktiv (das Subjekt handelt), reflexiv (Theorie und Praxis beziehen sich dauerhaft aufeinander) und transitiv (das Subjekt entfaltet sich auf das *Ser mais* hin).<sup>248</sup>

Der Ertrag dieses Austauschs ist das tiefere „Hineinwiegen“ in jenen subjektgebundenen Erkenntnisprozess. „The act of knowing involves dialectical movement which goes from action to reflection and from reflection upon action to a new action.“<sup>249</sup> An-

cular theology of liberation and the ‚open futurity‘ of his perspective on pedagogy.“ McLaren, Peter: Che Guevara, Paulo Freire, 159.

<sup>245</sup> Vgl. Höpken, Stefanie: Gewaltfreiheit und Dialog. Die Erziehungskonzeption Paulo Freires und Mahatma Gandhis. (Pädagogische Reihe, 2) Oldenburg, 2001, 106. Trotz der Unbestimmtheit bezieht sich die formulierte Utopie auf die Gegenwart. Der These von Jean-Paul Sartre gemäß, dass der Mensch ständig außerhalb dessen existiere, was er sei, weil das Ich sich in einem ständigem Sich-Entwerfen befinde, beziehe sich das Bewusstsein auf die Zeitlichkeit der Existenz.

<sup>246</sup> So geht es weniger um eine assoziative Zuordnung von Mensch/Subjekt und Objekt, sondern um eine Beschreibung von Welt als Ort des Aufeinandertreffens beider. Schließlich bereitet die kritische *Conscientização* eine Basis, indem grundsätzlich jeglicher Umgang mit Welt problemaufwerfend zugänglich gemacht werden kann, Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 53.

<sup>247</sup> Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 19.

<sup>248</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 44. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 67.

<sup>249</sup> Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 13. Eine Selbstkritik, die eine Betonung des dialektischen Verhältnisses von Erkenntnis und Wirklichkeit nochmals heraushebt, findet sich bei: Freire, Paulo: Wanderprediger des Offensichtlichen. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 83–87. Ebenso: „Subjektivität und Objektivität vereinigen sich so in einer dialektischen Einheit, wo Erkenntnis nur in Aktion entsteht und umgekehrt.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 32. „Es gibt kein wirkliches Wort [palavra verdadeira], das nicht gleichzeitig Praxis wäre. Ein wirkliches Wort [palavra verdadeira] sagen heißt daher, die Welt verändern“ (93). Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 111.

ders gesagt: das Bedenken des Handelns um zu handeln spiegelt den prinzipiellen Zusammenhang von Theorie und Praxis als dualem System jeglichen Lern- und Lehrprozesses wider.<sup>250</sup>

Diese ethikrelevante Schematik lässt sich weiter befragen. Das die Wirklichkeit bedenkende Subjekt drängt zum Handeln und dieses Handeln wird kritisch neu bedacht. Gerade weil die Bereitschaft zum Dialog den Dissens annimmt und überwinden will, ist das dialektische Vorgehen eher einend als trennend. Genau genommen steht es am Beginn des Handelns zur gemeinsamen Befreiung und der Verwirklichung des Mehr-Menschseins: „Der Mensch, der zur Welt kommt, ist ein neuer Mensch, der nur lebensfähig ist, sofern der Widerspruch Unterdrücker-Unterdrückter von der Humanisierung aller Menschen überholt wird. Oder anders ausgedrückt: die Lösung dieses Widerspruchs wird in den Wehen geboren, unter denen dieser neue Mensch zur Welt kommt. Dann ist er nicht länger ein Unterdrückter, sondern ein Mensch im Vollzug seiner Freiheit [mas homem libertando-se].“<sup>251</sup>

Nicht jedes dialogische Geschehen verspricht einen Zugewinn an profunder Erkenntnis. Erst die kritische Reflexion prüft Wahrgenommenes und entscheidet das Handeln. Erst durch das bedenkende Abwägen und Einordnen des Gesagten in den Erfahrungs- und Erkenntnishorizont wird der Dialog für das Subjekt zum förderlichen Zuwachs an Orientierungspotential in Welt. Kommunizieren um zu verstehen; verstehen um zu verändern; so in etwa könnte man den Vorgang einer dialogischen Pädagogik beschreiben. Erkenntnis und Wirklichkeit stehen in einem reziproken Austausch.<sup>252</sup> Der subjektgebundene, rationale und dialogfähige Zugriff auf die Bedingungen des weltverändernden Handelns bildet eine indispensable Prämisse befreiender Ethik und kritischer Pädagogik.<sup>253</sup>

## 2.3 Alphabetisierung für ein „Mehr-Sein“ zum „Vollendet-Werden“

„In Grenzsituationen ist die Existenz von Menschen mitgesetzt, denen diese Situation direkt oder indirekt dient, und von solchen, deren Existenzrecht durch sie bestritten wird und die man an die Leine gelegt hat. Begreifen letztere eines Tages diese Situation als Grenze zwischen Sein und Menschlicher-Sein und nicht mehr als Grenze zwischen Sein und Nichts, dann beginnen sie ihre zunehmend kritischen Aktionen darauf abzustellen, die unerprobte Möglichkeit, die mit diesem Begreifen verbunden ist, in die Tat umzusetzen.“<sup>254</sup>

<sup>250</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 90.

<sup>251</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 44. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 48.

<sup>252</sup> Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 51.

<sup>253</sup> „*Consciousness of*, an intentionality of consciousness does not end with rationality. Consciousness about the world, which implies consciousness about myself in the world, with it and with others, which also implies our ability to realize the world, to understand it, is not limited to a rationalistic experience. This consciousness is a totality-reason, feelings, emotions, desires; my body, conscious of the world and myself, seizes the world toward which it has an intention.“ Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 94.

<sup>254</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 113.



Die kritische Pädagogik, so wurde gesagt, zielt auf eine menschlichere Gestaltung von Welt. Das Subjekt befreit sich aus einer Unterdrückung der „Entmenschlichung“, der „Entpersönlichung [despersonalização]“.<sup>255</sup> Um aber nicht in eine subjektivistische Engführung zu geraten, sondern um sozial und dauerhaft präsent zu bleiben, braucht der Prozess der *Conscientização* institutionalisierte Absicherungen, damit Menschen- und Grundrechte für die bestmögliche Entwicklung des Subjekts in Freiheit überhaupt eingefordert werden können. Das aktive Subjekt stellt den Schutz seiner Grundbedürfnisse unter das Protektorat der Gemeinschaft und verpflichtet sich zur Mitwirkung an seiner Organisation.<sup>256</sup> Innerhalb eines solchen gesellschaftlichen Rahmens reift das Mehr an „Menschlicher-Leben-Können“ als ein wesentlicher Träger einer gänzlich human verstandenen Befreiungspädagogik heran.<sup>257</sup> Dennoch kann eine Suchbewegung nach der Verwirklichung des Humanen mit der Sicherstellung von Grundlagen nicht enden. Der Weg zum *Ser mais* geht über die immanenten Realisationsformen hinaus zu metaphysischen Fragestellungen.<sup>258</sup> Das unvollendete, suchende Subjekt strebt nicht nur einem je „Vollendetem“-Sein entgegen, sondern dem Vollendetsein als Ganzem. Dabei tut es nichts anderes als der Hoffnungsstruktur seines Tuns eine absolute Bedeutung zuzusprechen, die die Wirklichkeit aufnimmt, aber auch transzendiert.<sup>259</sup>

Streicht man diese letzte Denkkonsequenz aus dem anthropologischen Konzept der *Conscientização* heraus, bleibt die komparativische Sicht des *Ser mais* ohne Zielbestimmung. Das Konzept Freires weist an diesem Punkt eine Inkonsequenz auf: die *Conscientização* wird auf dem Hintergrund einer christlichen Anthropologie formuliert. Sie thematisiert die Unvollendetheit des Subjekts und eine handlungsinhärente Hoffnungsstruktur zur Befreiung aus Unterdrückung, ohne die Hoffnung auf Vollendung

<sup>255</sup> Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 169. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 203.

<sup>256</sup> Vgl. Lohrenscheit, Claudia/Overwien, Bernd: Das Menschenrecht auf Bildung für alle – Menschenrechtsbildung und die Aktualität der Pädagogik Paulo Freires. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Das Menschenrecht auf Bildung für alle. Partizipatorische Ansätze nach Paulo Freire*. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 6) Oldenburg, 2004, 15–21, 17/18.

<sup>257</sup> In seinem letzten Brief, elf Tage vor seinem Tod, spricht er nochmals seine Überzeugung aus, dass die *Conscientização*, wie er sie verstanden habe, eine Pädagogik für das Leben entwerfe und sich auch immer das Mehr an Leben zum Ziel gemacht habe. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 78.

<sup>258</sup> Es ist genauer genommen die „natürliche Berufung des Menschen als (...) Subjekt“. Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 21. Das kann die Moralthologie nur unterstreichen. Vgl. Leers, Bernardino/Moser, Antônio: *Moralthologie*, 42/43. Die Subjektivität des Menschen muss sich an der vorgegebenen Objektivität (oder besser gesagt an der ihm gegenüberstehenden Welt) beurteilen lernen. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 68. Im nächsten Hauptteil wird die moralthologische Reflexion diesen Aspekt aufnehmen.

<sup>259</sup> Vgl. Freire, Paulo: Vorwort. *Erziehung und Hoffnung*. In: Bernhard, Armin/Rothermel, Lutz (Hrsg.): *Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft*. Weinheim, 1997, 7–10, 8. Hier lässt sich unmittelbar der Grundgedanke des „realismo materialista“ Xavier Zubiris anfügen, der besonders durch die Vermittlung Ignacio Ellacurías einen bedeutsamen Einfluss auf die Befreiungstheologie genommen hat. Xavier Zubiri spricht vom Primat der geschichtlichen, in Veränderung befindlichen Wirklichkeit. Sie ist primär aus der Perspektive des Menschen als Wirklichkeit bestimmt und nicht als Sein an sich. Deswegen kann sie auch als materiale, von Menschen zu gestaltende Wirklichkeit begriffen werden. Zugleich trägt sie ein ungeschlossenes Moment der Offenheit und der Transzendenz in sich, da sie nicht aus einer anderen Wirklichkeit „deduziert“ oder noch weniger „reduziert“ gedacht werden kann. Das Subjekt erfährt sich nur in dieser Wirklichkeit und zugleich aber als Subjekt der Veränderbarkeit von Wirklichkeit, d. h. der Selbstvollzug des Subjekts kann sich gar nicht anders ereignen als in der Veränderung der Wirklichkeit. Vgl. Samour, Héctor: *Voluntad de liberación*, 126.

explizit zu thematisieren. Nur an manchen Stellen versucht Freire diese Lücke mit Andeutungen zu füllen.<sup>260</sup>

Wie lässt sich also weiterdenken? Hier knüpft die theologische Anthropologie mit ihrer Rede von der absoluten Verwiesenheit des Menschen an, seinem Verdanktsein und Entgegenstreben auf die letztgültige Vollendung hin.

### *Conscientização weiter oder zu Ende gedacht*

Der Transzendenzverweis – das gilt in ähnlicher Weise für eine theologische Anthropologie wie für eine theologische Geschichtstheorie – der christlichen Theologie erweitert eine auf die immanente Wirklichkeit bezogene handlungstheoretische Grundlegung. Vereinzelt Äußerungen Paulo Freires, dass eine befreiende humane Eigendynamik keinem Verdanktsein bedürfe, da sie ihren eigenen Movers in sich trage, denken ihr eigenes Ansetzen nicht zu Ende.

Im Denken und Erfahren der Unvollendetheit versucht die kritische Pädagogik verantwortbare Gestaltungsmöglichkeiten herauszustellen.<sup>261</sup> Um nicht in eine individualistische Handlungstheorie abzuleiten, betont sie die gesellschaftliche Valenz ihres Strebens nach Befreiung. Der Mensch erfahre sich – gewissermaßen vorreflexiv – in Verwiesenheiten: verwiesen auf sich selbst, auf den Anderen, auf Gemeinschaft, auf Wirklichkeit und auf den alles bestimmenden Ermöglichungsgrund seiner Existenz. Es wurde erwähnt, dass Freires Denken nur sporadisch seine weltanschaulichen Prämissen aufdeckt und dass dies im Bereich seiner anthropologischen Deutungsmuster zu Inkonssequenzen führt. Wenn Freires Anthropologie nun ihren Hintergrund mit christlich geprägter Bedeutung zeichnet, legt sie weite Teile ihres Gesamtkonzepts darauf fest. Die ethischen Problemkomplexe, die Freire in seiner kritischen Pädagogik verhandelt, können ohne diesen Blick auf die religiösen Überzeugungen des Autors kaum verstanden werden.<sup>262</sup> Wenn beispielsweise die angesprochene Trias Glaube, Hoffnung und Liebe aus der paulinischen Tugendlehre verstreut und unvermittelt eingeführt wird, so wirken diese Stellen bisweilen bezugslos. Erst auf dem Hintergrund einer theologischen Anthropologie gewinnen diese Begriffe an Farbe und Tragfähigkeit. Aus diesen Vorbedingungen kann Freire den wertschätzenden Glauben an Menschen und die unbedingte Haltung der Liebe zum Menschen formulieren: der Dialog der Menschen könne ohne den „Glauben an den Menschen“ und ohne die Hoffnung auf seine Suche aus der Unvollendetheit heraus, nicht existieren;<sup>263</sup> „it must be hopeful, critically optimistic, and ‚drenched‘ in ethics.“<sup>264</sup>

<sup>260</sup> Sie leuchtet sporadisch und unstrukturiert auf, wie in seiner Kritik an einer überstrapaziert geduldigen Haltung eines (fingierten) Frommen, der demütig Gott die Verantwortung an seiner eigenen Unfähigkeit zuschreibt und erduldet: „This is the position of some religious individuals, who dichotomize *worldliness* and *transcendentalism*.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 64.

<sup>261</sup> „In fact, this unfinishedness is essential to our human condition. (...) In truth, conscientization is a requirement of our human condition. (...) conscientization is natural to ‚unfinished‘ humanity that is aware of its unfinishedness.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 52 und 55.

<sup>262</sup> Vgl. Gadotti, Moacir: *Reading Paulo Freire*, 63–65.

<sup>263</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 98/99. Vgl. Andrianopoli Cardullo, Mariacarla: Paulo Freire, 239–249. Vgl. Cavalier, Wayne: „The three voices of Freire: an exploration of his thought over time“. In: *Religious education* 97 (2002) 254–270, 264. Zur Einforderung dieser liebenden Hinwendung

Der grundsätzliche Verwiesenheitscharakter des menschlichen Tuns – will es nicht in Bedeutungslosigkeit verloren gehen – äußert sich gerade im Begriff und der Praxis der Freiheit und Befreiung aus der Situation von Inhumanität. In ihnen wird die Notwendigkeit der Weltgestaltung aufs Deutlichste vernommen. Geschichtliche Wirklichkeit ist ohne Bedeutungsverlust vorläufig und zu einem je besseren, humaneren Werden gestaltbar.<sup>265</sup> Die Zielrichtung und gewissermaßen ethische Leitplanke dieser Veränderbarkeit von Welt verläuft auf dem Weg der Humanisierung des Menschen in Freiheit. Eine Freiheit, der er sich nicht entziehen kann, die er realisieren muss, um Subjektsein zu entfalten. Humanisierung in Freiheit entspricht dem ethischen Auftrag zur Weltgestaltung.<sup>266</sup>

Die Freiresche anthropologische Option betrachtet den Menschen in relationaler Existenz. Mit anderen Worten: Der Mensch als konditioniertes, nicht determiniertes Wesen<sup>267</sup> existiert in Bezügen zur Welt, in bestimmter Umgebung, in bestimmter Zeit. Dort ist er in seiner fundamentalen und prinzipiellen Offenheit gedrängt durch eine reflektierende Distanzierung zu sich und zur Welt eine Betrachtungsmöglichkeit zu schaffen, seine Verortung in der Welt zu begreifen.<sup>268</sup> Gelingt ihm dies nicht, bleibt er in einer fatalistischen Ohnmächtigkeitsmonie stecken; er bleibt gegenüber seiner Geöffnetheit „bezugslos“. Dieser Verbleib, in dem was ist, als dem zeitig Gültigen, begründet die Unfähigkeit zu veränderndem Handeln in der Welt.

Erst im Verstehen von Bezügen orientiert sich der Mensch in der Welt und lernt sie zu „lesen“. „Befreiendes Handeln [ação libertadora] schließt notwendigerweise ein Moment des Begreifens und des Wollens ein. Ein solches Handeln geht diesem Moment sowohl voran, als es ihm auch folgt, insofern es zunächst als Prolog wirkt und darauf hin dazu dient, zu wirken und sich in der Geschichte fortzusetzen.“<sup>269</sup> Dem brasilianischen Pädagogen Álvaro Vieira Pinto gemäß, sei deswegen das Bewusstsein als

zum Anderen und zu mir selbst, die im pädagogischen Geschehen als Respekt geschieht, vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 87.

<sup>264</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 78. Vgl. Freire, Paulo: Von der Notwendigkeit, die ganze Gesellschaft zu verändern. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 125–132, 131. Vgl. Rossatto, César Augusto: *Engaging Paulo Freire*, 81–84. Später spricht er häufig vom gegenseitigen fundamentalen Respekt mit dem sich Subjekte zu begegnen haben. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 46.

<sup>265</sup> Vgl. Hernández, Jesús: *Pädagogik des Seins*, 67/68.

<sup>266</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Solidarität*, 83. Vgl. Echeverría Mauleon, José Javier: *Escuela*, 186–202. Vgl. Cremer, Enno-Edzard/Schattenberg, Mareen: *Eine kleine philosophische Reise*, 14.

<sup>267</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Vorwort. Erziehung und Hoffnung*, 8.

<sup>268</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Dialog als Prinzip*, 30. „Man darf wohl daran erinnern – so einfältig es auch scheint – daß von den unvollendeten [inconclusos] Wesen der Mensch das einzige ist, das nicht nur sein Handeln, sondern auch sein eigenes Selbst zum Gegenstand seiner Reflexion [objeto de sua consciência] machen kann.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 107. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 126. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 37. Vgl. Aronowitz, Stanley: *Introduction*, 14.

<sup>269</sup> Freire zitiert hier in einer Fußnote eine unveröffentlichte Arbeit von José Luiz Fiori. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 48, Fußnote 6. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 71. Vgl. Vigil, Carlos José: *Educación popular y protagonismo histórico. Una opción para América Latina*. (Colección Guidance) Buenos Aires (Argentinien), 1989, 113–119.

Methode im eigentlichen und allgemeinen Sinn zu begreifen.<sup>270</sup> Das Bewusstsein orientiert sich aus seiner intentionalen Fähigkeit heraus auf die Welt hin.<sup>271</sup>

Das ethische Potential des Menschen wird in den lebensgeschichtlichen Unter- und Entscheidungsprozessen (die Begriffe „discernimiento“ und „opción“ klingen schon an) manifest.<sup>272</sup> Sie zeigen, ob sie dem Mehr an Humanität, auf das die *Conscientização* sich verpflichtete, dienen oder nicht.

„The cardinal principle of that philosophy is man’s vocation to be more–more, that is, than what he is given time or place. (...) In other words, the characteristic of the human species is its repeatedly demonstrated capacity for transcending what is merely given, what is purely determined.“<sup>273</sup>

Menschliche Existenz streckt sich aus auf die Frage nach Bedingungen und Bedeutung. Sie gibt sich nicht mit empirischen Fakten zufrieden, sondern übersteigt fragend deren Horizont. So wie der Mensch sich aufmacht diesen Horizont zu erschließen, richtet er sein Intervenieren auf Wirklichkeitsveränderung aus.<sup>274</sup> Durch das Verstehen und Verständigen über die Bedeutung der Wirklichkeit orientiert er seine zu verantwortende Praxis.<sup>275</sup> Das „Mehr-Sein-Können“ der theologischen Anthropologie, wie sie Freire ungesagt voraussetzt, kann nur im Zueinander von göttlicher Ermöglichung und

<sup>270</sup> Mit dem Begriff der Methode ist vorsichtig umzugehen. *Conscientização* bietet keine einheitliche Methode im materialen Sinn. Die Methode liegt darin, dass *Conscientização* als offener Suchprozess gelesen werden muss, der ständig neu zu überdenken, zu aktualisieren und zu konfigurieren ist. Die Methode liegt hier wortgemäß im „Weg auf etwas hin“, nämlich zum Mehr an Menschlichkeit für das Subjekt und die Gemeinschaft. (vgl. ⇒ Fußnote 22, Seite 44). Lesenlernen versteht sich nicht nur als Theorie zur Erlangung von Erkenntnis, sondern auch als Prozess um Lernen zu lernen. Vgl. Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*, 13.

<sup>271</sup> Der prospektive Charakter dieser Hinordnung, als Weg auf etwas hin [caminho para] öffnet das Subjekt geradezu auf die ihm je wieder zu entdeckende Ausgerichtetheit seines Handelns in der Welt. Die Orientierungsfähigkeit vermag es mit Hilfe der „intencionalidade“ oder „capacidade ideativa“ zu begreifen und zu gestalten. Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 71 (und 99). Freire übernimmt die Formulierungen ohne bibliographischen Hinweis aus einem in Vorbereitung befindlichen Werk von Álvaro Vieira Pinto. Vgl. Vieira Pinto, Álvaro: *Sete lições*, 10.

<sup>272</sup> „Freire’s belief in the emancipation of men and women is rooted in an ‚existential‘ commitment to an ethical ideal rather than to historical inevitability.“ Aronowitz, Stanley: *Introduction*, 7. Deutlich auch: „Our being is *being with*. So, to be in the world without making history, without being made by it, (...) without any opinion about the world, without doing science or theology, without awe in the face of mystery, without learning, instruction, teaching, without ideas on education, without being political, is a total impossibility.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 58.

<sup>273</sup> Diese für das spätere Werk Paulo Freires prognostische Analyse findet sich im Vorwort der englischen Ausgabe von, da Veiga Couthino, João: *Preface*, vi. Ebenso: „Es ist des Menschen ‚ontologische‘ Bestimmung, in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt seine eigene Menschwerdung, sein unendliches ‚Mehr-Werden‘ zu bewirken.“ Lange, Ernst: *Einführung*, 23. Vgl. ⇒ Fußnote 258, Seite 94.

<sup>274</sup> Täte er es nicht, „wäre er nicht imstande, sich selbst zu transzendieren, seine Wirklichkeit zu begreifen und zu verstehen, um sie zu verwandeln.“ Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, 50. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 125. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 32.

<sup>275</sup> Das Engagement wirklichkeitsverändernden Handelns gelte, so Freire, besonders für den Christen: „Die Christen müssen die Ausdrucksformen ihres Glaubens neu gewinnen (re-invent). Wenn wir es nicht fertig bringen, die Ausdrucksformen unseres Glaubens neu zu gewinnen, haben wir nichts zu suchen in der Geschichte.“ Freire, Paulo: *Befreiung – Eine Notwendigkeit für die Erste Welt und die Dritte Welt*. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 145–149, 149.

menschlicher Entfaltung verstanden werden.<sup>276</sup> Indessen erhebt sie Einspruch gegen jede vorschnelle Überzeugung, die eine vollgültige Verwirklichung des Menschseins auf die Praxis des Menschen überträgt, und sie damit überlastet.

Die Hoffungsstruktur der kritischen Pädagogik greift – wenn bisweilen vage – darauf hin.<sup>277</sup> Jedoch, so lautet die theologische Kritik, könne sie nicht auf die Motivationsebene verlagert<sup>278</sup>, sondern müsse als Erweiterungspotential der kritischen Pädagogik gedacht werden. Die Hoffungsstruktur des befreienden Handelns führt über das „Je-mehr“ der geschichtlichen Praxis hinaus. Die Frage nach dem Menschen stellt sich als Frage nach seiner absoluten Hoffnung, nach seinem Verhältnis zur Absolutheit, Allumfassendheit, Unbedingtheit, Vollendung; zur Frage nach Gott. Dann erst gewinnt die Frage nach dem Menschen ihr eigentliches Gewicht, wie der Moraltheologe Alberto Múnera schreibt: The human being „presents itself as the plenitude of the human subject.“<sup>279</sup> Das angestrebte *Ser mais* wird zu nicht herstellbaren, aber erhofften *Ser tudo*, Alles-Sein, Ganz-Sein, Vollendet-Sein, soteriologisch gesprochen: Heil-Sein.<sup>280</sup>

Paulo Freires *Conscientização* hat die theologischen Implikationen seines Denkens auch später nicht ausgearbeitet.<sup>281</sup> Vielmehr lässt er Schwierigkeiten mit begrifflichen Wendungen und die Art, theologisch geprägte Lexeme zu verwenden, bestehen.<sup>282</sup>

Die lernende, kritische Bewusstseinswerdung, so wurde gesagt, verfestigt sich im sozialen Kontext.<sup>283</sup> Indessen behält sie die Humanisierung des Menschen im Blick.<sup>284</sup>

<sup>276</sup> Letztlich ist diese Unterscheidung formaler Natur. Eine trennende, materiale Zuweisung ist nicht möglich, bildet doch die göttliche Zuwendung zuerst und je neu den Ermöglichungsgrund des frei antwortenden Sich-Öffnens des Menschen. Vgl. Rahner, Karl: Gnadenerfahrung. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. IV. 1001–1002.

<sup>277</sup> Vgl. Pilar O’Cadiz, Maria/Lindquist Wong, Pia/Torres, Carlos Alberto (Hrsg.): Education and Democracy. Paulo Freire, Social Movements, and Educational Reform in São Paulo. Boulder (USA), 1998, 8/9.

<sup>278</sup> Vgl. Freire, Paulo: Cultural action for freedom, 22.

<sup>279</sup> Múnera, Alberto: The Christian Commandment, 152. Vgl. den grundlegenden Beitrag, Rahner, Karl: Über die Frage einer formalen Existentialethik. In: Rahner S, Bd. II. 227–246, 241–242.

<sup>280</sup> Die Metapher „Ostern“ taucht auch bei Freire dort auf, wo er versucht über Befreiungs- und Heilserfahrung zu sprechen, vgl. Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom, 122. Vgl. Freire, Paulo: Statt eines Nachworts, 115. Vgl. Freire, Paulo: The Catholic University: Reflections on the Task Ahead. In: Freire, Paulo: Politics and Education. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 97–103, 98.

<sup>281</sup> Dennoch bricht diese aus der christlich-jüdischen Tradition inspirierte Offenheit der Anthropologie an manchen Passagen durch: „Die problemformulierende Bildung ist revolutionäre Zukünftigkeit. Aus diesem Grund ist sie prophetisch (und als solche voll Hoffnung). Insofern bestätigt sie auch den Menschen als Wesen, das sich selbst transzendiert“. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 90. Im Original ist der letzte Satz in einer Paraphrase formuliert, ohne eindeutig die Transzendenz zu bestimmen, aber zweifellos anzudeuten: „Daí que corresponda à condição dos homens como seres históricos e à sua historicidade. Daí que se identifique com eles como seres mais além de si mesmos – como ‚projectos‘ – como seres que caminham para frente, que olham para frente“. Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 104.

<sup>282</sup> Freire spricht, daran sei erinnert, an manchen Stellen nicht vom Befreiungskampf, sondern vom „Kampf um Erlösung [na luta por (...) redenção]“. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 71. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 77. Oder: „For this reason, *salvation* implies *liberation*, engagement in a struggle for it. (...) The process of salvation cannot be realized without rebelliousness.“ Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart, 34. Vgl. Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 65.

<sup>283</sup> Freire sieht durchaus das Problem des Überstiegs von einem stärker subjektorientierten Denken auf ein strukturelles, institutionelles und soziales: „Das grundlegende und entscheidende Kriterium besteht darin, ob die Gesellschaft ein ‚Wesen für sich selbst‘ [ser para si] ist oder nicht.“ Wenn die Gesellschaft nämlich nicht nur für sich selbst existiere, dann müsse sie dem Menschen zu Gute kommen. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 191. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 227.

Die relationale Verbundenheit des Subjekts mit sich, dem Mitmenschen, der Umwelt und Gott unterstreicht den gemeinschaftlichen und kommunikativen Charakter der *Conscientização*.<sup>285</sup> In dieser und nur in dieser „relationalen Identitätssuche“ entwirft sich das Subjekt. Dieser mehrschichtige Entwicklungsgang von Individuation und Sozialisation zwischen integrativer Selbstnähe und -distanz beschreibt das Spannungsfeld jener Grundfrage nach dem Was des Menschen, die hier als „initiale Offenheit, nicht jedoch Abgeschlossenheit“ des Humanum bezeichnet wurde.

Jegliche Form der Unterdrückung erzwingt eine Beschädigung der unvollendeten Offenheit des Menschen. Der Befreiungsprozess, der eine Entgegnung auf die Unterdrückungssituation darstellt, stützt und stärkt das Ja zur offenen Zukünftigkeit. Mit anderen Worten: Befreiung will die „Ent-Unterdrückung“ des Menschen, aller Menschen. Ihre Hoffnung zielt auf ein humanes Dasein in zeitlicher und absoluter Zukunft, in der die Befreiung hineinfließt, in das, was Freire mit „*redenção*“ andeutet.<sup>286</sup> Diese erfüllte Vollendung der Befreiung stellt den Endpunkt jener zielgerichteten Dynamik der offenen, gemeinschaftsverpflichteten *Subjektwerdung* des Menschen dar. In Gott und mit Gott denkt das Subjekt seine alles durchwirkende, letztgültig sinngebende Bedeutsamkeit.<sup>287</sup>

### 2.3.1 Bündelung: *Conscientização* befähigt das Subjekt

„Ein Paulo Freire, der in dieser Weise theologisch ernstgenommen und aufgenommen würde, könnte werden, was er sicherlich gar nicht zu werden beabsichtigt: ein Lehrer der

<sup>284</sup> „In allen Phasen ihrer Befreiung müssen die Unterdrückten sich als Menschen erkennen, die an der ontologischen und historischen Berufung arbeiten, vollkommener Mensch [de Ser mais] zu sein.“ Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 67. Im Original: Freire, Paulo: *Pedagogia do oprimido*, 73.

<sup>285</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 42. „There is no time to waste: the (...) acts of social consciousness, of *conscientização*, must be simultaneous.“ Câmara, Hélder: *Revolution through peace*, 37.

<sup>286</sup> Für Helmut Peukert ist deswegen der Ansatz der Bewusstseinswerdung das pädagogische Exempel schlechthin. Die Deutung der situativen Widersprüchlichkeit, die jenseits von Resignation, Zynismus und Selbstbehauptung liegt, lässt einen Prozess der Befreiung zu erfahrbarer Solidarität aufschließen. Der Ansatz der *Conscientização* habe „pädagogische und theologische Implikationen zugleich.“ Peukert, Helmut: Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 172–185, 185. Vgl. Knauth, Thorsten: *Dialog von Anfang an. Die Bedeutung des Ansatzes von Helmut Peukert für eine dialogische interreligiöse Religionspädagogik*. In: Abeldt, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa u. a. (Hrsg.): „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie*. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag. Mainz, 2000, 321–336, 323, Fußnote 2.

<sup>287</sup> Klaus Demmer bringt den Gedanken in seinen „Überlegungen zur Identität der Moraltheologie“ ins Spiel: „Die Vollkommenheit des Gottesgedankens legt es nahe, diesen Implikationen den Status von Grenzbegriffen zuzuweisen. Sie liegen auf jener Grenze, die der Gott denkende Geist ständig überschreitet. Vollendete Selbstgegebenheit und vollendeter Selbstüberstieg fließen ineinander; höchste Aktivität ist höchste Passivität. (...) Wer Gott zu denken wagt, wagt zugleich eine radikale Kehre, geradezu einen Paradigmenwechsel seines Denkens.“ Demmer, Klaus: *Gott in der Moral. Überlegungen zur Identität der Moraltheologie*. In: *Gregorianum* 84 (2003) 81–101, 87. Demmer erinnert für die moraltheologische Diskussion das, was Karl Rahner mit der erfahrbaren „Gegebenheit Gottes“ angesprochen hatte. Gott selbst sei es, der durch die „gegenständliche Bewusstheit der übernatürlichen Finalisiertheit des Geistes“ grundsätzlich erfahrbar sei. Rahner, Karl: *Gnadenerfahrung*, 1002.

Kirche, ein Lehrer, der die Kirche sich selbst zum Problem macht als Kinderstube der Unterwerfung.“<sup>288</sup>

Man muss der Interpretation Ernst Langes nicht zustimmen, um die theologischen Bezüge des Freireschen Denkens einzufangen. In jedem Fall sind die Theorie- und Praxisstrukturen der *Conscientização* vielen theologischen Bestrebungen, die sich im Zusammenhang mit namhaften Befreiungstheorien entwickeln, bestens bekannt.<sup>289</sup> Als Übergang zum folgenden Kapitel *Moral de Discernimiento* sollen daher noch einmal einige, moraltheologisch anschlussfähige Argumente der *Conscientização* gebündelt reformuliert werden.

*Conscientização* beschreibt und bewirkt einen ethischen Prozess sui generis.<sup>290</sup> Im Kern geht es um das stete Bedenken und Verantworten eigenen Tuns im Dienste der *Subjektwerdung*.<sup>291</sup> Die katholische Moraltheologie nähert sich dem Thema mit der Betonung des Gewissens als „Inbegriff der Verantwortungsfähigkeit des Individuums“<sup>292</sup>. *Conscientização* und *Conscientia* zielen beide auf die mündige Verantwortungsfähigkeit des Subjekts. Die Spuren dorthin zieht Paulo Freire selbst, wenn er beispielsweise schreibt: „As men and women inserted in and formed by a socio-historical context of relations, we become capable of comparing, evaluating, intervening, deciding, taking new directions, and thereby constituting ourselves as ethical being.“<sup>293</sup> Freire sieht die intensive Relation zwischen *Conscientização* und sittlicher Subjekthaftigkeit. Das handlungsrelevante „Vollzugsorgan“ der *Conscientização* ist der Sache nach das, was die Moraltheologie mit dem Terminus Gewissen dokumentiert; nämlich die sittlich irreduzible Eigentlichkeit und unhintergehbare Freiheit des Menschen, der sich selbst dann noch für den freiheitlichen Charakter seines Tuns entscheiden kann und muss, wenn er in lebensbedrohlicher Unterdrückung, Armut und Marginalität lebt.<sup>294</sup>

Daraus ergeben sich etliche Analogien zwischen katholischer Gewissenslehre und *Conscientização*. Hier nur die wichtigsten:

*Conscientização* ist ein Bildungsvorgang. Darin zeigt sich die eigentliche Dialektik des Subjektbegriffs. Im Lernen und fortschreitenden Fähigwerden sich in der Welt zu orientieren, sie zu gestalten und gerechter zu machen, entfaltet das Subjekt, was es immer schon ist: handlungsfähig und sittlich. Tut es das, so weist es schon auf den Anderen als ebenbürtiges Subjekt hin und fordert ihn gleichsam auf personal- und sozialver-

<sup>288</sup> Lange, Ernst: Einführung, 19.

<sup>289</sup> Als Beispiel kann Severino Croatto angeführt werden, der seine theologischen Entwürfe bis in den Wortlaut hinein an Freires Konzeption anlehnt, wie unter der Überschrift „Der Prophet, ‚Bewußtseinsmacher‘ des entfremdeten Menschen“. Vgl. Croatto, Severino: *Liberación y libertad*, 65–77.

<sup>290</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 24.

<sup>291</sup> „Insofar as I am a conscious presence in the world, I cannot hope to escape my ethical responsibility for my action in the world.“ Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 26 und 98.

<sup>292</sup> Hilpert, Konrad: Gewissen. II. Theologisch-ethisch. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. IV. 621–626, 624. Hilpert führt dies weiter aus. Die emphatische Rückbesinnung auf die Lehre vom Gewissen erlaube die Zuspitzung sittlicher Existenz im Glauben auf die Forderung des Gehorsams aufzubrechen, indem die sittliche Urteilsfähigkeit des einzelnen als „Konstitutivum der Person“ und „die Nachvollziehbarkeit der Gründe als notwendige Bedingung“ sittlicher Handlungen ins Bewusstsein gerückt worden sei.

<sup>293</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 38.

<sup>294</sup> Vgl. Bröcking-Bortfeldt, Martin: *Mündig Ökumene lernen*, 137.



antwortlich zu agieren. Das ist es, was Freire meint, wenn er die Begriffe synonym verwendet: „education (or ‚formation‘ as I sometimes call it)“.<sup>295</sup>

*Conscientização* kann nicht diktiert werden. Das Subjekt selbst beschließt und initiiert sie.<sup>296</sup> *Conscientização* kann also nicht verstanden werden als ein äußerlich eingeschärfter Zwang zur Bewusstseinsentdeckung. Dem Anruf zur Subjekt- und Weltgestaltung übergeordnet steht die unbedingte Wertschätzung des Subjekts um seiner selbst willen. Eine diktierte Bewusstwerdung vollzöge nichts anderes als einen weiteren Unterdrückungsprozess.

*Conscientização* ist zielgerichtet. Freire versteht dies vor allem mit dem Begriff der „Utopie“.<sup>297</sup> Henry A. Giroux unterstützt diese Feststellung. Giroux stellt in einer Untersuchung zu den Entwürfen Freires die handelnde Präsenz des Subjekts im Horizont seiner Zukünftigkeit heraus. Der Mensch entwerfe sein Selbst in eine zu gestaltende Zukunft hinein. Der Christ Paulo Freire lasse dabei durchaus Bezugnahmen zur christlichen Hoffnung des kommenden Reiches durchscheinen. Daraus erwachse, so Giroux, der handlungsleitende Movens zum Einsatz gegen Unterdrückung.<sup>298</sup>

*Conscientização* ist dem Menschsein zu *Eigen*. Freire weist die Fähigkeit zur befreienden Bewusstseinsbildung den natürlichen Anlagen des Menschen zu. Die Neigung zur *Conscientização* sei intentional. Sie stelle ein anthropologisches Datum dar, das zu entfalten sei.<sup>299</sup> „The exercise or the education of our good sense will consequently overcome, by degrees, the merely instinctual elements in it, by means of which we frequently judge events in which we are involved.“<sup>300</sup> Was Freire als allgemeine Grundannahme der Anthropologie ins Spiel bringt, lässt ohne weiteres Parallelen zur Gewissenslehre zu. Die Beschreibung umgrenzt eine natürliche sittliche Anlage des Menschen und ihre handlungsrelevante Unzulänglichkeit hinsichtlich konkreter Orientierungsanforderungen. *Conscientização* und „Conscientia“ bedürfen des steten Bedachtwerdens, um das Subjekt ins „Sich-Selbst-Werden“ zu entlassen.

*Conscientização* entsteht aus gestalteter Subjekthaftigkeit. Dorothea Germann hat in ihrer Untersuchung betont, dass Freire häufig auf eine „innere Konversion“ des unterdrückten Subjekts zu sprechen kommt. Diese gestaltete Innerlichkeit, oder besser Subjekthaftigkeit, sei die Bedingung eines angstfreien Umgangs mit der Wirklichkeit. „Solange die Menschen aber noch von dieser Angst besessen sind, weigern sie sich, auf die Appelle anderer zu hören, ja sogar auf die Appelle ihres Herzens hören sie nicht.“<sup>301</sup> Die katholische Gewissenslehre spricht eine vergleichbare metaphorische Sprache. Exemplarisch: neben der Übernahme einer biblischen „Herz“-Metaphorik, setzt *Gaudium*

<sup>295</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 22.

<sup>296</sup> Vgl. Kesselring, Thomas: *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*. München, 2003, 106/107.

<sup>297</sup> Vgl. ⇒ Fußnote 93, Seite 60.

<sup>298</sup> Vgl. Giroux, Henry A.: *Culture, Power and Transformation*, 112–114.

<sup>299</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Wanderprediger*, 86.

<sup>300</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 61 (und 63).

<sup>301</sup> Germann, Dorothea: *Die Bedeutung der Bildungskonzeption*, 79. Dass dieser Begriff des Herzens – als Metapher der Innerlichkeit und Sinnhaftigkeit des Menschen – eine ganzheitliche Dimension besitzt, zeigt: „Die Grundvoraussetzung für ein solches Vorgehen ist letztlich die Illusion, daß die Herzen von Männern und Frauen umgewandelt werden können, während die sozialen Strukturen, die diese Herzen ‚krank‘ machen, unangetastet und unverändert bleibt.“ Freire, Paulo: *Statt eines Nachworts*, 114.

et spes 16 die Interiorität ins Bild einer „verborgensten Mitte“ und eines „Heiligtums des Menschen“. Dort liege das Epizentrum sittlichen Verhaltens, wo der Mensch „allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“<sup>302</sup> Die hinhörende Betrachtung sittlichen Angesprochenenseins gehört unlösbar zur Gesamtbeschreibung der Gewissthematik. Das nach Orientierung suchende Nachdenken bejaht eine kritische Selbstrelationalität. „In diesem Sinn bedeutet Theoretisieren Kontemplation, wenn auch nicht in der verfehlten Bedeutung der absoluten Abstraktion oder des Gegensatzes zur Realität.“<sup>303</sup>

*Conscientização* dient der Menschlicherwerdung des Menschen. Sie bleibt nicht bei der Konstatierung kritischer Selbstrelationalität stehen, sondern entschließt sich zu konkreter Praxis.<sup>304</sup> Die liebende Zuwendung zum Menschen ist Leitlinie, Orientierungsgrundlage und Kriterium der *Conscientização*: „Such Education has some common characteristics: a critical attitude toward the social reality which grows out of love, (...) and the preferential option for the poor.“<sup>305</sup> Die eigene *Subjektwerdung* bleibt ohne die *Subjektwerdung* des Anderen fragmentiert.<sup>306</sup> Analog zum Thema der Gewissensbildung geht die *Conscientização* am menschlichen Leben entlang. Die Menschlicherwerdung des Menschen<sup>307</sup> – des Anderen und des Selbst – ordnet sich ins Thema der Gewissensbildung<sup>308</sup> ebenso ein wie ins Thema der *Conscientização*.

*Conscientização* setzt eine unverlierbare menschliche Würde voraus. Die Freiresche Terminologie des *Ser mais* ist Ausdruck jenes prozessualen Wachstums in Freiheit, das ohne den substantiellen Kern der menschlichen Würde undenkbar wird.<sup>309</sup> Der Zuspruch an den Anderen, dass er ein menschliches Wesen sei, schließt die Bejahung seiner Würde mit ein. Mehr noch: Die Würde des Menschen geht der Anerkennung durch den Anderen schon voraus. „Respect for the autonomy and dignity of every person is

<sup>302</sup> Vgl. Golser, Karl: Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie. Würzburg, 1989, 113–137, 115–119. Vgl. Rubio, Miguel: El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar. In: *Moralia* 9 (1987) 3–18, 11. Vgl. Múnera, Alberto: Conciencia moral y pecado. In: *Theologica Xaveriana* 35 (1985) 157–185, 169–175.

<sup>303</sup> Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 42.

<sup>304</sup> „Die Bewusstseinsveränderung bleibt (...) kein folgenloser Akt der Innerlichkeit; sie steht im Dienst der Veränderung von bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen.“ Figueroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung, 8. Vgl. dazu ⇨ Fußnote 271, Seite 97.

<sup>305</sup> Ayestaran, Jose: *Christian Development of Community*, 168.

<sup>306</sup> Der Katholische Erwachsenenkatechismus formuliert unter der Überschrift „Das mündige Gewissen als Ziel der Gewissenserziehung und Gewissensbildung“ (KEK II, 135–140): „Das mündige Gewissen ist nie mit sich fertig; es muß beständig reifen. (...) Ein waches Gewissen bewertet alles im Licht des Evangeliums und sucht zu unterscheiden, ob und wie in menschlichen Worten (...), Urteilen und Lebensstilen Elemente enthalten sind, die den Menschen der Wahrheit über sich selbst näher bringen, die ‚Zivilisation der Liebe‘ (PP 76) fördern und so dem Geist des Evangeliums entsprechen“ (136).

<sup>307</sup> Ein vorausblickender Hinweis dazu: in der weiteren befreiungstheologischen Debatte kehrt – wie bei Freire – die „Menschlicherwerdung“ sowohl in sozialer (*humanización*) als auch in anthropologischer (*hominización*) Kategorie wieder. Gerhard Ludwig Müller verweist auf einen Kern des befreiungstheologische Arbeitsanliegens, wenn er die „Vermenschlichung des Menschen“ miteinbezieht. Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiende Erfahrung*, 32. Vgl. dazu auch Leonardo Boff's Titel „¿Hominización como proceso de liberación?“, Boff, Leonardo: *Teología desde el cautiverio*, 48–51.

<sup>308</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 22.

<sup>309</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Opening Thoughts*. In: Freire, Paulo: *Politics and Education*. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 17–21, 18.

an ethical imperative and not a favor that we may not concede to each other.“<sup>310</sup> Das befragte Subjekt bestätigt durch die Aufnahme des Dialogs mit der Wirklichkeit seine eigene Begrenztheit und zugleich seine freien gestaltungsoffenen Möglichkeiten.

*Conscientização* fordert den Dialog mit sich selbst, der Wirklichkeit, den Menschen und Gott. Eine derartige Anerkennung der Bezüglichkeit macht das Subjekt zum eigentlichen Akteur seiner Befreiung.<sup>311</sup> Obwohl der Prozess der *Conscientização* sich in eine gestaltbare Zukunft hinein entwirft, bleibt das Subjekt umfassen von seiner Herkömlichkeit, seinem Geschöpfsein.<sup>312</sup> „Existenz ist ein dynamischer Begriff, der einen ewigen Dialog zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Welt, zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer umspannt. Dieser Dialog erst macht den Menschen zu einem geschichtlichen Wesen.“<sup>313</sup>

*Conscientização* stellt das Subjekt in den Dienst an der Gestaltung von partizipatorischer Gemeinschaft. Obwohl der demokratische Grundgedanke in nahezu allen Werken Freires durchscheint, wird er erst in den späten Schriften Freires ausdrücklich und häufig ausgesprochen. Die frühen Schriften Freires sind noch wesentlich gezeichnet vom Bestehen der Diktaturen Lateinamerikas: *Conscientização* wird ein Befreiungskonzept. Erst mit der Stabilisierung der Demokratien in Lateinamerika, besonders in Brasilien, tritt zur Befreiung der unterdrückten Gesellschaft die Kategorie der Gestaltungspflicht im Dienste der Befreiung der Gesellschaft hinzu. Die *Conscientização* kommt hier erst ganz zum Zug. Der Anspruch kompetenter Mündigkeit des Subjekts im Rahmen politischer Gestaltungsprozesse zielt auf die Gültigkeit einer demokratischen Grundordnung.<sup>314</sup> Das moralische Subjekt könne sich – wenn eine Gesellschaft bereits demokratische Rahmenordnungen geschaffen habe – dort mitbestimmend entfalten und zur Schärfung seiner Bewusstseinsbildung beitragen. „Freire holds that a humanized society requires cultural freedom, the ability of the individual to choose values and rules of conduct that violate conventional social norms, and, in political and civil society, requires the full participation of *all* of its inhabitants in every aspect of public life.“<sup>315</sup>

Wenn nun einiges für den Aufweis eingesetzt wurde, dass der Angelpunkt der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von *Conscientização* und katholischer Gewissenslehre das Menschenbild ist, so legt man mit den aufgezeigten Strängen eine Ausgangsbasis für die theologische Reflexion.<sup>316</sup> Eine, wenn auch vorsichtig versuchte,

<sup>310</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 59.

<sup>311</sup> Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogy of the Heart*, 34.

<sup>312</sup> „Implica numa dialogação eterna do homem com o homem, do homem com a sua circunstância. Do homem com o seu Criador.“ Freire, Paulo: *Conscientização e alfabetização*, 109.

<sup>313</sup> Freire, Paulo: *Erziehung als Praxis der Freiheit*, 23/24.

<sup>314</sup> Stanley Aronowitz hatte unterstrichen, dass an dieser Auseinandersetzung eine Entwicklung im Denken Freires festzumachen sei. Vgl. Aronowitz, Stanley: *Paulo Freire's radical democratic humanism*. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): *Paulo Freire. A critical encounter*. London (England) u. a., 1993, 8–24, 22. Ira Shor verweist darauf, dass diese Tendenz zur demokratischen Bildung bereits im schulischen Erziehungskonzept Freires zu finden sei. Eine Ausarbeitung erfolge jedoch erst später. Vgl. Shor, Ira: *Education is politics. Paulo Freire's critical pedagogy*. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): *Paulo Freire. A critical encounter*. London (England) u. a., 1993, 25–35, 33.

<sup>315</sup> Aronowitz, Stanley: *Introduction*, 19.

<sup>316</sup> Bereits Helmut Thielicke hat – in der Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud – herausgestellt, dass im Begriff des Gewissens die verwendete Anthro-

theologische Lektüre des Werkes von Paulo Freire kann zum Abschluss dieses Kapitels und mit Blick auf das Gesamt der Arbeit festhalten: Die *Subjektwerdung des Armen* kann im moraltheologischen Verständnis und im Grundverständnis christlicher Anthropologie nur als Prozess, nicht als Ergebnis beschrieben werden. *Subjektwerdung* und *Conscientização* füllen diesen Horizont, indem das einzelne und sozialverantwortliche Subjekt zum Protagonisten seiner Befreiung wird.<sup>317</sup>

### 2.3.2 Übergang: Conscientização fordert zur Unter- und Entscheidung

„We can only consider ourselves to be the subjects of our decisions, our searching, our capacity to choose—that is, as historical subjects, as people capable of transforming our world—if we are grounded ethically.“<sup>318</sup>

Die Befreiungspädagogik nimmt das Subjekt in die Pflicht. Sie formuliert eine Wertschätzung des Subjekts, die besagt, dass es selbst so befähigt sei, dass es die Realität von Unterdrückung und Elend überwinden könne. Das Subjekt der *Conscientização* wird unweigerlich zur Verantwortung gerufen. Es selbst muss Entscheidungen für sich und die Gemeinschaft fällen, die zu je größerer Humanität beitragen. Die Feststellung der kritischen Pädagogik, dass Erziehung niemals neutral sein kann, bringt moraltheologische Reflexion ins Spiel.<sup>319</sup>

Die *Conscientização* versteht sich als lebenslanger Prozess, als Ausgang des unterdrückten Subjekts zur Mündigkeit und Freiheit.<sup>320</sup> Die Reformulierung der *Conscientização* als „Pedagogía da autonomia“ trägt an das moralische Subjekt die Verantwor-

logie mitgespiegelt wird. „Die Verschiedenheit des Gewissensbegriffs ergab sich ja ganz deutlich aus einer Verschiedenheit der *Anthropologie*.“ Thielicke, Helmut: Theologische Ethik. Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung. Bd. I. Tübingen, <sup>3</sup>1965, 497. Vgl. Juros, Helmut: Gewissensbildung und Ethik. In: Concilium 13 (1977) 638–643, 639. Elmar Nass gibt in seiner Untersuchung zum christlich begründeten Humanum als Aufgabe für eine kirchliche Ethik fünf Dimensionen des christlichen Menschenbildes an, die sich alle in der obigen Diskussion wiederfinden lassen: Der Mensch ist „personal“ geprägt, ein „dialogisches Sozialwesen“, er hat (ist?) „Gewissen“ und freien Willen, er erlebt sich selbst und den Anderen in Begrenztheit/„Schwachheit“ und weiß sich ausgerichtet in eine Art „hoffende Finalität“. Nass, Elmar: Aufbruch zu gemeinsamer Relevanz. Christlicher Humanismus als Grundlage einer ökumenischen Sozialethik. In: Gregorianum 86 (2005) 28–44, 41/42.

<sup>317</sup> „Freire geht als überzeugter Christ davon aus, daß der Mensch die ontologische Berufung hat, Subjekt seiner (Befreiungs-)Geschichte und Abbild des Schöpfers zu sein“. Delgado, Mariano: Befreiung durch Erziehung? Überlegungen zum Gespräch zwischen Paulo Freires Pädagogik und der Theologie. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 223–240, 231.

<sup>318</sup> Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom, 25.

<sup>319</sup> Vgl. Freire, Paulo: Alfabetização de adultos e bibliotecas populares – uma introdução. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 25–41, 26/27.

<sup>320</sup> Freire nennt es den Übergang zur faktischen Entscheidungsfähigkeit des Subjekts. In der Realität der Unterdrückung hätten die Ausgeschlossenen lediglich die „Illusion der Entscheidung“ und keine reale Freiheit zur Entscheidung. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 189. Die Begrifflichkeit ist nahe an dem, was Karl Jaspers gegen die „Täuschung einer Freiheit des Gehorsams“ vorgebracht hatte. Vgl. Jaspers, Karl: Vernunft und Widernunft in unserer Zeit. München, 1950, 62.

tung für und in und mit der Gemeinschaft heran. „In this sense, a pedagogy of autonomy should be centered on experience that stimulates decision making and responsibility, in other words, on experiences that respect freedom.“<sup>321</sup> In diesem Sinn muss das Subjekt der kritischen Pädagogik seine Entscheidungen bewusst und „gewissenhaft“ bedenken und fällen. Es entwirft durch die kritische Pädagogik eine Praxis der Liebe, die aus der sich zuwendenden Liebe Gottes hervorgeht. „The conscience’s work of discernment, given its constitutive reference to the love of God, proceeds by selecting that which is in conformity to this love.“<sup>322</sup>

Liebe kann nur zur Welt kommen, wenn sie sich in Freiheit vollzieht; ermöglicht durch eine „vor-praktische“ Freiheit, die als „zuhandene Fähigkeit zur umfassenden Selbstverfügung“ – zum Guten hin – das menschliche Handeln überhaupt erst zulässt.<sup>323</sup> In Entscheidungen und sittlicher Praxis betritt sie Geschichte. Mit diesem Argument bewegt man sich auf die Schnittmenge von *Conscientização* und einer *Moral des Discernimiento* zu. Die Moralität des Subjekts zeigt sich in frei verfügbarer Entscheidung und Praxis.<sup>324</sup> Bernhard Häring beispielsweise nimmt explizit auf Paulo Freire Bezug, wenn er von der Freiheit der Kinder Gottes spricht. Freiheit könne nicht nur ein Postulat bleiben, sondern müsse konkret erfahrbar sein. Gerade die christliche Zuwendung zum Nächsten als Ausdruck gemeinschaftlicher Solidarität gründe auf der Ermöglichung der Freiheit für den Anderen.<sup>325</sup> „Es bedarf diesbezüglich einer bewussteren Pädagogik der Freiheit. Jeder muß wissen, daß die Freiheit ihre Heimat nicht im luftleeren Raum hat“.<sup>326</sup>

Die Analysen zu Freire für ein moraltheologisches Argumentieren öffnend, fassen Gerri und Colin Kirkwood noch einmal die wesentlichen Merkmale der Pädagogik Paulo Freires zusammen:

<sup>321</sup> Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom*, 98.

<sup>322</sup> Múnera, Alberto: *The Christian Commandment*, 150. Vgl. Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*, 50.

<sup>323</sup> Demmer, Klaus: *Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung*. In: Mieth, Dietmar: *Moraltheologie im Abseits*. (QD, 153) Freiburg i. Br. u. a., 1994, 69–87, 79.

<sup>324</sup> „Gerade neuzeitliche Gesellschaftstheorien stimmen darin überein, daß sie das einzelne Subjekt in seiner Struktur bedingt sehen durch Verhältnisse, die über den Handlungsbereich des einzelnen hinausgehen und mit ihrer bestimmenden Macht die Freiheit des Subjekts und einen von daher konzipierten Begriff der Nächstenliebe zur rein abstrakten Konstruktion ohne Realitätsbezug werden lassen. Unter entfremdenden gesellschaftlichen Verhältnissen schafft erst gesellschaftlich relevante politische Praxis die Voraussetzungen für reale Freiheit. (...) Auch für verändernde gesellschaftliche Praxis gelten die Prinzipien, die etwa Paulo Freire in seiner ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ entwickelt hat.“ Peukert, Helmut: *Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit*. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: Vögrimmler, Herbert (Hrsg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i. Br. u. a., 1979, 274–283, 282.

<sup>325</sup> Gunter M. Prüller-Jagenteufel unterstreicht dieses Argument, wenn er schreibt: „Ein typisches Beispiel ermächtigender Solidarität auf *pädagogischer* Ebene stellt die ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ dar, wie sie *Paulo Freire* (...) entwickelt hat, und die darauf abzielt, die (...) Unterdrückten zu befähigen (...), indem sie zu eigentlichen Subjekten ihres Handelns werden.“ Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*. (Forum Interdisziplinäre Ethik, 20) Frankfurt a. M., 1998, 471.

<sup>326</sup> Häring, Bernhard: *Sünde im Zeitalter der Säkularisation. Eine Orientierungshilfe*. Graz u. a., 1974, 148. Die entsprechende Fußnote verweist auf, Freire, Paulo: *Educação como prática da libertade*. Rio de Janeiro (Brasilien), <sup>1</sup>1969 und Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*. Stuttgart u. a., 1971.

„Freire's pedagogy is about facilitating people's emergence from their isolated position in the crowd, and their struggle to help create the good society, founded on dialogue and respect for each person as a subject, where people take responsibility for themselves and for others, where being is recognised as more important than having, where the need to have enough is seen as a necessary precondition for being to the full, and where the attempt by the few to accumulate great power and wealth is recognized as a denial of participation to the many.“<sup>327</sup>

### *Nachdenken über befreiende Befähigung*

Die Befähigung zur Entscheidungsfähigkeit findet sich in etlichen Entwürfen der theologischen Reflexion Lateinamerikas wieder. Der Einfluss der *Conscientizacao* auf die Theologie der Befreiung, besonders jene von Gustavo Gutiérrez, ist von derartigem Gewicht für die Genese und das Verständnis einer Theologie der Befreiung, so dass behauptet werden kann, dass ein subjektorientierter Zugang in einer Vielzahl von befreiungstheologischen Entwürfen dominant war und immer noch ist.

Es sei bekannt, schreibt Jesús Martínez Gordo, dass Freires Hauptwerk, die „Pedagogia do oprimido“ wesentlichen Einfluss auf das Denken von Gustavo Gutiérrez ausgeübt habe.<sup>328</sup> Johann Baptist Metz hatte dies in seinem Vorwort zur „Theologie der Befreiung“ ausgeführt und den Hintergrund des Standardwerkes geklärt: „Gutiérrez' Vorbild ist hier auch nicht die politökonomische Kritik der Abhängigkeit, sondern eher ein Ansatz, wie er sich in der ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ seines Freundes Paulo Freire ausdrückt.“<sup>329</sup> In der Tat würdigt Gutiérrez an mehreren Stellen das Werk Freires. Gegen Ende des ersten Kapitels („Theologie als kritische Reflexion“) im ersten Teil („Theologie und Befreiung“) seiner „Theologie der Befreiung“ geht er nachdrücklich darauf ein: Unter den theoretischen Grundlagen über die aktuellen Befreiungsbewegungen Lateinamerikas „stellen die (...) Arbeiten von Paulo Freire eines der schöpferischsten und fruchtbarsten Werke dar, die in Lateinamerika je entstanden sind.“<sup>330</sup>

Aber auch in den jüngeren Entwürfen einer Ethik der Befreiung tauchen bekannte Argumente auf. Enrique Dussel beginnt das fünfte Kapitel („La validez antigeométrica de la comunidad de las víctimas“) seiner „Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión“ mit einem Zitat der guatematekischen Menschenrechtlerin und jüngsten Preisträgerin des Friedensnobelpreises (1992) Rigoberta Menchú.<sup>331</sup>: „Me llamo Rigoberta Menchú y así ‚me nació la conciencia‘.“<sup>332</sup> Dussels

<sup>327</sup> Kirkwood, Gerri/Kirkwood, Colin: Living Adult Education, 138.

<sup>328</sup> Vgl. Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez. Bilbao (Spanien), 1994, 43.

<sup>329</sup> Metz, Johann Baptist: Vorwort. In: Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz, <sup>4</sup>1979, X–XII, X.

<sup>330</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 90 (und 95, Fußnote 12, und Seite 98, Fußnote 18, sowie den Seiten 125, 197/198, 225/226, 254/255). Vgl. Campbell, Margaret M.: Critical Theory and Liberation Theology. A Comparison of the Initial Work of Jürgen Habermas and Gustavo Gutiérrez. (American University Studies. Series VII. American Literature, 140) New York (USA) u. a., 1999, 70.

<sup>331</sup> Vgl. Menchú, Rigoberta: Forderungen der indigenen Völker. In: Concilium 30 (1994) 375/376. Jon Sobrino berichtet von einer Intervention auf der vierten Generalversammlung des CELAM zur Nobelpreisverleihung an Rigoberta Menchú: „en la petición de que la asamblea, como tal escribiera una carta felicitando a Rigoberta Menchú por la concesión del Nobel en esos días, petición que fue rechazada por la presidencia, dando como razón el temor a que la carta de la asamblea pidiera ser manipulada ideológicamente.“ Sobrino, Jon: Los vientos que soplaron en Santo Domingo. In: CHRISTUS 58 (1993) 29–39, 31. Vgl. Kräutler, Erwin: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt, 46/47.



Argumentation stützt sich auf die Auslegung des „principium exclusionis“ – wie er es nennt, d. h. der empirischen Unmöglichkeit, dass niemand vom allgemeinen Diskurs ausgeschlossen sei. Dabei setzt er sich von Voraussetzungen ab, die für den interpersonalen Entwurf einer Diskursethik unentbehrlich sind. Niemals, so Dussel, sei es de facto möglich, dass alle Betroffenen auch Teilnehmer des Diskurses seien, denn immer gebe es auch den Betroffenen, der ausgeschlossen sei.<sup>333</sup> Deswegen müsse auch jeder diskursethische Ansatz zuerst die Teilnahme der vom Diskurs Ausgeschlossenen im Blick haben.<sup>334</sup> Ihre *Subjektwerdung*, ihre Befähigung zur Mitwirkung an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ist der vorgängige Schritt.<sup>335</sup> An dieser Stelle kommt Enrique Dussel auf den „Proceso ético-crítico en Paulo Freire“ zu sprechen. Unter der Überschrift „La *concientización* en Freire“ verhandelt er die zentralen Argumente der kritischen Pädagogik, um sie am Schluss in eine „befreiende Subjekttheorie“ fruchtbar einbringen zu können, die die Befähigung des Subjekts zur mündigen Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen nicht aus den Augen verliert.<sup>336</sup>

Der Versuch, die kritische Pädagogik als Aufbruch des mündig werdenden Subjekts aufzuzeigen, findet mit einer zu verhandelnden *Moral de Discernimiento* mehrere Schnittflächen. Die Entscheidungsfähigkeit des Menschen zur Orientierung in der Welt im Horizont der Liebe zum Menschen und der Verwirklichung des humanen *Ser mais* bewahrheitet sich im befreienden Handeln des Menschen in der Welt.<sup>337</sup> Sie erwächst aus einem reifen Gewissen, dessen Stimme zum Engagement gegen dieses Unrecht verpflichtend ruft. Im Vorausblick auf den anstehenden Hauptteil B ergibt sich eine direkte Analogie zwischen der inhaltlichen Ausarbeitung des „Ser mais“ der kritischen Pädagogik und dem des ignatianischen „Más“ oder „Magis“. Beide Begriffe sind nicht nur demselben sprachlichen Bedeutungsfeld zuzuordnen, sondern erklären einen entsprechenden systematischen Gehalt: Die Offenheit der menschlichen Existenz auf ein „Mehr-an-Sein“, welches die Entfaltungsmöglichkeiten des Subjekts umfasst und als Ausdruck der *Subjektwerdung* gelten kann.

<sup>332</sup> „Ich heiße Rigoberta Menchú und so entfaltete sich mein Bewusstsein“. Der Titel ist genommen aus ihren autobiographischen Notizen, vgl. Burgos, Elisabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona (Spanien), 1983.

<sup>333</sup> Vgl. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 413.

<sup>334</sup> Vgl. Arens, Edmund: *Begegnung zwischen Diskurs- und Befreiungsethik*. In: *Orientierung* 55 (1991) 193–196, 194/195.

<sup>335</sup> Vgl. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 422. Die Aussage Dussels, die hier nicht näher analysiert werden kann, liegt der Sache nach bei dem, was Helmut Peukert die „Ethik intersubjektiver Kreativität im Horizont universaler Solidarität“ nennt und woran er jede Bildungskonzeption messen will. Vgl. Peukert, Helmut: *Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdiskurs der Moderne*. In: Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, 1994, 1–14, 11.

<sup>336</sup> Am Ende seiner umfangreichen Abhandlung lässt er die gewonnenen Einsichten in die Frage nach dem Subjekt der Befreiungsinitiative unter „La ‚cuestión del sujeto‘. Emergencia de nuevos sujetos socio-históricos“ einfließen. Vgl. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 513–528. Das Grundschema der Argumentation findet sich auch bei: Dussel, Enrique: *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca (Mexiko), 1998, 43–61.

<sup>337</sup> „Decision making is rupture and is not always an easy experience. But it is not possible to exist without rupturing, no matter how hard it may be.“ Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 43.



# HAUPTTEIL B: MORAL DE DISCERNIMIENTO. DIE GEISTIG-GEISTLICHE DIMENSION DER UNTERSCHIEDUNGSFÄHIGKEIT

## 3 Unterscheidung(sfähigkeit). Entschieden für die Armen

Das mündiger werdende Gewissen konkretisiert sich in der Wirklichkeit, indem es sich konfrontiert. So, oder ähnlich, könnte man – gewiss etwas plakativ – einführen in eine Unterscheidung – nicht Trennung – der grundlegenden Dimensionen des Gewissens: „Urgewissen“ und „Anwendungsgewissen“.<sup>1</sup> Es soll hier nicht der Versuch angegangen werden, kongruente Schnittmengen der *Conscientização* und *Moral de Discernimiento* – Moral der Unterscheidung(sfähigkeit) – einerseits und der thomanischen Zuordnung von „synderesis“ und „conscientia“ andererseits aufzuweisen<sup>2</sup>, um dann einen Nachweis zu erbringen, der die *Conscientização* als sittliche Uranlage lebensweltlich befreiender Orientierung vereinnahmt und eine Relation zur *Discernimiento*, zur Unterscheidung(sfähigkeit), als geistige und erfahrungsbedingte Anforderung zur Anwendung je-

<sup>1</sup> Die moraltheologische Literatur zum Thema Gewissen ist kaum überschaubar. Hier nur eine kurze Auswahl zur Theologiegeschichte, Begriffsherkunft und -bestimmung. Vgl. Golser, Karl: Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, 48) Wien, 1975. Vgl. Miranda, Vicente: Conciencia moral. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 317–341, 330–340. Vgl. Borgonovo, Graziano: Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino. Contributi per un „ri-dimensionamento“ della coscienza morale nella teologia contemporanea. (*Studia Friburgensia*. Nouvelle série, 81) Freiburg (Schweiz), 1996, 121–242. Vgl. Schwartz, Thomas: Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 3) Münster, 2001, 64–73 und 106–109. Vgl. Flecha Andrés, José Román: Teología moral fundamental. (*Sapientia fidei*. Serie de Manuales de Teología) Madrid (Spanien), 2003, 269–296. Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Wesen und Funktion des Gewissens aus der Sicht der katholischen Moraltheologie. In: Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.): *Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität*. Ostfildern, 2000, 49–69, 60–62. Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung. Freiburg i. Br., 2003, 104–108. Vgl. Fonk, Peter: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet. Kevelaer, 2004, 113–127.

<sup>2</sup> „Nowhere in his writings does Thomas devote an entire question or article to the specific content of synderesis. (...) Although he refuses to identify it as a dispositional potency (as it had often been done in the past), Thomas still attributes to the habit of synderesis a foundational status in moral cognition.“ Billy, Dennis J.: Aquinas on the content of synderesis. In: *Theological Studies* 29 (1991) 61–83, 81/82.

nes Urgewissens mit der klassischen Unterscheidung bei Thomas von Aquin unterbaut.<sup>3</sup>

Ohne diesen Aufweis zu versuchen und ohne eine thomanische Rückversicherung der theologischen Befreiungsethik Lateinamerikas in Angriff zu nehmen, verfolgt die begriffliche Teilung ihr eigenes Anliegen. Das Sprechen von zwei Dimensionen innerhalb desselben Phänomens zeigt, dass im analogen Sinn eine theologische Rede vom Gewissen und seiner Formung nicht bei der *Conscientização* stehen bleiben kann. Die Struktur der Bewusstseinswerdung ist zu öffnen durch die Konkretion einer *Moral de Discernimiento*, jenes geistig-geistlichen Einübens in die Unter- und Entscheidung(sfähigkeit)<sup>4</sup>, die jedoch selbst lebensweltlich, moralisch und praktisch geerdet werden muss, was im nächsten Hauptteil C mit Moral der Nachfolge, *Moral de Seguimiento*, bezeichnet wird, um ihre Relevanz im Lebensvollzug des Subjekts entfalten zu können.<sup>5</sup> Den Abschluss der Arbeit bildet eine zusammenführende Begründung. Sie wird versuchen eine Formulierung Pauls VI. ins Zentrum zu rücken, welche die Armen als das „Sakrament Christi“ bezeichnet und sie in Analogie zur Gegenwart Christi in der Eucharistie setzt.

Die moraltheologische Rede vom Gewissen, von der Gewissensbildung und von der Betonung der personalen Mitteilung Gottes zeigt sich für das Gespräch mit anderen Disziplinen grundsätzlich offen; im Hinblick auf die Freire'sche Pädagogik ist dies ohne weiteres zu konstatieren. Eingedenk der Grenzen, die eine pädagogische Rede von der *Conscientização* in sich birgt, versucht eine theologische Rede die Verwiesenheit jeglicher Orientierungs- und Bewusstseinsuche des Menschen mit dem sich selbst geheimnishaft offenbarenden Gott aufzuzeigen.<sup>6</sup> Die Bestimmung der christlichen Anthropol-

<sup>3</sup> Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Wie gewiss, 104–108. Die Differenzierung in eine Moral erkennender Unterscheidung(sfähigkeit) und praktischen Handelns geht einem klassischen Problem der Ethik nach. Beurteilung und Ausführung sind ineinander verwobene, nicht-identische Prinzipien der Ethik. Vgl. Patzig, Günther: „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“. Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: Prauss, Gerold (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie. Frankfurt a. M., 1986, 204–218.

<sup>4</sup> Die Thematik kann auf eine dichte moraltheologische Tradition zurückblicken: „The tradition of Catholic moral theology is one which is heavily dependent on the capacity of the human mind to see and identify distinctions and to explore their implications in assessing the moral quality of human behavior.“ Mahoney, John: The Challenge of Moral Distinctions. In: Theological Studies 53 (1992), 663–682, 663. Vgl. Gula, Richard M.: Moral Discernment. Mahwah (USA), 1997, 41–53.

<sup>5</sup> Das Gewissen, so präzisiert es José Roque Junges, ist demzufolge der unterscheidende Ort zwischen einer transzendentalen Dimension der Grundentscheidung und der kategorialen Dimension der konkreten Entscheidungen, wo sich die Grundentscheidung thematisiert. Vgl. Junges, José Roque: A questão do discernimento ético. In: Anjos, Marcio Fabri dos (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 133–155, 151/152. Vgl. Junges, José Roque: Identidade e função da consciência moral. In: Perspectiva teológica 22 (1990) 171–192, 184. Vgl. Junges, José Roque: Evento Cristo e ação humana. Temas fundamentais de ética teológica. (Coleção Theologia Publica, 1) São Leopoldo (Brasilien), 2001, 135/136, mit Verweis auf Paulo Freire (140/141). In analoger Rede deutet Freire den Begriff Unterscheidungsfähigkeit etymologisch (lat. decidere: schneiden, einen Schnitt zu vollziehen). Er deutet dies so, dass der Mensch einen Schnitt der Abtrennung vollziehe, indem er sich von der Welt löse und zugleich mit ihr in Beziehung bleibe. Vgl. Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität, 66, Endnote 3.

<sup>6</sup> Damit liegt der Vorschlag – in Fortführung der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 2 – ganz auf der Linie vieler Vorschläge zur Neukonzipierung der Moraltheologie.

logie – dass der Mensch als personales Subjekt gedacht werden muss – wird auch hier zur Voraussetzung für die folgende Reflexion.<sup>7</sup>

Der nächste Schritt der Begriffsbestimmung lautet: Wie muss also ein theologisches Konzept auf ein Modell kritischer *Conscientização* antworten und seinerseits die Geisteslehre im Dienst der *Subjektwerdung* integrieren? Ein Eckstein der Antwort findet sich in Gustavo Gutiérrez' Werk „Theologie der Befreiung“, jenem Schlüsseldokument, das für die Theologie eine neue Perspektive einfordert und zeigt, dass eine Theologie, die den Protest gegen Unrecht annimmt, unweigerlich den Einzelnen und die Gemeinschaft zu einer Transformation der Welt auffordert.

„Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia vereint* – sich offen zu Christus bekennt.“<sup>8</sup>

Gustavo Gutiérrez konzipiert seinen Vorschlag einer „Teología de la Liberación“ im Zuruf an das theologisch geformte, kritische Bewusstsein, das die Wirklichkeit fragend begleitet und durch das Wissen um geschehen(d)e Offenbarung beurteilt.<sup>9</sup> Dieser Herausforderung muss sich auch die Moralthologie stellen.<sup>10</sup> Ein behutsamer, fragender Vorgriff sei dabei schon gewagt: Geht es für die Moralthologie, die den Kontext von massenhafter Armut und Unterdrückung wahr und ernst nimmt, nicht auch um die fundamentale Frage der Theologie der Befreiung, die lautet: Wie kann der Christ dem Armen sagen, dass Gott ihn liebt und dass seine Lebenspraxis eine Antwort auf diese unbeschränkte Liebe sein kann?<sup>11</sup> Wie und wo kann so von „Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend“<sup>12</sup>, den „Spuren von Gnade in einer gnadenlosen Welt“<sup>13</sup> gesprochen

<sup>7</sup> Vgl. Vidal, Marciano: Diccionario de ética teológica, 33. Marciano Vidal deutet die menschliche Person als „un ser para el encuentro“, als das Wesen/Sein definiert, das *eigentlich* für Begegnung offen ist. Vgl. Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Bd. I. Moral Fundamental. Madrid (Spanien), <sup>3</sup>1981, 147–150. Vgl. Flecha Andrés, José Román: Teología moral fundamental, 149/150.

<sup>8</sup> Weiter heißt es, Theologie wird dann für die Wirklichkeit erschlossen, „weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.“ Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 21.

<sup>9</sup> Hier sei der Hinweis angefügt, dass im Zusammenwirken von kritischer Gesellschaftstheorie und Theologie im Allgemeinen der irreduzible Charakter der Theologie gewahrt bleiben muss. Darauf hatte schon Edward Schillebeeckx hingewiesen. Vgl. Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz, 1971, 156/157.

<sup>10</sup> Schließlich gilt: „Der Moralthologe kann sich keiner Frage entziehen, die nicht jeden Theologen bedrängt.“ Demmer, Klaus: Moralthologische Methodenlehre, 66.

<sup>11</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Eine kirchliche Aufgabe, 15–28, 19.

<sup>12</sup> Betto, Frei: Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben. Eine Meditation. In: Concilium 36 (2000) 458–465, 458. Vgl. Boff, Leonardo/Betto, Frei: Mística e espiritualidade. Rio de Janeiro (Brasilien), 1994, 153. Vgl. Sobrino, Jon: Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña. In: Revista Latinoamericana de Teología 10 (1993) 189–208, 194–198. Vgl. Trigo, Pedro: Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana. In: ITER. Revista de Teología 10 (1999) 55–120, 58–60. Vgl. Bazarra, Carlos: Espiritualidad desde América Latina. In: ITER. Revista de Teología 4 (1993) 79–96, 82–84. Vgl. Richard, Pablo: La ética como espiritualidad, 111. Vgl. Fernandes, Luís: Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base. Petrópolis (Brasilien), <sup>2</sup>1984, 11–19.

<sup>13</sup> Baum, Gregory/Mette, Norbert: Spuren von Gnade in einer gnadenlosen Welt. In: Diakonia 35 (2004) 31–39, 31.

werden? Und muss eine solche Moraltheologie nicht bestimmend sagen: Ja, weil Gott den Armen liebt, ist besonders auch der nichtarme Christ aufgerufen, seine liebende und handelnde Sorge dem Armen zukommen zu lassen?

### 3.1 Das Subjekt unterscheidet, das Subjekt entscheidet

Die folgenden Schritte führen eine Ankündigung aus. Eine Auseinandersetzung soll stattfinden, die von zentralen Impulsen des ignatianischen Denkens herkommend eine befreiende Moraltheologie befragt, die das Subjektwerden des Menschen, und besonders die *Subjektwerdung des Armen*, in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt. Damit steht das zu Sagende in der Fortführung der *Conscientização* und in enger Verbindung zur (nach)folgenden *Moral de Seguimiento*. Eine theologische Rede vom Gewissen führt schließlich zu dem, was Karl Rahner als die eigentliche, die „letzte Subjekthaftigkeit“<sup>14</sup> des Menschen bezeichnet hat. Sie lenkt das Subjekt in den letztverantwortlichen Bezug zu sich, zur Welt und zu Gott.

#### *Armut ist Gewissenssache*

„Die mit der Säkularisierung übereingehende ‚Sinnfrage‘, die typisch okzidentale Frage nach dem Warum von Werten usw. ist in Lateinamerika falsch gestellt: Es geht vielmehr um ein Bewusstwerden der Werte, die im religiösen und kulturellen Ethos, in den unterschiedlichen, auch ungleichzeitigen Realitäten der Volkskulturen gegeben sind und deren Praxis bestimmen.“<sup>15</sup> Das Thema der „identidad“ problematisiert für die lateinamerikanische Kirche – und man darf sagen für weite Teile einer lateinamerikanischen Kultur – die Frage nach der Entdeckung einer sich selbst bewusstwerdenden Sozietät.<sup>16</sup> Die auf der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats

<sup>14</sup> Rahner, Karl: Vom Gewissen. In: Rahner S, Bd. XVI. 11–25, 23.

<sup>15</sup> Eckholt, Margit: Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne. In: Herder Korrespondenz 48 (1994) 358–363, 360.

<sup>16</sup> Die kulturgeschichtliche Formung einer genuinen lateinamerikanischen Identität sei, so Puebla, weder kontinuierlich noch gleichförmig verlaufen, noch sei sie abgeschlossen. Äußere, größtenteils koloniale Einflüsse hätten den Prozess einer selbstbewussten Identitätsbildung erschwert. Die Realität von Armut und Elend zerstöre die Ausbildung einer individuellen Identität der Leidenden. Trotz zerbrochener Identität(en), so Puebla, bleibe die Religiosität der lateinamerikanischen Menschen und Völker „trotz ihrer Abirrungen und Mehrdeutigkeiten Ausdruck der religiösen Identität“, Puebla, Nr. 108, des Subkontinents. Für die theologische Anfrage an eine lateinamerikanische Identität stellt Gabriel Ignacio Rodríguez eine Vernetzung von mehreren Punkten fest, die die theologische und ekklesiale Identität bestimmen: die präferentielle Option für die Armen, die Basisgemeinschaften und die Theologie der Befreiung. Auf kontinentaler Ebene nennt er zudem die organisationsgeschichtlichen Besonderheiten der episkopalen Generalversammlungen und die Institution der CELAM. Vgl. Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión y de la participación (I). El quehacer pastoral del Episcopado Latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres. In: medellín 21 (1995) 277–347, 278. Vgl. Alessandri, Hernán: El futuro de Puebla y sus repercusiones en la iglesia y en la sociedad latinoamericanas. In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 83–149, 100–111. Vgl. Dussel, Enrique: Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. In: Ferraro, Joseph (Hrsg.): Debate actual sobre la Teología de la Liberación. Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 49–63, 57–62.

in Puebla versammelten Bischöfe<sup>17</sup> greifen den Gedanken an mehreren Stellen auf, denn gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts brachten verschiedene Befreiungsbewegungen eine neue Dynamik in diese Fragestellung. „Es waren dies die Jahre der Probleme, der angstvollen Suche nach der eigenen Identität, gekennzeichnet durch ein Erwachen der Volksmassen und durch Versuche, zu einer amerikanischen Integration zu gelangen.“<sup>18</sup>

Die theologische Reflexion in Lateinamerika entwickelt unter diesen Voraussetzungen eigene Gewichtungen. A „new theological paradigm begins with the affirmation of the personhood of the poor and the denunciation with those conditions in which their humanity is sacrificed“.<sup>19</sup> Die Bejahung der personalen Würde des Armen und die Anklage gegen das Unrecht bilden wesentliche Stellen für die Neuformulierung eines theologischen Paradigmas aus der Sicht Lateinamerikas.<sup>20</sup> Das „neue theologische Paradigma“ reagiert auf Situationen menschenverachtender Wirklichkeit.

Damit greift man ein wesentliches Gut katholischer Lehrverkündigung auf, die betont, dass der Schutz des menschlichen Lebens zutiefst eine Gewissensaufgabe des Christen, ja des Menschen überhaupt, sei; oder konkreter und negativ formuliert, dass die Situation von Armut, Unrecht und Unterdrückung größtenteils aus einer Ablehnung dieser Aufgabe folgt, wie Johannes Paul II. in der Enzyklika *Evangelium vitae* betont: „Die Verfinsterung des Sinnes für Gott und für den Menschen mit allen ihren mannigfachen, verhängnisvollen Auswirkungen auf das Leben vollzieht sich im Inneren des sittlichen Gewissens. Dabei geht es zunächst um das Gewissen jedes einzelnen Menschen, der in seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit allein mit Gott ist“ (EV 23, vgl. auch 2–4, 12, 40).<sup>21</sup> Mit anderen Worten: eine moraltheologische Entgegnung auf

<sup>17</sup> Grundlegendes zur dritten Generalversammlung: vgl. Kaufmann, Ludwig: Puebla zwischen Befürchtungen und Hoffnungen. In: Orientierung 43 (1979) 45–47, 47. Vgl. Beozzo, José Oscar: De Medellín a Puebla – Uma década de testemunho e esperança. In: Beozzo, José Oscar: A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. (Coleção Igreja do Brasil) Petrópolis (Brasilien), 1994, 115–150, 124–144. Vgl. Lernoux, Penny: The Journey from Medellín and Puebla: Conversion and Struggle. In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): Born of the poor. The Latin American Church since Medellín. Notre Dame (USA), 1990, 45–63. Vgl. McGrath, Marcos: The Medellín and Puebla Conferences and their impact on the Latin American Church. In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): Born of the poor. The Latin American Church since Medellín. Notre Dame (USA), 1990, 75–93. Vgl. Sandoval, Moises: Report from the Conference. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), 1980, 28–43. Vgl. Dussel, Enrique: De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979). Mexiko D.F. (Mexiko), 1979, 461–550. Vgl. Kaufmann, Ludwig: Post-Puebla: Unkraut und Weizen. Orientierung 43 (1979) 211–213, 212. Vgl. Schreijäck, Thomas: 20 Jahre Puebla – Wie steht es mit dem Erbe? In: Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.): Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität. Ostfildern, 2000, 117–128, 121–126.

<sup>18</sup> Puebla, Nr. 233. Vgl. Comblin, José: Vatican en panne d'évangile. L'Église des pauvres, est-ce pour demain? Paris (Frankreich) u. a., 2004, 43–46. Vgl. Devés Valdés, Eduardo: Las discusiones y las figuras, 69–74.

<sup>19</sup> Mendieta, Eduardo: From Christendom, 263.

<sup>20</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Direitos Humanos e Teologia Moral. Reflexão a partir da Realidade Latino-Americana. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 93–104, 104.

<sup>21</sup> Puebla nimmt bei dieser Thematik eine besondere Akzentsetzung vor, indem es die Notwendigkeit der Gewissensbildung für die herausstellt, die in politischen und wirtschaftlichen Führungsposition stehen. Schon Medellín hatte ein eigenes Dokument zur Pastoral der Führungsschichten vorgelegt (vgl. Medellín „Pastoral der Führungsschichten“). Die Kirche müsse dabei selbstkritisch die eigene Verkündigung der Vergangenheit hinterfragend bekennen: „Ohne Zweifel sind Ungerechtigkeit und schwere Armut eine An-

die Realität unterdrückerischer Armut setzt dort an, wo sie stets ansetzen muss, nämlich bei der sittlichen Subjekthaftigkeit des Menschen.<sup>22</sup>

In Fortführung des ersten Hauptteils soll die dort weitgehend offen gebliebene Frage nach dem Wie und Was der Orientierungsleistung des Subjekts gegen Unterdrückung gefragt werden. Das Mündigwerden des Armen, aber auch das Mündigwerden jedes Menschen in seinem Engagement gegen Armut sowie die bildende Aufbruchsbewegung der *Conscientização* verlangen nach inhaltlicher Orientierung. Deswegen soll im folgenden Kapitel der Frage der Unterscheidungsfähigkeit des Subjekts nachgegangen werden und zwar unter der bleibenden Perspektive der Armut aus Unterdrückung.

### *Lebensnahe Entscheidungen*

Es ist die Rede von der *Moral de Discernimiento* als geistig-geistlichem Prozess, als Wahlvorgang zwischen Alternativen. Nun böte die Theologiegeschichte zahlreiche Gesprächspartner an, die ihre Beiträge in diese Fragestellung einfügen könnten. Unter allen aber liegt der Bezug zum Gedankengut des Ignatius von Loyola, dem großen Meister gewissensbildender Spiritualität, am naheliegendsten.<sup>23</sup> Karl Rahner schreibt der Subjektorientierung im ignatianischen Denken ein derartiges Gewicht zu, dass er mit seinem Werk den Beginn der Neuzeit ansetzen lässt.<sup>24</sup> Rahner zeigt sich überzeugt davon, dass die Theologie seines Ordensvaters noch etliche Beiträge für die neuzeitlich-theologische Reflexion leisten könne. Er greift diesen Gedanken in unterschiedlichen Zusammenhängen auf:

„Vielleicht wäre die etwas melancholische Meinung nicht abwegig, die Jesuitentheologie habe im Laufe ihrer bisherigen Geschichte nicht immer und in jeder Hinsicht das Erbe ihrer ignatianischen Spiritualität richtig zur Auswirkung kommen lassen. (...) Es scheint, als hätten die Jesuiten Ignatius von Loyola zwar als frommen und heiligen Mann betrachtet, der durch sein Werk auch große Bedeutung für die Kirchengeschichte gewonnen hat. Aber als eine der großen und zentralen Gestalten der Geistesgeschichte am Beginn der Neuzeit haben sie ihn selbst wohl noch kaum gesehen. (...) Man könnte vielleicht sagen, Ignatius sei kein Theologe gewesen. Dann muss man aber auch wissen, dass er mehr und

klage in dem Sinne, daß der Glaube nicht die notwendige Kraft besessen hat, die Kriterien und Entscheidungen derer zu durchdringen, die für die ideologische Führung und den Aufbau des (...) Zusammenlebens unserer Völker verantwortlich sind.“ Puebla, Nr. 437.

<sup>22</sup> Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Ethos cultural e teologia moral. In: Suess, Paulo (Hrsg.): Culturas e Evangelização. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. Sao Paulo (Brasilien), 1991, 207–219, 217–219.

<sup>23</sup> Vgl. Lucchetti Bingemer, Maria Clara: Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em santo Inácio de Loyola. (Coleção „fé e realidade“, 28) Sao Paulo (Brasilien), 1990, 252–274.

<sup>24</sup> Vgl. Rahner, Karl: Einübung priesterlicher Existenz. Freiburg i. Br. u. a., 1970, 30/31. Vgl. Rahner, Karl: Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruchs „Ad maiorem Dei gloriam“. In: Rahner S, Bd. VII. 32–53, 46–50. Vgl. Kessler, Stephan Ch.: Die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola und die Studienordnung der Jesuiten: Pädagogik aus den Exerzitien. In: Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000, 45–52, 50–52. Kritische Anmerkungen zu diesem Gedanken liefert, Brito, Emilio: Ejercicios Ignacianos y libertad moderna. In: Ellacuría, Ignacio/Scannone, Juan Carlos (Hrsg): Para una filosofía desde América Latina. (Colección „Universitas Philosophica“, 4) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1992, 265–279, 268–270.

nicht weniger als ein solcher war und dass er gerade der Theologie auch noch Aufgaben für morgen stellen kann.“<sup>25</sup>

Eine kurze biographische Skizze zu Ignatius<sup>26</sup>: Iñigo López de Loyola war der jüngste Sohn einer angesehenen baskischen Familie. Geboren – vermutlich – im Jahre 1491 auf dem Herrensitz und Schloss der Loyola in Azpeitia, wurde er schon früh im Hof- und Pagendienst ausgebildet. 1517 tritt er seiner späteren Militärausbildung entsprechend in den Dienst des Vize-Königtums von Navarra.<sup>27</sup> 1521 wird Ignatius bei der Verteidigung Pamplonas schwer verwundet. Nach einer langen widrig verlaufenden Genesungszeit brach Ignatius zur Bußwallfahrt nach Jerusalem auf. Auf dem Weg dorthin blieb er mehr als elf Monate in Manresa. „In diesen Monaten durchlebte Ignatius grundlegende Krisen, die seine geistlichen Erfahrungen mit der Unterscheidung der Geister prägten.“<sup>28</sup> Wie schwer diese existentielle Krise gewesen sein muss, deutet Peter Knauer an: „In Manresa machte Ignatius die Erfahrung, wie ihn der Versuch immer mehr von seiner Zeit ausdrücklichen Gebetsübungen zu widmen, nur in schwere Skrupel bis hin zu Gedanken an Selbstmord brachte; niemand konnte ihm helfen.“<sup>29</sup> Und

<sup>25</sup> Rahner, Karl: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In: Rahner S, Bd. XII. 198–211, 210/211. Das Zitat leitet das Vorwort zu einem umfangreichen Jubiläumsband ein, Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 5. Karlheinz Ruhstorfer betont gar „die radikale Neuzeitlichkeit des ignatianischen Gedankens“. Ruhstorfer, Karlheinz: „... para que más le ame y le siga.“ Bemerkungen zur Christologie der Exerzitien. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 335–360, 338 und 408. Zur Bedeutung des Ignatius für Theologie und Kirche schreibt Karl Rahner: „Ich meine immer noch, daß Ignatius von Loyola (...) für die Kirche eine ähnliche Bedeutung hat wie Aristoteles auf dem Gebiet der profanen Logik.“ Rahner, Karl: Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis. In: Geist und Leben 59 (1986) 241–247, 243.

<sup>26</sup> Als kompakte historische Übersicht zur Zeitgeschichte, vgl. García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491–1527. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 19–41. Ausführlich: Switek, Günter: „In Armut predigen“. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. (Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens, 6) Würzburg, 1972, 15–162. Die Zahl der im Jubiläumsjahr 2006 – 450. Todestag (31. Juli 1556) Ignatius von Loyola, 500. Geburtstag Franz Xaver (6. April 1506) und Peter Faber (13. April 1506) – erschienenen Publikationen ist beträchtlich, darunter: Vgl. Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln u. a., 2006. Vgl. Haub, Rita/Paal, Bernd: Die Exerzitien des heiligen Ignatius. Bilder und Betrachtungen. Würzburg, 2006. Vgl. Jalics, Franz: Der kontemplative Weg. (Ignatianische Impulse, 14) Würzburg, 2006. Vgl. Knauer, Peter: Hinführung zu Ignatius von Loyola. Freiburg i. Br. u. a., 2006.

<sup>27</sup> Vgl. Vercurryse, Jos E.: Ignatius von Loyola. In: TRE, Bd. XVI. 45–55, 45–49. Vgl. Switek, Günter: Ignatius v. Loyola. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 410/411. Bis zum Jahr 1521 sind die biographischen Wegmarken des Ignatius historisch weitgehend ungesichert, vgl. Cacho Blecua, Juan Manuel: Del gentilhombre mundano al caballero „a lo divino“: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 129–159, 129.

<sup>28</sup> Müller, Lutz: Ignatius von Loyola begegnen. Augsburg, 2004, 31. Vgl. Frick, Eckhard: Die mystische Urkirche. Das Erleuchtungserlebnis in Manresa (1522). In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556. Würzburg, 1990, 59–64. Vgl. Strucken, Michael: Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Bonn, 1999, 53–56.

<sup>29</sup> Knauer, Peter: Geistliche Übungen. In: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Bd. II. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1998, 85–91, 85. Vgl. Peters, William A. M.: Die „Unterscheidung der Geister“ bei Ignatius von Loyola. In: Concilium 14 (1978) 581–585, 582. Ig-



John O'Malley fügt hinzu: „Wahrscheinlich entwickelte er in dieser Zeit die zentralen Gedanken seiner *Geistlichen Übungen*“.<sup>30</sup>

Die Spiritualität des baskischen Mystikers und Ordensgründers Ignatius von Loyola ist in verschiedener und starker Hinsicht mit dem hier vorliegenden Thema in Zusammenhang zu bringen.<sup>31</sup> Einen Hinweis zur befreiungstheologischen Rezeption des Ignatius von Loyola gibt João Batista Libânio: „Schon in den siebziger Jahren erschienen die ersten Bücher, die sich mit der Unterscheidung der Geister im politischen Bereich befaßten. In diesem Bereich gibt es auch Arbeiten, die versuchen, die Kontemplation in die Praxis zu integrieren. Daraus entsteht eine Spiritualität für engagierte Christen, die ihren Glauben inmitten der säkularisierten Welt leben können. Auch die Geistlichen Übungen des Hl. Ignatius wurden von der Perspektive der Befreiung her neu bearbeitet. Dieses brillante Werk des hl. Ignatius verbindet die trinitarische Mystik mit der christlichen Praxis. Ohne Zweifel spiegelt sich auch in diesem Buch der Kontext lateiname-

natus stirbt am 31. Juli 1556. Diese kurze biographische Skizze soll hier genügen. Eine detaillierte und kompakte Zusammenstellung der Lebens- und Werkdaten, sowie der Verweis auf eine Fülle von Literatur findet sich bei: Vercurysse, Jos E.: Ignatius von Loyola, 45–55.

<sup>30</sup> O'Malley, John: Frühe jesuitische Spiritualität: Spanien und Italien. In: McGinn, Bernard (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. III. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Würzburg, 1997, 29–51, 29. „Die Urform der Exerzitien bzw. des Exerzitienbuchs ist leider verloren.“ Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 17) Würzburg, 1996, 283, Fußnote 251. Eine detaillierte werkgenetische Studie bietet, Zollner, Hans: Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“. (Innsbrucker theologische Studien, 68) Innsbruck (Österreich) u. a., 2004, 27–44.

<sup>31</sup> Eine wichtige Vorbemerkung sei hier angefügt. Der Text der „Geistlichen Übungen“ kann sowohl in historisch-kritischer Analyse wie auch in rezeptionsästhetischer Auslegung nicht als perfektes Ganzes bestimmt werden. An diesem Punkt muss der Feststellung von Karlheinz Ruhstorfer, „daß die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola ein vernünftiges, geschlossenes Ganzes aus Anfang, Mitte und Ende sind“ widersprochen werden, vgl. Ruhstorfer, Karlheinz: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola. (Freiburger theologische Studien, 161) Freiburg i. Br. u. a. 1998, 389. Das erste, historisch-kritische Argument stützt der Jesuit Jos Vercurysse: „Die *Exercitia Spiritualia* sind eine Sammlung von Texten, die zunächst als methodische Handreichung gedacht waren (...). Selbstverständlich haben bei seiner Entstehung unterschiedliche Einflüsse mitgewirkt, die mit Sicherheit auszumachen jedoch schwierig ist. Man kommt zumeist nicht über Vermutungen und Möglichkeiten hinaus.“ Das gelte auch für die begrenzten Möglichkeiten einer Redatierung der jeweiligen Abfassungszeit, vgl. Vercurysse, Jos E.: Ignatius von Loyola, 50. Das zweite, rezeptionsästhetische Argument bekräftigt Karl Rahner: was im Buch der Exerzitien „ursprünglich geschieht, ist nicht eigentlich ein geistesgeschichtliches Ereignis, das man [so möchten wir meinen] in dem genannten Sinn der Barockzeit oder der [vergehenden] ‚Neuzeit‘ zuordnen kann, sondern ist etwas, was in einer ganz urtümlichen Weise exemplarisch ist für eine Zeit, die erst am Kommen ist.“ Rahner, Karl: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. (1556–1956). Würzburg, 1956, 345–405, 347. Vgl. Rahner, Karl: Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. Freiburg i. Br. u. a., 1982, 73–80. Vgl. Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 8–17. Die Sicht, die im Folgenden auf die Geistlichen Übungen gewählt ist, betrachtet sie als ein Zusammenspiel von geordneten Fragmenten, die durchaus für weitergehende Deutungen offen bleiben müssen. Vgl. Zollner, Hans: Trost, 13–18. Vgl. Kunz, Erhard: „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 75–95, 75.

rikanischer Erfahrung wider, denn dieses Werk des hl. Ignatius zeigt die dialektische Spannung zwischen Erfahrung und Praxis, zwischen Kenosis und Doxa.<sup>32</sup>

### *Ignatianisches bedenken*

Die Mahnung Karl Rahners, dass Ignatius auch noch Aufgaben für heutige Theologie bereitgestellt habe, soll für das zu verhandelnde Thema der *Subjektwerdung des Armen* inhaltlich erarbeitet werden.<sup>33</sup> Der Ausblick lässt vorerst drei Aspekte erkennen: Zum Ersten kreist die ignatianische Spiritualität überwiegend um die Orientierungsfähigkeit des Subjekts, das dabei stets um seine radikale Gottverwiesenheit und -abhängigkeit weiß.<sup>34</sup> Ignatius sieht seine Geistlichen Übungen „als jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten“, und andere geistliche Betätigungen zu verstehen.<sup>35</sup> Zum Zweiten – und ans Erste anknüpfend – können bedeutsame Anliegen ignatianischer Spiritualität, hauptsächlich der „Exercicios espirituales“<sup>36</sup>, der Geistlichen Übungen, mit den zu erarbeitenden Interpellationen lateinamerikanischer Moralthologie verbunden werden.<sup>37</sup> Und zum Dritten: Der Geist

<sup>32</sup> Libânio, João Batista: 25 Jahre Theologie der Befreiung, 56/57. Ein argumentativ bemerkenswerter Versuch von Ignacio Ellacuría ist leider nur in verkürzter und thetischer Form zugänglich. Ellacuría hatte im September 1974 an der Universidad Centroamericana in San Salvador einen Kurs über die Geistlichen Übungen des Ignatius gegeben. Er selbst wollte diese insgesamt acht Kurse schriftlich ausarbeiten und publizieren. Leider kam es nie dazu. Nach seiner Ermordung wurden die knappen Aufzeichnungen veröffentlicht. Sie dokumentieren die Grundzüge einer konsequenten, befreiungstheologischen Lektüre der ignatianischen Exerzitien. Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 8 (1991) 111–147.

<sup>33</sup> Wenn man nun an zahlreichen Stellen auf die ignatianische Spiritualität zu sprechen kommt, so kann hier keineswegs der Anspruch verfolgt werden eine profunde Betrachtung dieser großen geistesgeschichtlichen Linie durchzuführen. Darum geht es auch nicht. Das ignatianische Denken und die an ihn anschließende Tradition bietet Anschlussmöglichkeit für die folgenden Gedanken, die Facetten aus diesem Erbe herauslöst und kontextuell neu besetzt; Deutungen des ursprünglichen Sinns sind dabei unvermeidlich. Zudem kann konstatiert werden, dass seit jeher unter dem Begriff „ignatianisch“ eine Bandbreite an theologischen Entwürfen subsumiert worden ist, vgl. Dulles, Avery: *Jesuits and Theology: Yesterday and Today*. In: *Theological Studies* 52 (1991) 524–538, 525.

<sup>34</sup> Vgl. Rahner, Karl: *Moderne Frömmigkeit und Exerzitien Erfahrung*. In: *Rahner S*, Bd. XII. 173–197, 179–184. Vgl. Specker, Tobias: *Mehr als nur Selbstgespräche. Was Ignatius sagt, wenn er Ich sagt*. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 68–86, 84/85. Vgl. Müller, Klaus: *Subjektivität und communio*, 125.

<sup>35</sup> *Geistliche Übungen*, Nr. 1. Wenn im folgenden Text auf die deutsche Übersetzung der Geistlichen Übungen Bezug genommen wird, so ist der Quellentext stets: von Loyola, Ignatius: *Deutsche Werkausgabe. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Bd. II. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1998. Abgekürzt wird „Geistliche Übungen“ verwendet. Mit der Formulierung zu Beginn der Exerzitien macht Ignatius eine entscheidende Vorbemerkung: Die Exerzitien sind so verstanden eine „eminent aktive Pädagogik, die in das Leben der Exerzitianten auf entscheidende Weise eingreift.“ García-Mateo, Rogelio: *Das Pädagogische in den „Geistlichen Übungen“*. In: Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000, 27–43, 37.

<sup>36</sup> Die gesamte Gesellschaft Jesu, so hat es Pedro Arrupe selbst ausgedrückt, ist „letzten Endes nur die institutionelle Umsetzung der Exerzitien“. Arrupe, Pedro: *In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet* (Eph 3,17). In: Zwiefelhofer, Hans: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983)*. München, 1987, 107–153, 114.

<sup>37</sup> Die Bezüge zu den ignatianischen Texten und den Satzungen der Gesellschaft Jesu werden hier zu fragmentarisch beleuchtet, als dass der Anspruch einer grundlegenden Analyse erhoben werden könnte. Der Anspruch der folgenden Ausführungen muss bescheidener bestimmt werden. Zudem ist eine andere Frage-

der Geistlichen Übungen bei Ignatius ist nicht nur bejahender Beistand, sondern kritischer Begleiter.<sup>38</sup> Er fordert das kritische Denkpotehtial des Subjekts.

Wie eng die ignatianische Anthropologie und Gewissenslehre verbunden stehen, verdeutlicht Karlheinz Ruhstorfer, wenn er zum Gewissensbegriff bei Ignatius schreibt:

„Genaugenommen handelt es sich nicht um das Gewissen des Menschen, sondern um den Menschen des Gewissens. Die Person hat kein Gewissen als Epiphänomen des wie auch immer gearteten Lebens, sondern die Person ist ihr Gewissen.“<sup>39</sup>

Den Hinweis dazu bietet schon die erste Regel zur sogenannten Unterscheidung der Geister, jenen Grundregeln subjektverantworteter Gewissensbildung, die Ignatius der monastischen Tradition entnimmt und sie für seine Konzeption verändert.<sup>40</sup> Die erste Regel handelt vom Menschen, der Sünde um Sünde begehrt: der böse Geist (der Feind) will den Menschen in diesem Verharren lassen und bietet sinnliche und fleischliche Genüsse in Fülle an. „Und bei diesen Personen wendet der gute Geist die entgegengesetzte Weise an, indem er ihnen durch die Urteilskraft der Vernunft die Gewissen sticht und beißt.“<sup>41</sup> Hier führt die Spur weiter zu einem Ansatz, der bereits oben angedeutet

richtung angestrebt, die – wie erwähnt – von den Ansätzen einer Gewissensbildung/*Subjektwerdung* im Dienste der Befreiung aus Armut und Unterdrückung ausgeht und ihre Relationen sichtbar machen will. Trotzdem ist der Weg über die Exerzitien als dem Kerntext jesuitischen Selbstverständnisses keine willkürliche Wahl. Peter Knauer unterstützt diese These: „Die Satzungen selbst verweisen auf die ihnen zugrundeliegende Spiritualität der ‚Geistlichen Übungen‘, die jeder in den Orden Eintretende als sein erstes Experiment macht.“ Knauer, Peter: „Unsere Weise voranzugehen“ nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 131–148, 133. Ebenso: „Die *Satzungen* (...) oder *Konstitutionen*, von derselben Vision wie die *Geistlichen Übungen* durchdrungen, geben Zeugnis von der Fähigkeit des Ignatius, hohe Zielsetzungen mit der präzisen Beschreibung der konkreten Mittel zu ihrer Verwirklichung zu verbinden.“ Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000, 23. Eine akkurate Analyse bietet, Meures, Franz: *Unterscheidung der Geister in den Satzungen der Gesellschaft Jesu*. In: *Geist und Leben* 79 (2006) 261–275.

<sup>38</sup> Es „verleihen zwei Merkmale dem Buch eine besondere Kraft und haben es zu einem der wichtigsten Zeugnisse in der Geschichte der christlichen Spiritualität werden lassen. Das erste Merkmal ist sein klarer Aufbau, durch den das festgelegte Ziel erreicht werden soll: ‚sich selbst zu erobern und sein Leben zu ordnen, ohne in seiner Entscheidung von irgendeinem übermäßigen Gefühl beeinflusst zu sein.‘ (...) Besonders hervorzuheben ist der zwanglose Charakter der Anleitungen Loyolas – ein weiteres Merkmal des Buches, das ebenfalls Aufmerksamkeit verdient. (...) Der Heilige hat tiefes Vertrauen in die unmittelbare Eingebung von Gott, sie selbst vom ersten Augenblick seiner Bekehrung an erfahren zu haben. (...) Obwohl Loyolas eigene Erfahrungen die Grundlagen der *Übungen* bildete, vertrat er die Auffassung, daß es keinen größeren Irrtum gebe als zu glauben, Gott führe alle auf dem gleichen Weg“. O’Malley, John: *Frühe jesuitische Spiritualität*, 31/32.

<sup>39</sup> Ruhstorfer, Karlheinz: *Das Prinzip ignatianischen Denkens*, 389. Vgl. auch die Analyse des Begriffs „conscientia“ bei Karlheinz Ruhstorfer: „Es ist bemerkenswert, dass Vernunft nicht das kognitive Vermögen der Prinzipien meint, wie bei Thomas von Aquin, sondern ein affektives geistiges Vermögen, welches als *conscientia* zu bezeichnen ist.“ Ruhstorfer, Karlheinz: *para que más le ame*, 347, überdies 346–353.

<sup>40</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: *The Christ of the Ignatian Exercises*. London (England), 1988, 139, Endnote 93. Eine detaillierte Kommentierung bietet, Toner, Jules J.: *A Commentary on Saint Ignatius’ Rules for the Discernment of Spirits. A Guide to Principle and Practice*. (The Institute of Jesuit Sources, 3/5) St. Louis (USA), 1982, 21–44.

<sup>41</sup> *Geistliche Übungen*, Nr. 313. Hans Zollner hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der „*varias mociones*“, der in Nummer 313 fällt, unterschiedliche deutsche Übersetzungen zuließ (z. B. Regungen oder Bewegungen) und mit dem Ausdruck „Unterscheidung der Geister“ in die theologische Literatur Eingang fand: „In anderen Sprachen hat sich diese missverständliche Kurzformel der umständlichen Überschrift (...) ebenfalls

wurde. Es ist eine Aufgabe des Geistes, kritisch über all das zu wachen, was der Mensch tut. Er ist Beistand und Widerstand zugleich.<sup>42</sup> Der Geist stellt sich in diesem Kontext besonders als „praktischer Geist“ vor, „in actione contemplativus“.<sup>43</sup>

„Im Christsein der Exerzitien“, so bekräftigt Lutz Müller, „geht es um Unterscheidung und Entscheidung in Entschiedenheit.“<sup>44</sup> Die Entscheidungs- und Unterscheidung(sfähigkeit), so der hiesige Vorschlag, soll im Dienst der personalen sittlichen Bildung, mit anderen Worten, der *Subjektwerdung des Armen* und der Gewissensbildung des Nichtarmen im Einsatz gegen Armut, stehen. Dabei wird an einer Konzeption festgehalten, die einen starken Subjektbegriff<sup>45</sup> proklamiert und seine Notwendigkeit zu begründen versucht: Eine Entscheidung gegen Armut und für den Armen ist vom gewissenhaften Subjekt selbst zu fällen. Der Widerstand gegen die Armut wurzelt eben zutiefst im Gewissen des Menschen.<sup>46</sup>

Genauer betrachtet, ist es eine Sache der humanen Gewissensbildung im Dienste der *Subjektwerdung*. Nachdem im vorhergehenden Kapitel die pädagogisch-kritische Ausgangsbasis gelegt wurde, kommt nun mit einer ignatianisch geprägten *Moral de Discernimiento*<sup>47</sup> ein – zunächst unerwarteter – Sprung aufs theologisch-geistliche Ter-

durchgesetzt (,discernment of spirits‘, ,discernement des esprits‘), wohl auch wegen der Verwendung des Begriffs in der geistlichen Tradition.“ Zollner, Hans: *Trost*, 11, Fußnote 1, ausführlich 127–133.

<sup>42</sup> Die Rede vom Geist vereint verschiedene Konnotationen (der Heilige Geist als Beistand, der Geist als intellektuelles Phänomen, etc.). Ähnlich wie die nicht eindeutig fassbare Rede vom Gewissen, so muss auch die Rede vom Geist ihre semantische Offenheit behalten, auch wenn sie Gefahr läuft zu verwässern. „Obwohl sich Ignatius des Ausdrucks ‚Unterscheidung der Geister‘ (176, 328) bedient, muß es jedem, der mit dem Text und Inhalt der ‚Geistlichen Übungen‘ vertraut ist, klar sein, daß er sich in Wirklichkeit mit vielerlei Regungen befaßt: mit dem Erleuchtetwerden, dem Bewegt- und Erregtwerden, dem Angefochten- und Versuchtwerden und so fort. Durch die ganzen Exerzitien hindurch sind es von Anfang an nicht Geister, sondern Regungen welche die Hauptrolle spielen, und der Grund oder die Ursache dafür ist, daß gleich von Anfang an das in den Vorbemerkungen 5, 15, 16 und 20 (...) Gesagte sich nicht ohne harten Kampf verwirklichen läßt, (...) sogar bis zum Gefühl, zerrissen zu werden.“ Peters, William A. M.: *Die Unterscheidung der Geister*, 581.

<sup>43</sup> Obwohl der Ausdruck „contemplativus in actione“ nicht von Ignatius stammt, sondern von Jerónimo Nadal, ist die „Beziehung dieser berühmten Formulierung zur Exerzitienbetrachtung ... um Liebe zu erlangen“ (...) und zur Ermahnung des Ignatius, man solle ‚Gott in allen Dingen finden‘“ klar erkennbar. O’Malley, John: *Unterwegs in alle Länder der Welt. Die Berufung des Jesuiten nach Jerónimo Nadal*. In: *Geist und Leben* 59 (1986) 247–260, 249. Gustavo Gutiérrez sieht in diesem Spannungsfeld die gesamte Befreiungstheologie verankert. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Die Theologie der Befreiung zwischen Aktion und Kontemplation*. In: Fernet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Positionen Lateinamerikas. (Lateinamerika-Solidarität, 1)* Frankfurt a. M., 1988, 60–77, 74–76. Vgl. Maccise, Camilo: *Del neo-escolasticismo a la teología de la liberación. Etapas de mi itinerario teológico*. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000, 353–370, 363–365.

<sup>44</sup> Müller, Lutz: *Ignatius von Loyola*, 143.

<sup>45</sup> Hier tritt noch einmal deutlich in den Vordergrund, worauf die ganze Arbeit ein enormes Gewicht legt: der eigentliche „Träger des Sittlichen“ ist und bleibt das Subjekt. Aus jesuitischer – und am Lebenszeugnis Peter Fabers geprüften – Perspektive, Zollner, Hans: *Das Werden eines Zeugen. Die Psychologie des Selbst und das Glaubenszeugnis des Peter Faber SJ*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 128 (2006) 253–267, 266–267.

<sup>46</sup> Dies reicht so weit, dass der Anspruch, und zusammen mit der Ortsunabhängigkeit der Gesellschaftsmitglieder, im Orden der Jesuiten konstitutiv verankert wurde, wie John O’Malley behauptet: „Es ist das Ideal (...) anderen in Notsituationen zur Verfügung zu stehen. Dieses Ideal wurde in der Gesellschaft Jesu durch das bekannte ‚vierte Gelübde‘ des Gehorsams gegenüber dem Papst fixiert.“ O’Malley, John: *Frühe jesuitische Spiritualität*, 34.

<sup>47</sup> Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass das Verb „discernir“ in den Geistlichen Übungen nur einmal und zwar in Nummer 336, gebraucht wird. Ansonsten bevorzugt Ignatius die Verben „sentir“ (fühlen, meinen,

rain. Dass das bei genauerer Analyse nicht derart überrascht, weil die jesuitische Spiritualität weltzugewandt sein will, deutet Rogelio García-Mateo in seinen Untersuchungen über „Das Pädagogische in den ‚Geistlichen Übungen‘“ an. „Die Spiritualität und die Pädagogik sind inniger miteinander verbunden als es auf den ersten Blick den Anschein erweckt.“<sup>48</sup> Oder wie es der frühere Generalobere der Jesuiten Pedro Arrupe beschreibt: „Schließlich sind die Exerzitien eine Methode der Pädagogik der Liebe, der reinsten Liebe zu Gott und zum Nächsten.“<sup>49</sup> Dem widmen sich die folgenden Gedanken.<sup>50</sup>

### *Unterscheidung(sfähigkeit)*

Die Suche beginnt mit einer Bezugnahme zu Argumenten Peter Knauers: Die Geistlichen Übungen stellen in ihrer Vollform eine vierwöchige Zeit des intensiven meditierenden Vertrautwerdens mit dem Wort Gottes dar, wobei die Suche nach einer entsprechenden Lebensentscheidung mit dieser Zeit einhergeht. Die vier Wochen sind eigens gegliedert<sup>51</sup>: In der ersten Woche werden u. a. Regeln für eine gute Gewissenserforschung vorgelegt.<sup>52</sup> Die zweite bis vierte Woche ist der Meditation zum Leben Jesu gewidmet. Die Meditation vom „Ruf des Königs“<sup>53</sup> sowie über die Bannermeditation<sup>54</sup> bilden einen Schlüssel zum näheren Verständnis der Exerzitien. „In der zweiten Woche betrachtet man Menschwerdung und Geburt des Sohnes Gottes, sein verborgenes Leben in Nazaret und sein öffentliches Wirken. Die dritte Woche hat sein Leiden zum Thema. In der vierten Woche meditiert man die Berichte von Auferstehung und Himmelfahrt.“<sup>55</sup>

bedauern) und „conocer“ (kennen, erkennen, kennen lernen). Vgl. Peters, William A. M.: Die Unterscheidung der Geister, 581.

<sup>48</sup> García-Mateo, Rogelio: Das Pädagogische, 27. Als Beleg dafür dienen etliche Passagen aus dem Arbeitspapier der Generalskurie der Gesellschaft Jesu in Rom von 1986: über die weltbejahende jesuitische Erziehung, über den aktiven Lebensentsatz im Dienst der Gerechtigkeit, über die Erziehung als Instrument des Apostolatsdienst etc. Vgl. Generalskurie der Gesellschaft Jesu (Hrsg.): Grundzüge jesuitischer Erziehung. Frankfurt a. M., 1986, 7, 21–25, 26–28.

<sup>49</sup> Arrupe, Pedro: In der Liebe verwurzelt, 114.

<sup>50</sup> Ignatius hat den Begriff der Geistlichen Übungen verschieden verwendet. Zum einen gebraucht er „den Begriff in einem sehr weiten Sinn für jede Art geistlicher Betätigung“. Zum anderen „aber gibt das Buch auch eine ‚Weise und Ordnung‘ für strukturierte ‚Geistliche Übungen‘ an“. Knauer, Peter: Geistliche Übungen, 86.

<sup>51</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Was ist „ignatianisch“? In: Geist und Leben 79 (2006) 241–248, 242–244.

<sup>52</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 24–44. Die erste Woche beginnt bekanntlich mit der Formulierung des „Principio y fundamento“ (Nr. 23, wenn bei der Textanalyse der Geistlichen Übungen das spanische Original herangezogen wird, so bezieht sich dies auf, Iparraguirre, Ignacio: Obras Completas de San Ignacio de Loyola. Edición manual. (Biblioteca de autores cristianos, 86) Madrid (Spanien), 1963. Abgekürzt wird „Ejercicios Espirituales“ verwendet). Vgl. van Breemen, Piet: „Der Mensch ist geschaffen ...“ Eine befreiende Wahrheit über den Menschen. In: Geist und Leben 51 (1978) 1–10, 1–3.

<sup>53</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 91–99.

<sup>54</sup> Zur Herkunft der Motivik, vgl. von Balthasar, Hans Urs: Wesen und Scheidung der Geister. In: von Balthasar, Hans Urs: Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. (Wort und Antwort, 2) Salzburg (Österreich) u. a., 1951, 330–341, 332.

<sup>55</sup> Knauer, Peter: Geistliche Übungen, 88.

Die Exerzitien stellen das Subjekt in den Mittelpunkt, nicht als isoliertes Individuum, sondern als entscheidungsfähiges Wesen.<sup>56</sup> Besonders die verschiedenen Betonungen der Wahlzeiten und -arten machen klar, dass es ganz grundsätzlich um die Moralfähigkeit des von Gott gerufenen Subjekts geht. Nicht zufällig beginnt der Jesuit Tony Mifsud sein kleines Buch zur ignatianischen Spiritualität mit einer Abhandlung über das Subjekt in den Geistlichen Übungen.<sup>57</sup> Für ihn ist das von den Exerzitien angesprochene Subjekt ein freies Subjekt, das bereits die Grundentscheidung getroffen habe, sein Leben in die dynamische Suche nach dem göttlichen Willen auszurichten.<sup>58</sup>

Die Entscheidungsfindung des moralfähigen Subjekts liegt also im Kern der ignatianischen Exerzitien.<sup>59</sup> Wenn nun in Anlehnung an Tony Mifsud von einer *Moral de Discernimiento* gesprochen wird<sup>60</sup>, so sind einige Merkmale zu berücksichtigen: Die Übersetzung einer *Moral de Discernimiento* ins Deutsche gerät schon am Beginn in Schwierigkeiten, enthält doch das spanische (im Allgemeinen und das ignatianische im Besonderen) *Discernimiento* zwei Aspekte. Zum einen die Fähigkeit des Subjekts zu unterscheiden, also das Unterscheidungsvermögen, die Unterscheidungsfähigkeit; und zum anderen den Vollzug der Unterscheidung.<sup>61</sup> Die Differenz ist von Gewicht, da in der ignatianischen Spiritualität der gegebene und erwartete Moment, der Kairos der Un-

<sup>56</sup> „Der Übende soll in uneingeschränkter Mündigkeit entscheiden. – Das ‚unmittelbare‘ Handeln Gottes, das mit dem Glauben als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist identisch ist, geschieht nicht weltlos, sondern im Konfrontiertwerden des Glaubenden mit den Geheimnissen des Lebens Jesu.“ Knauer, Peter: Geistliche Übungen, 100, Fußnote 7. Vgl. Sobrino, Jon: Voraussetzungen und Grundlagen der Spiritualität. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 26–42, 26.

<sup>57</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Encontrarme frente al Otro*. Camino ignaciano. (Colección espiritualidad) Santiago de Chile (Chile), <sup>2</sup>2001, 12–14.

<sup>58</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 5. Vgl. „The Dynamics of the Ignatian Exercises“ bei: Alphonso, Herbert: *Docility to the Spirit: Discerning the Extraordinary in the Ordinary*. In: Billy, Dennis J./Orsuto, Donna Lynn (Hrsg.): *Spirituality and morality. Integrating prayer and action*. Mahwah (USA), 1996, 112–126, 116–118. Sodann zu diesem Punkt: „Eine neue Offenheit für den Willen Gottes sah etwas, das bislang gar nicht recht beachtet worden war. Denn sie fragten, was Gott ganz konkret vom je Einzelnen will (...). In dieser Sicht tut sich eine neue Freiheit, aber auch eine neue Verantwortung auf“. Neufeld, Karl H.: *Einfacher Dienst. Die ersten Jesuiten und die Charakteristik ihres Wirkens*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 128 (2006) 153–168, 156.

<sup>59</sup> „Ignatius denkt vom *Individuum* her: Jeder Christ kann kraft der Taufgnade in eine *unmittelbare* Beziehung zu Gott eintreten“. Kiechle, Stefan: *Offenheit, Bildung, Dialog. Ignatianischer Geist im kirchlichen Leben heute*. In: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 145–149, 146.

<sup>60</sup> Mifsud hatte seiner vierbändigen Moralthologie die Gesamtüberschrift „*Moral de Discernimiento*“ gegeben. Die Inhalte dieses Werks – besonders Band I und IV – werden in die folgenden Ausführungen stark einfließen. Von dort stammt auch die Titelformulierung des Hauptteils B. Vgl. Mifsud, Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar. Moral de Discernimiento*. Bd. I. Santiago de Chile (Chile), <sup>6</sup>2002. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Social. Propuesta y Protesta. Moral de Discernimiento*, Bd. IV. Santiago de Chile (Chile), <sup>4</sup>2003.

<sup>61</sup> Ein Überblick zur paulinischen Grundlegung der Unterscheidung(sfähigkeit) bei: Mifsud, Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 385–390. Zur Entwicklung vor Ignatius von Loyola, vgl. Libânio, João Batista: *Discernimiento espiritual. Reflexiones teológico-espirituales*. (Colección dimensiones, 3) Buenos Aires (Argentinien), 1987, 13–79. Eine prägnante Skizze der biblischen und theologiegeschichtlichen Entwicklung, vgl. Weismayer, Josef: *Unterscheidung der Geister – Unterscheidung der Spiritualitäten*. In: Zulehner, Paul M. (Hrsg.): *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*. Gedenkschrift für Kardinal DDR. Franz König. Ostfildern, 2004, 189–203. Ausführlicher, Zollner, Hans: *Trost*, 63–87. Vgl. Ruiz Jurado, Manuel: *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. (Biblioteca de autores cristianos, 544) Madrid (Spanien), 1994, 90–219. Vgl. Castillo, José M.: *Discernimiento*. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid (Spanien), 1983, 264–272.



terscheidung, anders zu charakterisieren ist als die wachsende Reife der Unterscheidungsfähigkeit.<sup>62</sup>

*Discernimiento* ist als dialogischer Prozess, der zur Eigentlichkeit des Subjekts führt, zu betrachten. Der Dialogsuchende stellt sich radikal vor Gott. Die Frage nach der Grundentscheidung kommt dort zur Sprache.<sup>63</sup> Die ersuchte Gesprächsoffenheit des Subjekts lässt im Gesamt ihres Erlernens und Vollzugs keine selbstbeschränkende „Incurvatio“ zu, sondern bleibt auf den ganz Anderen bezogen. Mit einem theologisch Unverdächtigten, nämlich Jean-Paul Sartre, könnte man formulieren: Man wähle im Angesicht der anderen und man wähle sich im Angesicht der anderen – und ignatianisch erweitert: Man wähle im Wissen um die Präsenz Gottes.<sup>64</sup> Innen- und Außendimension der Unterscheidung(sfähigkeit) bilden eine wechselseitig durchdrungene Einheit.

Wie die kritische Pädagogik so stellen die Geistlichen Übungen das aktive Selbst in den Mittelpunkt des geistigen Vollzugs.<sup>65</sup> Die Anfangsworte der Geistlichen Übungen geben dafür eine deutliche Gewähr und dienen als Schlüssel ihrer Lektüre:

„Unter diesem Namen ‚geistliche Übungen‘ ist jede Weise, das Gewissen zu erforschen, sich zu besinnen, zu betrachten, mündlich und geistig zu beten, und anderer geistlicher Betätigungen zu verstehen“.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Die Schwierigkeit der formalen Vorgaben und ihrer lebensweltlichen Umsetzung bleibt seit jeher eine der wesentlichen Schwierigkeiten der Geistlichen Übungen. Hugo Rahner betont, dass schon für die ersten Schüler des Ignatius die „Unterscheidung der Geister“ das schwierigste Stück der Geistlichen Übungen gewesen sei. Vgl. Rahner, Hugo: Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister. In: Rahner, Hugo: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe. Freiburg i. Br., 1964, 312–343, 315.

<sup>63</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 234. Vgl. Bonín, Eduardo: Ley del Espíritu y conciencia cristiana. Moral fundamental y libertad. Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 120/121. Vgl. Miranda Aliste, Vicente: La conciencia criterio decisivo de la modernidad. Madrid (Spanien), 1991, 23–55.

<sup>64</sup> Diese Feststellung schreibt Jean-Paul Sartre drei Jahre nach Erscheinen seines frühen Hauptwerks „Das Sein und das Nichts“. Vgl. Sartre, Jean-Paul: Ist der Existentialismus ein Humanismus, 12/13.

<sup>65</sup> Der geistliche Begleiter einerseits, wie der Lehrer andererseits spielen eine beigeordnete Rolle. Auffallend ist: Ignatius spricht von einer Hebammenfunktion des Begleiters (vgl. Rahner, Hugo: „Werdet kundige Geldwechsler“. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. (1556–1956). Würzburg, 1956, 301–341, 306/307). Paulo Freire spricht von der Hebammenfunktion des Lehrers (vgl. ⇒ Fußnote 248, Seite 92). Diese thematische Parallelssetzung ist bei Ignatius dezidiert begründbar, denn sie lässt sich auch sehr früh (um 1600) in der Auseinandersetzung um die jesuitische „Ratio studiorum“ nachweisen. „Ein Beispiel ist etwa die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die der zwischen Exerzitienbegleiter und Exerzitant entspricht.“ Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald: Ignatius von Loyola, 25. Wobei der Exerzitienbegleiter so zu charakterisieren ist: „Er ist der Pädagoge, der zu eigenständigem geistlichem Lernen und Entscheiden hilft.“ Kiechle, Stefan: Ignatius von Loyola. (Meister der Spiritualität) Freiburg i. Br., <sup>2</sup>2001, 162/163 und 94/95. Vgl. Klein, Ralf: Ignatianische Pädagogik, 13/14.

<sup>66</sup> Geistliche Übungen, Nr. 1. Im Original heißt es: „todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones“. Ejercicios Espirituales, Nr. 1. Die 33. Generalkongregation der Jesuiten von 1995 betont noch einmal deutlich, dass der ignatianische Gehorsam zuerst eine Treue gegenüber Gott, der Wahrheit und dem gut gebildeten Gewissen einfordere. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 426.



### 3.1.1 Loslösen und anhängen, wohin Gott will

Herbert Vorgrimler legt die Spur zu einem ignatianischen Zentralterminus: „Bei Ignatius v. Loyola bedeutet ‚Indifferenz‘ das bereite Sichoffenhalten für den immer wieder neuen Anruf des je größeren Gottes in der einmaligen Situation und ist insofern zunächst ein Vorstadium, der Aufschub einer Entscheidung und die (asymptotisch-erreichbare) ‚Entleerung‘ des Menschen, damit und bis der Wille Gottes hinreichend deutlich erkannt u. die Wahl getroffen ist“.<sup>67</sup>

Für Ignatius ist die Einübung der Indifferenz Voraussetzung und Grundlage um überhaupt in diesen geistlichen Prozess der Gewissenserforschung und Unterscheidung eintreten zu können.<sup>68</sup> Der Glaube an den Gott Jesu Christi bildet für Ignatius die unabdingbare Basis, denn nur der Glaubende ist fähig ganz „anzuhängen und loszulassen“. Mit der Indifferenz denkt Ignatius eine Dialektik, die in etwa so zu formulieren ist: Die beginnende Übereignung des Selbst aus fester innerlicher Überzeugung und zugleich die festere innere Bindung an die Suche nach Gottes Willen<sup>69</sup> als die totale, das Subjekt treffende Anforderung aus der Bestätigung oder Kritik am eigenen Tun, führt je wieder neu zu jenem aktiven und freiwilligen Übergeben der gesamten Existenz an Gott und sein Vorhaben.<sup>70</sup> Getragen wird dieses Anvertrauen wiederum von der Stimulation der Freiheit zur Selbstübereignung<sup>71</sup>, die eine Übereignung in Liebe ist.<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Vorgrimler, Herbert: Gelassenheit, Apatheia, Indifferenz. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. IV. 631–633, 632. Dass die Indifferenz (bei Ignatius nicht als Substantiv, sondern als „indifferent sein“ verwendet) ein Mittel zur Erkundung des göttlichen Willens ist und, dass „das Erfühlen“ des göttlichen Willens zum Kern ignatianischen Denkens zählt, hat Hugo Rahner herausgearbeitet: „Kein Brief des Ignatius schließt ohne den schon stereotyp gewordenen Wunsch, wir möchten doch alle Gottes Willen ‚fühlen‘, um ihn vollkommen zu erfüllen.“ Rahner, Hugo: *Werdet kundige Geldwechslers*, 313. Vgl. Arzubialde, Santiago: *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao (Spanien) u. a., 1991, 79/80.

<sup>68</sup> Die Regeln zur *Discernimiento* finden sich am Ende der Geistlichen Übungen (vgl. Geistliche Übungen, Nr. 313–370). Diese werden im Folgenden zitiert nach, von Loyola, Ignatius: *Deutsche Werkausgabe II*. Auf den Seiten 85–269 sind die „Ejercicios Espirituales“ nach dem spanischen Autographen und nach dem Vulgatatext abgedruckt. In den nachstehenden Abschnitten wird die Übersetzung des spanischen Autographentextes zitiert.

<sup>69</sup> Es muss betont werden, dass die Rede von Gottes Willen, immer die Unschärfe seiner Erkennbarkeit mitbedenkt. Ignacio Ellacuría stellt als wichtige Erkenntnis der Geistlichen Übungen heraus, dass nicht der Zugewinn an Information über Gott und seinen Willen das Ziel der Übungen sei, sondern die Frage nach der Antreffbarkeit Gottes und seiner Willensmitteilung. Das suchende Subjekt erfahre eine Antwortmöglichkeit, die ihn an die geschichtliche Wirklichkeit verweise. Dort sei er gerufen verändernd tätig zu sein, indem er das, was er verstanden habe, umsetze. Vgl. Ashley, Matthew J.: Ignacio Ellacuría and the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola. In: *Theological Studies* 61 (2000) 16–39, 25.

<sup>70</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 178.

<sup>71</sup> „Hay que estimular la libertad del sujeto“. Gil, Daniel: *El discernimiento en la formación en la Compañía de Jesús*. In: *Stromata* 48 (1992) 5–12, 6. Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 5. „Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer freien Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen. (...), indem wir allein wünschen und wählen, was uns mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem wir geschaffen sind.“ *Geistliche Übungen*, Nr. 23. Vgl. Segundo, Juan Luis: *The Christ of the Ignatian*, 52/53. Vgl. Gertler, Thomas: *Exerzitien als Exempel evangelisierender Verkündigung*. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 254–269, 258–261.

<sup>72</sup> Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 230–237. Vgl. Fraling, Bernhard: *Indifferenz*. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 468/469.

Es ist die Freiheit *von* den Dingen, die allzu leicht gefangen nehmen, und eine Freiheit *zu* einer Haltung, die das *Magis* menschlichen Lebens im Blick behält. Das „Indifferent-sein“ ist deshalb eine Einstellung und Gabe, die aus der Innerlichkeit erwächst, die im Inneren Raum für das neu Kommende schafft und Zukünftiges erwartet. Das „Indifferent-sein“ ist im Kern Gewissenssache, weil es aus der lebendigen Begegnung mit Christus lebt und daraus zur selbständigen Nachfolge strebt.<sup>73</sup> Es ist notwendige Distanznahme in einem Sinn, dass sie Bedenken des Tuns und der Wirklichkeit ermöglicht. So gesehen ist es der Erstschrift zur *Subjektwerdung*. Darauf aufbauend schöpft eine praktische Nachfolge aus dieser Öffnung des Subjekts, denn bezeugt werde dies, so Ignatius, mehr im Tun, als im Reden davon.<sup>74</sup> Darin liegt auch der moralische Kern des ignatianischen Nachfolgemodells begründet; einer „moral de protagonismo divino“.

Mit ignatianischer Strenge könnte man ebenso sagen: Ziel des geistlich-geistigen Prozesses ist der „geistliche Sieg“ über eine engherzige Selbst- und Sachbezogenheit, um sich nicht „bestimmen zu lassen durch irgendeine Anhänglichkeit, die ungeordnet wäre.“<sup>75</sup> Die Übereignung des Selbst führt aber keineswegs in eine apathisch-kontemplative Betrachtung des Numinosen, sondern in die Radikalität der Entscheidung. Die Indifferenz bereitet den Boden der Hinwendung, für eine Entscheidung und das Ja zu etwas und jemandem. Rückgebunden bleibt die Hinwendung stets an die Suche nach dem je konkreten Willen Gottes. Wäre also der Wille Gottes im Dienst für die Armen zu sehen, so wäre auch der Suchende radikal aufgerufen, diesen Dienst im Horizont seiner anerkannten Gottverwiesenheit zu tun.<sup>76</sup>

Mit Pedro Casaldáliga kann deshalb ein erster Ausblick von der *Moral de Discernimiento* zur Option für die Armen genommen werden: Die Askese und Mystik einer Spiritualität im Dienste der Entscheidung für die Armen<sup>77</sup>, sei in erster Linie eine Haltung der Entscheidung(sfähigkeit), der Sensibilität, des Verstehens, der Kritik, der Selbstkritik und der Dekodierung der Realität.<sup>78</sup> Es sei eine Spiritualität, die auf die Welt der Armen zugehe und mit offenen Augen mitten in die unterdrückten Massen hineingehe<sup>79</sup> und erkenne, dass die Situation von Armut und Unterdrückung „vom *moralischen* Standpunkt aus gesehen“ untragbar ist.<sup>80</sup>

<sup>73</sup> Geistliche Übungen, Nr. 10.

<sup>74</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 230 und 234.

<sup>75</sup> Geistliche Übungen, Nr. 21. Die handschriftliche Korrektur im Originaltext des „sin determinarse por“ ist in die Übersetzung bereits eingeflossen. Vgl. von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 108, Anmerkung 10.

<sup>76</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 338/339. Es ist offensichtlich, dass für Ignatius keine strukturellen Fragen gerechtigkeits-theoretischer Valenz dominant waren. Solche Elemente auf ihn zu übertragen käme einer funktionalen Vereinnahmung seines Anliegens gleich. Nichtsdestotrotz ist die Sorge für die Armen ein wesentlicher Teil der ignatianischen Spiritualität und noch dazu in seiner Biographie verankert. Durch seine Ausbildung als Soldat betritt er die Sphäre einer „militia spiritualis“, die „im Mittelalter und in der Renaissance weit verbreitet“ war. „Die Verbindung des Ritterideals mit dem Mönchsideal bewirkte, dass das Draufgängertum gemeiner Krieger sich nicht nur in den Dienst der Verteidigung des Glaubens stellte, sondern auch in den der Verteidigung und des Schutzes der Schwachen, der Waisen, der Witwen und der Armen. Der christliche Ritter hatte sich immer das Bild des ‚guten Samariters‘ vor Augen zu halten.“ García-Mateo, Rogelio: Das Pädagogische, 29.

<sup>77</sup> Vgl. Yáñez, Miguel: Jalones para fundamentar, 20.

<sup>78</sup> Die Rückbezüge zum ersten Hauptteil liegen bereits im Wortlaut, vgl. ⇒ Seite 80.

<sup>79</sup> Vgl. Casaldáliga, Pedro: Opción por los Pobres y espiritualidad. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 47–55, 51. Vgl. Lucchetti Bingemer, María Clara: A Pergunta por

*Ganze Verfügbarkeit, ganzer Einsatz*

Die ignatianischen Regeln bei der Almosenvergabe deuten diese Linie unscharf an: Der Dienst zugunsten des Armen finde in der größeren Ehre Gottes seinen Grund, seine Richtschnur und sein Maß.<sup>81</sup> Materielle Hilfe für den Armen ist für Ignatius Almosenhilfe. Eine strukturelle „Hilfe“ kommt nicht in den Blick. Man mag dies Ignatius nicht zum Vorwurf machen, da es einem Anachronismus gleichkäme sozialtheologische Strukturargumente anzuführen. Weiterführende Hinweise aus der Perspektive der Befreiungstheologie sollen schon genügen. Mit Gustavo Gutiérrez lässt sich darlegen, dass die totale Disponibilität des Gläubigen vor Gott durchaus so gedacht werden kann, so dass auch der Ruf zum Einsatz gegen Armut und Unterdrückung durchgehend praktikierbar ist. Er benennt diese Art der Spiritualität als „*infancia espiritual*“ (geistliche Kindschaft) und zieht die Konsequenz einer so gedachten *Gotthörigkeit*, indem er – mit zahlreichen biblischen Referenzpunkten – den Armen als Gegenpart zum Stolzen, dem „Gegner IHWHs“ ausweist.

„Armut ist ein Übel und als solches unvereinbar mit der Herrschaft Gottes“.<sup>82</sup> Die geistliche Kindschaft bezeichnet die völlige, weil freiwillige Verfügbarkeit des Subjekts vor Gott<sup>83</sup> und jene grundsätzliche Haltung des Menschen in der Nachfolge, der auf Gott vertrauend, das annimmt, was Gott ihm „sagt“ und daraus sein Leben nährt (Joh 4,34).<sup>84</sup> Gustavo Gutiérrez betont mit der „*infancia espiritual*“ die Notwendigkeit geistiger Armut, die Voraussetzung eines Einsatzes gegen lebensbedrohende Armut sei: „Ohne Zweifel ist die Verbindung zwischen geistiger Kindschaft (...) und realer Armut

Deus e a Realidade Latino-americana. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983) 273–291, 287–289. Vgl. Metz, Johann Baptist: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311–320, 317–320.

<sup>80</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. (BThB, Gotteserfahrung und Gerechtigkeit) Düsseldorf, 1987, 256.

<sup>81</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 337–344, besonders 339. Für die mittelalterliche Armenfürsorge, in deren Tradition Ignatius noch steht und die grundsätzlich als Almosenlehre zu bezeichnen sei, konnte Christa Schnabl herausstellen: „Der zentrale Stellenwert der Fürsorge als Sorge um Not leidende andere hängt theologisch mit der Würdigung der Armen durch Jesus zusammen (z. B. Lk 6,20b), mit der in Mt 25 enthaltenen Aufforderung zu tätiger Barmherzigkeit, aber auch mit Jesu kritischen Worten den Reichen gegenüber. Armut gewinnt damit eine theologische Dignität.“ Diese theologische Dignität läuft jedoch Gefahr einerseits als individualistisches Movens der Seelenrettung zu verkommen und zudem herrschaftslegitimierend zu wirken. Schnabl, Christa: Gerechtere Sorge. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge. (Studien zur theologischen Ethik, 109) Freiburg i. Br. u. a., 2005, 22 und 23–28. Dass das Exerzitienbuch zahlreiche Elemente der frühen Mönchsspiritualität aufnimmt, wurde detailliert untersucht. Ein Zusammenstellung findet sich bei: Bacht, Heinrich: Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. (1556–1956). Würzburg, 1956, 225–261. Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz: Spiritualität und Rationalität in der Alten Kirche und bei Ignatius von Loyola. In: *Theologie und Glaube* 92 (2002) 408–428, 413–421.

<sup>82</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 281, zudem 277–281. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Evangelio y praxis de liberación*. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 231–245, 238.

<sup>83</sup> Vgl. Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 4–5. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht. In: Pottmeyer, Hermann J. (Hrsg.): *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf, 1986, 221–247, 238/239.

<sup>84</sup> Vgl. Vidal, Marciano: *Diccionario de ética teológica*, 104/105. Vgl. Vidal, Marciano: *El discernimiento ético*. Madrid (Spanien), 1980, 15. Die offenbleibende Ansprechbarkeit des Menschen durch Gott durchdringt alle Facetten moralischer Unter- und Entscheidungsfähigkeit.

ein zentrales Element in der Spiritualität Lateinamerikas, dieses Erdteils mit unbeschreiblichem Elend, aber auch mit großen Hoffnungen.<sup>85</sup>

Die das Selbst übersteigende Verfügbarkeit des Subjekts vor Gott, das sich dem armen Anderen öffnet und ihm zuwendet, bleibt nicht bei der Vergabe von Almosen stehen.<sup>86</sup> Sein Einsatz ist grundsätzlicher und wendet sich ganz dem Armen zu, indem es über die momentane Situation hinaus nach den Ursachen der Armut zu sucht. Die ignatianische Indifferenz, die mit der „*infancia espiritual*“ ins Gespräch kommt, setzt sich verstärkt gegen die lebensbedrohliche Armut ein – um Gottes Willen. Eine christologisch zuspitzende Begründung, die Christus im Armen erkennen lässt, wird dies später noch verdeutlichen.

Die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín greift an einer Stelle das Thema der „geistlichen Kindschaft“ auf. Im Dokument zur Armut wird versucht drei Bemerkungen zu einer armen Kirche zu formulieren. Nach der Anklage gegen die ungerechten Entbehrungen und der damit einhergehenden Situation der Sünde spricht das Dokument von der spirituellen Armut. Diese spirituelle Armut müsse von der Kirche selbst gepredigt und gelebt werden, und zwar als Haltung der absoluten Offenheit gegenüber dem Herrn, einer geistlichen Kindschaft. Schließlich sei die Kirche auch mit der materiellen Armut konfrontiert und zwar in ganz besonderer Weise, denn die Armut der Kirche sei eine Konstante innerhalb der Heilsgeschichte.<sup>87</sup>

Die „*infancia espiritual*“, so führt Tony Mifsud fort, lasse eine trinitarische Begründung zu: Der moralische Anspruch, dem das unmittelbare Ansprechen vorausgehe, fordere zur Ausrichtung des Lebens gemäß der Nachfolge Jesu, die Einladung Gottes bejahend, das Leben im Sinne seiner Menschwerdung zu führen.<sup>88</sup> Es gestalte sich als Suche nach der göttlichen Sicht, die in der Person Jesu greifbar und damit zur Norm dessen werde, was christlich sei. Für den Christen werde in Jesus Christus, der Wille Gottes, der die menschliche Wirklichkeit leiten wolle, konkret lesbar. Kurz: Es sei das Bild von Jesus, das den Gläubigen in die Nachfolge rufe; das Bild des handelnden Sohnes.<sup>89</sup>

Diese Konkretion spiegle das dynamische Prinzip der Nachfolge wider. Das Ja zur Nachfolge öffne dem Menschen die parakletische Präsenz des Geistes in der Geschich-

<sup>85</sup> Gutiérrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle, 135. Es „besteht eine Verwandtschaft zwischen Armut und Kindheit, unter dem doppelten Zeichen, das ihnen gemeinsam ist: dem der Bedürftigkeit und dem der Hoffnung.“ Congar, Yves: Armut als Akt des Glaubens. In: Concilium 13 (1977) 255–260, 259. Vgl. Aye-staran, Jose: Christian Development of Community, 165.

<sup>86</sup> Klaus Arntz spricht von „theologischen Palliativmaßnahmen“, vgl. Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 11) Regensburg, 2003, 121. Vgl. Gründel, Johannes: Almosen. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. I. Stuttgart, 1999, 450/451. Vgl. Fraling, Bernhard: „Mit Almosen sollte man niemand abspesen“. Zur Schwierigkeit, eine alte Weisung zu übersetzen. In: Fraling, Bernhard/Hasenstab, Rudolf (Hrsg.): Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. Georg Teichtweier zum siebzigsten Geburtstag. Würzburg, 1983, 153–167, 162–165.

<sup>87</sup> Vgl. Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 5.

<sup>88</sup> In dieser Richtung definiert Leonardo Boff: „Theologie der Befreiung heißt also: kritische Reflexion über die menschliche Praxis – der Menschen allgemein und besonders der Christen – im Licht der Praxis Jesu und der Forderungen des Glaubens.“ Boff, Leonardo: Eine kreative Rezeption, 640.

<sup>89</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 422. Gemäß Puebla war die jesuanische Haltung die „des völligen Vertrauens und zugleich die der höchsten Mitverantwortung und Verpflichtung.“ Puebla, Nr. 276. Vgl. Ayestarán, José Cruz: Discernimientos de Jesús. In: ITER. Revista de Teología 7 (1996) 99–116.

te. Der, der nachfolgt, bekräftigt seinen Willen zur Weltgestaltung und der „transformación“ der menschlichen Person für den je eigenen Dienst in der Welt. Als Aufforderung zu Um- und Hinkehr rufe der Geist das moralische Subjekt in der konkreten Situation. Dort vermag seine Präsenz die Unterscheidung der Wirklichkeit und, unter parakletischer Hilfe, die Entscheidung für das Handeln zu festigen.<sup>90</sup>

Aus der trinitarischen Verankerung<sup>91</sup> des moralischen Anspruchs an das Subjekt weiß es um seine Verantwortung für die Welt (die gesellschaftlichen Strukturen) und den Anderen (als Einzelnen im sozialen Kontext), sowie deren wechselseitige Einflüsse. Dieses Zueinander verneint jede Privatisierung der Moral, die nichts anderes bedeute als eine Herabsetzung des moralischen Anspruchs auf eine zweidimensionale Subjekt-Gott-Ebene.<sup>92</sup>

Das Gespräch zwischen ignatianischer Indifferenz und „infancia espiritual“, wie es Gutiérrez und – dessen Entwurf aufnehmend – Medellín vorschlagen, wird zum Memento einer mehrdimensionalen und konkreten Moral, die sich gebunden weiß an Gott, an den Mitmenschen, an das Selbst und an die Welt.<sup>93</sup> Wie oben erwähnt, ist die Bewegung von Loslösen und Anhängen ein – wenn auch nicht notwendig gleichzeitiges und in allen Phasen gleichverlaufendes – aufeinander bezogenes Geschehen, das das Subjekt vor seine je eigene Existenz stellt.

### *Dem Je-Mehr anhängen*

Die moraltheologische Rede vom Subjekt setzt ein Fundament dieser Rede voraus.<sup>94</sup> Sie soll kurz skizziert werden. Das „anthropo-theologische“ Fundament verdeutlicht eine Art Doppelbezug, die in die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit führt, jedoch nicht genuin aus ihr selbst stammt: als Zuspruch zur Freiheit und Befreiung und als Anspruch der befreienden Verantwortlichkeit. Aus dieser beidseitigen Bezüglichkeit erhalten alle Formen der Unterscheidung(sfähigkeit) und der Entscheidung ihre Dynamik. So wie das sich übergreifende Subjekt seine Verantwortung behält und nicht durch gött-

<sup>90</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 110–113. Vgl. Comblin, José: *Der Heilige Geist*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 611–634, 613.

<sup>91</sup> Tony Mifsud versucht den trinitarischen Ansatz bündig zusammenzufassen: das gläubige Bekenntnis an den Vater geht einher mit einer Entscheidung für eine bestimmte Lebenshaltung, die wiederum getragen wird aus dem Bewusstsein [conciencia] der Menschwerdung in der Sohnschaft und der Praxis tätiger Geschwisterlichkeit, und die Quelle der Tätigkeit aus der lebendigen Präsenz des Geistes hat. Der Vater ist das Ziel, der Sohn der Weg und der Geist die Kraft des sittlichen Lebens. Vgl. Mifsud, Tony: *Una fe comprometida con la vida*, 48–53. Vgl. die lehrantliche Bezugsquelle in *Gaudium et spes* 24 und die „umfassendere Kultur des inneren Menschen“ (32).

<sup>92</sup> Vgl. Kawanaka, Hitoshi: „Communio et missio“. Die Exerzitien als Ort der intersubjektiven Kommunikation zwischen Gott und dem Exerzitanten. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 234–253, 243–248.

<sup>93</sup> Tony Mifsud stellt heraus, dass es die christliche Originalität berührt, wenn es mit Paulus (vgl. Gal 5,16–18) heißt, dass das Leben nach dem Geist in der Freiheit vom Gesetz eine innere Kraft mobilisiere, die uns auf den Weg des Dienstes und der Liebe zum Nächsten führt. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 388. Vgl. Arns, Paulo Evaristo: „Ich habe Mitleid mit dem Volk“. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 282–287, 283.

<sup>94</sup> Vgl. Römelt, Josef: *Die Authentizität menschlicher Freiheit*, 70/71.

liche Intervention substituiert wird, behält es seine Freiheit in den Entscheidungen.<sup>95</sup> Allenfalls sichert ihm die Präsenz des Geistes eine vertrauenswürdige Orientierung zu, ein „pädagogisches Gesetz“.<sup>96</sup>

Die ethische Unterscheidung(sfähigkeit) richtet sich frei im Wissen um das parakletische Dasein des Geistes am Willen Gottes aus, an dem, was gut und vollkommen ist (Röm 12,2), d. h. die Unterscheidung(sfähigkeit) ist *eine* wichtige Komponente der ethischen Ausrichtung des Subjekts.<sup>97</sup> Der Wille Gottes stellt demnach das Objekt dar, woran sich die Unterscheidung(sfähigkeit) des Subjekts zu messen hat.<sup>98</sup> Dem Ziel des Wahren und Guten gemäß ist es im Handeln einem existentiellen Komparativ verpflichtet, dem Erreichen des Je-Mehr, des *Magis*, des *Ser Mais*.<sup>99</sup> Die Unterscheidung stellt so eine Korrelation her, die im Grundsätzlichen den Willen Gottes sucht und im Konkreten das *Magis* verwirklichen will. Deshalb ist, mit Daniel Gil, die Unterscheidung das Herz der ignatianischen „formación“.<sup>100</sup>

Das ignatianische *Magis* und das angesprochene *Ser mais* der *Conscientização* lassen sich inhaltlich in Beziehung setzen.<sup>101</sup> Bei beiden Themen geht es um einen geistigen Prozess, der die Orientierung in der Wirklichkeit befragt und besser verstehen will. Beide drängen zur Praxis und bilden eine essentielle Voraussetzung verantwortlichen Handelns. Die Definition des Mehr richtet sich bei beiden auf ein „Mehr an Sein“, nicht nach einem „Mehr an Haben“. Aber auch das Mehr-Sein ist nicht Selbstzweck, sondern ein „Hin-zum-Je-Mehr-Sein“<sup>102</sup>, ermöglicht durch die anerkannte wie vollzogene geis-

<sup>95</sup> „Darin ist das eigentliche Phänomen des Gewissens gegeben. Es ist der unbedingte Anruf zu sich selbst, zu seiner Subjekthaftigkeit und Verantwortung, der Anruf, dessen Annahme zwar in die Freiheit, aber nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt wird; denn auch wenn dieser Anruf durch die Freiheit abgelehnt wird, ereignet sich darin die unentrinnbare Gegebenheit dieses Anrufes.“ Rahner, Karl: Vom irrenden Gewissen. Über Freiheit und Würde menschlicher Entscheidung. In: Orientierung 47 (1983) 246–250, 249.

<sup>96</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 397. Vgl. dazu die Terminologie von *Veritatis Splendor* 23 zur „erzieherischen Rolle des Gesetzes“.

<sup>97</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Encontrarme frente al Otro*, 109–137.

<sup>98</sup> Vgl. Peters, William A. M.: *Die Unterscheidung der Geister*, 582.

<sup>99</sup> Michael Sievernich stellt in einem Exkurs zur Theologie der Sünde im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola fest: „Das Exerzitienbuch ist eine praktische Hinführung zum – theologisch verstandenen – Freiheitsvortrag als demjenigen, ‚was ich begehre‘ (...). In seiner Mitte steht die ‚Wahl‘ (...), bei der es darauf ankommt, daß der Übende ins ‚Gleichgewicht der Waage‘ (...) kommt, um aus dieser Indifferenz sich besser zu dem entscheiden zu können, was ihn jeweils *mehr* zu dem Ziel hin fördert, zu dem er geschaffen ist (...). Und Sünde ist umgekehrt der vorzeitige Abbruch dieser Dynamik, die Weigerung, sich der eigenen Freiheit zu bedienen“. Sievernich, Michael: *Schuld und Sünde*, 66/67.

<sup>100</sup> Vgl. Gil, Daniel: *El discernimiento*, 8–10 (und 6–8). Für die Mitglieder der Gesellschaft Jesu sei es deswegen immer schon eine Herausforderung, die Unterscheidung, wie sie Ignatius und seine Anhänger zur Gründungszeit vorgelegt hätten, mit der Unterscheidung in heutiger Zeit in Einklang zu bringen. Deswegen solle differenziert werden zwischen der „Discernimiento discerniendo“ und „Discernimiento para discernir“. Die „Discernimiento discerniendo“ werde den Gründern der Gesellschaft zugesprochen, sie hätten die Regeln festgelegt und damit der Gesellschaft ihre Kontur gegeben. Die „Discernimiento para discernir“ sei ausgerichtet auf die Suche des göttlichen Willens in jeder Epoche, d. h. die „Discernimiento para discernir“ wäre immer verwiesen auf die „Discernimiento discerniendo“. Nur so sei es möglich die Zeichen der Zeit einzuschätzen und wie Medellín aufgegeben habe, die Pädagogik der Zeichen der Zeit sinnvoll zu nutzen.

<sup>101</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 198.

<sup>102</sup> „Die Komparativform ‚größer‘ legt eine Suche nahe, eine Ruhelosigkeit, fast eine Unstillbarkeit. Das ist das ignatianische ‚más‘, ‚magis‘, ‚mehr‘, auf das die Kommentatoren so oft und immer wieder hingewiesen haben. Für Ignatius bedeutete dieses ‚mehr‘ ganz unmittelbar eine immer größere und umfassendere Hin-



tige und sittliche Grundfreiheit des Menschen.<sup>103</sup> Vor allem schafft die inhaltliche Konvergenz der Liebe zum Mitmenschen für beide Begriffe das dynamische Wesenskriterium und die zu verwirklichende Zielrichtung.<sup>104</sup> Die Realisierung des Je-Mehr zur vollkommenen Liebe und – damit verbunden – zur Gerechtigkeit lässt beide in ein Anknüpfungsverhältnis, aber kein Kongruenzverhältnis treten. Das Mehr an Sein und Leben für sich, den Anderen und die Gemeinschaft projiziert den Fluchtpunkt durch die lebensbegleitenden Entscheidungen hindurch, deren übergeordnetes Kriterium kein abstraktes Mehr ist, sondern ein Mehr im Konkreten, ein Wachsen an Leben und Lieben.<sup>105</sup>

Das Einstimmen in den Ansporn der Verwirklichung des Je-Mehr setzt die grundsätzliche und durchhaltende Bejahung voraus, die sich nicht allein auf der Ebene alltäglicher Einzelentscheidung zeigt.<sup>106</sup> Lebensentscheidungen bedürfen einer existentiellen Tiefenhermeneutik, die das Subjekt in seiner Ganzheit und Geschichtlichkeit fordert. Auf diesem Feld der grundsätzlichen Ausrichtung keimen auch die konkreten Orientierungsfragen. *Discernimiento* ist in der Regel, und den Geistlichen Übungen entsprechend<sup>107</sup>, kein punktueller Vorgang, der eine Anwendungstheorie in eine konkrete Situation einsetzt. Sie ist selbst eine zu erlernende Fähigkeit und daher steter Veränderung unterworfen. Damit ist sie auch ein Kernelement der christlichen Gewissensbildung, die auf Gott ausgerichtet umso mehr das sittliche Subjekt wachsen lässt. Unterscheidung geht beharrlich vor, schließt schweigendes Nachdenken ein<sup>108</sup>, ad hoc Zu- oder Absagen sind ihr fremd.<sup>109</sup> *Subjektwerdung* braucht Zeit.

Anspruchsloses Warten bedeutet deswegen kein inaktives Verweilen, sondern ein Starksein des Abwartens.<sup>110</sup> Das Gespür der Abwägung braucht überdies einen wachen Geist, der empfindlich Atmosphären ausforscht. Es ist daher auch nicht verwunderlich,

gabe an den göttlichen Willen und die göttliche Gnade.“ O'Malley, John: Frühe jesuitische Spiritualität, 38.

<sup>103</sup> Darin sieht José Ignacio González Faus auch den größten Konfliktpunkt des menschlichen Wesens: die unterdrückerische Armut gebe es deswegen, weil Menschen unersättlich den Willen nach dem Mehr verspürten, dieses Mehr aber in der Befriedigung des Mehr-Habens, denn des Mehr-Seins zu erreichen suchten. Vgl. González Faus, José Ignacio: ¿Pobres o empobrecidos? In: Revista Latinoamericana de Teología 20 (2003) 183–193, 184.

<sup>104</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Sich Entscheiden. (Ignatianische Impulse, 2) Würzburg, 2004, 33–39 und 73/74.

<sup>105</sup> Vgl. Decia, José Maria: El discernimiento cristiano en el cotidiano: expresiones y tendencias. In: Soleriana 7 (1997) 49–63, 56. Damit Feststellung bewegt man die Grundlagen christlicher Moral, wie José Román Flecha Andrés schreibt: „el criterio ético del respeto a la persona humana debería ser siempre el primero de los criterios de discernimiento ético.“ Flecha Andrés, José Román: Sobre la ética, 157.

<sup>106</sup> Vgl. Codina, Víctor: Os Exercícios na vida cotidiana do povo. In: Perspectiva teológica 26 (1994) 213–226.

<sup>107</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 4.

<sup>108</sup> Auch die *Conscientização* schließt ein Schweigen ein, das entgegen einer Weltflucht wirkt. „Freilich ist diese Form der ‚Retraite‘ nur echt, wo der Meditierende in Wirklichkeit ‚gebadet‘ [‚molhados‘ de realidade] ist“. Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten, 94, Fußnote 3. Im Original: Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido, 113.

<sup>109</sup> „The Christian conscience discerns everything in terms, that is, of love embedded in one's heart.“ Ayestaran, Jose: Christian Development of Community, 166.

<sup>110</sup> In den Geistlichen Übungen finden sich weite Strecken der Kontemplation, wie beispielsweise die Betrachtungen zur Inkarnation, vgl. Mifsud, Tony: Encontrarme frente al Otro, 139–160. Auch für die Textgenese selbst ist dies von Belang. Ignatius schreibt in einem Brief an Luis Gonçalves da Câmara, dass er die Geistlichen Übungen nicht in einem Stück verfasst habe, sondern dass sie sich über einen langen Zeitraum der Beobachtungen hin erstreckten. Vgl. Knauer, Peter: Geistliche Übungen, 86.



dass die Unterscheidung(sfähigkeit) traditionsgemäß der Kardinaltugend der Klugheit zugeordnet wird.<sup>111</sup> Die Einübung dieser umsichtigen und bedenkenden Haltung macht Entscheidungsprozesse konkret, Abwägungsvorgänge erhärten mit Hilfe durchlebter Erfahrung – nicht nur der eigenen, sondern auch der der Tradition.<sup>112</sup>

### *Wie unterscheidend orientieren?*

Im Sinne eines geistigen Vis-a-vis hebt die Rede vom Gewissen – gemäß augustini-scher Tradition – die Innerlichkeit des sittlichen Anspruchs hervor.<sup>113</sup> Dort sei die Person in ihrer Individualität des Geistes, des Herzens und des Gewissens zur Antwort gegenüber Gott gerufen. Sie könne aus der Lektüre der Welt und im innerlichen Gespräch mit Gott die Anforderung des göttlichen Willens, die Aufforderung zur Nachfolge und die Befolgung des neuen Gesetzes erkennen.<sup>114</sup> Was kann man über dieses Gesetz des Geistes sagen? Zur Beantwortung dessen muss das, was bis hierher schon geäußert wurde, weitergedacht werden: Die Person, die sich in der Bildung ihres Gewissens auf das Absolute hin öffnet, rechnet mit dem Wirken des Geistes in der Geschichte. Wenn man nun mit Paulus (2 Kor 3,6; Röm 8) davon spricht, dass der Christ nach dem Gesetz des Geistes lebe<sup>115</sup>, so ist damit zumindest ein Dreifaches gemeint: zum Ersten die Heiligung des eigenen Lebens im Sinne der Umkehr zu Christus.<sup>116</sup> Umkehr meint dann die wertschätzende Überprüfung des Lebens und ihre Öffnung zur Veränderung auf Christus hin. Zum Zweiten die Unterscheidung(sfähigkeit) in der konkreten Situation und die Zuversicht einer reflektierten Orientierung auf eine zu treffende Entscheidung

<sup>111</sup> Vgl. Junges, José Roque: A questão do discernimento, 137. Junges verweist dabei auf die Bedeutung Paulo Freires, 143 und 151. Vgl. dazu die drei Teile der Klugheit: „consilium“, „iudicium“, „praeceptum“ bei: Junges, José Roque: Conciencia y discernimiento. Investigación histórico-descriptiva y crítico-reinterpretativa sobre las posiciones de algunos autores neo-tomistas de lengua francesa. Rom (Italien), 1986, 111–118. Vgl. Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida, 86–90.

<sup>112</sup> Vgl. die Ausführungen zu „der ignatianische Unterscheidungsweg als Theologie der Nachfolge“, Schneider, Michael: „Unterscheidung der Geister“. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. (Innsbrucker theologische Studien, 11) Innsbruck (Österreich) u. a., 1983, 15–25. Vgl. auch die weitergehenden Ausführungen von Klaus Demmer, die er unter die sprechende Überschrift „The decisive factor: Toward a theology of conscience“ stellt. Demmer, Klaus: Shaping the Moral Life: An Approach to Moral Theology. Washington D.C. (USA), 2000, 15–21.

<sup>113</sup> Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Wie gewiss, 95–97. Vgl. Golser, Karl: Gewissen. In: NLChM, 278–286, 281. Auf die Traditionsverbindungen im Schlüsseltext theologischer Gewissensthematik *Gaudium et spes* 16 wurde schon hingewiesen. Für Joseph Ratzinger kommt die augustinische Theologie der Innerlichkeit schon in *Gaudium et spes* 14 und nicht erst in 16 deutlich zum Zug. „Augustins geistliche Erfahrung, daß intimum und summum ineinanderfallen, daß der ferne Gott dem Menschen der Nächste ist, näher als er sich selbst, und daß der Mensch Gott nur ferne ist, seine Einsicht, daß der Mensch sich findet und Gott, indem er die Wanderschaft zu sich selbst in seine Innerlichkeit aus der Äußerlichkeit der Selbstentfremdung vollzieht, klingt hier auf.“ Ratzinger, Joseph: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 313–353, 323.

<sup>114</sup> Vgl. Granero, Jesus M.: Los imperativos de la espiritualidad ignaciana. In: Vargas-Machuca, Antonio (Hrsg.): Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid (Spanien), 1975, 663–681, 666/667. Vgl. Rahner, Karl: Das Dynamische in der Kirche. (QD, 5) Freiburg i. Br. u. a., 1958, 136/148.

<sup>115</sup> Vgl. Alegre, Xavier: Los ídolos que deshumanizan al hombre (Rom 1,18–32). In: Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 29–52, 40.

<sup>116</sup> Vgl. Bonnín, Eduardo: Ley del Espíritu, 13–32.

hin. Zum Dritten das Wissen um den Beistand des Geistes durch seine Anwesenheit im menschlichen Handeln.<sup>117</sup> Die darin zum Zug kommende Präsenz des Geistes ist, für Tony Mifsud, „orientierend und erzieherisch“ zugleich; geht sie der Antwort auf die Frage nach: „Wie Menschsein?“, „de orientar el quehacer humano“, sowie damit verbunden: „Wie sich entscheiden, um menschlich zu sein?“<sup>118</sup>

Der Jesuit André Ravier gibt die drei Aspekte pragmatisch geordnet in fünf Etappen der Unterscheidung(sfähigkeit) an, die für ihn einen Schlüssel zum Verständnis der ignatianischen Spiritualität darstellen: die erste Etappe: Information. Es sei eine Phase des Ratholens, des Suchens nach der bestmöglichen und passendsten Ausrichtung. Die zweite Etappe diene der Befreiung; ein Prüfen der Vorteile und Schwierigkeiten, die eine solche Ausrichtung mit sich bringen könne. In der dritten Etappe werde Gott um Rat gebeten. Der Verantwortliche – und auch dessen Ratgeber – bitte mit klarem Herzen um die Führung des Geistes. Die vierte Etappe sei die Stufe der Entscheidung. Der Ratgebende äußere seine Meinung. Der Verantwortliche nehme diese auf und vergleiche sie mit seiner eigenen, die er abermals vor Gott bringe. Wenn in den verschiedenen Meinungen eine mehrheitliche Übereinstimmung festgestellt werde, so treffe der Verantwortliche seine Entscheidung vor Gott. Besonders in dieser Etappe vollziehe die Suche ein abwägendes Anhängen und Loslösen, ein Hinterfragen und Zustimmung. In der letzten Etappe bringe er die Entscheidung nochmals vor Gott, sei es aus inneren Beweggründen, sei es um inneren Friedens willen. Schließlich bitte er um Annahme dieser Entscheidung, die er als die bestmögliche Verwirklichung des Willens Gottes ansehe.<sup>119</sup>

Hervorgehoben wird, dass der Prozess des Entscheidens einen Abwägungsvorgang intensiver Suche nach dem „was Gott von mir will“ charakterisiere. Loslösen und das hinwendende Anhängen formen dabei unmittelbar aufeinander bezogene Bewegungen. Das Eine kann ohne das Andere nicht gedacht, geschweige denn vollzogen werden. Das Ablassen *von* und die Annahme, auch die „Parteinahme“ *für* etwas, sind letztlich eine Größe des spirituellen Suchvorgangs, in dem die Entscheidungen des Subjekts freie Antworten des zur Verantwortung gerufenen Subjekts ausdrücken. Es sind Früchte erlernter Unterscheidung(sfähigkeit).<sup>120</sup>

Puebla betrachtet in den Reflexionen über die Würde und Freiheit des Menschen – Teil zwei, am Ende des ersten Kapitels zum „Inhalt der Evangelisierung“ – diese antwortende Fähigkeit als Möglichkeit zur freien Selbstverfügung:

<sup>117</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Una fe comprometida con la vida*, 30. Vgl. López Azpitarte, Eduardo: *Fundamentación de la ética cristiana*. Madrid (Spanien), 1991, 231–233.

<sup>118</sup> Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 111. Im Verlauf der ignatianischen Exerzitien beginnt der erste Tag der zweiten Woche mit der Betrachtung des Geheimnisses der Inkarnation. Die Bitte ist: „Innere Erkenntnis [conocimiento interno] des Herrn erbitten, der für mich Mensch geworden ist, damit ich mehr ihn liebe und ihm nachfolge.“ *Geistliche Übungen*, Nr. 104.

<sup>119</sup> Vgl. Ravier, André: *Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*. Madrid (Spanien), 1991, 374/375.

<sup>120</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 397. Vgl. Demmer, Klaus: *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moralthologie. (Studien zur theologischen Ethik, 50)* Freiburg i. Br. u. a., 1993, 85–88.

„Die Freiheit beinhaltet auch immer zugleich jene Fähigkeit, die wir im Grunde alle besitzen, die Fähigkeit, über uns selbst zu verfügen (vgl. GS 17), um eine Gemeinschaft und Mitbeteiligung aufzubauen.“<sup>121</sup>

Das Zentrum des moralischen Anspruchs bleibt unwiderruflich die menschliche Person, der das veranlagte Ziel vorgelegt ist, nämlich: die integrale Befreiung der Person für die Humanisierung des Menschen.<sup>122</sup>

Von den ignatianischen Übungen ausgehend übersteigt das Thema der Gewissensbildung nicht nur eine bloße Erhellung des personalen Inneren, sondern betrachtet ebenso die Außenbezüge des Subjekts zur Welt. Innen- und Außendimension bilden das dialektische Verhältnis sich vollziehender Gewissensbildung. Ein solcher, freier Vollzug bleibt der Doppelbewegung verpflichtet: Zum einen eine Bewegung denkerischer Wachsamkeit nach Innen, eine Anerkennung seiner selbst in fundamentaler Gottverwiesenheit und Nächstenverbundenheit (die ignatianische Rede von der Tröstung)<sup>123</sup>; zum anderen eine Bewegung nach Außen zur Verortung seiner Beziehunghaftigkeit in den Dimensionen handelnder Existenz (die ignatianische Rede von der Frucht). Innen- und Außendimension sind begrifflich zu unterscheiden, zu trennen sind sie nicht.<sup>124</sup> Ihr Zueinander kann im Bild der Perichorese verdeutlicht werden. Die nachdrückliche Rede vom verantwortungsfähigen, gewissenhaften, sozialen Subjekt trifft also den Kern der Sache.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Puebla, Nr. 322. Im Original heißt es: „La libertad implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación“. Puebla (span.), Nr. 322.

<sup>122</sup> Was hier als Humanisierung angesprochen ist, meint die wahre Verwirklichung der menschlichen Person (vgl. ⇒ Fußnote 258, Seite 94). *Populorum Progressio* 41/42 hatte den Humanismus im Vollsinn des Wortes beschrieben. Dieser bestehe darin, dass man sich um eine vollkommene Entwicklung des Menschen, wie der ganzen Menschheit bemühen müsse, was nichts anderes bedeute als, dass für einen vollständigen Humanismus Bedingungen geschaffen werden müssen, die dem Subjekt, wie der Gemeinschaft den nötigen Raum zur selbstverantwortlichen Entfaltung bieten (vgl. PP 47). Eine Eliminierung von Unterdrückung und Armut ist deswegen unbedingt notwendig. Ein so verstandener Humanismus weiß, was er zur angestrebten Verwirklichung leisten kann und er weiß ebenso um die Vollendung des wahren und vollkommenen Menschseins von Gott her. Vgl. Vidal, Marciano: La „mundanidad“ de la moral cristiana. En las huellas de la constitución pastoral „Gaudium et spes“. In: *Moralia* 23 (2000) 173–192, 176.

<sup>123</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 315/316. Karlheinz Ruhstorfer betrachtet diese Stelle – die ersten Regeln zur Unterscheidung der Geister am Ende der Übungen – als eine Betrachtung über das gute Gewissen. Sie spanne einen Bogen zum Beginn der Übungen. „Am Anfang der ‚Ersten Woche‘ steht das *schlechte* Gewissen (...). Das Gewissen negiert seine Schlechtigkeit auf dem Reinigungsweg und wird schließlich zum positiven, guten Gewissen.“ Dies ist jedoch kein bloß intellektueller Akt, sondern ein Bedenken der Praxis. Das Subjekt kommt zur frei gewählten Entscheidung, wenn es sich in der „Nachfolge Jesu und dem Vernehmen der Herrlichkeit übt“. Ruhstorfer, Karlheinz: Das Prinzip ignatianischen Denkens, 237/238. Vgl. Zollner, Hans: Zunahme an geistlicher Tröstung (EB 316). Wesen und Kriterien der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“. In: *Geist und Leben* 78 (2005) 264–279, 272–274.

<sup>124</sup> „Die wichtigsten inhaltlichen Kriterien für die Entscheidung sind der größere Trost – welche Alternative bringt mehr inneren Frieden, mehr Freude, Hoffnung, Geborgenheit, Sinn? – und die größere Furcht – welche Alternative trägt mehr zur Gerechtigkeit bei: zum Frieden, zum Glauben und zur Liebe?“ Trost und Frucht bilden die sprachliche Fassung von Innen- und Außenperspektive. Kiechle, Stefan: *Sich Entscheiden*, 73.

<sup>125</sup> Vgl. dazu die betonte Notwendigkeit der Gewissensbildung als biographisch wahrhaftiges Bemühen um die Ausbildung einer eigenen subjekthaften Identität bei: Demmer, Klaus: *Fundamentale Theologie des Ethischen*. (Studien zur theologischen Ethik, 82) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 220–225. Bernhard Häring hat diese Innen- und Außenbewegung mit dem Ausdruck „Reziprozität der Gewissen“ zu fassen versucht. Vgl. Rodríguez César, Gonzalo M.: *Conciencia cristiana e historicidad*, 31. Vgl. Leers, Bernardino: *Ensinar*

Was mit der Überschrift „Loslösen und anhängen“ angedeutet wurde, löst eine Dialektik der Gewissensbildung ein. Für das Thema fruchtbar gemacht, heißt es: *Subjektwerdung* vollzieht sich im Wechselspiel von innerer Reflexion und äußerer, handelnder Relation. Damit ist zumindest der Rahmen des Geschehens gezeichnet. Nach der formalen Darstellung des Entscheidens als eines Vorgangs von Loslösen und Anhängen bedarf es jedoch der inhaltlichen Füllung des Gedankengangs. In der Suche nach dem göttlichen Willen verliert sich der Glaubende nicht in einem abstrakten Formalprinzip spiritueller Spekulation, sondern seine Suche ist konkret und christlich, entsteht sie doch aus der Frage nach dem Menschgewordenen, wobei sie *durch ihn* und *mit ihm* dem Vater betend bezeugt, „dein Wille geschehe“ (Mt 6,10).

### 3.1.2 Erkennen und deuten, was Gott will

Wenn nun von der Erkenntnisfähigkeit des göttlichen Willens gesprochen wurde, so ergab sich das Anliegen unmittelbar aus dem Thema der Gewissensbildung und *Subjektwerdung*. Die Annahme der Gottverwiesenheit des Subjekts kann nicht nur formal gedacht werden. Sie muss – und das ist für die moraltheologische Reflexion maßgeblich – nach der Orientierungsfähigkeit fragen, die sich aus der Gottunmittelbarkeit ergibt. Womit man sich wieder in der Spur der „Exercicios Espirituales“ befindet: Sie sind „im Grunde nichts anderes als eine Anleitung zu geistlichen Übungen, durch welche die Schülerin oder der Schüler (Exerzitand) über den von Ignatius erprobten Weg zu einer *Gewißheit* über den Willen Gottes und daraus folgend zu einer *Entscheidung* bezüglich seines Lebens kommen soll. Es ist keine passive Mystik und Spiritualität, die abwartet, was Gott mit mir vorhat“.<sup>126</sup>

Gewissensbildung und *Subjektwerdung* können deshalb als Entwicklungsgänge betrachtet werden, die die Tugend der Klugheit aus sich heraus schon integrieren. Das geistig-geistliche „Anhängen“ an Gott als Konsequenz der Entscheidung bleibt daher, wie die Unterscheidungsfähigkeit insgesamt, der Umsicht verpflichtet. Im ignatianischen Geist besagt die „discretio“ das rechte Maß im Blick zu haben und sich nach der Kardinaltugend der Klugheit auszurichten.<sup>127</sup> Nichtsdestotrotz behalte, so Ignatius, der Anspruch der Verwirklichung des göttlichen Willens seine Radikalität.<sup>128</sup> Von Anfang an aber ist diese Suche nach dem göttlichen Willen verbunden mit der Sorge um den

Teologia Moral. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): *Articulação da Teologia Moral na América Latina*. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 119–143, 127.

<sup>126</sup> Feld, Helmut: Ignatius von Loyola, 40.

<sup>127</sup> Schon in der Benediktregel wird die „discretio“ als die „Mutter aller Tugenden“ angesprochen. Die Regula Benedicti (64,16–19) schreibt über die Anforderungen an den Abt: „Er sei nicht stürmisch und nicht ängstlich, nicht maßlos und nicht engstirnig, nicht eifersüchtig und allzu argwöhnisch, sonst kommt er nie zur Ruhe. In seinen Befehlen sei er vorausschauend und besonnen. Bei geistlichen wie bei weltlichen Aufträgen unterscheide er genau und halte Maß. (...) Diese und andere Zeugnisse maßvoller Unterscheidung, der Mutter aller Tugenden, beherzige er. So halte er in allem Maß, damit die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen.“ Vgl. dazu den theologiegeschichtlich aufschlussreichen Kommentar, Puzicha, Michaela (Hrsg.): *Kommentar zur Benediktusregel*. St. Ottilien, 2002, 549/550. Vgl. Switek, Günter: „Discretio spirituum.“ Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. In: *Theologie und Philosophie* 47 (1972) 36–76, besonders 71–76.

<sup>128</sup> Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 136–148, 149–157 und 164–168.

Nächsten, besonders für den Nächsten in Not. Die Dialektik der bedenkenden und handelnden Subjektbildung schreibt Ignatius – über die Geistlichen Übungen hinaus – in die Verfassung der Gesellschaft Jesu ein.

Ein Hinweis findet sich in der Approbationsformel von Papst Julius III., wo es heißt: „und um nichts weniger soll sie [die Gesellschaft, *d. Verf.*] sich zur Versöhnung von Zerstrittenen und zur frommen Unterstützung und zum Dienst für die, die sich in Kerkern oder Spitälern befinden, und zur Ausführung der übrigen Liebeswerke, wie es zur Ehre Gottes und zum gemeinsamen Wohl dienlich zu sein scheint, völlig umsonst und ohne irgendeinen Lohn für ihre Mühe in allen vorgenannten Arbeiten anzunehmen“.<sup>129</sup>

### *Erziehungs- und Sozialarbeit*

Bildungsarbeit wird schon früh zu einem gewichtigen Anliegen des Ordens.<sup>130</sup> Die konfliktträchtige Diskussion um die Ausbildung der Ratio Studiorum kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Bildungsbereich bald ein Hauptanliegen jesuitischer Praxis wurde.<sup>131</sup> „Die Auseinandersetzungen dauerten bis weit ins 17. Jahrhundert hinein. Dessen ungeachtet wuchs die Beteiligung der Jesuiten an der Erziehungsarbeit stark an.“<sup>132</sup> Dabei habe man, so John O'Malley, schon früh eine Einigung darüber erzielen können, dass der Zugang zu den ordenseigenen Schulen und Bildungsinstitutionen allen sozialen Klassen offen stehen müsse. „In their ministries he wanted the Jesuits to minister to anybody in need, regardless of social status or socioeconomic class. Regarding

<sup>129</sup> Apostolisches Schreiben *Exposcit debitum* vom 21. Juli 1550, Nr. 1. Zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 305. Vgl. zudem den Abschluss des Buchs über den ignatianischen Weg von Tony Mifsud, der die ignatianische Lebensprägung mit der Zuwendung zu den Armen in Verbindung bringt, Mifsud, Tony: *Encontrarme frente al Otro*, 287.

<sup>130</sup> Dieser Auftrag wird schon von Ignatius selbst rückgebunden an den Wert existentieller Erfahrung und damit an die geistlich-geistige Reflexion der Exerzitien, vgl. Gray, Howard: *The Experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education*. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives*. New York (USA), 2000, 1–21. Auch heute gilt noch: „Unsere Erziehung ist für alle – ohne Ausnahme“. Arrupe, Pedro: *Unsere Kollegien – heute und morgen*. In: Zwiefelhofer, Hans: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983)*. München, 1987, 218–239, 223. Eine präzise Zusammenfassung findet sich bei: O'Malley, John: *The Historiography of the Society of Jesus: Where Does it Stand Today?* In: O'Malley, John/Bailey, Gauvin Alexander/Harris, Steven J./Kennedy, T. Frank (Hrsg.): *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540–1773*. Toronto (Kanada) u. a., 2000, 3–37.

<sup>131</sup> Vgl. Padberg, John W.: *Development of the Ratio Studiorum*. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives*. New York (USA), 2000, 80–99, 96–98. Vgl. die gewichtige Bedeutung der jesuitischen Studienordnung für das Selbstverständnis des zu Beginn des 17. Jahrhunderts „neuen“ Fachs Moralthologie, Demmer, Klaus: *Moralthologie*. In: TRE, Bd. XXIII. 295–302, 295.

<sup>132</sup> Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald: *Ignatius von Loyola*, 25. Vgl. auch die übersichtliche Darstellung von: Batllori, Miquel: *Der Beitrag der Ratio studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewusstseins*. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 314–322, vor allem „Lehrmethode und Kultur“, 317–320. Vgl. Stierli, Josef: *Der Dienst der Gesellschaft Jesu in Erziehung und Bildung – die geschichtliche Leistung und ihre Grundlagen*. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): *Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag*. Luzern (Schweiz), 1987, 54–78, 56–62.

the schools, he specifically enjoined that they be open ‚to rich and poor alike‘ without distinction.“<sup>133</sup>

Wie stark dieser Zusammenhang zwischen einer Hochachtung der Bildung einerseits und der sozialen Verantwortung gegenüber den Armen andererseits in der Frühzeit des Ordens war, verdeutlicht O’Malley:

„The impulse to interiority manifested itself even in the way the Jesuits went about the teaching of catechism to adults and children, one of the first ministries they undertook. (...) The contents of the teaching was the Apostles Creed, the Ten Commandments, and basic prayers, but also included the so-called spiritual and corporal works of mercy-feeding the hungry, clothing the naked, welcoming the stranger. These were ultimately derived from the 25th chapter of Matthew’s gospel, where Jesus said that to do these things for the needy was to do them to Him. (...) In the sixteenth century the practice of these works, this art of Christian living, was called Christianitas – and in my opinion was what the Jesuits were fundamentally all about once they began to work together, that is, persuading and teaching others how to be Christians in the fullest sense, with a special awareness of social responsibility.“<sup>134</sup>

Die enge Verbindung zwischen der Umsetzung des Bildungsauftrags, der stark beeinflusst war von den humanistischen Ideen des ausgehenden 16. Jahrhunderts<sup>135</sup>, dem existentiellen und geistlichen Selbstverständnis des Ordens, grundgelegt durch die Geistlichen Übungen, und der Selbstverpflichtung des Ordens zum Gehorsam gegenüber Papst und Kirche prägen ein auf das soziale Subjekt orientiertes Nachfolgemodell, dass den Einzelnen in seiner Verantwortung gegenüber der konkreten Wirklichkeit existentiell betrifft<sup>136</sup>: Nachfolge muss konsequent in der Suche nach Gott und der Hilfe am Mitmenschen verwurzelt sein. Bis heute hält der Orden daran fest.<sup>137</sup> Deswegen gelte nach wie vor: „*Jesuit education*: (...) manifests a particular concern for the poor.“<sup>138</sup>

Das hat einen christologischen Grund, der schon in den Geistlichen Übungen deutlich werde, weil es nicht um jede beliebige reflektierte und praktizierte Nachfolge Christi gehe, sondern um die Nachfolge „de un Cristo pobre“, die Nachfolge eines ar-

<sup>133</sup> O’Malley, John: How the First Jesuits Became Involved in Education. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum*. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 56–74, 67. Die Gründung des Collegium Romanum im Jahr 1551, aus dem die Päpstliche Universität Gregoriana hervorging, dient dafür als wichtiger Beleg.

<sup>134</sup> O’Malley, John: *How the First Jesuits*, 60/61.

<sup>135</sup> Vgl. O’Malley, John: Renaissance Humanism and the first Jesuits. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 381–403, 396–402. Vgl. García-Mateo, Rogelio: Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 12–34, 32/33.

<sup>136</sup> Vgl. O’Malley, John: From the 1599 *Ratio Studiorum* to the Present: A Humanistic Tradition? In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum*. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 125–144, 136.

<sup>137</sup> Für Pedro Arrupe stellen die Konstitutionen die institutionalisierte Form der Exerzitien dar und damit die in Ordnung gegossene Form radikaler Nachfolge. Vgl. Arrupe, Pedro: In der Liebe verwurzelt, 114.

<sup>138</sup> *The Characteristics of Jesuit Education*, 1986. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum*. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 163–230, 189. „Reflecting on the actual situation of today’s world and responding to the call of Christ who had a special love and concern for the poor, the Church and the Society of Jesus have made a ‚preferential option‘ for the poor. This includes those without economic means, the handicapped, the marginalized and all those who are, in any sense, unable to live a life of full human dignity“ (193/194).



men Christus!<sup>139</sup> Denn für Ignatius hat die „Armut eine ebenso zentrale Rolle gespielt (...) wie der Gehorsam, ja sogar eine ursprünglichere“.<sup>140</sup> Die ignatianische Demut, die mit dem „Indifferent-sein“ verbunden bleibt, vermag, dass sich ein auf Gott hin über- eignendes Selbst von den materiellen Wertschätzungen löst, „um Christus unseren Herrn nachzuahmen und ihm aktueller ähnlich zu sein.“ Die Nachahmung, die dem Besitztum absagt, wird jenem gegenüber indifferent und frei. Dies ist für Ignatius so grundlegend, dass er den Glaubenden als denjenigen sieht, der grundsätzlich „mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum“.<sup>141</sup> Im Jahre 1547 ließ Ignatius in einem Brief an die Mitbrüder in Padua darlegen, wie seine Sicht der Armut sei. Darin stellt er deutlich heraus, dass die Armen von Gott besonders geliebt seien; ja sogar der Sohn wurde besonders für sie zu Erde gesandt. Und weil ihnen die Frohe Botschaft verkündet wurde, mache die Freundschaft mit den Armen auch die Menschen „zu Freunden des ewigen Königs.“<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Im Gespräch mit der Jungfrau Maria (zweite Woche) macht Ignatius klar, dass es sich nicht nur um eine Konversion in geistliche Armut handelt, sondern „nicht weniger“ um eine „in aktuale[r] Armut [pobreza actual]“. *Ejercicios Espirituales*, Nr. 147 und 224 (Die 32. Generalkongregation der Jesuiten – vgl. ausführlich ⇒ 6.1.1.2 Zweiter Zugang: Ignatianische Nachfolge in Glaube und Gerechtigkeit – geht ebenso dieser Spur im Dekret 4, Nummer 48 nach und verweist auf die Geistlichen Übungen, Nr. 90, 147 und 167). In der Konformität zum armen Christus kommt die Kreuzestheologie deutlich zu Wort, vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 116. Vgl. Kiechle, Stefan: Was ist ignatianisch, 246. Vgl. Bakker, Leo: Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. (Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens, 3) Würzburg, 1970, 243–257. „Die Neuorientierung des Lebens soll vom Herrn ausgehen, vor allem von den Betrachtungen über jenen Zeitraum des Lebens, in dem er Jünger erwählte, damit sie seine Lebensweise des Verkündigers in Armut teilten“ (256). Vgl. Switek, Günter: In Armut predigen, 68–82.

<sup>140</sup> Switek, Günter: In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel. In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556. Würzburg, 1990, 163–174, 163. Sowohl die *Formulae Instituti* (Nr. 7) als auch die Satzungen der Gesellschaft Jesu fordern die konsequente Beachtung eines armen Lebensstils. „Essen und Trinken, Kleidung, Schuhwerk und Schlafgelegenheit werden für ihn, wenn es ihm gefällt, der Gesellschaft zu folgen, so sein, wie es Armen eigen ist“ (Nr. 81). Zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 303–320 und 580–827.

<sup>141</sup> Für Ignatius ist dies die vollkommenste Art der Demut: „humildad perfectíssima (...), quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza“. *Ejercicios Espirituales*, Nr. 167. Vgl. Segundo, Juan Luis: The Christ of the Ignatian, 100. Tony Mifsud weist darauf hin, dass für Ignatius die dritte und vollkommenste Demut in der Nachfolge und im Lobpreis Gottes die ist, wenn ich „mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum“. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 424.

<sup>142</sup> Brief, Juan de Polanco im Auftrag an die Mitbrüder in Padua. Rom, 6. August 1547. Zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe. Briefe und Unterweisungen. Bd. I. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1993, 184–189. Es ist im Kontext ersichtlich, dass der Beweggrund des Briefes die Ermunterung der Brüder für das schwierige und kärgliche Leben war. Demgemäß ist die Darstellung der Situation der Armen auch eine Anerkennung der außerordentlichen und heilsbedeutsamen Stellung der Armen. „So groß sind die Armen vor Gottes Angesicht, daß besonders für sie Jesus Christus auf die Erde gesandt worden ist: *Wegen des Elends der Bedürftigen und des Stöhnens der Armen will ich nun aufstehen*“, spricht der Herr, und an einer anderen Stelle: *Den Armen wird die frohe Botschaft verkündet*.“ Und sie werden so sehr den Reichen vorgezogen, daß Jesus Christus jenes ganze heiligste Kollegium der Apostel aus Armen erwählen und mit ihnen leben und umgehen und sie als Fürsten seiner Kirche hinterlassen“ kann. „Die Freundschaft mit Armen macht zu Freunden des ewigen Königs. Die Liebe zu dieser Armut macht zu Königen, auch auf Erden, und Königen nicht der Erde, sondern des Himmels.“ (186). Weitere Belege bei: Madrigal, Santiago: „Servir a Dios“ y „ayudar a las ánimas“: Misión, eclesiología ignaciana y misiones. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 90 (2006) 165–182, 176/177. Vgl. Maier, Martin: Freundschaft mit den Armen, 26–28. Vgl. Beristain, Antonio: Jesuiten und Dienst an Gefangenen. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 404–424, 407.



„It is this historical embodiment of an encounter with the God who saves in history that, (...) is the goal of the Spiritual Exercises.“<sup>143</sup> Das Antreffen Gottes in existenzgefährdender Wirklichkeit ist auch für Ignacio Ellacuría das Ziel der Geistlichen Übungen. Unter der Anforderung des *Magis* stehe die Suche nach einem immer besseren echten, wahren Dienst am (armen) Mitmenschen. Eine kluge und umsichtige Ausbildung des *Discernimiento* versucht das fortzusetzen und kann aufzeigen, dass die ignatianische Spiritualität im Grunde eine fordernde Ethik echter Barmherzigkeit anbietet.<sup>144</sup> Das Anstreben des Je-mehr ist sehr wohl ein Weg der Heiligung, eine Annahme der liebenden Zuwendung Gottes im praktischen Lebensvollzug.<sup>145</sup> Sie generiert eine Lebenspraxis des Bessermachens, aus Umkehr zur Liebe in „gewissenhafter“ Gottesbegegnung. Die besondere Hinwendung in Liebe, die man auch als unbedingte Solidarität bezeichnen könnte, gilt dabei den Marginalisierten und Elenden der Gesellschaft.<sup>146</sup>

### *Elend erkennen und deuten*

Es trifft selten zu, dass der Appell – man müsse sich angesichts des namenlosen Elends künftig intensiver um die Armen sorgen – nicht ungeteilten Beifall findet. Es mag als Binsenweisheit gelten, dass eine solche Zustimmung noch lange keine weiteren Handlungen nach sich ziehen muss. Erleben, Wahrnehmen, Handeln sind ethisch und handlungstheoretisch abgrenzbare Themenfelder, die in keinem deduktiven Verhältnis stehen.<sup>147</sup> Erlebnisse, die an das Subjekt herantreten, sind für sich betrachtet ethisch neutral und werden erst durch die (Re-)Aktion des Subjekts ethisch bewertbar. Erleben und Erkennen sind nicht synonym zu verstehen. Erleben bezieht sich auf das Geschehen als

<sup>143</sup> Matthew J. Ashley versucht mit diesem Satz die Sichtweise Ignacio Ellacúrias zu den Geistlichen Übungen zusammenzufassen, Ashley, Matthew J.: Ignacio Ellacuría, 29.

<sup>144</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 424. James Keenan konstatiert – in Anlehnung an John O'Malley –, dass die Jesuiten in ihrer Frühzeit eine Kernaufgabe ihres Tuns darin sahen, den Ärmsten und Gefangenen beizustehen. In Rom z. B. seien Ende des 16. Jahrhunderts rund die Hälfte aller Gefangenen aus den untersten Schichten der Gesellschaft gewesen. Der Grund für ihre Inhaftierung sei in den meisten Fällen durch die Unfähigkeit ihre Schulleistungen abzahlen zu können zustande gekommen. Vgl. Keenan, James F.: *Moral Wisdom. Lessons and Texts from the Catholic Tradition*. Lanham (USA) u. a., 2004, 132. Vgl. Rahner, Karl: *Gefängnisseelsorge*. In: Rahner, Karl: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck (Österreich) u. a., <sup>5</sup>1988, 447–463, 448/449.

<sup>145</sup> Vgl. Zahlauer, Arno: *Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion*. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 88–109, 103–106.

<sup>146</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 430. Vgl. Mifsud, Tony: *El imperativo ético de una cultura de solidaridad*. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): *El seguimiento de Cristo*. Madrid (Spanien), 1997, 839–856, 843–850. Vgl. Weise, Matthias: *Ignatius von Loyola und die Grundzüge jesuitischer Erziehung – Anmerkungen zum jesuitischen Schulengagement in Geschichte und Gegenwart*. In: Golz, Reinhard/Mayrhofer, Wolfgang (Hrsg.): *Luther und Melancthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas. (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, 8)* Münster, 1996, 285–298, 295.

<sup>147</sup> Vgl. Zollner, Hans: *Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im „Bericht des Pilgers“ als Anregung für eine Theologie der Biographie*. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 270–287, 283–285.

solches, das, was ereignishaft an das Subjekt herantritt.<sup>148</sup> Das Begriffspaar erkennen und wahrnehmen bezeichnet ein deutendes und reflektierendes Zugänglichmachen des Erlebten. Das Erkennen von Realität findet stets als Selektions- und Bewertungsvorgang statt, der – auch unthematisch – das moralische Handeln prägt.<sup>149</sup>

Es geht um die Wahrnehmungsweise von Realität, um Optik.<sup>150</sup> Jon Sobrino hatte früh angedeutet, dass dieses epistemische Problem das gesamte Betreiben von Theologie nicht unbeeindruckt lasse und, dass danach zu fragen sei, welche praxisbezogenen und ethischen Optionen im gedeuteten Erkennen selbst schon enthalten seien. Die Aufklärung, als geistesgeschichtliches Phänomen, habe nicht nur das Streben nach Rationalität als Befreiung aus Unmündigkeit zum Zweck erklärt<sup>151</sup>, sondern sie „zielt direkt auf die Befreiung aus dem Elend der Wirklichkeit“.<sup>152</sup> So gehe es im aufklärerischen Befreiungsgang einerseits um eine denkerische Emanzipation (erste Aufklärung), die die Autonomie des Vernunftgebrauchs einfordere, andererseits aber auch um eine praktische Ausrichtung zu gewinnender Selbständigkeit (zweite Aufklärung). Die zweite Dimension gehe an die Wirklichkeit als „erlebte“ Geschichte heran und differenziert zwischen der Wirklichkeit, wie sie anzutreffen sei, und wie sie kulturell, philosophisch oder theologisch interpretiert werden könne.<sup>153</sup>

Das Erkennen der Wirklichkeit ist an sich schon kein neutraler Prozess. Das Erkennen der Wirklichkeit stützt sich auf Prämissen, die das Subjekt – wenn auch unhinterfragt – bereits konfiguriert hat. Was das Subjekt wie und wann wahrnimmt, ist eine Frage ausgebildeter Sensorien. Eine Schärfung der Sinne ist also gefragt, die die Wirklichkeit als geschichtlichen Prozess erkennt und auf die begegnenden Missstände achtet. Auf dieser Grundlage erkundet die lateinamerikanische Theologie die Veränderbarkeit von Wirklichkeit.<sup>154</sup> Der Kontakt zur Wirklichkeit ist die primäre Quelle und der

<sup>148</sup> Den Wert der Erfahrung, nicht des bloßen Erlebens unterstreicht Philip Endean, vgl. Endean, Philip: Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. Ein Versuch der Präzisierung. In: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse. (Innsbrucker theologische Studien, 56) Innsbruck (Österreich) u. a., 2001, 59–73, 62.

<sup>149</sup> Josep Rambla formuliert in einem Aufsatz zu einer Pneumatologie in Gegenwart sozioökonomischer Ungerechtigkeit eine sprechende Überschrift mit den Worten: „Abrir los ojos a la realidad desnuda y cruda de los hechos“, die Augen auf die nackte und brutale Realität der Taten hin öffnen. Das Thema könne auf zahlreiche biblische Bezüge hinweisen (Mk 6,34; Lk 11,1–4; Joh 6,4), um zu einem Ergebnis zu gelangen, das er in der nächsten Überschrift mit „Reconocer a Dios en la crisis“, Gott in der Krise erkennen, formuliert. Rambla, Josep M: El clamor del Espíritu en época de crisis. In: Centro de Estudios „Cristianismo i Justicia“ (Hrsg.): Grandes injusticias de hoy. Madrid (Spanien), 1987, 159–186, 166/167.

<sup>150</sup> „Es gibt eine Art und Weise, das Reale zu erkennen, die darauf abzielt, sich vor dem Realen zu schützen. Die richtige Art des Erkennens hat das Ziel, das Reale und seine objektiven Interessen zu schützen.“ Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1087–1114, 1092.

<sup>151</sup> Die Argumentation knüpft unmittelbar an das an, was bereits im Kontext der *Conscientização* erarbeitet wurde. Vgl. ⇒ 2.2.3 Ziel der *Conscientização*: kritisches Bewusstsein.

<sup>152</sup> Sobrino, Jon: Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie. In: Rahner, Karl/Modehn, Christian/Zwiefelhofer, Hans (Hrsg.): Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Stuttgart u. a., 1977, 123–143, 125.

<sup>153</sup> Vgl. Moser, Antônio: Ciências do Social e Teologia Moral. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 37–67, 60–66.

<sup>154</sup> „Não basta sensibilizar-se (indignação ética). Importa ver correctamente a realidade num nível estrutural e crítico para poder agir, eficazmente, sobre ela num sentido transformador.“ Nach Leonardo Boff reicht

theologischen Reflexion vorgängig.<sup>155</sup> Diese Berührung bedarf geradezu der Unterscheidung der Geister, die begegnen. Es bedarf der Anfrage an ethische Sensorien. Es bedarf fundamentaler Gewissensbildung im Dienste der *Subjektwerdung*.

„Was den Anstoß zum Denken, zum Betreiben von Theologie gegeben hat, war (...) gelebter Glaube in einem Prozeß der Befreiung inmitten der Unterdrückung.“<sup>136</sup>

An die sittliche Lebensgestaltung des Subjekts konkret herangetragen, lässt sich so eine der wichtigen erkenntnispraktischen<sup>157</sup> Fragen der theologischen Befreiungsethik formulieren: Nehme ich in der Begegnung mit jedem Bedürftigen wahr, dass mir in ihm der Sohn des lebendigen Gottes begegnet?<sup>158</sup> Eine Bejahung schließt eine weitere Frage unmittelbar an: Was muss ich tun um den Geringsten *seiner* Brüder von der inhumanen Bedürftigkeit zu befreien?

### 3.2 Die Stimmen hören, die niemand hören will

Der Ausdruck „The underside of modernity“<sup>159</sup>, wie Enrique Dussel seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen überschreibt, verdeutlicht, dass der Perspektivenwechsel auch die Geschichtsbetrachtung insgesamt nicht unberührt lässt. Die Ansicht teilt Gustavo Gutiérrez, der deutlich formuliert: „Unterdrückung und Randdasein der Armen – angefangen mit den Indianern – ist ein althergebrachtes Faktum in Lateinamerika, das sich anfangs im Rahmen des Kolonialismus abspielt.“ Daher stelle es eine neue Notwendigkeit dar, die Geschichte derer zu erzählen, die „in der Geschichte nirgends vor-

bloße Sensibilität für unwürdige Bedingungen menschlichen Lebens nicht aus. Dazu müsse ein adäquates, strukturelles und kritisches Betrachten der Wirklichkeit treten. Boff, Leonardo: *A fé na periferia do mundo*. (Centro de investigação e divulgação. Teologia, 17) Petrópolis (Brasilien), 1978, 11.

<sup>155</sup> Die Bedeutung dieser Aussage für die Christologie und die Konzeption der Nachfolge beleuchtet Jon Sobrino prägnant in, Sobrino, Jon: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1999, 452–464.

<sup>156</sup> Sobrino, Jon: *Theologisches Erkennen*, 134. Vgl. Lohmayer, Jürgen: Frege, Popper und die Theologie. Objektive Erkenntnis bei Jon Sobrino. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 32) Frankfurt a. M., 2005, 270–272. Die wirklichkeitsverändernde und impulsgebende Dimension des Glaubens wird auch von Marciano Vidal betont. Er unterstreicht in der Verhältnisbeschreibung von Glaube und Moral, dass die Moral weder den Glauben umfasse, noch ihn ersetze. Trotzdem stelle die Moral eine Notwendigkeit des christlichen Glaubens dar, gerade weil sie den Horizont des Glaubens in die Wirklichkeit hineinsetzen könne und so eine Transformation der Wirklichkeit herbeiführe. Vgl. Vidal, Marciano: *Para conocer la ética cristiana*. Estella (Spanien), <sup>2</sup>1990, 11–17. Vgl. Echegaray, Hugo: *La práctica de Jesús*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 34) Lima (Peru), 1980, 52–58.

<sup>157</sup> Der Begriff der Erkenntnispraxis im Gegensatz zur Erkenntnistheorie rechtfertigt sich durch die Unterscheidung der Aufklärungsprozesse. Die Aussage der Erkenntnispraxis beleuchtet die Praxisrelevanz der Erkenntnis, also das, was als Vorrprägung ethischen Handelns beschrieben wird.

<sup>158</sup> Das wird der Schwerpunkt des abschließenden Hauptteils, vgl. ⇒ 7 Die Armen, das Sakrament Christi.

<sup>159</sup> Dussel, Enrique: *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*. Amherst (USA), 1996. Darin besonders den Aufsatz „Liberation Philosophy from the Praxis of the Oppressed“ (2–18).

kommen“.<sup>160</sup> Denn die Geschichte der Menschheit sei bisher „mit weißer Hand“ geschrieben worden, so Leonardo Boff. Sie sei eine Historiographie der Herrschenden, nicht eine der Besiegten.<sup>161</sup> Wenn eine imperiale Geschichtsschreibung vermieden werden solle, dann müsse sie sich denen zuwenden, deren Bilder bisher nicht in den historischen Galerien zu finden seien und deren Zeugnisse außerhalb öffentlicher Wahrnehmung lägen.<sup>162</sup>

### *Von woher schreien die Armen*

Der Schrei der Armen ist deswegen ein stummer Schrei, weil er nicht gehört wurde und wird.<sup>163</sup> Die Generalversammlung des CELAM in Medellín stellt zu Beginn des Dokuments „Armut der Kirche“ heraus:

„Es erhebt sich ein stummer Schrei von Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen von keiner Seite gewährt wird. „Ihr hört uns jetzt schweigend zu, aber Wir hören den Schrei, der aus euren Leiden emporsteigt“.“<sup>164</sup>

Die Versammlung zitiert Papst Paul VI., der einen Tag bevor er die zweite Generalversammlung in Medellín eröffnete, eine außerordentliche Predigt in der Diözese Facatativá, nahe Bogotá, hielt.<sup>165</sup> Bei diesem ersten Besuch eines Papstes in Amerika spricht Paul VI. zu tausenden armen Bauern auf einem freien Feld bei San José de Mosquera und versichert ihnen, dass der Papst die Bedingungen ihrer Existenz kenne. Es seien die

<sup>160</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Theologie von der Rückseite*, 148. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Die Armen in der Kirche*. In: *Concilium* 13 (1977) 246–250, 248. Vgl. Oliveros, Roberto: *Geschichte der Theologie der Befreiung*, 24/25.

<sup>161</sup> Vgl. Boff, Leonardo: *Teología desde el cautiverio*, 97–105, besonders 102–105. Vgl. Croatto, Severino: *Liberación y libertad*, 2. Ein Perspektivenwechsel tue Not, so Croatto, weg von verfrühtem Jubel und hin zu größerem Bewusstsein für das Leiden, das die Gefangenschaft anzeige, in der sich eine Welt der Ungerechtigkeit befinde.

<sup>162</sup> Vergleichbar fordert Joseph P. Mautner die „Wahrnehmung der Armen in einer Reichtumsgesellschaft“. Vgl. Mautner, Joseph P.: *Zwischen Verachtung und Verklärung. Zivilgesellschaft und Option für die Armen*. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?* (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 273–292, 282–285.

<sup>163</sup> Eine gute Übersicht über die Aufnahme dieser „akustischen Metaphorik“ in die lehramtlichen Dokumente, vgl. Antonicich, Ricardo: *Os Cristãos diante da injustiça. Para uma leitura latino-americana da Doutrina Social da Igreja*. Sao Paulo (Brasilien), 1982, 116–119.

<sup>164</sup> Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 2 (vgl. auch Nr. 7). In der Botschaft an die Völker Lateinamerikas bejahen die Bischöfe die gemeinschaftliche Verantwortung, die ihnen in dieser neuen Ära zugetragen wurde. Sie wollen sich mit dem Leben ihrer Völker auseinandersetzen und gemeinsam mit ihnen Lösungen suchen. Ihre spezifische Mission sehen sie als Beitrag zur umfassenden Förderung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents. „Nuestra misión es contribuir a la promoción integral del hombre y de las comunidades del continente.“ Im Licht des Glaubens gelte es nun in den Zeichen der Zeit den göttlichen Plan zu entdecken. Die Bischöfe deuten die Bestrebungen und Schreie Lateinamerikas als Zeichen, die die Orientierung am göttlichen Plan, der durch die Liebe des Erlösers Christus wirke, enthülle. Christus selbst sei es, der diese Bestrebungen in den Gewissen einer solidarischen Gesellschaft stütze. Vgl. *Mensaje a los pueblos de América Latina*. In: CELAM (Hrsg.): *Medellín. Conclusiones*. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974, (auf den Seiten 18–21), hier 19. (Übersetzung v. *Verf.*). Vgl. *Botschaft an die Völker Lateinamerikas*. In: *Bischöfliche Aktion ADVENIAT* (Hrsg.): *Dokumente von Medellín*. Essen, 1972 (auf den Seiten 7–12), hier 8. Im Folgenden: *Botschaft an die Völker Lateinamerikas* (Medellín).

<sup>165</sup> Die Predigt wird noch ausführlich besprochen, vgl. ⇒ 7.2 Die ganze Tradition der Kirche erkennt ...

Bedingungen des Elends, die nicht selten unterhalb des Existenznotwendigen lägen. Aus dieser Realität höre der Papst den Schrei, der aus ihren Leiden emporsteige.<sup>166</sup>

Elf Jahre später zitiert Puebla diese Passage ausführlich unter der Überschrift „Angesichts des Schreies nach Gerechtigkeit“<sup>167</sup> und kommentiert: „Wohl mag dieser Schrei damals stumm gewesen sein. Jetzt ist er klar vernehmlich, seine Stärke wächst, er ist heftig und zuweilen sogar drohend.“<sup>168</sup> Der Schrei der „Ärmsten und Vergessenen“<sup>169</sup> ist kein stummer Schrei, weil er bisher nicht existiert hätte, sondern weil er aus den lauterer Stimmen der Macht, des Wohlstandes, der Götzen nicht herausgefiltert wurde und zu Gehör kam. Bezugnehmend auf Karl Rahners Werk, erklärt Jon Sobrino, was es heute heiße „Hörer des Wortes“ zu sein: „den Aufschrei der Armen zu hören und zu hören, daß Gott selbst auf die Schreie der Unterdrückten hört.“<sup>170</sup> Die lateinamerikanische Theologie habe dem Aufschrei der Bedrückten eine Sonderstellung eingeräumt als dasjenige, „welches zum theologischen Erkennen antreibt.“<sup>171</sup> *Theo-logie* ist dann, um mit Sobrino weiter zu gehen, ein sekundäres und sensibles Vorgehen, das der neuen einbrechenden Präsenz der Armen in der Geschichte Rechnung trägt.<sup>172</sup> Diese neue Präsenz hat ihren Grund bei den Armen selbst. Sie beginnen über die Ursachen der Armut nachzudenken, sich ihrer selbst bewusst zu werden, die Veränderbarkeit der

<sup>166</sup> Vgl. Paul VI.: Ad quamplurimos Columbianos agri cultores v. D. „campesinos“, undique in Campo v. „S. José de Mosquera“ coadunatos. In: AAS LX, 619–623, 620/621. Im Folgenden: Paul VI.: Predigt „S. José de Mosquera“.

<sup>167</sup> „Ante el clamor por la justicia“. Die deutsche Übersetzung ist weitaus schwächer und spricht von der „Forderung nach Gerechtigkeit“. Puebla, Nr. 87–109. Im Original: Puebla (span.), Nr. 87–109, das Zitat findet sich in Nr. 88.

<sup>168</sup> Puebla, Nr. 89. Interessant ist dabei die Feststellung, dass die Wahrnehmung dieser Schreie mit dem wachsenden Bewusstsein der Kirche für die „Armen und Randgruppen“ begründet wird (92).

<sup>169</sup> Puebla, Nr. 12.

<sup>170</sup> Sobrino, Jon: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche. In: Bertsch, Ludwig (Hrsg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. (Theologie der Dritten Welt, 15) Freiburg i. Br., 1991, 102–135, 110. Vgl. Muñoz, Ronaldo: Gott Vater. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 525–542, 530/531.

<sup>171</sup> Sobrino, Jon: Theologisches Erkennen, 138.

<sup>172</sup> Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 461–504, 470. In vergleichbarer Absicht, Gutiérrez, Gustavo: Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung. In: *Concilium* 20 (1984) 26–30, 27/28. Vgl. Danoz Fernández, Antonio: La moral en la pastoral. In: *ITER. Revista de Teología* 7 (1996) 7–34, 26. Vgl. dazu die Anmerkungen zu einer „Cultura de insensibilidad“ mit der vorangestellten Äußerung, dass eine Gesellschaft, die auf der Logik des Ausschlusses beruhe, zur selben Zeit von einer Kultur der Insensibilität genährt werde. Mo Sung, Jung: Contribuições da teologia na luta. Contra a exclusão social. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 57 (1997) 288–313, 305–308.

Strukturen zu entdecken und sich eindringlicher Gehör zu verschaffen.<sup>173</sup> „This is where the *Pedagogy of the oppressed* of Paulo Freire has its important contribution.“<sup>174</sup>

In der Wirklichkeit der Armut rückt, wie gesagt, nicht die aufgeklärt-bürgerliche Person in den Mittelpunkt ethischer Reflexion, sondern der Arme als der, dem es am Existenznotwendigen fehlt.<sup>175</sup> Die Sorge um die Armen und Elenden der Wirklichkeit, so wird hier später behauptet werden, ist die zu bevorzugende moraltheologische Sorge.<sup>176</sup> Warum? Eine kurze Antwortschizze: Der letzte Grund für die Hinwendung ist Gottesbegegnung. Weil Gott im Armen begegnet (vgl. GS 88), wird die Liebe zum Armen und Elenden der privilegierte Ort aktiver Spiritualität oder wie Hélder Câmara es formuliert: Jesus „lehrte uns, daß wir eines Tages danach gerichtet würden, wie wir die Armen behandelten. (...) Wehe jenen, die kein Auge dafür hatten, Christus in den Armen zu sehen.“<sup>177</sup> Anders gesagt: weil Gott will, dass wir ihm im leidenden Gesicht des Armen begegnen<sup>178</sup>, deshalb ist der Dienst für den Geringsten seiner Brüder (Mt 25,35–40) Tun des göttlichen Willens (vgl. KKK 2443).<sup>179</sup> Das „Sich-zum-Nächsten-machen“<sup>180</sup> – aufgrund des stummen Schreiens – ist ein aktiver und freier Entschluss des Subjekts, egal ob arm oder reich; es ist eine Entscheidung für den Armen und Elenden tätig zu sein. „Das Befreiungshandeln Gottes gegenüber den Armen und Reichen zielt auf eine Subjektwerdung des Menschen und damit auf seine Freiheit gegenüber jeder Form von Unterdrückung und Abhängigkeit.“<sup>181</sup>

<sup>173</sup> „El pobre comienza a percibir su pobreza y a ser consciente de las causas de ella.“ Der Arme beginnt die Bedingungen und Ursachen seiner Armut zu verstehen und sich darüber bewusst zu werden. Gutiérrez, Gustavo: *Renovar la opción*, 270. „Daher rührt es, daß die Religiosität des lateinamerikanischen Volkes häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung wird.“ Puebla, Nr. 452.

<sup>174</sup> Stälsett, Surla J.: *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino*. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 127) Bern (Schweiz) u. a., 2003, 82, Fußnote 130.

<sup>175</sup> Oliveros, Roberto: *Geschichte der Theologie der Befreiung*, 6.

<sup>176</sup> Vgl. ⇒ 5.2 Präferentielle Option: eine Frage zur Ausrichtung der Moraltheologie.

<sup>177</sup> Câmara, Hélder: *Umsturz durch die Gewaltlosen*, 16.

<sup>178</sup> Vgl. Santo Domingo, Nr. 179.

<sup>179</sup> Das Medellínokument zur Gerechtigkeit beginnt mit der Feststellung, dass zahlreiche Analysen zur Situation der Menschen in Lateinamerika existierten, vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 1. In allen werde das Elend beschrieben, das die großen Gruppen marginalisiert. Dieses Elend, eine kollektive Tatsache, sei eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreie (mit Verweis auf *Populorum Progressio* 30). Johannes Paul II. nimmt in der Eröffnungsansprache zu Santo Domingo die durch Medellín und Puebla vorgezeichneten Linien (vgl. Puebla, Nr. 340–347) der gesamt menschlichen Förderung und der Wahrnehmung der Schreie der Armen auf und verbindet dies mit dem Thema der Evangelisierung. Unter Bezugnahme auf *Evangelii nuntiandi* 29–39 bestätigt er die Entscheidung der lateinamerikanischen Bischöfe zur Wahrnehmung der „Schreie der Armen“ und charakterisiert ihre Rolle als die des barmherzigen Samariters, der sich dem Notleidenden zuwendet. Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*. (Stimmen der Weltkirche, 34) Bonn, 1992, Nr. 13. Das Schlussdokument der Versammlung schließt daran an, vgl. Santo Domingo, Nr. 23/24.

<sup>180</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 184/185. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Evangelio y praxis*, 234.

<sup>181</sup> Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiende Erfahrung*, 38.

Auch der Arme, der zum Subjekt seiner Geschichte wird, steht unter dem Anspruch dem anderen Armen zu helfen.<sup>182</sup> Oder man kann es so sagen: Wenn der Arme für den Armen optiert, sich entscheidet, zeigt er, dass er handlungsfähiges Subjekt wird.<sup>183</sup> Eine Entscheidung für den Armen manifestiert eine praktische Umsetzung des erfahrbaren Willen Gottes. Gerade weil dort besondere Bedingungen zeichenhafter, sakramentaler Anwesenheit des Göttlichen gegeben sind, wird die Option für die Armen zu einem privilegierten Ort moralischer Tätigkeit.<sup>184</sup> Das soziale und geschichtliche Randdasein wird in der Botschaft des Evangeliums ins Zentrum gestellt und als gewichtiges Argument zur Ausrichtung christlicher Moral vorgetragen; nicht exklusiv, sondern präferentiell.<sup>185</sup>

Diese Entscheidung, den Schrei der Armen zu vernehmen und ihn noch hörbarer werden zu lassen, wird Santo Domingo später nachhaltig bekräftigen, wenn die dort versammelten Bischöfe sagen: Wir machen den Schrei der Armen zu unserem: „Wir übernehmen mit erneuertem Elan die vorrangige Option für die Armen im Sinne des Evangeliums in Fortsetzung von Medellín und Puebla.“<sup>186</sup>

<sup>182</sup> „Los pobres optan por los pobres.“ Martínez, Felicísimo: La opción por los pobres en América Latina. Avances y retrocesos. In: CHRISTUS 59 (1994) 30–33, 31. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992). (Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie, 30) Frankfurt a. M., 1998, 127–129. Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 220–221. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche der Armen, 145.

<sup>183</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 152.

<sup>184</sup> Vgl. Pope, Stephen: The „Preferential Option for the Poor“: An Ethic for „Saints and Heroes“? In: Irish Theological Quarterly 59 (1993) 161–176, 165/166.

<sup>185</sup> José Maria Decia spricht deswegen von der „primacia de la caridad“, und der Nächstenliebe als Quelle der Unterscheidungsfähigkeit, vgl. Decia, José Maria: El discernimiento cristiano, 53/54. Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 244–246.

<sup>186</sup> Die deutsche Version schwächt den Eingangssatz „Hacemos nuestro el clamor de los pobres“ – Santo Domingo (span.), Nr. 296 – ab in: „Wir schließen uns den Rufen der Armen an.“ Santo Domingo, Nr. 296. Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 107. Grundsätzliches zu Santo Domingo: vgl. Dussel, Enrique: Das „institutionelle“ Problem: Machtfaktor Geschäftsordnung. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 54–63, 58. Vgl. Richard, Pablo: Die Beschlüsse von Santo Domingo in befreiungstheologischer Perspektive. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 64–89, 67–83. Vgl. Valentini, Luiz Demétrio: A Conferência de Santo Domingo. In: Revista Eclesiástica Brasileira 53 (1993) 5–18, 15–17. Vgl. Rito de Leão, Honório: Os 500 Anos de Evangelização da América Latina e Seus Desafios Hoje. In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 317–343, 330–339. Vgl. Dussel, Enrique: De Sucre a Santo Domingo (1972–1992). In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 552–573, 566–571. Vgl. Müller, Andreas: Santo Domingo 1992: Werden – Verlauf – Ausblick. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Santo Domingo 1992. Werden – Verlauf – Wertung. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 55) Bonn, 1993, 4–9. Vgl. Codina, Víctor: Chronik von Santo Domingo. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Santo Domingo 1992. Werden – Verlauf – Wertung. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 55) Bonn, 1993, 10–22. Vgl. Suess, Paulo: Weltweit artikuliert, 123–153. Vgl. Weckel, Ludger: Wie sich Texte ändern ... Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 154–174. Vgl. Taborda, Francisco: Santo Domingo Corrigido. Comentário às modificações romanas do Documento de Santo Domingo. In: Revista Eclesiástica Brasileira 53 (1993) 640–666. Vgl. Angel, Anton: Santo Domingo: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Su *status* teológico y el valor magisterial de su documento conclusivo. In: Gregorianum 73 (1992) 437–467, 453–466.



*Erkennen und ... zum Nächsten machen*

Es gebe Parabeln, so Johann Baptist Metz, mit denen sich Jesus in besonderer Weise in das Gedächtnis der Menschheit hineinerzählt habe. Dazu gehöre das bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter.<sup>187</sup> An der nur wenige Verse zählenden Schilderung des barmherzigen Samariters (Lk 10,30–10,37) könne Exemplarisches veranschaulicht werden: Der Samariter gehe auf den Misshandelten zu, weil sein Innerstes vom Mitleiden ergriffen sei. Das dafür benutzte griechische Verb (*splagchnizomai*) bedeute, dass sich ihm das „Innerste umdrehte“.<sup>188</sup> Auf den Kontext der Fragestellung angewendet, kann man formulieren, dass sich das Gewissen durch das Auftreten einer Situation des Elends „rege“, zum Handeln veranlasst werde und eine Entscheidung hervorrufe. Auch in der Erzählung ist die Entscheidung zu helfen von großem Gewicht. Schließlich antwortet Jesus auf die Frage der Gesetzeslehrer „Und wer ist mein Nächster?“ mit der Gegenfrage: „Was meinst du: Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde?“ (Lk 10,36).<sup>189</sup> Zum Nächsten macht man sich oder nicht; Nächster wird man in einer bestimmten Situation und nicht im Allgemeinen. Sich zum Nächsten zu machen ist eine konkrete ethische Aufgabe, nichts anderes.<sup>190</sup> Sich zum Nächsten zu machen ist eine Gewissensaufgabe im Dienste beiderseitiger *Subjektwerdung*.<sup>191</sup>

Abschließend lässt sich nun sagen: wenn also Gott will, dass der Mensch im Mitmenschen und besonders im Armen und Elenden Gott begegnet (vgl. EV 32 und 35), dann ist es dieser Imperativ, der die Option für die Armen im Horizont der Unterschei-

<sup>187</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen. In: Metz, Johann Baptist/Kuld, Lothar/Weisbrod, Adolf (Hrsg.): *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*. Freiburg i. Br. u. a., 2000, 9–17, 12. Vgl. Metz, Johann Baptist: *Compassion. Das Christentum im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten*. In: Schreier, Werner/Steins, Georg (Hrsg.): *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München, 1999, 500–506, 502.

<sup>188</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 185. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Evangelio y praxis*, 234. Vgl. Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1104. Vgl. Esler, Philip F.: *Jesus und die Reduzierung von Gruppenkonflikten: Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner im Rahmen der Theorie der sozialen Identität*. In: Stegemann, Wolfgang/Malina, Bruce J./Theißen, Gerd (Hrsg.): *Jesus in neuen Kontexten*. München, 2002, 197–211, 205.

<sup>189</sup> Mit Jon Sobrino wäre zu argumentieren, dass das benutzte Verb (*splagchnizomai*), welches das Mitleidhaben des Samariters ausdrücke, auch in den matthäischen Wundererzählungen auftauche (Mt 14,14; 20,34). Die Wundererzählungen wiederum werden als Zeichen des anbrechenden Gottesreiches gedeutet. Nächstenliebe und das Anbrechen der Basileia treten in verschiedenen Kontexten zueinander. Vgl. Sobrino, Jon: *Die zentrale Stellung*, 477. Das Thema wird noch zu behandeln sein, vgl. ⇒ 3.4 *Aus der Verheißung wächst Kritik*.

<sup>190</sup> Vgl. Kamphaus, Franz: *Grenzenlose Solidarität im Bewußtsein der eigenen Grenzen. Zur Spiritualität und Ethik solidarischen Lebens*. In: Schreier, Werner/Steins, Georg (Hrsg.): *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München, 1999, 507–513, 510.

<sup>191</sup> Alfonso Valsecchi hebt die soziale Dimension biblischer Rede vom Gewissen hervor. Für ihn steht fest, dass auch die göttliche Wortoffenbarung, die in das Innere des Menschen vordringt, ohne die Gemeinschaft in der sie sich ereignet, nicht denkbar ist. Der Ruf Gottes im Gewissen tritt zwar an den Einzelnen heran, verweist ihn aber auf seine Verantwortung gegenüber Anderen und der Gemeinschaft, besonders – so möchte man ergänzen – gegenüber den Unterdrückten. Vgl. Valsecchi, Alfonso: *Coscienza*. In: Rossi, Leonardo/Valsecchi, Alfonso (Hrsg.): *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Rom (Italien), <sup>2</sup>1979, 148–164, 156–158. Vgl. Mifsud, Tony: *Una fe comprometida con la vida*, 10.

„(s)fähigkeit) mit einer unhintergehbaren Präferenz auszeichnet. Die Option für die Armen fordert die Aufmerksamkeit als präferentielle Option. Sie ist sozusagen ein Gebot der Stunde, aber das zu jeder Zeit, denn „die Armen habt ihr immer unter Euch, und ihr könnt ihnen Gutes tun, so oft ihr wollt“ (Mk 14,7/8).<sup>192</sup>

Bernardino Leers und Antônio Moser plädieren deswegen für eine Fokussierung der moraltheologischen Fragestellung im Kontext massenhafter Armut:

„Das Objekt, auf das es aus Gründen der Gerechtigkeit vor allem ankommt, ist die Eingliederung der Verratenen in eine organisierte Gesellschaft; diese muß es ihnen ermöglichen, Subjekte einer neuen Geschichte zu werden, in der die Vorstellungen Gottes besser zum Tragen kommen. Folglich sind das privilegierte Subjekt ebenfalls die Randexistenzen“.

In der christologischen Perspektive von *Gaudium et spes* 88 setzen die Autoren fort: Es sei niemand anders als „Christus selbst“, der „in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft.“<sup>193</sup> Der stumme Schrei der Armen ist heute der Schrei Christi an seine Jünger.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Companions of Jesus, 70. Nach Stefan Lücking komme in der Perikope der Salbung Jesu durch eine Frau in Betanien“ (Mk 14,3–9) Wesentliches des Markusevangeliums zur Sprache. Markus wolle sein Evangelium vom Ende, vom „Standpunkt der Erlösung“ her erzählen. Dieser eschatologische Anspruch gehe aus der eigentümlich performativen Form des Amenwortes in Mk 14,9 („Amen, ich sage euch: Überall auf der Welt, wo das Evangelium verkündet wird, wird man sich an sie erinnern und erzählen, was sie getan hat.“) hervor. Lücking weist jedoch darauf hin, dass Markus die endzeitliche Perspektive nur via negationis einführe, was heißt, dass die dichtesten Enthüllungen der Gesandtheit des messianischen Gottessohnes im Todesurteil (Mk 14,62) und im Kreuzestod (Mk 15,39) erzählt werden. Außerdem sei die Vorhersage Jesu, dass die Armen immer unter den Menschen seien, er selbst jedoch nicht, eine Ankündigung der Beendigung seiner sinnlich wahrnehmbaren Präsenz. Es wird jedoch hinzugefügt, dass diese nicht einfach zu deutende Rede Jesu auch auf andere Formen der Präsenz hinweisen könnte. Nämlich seine zeichenhafte Präsenz in den „immer anwesenden“ Armen (Mt 25,31–46). Schließlich: die Perikope müsse ebenfalls vom Ende her verstanden werden. Die Handlungs- oder gar Leseanweisung „Sagt seinen Jüngern und Petrus: Er geht euch nach Galiläa voraus; dort werdet ihr ihn sehen.“ (Mk 16,7) stelle den Leser vor die Herausforderung, dass er selbst aus dem Text heraustreten und seine eigene Glaubenspraxis befragen müsse. „Erst durch die Aktualisierung der Erzählung in der Praxis der Nachfolge bekommt die Geschichte Jesu einen eindeutigen Sinn.“ Die Thematik der Armen wird damit zum Thema der Nachfolge. Lücking, Stefan: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11. (Stuttgarter Bibelstudien, 152) Stuttgart, 1993, 119/120.

<sup>193</sup> Leers, Bernardino/Moser, Antônio: Moraltheologie, 82/83. Vgl. Braga, José María Fructuoso: Fazer teologia moral hoje. Uma Teologia moral, em perspectiva libertadora do povo e elaborada com o povo. In: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (Hrsg.): Moral social. Sao Paolo (Brasilien), 1984, 7–19, 10–11. In *Gaudium et spes* 88 wird das Mitwirken der Christen an einer gerechteren, freieren und brüderlicheren internationalen Gemeinschaft entschieden bejaht. Wörtlich fährt der Text fort: „und das um so mehr, als der größere Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‚Christen‘ tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden. Denn der Geist der Armut und Liebe ist Ruhm und Zeugnis der Kirche Christi.“

<sup>194</sup> *Gaudium et spes* 88 steht im Kontext des Themas der internationalen Gemeinschaft. „Nachdem sich das Konzil an alle Menschen guten Willens (...) gewandt hat, spricht es nun besonders zu den Christen. (...) Haben sie nicht vernommen, daß alle Menschen Brüder sind, Kinder des einen Vaters im Himmel, alle von dem einen erlöst? (...) Hat er sich nicht selbst mit den Notleidenden identifiziert? Ihnen dienen heißt in Wirklichkeit ihm selbst dienen: an ihrem Schicksal uninteressiert sein, heißt ihn ablehnen.“ Coste, René: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum V. Kapitel, Artikel 83–90. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 565–578, 574. Vgl. Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Herders Theologischer

Gemäß der *Moral de Discernimiento* im Kontext der Option für die Armen geht es also zunächst um die „gewissenhafte“ Ausbildung ethischer Sensorien. Wahrnehmen und Erkennen von Realität, besonders von Armut und Elend sind Voraussetzungen des Handelns.<sup>195</sup> Clemens Sedmak analysiert in erkenntnistheoretischer Perspektive die Frage nach der vorrangigen Wahrnehmung der Ausgeschlossenen im Zusammenhang mit der Frage nach sozialer Gerechtigkeit: „Ich will nur fragen, ob eine besondere Aufmerksamkeit für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft und für diejenigen, die aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind, zu rechtfertigen ist? Meine Antwort lautet: Ja.“<sup>196</sup> Man mag einwenden, dass die Wahrnehmungsfähigkeit des Subjekts in reizüberfluteter Zeit erschwert, überanspricht, behindert oder verzerrt sei; aber trotzdem bleibt es doch das Subjekt selbst, das wahrnimmt und seine Wahrnehmung wie auch die Reflexion darüber steuern kann.

Das Festhalten an einem starken Subjekt, das sich in allen Lebensvollzügen – auch am Rande der Selbstübereignung – noch entscheiden kann und muss, scheint weiterhin notwendig. Von *Subjektwerdung* kann deshalb in zweierlei Hinsicht gesprochen werden. Zum einen: Die Negation des Subjekts durch die existenzbedrohende Armut kann letzten Endes nur durch die bekräftigende Befähigung des Subjekts „entkräftet“ werden. Zum anderen: Die *Subjektwerdung* dessen, der sich für den Armen entscheidet, steht ebenso auf dem Spiel. Eigene *Subjektwerdung* ohne die *Subjektwerdung* des Anderen, und besonders des armen Anderen, ist nicht möglich.<sup>197</sup> Individuelle Gewissensbildung ist ohne den Anderen nicht möglich.

Die Erkundung des göttlichen Willens findet deshalb eine Spur der Zuwendung zum anderen und besonders zum Armen. Johannes Paul II. hat diesen Zusammenhang deutlich formuliert:

Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 581–886, 754 und 817/818.

<sup>195</sup> Vgl. Mieth, Dietmar: Kleine Ethikschule. Freiburg i. Br., 2004, 28–37. Vgl. de Franca Miranda, Mário: *Discernimento Cristão e Contexto Sócio-político*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983) 263–272, 269/270. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: *Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino*. (Concordia Reihe Monographien, 15) Aachen, 1995, 90–93.

<sup>196</sup> Begründend fügt er drei Erklärungen hinzu. Erstens lade eine solche vorrangige Aufmerksamkeit dazu ein, gerade die sonst unberücksichtigten Faktoren zu bedenken. Eine Betrachtung der Sachlage in der Perspektive des Anderen und gerade des Marginalisierten erweitere das Spektrum der Aspekte und trage deshalb zu epistemischer Gerechtigkeit bei. Zweitens und daran anschließend löse man sich gerade deswegen aus den standardisierten Betrachtungsvorgaben heraus und erweitere den übernommenen „mainstream-view“. Drittens sei das Kriterium der Handlungsfähigkeit erwähnt. „Eine besondere Aufmerksamkeit für die Ausgeschlossenen macht uns fähig, klare Urteile zu treffen. Dazu kommt, dass die Handlungsfähigkeit einer Gemeinschaft auf dem Spiel steht, wenn in ihr Menschen handlungsunfähig sind. Die ethische Qualität einer Gesellschaft bemisst sich daran, wie diese Gesellschaft mit ihren schwächsten Mitgliedern umgeht. (...) Ich schlage vor, Erkenntnistheorie mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Ausgeschlossenen zu betreiben, weil epistemische Gerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit zusammenhängen.“ Sedmak, Clemens: *Strukturen epistemischer Gerechtigkeit. Erkenntnistheorie und „Option für die Armen“*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 46/47 (2001/2002) 133–145, 144/145.

<sup>197</sup> Dass die *Subjektwerdung* im Sinne der *Conscientização* eine soziale Dimension hat, die sogar die Befreiung des Unterdrückten einschließt, wurde schon angesprochen (vgl. ⇒ 2.2.3 Ziel der *Conscientização*: kritisches Bewusstsein). Vgl. Dussel, Enrique: *La dignidad del otro en la ética de la liberación*. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): *De dignitate hominis*. Festschrift für Carlos Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 279–286, 281–284.

„Das menschliche Gewissen, das Gewissen der Völker, der Schrei der Hilflosen und vor allem die Stimme Gottes, die Stimme der Kirche, wiederholen mit mir: es ist nicht gerecht, es ist nicht menschlich, und es ist nicht christlich, bestimmte Situationen aufrechtzuerhalten, die ganz klar Unrecht sind.“<sup>198</sup>

### 3.2.1 Sensible Wahrnehmung: Die Schreie hören, die Schreienden sehen

Der Appell des Papstes führt das Thema zurück zum Schlüsseltext katholischen Gewissensverständnisses: In der Fortführung von *Gaudium et spes* 16 spricht die folgende Nummer 17 von der gottgeschenkten Freiheit, die den Menschen zu sich selbst entlasse und in der Selbstverantwortung zu Gott, seinem Ausgangspunkt, zurückfinde, denn „nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden.“<sup>199</sup> Oder wie *Veritatis Splendor* es ausdrückt: „Gott wollte den Menschen ‚der Macht der eigenen Entscheidung überlassen‘“ (VS 34–41).<sup>200</sup> Seine im Ebenbild Gottes begründete Würde bewahrt der Mensch, wenn er „personal, von innen her bewegt und geführt“ diese Suche gestaltet.<sup>201</sup> Was aber bewegt die sittliche Ausrichtung des Menschen?

Der sittliche Anspruch kann nur an das verantwortungsfähige Subjekt ergehen, oder er geht ins Leere. Eine Moral, die das Zentrum ihres Zu- und Anspruchs an der menschlichen Person sucht, muss auch die Zielrichtung deutlich zur Sprache bringen: die Bestimmung der menschlichen Person in der Suche nach dem wahren und vollen Menschsein, aber auch negativ benannt: die Vermeidung der Entscheidung zum Bösen, „verstrickt in vielfältige Übel“ (GS 13). Man kommt nicht umhin die Realität von Unterdrückung und Elend als Frucht solcher Entscheidungen zu betrachten.<sup>202</sup>

#### 3.2.1.1 Überhört und Übersehen – ethische Wahrnehmungsdefizite

Wenn oben versucht wurde die Hinwendung zu den Armen als wesentliche Aufgabe des Christseins herauszuheben, so setzt dies voraus, dass Elend und Armut als Übel ge-

<sup>198</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Quamplurimos postea „Indios“, quos vulgari lingua appellant, in pago „Cuilapan“ prope urbem Oaxacae festive salutavit adeoque hanc allocutionem habuit. In: AAS LXXI, 207–210, 210. (Im Folgenden: Johannes Paul II.: Rede in Cuilapan.) Die Passage ist zitiert gemäß: Puebla, Nr. 1245.

<sup>199</sup> Zu Beginn der Pastoralkonstitution, so kommentiert Giuseppe Ruggieri, wählten die Konzilsväter einen fundamentalen Lösungsansatz zur Darstellung einer theologischen Anthropologie. „Der vom Glauben erleuchtete Mensch ist das einzige Subjekt, das imstande ist, den Sinn der heutigen Geschichte in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche zu erforschen. Dieser anthropologische Horizont war in den anderen Konzilstexten irgendwie und unbewusst schon überholt worden. Die endgültige Bearbeitung der Probleme war so der nachkonziliaren Entwicklung überlassen.“ Ruggieri, Giuseppe: Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 61–70, 65/66.

<sup>200</sup> Vgl. Bonfín, Eduardo: Cristo y el compromiso ético del cristiano en América Latina. In: Anámnesis. Revista de teología. 7 (1997) 127–137, 129. Vgl. de Viana, Mikel: Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica. In: ITER. Revista de Teología 7 (1996) 73–92, 82–84.

<sup>201</sup> Die Passage ist für *Veritatis Splendor* von solcher Wichtigkeit, dass der Text an etlichen Stellen darauf zu sprechen kommt. Vgl. VS 34, 38, 39, 47, 71.

<sup>202</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 136. Vgl. Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida, 30/31.

kennzeichnet sind. Die Sprache der Evangelien kenne gesellschaftliche Ungleichheit und kennzeichne sie mit feinen semantischen Schattierungen. Gustavo Gutiérrez bemerkt beispielsweise im Lobpreis Mariens, dass in Anlehnung an die Rede von den Hungernden eher von den „Unterernährten“, als von den „Hungrigen“ gesprochen werden müsse (Lk 1,53).<sup>203</sup> Auch in der lukanischen Feldrede spreche Jesus von Unterernährung im Gegenüber zum Sattsein (Lk 6,21). Gutiérrez deutet dies so, dass „es sich nicht um irgendeinen beliebigen Hunger handelt, sondern um etwas, das die Menschen als ein tiefes langwährendes Übel erfährt.“<sup>204</sup> Besonders deutlich trete der Kontrast in der Gegenüberstellung mit den Satten und Reichen hervor. Die Unterernährung werde als ein menschenverursachter Zustand gekennzeichnet, der weder auf Missernten oder andere naturale Notlagen zurückzuführen sei, sondern auf die ungerechte Verteilung, auf das fehlgebildete Gewissen der Reichen, die die Armen unterernährt existieren ließen.<sup>205</sup> Auf dieser Linie bewegt sich auch die Pastoralkonstitution, wenn sie sagt: Die sittliche Verpflichtung, so drückt es *Gaudium et spes* 27 aus, gilt „dem Hungernden, der unser Gewissen aufrüttelt“.

### *Defizite im Sehen, Hören und Handeln – zwei Anknüpfungen*

Im Lateinamerika der Jahrtausendwende drängt die zivile Gesellschaft verstärkt ins politische Leben. Kulturelle Ausdrucksformen beziehen sich zunehmend auf die politischen und gesellschaftlichen Zustände und werden zum Spiegelbild lateinamerikanischer Realität: „Das politische Protestlied und Straßentheater bewirkten vielmehr eine Bewusstseinsbildung, Mobilisierung und Solidarisierung, die für den Prozeß der öffentlichen Meinungsbildung und des politischen Widerstands (...) von außerordentlicher Bedeutung waren.“<sup>206</sup> Bis zur Gegenwart ist dieser Prozess als unabgeschlossen zu betrachten. Zahlreiche Bewegungen der 1990er Jahre lassen den Eindruck entstehen, dass sich breite Volksschichten eine Stimme durch öffentlichen Protest verschaffen. Wer bislang nicht gehört worden ist, verschafft sich Gehör.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 301. Vgl. Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. (Stuttgarter Bibelstudien, 143) Stuttgart, 1990, 13–22, hier 20–22. Vgl. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 120–128.

<sup>204</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 301.

<sup>205</sup> „Die Mächtigen werden enthronet. Diesem Strafgericht Gottes entspricht seine Wohltat an den ‚Armen‘, denn die Niedrigen werden erhöht, die Hungernden satt und reich gemacht, die Reichen aber enttäuscht. Solches Gerechtigkeitswalten Gottes erwartet der Glaube auf Zukunft hin, erhofft es aber auch für die Gegenwart, weil er es in der Vergangenheit so bezeugt findet.“ Müller, Paul-Gerhard: Lukas-Evangelium. (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, 3) Stuttgart, 1984, 36.

<sup>206</sup> Briesemeister, Dietrich: Kultur, 244.

<sup>207</sup> Die Theologin Elsa Tamez – in Anlehnung an den brasilianischen Ökonomen und Vorsitzenden der brasilianischen Landlosenbewegung „Movimento dos Sem Terra“ João Pedro Stedile – spricht deswegen von „Lateinamerika als Vulkan“ (Tamez, Elsa: Horizonte öffnen sich. In: *Diakonia* 35 (2004) 15–19, 15), der im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts begann beträchtliche Rauchzeichen von sich zu geben. „Was früher, in den 90er Jahren, nicht oder zumindest selten zu beobachten war, tritt nun immer häufiger auf: Die Arbeiter- und Bauernbewegungen schweigen nicht mehr länger und ihre Kraft zeigt sich in den Ergebnissen des Kampfes“ (16). Vgl. Brackley, Dean: *Hacia un ethos radical*, 204–215. Vgl. Girardi, Giulio: *Befreiendes Christentum von unten*, 13–18. Vgl. die gesteigerte kirchliche Aufmerksamkeit, die die spezifische Unterdrückungssituation der indigenen Bevölkerung auf der Generalversammlung von Santo Domingo erhielt, Judd, Stephen P.: *From Lamentation to Project. The Emergence of an Indigenous Theological Movement in Latin America*. In: Hennelly, Alfred T. (Hrsg.): *Santo Domingo and beyond. Documents and*

Zwei Anknüpfungspunkte hierzu: Erstens entstand die Theologie der Befreiung an den Ursprüngen dieser Bewusstwerdung. Als Beleg hierfür dient der für den Fortgang der Befreiungstheologie nicht unbedeutende Kongress in El Escorial bei Madrid bei dem nahezu alle Befreiungstheologen der ersten Stunde anwesend waren.<sup>208</sup> Im Rahmen eines Seminars in El Escorial (1972), unter der Leitung von Hugo Assmann, wurde das Leitthema „Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social“ unter verschiedenen Blickwinkeln besprochen. Nachdem in der Einführung des Tagungspapiers bereits eine Situationsanalyse mit der Überschrift „La nueva conciencia política de los pueblos latinoamericanos“<sup>209</sup> versehen wurde, nimmt das Seminar das Thema des neuen politischen und ambivalenten Bewusstseins dezidiert auf. Die Menschen Lateinamerikas, so die Einführung, würden sich zunehmend der Prozesse bewusst, die sie an den Rand der Gesellschaft drängten. Indem die Menschen die Ursachen der Unterdrückung aufdeckten, ihr Bewusstsein und Subjektsein gewissenhaft bildeten, hätten sie einen Befreiungsprozess aus der Unterdrückung angestoßen, der sie selbst als aktive Teilnehmer der Gestaltung mitnehme.<sup>210</sup>

Die gesamte Veranstaltung greift an vielen Stellen auf diese Feststellung zurück und will aus theologischer Sicht eine kritische Analyse dieser Vorgänge angehen. Das Seminar geht in seinem Beitrag der Frage der „conciencia cristiana“ angesichts ideologischer Gefahren nach. Damit unmittelbar verbunden wird das Thema der Evange-

commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops. Maryknoll (USA), 1993, 226–234. Vgl. Gebara, Ivone: ¿Quién es el „Jesús liberador“ que buscamos? In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 149–188, 157. Vgl. Almeida Vaz, Florêncio: Ein jahrhundertlanges Schweigen wird gebrochen. Erwachendes Indigenes Selbstbewusstsein im brasilianischen Amazonien. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 129–138, 132–136.

<sup>208</sup> Roberto Oliveros listet das Treffen in El Escorial (08. bis 15. Juli 1972) an erster Stelle der bezeichnendsten Ereignisse in der Entwicklung der Befreiungstheologie auf. Vgl. Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, 21. Vgl. Collet, Giancarlo: Theologie der Befreiung, 18/19. Vgl. Sobrino, Jon: La unidad y el conflicto dentro de la iglesia. In: Sobrino, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 204–236, 208, Fußnote 2. Vgl. Abascal-Jaen, Adolfo: Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Spanien, Frankreich und den Niederlanden: die lateinamerikanische Befreiungstheologie als Möglichkeit für Europa, seine Wurzeln neu zu erschaffen. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 128–146, 131–136. Vgl. González Faus, José Ignacio: Presentación. In: Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez. Bilbao (Spanien), 1994, 15–20, 17.

<sup>209</sup> Alvarez Bolado, Alfonso: Introducción. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 11–30, 24.

<sup>210</sup> Das Argument behält in ethischer Handlungstheorie Gewicht. Das Handeln in und an Strukturen ist ja kein „a-personales“ Geschehen. Hinter allem Handeln steht immer noch das Subjekt. Das denkfähige Subjekt zeichnet sich deswegen aus, weil es die ethische Appellation ins eigenverantwortliche Handeln trägt, um nicht zuletzt auch die Folgen des eigenen Tuns zu bedenken. Die Begrenztheit des menschlichen Wissens angesichts hochdifferenzierter und komplexer Handlungsnetze verpflichte deswegen auch zum Bedenken der nichtzurechenbaren Handlungsfolgen. „Gerade weil der Umgang mit komplexen und intransparenten Systemen sich nicht erlernen läßt (...) müssen die Grenzen der Zurechnung über den aktuellen Wissens- und Erfahrungshorizont hinaus erweitert werden, indem auch das zum Gegenstand unserer *verantwortungspraktischen Aufmerksamkeit* gemacht wird, was sich dem zurechnungstheoretischen Geltungsbereich entzieht.“ Heidbrink, Ludger: Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Göttingen, 2003, 310/311.



lisierung angesprochen, das neu überdacht werden müsse, um überhaupt als Thema für die Kirche Lateinamerikas virulent zu werden. Die Inkarnation des Evangeliums setze – mit Marie-Dominique Chenu – eine profunde soziale Analyse der Wirklichkeit voraus, in der die Botschaft je neu verkündet und gelebt werde, es fordere politische Optionen und Entscheidungen und deren konkrete Maßnahmen zur Umsetzung.<sup>211</sup> Theologie, so lautet die Folgerung, müsse sich mit der unterdrückerischen Wirklichkeit und wie das Evangelium in diese Wirklichkeit hinein verkündet werden kann, beschäftigen.

Zweitens: Für das Fach Moraltheologie stellen Bernardino Leers und Antônio Moser 15 Jahre später in ihrer Untersuchung zu „Lücken und Schwachpunkten der erneuerten Moral“ unter anderem fest, dass die Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hauptsächlich die Probleme der ersten Welt berücksichtige und deswegen – auch von Theologen der Dritten Welt – aufgerufen werden müsse, ihre Betätigungsfelder zu überdenken, gemäß der Mahnung: „Aber ... Schreie werden laut aus den Kellern der Menschheit.“<sup>212</sup> Das ungehörte Schreien der Armen decke ein pastoral- und moraltheologisches Theoriedefizit<sup>213</sup> auf, das nicht schlicht als regionale Besonderheit beiseite gelegt werden kann. Die massenhafte Präsenz lebensbedrohlicher Armut stellt in der Tat ein akutes moraltheologisches – und nicht allein sozialetisches – Problem dar. Mit *Gaudium et spes* 10 ist erneut zu betonen:

<sup>211</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche. Ostfildern, 2001, 53 und 56–59. Vgl. Assmann, Hugo: Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 335–344, 339.

<sup>212</sup> Leers, Bernardino/Moser, Antônio: Moraltheologie, 62. Der Perspektivenwechsel der gesamten Theologie, also auch der Moraltheologie, ist eine Grundforderung der Theologie der Befreiung. Vgl. de Uniciti, Manuel: Puebla, ¿anticipo de una iglesia para el tercer mundo? In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 182–212, 186–190. Oscar Arnulfo Romero hatte in seinen Predigten ähnliche Worte für das Mündigwerden des Volkes gewählt: seine Predigt wolle die Stimme des Volkes sein. Sie wolle die Stimme derer sein, die keine Stimme haben. Deshalb missfalle sie zweifellos denjenigen, die zuviel Stimme haben. Diese Stimme werde Echo bei denjenigen finden, die die Wahrheit liebten und die wahrlich das verarmte Volk liebten. Vgl. Romero, Oscar Arnulfo: La voz de los sin voz. Fragmentos de sus homilias. In: Romero, Oscar Arnulfo: La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador (El Salvador), 1980, 453–461, 453. Für einen Überblick über eine Vielzahl von Aussagen in seinen Predigten, vgl. Sobrino, Jon: Archbishop Romero: Requirement, Judgment and Good News. In: Sobrino, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 179–194. Entsprechendes zum Begriff des „stummen Schreiens“ findet sich auch bei Paulo Freire. Von der industriellen Entwicklung, die den Armen ausschließt, schreibt er: „Wenn die Maschinen still stehen, hört man die Stimme des Volkes.“ Freire, Paulo: Das Volk hat sich auf den Weg gemacht: Hört ihm zu und lernt von ihm. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 238–262, 253.

<sup>213</sup> Vgl. Arteaga Lloná, José: Teología Moral y Pastoral. In: Teología y Vida 36 (1995) 121–131, 122/123. Vgl. Codina, Víctor: Creo en el Espíritu Santo. Santander (Spanien), 1994, 82. „Das Riskante der Befreiungstheologie ist nicht die Theologie, sondern der Schrei der Armen ..., den die Kirche nicht erträgt.“ Schlegelberger, Bruno: Theologische Aspekte der Theologie der Befreiung. In: Schlegelberger, Bruno/Sayer, Josef/Weber, Karl: Von Medellín nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen. Düsseldorf, 1980, 15–111, 76.



„In Wahrheit hängen die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet, mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat.“ Anders gesagt: Armut ist eben zuerst Gewissenssache!<sup>214</sup>

### *Für Leid empfindsam werden*

Bei der Suche nach Behebungsmöglichkeiten dieses moraltheologischen Theoriedefizits führt eine Spur zur neueren politischen Theologie von Johann Baptist Metz. Er stellt die kritische Zeitgenossenschaft des Christen an den Beginn seiner Forderungen für ein heutiges Christsein<sup>215</sup>: Die Ängste, Nöte und Leiden der Menschen müssten in der Mitte des theologischen Denkens stehen. „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, (...) der alle ins Subjektsein vor sein Angesicht ruft.“<sup>216</sup> Theologie, die von mündigen Subjekten stamme, müsse daher aus dem Geist des Widerspruchs gestaltet werden.<sup>217</sup> Das Subjektsein setzt den Prozess der Subjektbildung, der Gewissensbildung voraus. Auf diesem Weg der sittlichen Reifung gilt es zu differenzieren und zu orientieren. „Zwischen vielen Möglichkeiten, die ihn anrufen, muß“ der Mensch „dauernd unweigerlich eine Wahl treffen“ (GS 10).<sup>218</sup>

Johann Baptist Metz gibt in seinen jüngeren Publikationen – neben dem Begriff der „Compassion“ – dem Begriff der „Leidempfindlichkeit“ ein deutliches Gewicht.<sup>219</sup> Im Gegensatz zu einem ad extra gerichteten Programm der Compassion, richtet sich die Leidempfindlichkeit an eine Sensibilisierung der Theologie selbst (ad intra). Die Sensibilität gegenüber Leid, das das Subjekt nicht selbst verspürt, sondern das durch den Anderen mitgeteilt wird, benötigt einen erkenntnisleitenden Blick. Der Schmerz kann nur in einem vermittelten Zugang und deshalb zunächst nur als intellektuelle Herausforderung verstanden werden. Bleibt allerdings die Wahrnehmung des Leidens auf die

<sup>214</sup> Übrigens: *Gaudium et spes* 10 behandelt diesen Passus unter dem Titel der „tieferen Fragen der Menschheit“. *Gaudium et spes* fährt fort, dass der Mensch aufgrund seiner begrenzten Verfassung vor die Herausforderung gestellt sei, sein Leben zur höheren Ordnung hin auszurichten. Antonio Kardinal Quarracino glaubt diese Perspektive in den Medellínokumenten zu finden: „nada vale la reforma o cambio (no destrucción) de las estructuras si no hay reforma del corazón del hombre“. Zitiert in: Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 136.

<sup>215</sup> Klaus Arntz nimmt für das Programm der „kritischen Zeitgenossenschaft“ besonders den Moraltheologen in die Verantwortung, vgl. Arntz, Klaus: „Der Widerspenstigen Zähmung“. *Moraltheologie als kritische Zeitgenossenschaft (1902–2002)*. In: *Studia Moralia* 40 (2002) 291–319. Mit Klaus Demmer plädiert er für einen theologischen Moraltheologen, der die Geschehnisse der Wirklichkeit nicht nur aus ethischer, sondern aus theologischer Perspektive deutet (318).

<sup>216</sup> Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte*, 70.

<sup>217</sup> Vgl. Arntz, Klaus: *Melancholie und Ethik*, 115. Klaus Arntz arbeitet in seiner Analyse zur kritischen Zeitgenossenschaft à la Johann Baptist Metz heraus, dass die Fundamentaltheologie ihre apologetische Funktion neu bedenken müsse, ohne sie aufzugeben. Eine rein defensive Apologetik solle überwunden werden und zu einer „offensiven Apologetik umgestaltet werden, die konstruktiv-kritisch in den gesellschaftlichen Diskurs eintritt“ (118).

<sup>218</sup> Die Thematik taucht im Rahmen der *Conscientização* bereits auf. Vgl. ⇨ Fußnote 234, Seite 90.

<sup>219</sup> Eine Übersicht findet sich bei: Metz, Johann Baptist: *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*. In: Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen (Hrsg.): *Gottesrede. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 1)* Münster, 2001, 3–20. Vgl. Müller, Wunibald: *Mitleid – Compassion – Leidempfindlichkeit*. In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): *Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonie, 4)* Münster, 2006, 213–219, 218/219.

geistig-geistliche Reflexion begrenzt, wird sie zur spiritualisierten Form, zu einer bloßen Theorie des Leidens und verschließt sich infolgedessen dem Anderen.<sup>220</sup>

Die Wahrnehmung des Leidens als Form der Gewissensbildung versucht dies zu überwinden.<sup>221</sup> Die Wurzeln des lateinischen „*misericordia*“, die über die griechische „*sympascho*“ hinaus auf das hebräische „*rachamim*“ verweisen<sup>222</sup> deuten in theologischer Sprache das Bewegtwerden des Herzens, der Mitte des Ichs an.<sup>223</sup> Ausgedrückt werde eine tiefe personale Verbindung, die das Leid der Anderen wahrnehme und sich ansprechen lasse vom Leiden des Schutzbedürftigen.<sup>224</sup> Mit Augustinus lässt sich sagen: „Barmherzigkeit ist, wenn einem im Herzen elend ist wegen des Elends eines Anderen, wobei einen diese Empfindung antreibt, dem Elend des Nächsten, wenn irgend nötig abzuhelpen.“<sup>225</sup> Die Wahrnehmung des Leidens des Anderen verweist auf jenen selbst. Ja, das reale oder anamnetische Gegenwärtigsetzen des Leidenden ist verbunden mit einer unleugbaren „Autorität des Leidenden“<sup>226</sup>, die zum Handeln fordert.<sup>227</sup>

<sup>220</sup> Vgl. Nolan, Alberto: Opción por los pobres y crecimiento espiritual. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 89–98, 94–98.

<sup>221</sup> Vgl. Steinkamp, Hermann: Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Düsseldorf, 1984, 177–186, 178–181.

<sup>222</sup> Joachim Koffler konnte herausarbeiten, dass das deutsche Wort „Mitleid“ von den deutschen Mystikern als Lehnübersetzung des lateinischen „*compator*“ eingeführt worden sei, was wiederum vom griechischen „*sympascho*“ entnommen wurde. Alle Übersetzungen versuchten den ursprünglichen Bedeutungsgehalt des hebräischen „*rachamim*“ wiederzugeben. Mit diesem hebräischen Ausdruck, der eine Grundhaltung beschreibe, die die Mutter gegenüber dem, was aus ihrem Schoß hergehe, einnehme, werde eine tiefe personale Beziehung angesprochen, die das unbedingte Wohl des Anderen wolle. Vgl. Koffler, Joachim: Mitleid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 34) Würzburg, 2001, 5–10 und 201/202. Eine überaus detaillierte Analyse bietet: Zehetbauer, Markus: Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 35). Regensburg, 1999, 41–92.

<sup>223</sup> Eine Zusammenstellung von aktueller Literatur zum Thema Barmherzigkeit bei: Schnabl, Christa: Gerecht sorgen, 171, Fußnote 120. Zur Metapher „Gewissen als Mitte der personalen Existenz“ in der katholischen Moraltheologie, vgl. Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. (Walberberger Studien, 15) Mainz, 1992, 211.

<sup>224</sup> Die Theologie in einer leidenden Welt führe, so Jon Sobrino, konsequent zur Befreiungstheologie als „*intellectus amoris*“. Sobrino, Jon: El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. (Presencia teológica, 67) Santander (Spanien), 1992, 47–80. Vgl. Sobrino, Jon: Befreiungstheologie als *intellectus amoris*. Gespräch von Martin Maier SJ mit Jon Sobrino, San Salvador. In: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Hrsg.): Jahrbuch für kontextuelle Theologien. Frankfurt a. M., 1994, 11–40. Vgl. Scannone, Juan Carlos: Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika. (Theologie interkulturell, 5) Frankfurt a. M. u. a., 1992, 148/149. Vgl. Tamayo, Juan-José: Cambio de paradigma teológico en América Latina. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la teología latinoamericana. Estella (Spanien), 2000, 10–52, 20/21. Vgl. Weblor, Jacinta: „Eu te desenhei na palma das mãos“ (Is 49,16). A misericórdia e a compaixão no Dêutero-Isaías, na teologia latinoamericana e na espiritualidade cristã – um estudo integrativo. Belo Horizonte (Brasilien), 2006, 87–108.

<sup>225</sup> Das Zitat findet sich ohne Quellenangabe bei: Schlosser, Marianne: Das Leiden des Anderen im eigenen Herzen. Zur christlichen Barmherzigkeit. In: Ordensnachrichten 44 (2005) 2, 50–66, 50. Vgl. Holl, Adolf: Mitleid. Plädoyer für ein zeitgemäßes Gefühl. Hamburg, 1990, 167/168.

<sup>226</sup> Gegen vorgebrachte Missverständnisse gewandt, betont der Autor, dass es sich um eine „Autorität der Leidenden (nicht des Leidens!)“ handle. Metz, Johann Baptist: Compassion – Das Christentum, 3. Eingehend schreibt er später: „Für diese Compassion manifestiert sich die Autorität der Leidenden, in jener einzigen Autorität, unter die Jesus in seiner berühmten Gerichtsparabel von Mt 25 die gesamte Menschheit gestellt hat. Die Leidenden werden dadurch zwar nicht als irdisches Äquivalent, wohl aber als irdischer Vorschein

„*Identidad de Alteridad Social*“

Die Gesamtfragestellung steht an einem entscheidenden Punkt. Die *Subjektwerdung* des Einzelnen vollzieht sich – nicht nur, aber besonders – durch die Präsenz des schutzbedürftigen Anderen. Dieser Andere ist schon Herausforderung für mein Gewissen.<sup>228</sup> Um dies aufzuhellen, soll noch einmal Tony Mifsud zu Wort kommen: Er versucht eine Antwort im Modell der „*Identidad de Alteridad Social*“ anzugehen.<sup>229</sup> Menschliche Personen leben in Relationen zueinander.<sup>230</sup> Die drei Bezugsgrößen der menschlichen Existenz sind, so Mifsud: a) die Subjektivität (*subjetividad*), b) die Gegenseitigkeit (*reciprocidad*) und c) die soziale Verantwortlichkeit (*responsabilidad social*). Die Identität des Menschen als Person ist daher schon immer gebunden zwischen Eigentümlichkeit (*originalidad*) und Gegenüberstellung (*confrontación*). Selbstverständnis kommt demnach vom Dialog mit dem Anderen her.<sup>231</sup>

der Nähe Gottes betrachtet. (...) Hier geschieht Nachfolge – oder sie geschieht nicht.“ Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 106/107. Vgl. Metz, Johann Baptist: *Dimensionen der Anamnetik*. Über verdrängte oder marginalisierte biblische Traditionen. In: Pfeiffer, Klaus-Peter (Hrsg.): *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*. Festschrift für Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag. Würzburg, 1996, 155–161, 158–160. Und zum Konzept einer anamnetischen Solidarität, vgl. Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a. M., 1978, 305–310.

<sup>227</sup> Vgl. dazu die begriffliche Zuordnung von „Pro-Solidarität“ und „Con-Solidarität“ bei: Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: *Option für die Opfer. Versuch einer ethischen Krieteriologie zur „christlichen Tugend“ der Solidarität*. In: *Theologie und Glaube* 91 (2001) 262–276, 266/267.

<sup>228</sup> Der Einfluss des Denkens von Emmanuel Levinas ist unübersehbar. Eine Auseinandersetzung über (un)gebrochene Einfluss- und Rezeptionslinien in die lateinamerikanische Theologie überstiege hier bei Weitem das Leistbare. Dazu sei hier verweisen auf, vgl. Alkofer, Andreas-P.: *Ethik als Optik und Angesichtssache*. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasustik. (Studien der Moraltheologie, 3) Münster, 1997, besonders 25–38. Das Herausgefordertsein durch den Anderen bildet eine zentrale These innerhalb der Ethik von Levinas, so Axel Honneth. Vgl. Honneth, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: Honneth, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M., 2000, 133–170, 161. Angesichts „des ‚Antlitzes‘ einer anderen Person können wir gar nicht anders, als uns verpflichtet zu sehen, ihr unmittelbare Hilfe zu leisten und bei der Bewältigung existentieller Probleme beizustehen.“ Christa Schnabl stellt mit Axel Honneth die bei Levinas unbeantwortet bleibende Frage: „Werde ich von Armen oder Bedürftigen in Anspruch genommen, oder sind es prinzipiell alle menschlichen Antlitze?“ Schnabl, Christa: *Gerecht sorgen*, 321, Fußnote 310.

<sup>229</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental*. Libres para amar, 131–136. Vgl. Mifsud, Tony: *Propuestas éticas hacia el siglo XXI*. Santiago de Chile (Chile), 1993, 37–40. Der Begriff der Identitätsbildung drückt eine andere Konnotation des Befreiungsprozesses aus, die eher die Verfasstheit eines Selbststandes beschreibt, denn den *Befreiungsprozess* als solchen. Wohl steht er dem nicht diametral gegenüber, sondern betont stärker das Ziel des Vorgangs oder die bleibende Eigentümlichkeit des Subjekts in seiner Befreiung, als das Vorgehen selbst. Wenn aber der Identitätsbegriff hier zur Sprache kommt, so ist er doch relational, unabgeschlossen und offen verstanden. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Anthropologie, Person und Gemeinschaft*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 677–710, 701–708.

<sup>230</sup> Begriffsgeschichtlich gesehen sei, so Joseph Ratzinger, der Terminus „Person“ aus dem Ringen um die Christologie formuliert worden. Anthropologisch gewendet müsse personales Leben in seiner relationalen Existenz betrachtet oder anders bezeichnet werden. Vgl. Ratzinger, Joseph: *Pastorale Konstitution*, 325.

<sup>231</sup> Eine auf den Anderen hin orientierte Theorie des ethischen Selbst, die ähnliche Argumentationsmuster zulässt, hat Christof Mandry im Anschluss an Paul Ricoeur vorgelegt. Vgl. Mandry, Cristof: *Ethische Identität und christlicher Glaube*. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz, 2002, 260–278.

In der Teilnahme am gemeinschaftlichen Leben ordnet sich die Person nicht primär der Gemeinschaft im Allgemeinen zu, sondern im Besonderen, d. h. zu (einer) bestimmten Gruppe(n). Erst in fassbarer Gemeinschaft entdeckt die Person eine Struktur eigener, weil „fremder“ Identität. Diese suchende Identität beansprucht die Person zu einem Ja grundsätzlicher Offenheit und der Möglichkeit der Selbsttranszendenz auf Gemeinschaft und Gott hin. Selbstverwirklichung und Identitätsfindung sind ohne Selbsttranszendenz und Gemeinschaftsbezug nicht möglich. Sie sind Gegenstand der Suche des Menschen nach Ganzheit, die selbst wiederum nur aus grundsätzlicher Offenheit zu denken ist.<sup>232</sup>

Nur das Subjekt, das sich seiner bewusst wird, das weiß sich in der Wirklichkeit zu orientieren und das die Verwiesenheitsstruktur seiner Existenz anerkennt, ist fähig Identität zu suchen und zu konstruieren. Widerspruch und Protest gegen Ungerechtigkeit sind notwendige Auswirkungen dieser Exzentrik. Auch darin schaffen sich Möglichkeiten für *Subjektwerdung*, für die Entfaltung von Identität. Widerstand, der nicht die Bereitschaft zur Versöhnung hat, bliebe in der Negation stecken. Theologisch gesprochen mündet daher Identitätsbildung in einen Prozess der Konversion, der Versöhnung und lebendigen Beziehung zu den drei Dimensionen der „Identidad de Alteridad Social“; oder sie bleibt fragmentarisch.<sup>233</sup> Versöhnung umfasst alle Bezugsdimensionen des Menschen.<sup>234</sup>

Die Perspektive personaler Subjektivität hat ihren Ausgang in der Anerkennung und Wertschätzung des eigenen Selbsts als „geliebtes Kind Gottes“.<sup>235</sup> Darüber hinaus nimmt sie den Anderen, als den „nächsten“ Bruder wahr und an. Schließlich stellt soziale Verantwortlichkeit das Subjekt mittelbar in Gemeinschaft. Mittelbar deshalb, weil sein Einwirken darauf im Horizont des Reiches Gottes ausgelegt wird; und erst durch diese Auslegung der Gemeinschaft unter dem Anspruch Gottes – als des Herrn der Geschichte – macht der Mensch die Konkretheit seiner Verantwortung ausfindig. Die Umsetzung aller drei Dimensionen hat in der Option für die Armen deshalb eine Fundierung, weil es das Subjekt in den Dienst des gedeuteten Willen Gottes nimmt, dem Anderen als dem Nächsten unbedingt zustimmt und weiterhin die Perspektive Gottes und seines Vorhabens sucht, der den Aufbau einer gerechten und geschwisterlichen Gemeinschaft will. Solidarität mit den Bedürftigen wird zum Lebensstil.<sup>236</sup>

<sup>232</sup> Vgl. Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I. Freiburg i. Br., Sonderausgabe 1989, 236–239.

<sup>233</sup> Die dreidimensionale Beziehung der menschlichen Existenz als Gefüge zur Freiheit wurde auch im Puebladokument besprochen. Vgl. Puebla, Nr. 322. Zugespißt wird es in der Forderung zur Befreiung des Armen: „Das Evangelium muß uns lehren, daß angesichts der Umstände, in denen wir leben, man heute in Lateinamerika nicht in Wahrheit seinen Bruder und daher Gott lieben kann, ohne sich persönlich und vielfach sogar im Rahmen der gesellschaftlichen Strukturen zum Dienst und zur Förderung der am meisten verarmten und gedemütigten Gruppen und sozialen Schichten zu verpflichten“ (327). Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 12/13.

<sup>234</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Reconciliação: aproximação ética a partir da América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 119–132, 132.

<sup>235</sup> Die Terminologie liegt nahe an der Deutung der „infancia espiritual“ im Sinne von Gustavo Gutiérrez. Vgl. ⇒ Fußnote 85, Seite 124.

<sup>236</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 402. „El significado más profundo del término *solidaridad* es asumir la responsabilidad del otro, hacerse cargo del otro.“ Mifsud, Tony: Sugerencias éticas, 15.

Die Frage nach der Identität bleibt eine Frage nach einer unvollendbaren Suche. Die Konfrontation mit dem Anderen bedroht eine vermeintlich je schon „fertige“ Identität. Der Andere fordert an und heraus. Er zerbricht die Ganzheitlichkeit der Identität und fügt sich selbst in die Neukonstruktion ein. Der arme Andere radikalisiert dieses Antreffen. Er ist das missachtete und negierte Subjekt, das nach Anerkenntnis seiner subjekthaften Würde schreit.<sup>237</sup> Der arme Andere wird nicht nur zur unmittelbaren Aufgabe, er *ist* die angetroffene präferentielle sittliche Aufgabe.<sup>238</sup>

### 3.2.1.2 Gehört und Gesehen – Subjektwerdung angesichts des armen Anderen

Nicht nur solche Metaphorik, sondern auch die Thematik ist für die Konzeption der Gewissenslehre von Relevanz. Eine durch Compassion und Leidempfindlichkeit geprägte Rede über das Gewissen, erweitert die Vorstellung vom geistlich-innerlichen Hörbarwerden der ansprechenden Stimme Gottes, um eine reale, von außen kommende Vernehmbarkeit der ansprechenden Stimme des leidenden Anderen.<sup>239</sup>

#### *Subjektwerdung und Gewissensbildung angesichts des Armen – theologische Referenzen*

Sowohl bei der Außen- als auch bei der Innendimension der Gewissensbildung gilt: Durch das Fremde erfährt das Gewissen das ihm Eigentliche. Es wäre unzureichend die beiden Arten des Angesprochenseins unbezogen voneinander zu trennen, sind es doch zwei wesentliche Vollzugsdimensionen gottverweisender Lebens- und Weltgestaltung.<sup>240</sup> Denn im innersten Selbst und im Anderen macht sich Gott – als der dem Innersten Fremde und doch Eigentliche – zugehörbar, in der „Tiefe (...), wo ihn Gott er-

<sup>237</sup> Ein genuin philosophischer Weg zu diesem Argument lässt sich denken über die Ausführungen, die Axel Honneth zu „Intersubjektive Bedingungen personaler Integrität: ein formales Konzept der Sittlichkeit“ vorgelegt hat. Vgl. Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M. 1994, 274–287.

<sup>238</sup> Vgl. Suess, Paulo: Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern. In: Arens, Edmund (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension intellektueller Kommunikation. (QD, 156) Freiburg i. Br. u. a., 1995, 64–94, 66–71. Vgl. Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 27) Frankfurt a. M. u. a., 2002, 88–91. „Reziprok anerkannte Alterität ist notwendig hegemoniefeindlich. Darum kann sie von und mit den armen Anderen verteidigt werden. (...) Die armen Anderen sind Subjekte historischer, in ihren Kulturen kodifizierter Projekte. (...) Die historischen Projekte der armen Anderen sind zentral für theologische Reflexion und kirchliche Praxis.“ Suess, Paulo: Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen. In: Jahrbuch Politische Theologie. Bd. I. Münster, 1995, 206–222, 207/208.

<sup>239</sup> Deutlich und einschränkender formuliert von Johann Baptist Metz: „Sieh hin – und du weißt!‘ Hier ist jene unhintergehbare Verantwortung des Ich verankert, die christlich ‚Gewissen‘ heißt; und was wir die ‚Stimme‘ des Gewissens nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch das fremde Antlitz der Leidenden.“ Metz, Johann Baptist: Compassion – Das Christentum, 4. Vgl. Bonnín, Eduardo: Ley del Espíritu, 103. Vgl. Eckholt, Margit: „Con pasión y compasión“, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas. In: Teología y Vida 48 (2007) 9–24, 13.

<sup>240</sup> Daher steht ein solches Gewissensverständnis keineswegs im Widerspruch zur klassisch katholischen Lehre vom Gewissen. Es wird – durch die Angesprochenheit vom Anderen her – lediglich die dem Gewissen eigene Welt- und Handlungsbezogenheit bestärkt und weder die augustinische Selbstreflexivität, noch die thomanische Synderesis-conscientia Unterscheidung bezweifelt. Vgl. Pinckaers, Servais: Das Gewissen und der Irrtum. In: Internationale katholische Zeitschrift Communio 22 (1993) 331–342, 336/337.

wartet, der die Herzen durchforscht“ (GS 14) und „im Antlitz des anderen, und zwar in dessen leiblich begrenztem, individuellen Antlitz, wo Barmherzigkeit gefordert ist und wo Gerechtigkeit geschuldet ist.“<sup>241</sup> In beiden Fällen ist es die Stimme des Fremden, der das eigene gewissenhafte Selbst fordert.

Die Wahrnehmung des (ganz) Anderen gestalte das Entscheiden. Das geschehe nicht zwangsläufig, sondern erfordere eine sensible Gewissensbildung im Hinblick auf den Anderen und von ihm her.<sup>242</sup> Dieses Bedürfnis entspreche zutiefst der biblischen Spiritualität, bekräftigt Gustavo Gutiérrez, denn der biblische Beter suche nach Gott und den Zeichen seiner Anwesenheit. Gott, der ganz Andere, lasse sich nicht in der Offensichtlichkeit des Gewaltigen, nicht im Sturm und Lärm finden, sondern er zeige sich im leisen Säuseln (1 Kön 19,12), in „einer Stimme verschwebenden Schweigens“.<sup>243</sup> Der ganz Andere begegnet mittelbar, vermittelt durch das Andere, vermittelt durch die Stimme, vermittelt durch das „Echo seiner Stimme“<sup>244</sup>, vermittelt durch die Wirklichkeit, vermittelt durch seine namentliche Ansprechbarkeit.<sup>245</sup> Wie der biblische Beter Erfahrung deutet, so gilt die Schärfung der Sinne auch für den heute Glaubenden. Daran anknüpfend und entlang dreier biblischer Erzählungen entfaltet Gutiérrez eine kleine moraltheologische Erkenntnislehre: Sehen – Hören – Teilen.<sup>246</sup>

<sup>241</sup> Mieth, Dietmar: Kleine Ethikschule, 34. Eine bloß dialogische Struktur des Gewissens – vgl. dazu die Darlegung von: Römel, Josef: Das Gewissen – Stimme des Menschen oder Stimme Gottes? In: *Studia Moralia* 31 (1993) 307–326, 321–325 – muss um die Dimension des Anderen ergänzt werden. Er ist für die Gewissensbildung von elementarer Bedeutung.

<sup>242</sup> Es ist der Verdienst von Hermann Steinkamp diese ethische Sensibilisierung auch für den Bereich der Pastoraltheologie reflektiert und ihre Bedeutung für das pastorale Handeln herausgearbeitet zu haben. Vgl. Könemann, Judith/Faßnacht, Michael/Hutter, Christoph: Parteilich und berührbar. Optionen der Theologie Hermann Steinkamps. In: *Wege zum Menschsein* 56 (2004) 203–209, 204/205. „Für die pastorale (Aus-)Bildung und Begleitung ist nach H. Steinkamp darum ein Zweifaches erforderlich: Theoriearbeit im Sinne von Kritik und Praxiserfahrung im Sinne eines Lernens eines alternativen Umgangs mit sich selbst und mit anderen. Die Nähe des Konzepts zur (Päd-)Agogik P. Freires mit ihren Leitbegriffen ‚Alphabetisierung‘ und ‚Bewußtseinsbildung‘ ist unverkennbar: Bildung (...) zielt auf Subjektwerdung im Sinne einer Transformation von individuellen und kollektiven Denk- und Verhaltensmustern, die die Menschen in Verblendung und Entfremdung gefangen halten.“ Mette, Norbert: Als Person(en) kenntlich – Identität in Solidarität. In: *Wege zum Menschsein* 56 (2004) 230–242, 241.

<sup>243</sup> So übersetzt Martin Buber jene Passage der Gottesoffenbarung Elijas, vgl. Buber, Martin: *Bücher der Geschichte*. (Die Schrift, 2) Köln, 1956.

<sup>244</sup> Zur Diktion bei John Henry Newman, vgl. Lackner, Bernhard: *Segnung und Gebot*. John Henry Newmans Entwurf eines christlichen Ethos. (Regensburger Studien zur Theologie, 41) Frankfurt a. M., 1994, 185–205.

<sup>245</sup> Bei der Erneuerung des Bundes mit Israel (Ex 33,7–34,35) spricht Gott die Notwendigkeit einer Vermittlung an. Auf die Bitte des Mose hin: „Laß mich doch deine Herrlichkeit sehen!“ (Ex 33,18) erwidert IHW: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (Ex 33,20). Christoph Dohmen weist darauf hin, dass der Begriff des „Angesichts“ breit angelegt sei und auf das Wesen Gottes hinziele. Obwohl Gott das „unmittelbare Sehen-Wollen Gottes“ verweigere, biete er Mose „das Beste“ an, „das er – sozusagen als Quintessenz seiner Offenbarung“ zu offenbaren habe, „nämlich die Offenbarung seines Namens.“ Trotzdem bleibe die unüberwindbare Differenz zwischen Mensch und Gott bestehen, d. h. „so wie der Mensch existiert, ist er von Gott derart verschieden, dass seine Unmittelbarkeit, die die Erkenntnis des Wesens Gottes in seiner Ganzheit (genau das impliziert die Vorstellung vom ‚Angesicht‘) beinhaltet, unmöglich ist.“ Dohmen, Christoph: *Exodus 19–40*. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament) Freiburg i. Br. u. a., 2004, 348/349.

<sup>246</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Renovar la opción*, 275–279.



Mit „Saber mirar“, „sehen können“, umschreibt Gustavo Gutiérrez die Voraussetzung der Hinwendung zu den Armen.<sup>247</sup> Durch die Aufmerksamkeit der nachdenkenden Beobachtung rücke auch der Arme aus der Peripherie ins Zentrum: Wahrnehmung bleibe standortabhängig.<sup>248</sup> Das Beispiel der Erzählung von der armen Witwe (Lk 21,1–4) zeige, dass der Vorgang des freiwilligen Gebens wesentlich ein qualitativer Vorgang sei, der nicht am Geldgeben Maß halte, denn: „Diese Witwe hat mehr hineingeworfen als alle anderen“ (Lk 21,3b). Das Handeln der Armen fordere eine spezielle Aufmerksamkeit der „kleinen“ Taten ein. Es finde außerhalb der gesellschaftlichen Fokussierungen statt; im doppelten Sinn sei es ein Handeln am Rande des Lebens.<sup>249</sup>

So bemüht Gustavo Gutiérrez einen weiteren, zweiten Schritt: „Saber escuchar“, „hören können“: die Rufe des blinden Bettlers Bartimäus in Jericho würden von den Umstehenden als ungehörige Zwischenrufe empfunden (Mk 10,46–52). Jesus nehme ihn wahr, lasse ihn zu sich kommen und rede ihn an: „Was soll ich Dir tun?“ (Mk 10,51a). Das Hören sei die Bedingung des Dialogs, eines Dialogs, der den Anderen wertschätze und die hörenden Redner zu reiferen Subjekten mache.

Die dritte Dimension des Entscheidens für die Armen sei nun „Saber compartir“, „teilen können“: Die Speisung der Fünftausend (Mt 14,13–21) erzähle nicht nur das Wunder des ausreichenden Brotes, sondern auch den Zuspruch der Würde an die Menschen durch Jesus. Gustavo Gutiérrez begründet dies, indem er die Einladung Jesu an die Menschen sich ins Gras zu setzen (Mt 14,19a) als eine Aufforderung versteht, die – zeitgenössisch gedacht – nur an die gerichtet werden konnte, welche akzeptierte Mitglieder der Gesellschaft gewesen seien. Die Botschaft der Episode sei demnach nicht das Wunder einer Vermehrung, sondern die Botschaft der Anteilhabe mit den Benachteiligten: Teile das Brot, teile mit dem Anderen, was Du hast!

Für Not, Bedürftigkeit und Leid empfindsam werden heißt demnach, dass der (arme) Andere als Anderer erkannt und wertgeschätzt wird, wie Paulo Suess betont: „An-Erkennung ist nur möglich im Rückgriff auf Erkennen und Erkenntnis. Erkennen und Verstehen – darum geht es ja bei einer Anerkennungshermeneutik – setzen Erfahrung im Umgang mit den Anderen in ihrem Anderssein voraus.“<sup>250</sup> Allerdings habe die faktische Nichtanerkennung des Anderen, der zunächst als der Fremde betrachtet werde, tie-

<sup>247</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: So viele Antlitze, 14. Vgl. eine fast identische Argumentation („saber ver“, „saber escuchar“, „saber estar“) bei: Díaz Mateos, Manuel: A Voz Profética de Medellín. In: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 842–859, 846–853.

<sup>248</sup> Grundlegend dafür die Überlegungen zu „Jesus Cristo Libertador: o Centro da fé na Periferia do mundo“ bei: Boff, Leonardo: A fé na periferia, 14–39.

<sup>249</sup> Vgl. die dokumentarischen Ausführungen zu der Entstehungszeit der „Ecumenical Association of Third World Theologians“ (EATWOT): Dussel, Enrique: Theologien der „Peripherie“ und des „Zentrums“: Begegnung oder Konfrontation? In: Concilium 20 (1984) 77–85.

<sup>250</sup> Suess, Paulo: Über die Unfähigkeit der Einen, 65. In thetischer Form: Suess, Paulo: Ein gewisser Exodus, 206–222. In beiden Publikationen bezieht sich Suess ausdrücklich auf vorliegende Entwürfe von Johann Baptist Metz. Vgl. Metz, Johann Baptist: Für eine anamnetische Kultur. In: Orientierung 56 (1992) 205–207. Vgl. Rottländer, Peter: Ethik in der Politischen Theologie. Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag. In: Orientierung 57 (1993) 152–158. Vgl. Metz, Johann Baptist: Auschwitz. II. Theologisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. III. 1260/1261. Vgl. Metz, Johann Baptist: Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 146–152, 148.



fe kulturgeschichtliche Wurzeln in Lateinamerika.<sup>251</sup> Schon zu Beginn der Konquista sei dies den Indigenen zum Verhängnis geworden.<sup>252</sup> Dem bulgarischen Soziologen und Philosophen Tzvetan Todorov zufolge, liege der epistemische Grund, warum die Eroberung Lateinamerikas überhaupt stattfinden konnte, darin, dass das Weltbild der einfallenden Europäer die Anderen als Andere erkennen konnte, das Weltbild der indigenen Bevölkerung konnte dies nicht. Sie betrachteten die europäischen Eindringlinge als Nicht-Andere, als Teil des eigenen Kosmos. Das wurde ihnen – bis heute – zum Verhängnis.<sup>253</sup>

Eine nicht verzweckende Wahrnehmung vom Leiden des unterdrückten Anderen bemüht sich um Schärfung der ethischen Sensorik, die die Begegnung mit dem Leiden annimmt und die dahinterliegenden sündhaften Strukturen entlarvt.<sup>254</sup> Für Enrique Dussel ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer befreienden Ethik: „Die Ethik der Befreiung ist in der Lage, von der ‚An-erkennung‘ des Anderen her, vom Imperativ und der ethischen Grundnorm her, die da lautet: ‚Befreie den in seiner Würde negierten Anderen!‘, (...) den Prozeß durchzuführen.“<sup>255</sup> Die Anerkennung der Würde des Anderen wird zur Bedingung der Praxis einer bedürfnis- und leidempfindlichen Ethik.<sup>256</sup>

<sup>251</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Quinto Centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento? (Cristianismo i Justicia, 31) Barcelona (Spanien), 1990, 3–6.

<sup>252</sup> Vgl. dazu die Anmerkungen zur kulturgeschichtlich bedeutsamsten Begegnung mit den Anderen im 16. Jahrhundert, Autiero, Antonio: Die Andersheit Gottes und die Moral. Vom Umgang mit dem Fremden und mit dem Anderen in der theologischen Ethik. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1994, 343–354, 343–349. Vgl. Piepke, Joachim: Die Frage der Menschenrechte im Amerika des 16. Jahrhunderts. In: Theologie der Gegenwart 33 (1990) 20–36. Vgl. Girardi, Giulio: Teología de la cristianidad y teología de la liberación ante el problema de la evangelización. In: V.A. (Hrsg.): La evangelización a los 500 años. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 110–147, 113–117. Vgl. Beozzo, José Oscar: 500 Anos de Evangelização da América Latina (O que podemos aprender de suas luzes e sombras). In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 282–316, 282–286.

<sup>253</sup> In mit bitterer Ironie gefärbter Sprache schreibt Todorov: „Dieser außergewöhnliche Erfolg ist unter anderem einem spezifischen Merkmal der abendländischen Zivilisation zu verdanken, das man lange Zeit für ein Merkmal des Menschen schlechthin gehalten hatte, bis dann sein häufiges Auftreten bei den Abendländern zum Beweis für ihre naturgegebene Superiorität wurde: Es ist paradoxerweise die Fähigkeit der Europäer, die anderen zu verstehen. (...) Die Europäer legen eine bemerkenswerte Wendigkeit und Improvisationsfähigkeit an den Tag, wodurch es ihnen umso leichter gelingt, ihre eigene Lebensweise überall durchzusetzen.“ Im geistigen Vorhof der Konquista sei – aus Sicht der europäischen Eindringlinge – die Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem Fremden durchaus nachweisbar. Die faktische Antwort auf diese Herausforderung ziele jedoch auf die Negation des Fremden durch Auslöschung oder im besten Fall durch Assimilation. Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt a. M., 1985, 292. Vgl. die Rekonstruktion der Auseinandersetzung zwischen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas 1550 in Valladolid; „ein theologisch sehr bedeutsames Ereignis. Es war die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen der Menschen und Kulturen der Dritten Welt sowohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als im Licht des Glaubens je geführt wurde“. Dussel, Enrique: Die moderne Christenheit vor dem „rüden Indio“ bis zum „guten Wilden“. In: Concilium 15,2 (1979) 649–656, 651. Vgl. Dussel, Enrique: América Latina y conciencia cristiana. (Colección IPLA) Quito (Ecuador), 1970, 67–76. Vgl. eine ausführliche Schilderung der Kontroverse bei: Delgado, Mariano: Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas. Freiburg (Schweiz), 2001, 53–71.

<sup>254</sup> Eine Auseinandersetzung bei: Sievernich, Michael: Schuld und Sünde, 232–288.

<sup>255</sup> Dussel, Enrique: Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik. In: Arens, Edmund (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension intellektueller Kommunikation. (QD, 156) Freiburg i. Br. u. a., 1995, 113–137, 121. Vgl. den Ausdruck der „Entdämonisierung des Anderen“ in: Suess, Paulo: Überwindung des Bösen. Zur Ambivalenz biblischer Erlösungsvorstellungen in Ge-

*Gewissensbildung im Angesicht des Anderen – lehramtliche Referenzen*

Einen lehramtlichen Referenzpunkt bietet *Sollicitudo Rei Socialis*. Dort unterstreicht Johannes Paul II. – kurz vor den Schlusssausführungen – die Unmöglichkeit der Nichtwahrnehmung derartigen Leidens: die Art und Weise der Hinwendung muss

„die unzähligen Scharen von Hungernden, Bettlern, Obdachlosen, Menschen ohne medizinische Hilfe und vor allem ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft umfassen: Es ist unmöglich, diese Wirklichkeit nicht zur Kenntnis zu nehmen“ (SRS 42).

Die Sorge für die Armen zeigt eine „aufrüttelnde Sorge für die Armen – die nach der bedeutsamen Aussage ‚die Armen des Herrn‘ sind“ (SRS 43).<sup>257</sup>

Dass dies kein theologischer oder ekklesialer Nebenschauplatz ist, bezeugen die ersten, oft zitierten Worte der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände“ (GS 1).<sup>258</sup> Die Konfrontation mit dem Leid des schutzbedürftigen Anderen kann dahergehend selbst schon zum Movens seiner Behebung werden. Eine Wahrnehmung des Skandals der Armut kann dort ansetzen, wo die sittlichen Sensorien entsprechend ausgebildet sind und feststeht, dass „Armut nicht sein soll“.<sup>259</sup>

Der „Widerhall in den Herzen“, den *Gaudium et spes* 1 fordert, zeigt, dass die Option für die Armen nicht allein als sozialpolitische Forderung verdeutlicht werden kann, sondern, dass die Konfrontation mit den Armen eine moral-theologische Herausforde-

schichte und Gegenwart. In: *Concilium* 34 (1998) 38–47, 46/47. Vgl. Fuchs, Ottmar: „Ehre gebührt dem, der Ehre gibt ...“ Laudatio für Paulo Suess. In: *Orientierung* 57 (1993) 221–226, 223. Und auch die theologiegeschichtliche Etappen bei: Sievernich, Michael: „Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 15–43, 18–23.

<sup>256</sup> Die Asymmetrie der „Mitleidsbeziehung“ ist für die Zuwendung konstitutiv, zielt jedoch auf eine weitergehende Annäherung. „Das ‚Mitleid‘ das seiner ambivalenten sinnlichen Gefühlsunbestimmtheit entkleidet und in das Bewußtsein der Unverletzlichkeit der menschlichen Würde überführt wird, kommt nicht von der Asymmetrie zwischen bloß wahrgenommenem und wirklich erduldetem Leiden los. Diese Asymmetrie wird nur durch ein derartiges Mitleid auf Dauer überwunden werden können, das von der bloßen Anteilnahme zum helfenden Handeln übergeht; diese Art des Mitleids findet ihre Erfüllung erst in der Barmherzigkeit.“ Wagner, Falk: *Mitleid*. In: TRE, Bd. XXIII. 105–110, 109.

<sup>257</sup> Mit der Formel von der „Vorrangigkeit der Liebe zu den Armen“ greife, so Franz-Josef Bormann, Johannes Paul II. keineswegs nur ein Schlagwort der Befreiungstheologie auf, sondern erinnere damit auch an das traditionelle Lehrstück vom „ordo caritatis“. Vgl. Bormann, Franz-Josef: *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*. John Rawls und die katholische Soziallehre. (Studien zur theologischen Ethik, 113) Freiburg i. Br. u. a., 2006, 369/370.

<sup>258</sup> Vgl. Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiende Erfahrung*, 48.

<sup>259</sup> Mit der Aufnahme von *Gaudium et spes* 1 zu Beginn des dritten Teils im Schlussdokument Santo Domingo erhält das „Verlangen nach Leben und Hoffnung für den Kontinent“ seinen eigentlichen Platz an der Seite der Armen und Bedrängten aller Art. Vgl. Santo Domingo, Nr. 287. Man hält fest, dass die Option für die Armen auch in Zukunft eine grundlegende pastorale Aufgabe der lateinamerikanischen Kirche ist. Für einen knappen Überblick über die Vorgeschichte und die dem Schlussdokument vorhergehenden Entwürfe von Santo Domingo vergleiche, Hernández Medrano, Rodolfo: *La solidaridad como exigencia ética de promoción humana en las ONGs de derechos humanos en México*. Una reflexión desde la IV. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Rom (Italien), 1999, 124–136.

rung an das Subjekt selbst darstellt. Nur in der Konversion zum Gott Jesu Christi, auf den der Christ in der Begegnung mit dem Armen und Unterdrückten verwiesen wird (vgl. KKK 2449), gründet die sittliche Anforderung zum Einsatz gegen die Bedingungen, die den Armen zum Ausgeschlossenen machen. In der grundsätzlichen Verwiesenheit auf Gott und in der Begegnung mit ihm durch das Angesicht des Armen (vgl. LG 8) wird das Subjekt – ob selbst arm oder nicht – in der Ausrichtung seiner Sittlichkeit je neu vor sich selbst gestellt, wie im Medellín-Dokument zur „Armut der Kirche“:

„Die Armut so vieler Brüder und Schwestern schreit nach Gerechtigkeit, Solidarität, Zeugnis, Engagement, Anstrengung und Überwindung für die volle Erfüllung des von Christus anvertrauten Heilsauftrags. (...) Wir müssen das Gewissen zur solidarischen Verpflichtung mit den Armen, zu der die Nächstenliebe uns führt, schärfen. Diese Solidarität bedeutet, daß wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen.“<sup>260</sup>

Das Gesagte bündelnd: Die gewissenhafte Leidempfindsamkeit kann als das einende Band der Innen- und Außendimension, der Gott- und Menschbezogenheit des Gewissens gedacht werden. Für Johann Baptist Metz ist die Leidempfindsamkeit im Sinne einer wahrnehmungspraktischen Erinnerungs- und Aufmerksamkeitshaltung von grundlegender christlich-theologischer Bedeutung. Sie steht in direkter Korrelation zum Gottesbild der christlich-jüdischen Tradition: „Die Rede vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist, ist nicht Ausdruck irgendeines Monotheismus, sondern eines ‚schwachen‘, eines verletzbaren, eines emphatischen Monotheismus, sie ist in ihrem Kern eine leidempfindliche Gottesrede.“<sup>261</sup> Leidempfindlichkeit, so kann zusammenfassend gesagt werden, bedeutet sowohl eine theologische, als auch eine anthropologische Aufforderung, die das Leid des (ganz) Anderen deutlich wahrnehmen lässt und zum Handeln, zur Hinwendung zum Leidenden aufruft. Man kann deshalb – um es prägnant zu formulieren – vom leidempfindlichen sittlichen Gewissen des Christen sprechen.<sup>262</sup> Gewissensbildung im Dienst der *Subjektwerdung* wird also von sich aus und unvermeidlich auf den fremden (verletzbaren) Anderen – Gott und den anderen Menschen – verwiesen. Nur von dorthin findet es seine Eigentlichkeit.

<sup>260</sup> Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 7 und 10. Im Original lautet der Schluss: „hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos.“ Medellín (span.) „Armut der Kirche“, Nr. 10. Vgl. Nicoló Menezes, Paulo Henrique: Um novo jeito de fazer teologia. A caminhada teológico-pastoral da Igreja na América Latina, no Brasil e em Fortaleza. (Europäische Hochschulschriften, 778) Frankfurt a. M. u. a., 2004, 48–50. Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen und moraltheologische Reflexion. In: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 163–177, 164/165. Vgl. Quiroz Magaña, Alvaro: Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 243–261, 253–256.

<sup>261</sup> Metz, Johann Baptist: Zu einem Weltprogramm, 10.

<sup>262</sup> Dabei muss die Kritik von Friedrich Nietzsche am christlichen Mitleidsgedanken bedacht werden, der das Leiden aus der Kontingenz des Menschen thematisiert und zur Selbstzufriedenstellung des Schwachen stilisiert. Mitleid ist, so wäre das Gegenargument zu konstruieren, nach dem oben versuchten Ansatz gerade nicht eine sublimale Form des Willens zur Macht, sondern die Annahme des Anderen um seiner selbst willen. Vgl. Ulrich, Hans G.: Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretation zu Grundproblemen theologischer Ethik. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 68) München, 1975, 23–31. Vgl. Wagner, Falk: Mitleid, 107. Vgl. die Kritik an Metz, Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik, 168–174.

### 3.2.2 Geschulte Wahrnehmung: Die Götzen hören, die Götzen sehen

Nach *Sollicitudo Rei Socialis* 42/43 kann das wahrnehmungsfähige Subjekt die Konfrontation mit wirklicher Armut nicht vermeiden. Nun gilt es mit theologischem Blick danach zu fragen, inwiefern das Subjekt sich davon berühren lässt? Welche Bedeutung hat es, woran das Subjekt „sein Herz“ hängt, welchem Gott es anhängt<sup>263</sup> und welchen Geist es zu unterscheiden weiß?

Jon Sobrino gibt bei der Antwortsuche eine – von den Geistlichen Übungen herkommende – Richtung vor, indem er den urbiblischen Gedanken der Idolatrie systematisch angeht<sup>264</sup>: „Es gibt wirklich Götzen. Sie treten mit allen Merkmalen des Göttlichen auf: als absolute Wirklichkeit, mit totalem Anspruch, mit Unnahbarkeit, mit einem Heilsangebot für Ihre Gläubigen, die sie gleichzeitig entmenschlichen. Und vor allem fordern sie Opfer, um weiterhin bestehen zu können.“<sup>265</sup> Die Anbetung der Götzen von Macht und Reichtum bringe Strukturen hervor, die selbst zu Idolen würden, wie Pablo Richard betont. Idolatrie sei nie harmlos oder neutral, sie sei höchst gefährlich und verbrecherisch, eine „übernatürliche Kraft des Todes, welche unaufhörlich die soziale Sünde am Leben erhält.“<sup>266</sup> Für die vorliegende Themenstellung ist folgende The-

<sup>263</sup> „Antes de poder afirmar la existencia o la inexistencia de Dios, hemos de saber de alguna forma de qué Dios se trata.“ Vives, Josep: *El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia*. In: González Faus, José Ignacio u. a.: *La justicia que brota de la fe* (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 63–127, 68.

<sup>264</sup> Sobrino greift ein wesentliches Thema der Geistlichen Übungen seines Ordensgründers auf. Erhard Kunz liefert unter dem Titel „Gottes Kampf gegen die Mächte des Bösen und der Prozess der Unterscheidung der Geister“ eine unterstützende Analyse. Vgl. Kunz, Erhard: *Bewegt von Gottes Liebe*, 90–92. Die von Peter Knauer beigefügten Erklärungen zum Prinzip und Fundament (vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 23) ignatianischer Exerzitien veranschaulichen die dort beschriebene Mahnung Gott einem Gut der Welt unter- oder beizuordnen. Dort liege das Grundübel jeglicher Idolatrie: Gott abzusprechen, dass er Gott ist. Vgl. von Loyola, Ignatius: *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Bd. II. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1998, 110, Anmerkung 12. Vgl. Knauer, Peter: *Hinführung zu Ignatius*, 53–59. Vgl. die Anmerkungen Ellacuría zu „El peligro de deshistorización en el *Principio y fundamento*“. Ellacuría, Ignacio: *Lectura latinoamericana*, 116–119.

<sup>265</sup> Sobrino, Jon: *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen*. Freiburg (Schweiz), 1990, 45. Vgl. Sobrino, Jon: *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus in der lateinamerikanischen Christologie*. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 81–106, 85. Anhand der zahlreichen Versuche zur systematischen Erfassung des Götzenbegriffs ist die Äußerung von Bernhard Maier unverstänlich, die besagt, dass aus Sicht der katholischen Theologie – und vor allem nach der Erklärung *Nostra Aetate* – der Begriff „Götze“ überholt sei. Noch dazu, weil der Autor dafür keinerlei Beleg angibt. Vgl. Maier, Bernhard: *Götze*. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. IV, 960.

<sup>266</sup> Richard, Pablo: *Die Theologie in der Theologie der Befreiung*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 189–212, 198. Vgl. die etwas schmale Analyse bei: Häiler, Martin: *Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte*. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 109) Göttingen, 2006, 111–116. Grundlegende Überlegungen zum Thema finden sich bei: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992, besprochen innerhalb des Themas *götzenverehrender Opfertheologie*, 140–191. Vgl. Assmann, Hugo: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*. (Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, 3) Münster, 1984. Vgl. Dussel, Enrique: *Vier Themen zur Theologie und Ökonomie*. In: Buhl, Thomas (Hrsg.): *Option für die Armen. Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*. Leipzig, 1990, 278–320. 295–299 und 307–310. Die Rede von den Götzen der Macht und des Marktes hat unmittelbare sozialgeschichtliche Quellen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts dominierten oligarche Herr-

se zu fokussieren: Verfehlte Gewissensbildung äußert sich nicht zuletzt – und theologisch derart folgenreich – im Ausdruck des angenommenen Gottes**-bildes**.

### *Gott bezeugen und die Verachtung der Götzen*

Der Exeget José Luis Sicre untersuchte das Phänomen der Idolatrie im Alten Testament.<sup>267</sup> Er beginnt seine Analyse, die den Titel „Los dioses olvidados“ (die vergessenen Götter) trägt, mit der Feststellung, dass zwar im Bereich der Theologie sehr viel zur Idolatrie geschrieben worden sei, allerdings existierten im Bereich der Bibelwissenschaften kaum profunde Systematisierungen.<sup>268</sup> Die Dringlichkeit einer solchen Untersuchung ergebe sich aus den Kernaussagen der biblischen Botschaft, welche die Idolatrie als bleibende Gefahr für den Glauben betrachte und deshalb nicht als antiquiertes

schaftsformen die politische Landschaft Lateinamerikas. Ob nun militärgestützt, wie General Porfirio Díaz in Mexiko, oder durch nationale Eliten begünstigt, wie Juan Vicente Gómez in Peru, oder ob verschiedene Lehnsherren in einem ausgeklügelten System der Besitz- und Machtsicherung sich verschworen, wie in Brasilien nach der Unabhängigkeit von Portugal, die Mitbestimmung des Volkes war in dieser Zeit bis auf wenige Ausnahmen begrenzt. Die politischen Gegebenheiten der Zeit überblickend, kann festgehalten werden: „Um 1900 waren (...) noch überall die grundbesitzenden Oberschichten an der Macht.“ Bernecker, Walther L./Tobler, Hans Werner: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Außenbeziehungen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert. In: Bernecker, Walther u. a. (Hrsg.): Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Lateinamerika im 20. Jahrhundert. Bd. III. Stuttgart, 1996, 3–227, 11. Den-noch gerät Bewegung in die zivilen Kräfte des noch jungen Jahrhunderts. Nicht nur namhafte Kreise von Intellektuellen, sondern auch vereinzelte „Movimientos“ versuchen die Stimme des Unterdrückten Volkes zu Gehör zu bringen. Der spanische Kulturphilosoph und Essayist José Ortega y Gasset, dessen Denken in die Gelehrtenkreise der 1930er und 1940er Jahre in Lateinamerika beträchtlich eingeflossen war, bringt dies mit seinem kulturpessimistischen Buch „Der Aufstand der Massen“ zum Ausdruck. Die 1960er und 1970er Jahre überschreibt José Miguez Bonino mit „The crisis of the development project (1960–72)“, vgl. Miguez Bonino, Jose: Latin America. In: Parrat, John (Hrsg.): An Introduction to Third World Theologies. Cambridge (England), Neuauflage 2005, 16–43, 27–35. Vgl. Lago, Antonio: Sociedad y política. Los regímenes de seguridad nacional. In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 235–243. Es ist die Zeit, in denen die Befreiungstheorien erstmals explizit formuliert werden. Ihr Ansatz ist zunächst ökonomisch geprägt; eine Abwendung von der Theorie des „desarrollismo“ und zugleich eine Hinwendung zur Dependenztheorie (besonders mit ihren Vertretern, dem argentinischen Ökonomen Raúl Federico Prebisch und dem deutschen Sozialwissenschaftler Dieter Senghaas): sie besagt, dass exogene Faktoren, vor allem die koloniale Unterdrückung, Hauptursachen der Unterentwicklung sind. Der Entwurf von Eduardo Galeano verhilft der Dependenztheorie schließlich zum weitreichenden Durchbruch: „Die ‚offenen Adern Lateinamerikas‘ bildeten die Matrix für die Erarbeitung der Dependenztheorie.“ Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, 15. Vgl. Boff, Leonardo: Christentum mit authentischem Antlitz. Überlegungen zur Zukunft der Kirche in Lateinamerika. In: Häring, Hermann/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch. München, 1993, 364–386, 373/376. Die Befreiungstheologie nimmt diese Gedanken auf und benennt die unterdrückerischen Mechanismen als Götzen der Macht.

<sup>267</sup> Im Zentrum der Untersuchung stehen die Bücher Hosea, Jesaja, Jeremias und Ezechiel zum einen (unter dem Titel „La divinización de las grandes potencias“) sowie Amos, Micha, Zefanja, und abermals Jesaja, Jeremias und Ezechiel (unter der Überschrift „La divinización de los grandes terrenos“). Vgl. Sicre, José Luis: Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos. (Estudios del Antiguo Testamento, 1. Estudios y monografías, 3) Madrid (Spanien), 1979, 13–19. Vgl. Pixley, Jorge: Gott: ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel. In: Concilium 38 (2002) 3–10, 3–8. Vgl. Pixley, Jorge: Oseas: Una nueva propuesta de lectura desde América Latina. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 1 (1988) 67–89.

<sup>268</sup> Juan Luis Segundo hatte schon vorher (1970) die Vermutung geäußert, dass der Affront des Götzendienstes von der Theologie insgesamt zu wenig beachtet worden ist. Vgl. Segundo, Juan Luis: Nuestra idea de Dios. Buenos Aires (Argentinien), 1970, 18.

Phänomen abqualifizieren könne.<sup>269</sup> Eine biblische Analyse der Idolatrie könne sich daher nicht nur an Stichworten (wie Mammon, Götzen, etc.) orientieren, sondern müsse thematisch vorgehen. Unter den biblischen Büchern seien besonders die Prophetenbücher zur Analyse geeignet. Schließlich wiesen zahlreiche Passagen innerhalb der Propheten auf den Bezug der Idolatrie zur konkreten Wirklichkeit hin.<sup>270</sup> José Luis Sicre schließt sich der Definition des Moraltheologen und Sozialethikers Theodor Steinbüchel an: Die Vergöttlichung von Geschaffenem sei eine Konsequenz, die aus der Ablehnung Gottes hervorgehe.<sup>271</sup> Deswegen müsse man – erstens – die eigentliche Sünde der Idolatrie in der Ablehnung Gottes suchen, denn daraus folgt die Vergöttlichung des Nichtgöttlichen. Gleichzeitig wird mit dem Akt der Vergöttlichung des Begrenzten die prinzipielle Nichtgöttlichkeit des Geschaffenen affirmiert. Entscheidend sei nun – zweitens – die Haltung des Menschen, die er gegenüber diesem Nichtgöttlichen einnehme.<sup>272</sup> In einem Definitionsversuch schreibt José Luis Sicre diesbezüglich:

„La idolatría es la absolutización de cualquier realidad creada o de cualquier producto de nuestra imaginación cuando el hombre adopta ante ellos una actitud de temor, afecto o confianza absolutos.“<sup>273</sup>

Die Idolatrie, so das Zitat, sei die Verabsolutierung jedweden Typs geschaffener Wirklichkeit oder jedwedes Produkt unserer Vorstellung, vor deren erdachter Absolutheit der Mensch Haltungen von Furcht, Zuneigung und Treue einnehme. An diese Beschreibung schließt er mit der bibeltheologischen Feststellung Gerhard von Rads, dass gerade der fromme Mensch in besonderer Versuchung stehe, Gott nach seinem Bild zu schaffen.<sup>274</sup> Eine Analogie zur Idolatrie der Moderne, wie Erich Fromm sie konstatiert, kann kaum bestritten werden.<sup>275</sup> Für Fromm ist der Kampf der Propheten gegen die

<sup>269</sup> Sicre, José Luis: *Los dioses olvidados*, 13. Vgl. Halbertal, Moshe/Margalit, Avishai: *Idolatry*. Cambridge (USA) u. a., 1992, 163–179.

<sup>270</sup> Sicre, José Luis: *Los dioses olvidados*, 173.

<sup>271</sup> „Wer *Gott* leugnet, schnitzt sich ein Götzenbild. So beugt der Mensch sich *sicher*: wenn nicht vor Gott, dann vor den vielen Götzen, die das unchristlich gewordene Abendland als Gottersatz sich geschaffen: vor der Macht, vor dem Staat, vor der Rasse, vor dem Kapital. Und wie sterblich sind all diese Götter! Müssen wir, die wir *Menschen* sind und niemals *Götter*, uns *beugen* – dann beugen wir uns vor dem einzig mehr als Menschlichen: vor dem lebendigen Gott.“ Steinbüchel, Theodor: *Christliche Lebenshaltungen in der Krise der Zeit und des Menschen*. Frankfurt a. M., 1949, 177.

<sup>272</sup> „Decir que una realidad es divinizada por el hombre equivale a reconocer que dicha realidad no es Dios. Por consiguiente, en el pecado de idolatría lo fundamental no es el objeto que se venera, sino la actitud que se adopta ante él.“ Sicre, José Luis: *Los dioses olvidados*, 174.

<sup>273</sup> Sicre, José Luis: *Los dioses olvidados*, 178.

<sup>274</sup> „Immer sehen wir das gleiche: Der Mensch sagt ‚Götter‘, aber er meint den Abgrund der Welt. (...) Und das ist das Ungeheure der Bibel, dieses Wissen um die Bilderwand, die zwischen den Menschen und Gott steht; das ist die Einsamkeit Israels in der Welt der Religionen, daß es um die Götzen und den Götzendienst wußte. (...) Fortgesetzt sehen wir die Propheten damit beschäftigt, ihrem Volk die Götzenbilder von dem nationalen Schutzgott und dem natürlichen Segenspende zu zerschlagen, denn gerade der fromme Mensch steht unter der besonderen Versuchung, Gott nach seinem oder einem Bilde zu formen.“ von Rad, Gerhard: *Die Wirklichkeit Gottes*. In: von Rad, Gerhard: *Gottes Wirken in Israel*. Vorträge zum Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1974, 141–162, 148.

<sup>275</sup> Eine bibeltheologische Rezeption der Kategorie Götzendienst müsse das biblische Material zum einen in seinem jeweiligen historischen Kontext situieren und zum anderen mit einer sensiblen Analyse das kritisch vermitteln, was gegenwärtig Götzendienst sei. Vgl. Wacker, Marie-Theres: *Götzendienst*. I. Altes Testament. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. IV. 960–962, 962. Vgl. Böttcher, Herbert: *Kapitalismus als Religion und die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen*. In: *pax christi – Kommission Weltkirche* (Hrsg.): *Der Gott Kapital*.



Anbetung der Idole, der Naturgötter vergleichbar mit dem heutigen Kampf gegen die Vergötzung der Macht, der Produktion, des Rechts, der staatlichen Ordnung und jeglichen menschlichen Werks.<sup>276</sup>

Puebla spricht sodann in ähnlicher Weise an mehreren, zum Teil weit verstreuten Stellen, von der Verehrung der Götzen.<sup>277</sup> Eine Lektüre dieser Passagen lässt die Grundaussage erkennen, dass die dem religiösen Sprechen inhärente Gefahr, jede geschichtliche Realität zu einem Götzen erheben zu können, in der Geschichte bestehen bleibe. Besonders gefährlich seien Verabsolutierungen von Reichtum und Macht, da sie mit äußerster Konsequenz die irdische Zielsetzung überheben und den Menschen von der Absolutheit Gottes entfernen.<sup>278</sup> Deswegen könne gesagt werden, dass nicht der Kult an sich das Problem sei, sondern die Verunreinigung des Kultes durch die Verabsolutierung des Nichtgöttlichen.

Die Propheten des Alten Testaments verurteilten die politischen Allianzen ihrer Herrscher nicht deswegen, weil sie befürchteten, dass ein Einbrechen paganer Gottheiten zu befürchten gewesen wäre, sondern, weil diese Bündnisse die direkte Gefahr der Idolatrie in sich trugen. Die Ausführungen José Luis Sicres wollen den unmittelbar drohenden Verstoß gegen die erste Weisung des Dekalogs (Ex 20,3) aufzeigen und seine Relevanz für eine israelitische Bündnispolitik erklären, die wiederum auf den monotheistischen Kult eingewirkt habe.<sup>279</sup> Zudem, so Sicre, müsse aus christlicher Perspektive deutlicher nach der jesuanischen Kritik gefragt werden, die den Reichtum als Götzenkult und -dienst (vgl. Lk 16,9–13; Mt 6,24)<sup>280</sup> anprangere und mit der prophetischen Idolatriekritik deswegen einhergehe, weil durch die Ergebenheit in den Reichtum die „wahre Verehrung“ IHWHs verhindert werde.<sup>281</sup>

Mit dieser Argumentation geht er dem entlang, was auch Jon Sobrino anspricht, wenn er sagt: „Wenn man aber die Gottesfrage nicht vom Atheismus, sondern vom

Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik. (Forum Religion und Sozialkultur, 21) Münster, 2006, 17–60, 49/50.

<sup>276</sup> Vgl. Fromm, Erich: *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik.* (World perspectives) Stuttgart, 1971, 144–149.

<sup>277</sup> Vgl. Puebla, Nr. 344, 405, 456, 493, 497, 500, 542, 543.

<sup>278</sup> Eine grundlegende Analyse zur Aufnahme der Argumentation in die lateinamerikanische Theologie bietet, Costadoat, Jorge: *El Dios de la vida. El „discurso sobre Dios“ en América latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo.* Rom (Italien), 1993, 193–208 und 241–259.

<sup>279</sup> Ebenfalls mit einer Auslegung des ersten Dekaloggebots beginnen Clodovis Boff und Jorge Pixley ihr Kapitel zu „Die Option für die Armen im Alten Testament“. Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*, 34–68. Allerdings mit starkem Focus auf der Grundlage des biblisch sich zeigenden Befreiergottes: „Was wirklich Belang hat, dass *du*, Israelit, an den sich das Gesetz richtet, um deiner Gerechtigkeit willen davon auszugehen hast, daß es dir verboten ist, sie [die Fremdgötter, *d. Verf.*] zu verehren und ein Bündnis mit ihnen zu schließen. Das heißt mit anderen Worten: Jedweder Gott, der dich nicht aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat, kann nicht dein Gott sein“ (36).

<sup>280</sup> Bezugnehmend auf beide Stellen schreibt Joel Marcus: „Love of wealth, then, is a form of idolatry (...). The love of money sets up a competing loyalty that diverts individuals from their primary allegiance, which is to God. The early church may have left the word ‚Mammon‘ here untranslated (...) partly in order to bring out the implication that wealth quickly becomes an idol, an alternate lord“. Marcus, Joel: *Idolatry in the New Testament.* In: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 60 (2006) 152–164, 155/156.

<sup>281</sup> „Para Jesús lo decisivo es rescatar a ‚su Padre‘ de las falsas imágenes de Dios.“ González Faus, José Ignacio: *Jesús y Dios.* In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret.* Estella (Spanien), 1999, 189–248, 201.



Götzendienst her stellt, dann ist allerdings von Jesus sehr wichtige Aufklärung in dieser Frage zu erwarten.<sup>282</sup> Die jesuanische Botschaft kritisiert demnach die Idolatrie jeder Zeit.<sup>283</sup> Als beispielhafte Konstellation könne, mit Sobrino, die Erzählung vom reichen Mann und Lazarus angeführt werden (Lk 16,19–31).<sup>284</sup> Der Reichtum des Mannes führe deswegen zur Verdammung, weil er sich vom Reichtum verführen lasse und sich dem Anderen entziehe.<sup>285</sup> Der Genuss des Besitztums gefährde die Öffnung des Selbst auf den Anderen hin, auf Gott hin und auf eine unverzweckte Teilhabe hin, die den Besitz nicht zum alleinigen Gut erhebe, sondern zum relativen Gut der Anteilhabe mache. Die prophetische Praxis Jesu steht „auch im Dienst des Reiches, betont aber vor allem die Realität des herrschenden Antireichs. Eng verbunden mit der Gottese Erfahrung Jesu, besteht sie in der Verteidigung des wahren Gottes und in der Anklage der Götzen.“<sup>286</sup>

Der tiefe, unüberwindliche Abgrund, von dem Abraham in der Geschichte spricht (Lk 16,26), spiegle den tiefen, unüberwindlichen sozialen Graben wider, der zu Lebzeiten zwischen Lazarus und dem Reichen existiert habe.<sup>287</sup> Die eigentliche fundamentale Sünde des Reichen bestehe darin, dass er seinen Reichtum exklusiv verstanden habe:

<sup>282</sup> Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 252. Vgl. Sobrino, Jon: *Redención de la barbarie y el terrorismo*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2001) 211–233, 228/229. „El problema en América Latina no es tanto el ateísmo como la idolatría.“ Costadoat, Jorge: *La pregunta por Dios en la Teología de la Liberación*. In: *Teología y Vida* 36 (1995) 381–398, 385. Vgl. Bravo, Carlos: *Una cristología abierta al Jesús histórico y su seguimiento*. In: *Efemérides Mexicana* 9 (1991) 155–170, 166. Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*, 216/217. „Es dürfte das Verdienst von J. L. Segundo SJ sein, als erster auf das theologisch vernachlässigte Problem des Götzendienstes aufmerksam gemacht zu haben. Segundo bemängelte 1970 in seiner als ‚offene Theologie für den mündigen Laien‘ konzipierten Gotteslehre nicht nur, daß wir allzu schnell das Problem der Idolatrie in unserer Gesellschaft ausgeschlossen haben“, sondern er stellte die Gottesfrage bewußt in der Antithese Glaube – Idolatrie und nicht in der Antithese Glaube – Atheismus.“ Collet, Giancarlo: *Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes*. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Und dennoch ist von Gott zu reden*. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1994, 311–325, 320. Vgl. Verdugo, Fernando (Hrsg.): *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo*. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta. (Anales de la Facultad de Teología, 54,1) Santiago de Chile (Chile), 2003, 298–300. Vgl. Richard, Pablo: *Die ursprünglichen theologischen Kernstücke der Befreiungstheologie*. In: Fomet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 19–29, 20.

<sup>283</sup> Vgl. Delgado, Mariano: *Götzendienst*. IV. In der Missionsgeschichte. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. IV. 963/964, 964.

<sup>284</sup> Antônio Mesquita Galvão schließt seine Exegese der Parabel unmittelbar an die prophetische Tradition des AT an und bringt sie mit der Verfluchung der Idolatrie in Dtn 27,15 in Verbindung. Vgl. Galvão, Antônio Mesquita: *O rico e o pobre*. Estudo da parábola do rico insensível e do pobre Lázaro (Lc 16,19–31). In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 62 (2002) 52–77, 53–55.

<sup>285</sup> „Der Reiche hat versagt, weil er sich um Lazarus nicht gekümmert hat“. Das Gleichnis verweist auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Für Lukas, so folgert Hans Klein, ist die Liebestat am Bedürftigen das entscheidende Mehr gegenüber bloßer Gesetzesbefolgung. Klein, Hans: *Lukasstudien*. (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209) Göttingen, 2005, 145.

<sup>286</sup> Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 225. Vgl. dazu den Unterpunkt „Die theologal-götzendienereische Struktur der Wirklichkeit“: „In der Geschichte gibt es den wahren Gott (des Lebens), seine Vermittlung (das Reich) und seinen Mittler (Jesus), und es gibt die Götzen (des Todes), ihre Vermittlung (das Antireich) und ihre Mittler (die Unterdrücker). Es sind nicht nur unterschiedliche Wirklichkeiten, beide Seiten stehen sich auch formal antagonistisch gegenüber. Sie sind also nicht komplementär, sondern schließen sich gegenseitig aus“ (227). Vgl. Wenzel, Knut: „Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung aus Befreiung“. *Die Christologie Jon Sobrinos*. In: *Orientierung* 62 (1998) 259–264, 261/162. Vgl. Ståsett, Sturla J.: *The crucified and the Crucified*, 295–310.

<sup>287</sup> Vgl. Galvão, Antônio Mesquita: *O rico e o pobre*, 73.

unteilbar, reserviert und individualistisch. Neben einem allumfassenden Besitzanspruch finde weder die Not des Lazarus, noch Gott einen Platz. Die jesuanische Predigt vom Reich Gottes distanzieren sich durch diese Erzählung deutlich von einer Hochschätzung materieller Besitzansprüche.<sup>288</sup>

Die oben formulierte These, dass die Frage nach der Gewissensbildung wesentlich von der Frage des angenommenen *Gottesbildes* geprägt ist, erhält in solcher Argumentation stärkere Stützen.<sup>289</sup> Mit aus den Geistlichen Übungen des Ignatius entlehnten Worten kann man sagen: Auch die Frage des Subjekts nach der Erkennbarkeit des Willen Gottes, hängt wesentlich an der Frage des *Gottesbildes*.<sup>290</sup> Welches Gewicht diese Frage in der jesuanischen Verkündigungspraxis hatte, lässt sich kurz umreißen. Das jesuanische Zeugnis, wie das Zeugnis der Propheten, steht fest auf dem Boden des jüdischen Gesetzes und folgt dabei den ersten beiden Geboten des Dekalogs. Götzenverehrung, konkret angesprochen als Reichtumsverehrung, verschließt den Menschen gegenüber Gott.<sup>291</sup> Das Verbot der Fremdgötterverehrung bleibt das allen anderen vorausgesetzte Verbot des Dekalogs (Ex 20,3; Dtn 5,7). In der Exodus- wie der Deuteronomium-Textfassung folgt der verbietende Hinweis auf die Eigenkonstruktion und Projekti-

<sup>288</sup> Sie findet sich auch in paulinischer Theologie formuliert: belehrend über die rechte Einhaltung bestimmter Speisevorschriften unterstreicht Paulus im Römerbrief die Verantwortung des Einzelnen und relativiert jegliches allgemeingültige Gebot zum Fleischverzicht, mit dem Aufruf zu gegenseitiger Rücksichtnahme. „Wer Fleisch ißt, verachte den nicht, der es nicht ißt; wer kein Fleisch ißt, richte den nicht, der es ißt“ (Röm 14,3), denn jeder wird „vor Gott Rechenschaft über sich selbst ablegen“ (Röm 14,12). Wenn allerdings jemand glaube, den Mitbrüder deswegen anklagen zu müssen, so handle er nicht im Sinne Christi. Paulus begründet dies mit dem Anspruch des nahenden Reich Gottes. Die Verkündigung des Gottesreichs gehe nicht in der Verheißung materieller Fülle auf, sondern relativiere ihren Wert: „denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist. Und wer Christus so dient, wird von Gott anerkannt und ist bei den Menschen geachtet“ (Röm 14,17–18). In paulinischer Rede könne der Götzendienst spezifiziert werden als „Gier am Haben“. Der Götzendienst sei, so Yves Congar, eine Gier des „Mehr-haben-Wollens“. Und diese Gier (pleonexia) mehr haben zu wollen (Kol 3,5) schließt vom Reich Gottes aus (Eph 5,5). Yves Congar stellt für die beiden letztgenannten paulinischen Passagen fest: „Diese Texte mit den Ausdrücken *avarus*, *avaritia*, haben eine überaus bedeutsame Rolle gespielt in der Ethik der Christenheit, wie sie von den Kirchenvätern, den Konzilien und den mittelalterlichen Lehrern ausgedrückt worden ist. Man fügt ihnen 1 Tim 6,10 hinzu: ‚die Wurzel aller Übel ist die Geldgier‘, *philargia*. (...) Letztlich geht es darum, daß Gott Gott sei, daß er als Gott und demnach als letzte Quelle aller Dinge anerkannt werde.“ Congar, Yves: Armut als Akt, 256. Vgl. auch die sehr detaillierte Begriffsanalyse und die thematische Zuordnung der Habgier als Götzendienst bei: Schottroff, Luise: „Habgierig sein – das heißt den Götzen dienen“ (Eph 5,5). Kritik an der Habsucht als theologische Analyse. In: Füssel, Kuno/Segbers, Franz (Hrsg.): „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie. Luzern (Schweiz) u. a., 1995, 168–178, 168–170. „Der Verlust Gottes (...) hinterläßt eine unendliche Leere, die die unendliche Gier ausfüllt. (...) Die Befreiung von der unendlichen Gier und der lebenslange Widerstand gegen sie sind – damals wie heute – elementarste Gotteserfahrung“ (178).

<sup>289</sup> Vgl. Vidal, Marciano: Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética. Bilbao (Spanien), 2000, 27–31 und 35/36.

<sup>290</sup> Die Theologie der Befreiung stellt diese Frage: „Wir an der armen Peripherie der Welt haben es nicht mit Atheisten zu tun (davon gibt es hier nur wenige), sondern mit Fetischisten und Götzendienern (...). Unser Problem ist nicht die atheistische Säkularisierung, sondern die Existenz verschiedener ‚Götzen‘: Wir müssen unterscheiden zwischen den vielen Fetischen und dem Gott der Armen.“ Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 223.

<sup>291</sup> So versteht auch Josef Römelt in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar die moraltheologische Anforderung des ersten Gebots des Dekalogs: „Die Erfahrung der Zuwendung Gottes engagiert die Freiheit des Menschen zu unmittelbarer spontaner Antwort. Der Mensch erfährt sich im Gegenüber zu Gott als sittliches Subjekt“. Römelt, Josef: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. (Handbuch der Moraltheologie, 1) Regensburg, 1996, 44.

on von Gottesbildern (Ex 20,4–5).<sup>292</sup> Die enge Verbindung beider Gebote, so Christoph Dohmen, lasse zu, dass man – beide zusammenfassend – vom Hauptgebot des Dekaloges reden könne.<sup>293</sup>

### *Die Götzenverehrung des lebensvernichtenden Reichtums*

Grundsätzlich merkt Jon Sobrino an, dass die Bibel einen Gott erkennen lasse, der sich den Armen und Unterdrückten zuwende.<sup>294</sup> Schon die Vorgeschichte des Bundeschlusses mit Israel zeichne deutliche Konturen. Die Erwartungshaltung Israels in der Knechtschaft Ägyptens habe das Volk vor die Gottesfrage gestellt. Im Vollzug der Erwählung werde Gott erkennbar als der, der Partei ergreife, als der, der sich auf ihre Seite stelle. Die Vorgeschichte des Exodus (Ex 1,14; 2,23, 5,15) und seine wiederkehrende Anamnese (Jos 24,17; Ri 6,8, Jer 34,13) konkretisierten diese Parteilichkeit Gottes als eine für das unterdrückte Volk. „Für Gottes Handeln genügt vollauf die Existenz eines unterdrückten Volkes. (...) In einfachen Worten, Gott richtet sein Augenmerk auf die Unterdrückten und ergreift Partei für sie.“<sup>295</sup>

Die „Landschaft aus Schreien“ lasse sich nicht durch die ägyptischen Idole beiseite schieben, sondern stelle *die* Frage der Unterdrückung, die Frage nach *dem* Gott.<sup>296</sup> Die unerhörte Anzahl der Verarmten, so Tony Mifsud, führe auch heute einer Gegenbewegung gleich zur lebendigeren Bewusstwerdung der liebenden und befreienden Zuwendung Gottes.<sup>297</sup> Das sich seiner eigenen Stärke bewusstwerdende Volk erkenne die Mechanismen der Unterdrückung. Die tatsächliche Ungerechtigkeit veranlasse zur Forde-

<sup>292</sup> Vgl. Dohmen, Christoph: Exodus, 104–113.

<sup>293</sup> Es überrascht daher nicht, dass auch *Veritatis Splendor* gleich zu Beginn festhält, dass der Menschen seit jeher nicht frei von Gotteskonstruktionen sei. Er würde „immerfort versucht, seinen Blick vom lebendigen und wahren Gott ab- und den Götzen zuzuwenden (vgl. *I Thess* 1,9)“. Die unermüdliche Suche des Menschen nach dem wahren Sinngebenden stelle die letzten, religiösen Fragen und „spornt (...) an, die schmerzlichsten und entscheidendsten Kämpfe, jene im Herzen und im Gewissen, auszutragen“ (VS 1).

<sup>294</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker. In: „Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker.“ Festvortrag des Preisträgers Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jon Sobrino S.J. am 13. März 1992 an der Karl-Franzens-Universität Graz. (Grazer Universitätsschriften, 46) Graz (Österreich), 1992, 54–70, 67.

<sup>295</sup> Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte, 64.

<sup>296</sup> Johann Baptist Metz greift hier auf eine Formulierung von Nelly Sachs zurück. Vgl. Metz, Johann Baptist: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz, 1995, 81–102, 85. Vgl. zur These „Theologie als Theodizee“, Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik, 122–125.

<sup>297</sup> Mifsud formuliert in theologischer Paraphrase ein wesentliches Anliegen der *Conscientização*. Wörtlich heißt es „tomar conciencia de su dignidad“, sich einer Würde bewusst machen. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 116.

rung der Gerechtigkeit.<sup>298</sup> Die Offenbarung IHWHs lässt erkennen: Gott zeigt sich in Gerechtigkeit und Befreiung.<sup>299</sup>

Situationen von Unterdrückung tragen die Hoffnung auf Befreiung in sich. Durch sie entsteht die Sehnsucht nach Zukunft, eine „utopische“<sup>300</sup> Zielrichtung – ganz im Sinne Paulo Freires – den Armen aus dem Armenstatus und den Reichen aus dem Reichenstatus zu befreien. Die doppelte Befreiung gründet für die christliche Tradition auf dem bejahten Gottesbild – der, der die Armen besonders liebt – und der Zurückweisung der Götzen.<sup>301</sup> Was aber kennzeichnet das geschichtliche Fortexistieren der Götzen?

Eine erste Antwort versucht Jon Sobrino zu leisten: „idols are historical realities, which really exist, which pass for divinities, and reveal themselves with characteristics of divinity.“<sup>302</sup> Hugo Assmann führt die Definition weiter:

„Wenn wir von ‚Götzendienst‘ bzw. ‚Idolatrie‘ sprechen, verstehen wir den Begriff in einem engeren Sinn, als er heute üblich ist. Wir meinem im Einklang mit der Bibel, die direkte Verbindung zwischen Götzenverehrung und Beteiligung an unterdrückerischen Prozessen (...). Zunehmend findet dieser präzise Sprachgebrauch Eingang in Äußerungen von Theologen wie sogar in offizielle Verlautbarungen der Kirche.“<sup>303</sup>

Hugo Assmann bezieht sich auf den eindringlichen Wortgebrauch von *Sollicitudo Rei Socialis* 30 und 37 sowie *Centesimus Annus* 40. Götzendienst, der das Irdische absolut setze, generiere unweigerlich tödliche Strukturen. „Menschenleben zu opfern gehört konstitutiv zu dieser besonderen Form des Götzendienstes“.<sup>304</sup> Das Verabsolutierte sei der Antipode zum Absoluten, zum einen Gott: „Der Götze ist eine geschichtliche Größe, und sein Reich ist von dieser Welt.“<sup>305</sup> Der Gott von dem die jüdisch-christliche

<sup>298</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 78. Johann Baptist Metz geht dieser Fragerichtung, aus der Perspektive des Nichtarmen, ebenso nach und bezeichnet sie als Gewissensfrage an den Christen: „Lassen wir uns hierzulande von diesen fremden Antlitzen heimsuchen? Lassen wir uns wirklich von ihnen anblicken, oder machen wir uns selbst, entgegen dem biblischen Verbot, immer nur Bildnisse? Das Wissen, das unter solchen Blicken entsteht, hat mit dem ‚Gewissen‘ zu tun. Aus dem Blick dieser Antlitze drängt sich uns ein Verantwortungsgefühl für Zustände und Situationen auf, die wir nicht unbedingt selbst verursacht haben.“ Metz, Johann Baptist: *So viele Antlitze*, 23.

<sup>299</sup> Vgl. Sivatte, Rafael: *La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento*. In: González Faus, José Ignacio u. a.: *La justicia que brota de la fe* (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 13–34, 15.

<sup>300</sup> Vgl. Sung, Jung Mo: *Ökonomie und Spiritualität: für eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt*. In: *Concilium* 40 (2004) 596–604, 600–604. Vgl. Castillo, José M.: *Die gestohlene Utopie*. In: *Concilium* 40 (2004) 527–533, 530–533.

<sup>301</sup> Vgl. Assmann, Hugo: *Theologie der Befreiung und Politische Ökonomie*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft)* Düsseldorf, 1992, 211–225, 214/215. Vgl. die Anmerkungen von Marciano Vidal zum „Gottesbild in der Moralthologie“, Vidal, Marciano: *Die Moralthologie als Dienst an der Sache des Menschen. Zur grundlegenden Orientierung unserer heutigen Moralthologie*. In: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 3–19, 15–17.

<sup>302</sup> Sobrino, Jon: *Companions of Jesus*, 74.

<sup>303</sup> Assmann, Hugo: *Der Götzendienst des Marktes*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft)* Düsseldorf, 1992, 101–139, 133. Vgl. Assmann, Hugo: *Götzendienst des Marktes und Menschenopfer*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft)* Düsseldorf, 1992, 140–191, 164.

<sup>304</sup> Assmann, Hugo: *Götzendienst des Marktes und Menschenopfer*, 140–191, 141. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Las cosas nuevas de hoy. Una relectura de la Rerum Novarum*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 75–99, 96.

<sup>305</sup> Assmann, Hugo: *Götzendienst des Marktes und Menschenopfer*, 175.

Tradition spreche, sei gerade kein begrenzter Gegenstand, den man besitzen könne. „Die Idole dagegen sind domestizierte und funktionalisierte Götter. Wenn wir vom Gott des Lebens sprechen, sprechen wir also von der Erfahrung der Transzendenz, die mit ganz konkreten Dingen unseres Lebens und unseres Kampfes zu tun hat, sprechen wir zugleich aber auch von einem offenen Horizont des Suchens und Hoffens, der uns (...) hilft, unser Unterwegssein zu organisieren.“<sup>306</sup> Wenn Gott als der Gott des Lebens zu denken sei, so wertet Franz Hinkelammert, könne man ihm nur im Rahmen dieser vorzugsweisen Option für die Armen dienen. Letztlich stelle unsere vorrangige Entscheidung für die Armen Gott als den Gott des Lebens dar.<sup>307</sup>

Wie der Psalmist, der die theologische Dringlichkeit betont, dass die Stimme der Armen über die Stimme der Götzen zu setzen sei – „Denn der Herr hört auf die Armen“ (Ps 69,33) – muss der Gottgläubige zu unterscheiden lernen zwischen den Stimmen der Götzen und der Stimme Gottes, die in den Armen besonders zu vernehmen sei. Befreiungspädagogik und -theologie, die sich die *Subjektwerdung* des Einzelnen zur Aufgabe gemacht haben, wollen dem Stimmlosen die Stimme (zurück)geben. Das Erlangen von Sprachfähigkeit zur Äußerung und Beteiligung an gesellschaftlichen Diskursen fordert das Gehörtwerden durch die bisher „Stimmberechtigten“. Ignacio Ellacuría spricht dahingehend von einer „Zivilisation der Armut“, die den gläubigen Reichtum der Armen anhöre und aufnehme sowie – erst dadurch – die soziale Voraussetzung zur Überwindung der materiellen Armut schaffe.<sup>308</sup> Es sei eine Zivilisation, in der die Stimme der Armen die Stimmen der Götzen übertöne.<sup>309</sup> Die von Gott besonders Geliebten fordern ihr Recht auf ein menschenwürdiges Leben, auf eine Humanisierung der Gesellschaft, wie sie *Populorum Progressio* 41/42 zeige.

Ein Ausblick: Aus der Frage nach Gott und in Anerkenntnis seiner liebenden Zuwendung an die Bedürftigen entsteht die parteiliche Anwaltschaft der gesamten Kir-

<sup>306</sup> Assmann, Hugo: Befreiung und Politische Ökonomie, 217.

<sup>307</sup> Vgl. Hinkelammert, Franz J.: Thematischer Exkurs: Der Gott des Lebens und das Leben der Menschen. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft) Düsseldorf, 1992, 192–210, 193. Vgl. Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie, 194–198.

<sup>308</sup> In dieser Linie liege auch die Deutung des ignatianischen *Magis* bei Ignacio Ellacuría: „the Zubirian idea ‚that reality can give more of itself‘ and the Ignatian ‚magis‘, to the greater glory of God.“ Sobrino, Jon: Archbishop Romero and the Faith of Ignacio Ellacuría. In: Sobrino, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 208–216, 209.

<sup>309</sup> Es ist die Vorstellung einer Zivilisation, in der das Unrecht entschlüsselt und aufgedeckt wird; in der das Handeln des Menschen als Ursache der ungerechten Strukturen bezeichnet wird. „Toda acción humana se convierte en signo que hay que descodificar“. Croatto, Severino: Liberación y libertad, 7. Alles menschliche Tun wandle sich in Zeichen, die es zu dechiffrieren gelte. Die Dekodierung, wie oben im Sinne der *Conscientização* schon angedacht, erhält hier nochmals eine Differenzierung. Dekodierung im Sinne der geistig-geistlichen Schärfung der Sinne, der Wahrnehmung der Welt in der Suche nach dem Willen Gottes gibt neue Perspektiven des Denkens auf. Nicht von ungefähr entwirft Gustavo Gutiérrez eine Theologie der Befreiung als eine Sprache von Gott aus der Sicht des existierenden Unrechts. Dieser Gott ist der eine Gott, den Jesus Christus verkündet. Vgl. die zahlreiche Belegstellen, Gutiérrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle, 150/151. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. (Fundamentaltheologische Studien, 15) München u. a., 1986, 10–14. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: La verdad os hará libres. Salamanca (Spanien), 1990, 111. Vgl. Costadoat, Jorge: La pregunta por Dios, 381. Vgl. Costadoat, Jorge: El Dios de la vida, 8–13. Vgl. Sobrino, Jon: La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 79–91, 80/81.

che.<sup>310</sup> Im Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* unterstreicht Johannes Paul II., dass eben diese Anwaltschaft für die Armen nicht nur von der Kirche in ihrer hierarchischen Verfassung, sondern auch von den einzelnen Mitgliedern als drängende Aufgabe des neuen Jahrtausends anzuerkennen sei. „Muß man aus dieser Sicht und eingedenk dessen, daß Jesus gekommen ist ‚den Armen das Evangelium zu verkünden‘ (Mt 11,5; Lk 7,22), die *Vorzugsoption der Kirche für die Armen und die Randgruppen* nicht entschiedener betonen? Ja, man muß sagen, daß in einer Welt wie der unseren, die von so vielen Konflikten und unerträglichen sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten gezeichnet ist, der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden (...) die Christen [verlassen muss sich, *d. Verf.*] zur Stimme aller Armen der Welt“<sup>311</sup> zu machen. In der Stimme der Überzeugung für Gott, der die Armen liebt, und einer Stimme, die gegen die lauten Götzen der Unterdrückung schreit!<sup>312</sup>

### 3.3 Aus Entscheidungen entsteht Befreiung

#### 3.3.1 Die Freiheit entscheidenden Wählens

Die formalen Wahlmöglichkeiten, in die das moralische Subjekt gestellt ist, sagen wenig über das moralische Subjekt selbst aus. Erst in der Wahl zum Guten hin (vgl. VS 62–64), die das moralische Reifen – wenn auch im Letzten und Ganzen für eine Außenansicht verborgen – bemisst, nähert es sich seiner Berufung mit der Gabe seiner Möglichkeiten asymptotisch an. „Die Freiheit macht den Menschen zu einem sittlichen Subjekt. (...) Die eigentlich menschlichen, das heißt aufgrund eines Gewissensurteils gewählten Handlungen können sittlich bewertet werden“ (KKK 1749).<sup>313</sup> Erst in den tatsächlichen Entscheidungen äußert sich die Unterscheidungsfähigkeit des Subjekts.

<sup>310</sup> Ein beeindruckendes Zeugnis liefert die Eröffnungsansprache von Johannes Paul II. zur III. Generalversammlung des CELAM in Puebla. Vgl. Johannes Paul II.: Eodem die, III Coetum Generalem Episcoporum Americae Latinae aperiens, allocutionem huiusmodi Ioannes Paulus II recitavit In: AAS LXXI, 187–205, 200. (Im Folgenden: Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Puebla.) Vgl. Elizondo, Virgilio: The Pope's Opening Address: Introduction and Commentary. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), <sup>2</sup>1980, 47–55, 53/54.

<sup>311</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 119) Bonn, 1994, Nr. 51. Ausführlich zitiert, vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 107/108. Vgl. Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Freiburg (Schweiz) u. a., 1985, 305/306.

<sup>312</sup> Daraus entsteht für Franz Hinkelammert die Provokation der Befreiungstheologie: „Das Christentum ist immer in der Versuchung gewesen, sich einen Gott der Sieger zu schaffen und dies gilt für heute ganz ebenso. (...) Unter den Gründen, die zur Verurteilung der Befreiungstheologie und zu ihrer Todeserklärung führen, ist gerade dieser Grund derjenige, der theologisch relevant ist. Er führt dann zum ‚Die Befreiungstheologie ist tot‘, sodass der Konflikt mit dem Kapitalismus nicht mehr entsteht.“ Hinkelammert, Franz J.: Wider die verfertigten Götzen der Macht. Zur Metaphysik der okzidentalen Unmenschlichkeit. In: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hrsg.): Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie, 2) Münster, 1997, 36–53, 45.

<sup>313</sup> So beginnt der *Katechismus der Katholischen Kirche* die Bestimmung des sittlichen Charakters der Handlungen. Es folgt die Darlegung der Quellen der Sittlichkeit (vgl. KKK 1750–1775), unmittelbar darauf die

Deshalb noch einmal zurück zu Ignatius und zum „Ser-indiferente“: Noch bevor Ignatius in den Geistlichen Übungen zum „Wahlvorgang“ in der zweiten Woche kommt, gibt er drei Meditationen an, die Christus in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken<sup>314</sup>: die Meditationen über die „zwei Banner“ (Nr. 136–148), über die „drei Menschenpaare“ (Nr. 149–157) und über die „drei Weisen der Demut“ (Nr. 164–168). Im Durchgehen durch diese Betrachtungen wird erkennbar, dass die dort auftretende Gestalt Jesu in der Abfolge der Meditationen je intensiver in das Geschehen eingreift. Der Zweck der Meditation zur Vorbereitung auf die Wahl liegt in einer umfassenden Motivation des Subjekts.<sup>315</sup> Ignatius erachtet den Blick des Exerzitanden auf Christus deshalb für wichtig, weil die alleinige Betrachtung der inneren Regungen nicht genügen könne. „Die Geisterbewegung des Herzens ist also bei aller Selbstbeobachtung immer sozusagen nur das Transparent, durch das hindurch (...) der Blick auf die Liebe Gottes und auf die Gestalt des Menschgewordenen geht. Ignatius lehrt das ausdrücklich in seinem Direktorium“.<sup>316</sup>

### *Von der Freiheit zu wählen*

Diese selbstreflexiven Meditationen zielen auf nichts anderes als auf die Weltzuge wandtheit des Christen, wie Heinrich Bacht in seiner Untersuchung zum ignatianischen Wahlvorgehen herausarbeiten konnte: „Vor allem aber setzt das echte Verständnis des sen, was Ignatius über die Notwendigkeit und Schwierigkeit der Geisterunterscheidung sagt, die ungebrochene Verbindung mit jenem spirituellen Realismus voraus, wie sie vor dem Einbruch der Aufklärung für alle Christen eine Selbstverständlichkeit war. Wo diese Verbindung fehlt, mag man noch so wohlgeschliffen über die Theologie und Mystik der Exerzitien sprechen, es bleibt im Grund doch nur Literatur.“<sup>317</sup> Diese konsequente „Weltfrömmigkeit“ bleibt so auf Gott verwiesen, dass sich das Subjekt ganz seinem Willen unterwerfen kann. Unter Bezugnahme auf die drei Meditationen schreibt Bacht weiter: „Uns interessiert hier allein, daß Ignatius die Überzeugung hat, daß in einer echten Electio der Ruf Gottes, der Wille Gottes für den Menschen in einer konkreten Situation offenbar wird. Alle menschliche Aktivität, die der Wahl vorausgeht, hat nur die Rolle einer ‚Disposition‘, eines ‚Sich-verfügbar-machens‘. Die Wahl selbst ist

Artikel zum Gewissen (vgl. KKK 1776–1802). Vgl. Schlögel, Herbert: Das Gewissensurteil. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 22 (1993) 322–330, 327/328. Vgl. Arteaga Llona, José: *Teología Moral*, 142/143.

<sup>314</sup> Den Stellenwert der Christologie in den Exerzitien bestimmt Hugo Rahner mit: „Es steht nun aber fest, daß den innersten Kern der ignatianischen Theologie und Mystik die Christologie bildet. Christus ist die Sonne seines Lebens.“ Rahner, Hugo: Zur Christologie der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Rahner, Hugo: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br., 1964, 251–311, 251.

<sup>315</sup> „Erst wenn man eine wahre Anziehung und ein persönliches Interesse an Christus und seiner Botschaft vom Kreuz verspürt, ist man fähig, die ichtsüchtigen Tendenzen der Eigenliebe zu überwinden“. García-Mateo, Rogelio: *Das Pädagogische*, 37.

<sup>316</sup> Rahner, Hugo: *Werdet kundige Geldwechsler*, 312. Die konkrete Wahl für eine verantwortbare Nachfolge Christi findet in der zweiten Woche statt. Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 169–189.

<sup>317</sup> Bacht, Heinrich: *Die frühmonastischen Grundlagen*, 248.



(...) Geschenk Gottes und [in einem nicht leicht zu bestimmenden Sinn] Offenbarung Gottes, aber so, daß sie doch auch ganz eigener Entscheid ist.<sup>318</sup>

Nochmals stellt sich, diesmal mit Tony Mifsud, die Frage der Hinwendung und des „Indifferent-seins“, die auch in der Verbindung zwischen Freiheit und Wahrheit sichtbar wird: Derjenige, der anstatt der Wahrheit – also Gott – die Freiheit absolut denke, unterwerfe sich dem Gesetz der Stärke. Die Stärke des durchsetzenden Subjekts entscheide über den gelungenen Vollzug der Freiheit.<sup>319</sup> Freiheit für sich genommen sei also kein isoliertes Kriterium, wohl aber eine notwendige Bedingung jeglicher sittlichen Theorie und Praxis. Mifsud setzt die Verbindung zwischen Freiheit und Wahrheit zuerst auf das Feld des Sozialen: Freiheit ohne Orientierung an Gemeinschaft – und ihrem Verdanktsein von Gott – führt zur Unterdrückung des Schwächeren.<sup>320</sup>

Mit diesem „äußeren“ Freiheitsbegriff kommuniziert ein innerer Freiheitsbegriff, der zu Beginn des Hauptteils schon angesprochen wurde. War dort von der Indifferenz die Rede, die ein größtmögliches Maß an innerer Freiheit<sup>321</sup> anstrebe und ein Kriterium zur Entscheidungsfindung sei, weil sie wegführe von ungeordnetem Anhängen und hinführe zum immer Größeren angesichts der Fülle des Guten (vgl. VS 9), so muss hier eine Erweiterung des Begriffs des „Indifferent-seins“ versucht werden: Indifferenz versucht zwar einen möglichst hohen Grad der inneren Lösung zu erreichen, besagt jedoch keine „Parteilosigkeit“ gegenüber dem Geschehen in der Welt, sondern sie ist als unentbehrliche Voraussetzung einer tragenden Entscheidung, die Bedingung des Vermögens die geistig-geistliche Entscheidung tatkräftig zu verwirklichen.

### *Gott suchen auf dem Weg der Armut*

In allen drei angesprochenen Meditationen zur Vorbereitung auf den eigentlichen Wahlvorgang spielt das Thema der Armut eine wichtige Rolle.<sup>322</sup> Nachdem in der „Bessinnung über die drei Menschenpaare“ alle „Menschenpaare“ vorgestellt sind und ihr Verhältnis zum „nicht rein und gebührenderweise“ erworbenen Reichtum erklärt wird, fügt Ignatius eine Bemerkung für den Exerzitanden hinzu: „Wann wir das Verlangen oder Widerstreben gegen die aktuelle Armut verspüren, wann wir nicht gegenüber Armut oder Reichtum indifferent sind, ist es sehr nützlich, (...) in den Gesprächen darum

<sup>318</sup> Bacht, Heinrich: Die frühmonastischen Grundlagen, 242. „Der Mensch, der sich nicht die Mühe des Unterscheidens gemacht hat, d. h. der sich nicht ‚bereit‘ (disponible) gemacht hat, den Willen Gottes zu suchen, dürfte sich nicht das Recht anmaßen, die Verfügbarkeit eines anderen zu beanspruchen, um den Willen Gottes zu erfüllen.“ Arrupe, Pedro: Einheit von geistlichem Leben und Apostolat. Apostolische Verfügbarkeit. Rom (Italien), 1976, 34, Endnote 15.

<sup>319</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 127.

<sup>320</sup> Negativ gewendet führt es zu dem, was *Sollicitudo Rei Socialis* lehramtlich fixierte: die soziale Dimension der Sünde, die aus dem personalen Freiheitsmissbrauch hervorgeht und diesen wiederum beeinflusst. SRS 37 und 40. Eine der frühesten Nennungen der „sozialen Sünde“ im lateinamerikanischen Kontext, vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 169. Das Thema wurde erstmals in Hugo Assmanns Dissertation untersucht, vgl. Assmann, Hugo: Die soziale Dimension der persönlichen Sünde. Rom (Italien), 1960. Vgl. auch zur sozialen Dimension des Erlösungsgeschehens, Murray, Joyce: Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez. In: Theological Studies 56 (1995) 51–59, 53–55.

<sup>321</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Sich Entscheiden, 22.

<sup>322</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 146, 157, 166/167. Vgl. Sobrino, Jon: El crucificado. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 295–356, 300, Fußnote 2. Die Meditation über die „zwei Banner“ wird weiter unten ausführlich besprochen.

zu bitten (...), daß der Herr einen zur aktuellen Armut erwähle“. Die Bitte selber arm zu werden, stehe unter dem größeren Ziel der Hinwendung zu Gott „und daß man selbst will, bittet und fleht, wenn es nur Dienst und Lobpreis für seine göttliche Güte ist.“<sup>323</sup>

In der den Dreierzyklus abschließenden Meditation über die „drei Weisen der Demut“ ruft die zweite Art der Demut anfangs zur Indifferenz gegenüber Arm- und Reichsein auf: „Daß ich nicht will noch mehr verlange, Reichtum als Armut zu haben.“<sup>324</sup> Um in der folgenden „vollkommensten Weise der Demut“ („humildad perfectissima“)<sup>325</sup> zu formulieren: „(...) wenn der Lobpreis und die Ehre der göttlichen Majestät gleich ist, um Christus unseren Herrn nachzuahmen und ihm aktueller ähnlich zu sein, mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum.“<sup>326</sup> Die Perspektive der angestrebten Nachfolge in Armut beschreibt keine spiritualisierte Form des Armseins, sondern aktuelle Armut, d. h. Armut als gewählte Lebensführung.<sup>327</sup> Das Leben in Armut ist in erster Linie kein Ziel an sich und auch kein geistliches Gut, das es zu erlangen gilt. Es wird deutlich eingeordnet in das umfassende Ziel der Geistlichen Übungen: Gott selbst in der Welt zu suchen und zu finden; denn „zuerst müssen wir uns als Gegenstand setzen, Gott dienen zu wollen, was das Ziel ist.“<sup>328</sup>

Ignatius gibt also das Ziel „Gott zu suchen auf dem Weg der Armut“ vor. Diese Suche geschieht in der Welt und für die Welt, sie geschieht durch den Mitmenschen und für den Mitmenschen, besonders aber geschieht sie durch und für den Bedürftigen. Wenn festgehalten werden kann, dass – mit den Worten von *Evangelium vitae* – „die Herrlichkeit (...) auf dem Antlitz des Menschen“ leuchtet (EV 34), dann kann von der ignatianischen Indifferenz im Sinne einer Neutralität gegenüber dem Nächsten keine

<sup>323</sup> Geistliche Übungen, Nr. 157.

<sup>324</sup> Geistliche Übungen, Nr. 166. Vgl. die Interpretation der Meditation als Fortführung des „Prinzips und Fundaments“ der Exerziten, Mertens, Klaus: Verantwortung lernen. Schule im Geist der Exerziten. (Ignatianische Impulse, 6) Würzburg, 2004, 59/60.

<sup>325</sup> Ejercicios Espirituales, Nr. 167.

<sup>326</sup> Geistliche Übungen, Nr. 167. Medard Kehl kommentiert diese Stelle: „In der Sorge um die Kleinen und Armen konkretisiert sich eben sehr ‚aktuell‘ die Nachfolge des armen Christus.“ Nur von einer solchen Christologie her kann konstitutionell für die Ordensmitglieder „festgelegt werden, daß die Wegrichtung dieses Apostolats nicht bloß ‚nach vorn‘ oder ‚nach oben‘ gerichtet ist, sondern entscheidend auch ‚nach unten‘, also denen, die nicht zu den gesellschaftlich Ansehnlichen und Erfolgsversprechenden gehören“. Kehl, Medard: Seelsorge für „Kinder und einfache Menschen“. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 557–568, 564/565. Das Thema wurde oben schon dargelegt, vgl. ⇒ Fußnote 141, Seite 135. Vgl. Kolvenbach, Peter-Hans: Der österliche Weg. Exerziten zur Lebenserneuerung. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 48. Ebenso deutlich bringt es der im Jahr 2005 heiliggesprochene Jesuit und Namensgeber der chilenischen Jesuitenuniversität (Santiago de Chile) Alberto Hurtado zum Ausdruck, indem er seine Veranlassung zur Gründung des „Hogar de Cristo“, Unterkünfte und Häuser für Straßenkinder und Obdachlose, schlicht beschreibt: „Weil der Arme Christus ist!“ Sievernich, Michael: Alberto Hurtado – Chiles heiliger Jesuit. In: Stimmen der Zeit 223 (2005) 706–710, 708. Vgl. Sievernich, Michael: Anwalt der Armen in Chile. Zur Seligsprechung von Pater Alberto Hurtado SJ (1901–1952). In: Geist und Leben (1994), 28–52. Für eine umfassende Biographie, vgl. Ortega, Miguel: El Padre Hurtado. Un maestro para nuestro tiempo. Santiago de Chile (Chile), 2005.

<sup>327</sup> „Die Armut ist also eine besonders kritische Domäne, ein wahrer Prüfstein der ‚Lauterkeit‘ und ‚Ordnung‘ unserer Liebe.“ Arrupe, Pedro: In der Liebe verwurzelt, 117.

<sup>328</sup> Geistliche Übungen, Nr. 169. Vgl. Sudbrack, Josef: „Gott in allen Dingen finden“: Eine Ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 343–368, 355–360.

Rede sein. Sie erfordert den unbedingten Einsatz und den oben angesprochenen Perspektivenwechsel des Christen.<sup>329</sup>

Puebla führt den Gedanken aus und weiter, indem das Schlussdokument zu Beginn der Analyse der soziokulturellen Gegebenheiten den Armen als Einzelnen in den Blick nimmt. Es wird ein Gedankengang formuliert, der die Identifikation des Herrn mit den Armen in einer Weise angeht und an Klarheit und Eindringlichkeit kaum zu übertreffen ist. Man spricht davon, dass das Phänomen der Armut kein bloßes sozialwissenschaftliches Phänomen sei. Sie bestehe nicht nur aus Zahlen und Erhebungen. Armut bestehe aus einzelnen Gesichtern und sie könne nur durch sie vollends ausgesagt werden.<sup>330</sup>

„Diese äußerste und allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht“.<sup>331</sup>

Christus spricht in „den Gesichtern der Kinder“, den Gesichtern der „jungen Menschen“, den Gesichtern „der Indios“, den Gesichtern der „Landbevölkerung“, den Gesichtern der „Arbeiter“, den Gesichtern der „Unterbeschäftigten und Arbeitslosen“, „den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft“ und „den Gesichtern der Alten“ zu den Menschen.<sup>332</sup> Die Anwesenheit der Armen in der Wirklichkeit stellt eine moral-theologische Grundfrage nach der Anerkennung der Würde des missachteten Menschen und der Herstellung von Bedingungen, die diese Würde beachten.<sup>333</sup>

Biblische Fundierungen dieses Leitgedankens liegen auf der Hand. Neben der wohl wichtigsten Passage in Mt 25,31–46 schildern die synoptischen Evangelien Grundzüge des Handelns Jesu, mit dem er sich den Verachteten der Gesellschaft zuwendet.<sup>334</sup> An aussagekräftigen Stellen wird eine jesuanische Praxis erzählt, die den entwürdigten

<sup>329</sup> Das Thema ließe sich auch aus den jüngeren lehramtlichen Texten rekonstruieren: *Veritatis Splendor* (VS 9–11) überschreibt eine Textpassage des ersten Kapitels mit „Nur einer ist ‚der Gute‘“ (Mt 19,17). Die Frage des jungen Mannes nach dem sittlichen Verhalten, das ewiges Leben verheiße (Mt 19,16), beantwortet Jesus mit den Verweis auf den alleinigen Guten, auf Gott. Die Suche nach dem Guten ist die Frage nach der Fülle des Guten (vgl. VS 9). Mit Hinzunahme von *Dei Verbum* 4 kann verdeutlicht werden, dass sich Gott, das Gute selbst, durch seinen Sohn unüberholbar dem Menschen zugänglich macht: „Wer ihn sieht, sieht auch den Vater“ (vgl. Joh 14,9). Puebla nimmt den Gedanken auf und führt in fort: dem Sohn wiederum begegne der Mensch durch „sehr konkrete Züge“ und zwar nirgends anders als „im täglichen Leben“, er begegne ihm besonders in den Gesichtern der Bedürftigen. Puebla, Nr. 31.

<sup>330</sup> Das Motiv taucht auch in Santo Domingo auf, wie es z. B. im Kapitel über den Inhalt der Evangelisierung heißt: Im Armen solle das „Antlitz des Herrn“ gesucht werden. Santo Domingo, Nr. 179.

<sup>331</sup> Puebla, Nr. 31.

<sup>332</sup> Puebla, Nr. 32–39. Eine Ethik des Antlitzes lässt – nicht nur terminologische – Bezüge zum Denken des französischen Philosophen Emmanuel Levinas anklingen. Sein Denken erfuhr nicht zuletzt durch Enrique Dussel eine tiefgreifende Aufnahme in die philosophische Ethik der Befreiung. Hier kann nicht näher auf die Nuancierungen eines solchen adaptiven Vorgehens eingegangen werden. Eine prägnante Bündelung zum Alteritätsgedanken bei Enrique Dussel, vgl. Salamanca Serrano, Antonio: *Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri.* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 18) Frankfurt a. M. u. a., 2003, 66–70. Vgl. Barber, Michael: *Ethical Hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation.* New York (USA), 1998, 18–49. Vgl. Mo Sung, Jung: *La teología y la vida de los pobres.* In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana.* Estella (Spanien), 2000, 371–388, 372/373.

<sup>333</sup> Vgl. Mo Sung, Jung: *Sujeto y sociedades*, 43–45.

<sup>334</sup> Vgl. Fiedler, Peter: *Gottes Vergebungsbereitschaft und Heilswille.* In: Schenke, Ludger u. a.: *Jesús von Nazareth – Spuren und Konturen.* Stuttgart, 2004, 164–192, 166–168.

Armen und Elenden um seiner selbst willen schätzt. Die Heilsverheißung Gottes durch seinen Sohn wird in der Zuwendung Jesu zu den Marginalisierten sichtbar, dort wird die Verkündigung des Reiches Gottes zur Praxis. Segundo Galilea spitzt die Aussage zu, wenn er schreibt, dass die eigentliche Pastoral Jesu Christi darin bestanden habe, die Armen wirklich zum Aufbau des Gottesreiches zusammenzurufen, indem er sie als dessen Privilegierte ansprach.<sup>335</sup>

Der Ausgangspunkt der ignatianischen Gottessuche führt durch die Betrachtungen des Lebens Jesu in die Praxis.<sup>336</sup> Sie führt dorthin, wo er selbst predigt und handelt. Indem dies dem Exerzitanden vor Augen geführt wird, beansprucht es dessen freiheitliche Entscheidung.<sup>337</sup> Der Einsatz für die Armen bedeutet, so kann nun gesagt werden, ein Höchstmaß an Freiheitsvollzug, weil es eine durch den Armen vermittelte Begegnung mit Gott ermöglicht und den Menschen zu seiner eigentlichen Berufung führt, indem ihm die Fülle des Guten vor Augen steht, die dem Subjekt im Armen zur sittlichen Aufgabe geworden ist.<sup>338</sup> Die Befreiung der Armen aus den lebensunwürdigen Umständen ist Dienst an Gott. „Gottes-Dienst“ und „Diakonie“ fallen zusammen. Wenn oben von einer „moral de protagonismo divino“ die Rede war<sup>339</sup>, so heißt es jetzt, dass die Freiheit zur Hingabe an Gott eine Freiheit bedingt, die das Subjekt zur Begegnung mit Gott im Armen entlässt. Die versammelten Bischöfe bringen es in Puebla so zur Sprache:

„Auf diese Weise fühlen wir uns gedrängt, mit allen nur möglichen Mitteln das zu erfüllen, was das unverwechselbare Gebot dieser Stunde Gottes auf unserem Kontinent ist. Wir meinen damit (...) eine wirkliche Förderung der menschlichen Würde und ihrer göttlichen Grundlage, insbesondere derer, die dessen am meisten bedürfen, sei es, weil sie sie gering schätzen, oder sei es vor allem, weil sie, dieser Geringschätzung ausgesetzt, vielleicht aufs Geratewohl die Freiheit der Kinder Gottes und die Ankunft des neuen Menschen in Jesus Christus suchen.“<sup>340</sup>

Auf diesem Hintergrund kann schon vorausgreifend behauptet werden, dass der Einsatz für die Armen und Elenden als ein primärer Ort christlicher Moral zu bezeichnen ist.<sup>341</sup>

<sup>335</sup> Vgl. Galilea, Segundo: La fe como principio crítico de promoción. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 151–158, 157. Vgl. das Motiv „Prioridad de los pobres en el Reino“, Codina, Víctor: La Iglesia y el trabajo por la justicia. Claves para una eclesiología solidaria. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 157–176, 169.

<sup>336</sup> Damit überschneidet sie sich mit weiten Teilen befreiungschristologischer Reflexion: „Ihr Interesse richtet sich (...) auf die Möglichkeit, die fundamentale Struktur seiner Praxis, seiner Verkündigung und seines Schicksals zu entdecken und geschichtlich zu sichern. Darin muß auch die Grundstruktur seiner inneren Geschichtlichkeit und seiner Person durchscheinen.“ Segundo, Juan Luis: Jesus und seine Gemeinde. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 107–126, 120.

<sup>337</sup> Vgl. Fraling, Bernhard: Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola. In: Gründel, Johannes (Hrsg.): Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Richard Egenter zum 70. Geburtstag. Düsseldorf, 1972, 161–177, 161.

<sup>338</sup> Vgl. Nitsche, Bernhard: Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne. (Religion in der Moderne, 8) Würzburg, 2003, 397–405.

<sup>339</sup> Vgl. ⇒ Seite 124.

<sup>340</sup> Puebla, Nr. 320.

<sup>341</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida, 34/35. Vgl. besonders: Botschaft an die Völker Lateinamerikas. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Die Evangelisierung Lateinamerikas.

Der Anspruch einer so ausgesprochenen Moral ergeht vorwiegend an den in Wohlstand lebenden Menschen. Er besitzt den Handlungsspielraum, den der Arme nicht hat. Der Wohlhabende ist nicht „excluido“, sondern „incluido“, derjenige, der in der Gesellschaft ist und sie mitgestalten kann.<sup>342</sup> Der sittliche Anspruch an das gewissenhafte Subjekt stellt den Nichtarmen vor die Frage, wie er sich denn gegenüber den von Gott besonders Geliebten verhalten wolle.

Damit ergibt sich tatsächlich eine theologische Schwierigkeit, wie Clemens Sedmak feststellt: „Wohlstand ist also ein theologisches Problem. Das hat die Konsequenz, dass eine Prüfung der Frage nach dem Umgang mit Wohlstand Teil der Gewissenserforschung ist“.<sup>343</sup> Yves Congar hatte 1966 dazu einige entscheidende Gedanken unter dem Titel „Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft“ zusammengetragen. Daraus sei zitiert:

„Es stimmt zwar, und wir können es nie genug wiederholen: es genügt nicht, die Armut im Geiste wieder zu entdecken, ja es genügt nicht einmal, sie in unsere Beziehung zu Gott tatsächlich zu praktizieren. Aber wir müssen ebenso kräftig dafür eintreten, daß diese Wiederentdeckung und diese tätige Verwirklichung nicht absehen können von unserem Verhalten gegenüber dem Elend der Menschen, sondern zu einem tatkräftigen Einsatz im Kampf gegen dieses Elend führen müssen.“<sup>344</sup>

Es bleibt eine vorzugsweise Aufgabe des Nichtarmen dem Ausgeschlossenen, dem Elenden seine Achtsamkeit und tätige Zuwendung zu widmen.<sup>345</sup> Die freie Entscheidung für den Gott Jesu Christi vollzieht sich durch die freie Entscheidung gegenüber dem immer anwesenden Armen<sup>346</sup> (Mk 14,7/8), als demjenigen, in dem Gott selbst sich zugänglich macht.

### 3.3.2 Die Vergewisserung göttlichen Wollens

Um beim Anspruch dieser Entscheidung zu verbleiben, muss noch einmal auf die moraltheologische Rede vom Gewissen selbst rekuriert werden, da mit dem theologischen Raum, der im Begriff des Gewissens angesprochen ist, das Zueinander von tiefster Eigentlichkeit des Subjekts und Anwesenheit Gottes im Menschen gedacht wird. Damit gerät man in eine schwer lösbare Paradoxie. Sie lässt sich in der Metapher des „Gewissensspruchs“ so ausdrücken: Die Stimme des Gewissens wird dem Subjekt dort ver-

kas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. (Stimmen der Weltkirche, 8) Bonn, 1979, Nr. 3. Im Folgenden: Botschaft an die Völker Lateinamerikas (Puebla). Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 107.

<sup>342</sup> Vgl. Trigo, Pedro: Sobre el concepto de marginado, 68.

<sup>343</sup> Und weiter: „Wohlstand verpflichtet auf eine besondere Aufmerksamkeit für die Armen. (...) In Kontakt zu sein mit Menschen, die nicht im Wohlstand leben können. Das ist die Konsequenz einer Theologie des Wohlstandes.“ Sedmak, Clemens: Theologie des Wohlstands, 339.

<sup>344</sup> Congar, Yves: Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft. In: Concilium 2 (1966) 343–354, 349.

<sup>345</sup> Damit ist man nahe an einer Formulierung des Konzepts der Fürsorge. Zur „Fürsorge im Horizont theologisch-ethischer Traditionslinien“, vgl. Schnabl, Christa: Gerech sorgen, 136–226.

<sup>346</sup> Vgl. Freitag, Josef: Engagement und Gelassenheit. Die Rolle der *gratuidad* in der Theologie der Befreiung. In: Münchner Theologische Zeitschrift 48 (1997) 71–82, 74/75.

ständig, wenn sie ganz der an das Subjekt gerichtete Wille Gottes bleibend, doch unmittelbar dem Vernehmen des erkennenden Subjekts anheimgegeben ist.<sup>347</sup>

Wie gewiss kann uns also Gottes Wille demnach sein?<sup>348</sup> Es wird vermutet, dass die menschliche Fähigkeit zur sittlichen Erkenntnis und auch die ethische Praxis im Horizont des unbedingten Rufes in die Nachfolge nur asymptotisch gedacht und verwirklicht werden kann.<sup>349</sup> Das ständige Hinterfragen des eigenen Tuns verliert die Zielrichtung des Je-Mehr nicht aus den Augen. Es überdenkt die Richtigkeit und die Gutheit des eigenen Denkens und Handelns, obwohl das Bewusstsein unüberwindbarer Imperfektion eben nur eine schrittweise Annäherung zulässt.

### *Möglichkeiten der Vergewisserung*

„Wir können uns über Gottes Willen in dreifacher Weise vergewissern: Durch die Worte der Schrift, die wir immer besser zu verstehen versuchen. Durch die Erfahrungen, die bei ihrer Anwendung in der Überlieferung gemacht worden sind, negative und positive Erfahrungen. Die Richtung ist hier ein offener Lernprozess. Durch das vernünftige Nachdenken angesichts heutiger Herausforderungen über das ethische Gute und Richtige, das allen Menschen guten Willens offen steht, Gläubigen und Nichtgläubigen.“<sup>350</sup> Gleiches ist für eine stete Gewissensbildung notwendig. Die Frage nach der Erkennbarkeit des göttlichen Willens, wie gewiss das Gewissen denn nun wirklich sei<sup>351</sup>, trifft die Person unmittelbar und fordert es.<sup>352</sup>

„Das heutige Problem besteht (...) darin, dass die Unterscheidung der Geister so schwer geworden ist“.<sup>353</sup> Die gewissenhafte Suche nach dem Willen Gottes gestaltet sich für den Gläubigen als schwieriges Unterfangen. Wie auch die Erkenntnis des göttlichen Willens, so wird die Ausrichtung des Handelns in einer multioptionalen, sich globalisierenden Gesellschaft leicht zur Überforderung. Christliche Spiritualität bietet hier Entlastung an. Ihr geht es nicht um perfektes Tun, sondern um fundamentale Ori-

<sup>347</sup> Vgl. Fraling, Bernhard: Existenzialethik im Zeichen der Exerziteninterpretation. In: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i. Br. u. a., 1979, 61–81, 67/68. „El discernimiento es la búsqueda activa de la voluntad de Dios en lo concreto de las situaciones históricas.“ Mifsud, Tony: *Propuestas éticas*, 84.

<sup>348</sup> „Wie sicher aber ist der Wille Gottes? Diese alles entscheidende Frage des neuzeitlichen Subjekts bündelt sich in der Person des Ignatius von Loyola.“ Schallenberg, Peter: *Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pur“ als Programm theologischer Ethik*. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 62) Münster, 2003, 62.

<sup>349</sup> Der unabgeschlossene Prozess der *Conscientização*, wie im ersten Hauptteil begonnen, konnte ebenfalls so verstanden werden. Theologische Anschlussmöglichkeiten bieten sich hier allemal.

<sup>350</sup> Mieth, Dietmar: *Kleine Ethikschule*, 190/191.

<sup>351</sup> Vgl. Schockenhoff, Eberhard: *Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung*. (Kirche und Gesellschaft, 269) Köln, 2000, 7–11.

<sup>352</sup> Vgl. Schallenberg, Peter: „Wie Gott in den Geschöpfen wohnt!“ Grundelemente ökumenischer Ethik im Zeichen ignatianischer Spiritualität. In: *Catholica* 56 (2002) 68–84, 75–82.

<sup>353</sup> Dietmar Mieth formuliert dies im Kontext einer tugendethischen Forderung von Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit im Bereich der Politik. Mieth, Dietmar: *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 104) Düsseldorf, 1984, 154. Vgl. Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. (Studien zur theologischen Ethik, 2) Freiburg i. Br. u. a., 1999, 141. Vgl. Martínez, Julio Luis: *Conciencia moral y globalización: tensiones para la ética cristiana*. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid (Spanien), 2003, 481–500, 482–484.

entierung, um eine lebenspraktisch bestmögliche Asymptotik an einen gottgeforderten Ganzheitsanspruch.<sup>354</sup>

Eine nichtidealistische, das Subjekt nicht überfordernde *Moral de Discernimiento*, wie auch eine *Moral de Seguimiento*, können in ihrem Anspruch nur den bestmöglichen Versuch einer Näherung andenken. Weder die „volle“ Erkenntnis des göttlichen Anspruchs noch eine *Moral* bloßer „Imitatio Christi“ können bedeutsam an das Subjekt herangetragen werden.<sup>355</sup> Eine respektvolle Begegnung in Anerkennung der Gebrochenheit des eigenen Daseins und dem des Anderen bleibt die Prämisse moralischen Appellierens.<sup>356</sup> „Man muß Jesus nachfolgen, weiter-nachfolgen, ihn in der Geschichte aktualisieren, aber nicht imitieren. Der Geist ist es, der Jesus aktualisiert, nicht irgendetwas anderes.“<sup>357</sup>

### *Das Gewissen – Ort antastbarer Gottbegegnung*

Wenn hier schon von der je nur gebrochenen Erkenntnis des göttlichen Wollens gesprochen wird, so liegt die Metapher John Henry Newmans nahe: das Gewissen als „Echo einer Stimme“.<sup>358</sup> Bernhard Lackner konnte in seiner Studie zu John Henry Kardinal Newman eine Vielzahl von Belegen herausarbeiten, in denen Newman die verborgene, nicht immer klar vernehmbare Stimme Gottes im Gewissen bespricht. Trotz unklarer Erkenntnis behalte die „vox dei“ ihren autoritativen Charakter.<sup>359</sup> „Der Mensch erfährt, daß er in seiner Praxis oft weit hinter dem Anspruch des Gewissens zurückbleibt. Diese Erfahrung der eigenen moralischen Defizienz weckt die Sehnsucht nach einem sittlich vollkommenen Subjekt.“<sup>360</sup>

Das eigene Tun weiß der Christ, trotz oder gerade wegen seines Unvollkommenseins schon immer unterfangen von geschenkter Ermöglichung.<sup>361</sup> Der Beitrag des

<sup>354</sup> Vgl. Bonnín, Eduardo: *Ley del Espíritu*, 49.

<sup>355</sup> Vgl. Arens, Eduardo: *Jesús, fundamento de la espiritualidad cristiana*. In: *Páginas* 28 (2003) 41–59, 47–49.

<sup>356</sup> Das gilt für das einzelne Subjekt, wie für die kirchliche Gemeinschaft: „Eine reiche Kirche oder eine Kirche, deren erste Sorge ihr Überleben oder ihr reibungsloses Funktionieren ist, ist nicht nur ein falsches Zeichen in bezug auf die Armut, die Krankheit, den Hunger, die Unterdrückung, die Gewalt und die Unfreiheit, die die ganze Dritte Welt zu Tode quälen, sondern auch ein Lügenzeichen in bezug auf den Gott des Mitleidens, der Befreiung und der Solidarität, den sie nach dem Bilde Christi in der Geschichte repräsentieren soll.“ Wiedenhofer, Siegfried: *Ekklesiologie*. In: Schneider, Theodor (Hrsg.): *Handbuch der Dogmatik*. Bd. II. Düsseldorf, 2000, 47–154, 101/102.

<sup>357</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1098.

<sup>358</sup> Deswegen wird der Verpflichtungscharakter des Gewissens nicht aufgehoben, im Gegenteil. „Entscheidend bleibt für Newman in der Zustimmungslehre der *sense of duty*: Er [sei] darauf gerichtet, das Echo der Stimme einer – menschlichen Person unbedingt einfordern unendlichen Person wahrzunehmen.“ Trocholepczy, Bernd: *Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua*. In: Siebenrock, Roman/Bierner, Günter/Kuld, Lothar (Hrsg.): *Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman*. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 16) Frankfurt a. M., 1998, 51–64, 61.

<sup>359</sup> Vgl. Billy, Dennis J./Keating, James F.: *Conscience and Prayer. The Spirit of Catholic Moral Theology*. Collegeville (USA), 2002, 70–75.

<sup>360</sup> Lackner, Bernhard: *Segnung und Gebot*, 186. Vgl. Siebenrock, Roman: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*. (Internationale-Cardinal-Newman-Studien, 15) Sigmaringendorf, 1996, 489–491.

<sup>361</sup> Vgl. López Azpitarte, Eduardo: *Cómo orientar la vida: propuestas para alcanzar una ética profundamente religiosa y auténticamente humana*. Buenos Aires (Argentinien), 2000, 76–88. Gemeint ist damit durchaus jenes, was Karl Rahner mit Gnadenerfahrung bezeichnet hat, indem er davon ausgeht, dass der wirkliche



Menschen versucht eine Verwirklichung des Geschenkten. Das Subjekt weiß sich in der Wahrnehmung des sittlichen Anspruchs bereits hineingenommen in die grundsätzliche Verwiesenheit menschlicher Existenz. Nach Gérard Therrien ist eine Suche nach dem Willen Gottes im Alltag immer ein dialektisches Unterfangen. Sie vollziehe sich einfach und komplex, göttlich und menschlich, personal und ekklesial, situativ und heilsgeschichtlich eingebettet, zur Unterstützung der Anderen und zum Ruhm Gottes.<sup>362</sup> Engpässe und Desorientierung verlangen nach bedeutsamer Integration. „Christliche Spiritualität rechnet mit den Möglichkeiten einer Fehleinschätzung“,<sup>363</sup> weil die Mitteilung Gottes immer der Übersetzung bedarf oder wie es Daniel Gil formuliert: „La voluntad de Dios es sinfónica, es polifónica.“<sup>364</sup> Der Wille Gottes ist ein Zusammen vieler Klangfarben. Genaues Hinhören ist gefordert.<sup>365</sup> Die Dekodierung der Wirklichkeit und die Dekodierung des göttlichen Willens sondieren das Fundament einer *Moral de Discernimiento*.<sup>366</sup>

Die katholische Gewissenlehre betont im Schlüsseltext *Gaudium et spes* 16, dass die Innerlichkeit ein besonderer und privilegierter Ort der Gottbegegnung sei.<sup>367</sup> Diese Suche nach Gottbegegnung sei an sich schon ein Orientierungsanspruch an die Person, führe aber wiederum zurück zu grundlegender Ausrichtung des eigenen Selbsts (vgl. GS 14). Wenn es heiße, so Klaus Demmer in der Auslegung von *Gaudium et spes* 16, im Gewissen sei der Mensch ganz vor sich selbst gebracht, dann ist er doch nur ganz vor sich selbst, wenn er dies in der Totalität Gottes bedenkt.<sup>368</sup> An anderer Stelle versucht Demmer dieses Zueinander zu detaillieren: „For the council’s Fathers, conscience

Mensch immer mehr sei als seine bloße Natur, um die Möglichkeiten der Entfaltung besitzt, ethisch wie existentiell. Vgl. Rahner, Karl: Existential, übernatürliches. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. III. 1301. Vgl. die präzise Analyse von, Fischer, Klaus: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung. V. Der Mensch als Geheimnis) Freiburg i. Br. u. a., 1974, 20. Vgl. Demmer, Klaus: Gott in der Moral, 93–99.

<sup>362</sup> Vgl. Therrien, Gérard: *Le Discernement dans le Ecrits Pauliniens*. Paris, 1973, 292. Zitiert nach: Decia, José Maria: *El discernimiento cristiano*, 50.

<sup>363</sup> Weismayer, Josef: Unterscheidung der Geister, 192. Dies unterstützend: „In jedem Fall ist der Prozeß der Unterscheidung komplex, schwierig und zeitaufwendig; er beseitigt weder unsere Begrenztheit noch die Vorläufigkeit unserer Entscheidungen.“ Zweifelhofer, Hans: Dienst am Glauben und Einsatz für Gerechtigkeit. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 657–669, 668/669.

<sup>364</sup> Gil, Daniel: *El discernimiento*, 10. Er benennt dies in Anlehnung an den Titel des Buches, Balthasar, Hans Urs von: *Die Wahrheit ist symphonisch*. (Kriterien, 29) Einsiedeln, 1972.

<sup>365</sup> „Eine vollkommene Erfahrung des Geistes (...), die voll zufriedenstellend wäre, gibt es nicht.“ Sie „wohnt in Tausenden und Millionen von ansatzhaften Erfahrungen.“ Comblin, José: *Der Heilige Geist*. (BThB, Gott, der sein Volk befreit) Düsseldorf, 1988, 53.

<sup>366</sup> Vgl. ⇒ Fußnote 183, Seite 80. Wie erwähnt ist die Leistung der *Conscientização* das *Dass* des Aufbruchs aus unterdrückter Unmündigkeit. Die dialogische Ausrichtung und die Form der Dekodierung-Kodierung zur Bildung eines kritischen Bewusstseins geben zwar Methode und Zielrichtung an, lassen aber noch keine konkrete inhaltliche Füllung zu. Vgl. Freire, Paulo: *Filosofía y problemática*, 43.

<sup>367</sup> „Das Konzil sieht im Gewissen nicht nur eine ethische Instanz im engeren Sinn; es spricht von ihm in einer umfassenden Bedeutung als dem ausgezeichneten Ort der Gottesbegegnung, in der jeder Mensch, ob er darum weiß oder nicht, unterwegs zu seinem Schöpfer ist.“ Schockenhoff, Eberhard: *Wie gewiss*, 158.

<sup>368</sup> Vgl. Demmer, Klaus: *Fundamentale Theologie*, 189. Analog ist das auch auf die mitmenschliche Begegnung übertragbar. Dann kann formuliert werden, dass der Mensch vom Anderen zur Überprüfung des eigenen Selbst im Horizont des göttlichen Daseins herausgefordert und so zumindest „indirekt vor sich selbst gebracht“ ist. Vgl. Vidal, Marciano: *Nueva Moral Fundamental*, 923.

identifies a particular hermeneutic situation in which God discloses God's plan to a person; therefore, it is the most interior sanctuary and the central dimension of a person's life that bears responsibility for all of her or his moral decisions. Such a notion of conscience presupposes that the person is capable of a lived and direct consciousness of God – a kind of spiritual intuition (*geistige Anschauung*) surpassing any form of empirical experience (*empirische Anschauung*).<sup>369</sup>

Joseph Ratzinger hatte in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* 15–17 angemerkt, dass der „Begriff der Person aus dem Spiel“ bleibt und der „ganze Fragenkomplex von Ich und Du in der anthropologischen Grundlegung praktisch ausfällt“<sup>370</sup>. Man findet sich mit dieser Kritik wieder in der Spur des schon Gesagten: Die Dimensionen von innerem Überzeugtsein und äußerer Praxis müssen als Teiläquivalente des ganzheitlichen Menschseins bezeichnet werden. Gewissensbildung vollzieht sich zwischen den beiden Entsprechungen<sup>371</sup>, die sich gegenseitig vielförmig durchwirken, aber doch nicht vollends zusammenfallen.

Die Ausrichtung auf Gott wird zur Spiegelung des eigentlichen Menschseins, der Vision des möglichen Mehr-Seins des Menschen. Deswegen ist es konsequent, um eine Reihe nachkonziliarer Entwürfe fortzusetzen, wenn die totale Begegnung des Menschen mit Gott, wie sie im Gewissen gedacht ist, die Person in seiner ausgebreiteten, also auch „empirischen“, relationalen Existenz antrifft und vor Gott stellt.<sup>372</sup> Für die kirchliche Praxis Lateinamerikas hat dies benennbare Folgen. Santo Domingo hält angesichts der Herausforderungen von „Indifferentismus“, „Säkularismus“ und „Säkularisierung“ einige künftige pastorale Grundlinien fest. Die neue Evangelisierung der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeiten, in der dem Religiösen auch indifferent und ablehnend begegnet werde, müsse von Gläubigen „mit dem freudigen Zeugnis echter Glaubensgemeinschaft“<sup>373</sup> getragen werden. Die Umsetzung solcher pastoraler Anforderungen setze daher die Kultivierung eines soliden moralischen Bewusstseins („conciencia“) voraus, welches fähig sei in den komplexen Strukturen der Wirklichkeit die

<sup>369</sup> Demmer, Klaus: *Shaping the Moral Life*, 16. Es muss zur Vermeidung von Missdeutung herausgestellt werden, dass damit nicht eine Spiritualisierung der Wirklichkeit angesprochen sein kann, sondern lediglich eine „geistige Anschauung“, die den Aussagehorizont der rein „empirischen Anschauung“ grundsätzlich übersteigt. *Gaudium et spes* 16 nimmt die thomanische Lehre vom Gewissen auf und spricht vom Gesetz, das der Mensch in seinem Inneren antrifft, dem er gehorchen muss, da er entdeckt, dass dieses Gesetz nicht aus ihm selbst stammt. Aus jenem Gehorsam gegenüber dem ins Herz geschriebenen Gesetz, das zugleich den Nukleus seiner Geheimnishaftigkeit und Heiligkeit formt, erhält er seine gottgeschenkte Würde. An anderer Stelle benennt *Lumen gentium* 9 (in Anlehnung an Jer 31,31–34) das Fremde im Eigenen als Präsenz des Heiligen Geist, der in den Herzen der Christen wohnt. Für Eduardo Bonnín ist daher klar, dass für den Christen das einzige Gesetz, dem er gehorchen muss die Gnade des Heiligen Geistes ist, der schon das Innere des Christen erfüllt, so Eduardo Bonnín in „La ley de Cristo es el Espíritu Santo“. Bonnín, Eduardo: *Ley del Espíritu*, 33.

<sup>370</sup> Ratzinger, Joseph: *Pastorale Konstitution*, 325/326.

<sup>371</sup> Vgl. Vidal, Marciano: *Nueva Moral Fundamental*, 680–681. Die Formung der Innerlichkeit, die den Dialog mit der Welt fortsetzt, kann sonach als der eigentliche Prozess der Personalisation bezeichnet werden. Erneut ergibt sich eine Nähe zur Bewusstseinswerdung. Vgl. Gil, Daniel: *El discernimiento*, 6. Vgl. Vidal, Marciano: *Moral de actitudes I*, 297–301.

<sup>372</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 180. Vgl. die abschließenden Bemerkungen zum Gewissenskapitel bei Römelt, Josef: *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 92. Vgl. Comblin, José: *Das Bild vom Menschen*. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1987, 215–222.

<sup>373</sup> Vgl. Santo Domingo, Nr. 156.

Stimme Gottes zu interpretieren und einen durch das Evangelium geprägten Sinn für die Sündhaftigkeit – sozusagen der Stimmen des Ungöttlichen – zu entwickeln.<sup>374</sup> Das heißt: Gewissensbildung braucht Sensoren für Außen- und Innenwahrnehmung.

### 3.3.3 Der Kontrast elenden Sterbens

Die drei Weisen der Vergewisserung des göttlichen Willens, wie sie Dietmar Mieth vorgeschlagen hat, werden mit einer Realität konfrontiert in der Unrecht, Armut und Elend die dominante Anforderung an das sittliche Subjekt bilden. Der Terminus der Kontrasterfahrung bildet den leitenden Gedanken. Eine denkerische Auseinandersetzung mit sogenannten Kontrasterfahrungen ist in der Theologie im Allgemeinen und in der Moraltheologie im Besonderen zahlreich erörtert worden. Dietmar Mieths Auseinandersetzung mit der Wertigkeit von Erfahrung für die Ausrichtung sittlichen Verhaltens lässt ihn so formulieren: Eine Interpretation der Kontrasterfahrung ist – ethisch betrachtet – eine „Geburtsstätte neuer ethischer Imperative durch die Konfrontation des Gewissens mit der konkret vorhandenen Wirklichkeit“, aber auch darüber hinausgehend ist sie eine grundsätzliche Anfrage an die Wirklichkeitsgestaltung, sprich die Moralität des Subjekts, „im Sinne der gefüllten Praxis als Geburtsstätte neuer praxisunmittelbarer Theorie der Praxis. (...) Kontrasterfahrung ist der Ausgangspunkt für das Bemühen um die Intentionalität der eigenen Praxis. In ihr konstituiert sich die negative Erfahrung der eigenen und der allgemeinen Praxis zum Protest und zum Anstoß der Veränderung.“<sup>375</sup>

Kontrasterfahrung, wie sie unter den Herausforderungen von Armut und Unterdrückung gedacht wird, akzentuiert existentiell schärfer: Denkt man den Menschen in seiner existentiellen Geschichtlichkeit, deren Deutung aus der direkten Begegnung mit Gott aufbricht, so gilt es das anzufragen, was den einzelnen Menschen in seinem Dasein prägend angeht. Nimmt man überdies an, dass die Ausrichtung des Lebens gerade dann beeinflussend erfolgt, wenn erfahrene Kontraste in den menschlichen Lebensvollzug eindringen und den Menschen zum „Bilden“ seiner selbst beauftragen, dann trifft gerade Bedrohung durch die lebensvernichtende unterdrückerische Armut den Menschen in der Ganzheit seines Daseins.<sup>376</sup>

<sup>374</sup> Vgl. Santo Domingo, Nr. 156 und 237. Es folgt unmittelbar das ausführliche Kapitel „Die Förderung des Menschen“ (Nr. 157–227). Ähnlich formuliert, vgl. Sobrino, Jon: *Companions of Jesus*, 77.

<sup>375</sup> Mieth, Dietmar: *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile. (Studien zur theologischen Ethik, 17)* Freiburg i. Br. u. a., 1986, 17. Vgl. Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung I*, 142. Dort bekennt Dietmar Mieth, dass er den Begriff der Kontrasterfahrung von Edward Schillebeeckx (besonders: Schillebeeckx, Edward: *Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen in gesellschaftspolitischen Fragen*. In: *Concilium* 4 (1968) 411–421, 415–418) übernommen hat. Schillebeeckx hatte den Begriff mit den Worten definiert: Kontrasterfahrungen „bilden eine menschliche Grunderfahrung, in der als solcher ich ein *vorreligiöses* und somit allen Menschen zugängliches Grunderlebnis sehe, nämlich: das Veto, das der Mensch erfährt gegen die Welt, wie sie ist.“ Schillebeeckx, Edward: *Befreiende Theologie*, 65. Vgl. Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg i. Br., 1975, 546–554.

<sup>376</sup> Vgl. Araújo Freire, Ana Maria: *Presentación*. In: Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*. Madrid (Spanien), 2001, 19–24, 23. Vgl. Haight, Roger: *The Logic of the Christian Response to Social Suffering*. In: Ellis, Marc H./Maduro, Otto (Hrsg.): *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll (USA), 1989, 139–153, 141–143. Philipp Schmitz bringt ein ähnliches Argument (vgl.

Die lebensbedrohende Existenz der Armut ergeht schlechthin in *der* Erfahrung des Kontrastes.<sup>377</sup> Wie oben angedeutet wurde, negiert Armut das Leben des handlungsfähigen Subjekts, indem sie es an den Rand der Lebensmöglichkeit drängt. Armut macht das Subjekt zur Marginalie. Armut in ihren brutalen Formen ist der Antipode zum Leben und die Realität von existenzbedrohender Armut immer eine Erfahrung von Kontrast<sup>378</sup> – für den Nichtarmen, wie für den Armen –, dem grundsätzlichen Kontrast der Hoffnung auf Leben angesichts der Gefahr des Todes.

Der ethische Anspruch auf das fundamentale Recht ein menschenwürdiges Leben zu leben (vgl. EV 5 und 24) generiert in Gegenwart der tatsächlichen Bedrohung durch Armut (vgl. EV 3) den existentiellen Kontrast schlechthin.<sup>379</sup> Wenn dann von Kontrasterfahrung gesprochen wird, so in einem Sinn, dass es das Erleben der lebensnegierenden und existenzvernichtenden Alltagswirklichkeit selbst ist, die antagonistisches Handeln herausfordert. Der in den fundamentalsten Lebenskontrast hineingeborene, lebende und darin – und dadurch – umkommende Arme *erfährt* die Lebensnegation der Armut als den entscheidendsten Kontrast, seinen handelnden Einsatz dagegen als tatsächliche Befreiung zum Leben.<sup>380</sup> Kontrasterfahrung geschieht nicht nur zwischen den Handlungspolen „es geht“ und „es geht nicht“<sup>381</sup>, sondern auch auf der existentiellen Ebene von „es bedroht“ und „es befreit“.<sup>382</sup>

Schmitz, Philipp: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. Frankfurt a. M., 1973, 41) in die Auseinandersetzung mit globalen Dimensionen der Armutsfrage. Leben werde von den Gefährdungen des Lebens her verstanden. Deswegen müsse gerade die Armut als Negation des Lebens verstanden werden und diese Negation könne nicht einfach hingenommen werden.

<sup>377</sup> Damit soll nicht gesagt sein, dass es darüber hinaus nur schwächer ausgeprägte Kontrasterfahrungen gibt, keineswegs. Was allerdings gesagt sein soll ist, dass die Präsenz der Armut in ihrer lebensbedrohlichen Wucht und tatsächlichen Massenhaftigkeit zur Kontrasterfahrung schlechthin wird und andere lebensbedrohliche Kontraste potenziert.

<sup>378</sup> Vgl. dazu die Anmerkungen zu „Experience and Theology“ bei, Ottati Douglas F.: Experience. In: Meilaender, Gilbert/Werpehowski, William (Hrsg.): The Oxford Handbook of Theological Ethics. Oxford (England), 2005, 168–185, 170–173.

<sup>379</sup> Edward Schillebeeckx ist zuzustimmen, wenn er im „Widerstand gegen die Bedrohung des Menschseins“ die gemeinsame Basis aller am „Menschlichsein des Menschen“ orientierten Anthropologien sieht. Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation, 96/97.

<sup>380</sup> „Heute gibt es in Lateinamerika, insbesondere bei den verarmten und unterdrückten Volksmehrheiten, eine radikale Erfahrung: die Erfahrung von Leben und Tod.“ Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie, 189. Vgl. González Alvarez, Luiz José: Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina. In: Anjos, Marcio Fabri dos (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 157–173, 161–163.

<sup>381</sup> Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung I, 142. Vgl. Mieth, Dietmar: Die Welterfahrung des einzelnen Christen. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 217–227.

<sup>382</sup> Vgl. zudem den Dialogversuch Mieths zwischen Autonomer Moral und Befreiungsethik, Mieth, Dietmar: Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik? In: Concilium 20 (1984) 160–166, 164–166. Juan Luis Segundo sieht die „urbiblische“ Kontrasterfahrung in der Befreiungserfahrung des Exodus angesiedelt. Sie werde zur weitererzählten Erfahrung des Volkes gegen jede Form inhumaner Unterdrückung, vgl. Segundo, Juan Luis: Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit, 457/458.

*Der Tod des Armen und der Freund des Lebens*

Mit Gustavo Gutiérrez gesprochen: Die Brutalität der Armut macht aus, dass die Armen schon vor ihrem Tod sterben<sup>383</sup>, d. h. dass sich ihr Sterben vor dem eigentlichen Tod schon dauernd ereignet. Im Ausschluss aus der Gesellschaft, in den Missachtungen ihrer Menschenwürde, in der Verweigerung fundamentaler Rechte und nicht zuletzt im physischen Leiden durch Hunger und Krankheiten. Die christliche Verkündigung von einem Gott als „Freund des Lebens“ (EV 100) konterkariert angesichts des Gegensatzes zum todbringenden Elend *die* existentielle Kontrasterfahrung.<sup>384</sup>

„Die Armut, so wie wir sie heute kennen, stellt das menschliche Gewissen und das christliche Glaubensverständnis radikal in Frage.“<sup>385</sup>

Das tut sie, weil sie das Inhumane in all seiner Brutalität unverschleiert ins Gesicht der Leidenden einprägt und damit die gewissenhafte Überzeugung für ein Handeln im Dienste der Humanität bis zum Äußersten reizt, wie Joseph Ratzinger weiterführt: „Denn wenn die einfache Stimme des Gewissens, die doch den ganzen Willen Gottes bloßlegt, im Auftrag zur Liebe besteht, so ist, was sie gebietet, letztlich die ‚Menschlichkeit des Menschen‘, das Human-Sein im vollen Sinn, und es wird inhaltlich deutlich, was eigentlich Humanität auf dem Feld des Handelns ist.“<sup>386</sup>

Was hier Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* 16 anmerkt, stellt eine Verbindung zu dem her, was der Konzilstext schon vorher entfaltet hat. Aufgrund des Auftrags zum Liebesdienst, zur Humanisierung der Welt ist der Christ zur Unterscheidung gerufen; zur Unterscheidung, die ihn die „Zeichen der Zeit“ erkennen lassen. Die Konfrontation mit der Wirklichkeit ist per se nicht entscheidungskonstitutiv; es bedarf der denkerischen Auseinandersetzung – wie es *Gaudium et spes* 11 fordert.<sup>387</sup> Der sittliche Anspruch, der sich aus der Begegnung mit der Wirklichkeit ergibt,

<sup>383</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 294. Vgl. Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad, 35.

<sup>384</sup> Vgl. Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen, 213–217.

<sup>385</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Lage und die Aufgabe der Theologie der Befreiung. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 53–78, 63.

<sup>386</sup> Ratzinger, Joseph: Pastorale Konstitution, 330.

<sup>387</sup> Zur Herkunft des Begriffs der „Zeichen der Zeit“ merkt Marianne Heimbach-Steins an: Marie-Dominique habe zum zehnjährigen Jubiläum der Christlichen Arbeiterjugend in Frankreich im Jahr 1937 eine Begrifflichkeit gewählt, die bis ins Konzil hinein wirke. „Chenu spricht (...) von einem ‚fait révélateur‘ (...). M. E. bildet dieser Begriff exakt das vor, was seit Johannes XXIII. ‚Zeichen der Zeit‘ heißt.“ Heimbach-Steins, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft, 53. Vgl. auch die Schilderung des Beitrags von Chenu bei Giuseppe Ruggieri: „Der einzige, der mit der Fairness eines großen Historikers und Theologen argumentierte, war M.-D. Chenu: ‚Es ist nicht die Zeit, die als solche ein Zeichen ist, sondern die menschliche Wirklichkeit, insofern sie in einem bestimmten geschichtlichen Kontext menschlich bewusst wird.‘“ Ruggieri, Giuseppe: Zeichen der Zeit, 65/66. Und in einem anderen Beitrag wird Chenu mit den Worten zitiert: „Bewusstwerdung: das ist es wodurch ein Faktum Zeichen wird. Ein psychischer Akt, der nicht in einer theoretischen Deduktion entsteht, sondern aus einer Wahrnehmung erwächst, die von einem Engagement oder in der Praxis provoziert wird.“ Theobald, Christoph: Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 71–84, 78. Die Quellenangabe verweist auf: Chenu, Marie-Dominique: Les signes des temps. Réflexion théologique. In: Congar, Yves (Hrsg.): L’Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“ Bd. II. Commentaires. (Unam sanctam, 65b). Paris (Frankreich), 1967, 205–225, 211.

durchläuft eine kontextualisierende Reflexion, eine denkerische und unvertretbare Leistung des Subjekts.<sup>388</sup> Das moraltheologische Nachdenken kommt *nach* der Begegnung mit Realität.<sup>389</sup> So erst kann es seine Anliegen in die Wirklichkeitsgestaltung „produktiv“ einbringen. Die Erfahrung des Elends wird konfrontiert mit dem utopischen Ja des Lebens in Fülle.<sup>390</sup> Das sittliche Handeln bewegt sich von erfahrener Negativität zur Positivität der „Verheißung“, indem es die Negation negiert; d. h. Unterdrückung und Elend als Negation des Lebens werden in einem Prozess der Bewusstmachung über die Wirklichkeit aufgedeckt sowie mit ihren lebensvernichtenden Mechanismen abgelehnt und durch die Schaffung von Lebensmöglichkeiten kontrastierend negiert.<sup>391</sup> Exakt in diese Auseinandersetzung setzt Jon Sobrino seinen Begriff von Spiritualität:

„Diese Dimension des ‚Menschsein-mit-Geist‘, die auf das Krisenhafte und das Verheißungsvolle der Realität antwortet und die verschiedene Elemente der Antwort auf die Realität vereinigt, damit diese am Ende mehr Verheißung als Krise ist, nennen wir ‚Spiritualität‘.“<sup>392</sup>

Sobrino legt auf die Kategorie der Verheißung besonderes Gewicht. Noch im ersten Band seiner großen Christologie hatte er unterstrichen: „Die Theologie der Befreiung wählt jedoch nicht die Auferstehung, sondern das Reich Gottes.“<sup>393</sup> Sieben Jahre später hingegen trägt das erste umfassende Kapitel des zweiten Bandes den Titel „La Resur-

<sup>388</sup> Moralische Erfahrung hebt sich gegen andere Formen der Erfahrung dadurch ab, weil sie das Subjekt selbst bindet und es als Subjekt verpflichtet. Vgl. Mieth, Dietmar: *Moral und Erfahrung I*, 27–31.

<sup>389</sup> Der innere Zusammenhang zwischen einer Lesefähigkeit der „Zeichen der Zeit“ und der subjektorientierten, ignatianischen Unterscheidung der Geister folgt der in der Pastoralkonstitution grundgelegten Spur. „Vor allem (...) verstanden sich die ‚Zeichen der Zeit‘ als dialogisches Moment, als Aufnahme eines Gesprächs mit der ‚Welt‘ über die ‚Welt‘. (...) Der Leitbegriff für diesen Dialog ist freilich im Text die ‚Unterscheidung der Geister‘, d. h. die Referenz auf die ‚Zeichen der Zeit‘ muss in ihrer Doppeldeutigkeit gesehen werden: als Aufforderung zur Integration und zur Kritik zugleich.“ Mieth, Dietmar: *Zeichen der Zeit – eine theologisch-ethische Betrachtung*. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., 2006, 85–99, 86. „Die Theologie der ‚Zeichen der Zeit‘ steht genau an dem Ort, wo sich ‚Hörfähigkeit‘ zeigt und aufgespiert werden soll; dort wo plötzlich deutlich wird, dass die Menschen nicht das gleiche sehen und hören“. Theobald, Christoph: *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, 71.

<sup>390</sup> „Das Gottesreich erkennt man an der Fülle des Lebens, das sogar die Aussätzigen rein werden lässt und die Toten wieder zum Leben erweckt.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*, 111. „Was aktualisiert werden muß, ist also das Gegebene, aber die Lektüre und Interpretation des Gegebenen hängt von historischer Gegenwart und von historischen Subjekten ab. Die historische Aktualisierung der bereits gegebenen Utopie erwächst vor allem anderen aus dem Einspruch des Geistes (den Zeichen der Zeit) in der Geschichte“, der „das rein Geschichtliche transzendiert.“ Ellacuría, Ignacio: *Utopie und Prophetie*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 383–431, 388.

<sup>391</sup> Vgl. McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, 15–17.

<sup>392</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1087.

<sup>393</sup> Das hatte Sobrino begründet: „Damit die Auferstehung Jesu für eine Theologie zum Letztgültigen werden kann, ist ein enormer Interpretationsaufwand nötig. Dessen bedarf es nicht, wenn das Reich Gottes als Letztgültiges ausgewählt wird. Die Auferstehung entwickelt aus sich selbst eine große Kraft, den letzten Sinn der Geschichte, die Utopie des Endes, die radikale Hoffnung ausdrückt. (...) Um Missverständnissen vorzubeugen: Mit all dem soll hier nicht gesagt werden, der Auferstehung Jesu käme im Glauben und in der Theologie keine zentrale Bedeutung zu. Die Theologie der Befreiung misst ihr im Gegenteil höchste Bedeutung bei“. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 176/177.

rección de Jesús. Resurrección y víctimas“<sup>394</sup>, „Die Auferstehung Jesu. Auferstehung und Opfer“. Schon im ersten Satz des Kapitels knüpft Sobrino erklärend an die oben genannte Formulierung des ersten Bandes an: „La resurrección de Jesús es un acontecimiento escatológico, la irrupción de lo último en la historia.“<sup>395</sup>

Die fundamentale These in einer Betrachtung der Auferstehung aus der Sicht der Opfer besage, dass die Auferstehung Jesu sich in der Nachfolge zugänglich mache und zwar: „configurar ‚resucitadamente‘ la estructura de encarnación, misión y cargar con lo oneroso de la historia“<sup>396</sup>; dass also in den Entscheidungen der Nachfolge eine Teilhabe an der Verwirklichung der Auferstehung geschehe, die jene Fülle aufbrechen lasse, die jede geschichtlichen Versklavungen besiege und die Versklavten befreie. Deswegen könne man aus der Perspektive der wirklich Versklavten der Geschichte die Auferstehung eindringlicher nachvollziehen. Das Johannes-Evangelium beispielsweise erkläre in der Begegnungsszene des Auferstandenen mit Thomas (Joh 20,25–28), dass der Auferstandene niemand anderer als der Gekreuzigte sei. Deswegen gelte die Hoffnung der heute Gekreuzigten dem befreienden Auferstehungshandeln Gottes an den Versklavten der Geschichte.<sup>397</sup>

Lebensvernichtende Unterdrückung, Verheißung und unbedingt zugesprochene Würde bilden die Eckpfeiler solcher theologisch subjektorientierter Perspektive.<sup>398</sup> Weil der um seine gottgeschenkte Würde wissende Christ dieser zugesicherten Lebensfülle vertraut, kann er die brutale Erfahrung der Armut in aller Drastik vor Gott ausdrücken.<sup>399</sup> In der Anerkennung seiner eigenen Würde und der des Anderen öffnen sich Wege zum Handeln gegen die Unterdrückung dieser Würde. Der nigerianische Moraltheologe Paulinus Ikechukwu Odozor unterscheidet, im Anschluss an Segundo Galilea, zwei Facetten dieser Auseinandersetzung.<sup>400</sup> Zum einen (analytisch) die Interpretation der Unterdrückung als eine Situation der Sünde und zum anderen (appellativ) den Imperativ des Gewissens<sup>401</sup> mit dem Ziel der Beseitigung von Unterdrückung und der fak-

<sup>394</sup> Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 25–166. Vgl. González Faus, José Ignacio: Las víctimas como lugar teológico. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 89–104, 90–92.

<sup>395</sup> Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 25. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Hinweis von Jorge Costadoat, der eingehend die christologischen Untersuchungen Sobrinos analysierte und eine Weiterentwicklung seines Denkens beobachtete: „Jon Sobrino es probablemente el principal cristólogo latinoamericano. Su cristología se ha desarrollado a lo largo de por lo menos veinticinco años de publicaciones.“ Costadoat, Jorge: La liberación en la cristología de Jon Sobrino. In: Teología y Vida 45 (2004) 62–84, 62.

<sup>396</sup> Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 28.

<sup>397</sup> Der gesamte Ansatz von Sobrinos Auferstehungsinterpretation kann hier nicht vorgestellt werden. Nur soviel: Sobrino widmet sich ausführlich den hermeneutischen Problemen einer solchen Perspektive, indem er sich mit den Entwürfen von Bultmann, Marxsen, Pannenberg und Rahner auseinandersetzt (vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 33–58). Die eigentliche hermeneutische Wendung vollzieht er jedoch in einem zweiten Schritt, wenn er konsequent eine Betrachtung der Auferstehung fordert, die aus der Sicht der Opfer geschehen müsse (59–85). Vgl. Sobrino, Jon: La pascua de Jesús y la revelación, 79–91.

<sup>398</sup> Vgl. Vidal, Marciano: Gleichheit und Partizipation: Formen der menschlichen Würde. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): De dignitate hominis. Festschrift für Carlos José Saphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 451–469, 463–469.

<sup>399</sup> Vgl. Múnera, Alberto: The Christian Commandment, 153.

<sup>400</sup> Vgl. Odozor, Paulinus Ikechukwu: Moral theology in an age of renewal: a study of the Catholic tradition since Vatican II. Notre Dame (USA), 2003, 157.

<sup>401</sup> „To take up the option for the poor is an ethical imperative“. McAuliffe, Patricia: Fundamental Ethics, 65.



tischen Anerkennung der Menschenwürde. Überdies gehe es dabei sowohl um eigene Anerkennung der Würde des Anderen, wie auch um die Einforderung der Anerkennung eigener Würde vom Anderen her und – als Folge – um die Schaffung angebrachter gesellschaftlicher Strukturen.<sup>402</sup> Den Grund einer solchen Forderung liefere die Theologie selbst, wie Puebla vermerkt, weil „jede Verletzung der Würde des Menschen eine Verletzung Gottes selbst ist“.<sup>403</sup> Zu Recht betont daher Santo Domingo die Realität der massiven Armut als das eigentliche Symptom einer gesellschaftlichen Krise: Das „unerträgliche Elend“ ist die „verheerendste, erniedrigendste Geißel, unter der Lateinamerika und die Karibik leiden“.<sup>404</sup>

### 3.3.4 Die Erfahrungen befreiender Wirklichkeit

Erfahrungen religiöser Sinnhaftigkeit, existentieller Vertrautheit, aber auch Erfahrungen des Wagens und des „abspringenden Vertrauens“ geben, so hat es Karl Rahner mehrmals betont, der christlichen Sprache um die Gegenwart Gottes in der Welt ihre lebensweltliche Resonanz.<sup>405</sup> Religiöse Erfahrung sei, das lässt sich in der Fortführung des ignatianischen Ansatzes<sup>406</sup> sagen, keine substanzkategoriale Zusatz Erfahrung neben anderen Erfahrungsbereichen menschlichen Lebens. Religiöse Erfahrung – in göttlicher Unmittelbarkeit oder geschöpflicher Mittelbarkeit – ist die grundlegende, alle Bereiche

<sup>402</sup> Ähnliche Gedanken formuliert Tony Mifsud im Kapitel „Eine Gesellschaft in der Krise“ („Una sociedad en crisis“) auf die Frage „¿Una crisis moral?“ Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 77/78. Die Enzyklika *Pacem in terris* begründet die Pflicht zur Schaffung gerechter Strukturen strikt nach dem Naturrecht. Nach der Darstellung der Pflichten und Rechte der Person, konkretisiert Johannes XXIII. die Folgerung: „Es genügt nicht, den Menschen das Recht auf das Lebensnotwendige zuzugestehen, wenn man nicht auch nach Kräften dahin wirkt, daß ihm auch das, was zum Lebensunterhalt gehört, in genügendem Maße zur Verfügung steht“ (PT 32).

<sup>403</sup> Puebla, Nr. 306.

<sup>404</sup> Santo Domingo, Nr. 21, 179. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: *El hombre matinal y la ética*. In: Rejón, Francisco Moreno: *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 81) Lima (Peru), 1986, 147–161, 147/148. Das Puebladokument gibt dabei eine Reihe von Gründen für den lateinamerikanischen Kontinent an: den zunehmenden Individualismus, die manipulierende Propaganda, eine anti-christliche Sicht der Person als Produktions- und Konsumfaktor, den Hedonismus, die soziale Ungerechtigkeit und die Unterdrückung der Frau. Vgl. zusammengefasst bei: Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 84/85.

<sup>405</sup> Vgl. Rahner, Karl: *Über die Erfahrung der Gnade*. In: Rahner S, Bd. III. 105–109, 107. Vgl. Rahner, Karl: *Das Alte neu sagen*, 19–22. Die Betonung des erfahrbaren Berührtwerdens im Gebet gehöre zu den bemerkenswerten Konstanten in Rahners Leben und Denken, wie Arno Zahlauer herausgearbeitet hat: „Im Gebet geschieht eine *erfahrbare* Begegnung mit Gott, er wird ‚berührt‘.“ Zahlauer, Arno: *Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners*. In: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.): *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse*. (Innsbrucker theologische Studien, 56) Innsbruck (Österreich) u. a., 2001, 289–311, 296. Vgl. Demmer, Klaus: *Zur Bedeutung Karl Rahners für die Moraltheologie*. In: *Theologie und Glaube* 94 (2004) 537–550, 538–541.

<sup>406</sup> Rahner versucht gerade die Weltfreudigkeit als Ausdruck der ignatianischen Frömmigkeit herauszustellen. „Ignatianische Frömmigkeit ist Frömmigkeit gegenüber dem sich frei offenbarenden Gott jenseits aller Welt. Darin (...) liegt in einem der Grund der Weltflucht und die Möglichkeit der Weltbejahung. (...) Ignatius kommt von Gott zur Welt. Nicht umgekehrt. (...) er weiß, daß dieser Gott, gerade weil er wirklich jenseits aller Welt ist, sich auch in der Welt finden lässt, wann sein souveräner Wille uns den Weg in die Welt bietet.“ Rahner, Karl: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*. In: Rahner S, Bd. III. 329–348, 336 und 344 und 346.

des Lebens durchwirkende Erfahrung, die sich in der jeweiligen zeitlichen Konstellation neu artikuliert. Karl Rahner hat versucht es als „die Erfahrung des einen Subjekts als solchen, das alle diese Einzelerfahrungen als seine eigenen macht und zu verantworten hat, das sich selber in seiner ursprünglichen Einheit und Ganzheit präsent ist, auch wenn es sich selbst nicht in Einzelheiten hinein thematisch objektivieren kann, sondern sich nur in einer scheinbar leeren Gestimmtheit immer schon hat, wenn es in die Vielfalt seiner alltäglichen Erfahrungen ausgeht und sich darüber zu vergessen scheint“ zu beschreiben.<sup>407</sup>

Lebensweltliche und religiöse Erfahrungen sind eng ineinander verwoben, wenn auch nicht letztlich identifiziert.<sup>408</sup> Lebensweltliche Erfahrungen bilden den Raum der religiösen Erfahrung.<sup>409</sup> Das theologische, ignatianische Argument der Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung erhebt die Wirklichkeit der Welt zum religiösen Erfahrungsraum. Eine Welt voll von Unrecht, Unterdrückung, Armut, Gewalt und Leid bildet da keine Ausnahme.

### *Befreit zur Verwirklichung der Wirklichkeit*

Im Anschluss an den „realismo materialista“ des baskischen Philosophen Xavier Zubiri<sup>410</sup> widerspricht Ignacio Ellacuría einer dualistischen Auftrennung der Erfahrung in eine intellektuelle und emotionale Komponente.<sup>411</sup> Die Konfrontation mit der Wirklichkeit sei eine – wenn auch bisweilen vermittelte – Begegnung der gesamten Wahrnehmung und deren Reflexion.<sup>412</sup> Die geschichtliche Realität stelle eine strukturelle, dynamische und offene Einheit dar – so fordere es die „innerweltliche Metaphysik“ Xavier Zubiris.<sup>413</sup> Die ganze Wirklichkeit forme eine Einheit, deren Umhüllung die Ge-

<sup>407</sup> Rahner, Karl: Erfahrung des Heiligen Geistes. In: Rahner S, Bd. XIII. 226–251, 227/228.

<sup>408</sup> Vgl. Fuchs, Ottmar: Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung. In: Bucher, Rainer/Fuchs, Ottmar/Kügler, Joachim (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 6) Luzern (Schweiz), 1998, 209–234, 216–218.

<sup>409</sup> Damit ist keineswegs gesagt, dass alle religiöse Erfahrung im Bereich der empirisch verifizierbaren Lebenswelt situiert sei. Vgl. die Bemühungen zur systematischen Fassung einer „Theologie der Innerlichkeit“, Bieber, Marianus: Theologie der Innerlichkeit. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 17) Regensburg, 2003, 316–334, besonders die Gedanken zur „Innerlichkeit als vorweltliche Subjektivität der Empfindung“, 316–318. Vgl. Fernández, Víctor M.: Vivir en Paz. Del lamento a la libertad interior. Madrid (Spanien), 2001, 159–178.

<sup>410</sup> Es kann hier nur ein Mosaikstein – nämlich die Relevanz seiner Geschichtsphilosophie für die Ethik – aus der Philosophie Zubiris beleuchtet werden. Weitergehende Analysen zu den besprochenen Themen finden sich bei: Ferraz Fayos, Antonio: Zubiri: El realismo radical. (Serie Historia de la filosofía, 49) Madrid (Spanien), 1995, besonders 117–140, 163–196 und 199–226.

<sup>411</sup> Eine kompakte Analyse zur Rezeption Xavier Zubiris im Werk von Ignacio Ellacuría liefern: Vgl. Corominas Escudé, Jordi: Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo. (Palimpsesto. Derechos humanos y desarrollo, 5) Bilbao (Spanien), 2000, 168–175. Vgl. Flores García, Víctor: El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. (Filosofía de nuestra América) Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 158–186.

<sup>412</sup> Vgl. Samour, Héctor: Voluntad de liberación, 37–42. Vgl. Claver, Francisco: In Treue zum Evangelium. Quellen der Konflikte und Verfolgungen unter Christen. In: Concilium 19 (1983) 188–193, 188.

<sup>413</sup> Burke, Kevin: The Ground beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría. Washington D.C. (USA), 2000, 43–72. Vgl. Magallón Anaya, Mario: La idea del hombre, 93/94. Vgl. Ferraz Fayos, Anto-

schichte sei. Indem jene die Umgebung darstelle, wo Realität sich am Vollständigsten zeige, verwandle sie sich in den einzigen konkreten Zugang auf das Letzte der Realität hin und daher in das Objekt der Philosophie – und Theologie.<sup>414</sup>

Für Ignacio Ellacuría ist dies der Schlüssel zu einer Philosophie der geschichtlichen Realität, die im Kontext Lateinamerikas befreiende Züge trägt. Befreiungsgeschehen in der Geschichte fordert das Subjekt, weil es selbst nur mit ihm sein kann. Der Zugang des Subjekts zur Wirklichkeit basiert auf deren „coactualidad“.<sup>415</sup> Für Ellacuría ergibt sich die Aufgabe der Befreiung aus grundsätzlichen epistemologischen und metaphysischen Gründen, da die Geschichte nicht nur den Ort bildet, wo die Menschen sein werden<sup>416</sup>, was sie sind, und wo die Menschheit sich auf ihre Einheit zubewegt, sondern wo die letztliche Gegenwart der Offenheit und einer transzendenten „Verwirklichung der Wirklichkeit“ geschieht.<sup>417</sup> Eine Offenheit und Verwirklichung, die in der menschlichen Tätigkeit sich ereignet und dadurch die Geschichte in ein „Mehr“ hinein nimmt, an ihre eigene Entfaltung bindet.<sup>418</sup> Übrigens: Damit befindet sich die Argumentation

nio: La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri. In: Gracia, Diego (Hrsg.): Desde Zubiri. (Serie Filosofía Hoy, 32) Granada (Spanien), 2004, 25–33, 31/32.

<sup>414</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit, 340–343. Vgl. Ellacuría, Ignacio: El objeto de la filosofía. In: Ellacuría, Ignacio/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Para una filosofía desde América Latina. (Colección „Universitas Philosophica“, 4) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1992, 63–88, 71–74. Vgl. dazu auch die Studie zum Offenbarungsverständnis Zubiris und dessen Folgen für den Wahrheitsanspruch bestehender Religionen bei: Torres Queiruga, Andrés: Revelación y religiones en Zubiri. In: Gracia, Diego (Hrsg.): Desde Zubiri. (Serie Filosofía Hoy, 32) Granada (Spanien), 2004, 193–231, 201–218.

<sup>415</sup> Vgl. Corominas Escudé, Jordi: Ética Primera, 237–242. „El lugar de la imbricación entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo, es para Ellacuría la historia. Ellacuría entenderá la historia como el lugar de máxima condensación de todos los dinamismos de la realidad y, en consecuencia, como el lugar desde donde tanto la naturaleza como la subjetividad humana pueden ser más radicalmente entendidas“ (169).

<sup>416</sup> „Por eso dice Zubiri que el hombre no tiene que salirse de sí para encontrar la realidad. El hombre está en la realidad y la realidad está en el hombre en ese preciso sentido de estarle dada en y a su inteligencia. (...) Esa constatación (...) hace posible una investigación de lo real.“ Ferraz Fayos, Antonio: Zubiri, 118.

<sup>417</sup> Héctor Samour spricht von der „apertura y realización transcendentales de la realidad“, Samour, Héctor: Voluntad de liberación, 5. Sucht man das theologische Grundscheema, an das sich Ellacuría anlehnt, so stößt man auf seinen Lehrer Karl Rahner. Von ihm übernimmt er die Verhältnisbestimmung von Profan- und Heilsgeschichte und zwar angelehnt an jene drei Punkte, die Rahner vorgibt. Vgl. Rahner, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: Rahner S, Bd. V. 115–132. Rahner hatte in drei Argumentationslinien klar gemacht, dass sich die Heilsgeschichte in der Weltgeschichte ereigne, dass sie jedoch von ihr verschieden sei und dass sich das Verhältnis so bestimme, dass sich die Weltgeschichte von der Heilsgeschichte her deuten lasse. „Die Heilsgeschichte deutet die Profangeschichte. Das ist das Dritte, was zu unserem Thema hier gesagt werden soll. Es ist mit diesem Satz sowohl gemeint, daß die Heilsgeschichte die Deutung der Profangeschichte ist, weil sie (als allgemeine) deren tiefstes Wesen und Untergrund ist, weil sie als (amtliche und besondere) dieses letzte Wesen der Geschichte überhaupt zu der Erscheinung bringt, in der sich das Heil ereignet und zugleich geschichtlich zeigt, als auch daß die Heilsgeschichte durch ihr Wort eine Deutung der Profangeschichte bietet“ (129). Auch Gutiérrez greift darauf zurück. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 71, Fußnote 43; und 140/141.

<sup>418</sup> Zur Geschichtsphilosophie Zubiris, die die Heilsgeschichte als Verwirklichung der Weltgeschichte denkt, lässt Ellacuría seine ignatianische Ordenstradition einfließen und verbindet sie, wenn er beispielsweise schreibt, dass die soziale Frage sich nicht nur mit der klassischen Frage nach sozialer Gerechtigkeit beantworten lasse, sondern die Frage nach der vollen Verwirklichung des Menschen in der Geschichte selbst stelle, sowie das Problem der geschichtlichen Erlösung als Ort der Offenbarung und der Verwirklichung des Absoluten anspreche. Deswegen könne auch die Geschichte als der Ort bezeichnet werden, in dem sich dieses fortschreitende Mehr auch zeige: „la cuestión social (...) es la cuestión de la realización plena del hombre y de la historia, el problema de la salvación histórica como lugar de la revelación y de la realización de lo absoluto. Este tema debería ser uno de los fundamentales en la reflexión teológica latinoamericana. (...) Desde el punto de vista filosófico y teológico debería mostrarse la historia como lugar

auch mitten in der Diskussion um die Gestalt des vierten Kapitels des ersten Teils der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* (40–45) zum Thema „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“; nach Marie-Dominique Chenu die „Schlüsselposition im Ganzen der Pastoralconstitution“.<sup>419</sup>

Auf diese Weise kann das Ja zur Wirklichkeit in die Geschichte eingebunden und gemessen werden an der „Menschlicherwerdung“ der Menschen. In diesem Prozess der Menschlicherwerdung – einzelner Subjekte und Gruppen – spielt sich die transzendente Verwirklichung der Wirklichkeit ab; darin ereignet sich zeichenhaft – und tatsächlich – die Fülle ganzheitlicher Wirklichkeit.<sup>420</sup> Da aber nun die gegenwärtige Geschichte eine konfliktrichtige ist, muss sich das Subjekt aktiv in die Gestaltung und Behebung des Konflikts einbringen, oder es riskiert seine Handlungsfähigkeit.<sup>421</sup> Entsprechendes Handeln zur Überwindung der Geteiltheit stimuliert Befreiungsprozesse auf eine ausstehende Vollendung hin. Die Befreiung wird so zu dem, was die eigentliche „Wirklichkeit wirklich“ macht.<sup>422</sup>

### *Handlungsanforderungen aktueller Wirklichkeit*

Der Terminus, den Ignacio Ellacuría für die bestimmbar, aktuelle Geschichte von Xavier Zubiri entlehnt und interpretiert, lautet: „Historicization“.<sup>423</sup> Ellacuría erweitert den

propicio para mostrar ese MAS“. Ellacuría, Ignacio: Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: Vargas-Machuca, Antonio (Hrsg.): Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid (Spanien), 1975, 325–350, 340. Vgl. Maier, Martin: Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurias. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 126 (2004) 83–109, 103–106.

<sup>419</sup> Chenu, Marie-Dominique: Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. In: Baraúna, Giulherme (Hrsg.): Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Salzburg (Österreich), 1967, 226–247, 229. Mit Nachdruck werde gesagt, dass sich das Mysterium in der Geschichte vollziehe; ein dauerndes „Sich-Durchdringen“ des Aufbaus der Welt und des Kommens des Reich Gottes, das den inneren Zusammenhang zwischen dem freien Angebot des Evangeliums und des Lebens in der Welt kennzeichne (234/235). Vgl. Zolezzi Cid, Tibaldo Gonzalo: El reino y su relación con la Iglesia en el Concilio Vaticano II. (Anales de la Facultad de Teología, 54,2) Santiago de Chile (Chile), 2003, 85/86 und 118–141. Vgl. Vidal, Marciano: La mundanidad de la moral, 187–189. Vgl. de Schrijver, Georges: Gaudium Et Spes, 319–325.

<sup>420</sup> Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 91.

<sup>421</sup> Damit befinde man sich auf festem biblischen Boden, wie Hans G. Ulrich anmerkt: „Die biblisch-christliche Rede von der Menschwerdung des Menschen hält damit zentral fest, dass zum ‚Selbst-Werden‘ das ganze Drama menschlicher Existenz gehört.“ Ulrich, Hans G.: Selbst-Sein – Selbst-Werden in ethischer Perspektive. In: Concilium 36 (2000) 239–248, 241.

<sup>422</sup> Vgl. Sols Lucia, José: La teología histórica de Ignacio Ellacuría. Madrid (Spanien), 1999, 25–27. Der Einfluss Karl Rahners spielt dabei eine enorme Rolle. Ignacio Ellacuría schreibt in dem schon zitierten Artikel für eine Festschrift zu Karl Rahners 70. Geburtstag: obwohl die Referenzen zu Karl Rahner in seinem Werk explizit nur hin und wieder auftauchten, sei das theologische Denken Rahners in seinem eigenen Denken in vielen Schichten offenkundig. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Tesis sobre posibilidad, 325.

<sup>423</sup> „Ellacuría uses the term ‚historicization‘ to designate two different but correlative processes that his philosophy of historical reality (...). First, the *historicization of nature* names the dynamic by which nature becomes history. (...) Second, Ellacuría speaks of the *historicization of concepts*. While the historicization of nature refers to the very dynamism of historical reality itself, the historicization of concepts investigates, validates, invalidates, unmasks, or otherwise clarifies how closely concepts used to describe historical realities actually correspond to those realities.“ Burke, Kevin: The Ground beneath, 123–130, 123. Vgl. Alvarez Gómez, José Ignacio: El reino de Dios según algunos teólogos del siglo XX: I. Ellacuría, J. Sobrino, E. Schillebeeckx, M. Bordoni. Rom (Italien), 2000, 40.

Inhalt des Begriffs dahingehend, dass er ihn als geschichtlichen Kontextualisierungsvorgang reformuliert, d. h.: Für das Subjekt, das die Geschichte interpretiert, ist es nicht nur wichtig zu erkennen, wie die ihm zukommende Geschichte bereits von anderen Entscheidungen konstituiert worden ist, sondern wie sein eigener Zugang den geschichtlichen Verlauf beeinflusst.<sup>424</sup> Unter eine theologische Zielperspektive gebracht, besagt dieses Konzept, dass die Aufdeckung der verschleierte „Wahrheit“ zur ethischen Aufgabe des Subjekts wird.<sup>425</sup> In einer Welt, wo die massive Präsenz der Sünde in den Unterdrückungsmechanismen, den zahllosen Unrechthandlungen und Grausamkeiten geschieht, bedarf es einer kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte, die aus der heilsverheißenden Perspektive göttlichen Zuspruchs zu führen ist. Die Anforderung der je aktuellen Geschichte wird zum Ort der „Verwirklichung der Wirklichkeit“; und das bilde – Ellacuría gemäß – das Grundschema der in Medellín angedachten befreienden Pastoral. „Historicization“, „is Ellacuría's name for the interpretative method that responds to the challenge laid down by the CELAM meeting at Medellín. The Bishops understood themselves there to be responding to the mandate of Vatican II to ‚read the signs of the times‘ in their Latin American context.“<sup>426</sup>

Den Zwischenschritt zusammenführend: Die Freiheit entscheidenden Wählens, so wurde gesagt, ist eine Wahl *zu*, eine Wahl auf etwas hin. In ihr findet das loslösende „Indifferent-sein“ ignatianischer Prägung das entscheidende Äquivalent. Die Orientierung der subjektverantworteten Wahl geht am sensiblen Bedenken entlang, am Bedenken der Dimensionen menschlicher Existenz und Geschichte, besonders „Gott zu suchen auf dem Weg der Armut“. Im Rahmen der Gewissensthematik wird deutlich, dass Wissensbildung sich nicht nur als innerliches Vorgehen vollzieht, sondern einer Außendimension Rechnung tragen muss, die die Erfahrung mit dem Anderen und ganz Anderen hinein nimmt in den Prozess eigener *Subjektwerdung*. Obwohl dies noch ausführlich zu besprechen sein wird, kann schon vorausgeblickt werden: Die Überzeugung der Präsenz Christi in den Armen lässt die „geistig-geistliche“ und die „praktische“ Dimension der *Subjektwerdung* zusammenfallen. Die Hinwendung zum Armen ist die sichtbare Praxis der „entschiedenen“ Hinwendung zu Gott. Durch sie wird die Wahl des Guten sichtbar und zum Zeugnis für die Welt.<sup>427</sup>

Im Rahmen des Kapitels *Moral de Discernimiento* liegt der Schwerpunkt der Betrachtung weiterhin auf der geistig-geistlichen Dimension subjektverantworteter Lebensgestaltung. Sie zu betrachten heißt bei der Erfahrbarkeit anzusetzen. Die Erfahrung von Armut und Unterdrückung, von der die Theologie der Befreiung ausgeht, bildet

<sup>424</sup> Der Erkenntnisakt des Subjekts müsse daher schon als „acción humana“ bezeichnet werden. Corominas Escudé, Jordi: *Ética Primera*, 229/230. Vgl. Yáñez, Miguel: *Jalones para fundamentar*, 15.

<sup>425</sup> „Las condiciones históricas desde las que y en las que se realiza la fe son momento intrínseco de esa realización. Por tanto, si el hacer teológico latinoamericano incluye especialmente la conciencia cristiana de la praxis del pueblo de Dios, el estudio de las condiciones históricas deberán entrar en el hacer teológico como uno de sus momentos.“ Ellacuría, Ignacio: *Tesis sobre posibilidad*, 337.

<sup>426</sup> Ashley, Matthew J.: *Ignacio Ellacuría*, 23.

<sup>427</sup> Vgl. Novoa, Carlos M.: *Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral*. In: *Theologica Xaveriana* 46 (1996) 235–253, 243/244.



### 3.4 Aus der Verheißung wächst Kritik

Dazu ist aus den Exerzitien noch nachzuholen: In der Mitte der zweiten Woche der Geistlichen Übungen lässt Ignatius den Prozess des Sich-Entscheidens beginnen. Er benutzt dazu die Gegenüberstellung der beiden „Gesellschaften“ oder „Banner“<sup>432</sup>, jenes Motiv, das seit der augustinischen Geschichtstheologie in „De Civitate Dei“ zahlreich rezipiert worden ist.<sup>433</sup>

#### *Für Christus oder gegen Christus*

Die Szene stellt sich wie folgt dar: Auf dem imaginären Feld des Kampfes stehen sich die beiden Reiche, das des Bösen und das des Guten gegenüber. Beide Führer der Reiche, Christus („summo capitán y señor nuestro“) und sein Antipode, der „Todfeind“ („mortal enemigo de nuestra humana natura“)<sup>434</sup>, rufen den Menschen unter ihre Banner. Auf diesem apokalyptisch gefärbten Schauplatz verlaufen die Beeinflussungen um die Grundausrichtung des Menschen, die sich in seinem Innersten, im Gewissen, im Herzen des Menschen geschieht. Ignatius selbst bringt es auf den Punkt: Der Kampf der feindlichen Parteien „geht um das Herz des Menschen selbst.“<sup>435</sup>

Für eine *Moral de Discernimiento*, wie sie hier angedacht wird, kann dieser Ansatz durchaus fruchtbringend weitergedacht werden. Weil sich der Mensch im Gewissen mit dem echohaften Anruf Gottes auseinandersetzt, konfrontiert es ihn zugleich mit den verschiedenen Dimensionen seines geschichtlichen Lebensvollzugs. Seine Weltbegegnung ist daher umfangen von der je neu zu entdeckenden und artikulierenden Auseinandersetzung mit der Welt und den in ihr anwesenden ungerechten und sündhaften Strukturen. Das umfassende Selbstverständnis des Glaubenden ist nirgends so ursprünglich getroffen wie in der Ausbildung seines Gottbewusstseins<sup>436</sup> angesichts des Kontrasts zum Widergöttlichen, der existenten Sünde. Das Reich Christi wird dann zur Hintergrundfolie der Welt. Der „Deus semper maior“ wird „in der Wirklichkeit“ betrachtet<sup>437</sup> und seine Bezeugung durch Jesus Christus wird zum Grund der Kritik an der sündhaften, unmenschlichen Wirklichkeit.<sup>438</sup>

<sup>432</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 136–148. Vgl. Mifsud, Tony: Encontrarme frente al Otro, 119–124.

<sup>433</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Die ignatianische Meditation der „Zwei Banner“. Zu ihrer Traditionsgeschichte von Augustinus bis Ignatius von Loyola. In: Geist und Leben 66 (1993) 188–201, 188–192. Vgl. auch den Nachweis in den Homilien des Johannes Chrysostomos zum Matthäusevangelium, Flecha Andrés, José Román: Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia. In: Revista Augustiniana 44 (2003) 643–674, 661.

<sup>434</sup> Ejercicios Espirituales, Nr. 136.

<sup>435</sup> von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 160, Fußnote 39. Vgl. auch die theologiegeschichtlichen Untersuchungen von Hugo Rahner zu den Quellen der ignatianischen Unterscheidung der Geister, Rahner, Hugo: Die Lehre des hl. Ignatius, 312–343.

<sup>436</sup> Vgl. Demmer, Klaus: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur theologischen Ethik, 15) Freiburg i. Br. u. a., 1985, 122.

<sup>437</sup> Aufgrund der Kritik an der Wirklichkeit gilt trotzdem: „*Jesuit education*: is world-affirming.“ The Characteristics of Jesuit Education, 1986, 175.

<sup>438</sup> Ein Ansatz, wie dieser, der seinen theologischen Ausgangspunkt bei der Reich Gottes Thematik wählt, bewegt sich zwar um das Zentrum jesuanischer Verkündigung, nicht jedoch um das Zentrum theologiegeschichtlichen Bedeutungszuspruchs: das Thema Gottesherrschaft „zählt nicht zu den Begriffen oder Vorstellungen, denen die katholische Theologie seit jeher eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Trotz einer



Die Dichotomie, wie sie Ignatius aufzeigt, ist exklusiv: Die Entscheidung des Subjekts für das eine Reich, schließt eine Entscheidung für das andere aus. Die Entscheidung für „das Banner“ Christi bedeutet zugleich eine gegen das seines Widersachers. Eine Entscheidung für Christus beinhaltet konsequente und konkrete Kritik an all dem, was der Botschaft und der Praxis Jesu Christi zuwiderhandelt. Puebla versucht fassbar an dieses Grundmotiv anzuknüpfen. Zahlreiche Stellen im Schlusssdokument versuchen die reale Existenz der Götzen<sup>439</sup>, der Wirklichkeit des Antireiches, das den wahren Weg zu Gott versperre, zu markieren. Besonders namhaft wird diese Benennung unter dem Begriff der „Idole“, jenem verabsolutierten Werk menschlicher Hände.<sup>440</sup> Sie sind die sichtbaren und verdeckten Zeichen des Antireichs, die Ablehnung der Basilea.<sup>441</sup>

Für Ignatius ist die Meditation über die beiden Banner zudem mit der Frage der Armut verknüpft.<sup>442</sup> José Castillo erinnert daran, dass Ignatius die Verlockungen des Todfeindes beschreibend abstuft: An erster Stelle nenne er die Verlockung des Reichtums, an zweiter Ehre und an dritter Hochmut. Mit diesen drei versuche der Todfeind unter sein Banner zu rufen: „Und von diesen drei Stufen führt er zu allen anderen Lastern hin.“<sup>443</sup> Ignatius wiederholt seine Gewichtung: Die Empfehlung zur Wiederholung der drei Gespräche in der Meditation über die „drei Menschenpaare“ fügt die schon erwähnte Bemerkung hinzu:

Fülle von Aussagen im Neuen Testament, im theologischen wie kirchlichen Schrifttum, trotz eines bescheidenen Platzes, wenn es um die Predigt Jesu oder die Lehre von den Letzten Dingen geht, führt dieser Sachverhalt nach wie vor ein Aschenputteldasein. (...) Wer einschlägige Lehrbücher – von Origenes über das Mittelalter bis hin zu katholischen wie protestantischen Exemplaren des 19. und 20. Jahrhunderts – nach Aufbau und Leitgedanken durchforstet, wird eine überraschende Entdeckung machen: Die Gesichtspunkte Gottesherrschaft, Evangelium (...) werden kaum beachtet oder ausgeführt.“ Rottenwöhler, Gerhard: „Gottesherrschaft“ – ein Leitgedanke dogmatischer Theologie? In: Böttigheimer, Christoph/Filser, Hubert (Hrsg.): Kircheneinheit und Weltverantwortung. Festschrift für Peter Neuner. Regensburg, 2006, 221–240, 221 und 238.

<sup>439</sup> Vgl. Puebla (span.), Nr. 185, 405, 420, 469, 491, 493, 494, 502, 529, 536, 573, 589, 749.

<sup>440</sup> Eine vereinfachende Analogie zwischen dem Entwurf des Ignatius und Puebla muss hier aufgebrochen werden. In der Zwei-Banner-Szene ist der Widersacher zu Christus nicht das Produkt des Menschen, sondern – im Sinne des Wortes – der transgeschichtliche Antichrist, der Widerpart zu Christus. Puebla hingegen spricht pointiert von der Präsenz des Bösen in der Geschichte aufgrund menschlichen Fehlhandelns. Was beides zusammendenken lässt, zeigt die Abhängigkeit von Entscheidung und Handeln. Ignatius liegt in der Meditation daran, dem Üben den mit aller Deutlichkeit die Scheidelinie zwischen Christus und dem Todfeind aufzuzeigen und ihm die Gewichtung seines eigenen Urteils zu verdeutlichen. In der Entscheidung für Christus entscheidet sich der Mensch für den einzigen Gott und gegen die Götzen, in der – thematisch oder unthematisch gefällten – Entscheidung für den Todfeind bejaht er die wirklichkeitswirksame Verehrung und Erstellung der Götzen, der Widergötter: die Idole sind das Produkt der Entscheidung für das Widerchristliche. An der Existenz der Idole und an denen, die sie verehren, wird sichtbar, wofür sich jener Mensch grundsätzlich entschieden hat.

<sup>441</sup> Vgl. Puebla, Nr. 185. Vgl. Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 478 und 494. Die Offenbarung des Bösen und Schlechten in der Wirklichkeit, das, was der Evangelist Johannes mit „diese Welt“ (Joh 19,36) bezeichne, könne man heute mit dem Begriffe Antireich übersetzen, so José Ignacio González Faus. Vgl. González Faus, José Ignacio: Jesús y Dios, 194. Vgl. Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, der befreiende Christus. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 543–565, 550/551.

<sup>442</sup> „el funcionamiento de la bandera de Satanás: primero riquezas, de ahí al poder y al ‚vano honor‘. Y de ahí ‚a todos los pecados‘.“ Castillo, José M.: Escuchar lo que dicen, 132, Fußnote, 26.

<sup>443</sup> Geistliche Übungen, Nr. 142. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Lectura latinoamericana, 130.

„Wann wir das Verlangen oder Widerstreben gegen die aktuelle Armut verspüren, wann wir nicht gegenüber Armut oder Reichtum indifferent sind, ist es sehr nützlich, (...) in den Gesprächen darum zu bitten (...), daß der Herr einen zur aktuellen Armut erwähle.“<sup>444</sup>

Ignatius belegt, dass sein leitendes Christusbild, das des armen Christus ist. Das erste von Ignatius empfohlene Gespräch solle mit Maria geführt werden. Sie bitte der geistlich Übende um die Aufnahme unter das Banner Christi „in höchster geistiger Armut“ und „nicht weniger in aktueller Armut“. Außerdem solle er um starke Geduld in „Schmähungen und Beleidigungen“ bitten, damit auch darin dem Herrn nachgefolgt werden könne. Die zwei weiteren Gespräche desselben Inhalts solle der Übende mit Christus, dem Sohn führen, das letzte schließlich mit Gott, dem Vater.<sup>445</sup> Die Entscheidung für das Reich Christi geht für Ignatius mit einer Entscheidung für die geistige und aktuelle Armut einher. Befreiungstheologisch weitergedacht kann gesagt werden, dass eine – von Gott „gewollte“ – Entscheidung zur Armut sich in der Entscheidung für die Welt der Armen manifestiert. Die positive Hinwendung zum Dienst zugunsten der Armen und für das Reich Christi ist gleichzeitig ein Dienst gegen die Armut, gegen die Mechanismen der Armut, gegen das Antireich der Götzen.<sup>446</sup>

#### *Zur Aktualität des Antireiches – lehramtliche Rezeptionen*

Das Motiv der Idolatrie hat in die Schlussdokumente der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats ganz unterschiedlich Eingang gefunden.<sup>447</sup> Eine kurze und nur die Hauptaussagen wiedergebende Analyse der Schlussdokumente liefert aufschlussreiches Material. Eine Theorie der Idolatrie bzw. eine Systematik über die Realität des Antireiches bieten die Schlussdokumente nicht. Wohl aber finden sich theologische Grundlagen sowie implizite und explizite Aussagen für eine systematisch-theologische und begriffliche Entfaltung. Dem chronologischen Verlauf entsprechend beginnt man mit Medellín: Das Reich Gottes wird vor allem im Dokument zur Gerechtigkeit als gnadenhaftes Geschenk vorgestellt, das die Konversion der Gläubigen aufnimmt und sich als Reich der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt durchsetzt. Der Subjektgedanke wird dabei so gewichtet, dass das Dokument die reale Ungerechtigkeit an den Freiheitsmissbrauch der Einzelnen rückbindet und von ihm her

<sup>444</sup> Geistliche Übungen, Nr. 157.

<sup>445</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 147. Vgl. Rahner, Karl: Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XIII. Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 35–265, 162–164.

<sup>446</sup> Vgl. Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott. Würzburg, 1985, 65. Enrique Dussel drückt es präzise aus: „Als eschatologischer Horizont ist das Reich das absolute Prinzip der christlichen Ethik, an dem *alle* historischen Entwürfe gemessen werden“. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 25. „In der Welt geschieht das Ankündigen und Anbahnen des Reiches tatsächlich nicht auf einer *tabula rasa*, sondern in Gegenwart und im Gegensatz zum Antireich. Dies führt unabwendbar Verfolgung und Tod herbei, weil der Gott des Lebens, der Gott Jesu, und die Götter des Todes miteinander im Kampf liegen. Der eine arbeitet gegen den anderen, und ihre Vermittler ebenso.“ Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1106. Vgl. Spohn, William C.: Go and Do Likewise. Jesus and Ethics. New York (USA), 1999, 66/67.

<sup>447</sup> Die folgenden Gedanken nehmen die oben besprochenen Gedanken auf (vgl. ⇨ 3.2.2). Nachdem dort die biblischen und theologischen Ausführungen besprochen wurden, kann in den Rezeptionen auf den Generalversammlungen gezeigt werden, wie stark die befreiungstheologischen Entwürfe Einfluss auf die Texte – besonders in Puebla – nehmen konnten.

den menschlichen Beitrag an der Verwirklichung des Gottesreiches – und seiner Verfehlung – bemisst.<sup>448</sup> Insgesamt verwenden die Schlussdokumente von Medellín an keiner Stelle eine explizit werdende Sprache zur Verurteilung der Idole.

Dagegen durchzieht die Begrifflichkeit weite Teile des Schlussdokuments von Puebla.<sup>449</sup> An einigen Stellen wird versucht, die Aussagen zum Götzendienst zu systematisieren und die verschiedenen Bereiche der lateinamerikanischen Wirklichkeit darauf hin zu analysieren.<sup>450</sup> Im ersten Kapitel des zweiten Teils wird unter dem Titel „Die Wahrheit im Hinblick auf Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkündigen“<sup>451</sup> die Idolatrie als anthropologisches Grunddatum gesehen: „der Mensch verwarf von Anfang an die Liebe seines Gottes. Er (...) betete Idole an: das Werk seiner Hände, die Dinge dieser Welt, er betete sich selbst an.“<sup>452</sup> Überall dort also, wo der Mensch sein Tun oder das Produkt seines Tuns verabsolutiert, werde Götzendienst betrieben. Die christliche Botschaft sei in der Lage solchen Missbrauch der Vergöttlichung aufzudecken, indem sie das Relative als relativ und den Absoluten als absolut beleuchte. Infolgedessen komme der Kirche Lateinamerikas in der heutigen Situation eine kulturkritische Aufgabe zu. „Bei der Überbringung der Frohen Botschaft weist die Kirche auf die Gegenwart der Sünde in den Kulturen hin (...). Sie begründet damit also eine Kulturkritik. Denn die andere Seite der Ankündigung des Reiches Gottes ist die Kritik am Götzendienst, d. h. die Kritik an den Werten, die sich auf Idole stützen oder an solchen Werten, die ohne dies zu sein, von einer Kultur als das Absolute aufgenommen werden.“<sup>453</sup> Im Zusammenhang mit den Anforderungen der befreienden Evangelisierung für menschliches Zusammenleben<sup>454</sup> sagt das Schlussdokument in einer ausnehmend inhaltsreichen Passage:

„Nichts außer Gott ist heilig und anbetungswürdig. Der Mensch verfällt der Knechtschaft, wenn er den Reichtum, die Macht, den Staat, das Geschlechtliche, das Vergnügen oder

<sup>448</sup> Vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 3. Unter enger Bezugnahme auf *Gaudium et spes* 39–42 wird später die umfassende menschliche Förderung als Weg der Ankunft des Reiches vorgestellt (5). Vgl. Medellín „Ordensleute“, Nr. 2–4. Vgl. Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 4 und 8.

<sup>449</sup> Vgl. Puebla, Nr. 185, 405, 420, 469, 491, 529, 535, 573, 589, 749, und zum Begriff der Idolatrie Nr. 344, 456, 485, 542, 543. Zudem spricht Puebla an zwei völlig unterschiedlichen Stellen von den „Antiwerten“ („Fehlwerte“ in der deutschen Übersetzung), die die lateinamerikanische Kultur durchziehen. Vgl. Puebla, Nr. 1028, 1168. Vgl. Collet, Giancarlo: Der Gott des Lebens und die Götzen, 320/321.

<sup>450</sup> Vgl. Puebla, Nr. 491–506, 535–557.

<sup>451</sup> Die brasilianische Version, die als die ursprüngliche gelten darf, formuliert wie oben übersetzt: „A verdade a respeito de Cristo, o Salvador que anunciamos“. Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil (Hrsg.): Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III. Conferência Geral do episcopado Latino-Americano. Petrópolis (Brasilien), <sup>2</sup>1979, Nr. 170–219. Dies macht für den folgenden Text durchaus einen Unterschied. Das Dokument beansprucht nicht die Wahrheit über Christus in wenigen Paragraphen auszusagen, sondern die Wahrheit „im Hinblick auf“ Jesus Christus, den Erlöser, den man verkünde, auszusagen. Damit wird jene Dialektik schon angezeigt, die später dazu verhilft, die Götzen der Wirklichkeit von Jesus, dem Christus, dem absoluten Heilmittler her aufzudecken.

<sup>452</sup> Puebla, Nr. 185.

<sup>453</sup> Puebla, Nr. 405. Vgl. die ausgewählten Textstellen zur Reich Gottes Thematik in den Schlussdokumenten von Puebla und Santo Domingo: González, Carlos Ignacio: El Ministerio de Cristo en el Documento de Santo Domingo. In: CELAM (Hrsg.): Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 105–149, 114.

<sup>454</sup> Die besagte Stelle bietet die dichtesten Aussagen zum realen Götzendienst. Vgl. Puebla, Nr. 493–502. Weitere systematische Ausführungen finden sich in „Evangelisierung und Ideologien“ (535–557).

irgendeine Schöpfung Gottes, sogar sein eigenes Sein oder die menschliche Vernunft, vergöttlicht oder verabsolutiert. Gott selbst ist die Quelle der umfassenden Befreiung [liberación radical] von allen Formen der Götzenanbetung, denn die Anbetung dessen, was man nicht anbeten soll, und die Verabsolutierung des Relativen führt zur Verletzung des Innersten des Menschen, d. h. seiner Beziehung zu Gott und seiner Verwirklichung als Mensch [realización personal]. (...) Der Sturz der Idole setzt den Menschen wieder in den wesentlichen Bereich der Freiheit ein. Gott, der im wahrsten Sinne des Wortes frei ist, will in einen Dialog eintreten mit einem freien Wesen, das in der Lage ist, seine Entscheidungen zu treffen und als Individuum und in der Geschichte, die, obgleich, sie ihr eigenes Wesen und ihre eigene Autonomie hat, darauf angelegt ist, durch den Menschen seinem Herrn und Gott geweiht zu werden. Die wirkliche Befreiung befreit in der Tat von einer Unterdrückung, damit der Zugang zu einem höheren Gut ermöglicht wird.<sup>455</sup>

In den dazu folgenden Ausführungen fällt auf, dass den Idolen von Macht und Reichtum besondere Aufmerksamkeit geschenkt werde. Mit den versklavenden Mechanismen der Macht und des Reichtums gehe eine – oftmals auch unbewusste – Entscheidung gegen Gott einher.<sup>456</sup> Die Entscheidung falle exklusiv, denn man könne eben nicht beiden dienen: Gott und zugleich dem Geld.<sup>457</sup> Auch die Legitimität der Macht komme letztlich von Gott, der im Gewissen die Menschen zu ihrem rechten Gebrauch verpflichte.<sup>458</sup> Daran anknüpfend tritt abermals eine vehemente Betonung der menschlichen, subjektverankerten Verantwortung hervor: An den Menschen Lateinamerikas liege es, die idolatrischen Missbräuche aufzudecken und die menschlicheren Lebensumstände einzufordern. Darunter fallen: „Die Gleichheit aller Bürger mit dem Recht und der Pflicht, unter gleichen Chancen an der Bestimmung über das Schicksal der Gesellschaft beteiligt zu sein, indem sie die gerecht verteilten Lasten mittragen und den legitim geschaffenen Gesetzen gehorchen; die Ausübung der Freiheiten (...); die legitime Selbstbestimmung der Völker“.<sup>459</sup>

So formuliert Puebla die wichtigsten Punkte einer „Antiidolatrie“, die vor allem eines einfordert: den Aufbau einer Gesellschaft mit menschlicher Struktur gemäß dem Willen Gottes und ihre Anerkennung als menschliche und nichtgöttliche Konstitution. Schließlich betont der Text in den Ausführungen zur Option für die Armen eindring-

<sup>455</sup> Puebla, Nr. 491. Die in Klammern stehenden Beifügungen sind dem Original entnommen: Puebla (span.), Nr. 491.

<sup>456</sup> Hugo Assmann verdeutlicht im Anschluss an Karl Marx, dass der Kapitalismus „ein Reich höchst aktiver, dynamischer und in Prozessen engagierter Götter ist“. In seinem entfesselten Treiben sei aus der Sicht der Opfer eine theologische Feststellung zu machen: „Daß das Gottesbild, das Gebot der Nächstenliebe wie auch praktisch sämtliche Tugenden auf den Kopf gestellt werden“. Assmann, Hugo: Die verheimlichten Voraussetzungen. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft) Düsseldorf, 1992, 69–100, 97. Zur Theologie des vergötzten Kapitals schreibt Assmann: „Götter des im voraus festgelegten Schicksals fordern uneingeschränkte demütigte Unterwerfung, vor allem von den Opfern, die an dem im vornhinein trassierten Weg liegen bleiben.“ Assmann, Hugo: Der Götzendienst des Marktes, 107. Theologie und Ethik werden in die Marktwirtschaft einverleibt (113–125). Vgl. Assmann, Hugo: Götzendienst des Marktes und Menschenopfer, 141 und 172–191.

<sup>457</sup> Vgl. Puebla, Nr. 393. Im Original: Puebla (span.), Nr. 493. Das Original schreibt Geld, „dinero“, nicht Mammon. Vgl. Sobrino, Jon: Carta a monseñor Romero „En Nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo“. In: Páginas 28 (2003) 58–61, 59. Vgl. die Analyse zu „idolatría del ídolo-dinero“, Araya, Victorio: El Dios de los Pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación. San José (Costa Rica), <sup>2</sup>1983, 150–154. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 190–201.

<sup>458</sup> Vgl. Puebla, Nr. 499.

<sup>459</sup> Puebla, Nr. 503–506.

lich: Im Anblick der Armen klagen wir die extreme Armut, die die ausgedehntesten Teile unseres Kontinents betrifft, als antievangelisch an.<sup>460</sup> Die Idolatrie, wie sie im Puebla-Dokument verstanden wird, führt zur Unterdrückung des Menschen in all seinen Lebensbereichen. Armut und Elend bilden die widergöttliche Konsequenz dieses Tuns, das ein von Menschen zu verantwortendes Tun ist. Die Existenz der Armut ist klar als widergöttliches Übel angeklagt. Sie zu beheben entspricht – ganz im Sinne von Ignatius – dem Willen Gottes und ist Dienst an ihm.

Erstaunlicherweise nimmt 13 Jahre später Santo Domingo kaum etwas von dieser deutlichen Terminologie auf. Lediglich an einer Stelle, in der Passage zu den neuen religiösen Gemeinschaften, nennt das Dokument den Säkularismus eine ernsthafte Herausforderung, der die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer verneine und zu einer Vergötterung („idolatria“) von Besitz, Macht und Genuss führe. Ansonsten äußert sich das Schlussdokument zu den Verfehlungen der Antiwerte und der Antikultur, die wiederum die gedankliche Verbindung zu einem anderen Terminus bereiten: der „Kultur des Todes“.<sup>461</sup> Den Auftakt hierzu bildet die „Eröffnungsansprache des heiligen Vaters“.<sup>462</sup>

### *Antireich und Kultur des Todes*

Eine solche – man möchte fast vermuten: Von befreiungstheologischem Gedankengut inspirierte – Unterscheidung der „Kultur des Lebens“ und der „Kultur des Todes“ wird später in *Evangelium vitae* weiter entfaltet.<sup>463</sup> Wie die Puebla-Terminologie auch, so geht es Johannes Paul II. um die Wahrnehmung der Wirklichkeit und nicht um einen metaphysischen Kampf des Guten gegen das Böse jenseits der Wirklichkeit. Ähnlich der Unterscheidung Jon Sobrinos spricht auch Papst Johannes Paul II. vom Kampf des Reiches des Lebens gegen das Antireich des Todes, ausgedrückt durch das antithetische Begriffspaar „Kultur des Todes“ und „Kultur des Lebens“ (EV 50). Den Weg des Todes, den die Menschen ebnen, die dem Antireich dienen, beschreibt der Papst, indem er einen Text aus der *Didaché* zitiert: „sie haben kein Mitleid mit dem Armen, sie leiden nicht mit dem Leidenden, sie anerkennen nicht ihren Schöpfer, sie töten ihre Kinder und bringen durch Abtreibung Geschöpfe Gottes um; sie schicken den Bedürftigen fort, unterdrücken den Geplagten, sind Anwälte der Reichen und ungerechte Richter der Armen; sie sind voller Sünde.“ (EV 54).

Für den Papst wird die Wirklichkeit von unzähligen „Zeichen des Todes“ (EV 77) durchzogen, was nur durch den vehementen Einsatz der Christen und aller Menschen guten Willens bekämpft werden könne.<sup>464</sup> Für den Papst ist diese Aufforderung zur

<sup>460</sup> So die Übersetzung am Original: „Comprometidos con los pobres, condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente“. Puebla (span.), Nr. 1159.

<sup>461</sup> Santo Domingo, Nr. 219 und 235.

<sup>462</sup> Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 18, 26.

<sup>463</sup> Eine übersichtliche Zusammenfassung findet sich bei: Mifsud, Tony: *Bioética. El respeto por la vida humana. Moral de Discernimiento*. Bd. II. Santiago de Chile (Chile), <sup>5</sup>2002, 33–53.

<sup>464</sup> „Bei dieser großen Anstrengung für eine neue Kultur des Lebens werden wir von dem Vertrauen derer unterstützt und angeregt, die wissen, daß das Evangelium vom Leben wie das Reich Gottes wächst und seine reichen Früchte bringt (vgl. Mt 4,26–29). Sicherlich besteht ein enormes Mißverhältnis zwischen den zahllosen und mächtigen Mitteln, mit denen die Kräfte ausgestattet sind, die zur Unterstützung der ‚Kultur des

Schaffung einer Kultur des Lebens derart bedeutsam für das Verständnis des Christseins in der Welt von heute, dass er die Kirche als diejenige benennt, die im Blick auf den Auferstandenen das pilgernde „Volk des Lebens und für das Leben“ (EV 105) in der Welt sein solle. Schließlich benennt der Papst die Todeskultur als real und existent. Sie stehe der Lebenskultur diametral gegenüber. Sie sei eine lebensvernichtende Folge menschlichen Handelns. Die Errichtung einer Kultur des Lebens, die im Auftrag des Herrn an seine Kirche schon enthalten sei, vertraue auf den Beistand des göttlichen Geistes, wenn sie sich aufmache eine „Kultur des Lebens“ gegen die herrschende „Kultur des Todes“ zu errichten.<sup>465</sup>

Um den engen thematischen Bezug zur Antireich- und Idolatrietheorie der Befreiungstheologie nochmals zu unterstreichen, sei der schon zitierte Text von Jon Sobrino in Erinnerung gerufen: „Es gibt wirklich Götzen. Sie treten mit allen Merkmalen des Göttlichen auf: als absolute Wirklichkeit, mit totalem Anspruch, mit Unnahbarkeit, mit einem Heilsangebot für Ihre Gläubigen, die sie gleichzeitig entmenschlichen. Und vor allem fordern sie Opfer, um weiterhin bestehen zu können.“<sup>466</sup> In der theologischen Deutung Jon Sobrinos erhält die aufgezeigte Dichotomie zwischen Reich und Antireich, zwischen Gott und Götzen ihre vehemente Bedeutung aus den „Exercicios Espirituales“ des Ignatius von Loyola. Sobrinos befreiungstheologische Interpretation der Bannermeditation ist wohl an Deutlichkeit kaum zu überbieten:

„The meditation on the two flags with the inevitable alternative of wealth and poverty, with the Ignatian intuition that poverty, assumed in a Christian way, leads to all good, whereas riches, by its very nature, leads to all evil“.<sup>467</sup>

Todes‘ am Werk sind, und jenen, über die die Förderer einer ‚Kultur des Lebens und der Liebe‘ verfügen. Doch wissen wir, daß wir auf die Hilfe Gottes vertrauen dürfen, für den nichts unmöglich ist (vgl. Mt 19,26)“ (EV 100).

<sup>465</sup> Beim Papstbesuch in Peru haben einige in Vertretung der Vielzahl der Armen vor dem Papst die Realität dieser Kultur beschrieben: „Inmitten einer Situation von Ausgrenzung und Mißhandlung, von der sie sich zu befreien suchen, glauben die Armen an den Gott des Lebens. Wie unsere Freunde Víctor (bereits verstorben) und Irene Chero im Namen der Armen Perus (von denen mehr als eine Million ebenfalls dort war) anlässlich des Besuchs 1985 zu Johannes Paul II. sagten: ‚Mit unserem Herz, zerbrochen vor Schmerz, sehen wir, wie unsere Ehefrauen mit Tuberkulose gebären, wie unsere Kinder sterben, wie unsere Söhne und Töchter schwach sind und keine Zukunft haben.‘ Und sie fügten hinzu: ‚Doch trotz allem glauben wir an den Gott des Lebens.‘ Dies ist ein Kontext oder besser eine lebendige Realität, der die Theologie nicht ausweichen kann. Eher muß sie sich von ihr ernähren. Fortwährend.“ Gutiérrez, Gustavo: Situation und Aufgaben, 23.

<sup>466</sup> Sobrino, Jon: Sterben muß, wer an Götzen, 45. Im vierten Hirtenbrief vom 06. August 1979 hatte Oscar Romero die Probleme der Gewalt angesprochen, die er als verderbliche Frucht des Verlangens nach Macht und Reichtum entlarvte: „In unserem Land steckt der Götzenkult in der Wurzel der strukturellen Gewalt, letzten Endes verursacht er einen großen Teil unserer ökonomischen, sozialen und politischen Unterentwicklung.“ Romero, Oscar Arnulfo: Auftrag der Kirche inmitten der Krise des Landes. Aus dem Vierten Hirtenbrief vom 6. August 1979. In: Romero, Oscar Arnulfo: Die notwendige Revolution. München u. a., 1982, 61–85, 78.

<sup>467</sup> Sobrino, Jon: Companions of Jesus, 69. In dieser ursprünglichen Dialektik bewegt sich auch der Entwurf von Leonardo Boff zur Systematik präsentischer Eschatologie in der Basileia Botschaft Jesu, vgl. Boff, Leonardo: Teología desde el cautiverio, 60–62. Vgl. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 33–35.

### 3.5 Aus der Reich Gottes Botschaft entsteht Wirklichkeit

Die Geistlichen Übungen des Ignatius legen einen vortrefflichen Wert auf die geistliche Auseinandersetzung mit Jesu Tun und Reden.<sup>468</sup> In der zweiten Woche<sup>469</sup> werden die Betrachtungen zum Leben Jesu gleichsam zum Kern der Übungen. J. Matthew Ashley ist überzeugt, dass für Ignacio Ellacuría dort der hermeneutische Schlüssel der gesamten „Exercicios“ liegt.<sup>470</sup> Die jesuanische Verkündigungspraxis werde damit zum Kern der geistlichen Reifung<sup>471</sup> und das Konzept der Nachfolge biete den Titel über die Umsetzung dieser zu erlernenden Mündigkeit.<sup>472</sup> Welche Inhalte der Verkündigung aber sind gemeint?

Eine Vielzahl christologischer Konzeptionen<sup>473</sup> innerhalb der Befreiungstheologie stellt die Verkündigungspraxis der jesuanischen Basilea Botschaft ins Zentrum ihrer Überlegungen.<sup>474</sup> Die Befreiungstheologie sieht in der Reich Gottes Verkündigung<sup>475</sup>

<sup>468</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: *The Christ of the Ignatian*, 41–50.

<sup>469</sup> Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 91–189. Vgl. die „Meditation zur Nachfolge Christi“ bei: Rahner, Karl: *Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch*, 116–124, besonders 119: „Nachfolge Christi ist nicht die Beobachtung moralischer Maximen, die in Jesus vielleicht exemplarisch verwirklicht wären, die aber grundsätzlich auch unabhängig von ihm Geltung hätten und erkannt werden können. Vielmehr ist sie das mitvollziehende Einschwingen in gerade sein Leben und *darin* in das uns geschenkte innergöttliche Leben.“

<sup>470</sup> Vgl. Ashley, Matthew J.: *Ignacio Ellacuría*, 27/28. Den Beleg dafür liefert Ignacio Ellacuría selbst in der „Introducción. Recuperación del Reino de Dios“, vgl. Ellacuría, Ignacio: *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. (Colección Teología Latinoamericana, 5) San Salvador (El Salvador), 1985, 11/12.

<sup>471</sup> „Das Geschichtliche des geschichtlichen Jesus ist seine Praxis, d. h. das, was er tat, um auf die ihn umgebende Wirklichkeit aktiv einzuwirken und sie in einer bestimmten Richtung bewußt zu verändern: in der Richtung des Reiches Gottes.“ Sobrino, Jon: *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus*, 93.

<sup>472</sup> Der Begriff der Nachfolge, noch eher als eine Art *Imitatio* gedacht, spielt eine ausdrückliche Rolle in der zweiten Woche. Zu Beginn dieser Woche hatte Ignatius eine Bemerkung eingefügt, in der er neben dem Studium der Heiligenliteratur und der Evangelien auch eine Lektüre aus „den Büchern der Nachfolge Christi“ – gemeint ist: Thomas von Kempens „*De imitatione Christi*“ – empfiehlt. Vgl. *Geistliche Übungen*, Nr. 100. Die Frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung des *Imitatio*gedankens sollte jedoch vom Nachfolgegedanken getrennt betrachtet werden, so Josef Blank. *Die Mimesis, die schon bei Paulus im Sinne einer Vorbildethik angedacht werde* (vgl. 1 Kor 11,1), gerate in Gefahr, die Perfektion des eigenen Lebens als ständiges Maßnahmen am Beispiel Jesu anzustreben und daran auch zu scheitern. Vgl. Blank, Josef: *Nachfolge*. In: *NHThG*. Bd. III. *Erweiterte Neuausgabe*, 431–438, 431/432. Die Trennung wird unterstützt von Anselm Schulz: „Die Urkirche bezeugt ein mehrfaches, abgeleitetes Verständnis“ von der Nachfolge Christi. „Im Unterschied zu der schon früh einsetzenden Auslegung der“ *Nachfolge Christi* „als *Imitatio Jesu* bleiben im NT selbst beide Vorstellungen meist noch strikt getrennt.“ Schulz, Anselm: *Nachfolge Christi*. I. In der Schrift. In: *LThK*<sup>2</sup>, Bd. VII. 758/759, 758/759. Die Forderung zur Nachfolge, auch im Fall moraltheologisch geprägter Reflexion, ist eher eine „Verinnerlichung seines Lebensplanes“, der hineinführt in die befreiende Erfahrung einer tätigen und grenzenlosen Liebe „von unten, vor allem zu den Armen und Sündern“ Virt, Günter: *Moraltheologie*. In: *NLChM*, 522–535, 533/534.

<sup>473</sup> Vgl. Costadoat, Jorge: *Cristología latinoamericana. Bibliografía (1968–2000)*. In: *Teología y Vida* 44 (2003) 18–61. Vgl. Libânio, João Batista: *25 Jahre Theologie der Befreiung*, 32–35.

<sup>474</sup> Vgl. bedeutsame Textstellen bei: Sobrino, Jon: *Die zentrale Stellung*, auf Seite 463, Fußnoten 3/4. Dort finden sich zahlreiche Literaturangaben. Vgl. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 137–140, 225–227. Vgl. Lois, Julio: *Christologie in der Theologie der Befreiung*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 213–242, 223–232. Vgl. Goldstein, Horst: *Brasilianische Christologie: Jesus, der Severino heißt. Eine Skizze*. Mettingen, <sup>1</sup>1985, 62–66. Vgl. Echegaray, Hugo: *La práctica de Jesús*, 168–188. Vgl. Boff, Leonardo: *Jesús Christus, der Befreier*. Freiburg u. a., <sup>2</sup>1987, 43–62. Vgl. Boff, Leonardo: *Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß*. In: *Concilium* 10 (1974) 419–426.



Jesu die biblische Begründung der präferentiellen Liebe Gottes zu den Armen und seinen Befreiungswillen gegenüber dem herrschenden Unrecht: „Der Terminus benennt die von den Armen ersehnte und von Jesus angesagte Gestalt der heilen Welt, wie Gott sie projiziert und in der Erlösung eröffnet hat.“<sup>476</sup> Jon Sobrino spricht gar von einer Priorität der Reich Gottes Thematik<sup>477</sup> in der Theologie der Befreiung, obwohl eine Vielzahl von Publikationen sie nicht thematisiere. Implizit sei sie jedoch aufgenommen, indem die befreiende Zuwendung zu den Armen zur prinzipiellen Perspektive gemacht werde.<sup>478</sup>

Bereits in der seiner Monographie „Theologie der Befreiung“ verbindet Gustavo Gutiérrez die politische und eschatologische Perspektive.<sup>479</sup> In einem Kapitel über „Eschatologie und Politik“ versucht er eine Grundstruktur zu übernehmen, die die Hoffnung auf die absolute Zukunft und die Gegenwärtigkeit des Leidens einander zugewandt sehen lässt.<sup>480</sup> Er reformuliert sie für eine Theologie aus Lateinamerika so, dass die Lesart der verheißenen Zukünftigkeit eine Kritik am Bestehenden begründe, die am geeignetsten mit dem Modell Paulo Freires („denuncio“ und „anuncio“) beschrieben werden könne.<sup>481</sup> Theologisch gedacht werde dennoch eine Begründung des Modells nicht in die Versuchung geraten können innerweltliche Hoffnungsspektren zu verabsolutieren und eine neue Welt restlos aus dem Bestand der jetzigen zu erheben. Sie hätte eben dann keinen Verheißungsgegenstand, der verschieden von dem ist, was als veränderungsnotwendig gelte. Dieser Kontrast von Kritik und Verheißung zeige in christlicher Argumentation auf die Reich Gottes Botschaft Jesu zurück.<sup>482</sup>

<sup>475</sup> Vgl. Lienkamp, Christoph: Kritisch und kreativ fortschreiben. Bleibende Herausforderungen und künftige Themen der Befreiungstheologie. In: Herder Korrespondenz 53 (1999) 358–362, 359/360. Ein Überblick bei: Jhi, Jun-Hyung: Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 116) Göttingen, 2006, 144–152.

<sup>476</sup> Goldstein, Horst: Reich Gottes. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung. Düsseldorf, 1991, 187–190, 187.

<sup>477</sup> Folgend wird im Anschluss an Ludger Schenke der Begriff Reich Gottes bevorzugt. Der Begriff verstärkte gegenüber anderen deutschen Übersetzungen vor allem die raum-zeitliche Dimension der in der Gegenwart schon eröffneten und in seiner Vollendung noch ausstehenden Zukunftsverheißung, die allein dadurch definiert sei, dass Gott als König dieses Reich lenke. Vgl. Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“. In: Schenke, Ludger u. a.: Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen. Stuttgart, 2004, 106–147, 106–110.

<sup>478</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 463.

<sup>479</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 197–236, besonders 197/198 und 225.

<sup>480</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 479. Ein solcher biblischer Ausgang findet sich auch in der politischen Theologie Metzscher Prägung, wie Peter Zellinger aufzeigen kann. Über das kritisch-negative Denken – aufgenommen durch Herbert Marcuse – hinaus halte sie an der theologischen Dimension der Eschatologie oder besser der aufbrechenden und erhofften Zukünftigkeit fest. Gerade dadurch gelinge ihr ein Brückenschlag zwischen erinnernder und erhoffender Zeitdimension, die an die Gegenwart gebunden werden könne. Die Befreiungstheologie, so könnte ein Korrektur lauten, legt jedoch das Augenmerk auf die Gegenwart des Leidens und nicht so sehr auf ihre Erinnerbarkeit. Vgl. Zeillinger, Peter: Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, „schwache Kategorien“ und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie. In: Reikerstorfer, Johann (Hrsg.): Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren. (Fundamentaltheologische Studien, 11) Münster, 1998, 79–115, 98/99.

<sup>481</sup> Vgl. Boff, Leonardo: Teología desde el cautiverio, 123–125. Vgl. Torres Queiruga, Andrés: Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana. Madrid (Spanien), 1979, 62–68.

<sup>482</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Die Bedeutung des von Jesus verkündeten Gottesreiches heute. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 144–168, 149–151. Vgl. Sobrino, Jon: Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes. In: Ellacuría,

Helmut Merklein hat aus neutestamentlicher Sicht zusammenfassend dargelegt, dass die Terminologie „Reich Gottes“ oder „Reich des Himmels“ in den synoptischen Evangelien am häufigsten begegne und den zentralen Inhalt der Botschaft Jesu<sup>483</sup> zum Ausdruck bringe.<sup>484</sup> Innerhalb der synoptischen Tradition wird „kein anderes Thema der Verkündigung Jesu – weder die Umkehrpredigt noch eine sittliche Forderung (Feindesliebe, Liebesgebot) noch die Botschaft vom ‚Vater‘ – in vergleichbarer Weise zum zusammenfassenden Inbegriff der Botschaft Jesu erhoben.“<sup>485</sup> Damit kann sich ein theologisch-hermeneutischer Kern der Befreiungstheologie auf den Grundbestand jesuanischer Verkündigung berufen. Jon Sobrino fügt dem hinzu, dass es seiner „Meinung nach die Schlüsselentdeckung der modernen Theologie darstellt, die Entdeckung des Reiches Gottes als einer objektiven Wirklichkeit und der Hoffnung/Praxis als der entsprechenden subjektiven Wirklichkeit“ aufzuzeigen. „Diese beiden Begriffe sind zum zentralen Inhalt der Befreiungstheologie geworden.“<sup>486</sup>

In Fortsetzung der exilisch und nachexilisch prophetischen Tradition, so wiederum Merklein, verende Jesus den Begriff des Gottesreichs ausschließlich eschatologisch.<sup>487</sup> Die Basileia-Verkündigung Jesu stehe an wichtigen Eckpunkten der galilä-

Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 567–591, 568–572. Vgl. Ramírez, Zamora, Mario Wenceslao: *De la Revelación como historia a la Teología como praxis* (de W. Pannenberg a G. Gutiérrez). Rom (Italien), 1997, 106–111. Juan Luis Segundo verweist hierzu auf Paulo Freire, Segundo, Juan Luis: *Jesús und seine Gemeinde*, 116. Vgl. de Melo Magalhães, Antonio Carlos: *Christologie und Nachfolge. Eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino*. (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge, 11) Ammersbek bei Hamburg, 1991, 66–69.

<sup>483</sup> Diese Wiedergewinnung ist im Bereich der Exegese unter anderem Helmut Merklein zu verdanken, der die Bedeutung der jesuanischen Reich Gottes Botschaft für das sittliche Handeln des Christen unterstrich. Vgl. Merklein, Helmut: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*. (Forschung zur Bibel, 34) Würzburg, 1978. Gegen eine Überlastung der „Gottesherrschaft als Handlungsprinzip“ mahnt Wolfgang Göbel an, dass das Gottesreich nicht als solches gelten könne, da es sich einer Definition entziehe. Vgl. Göbel, Wolfgang: *Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*. In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. (Studien zur theologischen Ethik, 72) Freiburg i. Br. u. a., 1996, 488–501, 496. Erich Gräber hat darauf hingewiesen, dass Jesus das Gottesreich „via negationis“ beschreibe. D. h. konkret: das Gottesreich ist zumindest negativ bestimmbar, indem gesagt werden kann, wo es in der Wirklichkeit nicht anbricht. Damit sind wir wieder bei dem hier vorliegenden Argumentationsgang: das Gottesreich wird zuerst als Kritik am Antireich bestimmbar. Vgl. Schenke, Ludger: *Die Botschaft vom kommenden*, 129.

<sup>484</sup> Vgl. Merklein, Helmut: *Herrschaft Gottes, Reich Gottes*. I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum und 3. Neues Testament. In: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. V. 28–31, besonders 29/30. Vgl. Venetz, Hermann-Josef: *Jesús von Nazareth: Prophet der angebrochenen Gottesherrschaft. Grundlegende Reich Gottes-Texte der synoptischen Evangelien*. In: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 78–84, 78. Vgl. Kasper, Walter: *Jesús der Christus*. Mainz, 1974, 85.

<sup>485</sup> Merklein, Helmut: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*. (Stuttgarter Bibelstudien, 111) Stuttgart, <sup>3</sup>1989, 25. Vgl. Gil, David: „Love Your Enemies“ and the Option for the Poor. In: Reiser, William (Hrsg.): *Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor*. Scranton (USA), 1995, 43–56, 49–53. Zudem: „el Reino es criterio hermenéutico fundamental para el acceso al Dios de Jesús“. González Faus, José Ignacio: *Jesús y Dios*, 207.

<sup>486</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1089. Vgl. Antoncich, Ricardo: *Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 131–154, 133.

<sup>487</sup> Diese These unterstützend: „Jesus knüpft mit seiner Verkündigung vom ‚Reich Gottes‘ an Deutero-Jesaja und frühjüdisch-apokalyptische Vorstellungen an. Seine Originalität liegt nicht darin, dass er den Gedan-

schen Zeit Jesu (Lk 8,1).<sup>488</sup> Als Gegenstand der Hoffnung und des Glaubens sei das Gottesreich eine zu realisierende Größe, die völlig unherstellbar sei und nur von Gott verwirklicht werden könne. Sie existiere jedoch nicht allein als bloße Idee, sondern ihr Inhalt verlange nach praktischer Konkretion.<sup>489</sup> Mehr noch: Die Rede vom Gottesreich würde (Lk 10,9 par.; 11,20 par.) ungläubwürdig, wenn sie nicht mit der Beseitigung von Not und Leid einhergehe<sup>490</sup> und ein Dasein bezeichne, das „keine Trauer, keine Klage, kein Mühsal“ kennt – wie die Offenbarung des Johannes das endgültige Ankommen Gottes bei den Menschen ausdrückt (Offb 21,4). Nach Matthäus (5,20; 6,10; 7,21; 18,3) müsse die Gerechtigkeit, die als Bedingung zum Eingehen in die Basileia genannt werde, nicht nur individualetisch, sondern in sozialer und globaler Verantwortung verwirklicht werden.

Die Verkündigung Jesu drückt, wie gesagt, im Reich Gottes eine Größe aus, die in ihrer Zukünftigkeit die Kritik am bestehenden Unrecht begründet.<sup>491</sup> Jede Besinnung auf den Kern seiner Botschaft vergegenwärtigt bereits die Verkündigung Jesu. Die Kritik an der Ungerechtigkeit gegenwärtiger Welt entspricht diesem Tun.<sup>492</sup> In dieser Deutung wird die Reich Gottes Botschaft zu einem Anspruch, der die Vergangenheit der Verkündigung Jesu, die Gegenwärtigkeit ihrer Erinnerung und die Zukünftigkeit ihres Anspruchs zusammendenkt und verbindet. Für die Unterscheidungsfähigkeit des Subjekts ergibt sich, dass eine Dialektik der Bewusstseinswerdung damit unmittelbar verzahnt gedacht werden kann. Paulo Freire spricht von der Zurückweisung („denuncio“) der Unterdrückung, die nur durch Proklamation („anuncio“) und Einforderung einer ge-

ken von Gottes endzeitlicher Herrschaft erfunden hätte, sondern darin, wie er ihn aufgreift, (...) und ins Zentrum seiner Zukunftserwartung rückt.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden, 116.

<sup>488</sup> Vgl. Merklein, Helmut: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, 13–44.

<sup>489</sup> Karl Rahner hatte ebenso auf die unauflösbare Dialektik des Reiches Gottes hingewiesen. Die Ankunft dieser Zukünftigkeit sei sowohl Tat Gottes als auch Selbsttranszendenz der Geschichte. Die innerweltliche und die absolute Zukunft müssten daher nicht gleichgesetzt, aber auch nicht vollständig getrennt gedacht werden. Die absolute, von Gott initiierte Zukunft bleibe aber der Antrieb zur Realisierung und des Bewusstseins von deren Vorläufigkeit aller geschichtlichen Zukunftsperspektiven. Vgl. Rahner, Karl: Über die theologische Problematik der Neuen Erde. In: Rahner S, Bd. VIII. 580–592, 586–589.

<sup>490</sup> Die Verwurzelung jesuanischer Reich Gottes Verkündigung (als Proklamation von Gerechtigkeit, Recht und Frieden) in der jüdischen Tradition untermuert Franz Mußner: „Die Propheten Israels sind allerdings auch überzeugt, daß Recht, Gerechtigkeit und Frieden weder das Produkt der Weltrevolution noch das Produkt der Weltrevolution sind, sondern die eschatologische Gabe Gottes, (...) was jedoch nicht heißt, daß Gerechtigkeits- und Friedensarbeit nicht jetzt schon zu den Aufgaben der Menschheit gehört. Die prophetischen Visionen müssen sich immer wieder in Impulse zu gegenwärtiger Gerechtigkeits- und Friedensarbeit umsetzen. Das Eschaton muß ins Präsens hineinwirken, zumal nach christlicher Überzeugung das Eschaton schon in Jesus Christus Gegenwart wurde (...). Mit der ‚kritischen Theorie‘ der Propheten muß sich der Wille verbinden, am Aufbau einer Welt in Gerechtigkeit und Frieden tatkräftig mitzuarbeiten.“ Mußner, Franz: Traktat über die Juden. München, 1979, 147. Vgl. Ferrando Miguel, Angel: La misión de los discipulos de Jesús. In: Teología y Vida 31 (1990) 121–131, 123/124.

<sup>491</sup> „An dieser Stelle liegt auch die eigentliche Wurzel der ‚Autorität‘ (...) Jesu und seines Rufes in die Nachfolge.“ Blank, Josef: Nachfolge, 433. Vgl. Nützel, Johannes: Die Faszination des Wanderpredigers. In: Schenke, Ludger u. a.: Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen. Stuttgart, 2004, 255–274, 274. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 296.

<sup>492</sup> „Insofern spricht sich jene Rede vom Reich Gottes *gegen* die je jetzt geltende Wirklichkeit der Menschen aus und trifft das Gottesreich in seinem Ankommen unter den Menschen auf den Widerstand jener Kräfte und Mächte, die am Widerstreit der Welt profitieren und diesen gegen eine Versöhnung verteidigen.“ Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg i. Br., 2003, 203.

rechten und freien Gesellschaft überwunden werden könne.<sup>493</sup> Die Kritik an der Wirklichkeit postuliert ein prospektivisches Alternativmodell, andernfalls steckt sie in ihrer Kritik fest.<sup>494</sup> Und sie fordert Praxis zum *Ser mais* ein.<sup>495</sup>

### *Kritik um der Armen willen*

Dementsprechend verankert Juan Luis Segundo seine Deutung der jesuanischen Reich Gottes Verkündigung mit „Prophetism and Conscientization“.<sup>496</sup> In diesen Kontext sei die Option für die Armen zu verstehen, weil in der Zurückweisung von Unrecht, Unterdrückung und Elend, die eigentliche Dimension der Gerechtigkeit und des wahrhaften „Evangeliums vom Leben“ aufscheine.<sup>497</sup>

Juan Luis Segundo versucht zu zeigen, dass die Unterschiedlichkeit der Christologien, wie sie in den Evangelien deutlich werde, unmittelbare Auswirkung auf entstehende ekklesiale Strukturen habe. Dem vorausliegend bedürfe die Frage nach der jesuanischen Verkündigung im Kontext seines Wirklichkeitsverständnisses einer Klärung. Segundo unterscheidet verschiedene Adressatenkreise<sup>498</sup>, an die sich die Verkündigung der Reich Gottes Botschaft richtet.<sup>499</sup> Zunächst erwähnt er die Berufung der Jünger. An diesen „engeren“ Hörerkreis wird die Reich Gottes Botschaft primär verkündet.<sup>500</sup> Sie sind mit der Radikalität der Nachfolge konfrontiert und müssen wegen der Kritik am Bestehenden mit Verfolgungssituation und Misshandlung rechnen (Mk 8,15–18; 13,13; Lk 21,17).

<sup>493</sup> Vgl. Boff, Leonardo: Eine kreative Rezeption, 640.

<sup>494</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt. Mainz, 1968, 86. Vgl. die durchweg kritische Sicht bei: Breuer, Clemens: Christliche Sozialethik und Moralthologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. (Abhandlungen zur Sozialethik, 46) Paderborn u. a., 2003, 282–287.

<sup>495</sup> Das Denkmodell findet sich auch bei Jon Sobrino. Nach ihm versteht die Theologie der Befreiung unter „Reich Gottes eine geschichtliche Realität, die in sich selbst die Fähigkeit hat, sich zu öffnen und immer auf ein ‚Mehr‘ zu verweisen.“ Damit stellt es sich in den Dienst am Leben, an wahrhaft humanem Leben, denn das „Leben zielt auf das, was das permanente ‚Mehr‘ im Begriff des Gottesreichs ist.“ Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 496/497. Vgl. Sobrino, Jon: Mons. Romero. Verdadero profeta. (Colección Tercer Mundo/Tercera Iglesia, 12) Bilbao (Spanien), 1982, 41–46.

<sup>496</sup> Segundo, Juan Luis: The historical Jesus of the synoptics. (Jesus of Nazareth, yesterday and today, 2) Maryknoll (USA), 1985, 134–149, 134.

<sup>497</sup> Vgl. Eicher, Peter: Epilog. Dein Reich komme. Die „Summe des Evangeliums“. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie. Bd. III. Der Dienst der Gemeinde. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 471–503, 496–499.

<sup>498</sup> „Die (...) Teilhabe an seiner Wanderexistenz konnte nicht Ausdruck der Annahme der Basileiabotschaft für alle sein. Sie war ein Sonderfall für bestimmte Einzelpersonen, die Jesus zu Jüngern berief, um einen Kreis von Mitarbeitern zu bilden, die ihn bei der Verkündigung in Wort und Tat unterstützen sollten.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden, 121. Bei der jesuanischen Nachfolge ist zu unterscheiden „zwischen dem spontanen Zulauf von Zuhörern beiderlei Geschlechts und dem auf eine gewisse (wenn auch nicht festzulegende) Dauer angelegten Nachfolgen, wenn auch fließende Übergänge wahrscheinlich sind.“ Nützel, Johannes: Die Faszination des Wanderpredigers, 267.

<sup>499</sup> Der Gesamtansatz von Juan Luis Segundo entspricht eine exklusive Deutung der jesuanischen Verkündigung, die die Mächtigen und Privilegierten – streng genommen – von der Heilsverheißung ausschließt, solange sie mächtig und reich sind. Vgl. die starken Bezüge zum Lukasevangelium, Segundo, Juan Luis: The historical Jesus, 90/91, 110–114. Vgl. McAuliffe, Patricia: Fundamental Ethics, 50 und 78.

<sup>500</sup> Vgl. Stegemann, Wolfgang: Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu. Plädoyer für eine Neubesinnung auf die so genannte Ethik Jesu. In: Stegemann, Wolfgang/Malina, Bruce J./Theißen, Gerd (Hrsg.): Jesus in neuen Kontexten. München, 2002, 167–184, 180.

Eine zweite Gruppe stellt sich aus den gesellschaftlich Ausgestoßenen, Armen, Arbeitslosen, Obdachlosen und Verschuldeten zusammen.<sup>501</sup> Das Verhältnis Jesu zu ihnen beleuchtend muss danach gefragt werden, welche Anforderungen Jesus an die Armen und die Sünder stellt. Juan Luis Segundo beantwortet die Frage kurz: keine! Allen anderen Gruppen, an die sich Jesus wendet, ist gemeinsam, dass seine Auslegung der Gebote unmittelbare Anforderungen an sie richtet. Nur eine Gruppe, so Segundo, sei davon ausgenommen: die Unterdrückten. „We already know that Jesus makes *no* demands on them. The kingdom is theirs because they are suffering under the world's existing structures.“<sup>502</sup>

Da die Armen als gesellschaftliche Nichtsubjekte angesehen sind, werden sie als „Objekt“ der Reiches Gottes-Botschaft zu Subjekten<sup>503</sup>; nicht per se, sondern durch die Zuwendung des heilbringenden Gottes, der seine Botschaft besonders inmitten von Unheil verkünden lässt. Dort, wo Armut und Ungerechtigkeit erkannt werden, kommt eine Christologie, die die Praxis Jesu zur Ankunft des Reiches in den Mittelpunkt stellt, stärker zum Zug.<sup>504</sup> Schließlich wird das Reich Gottes im historischen Kontext verkündet; zu jeder Zeit. Die Gegenwart der Verkündigung steht mit der Verheißung absoluter

<sup>501</sup> „Jesus spricht wirklich Arme, Arbeitslose und Verschuldete an, die im Elend leben. Ihnen kündigt er die definitive Wende ihres Geschicks durch Gott an: Ihnen wird das kommende Reich gehören.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden, 118. Mit Aquinata Böckmann gedacht erhellt vor allem ein Zentraltext der jesuanischen Verkündigung – die Bergpredigt/Feldrede – die Perspektive: der Text der Seligpreisungen (vgl. Lk 6,20–26; Mt 5,3–12) beginne mit einer Ansprache Jesu an die Armen (vgl. Lk 6,20). „Jesus wendet sich direkt an die Armen und spricht Ihnen das Gottesreich zu. Die *Basileia* ist in besonderer Weise gerade für die Armen da. In der ursprünglichen Situation sind wohl die Zuhörer, die Jesus anredet, einfache Menschen aus Galiläa, solche, die heilsbedürftig sind, denen etwas fehlt und die deshalb einem unbekanntem Propheten nachlaufen. Die Angeredeten stehen in der alttestamentlichen Tradition und wissen von der Verheißung eines Messias der Armen (...). Durch das Alte Testament zieht sich der Gedanke, daß die Armen und Gebeugten Gott ihren besonderen Helfer nennen dürfen. In der Zusage des Gottesreiches an die Armen offenbart Jesus, daß in ihm der Gott der Armen gekommen ist.“ Böckmann, Aquinata: Welches sind die Impulse des Neuen Testaments für das Verhältnis der Kirche zu den Armen? In: Concilium 13 (1977) 221–226, 221. Vgl. García, Débora: La cruz de Cristo. Una mirada al sufrimiento humano. In: Actualidad Pastoral 35 (2002) 10–12, 10. Diese Feststellung sollte „klar geworden sein, auch wenn sich Jesus nicht auf die Armut (Substantiv), sondern auf die *Armen* bezieht“. Segundo, Juan Luis: Jesus und seine Gemeinde, 120.

<sup>502</sup> Segundo, Juan Luis: The historical Jesus, 134–149, 136. Vgl. Castillo, José M.: Escuchar lo que dicen, 117–120. Pedro Casaldáliga geht noch einen – nicht ungefährlichen – Schritt weiter: er sagt, dass Gott sich nicht für die allgemeine Menschheit per se entscheide, sondern für die Armen der Menschheit. Er tut dies, weil die Privilegierten der Menschheit, die im Zustand von Luxus, Konsumismus, von Unterdrückung und Dominanz bewusst oder unbewusst leben, die Lebensbedingungen der Mitbrüder und Mitschwester – also der Töchter und Söhne Gottes – verneinen. Diejenigen also, die das Antireich auf Erden errichten und errichtet haben, werden nicht von Gott erwähnt, weil sie die Bedingungen seiner Zuwendung verneinen. Vgl. Casaldáliga, Pedro: Opción por los Pobres, 48.

<sup>503</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 27. Vgl. Sobrino, Jon: Systematische Christologie, 574/575.

<sup>504</sup> Vgl. Kessler, Hans: Christologie. In: Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik. Bd. I. Düsseldorf, 2000, 241–442, 377. Eine Übersicht zu diesem Argument, Sobrino, Jon: Christus in Lateinamerika: Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 169–188. Vergleichbar bei Casiano Floristán: „El Reino se entiende teológicamente como paradigma de esperanza, aspiración de libertad y justicia, fuerza liberadora de todo mal y de todo pecado, polo referencial de la Iglesia y utopía cristiana.“ Schließlich fährt der Autor fort: „El Reino se ilumina desde sus *destinatorios*, que son los pobres, aludidos en la primera de las bienaventuranzas.“ Floristán, Casiano: Jesús, el Reino y la Iglesia. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 249–293, 249 und 258.

Zukünftigkeit in Verbindung.<sup>505</sup> Von dorthier bleibt die Verheißung des Mehr gegenüber der Wirklichkeit bestehen. „Jesus is doing *something more* than proclaiming a future event. He is *generating an historical conflict*.“<sup>506</sup>

Ignacio Ellacuría spricht – nicht vollends denkungsgleich mit Juan Luis Segundo – vom „*contraste crítico*“.<sup>507</sup> Die verkündigte, prophetische Gegenüberstellung der Fülle der Basileia und der begrenzten historischen Situation, in der die Botschaft verkündet werde, generiere einen eschatologischen Interpretationsrahmen.<sup>508</sup> Das Reich Gottes unter den Menschen mache die geschichtlichen Übel der Welt, die Struktur und die Tatsache der Sünde, also die Negation des Gottesreiches offenbar.<sup>509</sup> Prophetisch könne das Urteil nach Ignacio Ellacuría deswegen genannt werden, weil es versuche die hinter den Mechanismen der Wirklichkeit versteckten Agitationen gegen das Menschliche und Gerechte offen zu legen und anzuklagen. Prinzipiell sei der Einsatz gegen die unterdrückerische Armut das Nein zur Verneinung des Gottesreichs.

Eine *Moral de Discernimiento*, die sich am Zentrum jesuanischer Verkündigung orientieren will und deswegen gegen Armut und Unterdrückung gerichtet ist<sup>510</sup>, braucht ein Kriterium des Herangehens und Umgehens mit der geschichtlich begegnenden Wirklichkeit. Ihr Kriterium, die Verheißung des Gottesreiches, muss vom Objekt der Kritik, der Ungerechtigkeit der Wirklichkeit, verschieden sein.<sup>511</sup> Die jesuanische Ver-

<sup>505</sup> „Jesu Verkündigung war (...) in allen Phasen und Stadien eine eschatologische im strengen Sinn des Wortes, d. h. sie hat ihr Charakteristikum in der Erwartung des nahen Endes. (...) Die Verkündigung des nahen Endes beherrscht Jesu Botschaft von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende.“ Gräßer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beihefte, 22) Berlin u. a., 1977, 74. Vgl. Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 468.

<sup>506</sup> Segundo, Juan Luis: The historical Jesus, 135/136, 148.

<sup>507</sup> Vgl. Sols Lucia, José: La teología histórica, 192–202.

<sup>508</sup> Vgl. Greshake, Gisbert: Eschatologie in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 310–328, 321–324. Vor diesem Hintergrund wird die Anmerkung von Joachim Valentin unverstänlich, wenn er im Blick über eine befreiungstheologische Perspektive auf die Lehre von den letzten Dingen – hauptsächlich am Werk: Libânio, João Batista/Lucchetti Bingemer, Maria Clara: Christliche Eschatologie. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1987 – schreibt, dass die Behandlung des Themas eine messianische Eschatologie an den Tag bringe, die in Gefahr stehe eine „Konzentration auf das Jenseits“ durchzuführen, „und zwar nicht selten im Sinne einer Verlängerung oder Verklärung irdischer Utopien.“ Valentin, Joachim: Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik. Freiburg i. Br., 2005, 48–50, 50. Das könnte entgegengesetzt zu dem verstanden werden, was die Instruktionen der Glaubenskongregation *Libertatis nuntius* angemahnt hatte.

<sup>509</sup> Oder noch „konkreter: die Sünde besteht in der Tatsache des ungerechten Todes der Armen.“ Lorscheider, Aloísio: Parteinahme für die Armen. Rundfunkansprachen aus Brasilien. München, 1984, 57.

<sup>510</sup> „Es sind die Elenden und Armen Israels, deren elendes Leben in Hungern und Weinen besteht, denen Jesus die Basileia Gottes zusagt.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden, 118 und 128.

<sup>511</sup> Dem Begriff des Gottesreiches können solche inhaltliche Bestimmungen entnommen werden. Walter Kasper hatte dagegen argumentiert, dass, obwohl Jesus den Begriff sehr häufig gebrauchte, er nirgends sage, was dieses Reich sei. Er sage nur, dass es nahe sei. Vgl. Kasper, Walter: Jesus der Christus, 83. Ulrich Luz stellt fest, dass man zwar keine neutestamentlich einheitliche Verwendung des Begriffs fände, ja, eine Systematisierung jener Aussagen sei unmöglich, aber eine inhaltliche Bestimmung des Begriffs ergebe sich aus dem Thema selbst: „Gegenüber dem Judentum entscheidend neu an Jesus RG-Verkündigung ist aber, abgesehen von der Bindung des Kommens des RG an seine eigene Sendung, die *inhaltliche Interpretation* des Anbruchs der basileia als uneingeschränkte, grenzenlose *Liebe Gottes* vor allem zu den Verachteten und Randsiedlern Israels, den Armen, Frauen, Sündern, Samaritern usw.“ Luz, Ulrich: basileia. In: EWNT.



kündigung der Reich Gottes Botschaft, wie sie Juan Luis Segundo entziffert, ist als Verkündigung einer Zukünftigkeit in die Gegenwart zu verstehen, die die Verwirklichung des Reiches, nicht sein vollgestaltetes Kommen, in die Mitverantwortung des Menschen legt.

Der Zuspruch dieser Verkündigung ist überdies nicht beliebig. Jesus spricht, das wurde angedeutet, das Reich nicht der politischen oder religiösen Führerschaft zu. Der exegetische Befund lautet: „Jesus spricht das (zukünftige) RG bedingungslos den (materiell) Armen zu“.<sup>512</sup> Das Reich Gottes wird dort schon anbrechende Wirklichkeit, wo der Christ die Entscheidung für die Armen und gegen die Armut trifft. Die Frage nach dem, was die Basileia Botschaft vermittelt, verdeutlicht sich vom Armen her, weil die „Armen aus dem Evangelium die Adressaten des Gottesreichs sind“ und, weil von den „Armen her sich konkretisieren lässt, was das Reich Gottes ist.“<sup>513</sup> Das Elend ihrer Situation steht diametral der Verheißung gegenüber.<sup>514</sup>

Obwohl das Kommen des Reiches so gedacht werden kann, dass Gott seine volle Verwirklichung ausführt, ist der Mensch nicht zur Passivität verurteilt.<sup>515</sup> Das Reich zeichnet eine zugängliche Verborgenheit, die in ihrer Fülle – verbal – nur gleichnishaft ausgesagt<sup>516</sup> und nur zeichenhaft verständlich gemacht werden kann.<sup>517</sup> „Die Gottesreichgleichnisse von Schatz und von der Perle (Mt 13,44f) weisen schließlich auf die Dimension der Entscheidung und des *menschlichen Einsatzes*, der mit dem RG verbunden ist.“<sup>518</sup> Würde das Reich Gottes als eine Größe gedacht, die Gott völlig unabhängig vom Menschen in die Wirklichkeit stellt, dann wäre der jesuanische Ruf zur Umkehr obsolet und würde seine soziale Reichweite verlieren. Die Würdigung der Welt durch

Bd. I. Stuttgart u. a., <sup>2</sup>1992, 482–491, 486. Jesus lege das Gewicht gerade nicht auf die Naherwartung. Bei ihm fänden sich keine Angaben von Zeiträumen zur baldigen Ankunft der Basileia (vgl. Mt 25,13).

<sup>512</sup> Luz, Ulrich: basileia, 486. Das Argument führt auf die Bergpredigt zurück: „Das Gegenstück zu den ‚Seligpreisungen‘ ist darum der Einlasspruch Mk 10,25: Den Reichen wird der Eintritt verwehrt.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden 118. Vgl. Theißen, Gerd: Wer sind die Mühseligen und Beladenen in Mt 11,28–30? Befreiungstheologische Motive im Heilandsruf Jesu. In: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia u. a. (Hrsg.): Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag. Gütersloh, 2004, 49–66, 63/64. Helmut Merklein ergänzt: Die Seligpreisungen „gelten allen, die nach der bisherigen Ordnung die Letzten sind. Indem sie die nach dieser Wertordnung Deplatzierten und Deklassierten selig preisen, zerbrechen sie die Wertmaßstäbe der bisherigen Ordnung und sind geradezu die Proklamation einer neuen Ordnung (...). Mit dem ‚Selig‘ die Armen, Hungernden, Weinenden ist schon jetzt, und zwar endgültig, die Ordnung Gottes proklamiert und die Wertordnung dieser Welt außer Kraft gesetzt (...). Vor Gott im Recht sind die nicht die, die in possessione und damit nach der Wertordnung dieser Welt auch im Recht sind bzw. sich meist auch moralisch ‚in Ordnung‘ dünken. Vor Gott im Recht sind die anderen, die nach der natürlich-irdischen Wertordnung die Verachteten und Deklassierten sind.“ Merklein, Helmut: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, 53/54.

<sup>513</sup> Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 483. Vgl. Alvarez Gómez, José Ignacio: El reino de Dios, 84–87.

<sup>514</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: The historical Jesus, 160/161.

<sup>515</sup> „Man kann Heil von Gott her nicht auf menschliche Praxis *reduzieren*. ‚Praxis des Reiches Gottes‘ oder ‚Jesus nachfolgen‘ ist mehr als *nur Praxis*‘. Aber ohne (...) von der Gnade getragene Praxis ist Glaube an eine eschatologische Zukunft eine leere Geschichte.“ Schillebeeckx, Edward: Befreiende Theologie, 70.

<sup>516</sup> Vgl. Lindemann, Andreas: Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum. In: TRE, Bd. XV. 196–218, 201/202.

<sup>517</sup> Hubert Frankemölle widerspricht einer rein zeichenhaften Rede vom Gottesreich. Er argumentiert für eine Erörterung, die das unaufhaltsam Dynamische des schon in der Welt anwesenden Gottesreiches betont. Vgl. Frankemölle, Hubert: Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums. Kevelaer, 2003, 55–58.

<sup>518</sup> Luz, Ulrich: basileia, 486.



die verbale und praktische Kritik an ihr<sup>519</sup>, die Denunzierung von Ungerechtigkeit und Leiden, muss im Horizont der Reich Gottes Botschaft gelesen werden, die das unterscheidende Kriterium und die Basis jener Wirklichkeitskritik ist.<sup>520</sup> Der, der nachfolgt, ist zur Mitarbeit an der Basileia gerufen. Das tut er in besonderer und jesuanischer Weise dann, indem er sich denen zuwendet, die von Gott besonders geliebt sind: den Armen und Bedrängten aller Art.<sup>521</sup>

### 3.6 Bündelung und Zwischenbilanz

Die Rede von der Unterscheidung der Geister im Sinne der Schärfung ethischer Sensorik sowie des bewusstmachenden Umgehens in der Welt muss nun ihre theologischen Bezüge ausweisen.<sup>522</sup> Wie am Ende des letzten Hauptteils A festgehalten, ist die Theorie der *Conscientização* ein nicht zu Ende gedachtes Projekt. Sie ist es deswegen nicht, weil die existentielle und moraltheologische Zielperspektive des *Ser mais* im pädagogischen Kontext offen und un abgeschlossen bleibt. Das ignatianische *Magis* hingegen denkt menschliche Existenz total gottfähig. Seiner subjekthaften Entscheidungsmacht ist die Entscheidung für Gott anvertraut.

Trotz konzeptioneller Unterschiede gilt es die Gemeinsamkeit von ignatianischer Spiritualität und Pädagogik einerseits und kritischer Pädagogik nach Freire andererseits hervorzuheben:

„Making decisions is difficult to the extent that it signifies breaking free to choose. No one ever decides anything without making trade-off, weighing one against another, one point against another, one person against another. Thus every choice that follows a particular decision calls for careful evaluation in comparing and opting for one of the possible sides, persons, or positions. It is evaluation, with all its implications, that helps us to finally make choices.“<sup>523</sup>

Im Anschluss an dieses sprechende Zitat und lässt sich zusammenfassend sagen: Der Anspruch an das Subjekt zur Ausbildung einer welt- und lebensorientierten Unterscheidungsfähigkeit, die dem Menschen zum Mehr an Menschsein verhilft, bildet den Kernbereich dieser Schnittmenge. Dabei geht es um einen Lehr- und Lernprozess, der

<sup>519</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Tesis sobre posibilidad, 326.

<sup>520</sup> Vgl. Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie, besonders 194–202. Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 251–267. Als einer der Väter dieses Auslegungsmodells (unter der Überschrift „Theologie in Korrelation zu einer kritischen Theorie“), dass die Verkündigung des Evangeliums einschneidend betrifft, weil es als Botschaft des menschengewordenen Gottes immer in eine spezielle geschichtliche Wirklichkeit hinein verkündet wird, muss Edward Schillebeeckx genannt werden. Vgl. Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation, 151–171. Vgl. Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1101.

<sup>521</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: La Iglesia, lugar de la utopía. In: Centro de Estudios „Cristianismo i Justicia“ (Hrsg.): Grandes injusticias de hoy. Madrid (Spanien), 1987, 145–157, 147/148.

<sup>522</sup> Man befindet sich mitten in der moraltheologischen Gewissensthematik, wenn Eberhard Schockenhoff schreibt: „In seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion für das moralische Leben wirkt das Gewissen als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er hic et nunc zu tun hat – nicht weil *alle* dies tun *müssen*, sondern weil *er* es tun *kann*.“ Schockenhoff, Eberhard: Wesen und Funktion, 65.

<sup>523</sup> Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers, 43.

nahezu alle Lebensvollzüge umschließt und dabei eine wechselseitige Bereicherung von ethischer Praxis und geistlich-geistiger Reflexion für grundlegend erachtet.<sup>524</sup>

Die Unterscheidung fällt jedoch für den Christgläubigen nicht beliebig. Wenn sie die Verkündigungspraxis Jesu als vorgegebenen Orientierungsmaßstab ernst nehmen, dann müssen sie den Armen und Deklassierten ihre besondere Aufmerksamkeit widmen.<sup>525</sup> Deswegen war es von Bedeutung, für eine ethische Sensorik zu plädieren, die die ungehörten Schreie der Nichtsubjekte vernehmen lernt. Die Stimmen der Götzen hingegen stehen gegen den sich offenbarenden Gott des Lebens.<sup>526</sup> Ihn als den unverfügbaren Gott anzuerkennen und nicht das Werk eigener Hände zu verabsolutieren, erlangt in der Umgebung der Unterdrückung neue Aktualität. Der eigentliche Kontrast dieser Perspektive wird dem entscheidungspflichtigen Subjekt dann klar, wenn es dem verkündeten Anbrechen des Gottesreichs glaubt. Dieses wird dorthinein kontrastiv offensichtlich, wo es auf die Wirklichkeit des menschenverursachten Unheils trifft und sie als sündhaft entlarvt.<sup>527</sup> Das Heil, d. h. die Realität des Gottesreichs wird wirklich in der Situation des „menschenverursachten Unheils“: Dorthinein verkündet Jesus die Ankunft des Gottesreichs, zu denen, die die lebensbedrohende Situation des Unheils täglich durchleben. In dieser realen, lebensbedrohenden Unvollendetheit stehend muss der Arme und der, der sich seinem Schicksal zuwendet tagtäglich die Geister unterscheiden.

Entgegen einer Reduktion des Geistwirkens und auch des Gewissensverständnisses auf die Innerlichkeit *im* Subjekt, muss der Vollzug des „geistgemäßen Handelns“ als Entscheidung zur Nachfolge betont werden. Durch das Eintreten in die nachfolgende Jüngerschaft weiß sich der Christ gegenwärtig unter dem Beistand des gottesandten Geistes. In der erinnernden Vergegenwärtigung des Ereignisses der Menschwerdung Gottes und seines Handelns als der Mensch Jesus Christus – wie es die Geistlichen Übungen beispielhaft vor Augen führen<sup>528</sup> – kann das Subjekt seinen eigenen sittlichen Vollzug konkret und inhaltlich orientieren. Erst durch den Menschgewordenen selbst

<sup>524</sup> Vgl. die Gültigkeit dessen für das jesuitische Bildungsverständnis, O'Malley, John: *How the First Jesuits*, 64. Vgl. Novoa, Carlos M.: *El seguimiento histórico*, 181–188.

<sup>525</sup> Vgl. Rocha, Mateus: *O Seguimento de Jesus Cristo*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 12–28, 18.

<sup>526</sup> Vgl. Boff, Leonardo: *Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy*. In: *Vigil*, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 119–133, 123. Das fordert den Moraltheologen zum Nachdenken, wie Marcio Fabri dos Anjos anmerkt. „Es scheint mir eindeutig klar, daß es heute unmöglich ist, von Gott in der Moraltheologie zu sprechen, ohne alle anderen Idole und die Abgötterei selbst zu zerschlagen. Sie verursachen Tod. Der Gott Jesu ist ein Gott des Lebens für alle.“ Fabri dos Anjos, Marcio: *Option für die Armen*, 172.

<sup>527</sup> „Wenn das Reich beispielsweise die Fülle des Lebens und die Zurückweisung des Todes verheißt und die Situation der Menschen und der Strukturen das Reich des Todes und der Verneinung des Lebens darstellt, dann ist der Kontrast offensichtlich.“ Ellacuría, Ignacio: *Utopie und Prophetie*, 386.

<sup>528</sup> In außerordentlicher Klarheit zeigt das eine Mitschrift von Karl Rahners in San Pastore gehaltenen Exerzitienvorträgen: „Gott erblickt sich selber in uns und wir erblicken uns in Gott. Realisieren Sie einmal ein wenig in einer solchen Betrachtung das unsagbare Geheimnis, dass der ewige, unendliche Gott seit der Menschwerdung nie mehr nicht Mensch ist, und dass, wenn Sie ihm gleichsam ins Auge schauen, und ihn sehen, ihn den ewigen Logos des Vaters, des Vaters, immer auch als Mensch sehen.“ Zitiert nach: *Endean*, Philip: *Die ignatianische Prägung*, 67.

wird das ethische Lebensprojekt des Subjekts wirklich aufbrechend und geistgeführt in der Hoffnung auf eine geschenkte Vollendung hin.<sup>529</sup>

Die Entscheidung für ein Leben im „christlichen Geist“ drängt auf die Praxiswerdung der geistlich-geistig bedachten Grundausrichtung hin, vergegenwärtigt die Verkündigungspraxis Jesu und weiß, dass – auch heute noch – den Armen das Gottesreich verheißen ist. Johannes Nützel hat dies zutreffend artikuliert:

„Die Jesusüberlieferung weist auf einen Zusammenhang zwischen der Botschaft Jesu und dem Phänomen der Nachfolge Jesu hin: (...) dass Berufung in die Nachfolge von vornherein hinzielte auf Sendung, auf das Weitertragen der Verkündigung Jesu. (...) In der Botschaft Jesu bedeutet Verkündigung der Gottesherrschaft ja auch nicht nur Reden über die Gottesherrschaft, sondern ganz wesentlich auch das Wirklichkeit-werden-Lassen der Gottesherrschaft. Gottesherrschaft ist in der Begegnung erfahrbar.“<sup>530</sup>

In jener Begegnung, in der eine entschieden angestrebte Zuwendung zu den Armen beglaubigt wird: einer grundsätzlichen und präferentiellen Option für die Armen.

<sup>529</sup> „Denn Christus führt uns durch das Geschenk seines Geistes in die Gemeinschaft mit Gott und den anderen Menschen“. Im Eintreten in die Nachfolge, die eine gemeinschaftliche Nachfolge ist, führt er selbst „auf der Suche nach der Vollendung“. Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 170.

<sup>530</sup> Nützel, Johannes: *Die Faszination des Wanderpredigers*, 267.

## 4 Option für die Armen. Entschieden gegen Armut

Die Kapitel vier und fünf zur Entscheidung und Praxis der Option für die Armen verbindet eine innere Einheit, die jedoch in zwei Dimensionen betrachtet wird. Ihre Ausarbeitung betrifft sowohl das Themenfeld von Hauptteil B wie das von Hauptteil C.

In einem Aufsatz mit dem Titel „Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe“ benennt Gustavo Gutiérrez grundsätzliche Themen heutiger Evangeliumsverkündigung. Seine Ausführungen fokussieren, von der Realität des lateinamerikanischen Kontinents ausgehend, diejenigen Inhalte, die mittlerweile feste „Bestandteile des universalen Lehramtes der Kirche“ seien.<sup>1</sup> Unter anderem bemisst er daran die bleibende Bedeutung der Theologie der Befreiung:

„Wenn etwas aus diesem Zeitabschnitt der lateinamerikanischen und allgemeinen Kirchengeschichte Bestand haben wird, dann ist es exakt diese Option als unmittelbare Verpflichtung und direkter Ausdruck einer stets neuen Liebe zu den Armen sowie als Dreh- und Angelpunkt einer neuen Evangelisation des Kontinents.“<sup>2</sup>

### 4.1 Begriff und Geschichte: zugunsten der Kirche der Armen

Bevor die Option für die Armen als Entscheidungs- und Präferenzkriterium christlicher Moral analysiert werden soll, gilt es, ihre geschichtlichen Spuren nachzuzeichnen. Dies kann man auf verschiedene Weisen tun. Man könnte auf zahlreiche Beispiele der Kirchengeschichte hinweisen, die eine „implizite“ Option für die Armen praktiziert und ihre „Explikation“ vorbereitet haben.<sup>3</sup> Ein so umfassender Aufriss wird hier nicht angestrebt. Das Ziel ist bescheidener. Es sollen einige Hinweise auf wesentliche Texte der

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Überblick von: Mifsud, Tony: Die Entwicklung einer Ethik der Befreiung in den kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanum. In: *Concilium* 20 (1984) 127–132.

<sup>2</sup> Gutiérrez, Gustavo: Eine kirchliche Aufgabe, 24. Ähnlich formuliert er andernorts, wenn er in der Option für die Armen den wichtigsten Beitrag des Lebens und der Reflexion sieht, den die Kirche Lateinamerikas hervorgebracht habe. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Renovar la opción*, 269. Eine Einführung zu einem Aufsatzkompilium spricht, den Bogen etwas überspannend, von der Option für die Armen als dem wichtigsten Ereignis, das in den christlichen Kirchen seit der Reformation stattgefunden habe. Vgl. O. A.: *Presentación*. In: *Vigil*, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 7/8, 7.

<sup>3</sup> Einen reichen Fundus stellt José Ignacio González Faus zusammen. Seine Auswahl von Texten aus der Zeit der Patristik (u. a. Ambrosius von Mailand, Augustinus, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos), der Scholastik (u. a. Peter Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Papst Innozenz III., Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin, Meister Eckhart), der Reformation und Gegenreformation (u. a. Ignatius von Loyola, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Thomas Morus, Vinzenz von Paul) und des 19. sowie des 20. Jahrhunderts (u. a. Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Charles Peguy, Giacomo Lercaro) wollen eine Übersicht bieten, die die Notwendigkeit der Zuwendung zu den Armen als theologiegeschichtlich allzeit präsenten Anliegen aufzeigt. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Vicarios de Cristo. Los Pobres en la teología y la espiritualidad cristianas. Antología comentada*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1991, 347–361.

jüngsten Kirchen- und Theologiegeschichte genügen. Sie bilden den unmittelbaren Ausgangspunkt für die Formulierung der „opción por los pobres“. Um eine Begriffsarchäologie adäquat anzusetzen, geht der Blick zunächst auf einen wesentlichen lehramtlichen Bezug im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils: die „Radiofunkbotschaft an die Katholiken der Welt“<sup>4</sup> von Johannes XXIII. am 11. September 1962.<sup>5</sup>

#### 4.1.1 Lehramtliche Bezugsorte: „... vornehmlich die Kirche der Armen.“

Dort spricht Johannes XXIII. einen Monat vor der Eröffnung des Konzils von den „sozialen Verpflichtungen“, die „der Kirche immer am Herzen liegen“.<sup>6</sup> In der Auflistung dieser Herausforderungen erwähnt er jene oft zitierten Worte:

„Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.“<sup>7</sup>

Die vom Papst an die Kirche gerichtete Botschaft zur Erneuerung der inneren Struktur der Kirche (ad intra) ist von ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra) nicht zu trennen. Knut Wenzel weist darauf hin, dass diese Bezogenheit der Kirche auf die Welt für den Papst so konstitutiv sei, dass er sagen könne, die Kirche sei angesichts der Armut so vieler Völker und des sozialen Elends „vornehmlich die Kirche der Armen“.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Johannes XXIII.: Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt. In: Herder Korrespondenz 17 (1962/63) 43–46, 43. Dort sieht auch Segundo Galilea einen der ersten greifbaren Bezugspunkte, vgl. Galilea, Segundo: *Hacia una pastoral vernácula*. Santiago de Chile (Chile) u. a., 1966, 57. In der am 25. Januar 1959 vor den in Rom anwesenden Kardinälen ausgesprochenen Ankündigung eines ökumenischen Konzils – und gleichzeitig einer Diözesansynode für Rom – finden sich keine derartigen Bezüge. Vgl. Johannes XXIII.: Die Ankündigung der Diözesansynode für Rom und des Ökumenischen Konzils. In: Herder Korrespondenz 13 (1959), 387/388. Vgl. Alberigo, Giuseppe: Die Ankündigung des Konzils von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz u. a., 1997, 1–60, 1–7. Alberto Melloni äußert die belegbare Vermutung, dass der mehrere Wochen später veröffentlichte Text der Ankündigung durch eingefügte Korrekturen den Wortlaut der Ansprache umschreibe. Vgl. Melloni, Alberto: „Questa festiva ricorrenza“. *Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II* (25 gennaio 1959). In: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 28 (1992) 607–631, besonders 624, Fußnote 69.

<sup>5</sup> Vgl. Pesch, Otto Hermann: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg, 2001, 320. Vgl. Klinger, Elmar: *Armut eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*. Zürich (Schweiz), 1990, 87–90.

<sup>6</sup> „Es ist ganz und gar unmöglich, die Spiritualität von Johannes XXIII. zu beschreiben, ohne dabei auf die bestimmende Rolle der Armut einzugehen.“ Mit diesem Satz und etlichen Belegen beginnt Giuseppe Alberigo seine Untersuchung in: Alberigo, Giuseppe: „Die Kirche der Armen“. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 67–88, 67.

<sup>7</sup> Weiter heißt es: „Jede (...) Vernachlässigung der Pflichten, die sich aus dem siebten Gebot ergeben: das soziale Elend, das um Rache schreit vor dem Angesicht des Herrn; das alles muß deutlich in Erinnerung gebracht und beklagt werden.“ Johannes XXIII.: *Rundfunkbotschaft an die Katholiken*, 45.

<sup>8</sup> Wenzel, Knut: *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg i. Br., 2005, 16. Nikolaus Klein formuliert ähnlich: Obwohl der Papst das Schema „Innen-Außen-Bezug“ der Kirche vorgetragen hatte, „so wies doch die Dynamik der Radioansprache in ihrer Gesamtheit ein Ungleichgewicht auf: Denn der Papst entfaltete breit die Beschreibung der Beziehung der Kirche ‚nach außen‘ in ihrer Sorge für die Würde

Und der Text geht darüber hinaus: von den unterentwickelten Nationen her wird sich die Kirche ihres Wesens bewusst. Das, was sie sein will, was sie sein soll, wird ihr im Gegenüber zu den Armen dieser Welt deutlich.<sup>9</sup>

#### 4.1.1.1 Konziliares: das Thema der Kirche der Armen

In der Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* (11. Oktober 1962) verteidigt Johannes XXIII. „unsere Zeit“ gegen einen vermehrt auftretenden gegenwartsverachtenden Pessimismus.<sup>10</sup> In ihr, der heutigen Zeit, müsse, nach vorne gewandt, die Lehre der Kirche durchdrungen und eine Gewissensbildung versucht werden, die die Treue zur authentischen Lehre ernst nehme, indem sie sie mit Hilfe der Formen zeitgenössischer Forschung untersuche und ihre Erträge in der Sprache des modernen Denkens ausdrücke.<sup>11</sup> Der Papst kommt auf das Thema der „Kirche der Armen“ zurück und betont, dass sich die Kirche den Menschen zuwenden müsse, wie Petrus in Apg 3,6 zum Bettler sage: „Silber und Gold besitze ich nicht. Doch was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, geh umher!“<sup>12</sup>

des Menschen und für die grundlegende Gleichheit aller Völker, vor allem aber gab er ihr eine neue Kennzeichnung, daß er sie als ‚die Kirche von allen und besonders die Kirche der Armen‘ nannte.“ Klein, Nikolaus: *Aggiornamento und „Zeichen der Zeit“*. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 27–50, 34/35. Vgl. Casale Rolle, Carlos Ignacio: *Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II*. In: *Teología y Vida* 46 (2005) 527–569, 568/569. Vgl. Hollenbach, David: *Commentary on Gaudium et spes (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World)*. In: Himes, Kenneth R. (Hrsg.): *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington D.C. (USA), 2005, 266–291, 270. Giovanni Turbanti weist darauf hin, dass die „Aktivität ad extra“ von der Gruppe „Kirche der Armen“ (im Schlusskapitel wird dies noch einmal bedeutsam werden, vgl. ⇒ 7.2.1 ... in den Armen das Sakrament Christi ...), in die Konzilsdiskussion erneut hineingetragen worden sei, „bevor es zu der Entscheidung kam, ein Schema über die Kirche in der heutigen Welt zu erarbeiten.“ Turbanti, Giovanni: *Knotenpunkte der Rezeption*, 314, Fußnote 3. Vgl. Famerée, Joseph: *Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963)*. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. III. *Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio (September 1963 bis September 1964)*. Mainz u. a., 2002, 139–222, 194/195.

<sup>9</sup> Zahlreiche Autoren sehen in der Radioansprache vom 11. September 1962 die initiale Botschaft für die Ausformulierung einer Option für die Armen. Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 44/45. Vgl. Wittstadt, Klaus: *Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1. Juli – 10. Oktober 1962)*. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. I. *Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)*. Mainz u. a., 1997, 457–560, 490–497. Vgl. Köß, Hartmut: *„Kirche der Armen“? Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland*. (Ethik im Theologischen Diskurs, 6) Münster, 2003, 170–175.

<sup>10</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Situation und Aufgaben*, 10. Vgl. Riccardi, Andrea: *Die turbulente Eröffnung der Arbeiten*. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. II. *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963)*. Mainz u. a., 2000, 1–81, 17–21.

<sup>11</sup> Der Text ist abgedruckt bei: Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus: *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*. Freiburg (Schweiz), 1990, 16–150. Die angesprochene Passage findet sich unter Nr. 6.

<sup>12</sup> Die Perikope erzählt von der „Aufrichtung“ eines Bettlers vor dem Tempel. Petrus antwortet auf die Frage des Bettlers nach Geld mit der Anteil gebenden Geste des Wiederaufrichtens und des gemeinsamen Tempelgangs, vgl. Dormeyer, Detlev/Galindo, Florencio: *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*. Stuttgart, 2003, 63–71.

Félix Ortiz de Urtaran vermutet, dass der Ausdruck „Kirche der Armen“ auf den einstigen Erzbischof von Paris Maurice Kardinal Feltin zurückgehe. Dieser habe ihn bereits 1959 in einem Pastoralbrief gebraucht. In der ersten Sitzungsperiode des Konzils nehme der Erzbischof von Bologna, Giacomo Kardinal Lercaro, den Ausdruck auf und schlage vor, dass, weil das Thema des Konzils die Kirche sei, die Thematik der Kirche der Armen ins Zentrum der Konzilsanstrengungen gestellt werden müsse.<sup>13</sup>

Die Intervention Kardinal Lercaros zur Debatte um den Entwurf der Kirchenkonstitution geschah am 06. Dezember 1962.<sup>14</sup> Kardinal Lercaro „hielt sich jedoch in der Kritik am Schema, das dann auch von der großen Mehrheit der Konzilsväter abgelehnt wurde, zurück und begnügte sich damit, das Grundanliegen zu benennen, das seiner Ansicht nach die konziliare Erfahrung prägen und zum Hauptziel des Zweiten Vatikanums werden müsse“.<sup>15</sup> In einem dreifachen Anlauf zur Beschreibung der heutigen Zeit, die von dramatischer Armut gekennzeichnet sei, unterstreicht Kardinal Lercaro unter anderem, dass die zunehmende Konfrontation mit dem Armen und den armen Völkern gerade die Überwindung der Armut anzielen müsse, indem diese die Befähigung erlangten, sich ihrer Lage und ihrer Rechte bewusst zu werden. Dies sei deswegen unumgänglich, da die herausragende Aufgabe der Kirche in der Evangelisierung bestehe. Die Verkündigung des Evangeliums in der Welt wird der biblischen Perspektive dort gerecht, wo die Armen als die Adressaten der Frohbotschaft angenommen sind.<sup>16</sup> Mehr noch: Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, und besonders heute, das Mysterium Christi in den Armen.<sup>17</sup> Die Kirche sieht sich deswegen als die eine und universale Kirche dorthin verwiesen, wo die Armen, als Einzelne und als arme Völker, leben, um das tun zu können, wozu sie von ihrem Wesen her beauftragt wurde.<sup>18</sup> Bei der zweiten Ankunft des Messias wird dies das Kriterium des Ewigkeitscharakters von Sanktion oder Lohn sein.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Vgl. de Urtaran, Félix Ortiz: La opción por los pobres, 220, Fußnote 10.

<sup>14</sup> Vgl. Alberigo, Giuseppe: L'evento conciliare. In: Alberigo, Angelina (Hrsg.): Giacomo Lercaro. Vescovo della chiesa di Dio (1891–1976). (Testi e ricerche di Scienze religiose. Nuova Serie, 6) Genua (Italien), 1991, 113–143, 120–123.

<sup>15</sup> Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 76.

<sup>16</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: Vicarios de Cristo, 325/326.

<sup>17</sup> Das zu besprechen wird Aufgabe des letzten Kapitels sein. Vgl. ⇒ 7 Die Armen, das Sakrament Christi.

<sup>18</sup> Giacomo Kardinal Lercaro formulierte in seiner Intervention: „Wir werden unserer Aufgabe nicht wirklich gerecht, wenn wir das Geheimnis Christi in den Armen und die Evangelisierung der Armen nicht zum Zentrum, zur Seele der doktrinalen und gesetzgebenden Arbeit dieses Konzils machen. Es darf nicht ein Thema unter anderen sein, sondern muß die zentrale Frage werden. Thema dieses Konzils ist die Kirche, insbesondere insofern sie eine Kirche der Armen ist.“ Zitiert nach: Chenu, Marie-Dominique: „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Concilium 13 (1977) 232–235, 233. Besonders eine Gruppe von Theologen und Bischöfen im Umkreis des Belgischen Kollegs verpflichtete sich weiterhin diesem Anliegen und informierte regelmäßig den Erzbischof und dieser wiederum den Papst. Nicht zuletzt diesen Vorarbeiten ist es zu verdanken, dass das Anliegen „Kirche der Armen“, „Kirche als eine arme“ an einigen Textstellen manifest wurde (vgl. LG 8, 42, 88; CD 13; PO 20, besonders auch im Kapitel über das Wirtschaftsleben von *Gaudium et spes*). Eine Übersicht bietet, Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 49–57. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen in der Kirche, 247/248.

<sup>19</sup> Vgl. Gauthier, Paul: Tröstet mein Volk. Das Konzil und „die Kirche der Armen“. Graz (Österreich) u. a., 1966, 36/37. Die Interventionen und Ausführungen Kardinal Lercaros finden sich bei: Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 76–84.



Es kann hier nicht darum gehen, die Thematik der „Kirche der Armen“ im Verlauf des Konzils so dezidiert weiterzuerfolgen, dass es zu einer systematischen Zusammenschau kommen könnte. Es kann auch ohne einen solchen Überblick gesagt werden, dass die Entwürfe und Schlussdokumente keine weitläufigen Ausarbeitungen des Themas erkennen lassen. Trotz des Engagements einiger Konzilsväter wurde die Sprechweise von der Kirche der Armen keine Grundsatzthematik des Konzils. Die Reden des Kardinals Giovanni Battista Montini, dem späteren Paul VI., und des Kardinals León Joseph Suenens<sup>20</sup> „waren einflussreicher; beide argumentierten für die Notwendigkeit, die Frage der Präsenz der Kirche in der Welt aufzunehmen. So erhielt im Verlauf des Vaticanum II der Aspekt der Armut lediglich einen geringen Anteil.“<sup>21</sup> Obwohl die Konzilsdokumente an nur wenigen bedeutenden Ausnahmen (z. B. GS 1, LG 8)<sup>22</sup> Bezugspunkte zum Thema der Kirche der Armen aufweisen, findet sich der Ausdruck in späteren lehramtlichen Dokumenten, wie zu zeigen sein wird.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Otto Hermann Pesch weist auf eine Verbindung Kardinals Suenens zu Hélder Câmara hin, die besonders auf die Initiative Cámaras zustande gekommen sei. Vgl. Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Würzburg, 2001, 319/320. Belegbar ist, dass es der damalige Weihbischof von Rio de Janeiro war, der, ohne je in der Konzilsaula das Wort zu ergreifen (vgl. Moeller, Charles: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Einleitung. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 242–278, 247. Vgl. de Broucker, José: Les nuits d'un prophète. Dom Helder Camara à Vatican II. Paris (Frankreich), 2005, 47) die sozialen Probleme der Dritten Welt in die konziliare Diskussion einbringen wollte. Er tat dies vor allem über die so genannten „Freitagstreffen“ im „Domus Mariae“, jenem Wohnort der Mehrheit der brasilianischen Bischöfe. Vgl. de Broucker, José.: Dom Helder Câmara. Die Bekehrungen eines Bischofs. Wuppertal, 1978, 198. Vgl. Regan, David: Why are they poor? Hélder Câmara in Pastoral Perspective. (Theologie und Praxis, 13) Münster, 2002, 81–94. Vgl. Susin, Luiz Carlos: Ecclesia ab Abel. Die „Armen“ und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Concilium 42 (2006) 44–54, 52/53, Endnote 2. Vgl. Ruggieri, Giuseppe: Der erste Konflikt in Fragen der Lehre. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 273–314, 290/291. Er tat dies nicht ohne Erfolg: Die Wiederaufnahme der grundlegenden Unterscheidung in eine Perspektive „ad intra“ und „ad extra“, die Kardinal Suenens in seiner Intervention vom 04. Dezember 1962 wiederaufnimmt, geht wohl auch auf die Anregung des damaligen Sekretärs der brasilianischen Bischofskonferenz Hélder Câmara zurück. Eine Untersuchung der Ereignisse bietet, Beozzo, José Oscar: Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia. 1959–1965. Sao Paulo (Brasilien), 2001, 131–136. Vgl. Beozzo, José Oscar: Nos passos do Concílio – João XXIII e a Igreja do Brasil. In: Beozzo, José Oscar: A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. (Coleção Igreja do Brasil) Petrópolis (Brasilien), 1994, 11–113, 72–92 und 95–98. Vgl. die Initiativen der Gruppe „Kirche der Armen“ auf dem Konzil, Pelletier, Denis: Une marginalité engagée: le groupe „Jésus, l'église et les pauvres“. In: Lamberigts, Mathijs (Hrsg.): Les commissions conciliaires à Vatican II. (Instrumenta theologica, 18) Löwen (Belgien), 1996, 63–90. Vgl. Raguer, Hilari: Das früheste Gepräge der Versammlung. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 203–272, 237–241.

<sup>21</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche der Armen, 143. Diese Einschätzung hatte Gustavo Gutiérrez schon früher geäußert, vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 47. Giuseppe Alberigo spricht davon, dass die Erläuterungen Lercaros „in keiner Weise der allgemeinen Auffassung“ der Konzilsväter entsprachen. Vgl. Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 83.

<sup>22</sup> Thematische Bezüge lassen sich zu weiteren Texten des Konzils erstellen (z. B. zur Sendung Christi zu den Armen, *Sancrosanctum Concilium* 5 und *Ad gentes* 3; die besondere Vereinigung Christi mit den Armen, *Lumen gentium* 41; die besondere Stellung Marias unter den Armen, *Lumen gentium* 55), jedoch geben sie nicht ganz die von Kardinal Lercaro intendierte Forderung wieder, nämlich: die Kirche der Armen als wesentlichen Ausdruck der Konstitution über die Kirche festzuschreiben.

<sup>23</sup> Gegenläufige Aussagen sollen ebenso erwähnt werden: Elmar Klinger beispielsweise wählt ein Fazit, das sich auf der Textebene und vom Konzilsverlauf her nur schwerlich belegen lässt, wenn er sagt: „Die Ar-

Noch ein Nachtrag zum Konzilsablauf sei hinzugefügt: Nach der abschließenden Sitzung des Konzils griff Papst Paul VI. in seiner Schlussansprache (07. Dezember 1965) das Thema der Armut nochmals – in anderer Form als die Eröffnungsrede Johannes' XIII. – auf. Er tat das, indem er seine Schlussbetrachtungen unter die Frage stellte: „Worin bestand die religiöse Bedeutung unseres Konzils?“ Gegen kritische Stimmen, die dem Konzil einen „Relativismus“ in der Lehre“ vorwarfen, wandte er ein, dass sich das Konzil gerade dadurch auszeichne, dass der „ganze Phänotyp Mensch, angetan mit den Masken seiner zahllosen Aufmachungen, (...) gewissermaßen vor den Vätern des Konzils“ erschien. Die Frage nach der erkennbaren Religiosität des Konzils stelle sich deswegen von der Liebe des Menschen zum Menschen her: „Vielmehr möchten Wir hervorheben, daß die religiöse Haltung des Konzils sich vor allem in der Liebe zeigte. Niemand wird dem Konzil wegen dieser seiner erklärten und ausdrücklichen Einstellung eine unreligiöse Gesinnung vorwerfen können. Erinnern wir uns, daß Christus selbst uns gelehrt hat: ‚Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt untereinander‘ (Joh 13,35)“. Dieser christliche Humanismus mache niemand anderen als Gott erkennbar.<sup>24</sup> In der letzten Passage ruft er den Anwesenden in der Konzilsaula zu:

„Wenn wir (...) uns daran erinnern, daß wir im Antlitz eines jeden Menschen – zumal wenn es durch Tränen und Leiden durchsichtig geworden ist – das Antlitz Christi, des Menschensohnes, erkennen können und müssen, und wenn wir im Antlitz Christi wiederum das Antlitz des himmlischen Vaters erkennen können und müssen: ‚Wer mich sieht‘, sagt Jesus, ‚sieht auch den Vater‘ (Joh 14,9), dann wird unser Humanismus zum Christentum, und unser Christentum wird theozentrisch; so sehr, daß wir auch sagen können: Um Gott zu kennen, muß man den Menschen kennen.“<sup>25</sup>

#### 4.1.1.2 Postkonziliares: die Kirche der Armen und die Option für die Armen

Wie gesagt die Konversion der Kirche zu den Armen findet in den Konzilsdokumenten nicht den Niederschlag, den Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede angeregt und

men sind der (...) Schlüssel zur Verwirklichung der Programmatik des Konzils“, sie sind „der Schlüssel zum Handeln und Denken im Sinne des Konzils.“ Klinger, Elmar: Armut eine Herausforderung Gottes, 290/289. Auch Jacques Dupont entkräftet in seiner detaillierten Analyse von *Lumen gentium* 8 eine allzu abwertende Kritik an der fehlenden Präsenz des Themas Armut in den Konzilsdokumenten, besonders der Kirchenkonstitution. Vgl. Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut. In: Baraúna, Giulherme (Hrsg.): De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. I. Freiburg i. Br. u. a., 1966, 313–345, 313. Man könne die Wichtigkeit einer Aussage nicht allein an der Anzahl der Zeilen messen, die ihr gewidmet seien. Dem ist zuzustimmen. Es bleibt allerdings die Frage, warum die von Johannes XXIII. selbst angestoßene Thematik – geschweige denn die damit verbundene Begrifflichkeit – dann nicht auch an anderen zentralen Stellen von *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* erneut explizit gewichtend aufgegriffen wurde. Vgl. Delgado, Mariano: Kritische Anmerkungen zur selektiven Rezeption des Konzils in Lateinamerika. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 205–209, 206.

<sup>24</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: Jesús y Dios, 207. Vgl. Comblin, José: Called for freedom, 17/18.

<sup>25</sup> Paul VI.: Schlussansprache Pauls VI. am 7. Dezember 1965. In: von Galli, Mario/Moosburger, Bernhard (Hrsg.): Das Konzil und seine Folgen. Luzern (Schweiz) u. a., 1966, 287–295, 289 und 295. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: El evangelio del trabajo. In: Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 21–69, 37, Fußnote 15.

Kardinal Lercaro in seiner Intervention ausgearbeitet hatte.<sup>26</sup> Erst die unmittelbare Zeit nach dem Konzil wird den Anstoß aufnehmen.<sup>27</sup> Und erst in der theologischen Reflexion Lateinamerikas wird daraus ein zentraler Impuls. Für Margit Eckholt ist das, was Johannes XXIII. mit einer Kirche der Armen angedacht hatte, in den nachkonziliaren Dokumenten des CELAM ausformuliert und präsent. „Seine Vision einer ‚Kirche der Armen‘, die auf dem Konzil selbst nur wenig Gehör fand, nimmt Fleisch und Blut an in der lateinamerikanischen Kirche der Nachkonzilszeit. (...) In der Wirkungsgeschichte der Konzilstexte in Lateinamerika schält sich als Leitmotiv für den Prozess der neuen Bewusstwerdung der lateinamerikanischen Kirche ‚die vorrangige Option für die Armen‘ heraus“.<sup>28</sup> Und Antonio Gonzalez identifiziert jene Bewusstwerdung als *Subjektwerdung des Armen*, indem er erklärt, „daß der Gedanke einer ‚Kirche der Armen‘, wie er von Papst Johannes XXIII. formuliert worden war, bedeutet, daß die Armen zu wirklichen Subjekten der Kirche werden sollen“ und, dass damit gleichzeitig ausgesagt ist, „daß sie zu Subjekten ihrer Geschichte in den verschiedenen Befreiungskämpfen werden.“<sup>29</sup>

Die Diskrepanz, die sich an diesem Punkt in unterschiedlicher Konzilsrezeption zeigt, lässt sich beispielhaft anführen<sup>30</sup>: Anlässlich des 20. Jahrestages zur Beendigung

<sup>26</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 159–173, 172. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Significado y alcance de Medellín. In: Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 105–162, 109–120. Diese Lücke in der Konzilsdiskussion kann auch als Versäumnis einiger lateinamerikanischen Bischöfe gesehen werden, wie Étienne Fouilloux bemerkt: „Man muß sich den Tatsachen beugen: Die konkrete Situation des spanischsprechenden Amerika gehörte nicht zu den Themen, die seine Bischöfe vor das II. Vatikanum bringen wollen.“ Fouilloux, Étienne: Die vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz u. a., 1997, 61–187, 129.

<sup>27</sup> Vgl. Codina, Víctor: Vorwärts zu Jesus zurück. Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge. Salzburg (Österreich), 1990, 72–82.

<sup>28</sup> Eckholt, Margit: Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika. In: Herder Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. (2005) 50–54, 50 und 52. Vgl. Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zürich (Schweiz), 2006, 262. Vgl. Díaz Núñez, Luis Gerardo: La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas. (Colección: Humanidades. Serie: Estudios Latinoamericanos) Mexico D.F. (Mexiko), 2005, 90–109. Vgl. Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen. Einleitung. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszengnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 7–22, 13. Vgl. eine Übersicht bei: Becka, Michelle: Eine Option für die Gerechtigkeit. Die Option für die Armen heute in der Theologie und Pastoral in Lateinamerika. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 87–102.

<sup>29</sup> González, Antonio: Nach der Befreiungstheologie. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 85–107, 86. Weiter hinten im Text heißt es: „Die Armen werden niemals Subjekte der Theologie werden, wenn sie nicht zuerst Subjekte der Kirche werden. Und sie werden keine Subjekte der Kirche sein, wenn sie sich nicht die Schrift zu eigen machen“ (103).

<sup>30</sup> In diese Zwischenzeit fallen Erklärungen, wie: Paul VI.: Adhortatio apostolica Evangelica testificatio. In: AAS LXIII, 497–526, Nr. 17/18. Stellvertretend soll auf die Formulierung in *Octogesima adveniens* 23 hingewiesen werden: „Die Lehre des Evangeliums schreibt uns Liebe vor und fordert besondere Rücksicht auf die Armen und ihre besondere Lage innerhalb der Gesellschaft.“ Vgl. Bullón, José: Compromiso cristi-

des Konzils beruft Papst Johannes Paul II. eine außerordentliche Bischofssynode, die sich zu den zentralen Themen der Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils äußert, ein. Neben den besonderen Themen „Das Geheimnis der Kirche“, „Quellen aus denen die Kirche lebt“ und „Kirche als *Communio*“ widmet die Versammlung sich eigens der Bedeutung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* unter der Überschrift „Sendung der Kirche in der Welt“. Als letzten Punkt der Analyse und noch vor den Vorschlägen zur Praxisvermittlung, geht das Schlussdokument der außerordentlichen Bischofssynode auf „Die Option für die Armen und menschliche Entwicklung“ ein und beginnt ihre Bemerkung mit einer auffallenden Bilanz über die nachkonziliare Zeit, indem es festhält:

„Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst der Armen und Unterdrückten und an den Rand Gedrückten stärker bewusst.“<sup>31</sup>

Der nachfolgende Text gibt allerdings dazu keine weiteren Hinweise und lässt jene Feststellung unbegründet stehen. Der damalige Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) Aloísio Leo Arlindo Kardinal Lorscheider bemängelt dieses Defizit. Die Versuche, so Kardinal Lorscheider, die Aufmerksamkeit auf das institutionalisierte Unrecht und das zunehmende Phänomen der missbrauchten Herrschaft zu lenken, seien im Rahmen der Synode vergeblich gewesen. Im Schlussbericht und in der Botschaft der Synode an die Welt komme das lediglich im Zusammenhang mit den veränderten Zeichen der Zeit kurz zur Sprache. Sogar von der vorrangigen Option für die Armen sei nur sehr schematisch die Rede. Das Interesse für die Kirche der Armen habe keinen Widerhall in der Synode gefunden.<sup>32</sup> In einer Analyse der Synode kommt Ludwig Kaufmann darauf zu sprechen: Die Option für die Armen und die Kirche der Armen können in der Analyse des synodalen Schlusstextes als Beispiele dienen, wie „Worte ihrer analytischen Kraft beraubt und neutralisiert wurden“.<sup>33</sup>

Der Ausdruck der „Kirche der Armen“ war in der Lehrverkündigung Johannes Pauls II. schon vor 1985 zu finden.<sup>34</sup> Vier Jahre vor der erwähnten Bischofssynode griff der Papst in *Laborem exercens* (LE 8) unter dem Titel „Die Solidarität der arbeitenden Menschen“ die Frage nach dem Subjekt der Arbeit und seinen Lebensbedingungen

ano desde la „Octogesima Adveniens“. In: Instituto Superior des Ciencias Moral Madrid/Accademia Alfonsiana Roma (Hrsg.): *La justicia social. Homenaje a Prof. Julio des la Torre*. (Colección Estudios de la Ética Teológica, 11) Madrid (Spanien), 1993, 167–201, 195–201.

<sup>31</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 68) Bonn, 1985, 20/21. Vgl. de Urtaran, Felix Ortiz: *La opción por los pobres*, 216/217.

<sup>32</sup> Vgl. Lorscheider, Aloísio: *Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums zwanzig Jahre nach dessen Ende – ein Zeugnis*. In: *Concilium* 22 (1986) 461–464, 464. Vgl. Ruggeri, Giuseppe: *Offene Probleme: Die Beziehung zwischen Kirche und Welt*. In: *Concilium* 22 (1986) 495–499, 498/499.

<sup>33</sup> Kaufmann, Ludwig: *Bischofssynode '85. Erfahrungen oder Worte*. In: *Orientierung* 50 (1986) 9–12, 12.

<sup>34</sup> Ausführlich analysiert bei: Barreiro, Alvaro: *Os pobres e o reino: do Evangelho a João Paulo II. A opção preferencial pelos pobres nos evangelhos e no magistério de João Paulo II para a América Latina*. (Coleção „fé e realidade“) Sao Paulo (Brasilien), 1983, 119–154. Vgl. Chamberlain, Francisco: *La opción preferencial por los pobres en el magisterio de la Iglesia universal*. In: Gutiérrez, Gustavo u. a.: *El rostro de Dios en la historia*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 175) Lima (Peru), 1996, 185–198, 190–196.

auf.<sup>35</sup> Die Kirche selbst, so die Enzyklika, sei dazu aufgefordert diese Solidarität gegenüber den benachteiligten Arbeitern zu unterstützen, besonders dort, wo das wachsende „Ausmaß von Elend und sogar Hunger“ sie herausfordert. „Die Kirche weiß“, so Johannes Paul II., „sich dazu strengstens verpflichtet, denn sie sieht es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus an und muß sich darin als die ‚Kirche der Armen‘ bewähren.“

Ein Jahr vor *Laborem exercens* wiederum hatte die Enzyklika *Dives in misericordia*<sup>36</sup> ein beeindruckendes Zeugnis von der Verwiesenheit der Kirche auf die Armen gegeben: Das von Jesus geoffenbarte Geheimnis zeige Gott als den „Vaters des Erbarmens“ (DM 3). Diesen Vater als Liebe und Erbarmen gegenwärtig zu machen, sei für den Sohn die eigentliche Verwirklichung seiner messianischen Sendung. Dieses Offenbarmachen des Vaters stelle vor dem Hintergrund der heutigen Bedrohung des Menschen gleichsam einen einzigartigen Appell an die Kirche dar. Jesus selbst bezeuge (Lk 4,18)<sup>37</sup> in seiner ersten messianischen Botschaft, dass die Armen im Mittelpunkt seines Sendungsauftrags stünden. Es sei daher enorm bezeichnend, so das päpstliche Schreiben, dass die vom Evangelium zuerst angesprochenen Menschen die Armen seien, denen es an Lebensunterhalt fehle.<sup>38</sup>

Die Kirche wende sich diesem offenbar werdenden Geheimnis zu und wisse, dass die Liebe besonders dort in Erscheinung trete, wo sie mit Leid, Ungerechtigkeit und Armut in Berührung komme. Christus, der durch das Offenbaren der erbarmenden Liebe Gottes von den Menschen fordere, sich in ihrem Leben ebenfalls von Liebe und Erbarmen leiten zu lassen, beanspruche, dass dieses Tun wesenshaft zur messianischen Botschaft gehöre und den Kern des evangeliumsgemäßen Ethos darstelle.<sup>39</sup>

1987 legt der Papst jene Überlegungen in der Enzyklika *Redemptoris Mater* noch einmal aus. Die Enzyklika, die besonders den Vorbildcharakter und den Pilgerweg Marias herausstellen will, schließt die Überlegungen zur „Gottesmutter inmitten der pil-

<sup>35</sup> Vgl. Antoncich, Ricardo: Befreiung und kirchliche Soziallehre, 142. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche und die Armen, 239. Vgl. Libânio, João Batista: Die Bedeutung der kirchlichen Soziallehre und der Befreiungstheologie füreinander aus der Sicht der Befreiungstheologie. In: Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch deutsches Dialogprogramm. Bd. I. Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung, Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 143–178, 175.

<sup>36</sup> Die Enzyklika *Dives in misericordia* ist zitiert nach: Johannes Paul II.: Ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Catholicae Ecclesiae: de Divina Misericordia. In: AAS LXXII, 1177–1232, besonders 1179–1186. Auffallend ist, dass der Papst in vielen Ansprachen dieser Zeit die Kirche der Armen und die Option für die Armen ausdrücklich würdigt (wie z. B. in der Weihachtsansprache an die Kurienkardinäle vom 21. Dezember 1983). Vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsansprache an die Kardinäle, 1610–1621. Vgl. Johannes Paul II.: Predigten und Ansprachen bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 22) Bonn, 1980, 39–43. Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg i. Br. u. a., 2006, Nr. 182–184, 449.

<sup>37</sup> Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 75.

<sup>38</sup> Vor allem im Kapitel drei und acht von *Dives in misericordia* kommt der Papst darauf zu sprechen. Ähnlich äußert sich der Papst auch 1986 in der Enzyklika *Dominum et vivificantem*: Die Fülle des Geistes Gottes wird von vielfältigen Gaben begleitet, den Heilsgütern, die insbesondere für die Armen und Leidenden bestimmt sind. Vgl. Johannes Paul II.: Litterae Encyclicae de Spiritu Sancto in vita Ecclesiae et Mundi. *Dominum et vivificantem*. In: AAS LXXVIII, 809–900, 819.

<sup>39</sup> Vgl. Geffré, Claude: Religion und Moderne: ein Weg aus dem Konflikt. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 130–142, 137/138.

gernden Kirche“ mit einer Auslegung des Magnifikats ab. Maria sei „die erste, die an dieser neuen göttlichen Offenbarung und der darin liegenden neuen ‚Selbstmitteilung‘ Gottes teilhat“ (RM 36). Diese Selbstmitteilung Gottes sei an alle Menschen gerichtet, besonders aber an die Armen. Der Papst hält fest:

„Ihre vorrangige Liebe zu den Armen ist im Magnifikat Marias eindrucksvoll enthalten. Der Gott des Bundes, im Jubel des Herzens der Jungfrau von Nazaret besungen, ist zugleich derjenige, der ‚die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht‘, der ‚die Hungernden mit seinen Gaben beschenkt und die Reichen leer ausgehen lässt‘, der ‚die Hochmütigen zerstreut‘ und ‚sich über alle erbarmt, die ihn fürchten‘. Maria (...) verkündet ja die Ankunft des Heilsgeheimnisses, das Kommen des ‚Messias der Armen‘ (...). Indem die Kirche aus dem Herzen Marias schöpft, (...) wird sich die Kirche immer wieder neu und besser bewußt, daß man die Wahrheit über Gott, der rettet, über Gott, die Quelle jeglicher Gabe, nicht von der Bekundung seiner vorrangigen Liebe für die Armen und Niedrigen trennen kann, wie sie, bereits im Magnifikat besungen, dann in den Worten und Taten Jesu ihren Ausdruck findet. Die Kirche ist sich also nicht nur bewußt – und in unserer Zeit verstärkt sich dieses Bewußtsein in einer ganz besonderen Weise –, daß sich diese zwei schon im Magnifikat enthaltenen Elemente nicht voneinander trennen lassen, sondern auch, daß sie die Bedeutung, die die ‚Armen‘ und die ‚Option zugunsten der Armen‘ im Wort des lebendigen Gottes haben, sorgfältig sicherstellen muß. Es handelt sich hierbei um Themen und Probleme, die eng verbunden sind mit dem christlichen Sinn von Freiheit und Befreiung“ (RM 37).<sup>40</sup>

Die Bejahung einer Kirche der Armen, auch wenn ihre Nennung nur verstreut in lehramtlichen Dokumenten zu finden ist, bereitet die Grundlage für die Aufnahme der Option für die Armen in die lehramtliche Sprache. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Johannes Paul II. 1994 in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* die Anwaltschaft für die Armen nicht nur von der Kirche im Allgemeinen, sondern auch für die einzelnen Mitglieder als drängende Aufgabe des neuen Jahrtausends fordert. Damit greift er zurück auf die markante Formulierung in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*. Dort heißt es:

„Ich möchte hier auf eines davon besonders hinweisen: auf die Option und vorrangige Liebe für die Armen. Dies ist eine Option oder eine bevorzugte Art und Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt.“ (SRS 42)<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Goldstein, Horst: Maria. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung. Düsseldorf, 1991, 143–146. Vgl. Vitoria Cormenzana, Javier: La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso. In: Cristianisme i Justícia (Hrsg.): Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 146–159, 157. Die mariologische Begründung zur Option für die Armen hatte schon 1974 Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „*Mariialis cultus*“ vorgestellt (Nr. 37 und 72–77). Vgl. Paul VI.: *Adhortatio Apostolica ad Episcopos universos pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo*. In: AAS LXVI, 113–168. Vgl. Brackley, Dean: *Divine Revolution. Salvation and Liberation in Catholic Thought*. Maryknoll (USA), 1996, 10–13.

<sup>41</sup> Vgl. Weber, Franz: Nicht „Zu-tat“, sondern „zentrale Glaubenstat“! Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung christlicher Gemeinde. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 143–157, 148–152. Auch in der Enzyklika *Centesimus Annus* 11 bezieht sich der Papst explizit auf jene Stelle und ordnet das Anliegen der gesamten Enzyklika (!) der Option für die Armen zu: „Der Inhalt der Enzyklika ist ein sprechendes Zeugnis für die Kontinuität dessen in der Kirche, was man heute, ‚die vorrangige Option für die Armen‘ nennt; eine Option, die ich als einen ‚besonderen Vorrang in der



In *Tertio Millennio Adveniente* formuliert Johannes Paul II. die Frage nach jener Option, die in direktem Zusammenhang mit der Umkehrbotschaft des Evangeliums selbst stehe: „Muß man aus dieser Sicht und eingedenk dessen, daß Jesus gekommen ist, um ‚den Armen das Evangelium zu verkünden‘ (...), die Vorzugsoption der Kirche für die Armen und die Randgruppen nicht entschiedener betonen?“<sup>42</sup> Wer die Einhaltung der Option für die Armen fordert, argumentiert also prinzipiell im Sinne lehramtlicher Verkündigung. Sie ist ohne die gleichzeitige Betonung einer Kirche der Armen nicht denkbar und nicht praktikierbar.<sup>43</sup>

#### 4.1.2 Theozentrischer Bezugsort: „... weil Gott sie liebt!“

Gustavo Gutiérrez weist darauf hin, dass die katholische Moralthologie in den 1950er Jahren ein vergessenes Grundprinzip wieder entdeckt habe: den Vorrang der Nächstenliebe. Nicht zuletzt habe die Untersuchung des Jesuiten Gérard Gillemans dazu beigetragen, dieses Grundprinzip der Moralthologie neu ins Bewusstsein zu bringen.<sup>44</sup>

„*Le primat de la charité en théologie morale*“

Bernhard Häring teilt diese Auffassung, wenn er über Gillemans Werk „*Le primat de la charité en théologie morale*“<sup>45</sup> schreibt: „In der Erneuerung der Moralthologie hat sich G. Gillemans hohe Verdienste erworben durch seinen Versuch, das ganze sittliche Leben im Lichte erlösender und erlösender Liebe darzustellen.“<sup>46</sup> Auch James Keenan führt aus: „Gérard Gillemans insists that we need an experience based moral theology that starts at the depths of our being. He turned to charity, the love of God dwelling in us.“<sup>47</sup> Gustavo Gutiérrez gibt das Werk Gillemans gleich zu Beginn seiner Theologie der Befreiung an. Er führt dabei eine Reihe von entscheidenden Werken (u. a. von Bernhard Häring, André Liégé, Joseph Ratzinger, Ceslas Spicq) an, die „zu einer fruchtbringenden

Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird‘, definiert habe. Die Enzyklika über die ‚Arbeiterfrage‘ ist also eine Enzyklika über die Armen“.

<sup>42</sup> *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 51.

<sup>43</sup> Einen knappen Überblick gibt: Mendoza Zaragoza, Ramón: La opción por los pobres y sus implicaciones pastorales en el mensaje de Juan Pablo II. In: CHRISTUS 55 (1990) 39–46.

<sup>44</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Renovar la opción, 269/270. Die Erstveröffentlichung der angesprochenen Publikation: Gillemans, Gérard: *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*. Brüssel (Belgien) u. a., 1952. Pablo Concha teilt diese Ansicht, vgl. Concha B., Pablo: Pensamiento moral en Teología y Vida. Imperativo de renovación surgido del Concilio Vaticano II. In: Teología y Vida 41 (2000) 591–625, 594, Fußnote 11. Vgl. Flecha Andrés, José Román: Moral del seguimiento, 650. Vgl. Lorenzetti, Luigi: L’amore al centro della morale cattolica. In: Rivista di teologia morale 38 (2006) 209–214, 209/210.

<sup>45</sup> Als ausführliche Studie, vgl. Caseri, Renzo: Il principio della carità in teologia morale. Mailand (Italien), 1995, 33–88.

<sup>46</sup> Häring, Bernhard: *Frei in Christus I*, 204. Vgl. Gallagher, Raphael: „Das Gesetz Christi“ – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moralthologie. In: Schmied, Augustin/Römel, Josef (Hrsg.): 50 Jahre „Das Gesetz Christi“. Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moralthologie. (Studien der Moralthologie. Abteilung Beihefte, 14) Münster, 2005, 11–42, 30. Vgl. Leclercq, Vincent: *Le Primat de la charité* de Gillemans et la *Conscience* de Carpentier: le renouveau théologique de la vie morale. In: *Studia Moralia* 44 (2006) 353–375, 369–374. Vgl. Vidal, Marciano: Diccionario de ética teológica, 75.

<sup>47</sup> Keenan, James F.: *Moral Wisdom*, 16.



den Wiederentdeckung der Liebe als des Mittelpunkts des christlichen Lebens“ beigetragen hätten.<sup>48</sup> „Dies führte dazu, daß man jetzt wieder den Glauben – in Übereinstimmung mit der Bibel – als einen Akt des Vertrauens, des Auszugs, des Auszugs aus sich selbst, als Verpflichtung Gott und dem Nächsten gegenüber und als eine Beziehung zu den übrigen Menschen sieht.“<sup>49</sup>

Der Ansatz von Gérard Gilleman steht nicht als isoliertes Phänomen<sup>50</sup>, sondern in jenem größeren theologischen Kontext der „Nouvelle Théologie“, der hier nur sehr verkürzt und holzschnittartig angesprochen werden kann<sup>51</sup>: Mary Theresa Moser hat versucht aufzuzeigen, dass verschiedene Autoren im Umkreis der französischen „Nouvelle Théologie“ die Grundlagen erarbeiteten, welche maßgeblichen Einfluss auf die Befreiungstheologie nahmen.<sup>52</sup>

Wesentlicher pastoraler Ausgangspunkt sei die Anregung der französischen Bischofskonferenz, auf Antrag des Erzbischofs von Paris Emmanuel Célestin Kardinal Suhard, zur Gründung der „La Mission des France“ und ihres Seminars in Lisieux gewesen. Das 1942 eröffnete Haus war das erste Seminar, das die Priester beharrlich auf ein Leben unter den Arbeitern vorbereitete.<sup>53</sup> Nach dem Verbot der Arbeiterpriester, mitgeteilt durch den Sekretär des Heiligen Offiziums Kardinal Pizzardo an Kardinal Feltrin<sup>54</sup>, darf es als eine Frucht der spätkonziliaren Bemühungen betrachtet werden, dass der französische Episkopat in der Vierten Konzilssessio in einem umfangreichen

<sup>48</sup> Gustavo Gutiérrez gibt selbst das Beispiel, wie prägend diese theologischen Reformbemühungen in der französischen Theologie wirkten, war er doch in den 1950er Jahren Student an den Hochschulen von Lyon und Löwen (insgesamt von 1951–1959) und engstens mit den Publikationen und Denkbemühungen der französischen Theologie vertraut. Vgl. Tamayo-Acosta, Juan-José: Para comprender la Teología de la Liberación. Estella (Spanien), 1989, 242–249. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Quehacer teológico y experiencia eclesial. In: Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 327–334, 328/329.

<sup>49</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 10. Renzo Caseri stellt den Entwurf von Gérard Gilleman in die Linie anderer vorkonziliarer Entwürfe, wie von Fritz Tillmann, Émile Mersch, Johannes Stelzenberger, Otto Schilling und Bernhard Häring, vgl. Caseri, Renzo: Il principio della carità, 10–32.

<sup>50</sup> „Gérard Gilleman built on the Tomistic concept of charity as the form of the virtues in a significant pre-Vatican II attempt to move away from the minimalism of the manuals of moral theology.“ Curran, Charles E.: The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis. (Moral traditions and moral arguments series) Washington D.C. (USA), 1999, 56, Endnote 11.

<sup>51</sup> Die angesprochene Rede von Kardinal Lercaro auf dem Konzil (06. Dezember 1962) bezieht wesentliche Impulse aus dem Umkreis der „Nouvelle Théologie“: „Hinter dieser Intervention, (...) stand u. a. eine Petition an die Konzilsväter von dem ehemaligen französischen Arbeiterpriester Paul Gauthier im Namen seiner in Nazareth lebenden Kibbutz-Gemeinschaft (...). Die Petition von Paul Gauthier (...) erwies sich als erste Gewissensmahnung bei einer Gruppe von Bischöfen, die besonders aus Frankreich, dem Vorderen Orient, Afrika und Lateinamerika stammten und sich während der Ersten Session öfter im Belgischen Kolleg miteinander berieten.“ O. A.: Die unvollendete Theologie der Armut. In: Herder Korrespondenz 19 (1965) 420–425, 421. Vgl. Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. II. Freiburg i. Br. u. a., 2004, 263–582, 369, Fußnote 55.

<sup>52</sup> „Gillemans book, along with Bernhard Häring's three volume *The Law of Christ* (1961–1966), were the most widely read moral theology texts in the years immediately before, during, and after the Council.“ Odor, Paulinus Ikechukwu: Moral theology, 32. Vgl. Mahoney, John: The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford (England), 1987, 303–309.

<sup>53</sup> Siefer, Gregor: Mission de France. Mission de Paris. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 295/296.

<sup>54</sup> Vgl. Herder Korrespondenz 14 (1959) 76–78.

Plädoyer für eine erneuerte Idee der Arbeiterpriester eintrat. Die Zeitung „Le Monde“ mutmaßte sogar, dass, nachdem das Verbot unter dem Pontifikat Johannes XXIII. ausgesprochen wurde, auch die Initiative zur Erneuerung und Wiedereinsetzung der Arbeiterpriester vom Papst selbst gestammt habe.<sup>55</sup>

Mehr als 20 Jahre vor dem Konzil hatte Kardinal Suhard die Theologen Henri Godin und Yves Daniel mit jener Untersuchung des französischen Katholizismus beauftragt, die 1943 als Veröffentlichung „La France pays de mission?“ enormes Aufsehen erreichte.<sup>56</sup> Der chilenische Jesuit Alberto Hurtado, der sich in dieser Zeit in Frankreich aufhielt und mit den dortigen Geschehnissen eingängig auseinandersetzte, spricht von immensen Auswirkungen des Dokuments auf das Selbstverständnis von Pastoral und Kirche in Frankreich. Die pastoralen und theologischen Erneuerungsbestrebungen – „a change in attitudes and values had taken place in the French Church“<sup>57</sup> – waren unter anderem mit einem vielfältig starken Engagement der Laien verbunden.<sup>58</sup>

Auch die kirchlichen Leitungsebenen wurden davon beeinflusst. Insgesamt benennt Mary Theresa Moser diesen Prozess als „prise de conscience“, als Bewusstseinswerdung unterschiedlicher kirchlicher Kreise. Diese „prise de conscience“ ereignete sich, indem den sozialen Problemen der unmittelbaren Nachkriegszeit eine vorrangige Aufmerksamkeit geschenkt werde. Die 1950er Jahre eröffneten dem theologischen und kirchlichen Horizont neue Perspektiven, die sich auch in der neuen Weite des Problembewusstseins äußern:

„In the context of this growing ‚prise de conscience‘ of the problems of the Church with respect to the poor in France and the Third World“.<sup>59</sup>

Diese These ist nicht ohne Belang, versucht sie doch einen Zusammenhang aufzuzeigen, den die lateinamerikanische Befreiungstheologie von den französischen, christlich geprägten Intellektuellenkreisen übernahm: den Zusammenhang von Bewusstseinswerdung und der Hinwendung zu den Armen im Sinne selbstinitiativer Befreiung.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Vgl. O. A.: Wiederum Arbeiterpriester in Frankreich. In: Herder Korrespondenz 19 (1965) 696–699, 697. Vgl. Strassner, Veit/Koolen, Albert: Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland. In: Theologie der Gegenwart 47 (2004) 101–115, 102–107.

<sup>56</sup> Godin, Henri/Daniel, Yves: La France, pays de mission? Paris (Frankreich), 1943. Godin und Daniel (Mitglieder der Christlichen Arbeitnehmerjugend CAJ) verwendeten in ihrer Analyse zur Situation der französischen Kirche die Methode der CAJ, Sehen-Urteilen-Handeln: „The questions raised by La France, pays de mission? In 1943 as to the posture of the Church as a sociological institution to the poor and the ability of the Church to communicate the Gospel within the framework of its established works and institutions sent shock waves through the French Church.“ Moser, Mary Theresa: The evolution of the option for the poor in France, 1880–1965. Lanham (USA), 1985, 132. Vgl. Codina, Víctor: Vorwärts zu Jesus zurück, 20. Vgl. Clavero R., Mariana: Un punto de inflexión en la vida del padre Alberto Hurtado. Itinerario y balance de su viaje a Europa, de 1947. In: Teología y Vida 46 (2005) 291–320, 295. Dies wird in das Vorfeld des Konzils eingeordnet bei: Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 72–75.

<sup>57</sup> Moser, Mary Theresa: The evolution of the option, 177.

<sup>58</sup> Vgl. Moser, Mary Theresa: The evolution of the option, 137–140.

<sup>59</sup> Moser, Mary Theresa: The evolution of the option, 145. Eine nahezu gleich formulierte Diagnose der Zeit und ihren Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil stellt Giuseppe Alberigo, indem er eine neue „Wahrnehmung der Bewusstseinsbildung der Völkermassen in Asien und Lateinamerika“ hervorhebt. Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 76.

<sup>60</sup> Mary Theresa Moser gelingt es nicht vollends, die Verbindungen zwischen Bewusstseinswerdung und der Option für die Armen aufzudecken. Eine solche Rekonstruktion dürfte sich auch als enorm schwierig er-

Es kann – trotz der kaum verantwortbaren Kürze der Darstellung – nicht bezweifelt werden, dass solche Aufbruchstendenzen innerhalb der „Nouvelle Théologie“ maßgebliche Einflüsse auf die Gründungsväter der Befreiungstheologie nahmen.<sup>61</sup> Im Bereich der Moraltheologie ist die Arbeit von Gérard Gilleman wohl einer der bedeutendsten Entwürfe dieser Erneuerungsbestrebungen.

... weil Gott sie liebt

Gustavo Gutiérrez selbst hat immer wieder auf die dezidiert theologische Begründung der präferentiellen Option für die Armen hingewiesen: dem christlich verantworteten Primat der Liebe. Das zentrale Argument ist bescheiden und fundamental zugleich. Es gipfelt in der Aussage: Weil Gott die Armen besonders liebt, deswegen ist auch der Christ gerufen sich zu dieser Liebe zu entschließen. Die Option für die Armen ist eine „theologisch“ begründete Option des Menschen, und zwar unmittelbar gegenüber Gott, die er am Armen wirklich werden lässt. „In der Tat: Wie man sich zu den Armen verhält, so verhält man sich zu Gott.“<sup>62</sup>

Bevor die Option für die Armen als eine theologische – aus dem Nachdenken des Menschen über Gott – erkannt wird, ist sie schon als theozentrische – aus der Initiative Gottes selbst hervorgehend – gegeben.<sup>63</sup> Sie ist eine Option des biblisch bezeugten Got-

weisen. Die erste explizite Nennung des Begriffs „opção por los pobres“ ist wohl frühestens auf das Jahr 1970 zu datieren und innerhalb der Befreiungstheologie zu suchen. Zudem wurzelt auch der Begriff der „prise de conscience“ in anderen, zum Teil noch unentdeckten geistesgeschichtlichen Schichten der französischen Literatur und Philosophie. Freire selbst verwendet den Begriff, ohne ihn näher zu erklären. Er betont allerdings deutlich, dass er nicht exakt dasselbe bedeute wie *Conscientização*. Vgl. Gadotti, Moacir/Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: *Pedagogia: dialogo e conflito*, 115.

<sup>61</sup> In einem Überblick über die Vorgeschichte zu Medellín schreibt Luiz Alberto Gómez de Souza: „Von 1947 bis 1950 ging die *Katholische Aktion* zum französischen und kanadischen Modell über und organisierte sich neu in einer Reihe von spezialisierten Bewegungen (...). Sie praktizierten die von der Erfahrung der Arbeiterjugend ausgehende Methode Sehen – Urteilen – Handeln und die ‚Revision de vie‘.“ Gómez de Souza gibt auch die maßgebenden Einflüsse der französischen Intellektuellen, wie Jacques Maritains „Humanisme Intégral“, Teilhard de Chardins Geschichtstheologie oder Emmanuel Mouniers Existenzphilosophie, an. Die Rezeption jener denkerischen Aufbrüche hat wesentlich dazu beigetragen, dass ein „Klima der Bewusstwerdung des geschichtlichen Augenblicks“ entstand. Gómez de Souza, Luiz Alberto: *Die Ursprünge von Medellín. Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950–1968)*. In: *Concilium* 38 (2002) 266–272, 267.

<sup>62</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Offenbarung und Ansage Gottes in der Geschichte*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11)* München u. a., 1982, 9–43, 14. Diesen Aspekt aufnehmend spricht Julio Lois von der „motivación teologal“. Lois, Julio: *Opção por los pobres. Síntesis doctrinal*, 14. „Segue siendo una conciencia de que los pobres son la opción del mismo Dios, el Dios de Jesús.“ Casaldáliga, Pedro: *Quedan los pobres y Dios*. In: *CHRISTUS* 59 (1994) 8/9, 9.

<sup>63</sup> „Die vorrangige Option für die Armen ist eine theozentrische Option: Der Glaube an den Gott Jesu Christi ist ihre erste und wichtigste Begründung.“ Gutiérrez, Gustavo: *Die Kirche und die Armen*, 247. Vgl. Costadoat, Jorge: *La pregunta por Dios*, 397.

tes.<sup>64</sup> Sie ist zuerst eine „Gnadenoption“, eine Entscheidung der bevorzugenden Liebe Gottes zu den Armen.<sup>65</sup>

„Der Arme soll den Vorrang erhalten, nicht weil er vom moralischen oder religiösen Standpunkt aus notwendigerweise besser wäre als andere, sondern weil Gott Gott ist. Die ganze Bibel ist durchdrungen von der Vorliebe Gottes für die Schwachen und Misshandelten der menschlichen Geschichte.“<sup>66</sup>

Es geht um das Menschwerden Gottes in der Welt und um die Ankündigung des Gottesreichs als utopische Botschaft und gegenwärtige Realität zugleich.<sup>67</sup>

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* spezifiziert in den „Mysterien des Lebens Christi“ (vgl. KKK 512–570) den Gedanken der Menschwerdung in entsprechender Betonung: die Menschwerdung sei zugleich eine „Armwerdung“ (vgl. 2 Kor 8,9).<sup>68</sup> Die Entäußerung Gottes geschehe, indem er als armer Mensch in die Welt kommt und mit den Armen der Zeit lebt: „Von der Krippe bis zum Kreuz teilt Jesus das Leben der Armen; er kennt Hunger [vgl. Mk 2,23–26; Mt 21,18], Durst [vgl. Joh 4,6–7; 19,28] und Entbehrung [vgl. Lk 9,58]. Mehr noch: Er identifiziert sich mit den Armen aller Art und macht die tätige Liebe zu ihnen zur Voraussetzung für die Aufnahme in sein

<sup>64</sup> Vgl. Vigil, José M: Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 135–142, 138. „Die Befreiungstheologie ist keine theologische Reflexion über die Befreiung, sondern eine Reflexion über Gott im Kontext der Befreiung.“ Richard, Pablo: Die ursprünglichen theologischen, 20. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Der Ausgegrenzte wird zum Jünger. In: Concilium 30 (1994) 355–361, 359/360.

<sup>65</sup> Deshalb kann Gerhard Ludwig Müller gegen Ende des Gnadentrakts schreiben: „Von größter Tragweite ist schließlich die (befreiungstheologische) Neuentdeckung der verändernden und lebensermöglichenden Kraft der Gnade.“ Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br., 2003, 811.

<sup>66</sup> Gutiérrez, Gustavo: Wo werden die Armen schlafen? In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 111–162, 119. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Mundo. In: CELAM (Hrsg.): El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996, 99–165, 112. Nach Johann Baptist Metz könne daran eine spirituell gerechtfertigte Rede der Option für die Armen ansetzen. Der Beter formuliert die bedrängende Erfahrung der Gottesferne als einen Gedanken der Nichtbesitzbarkeit Gottes. Eine auf spirituell geerdeter Erfahrung beruhende negative Theologie muss darin die gemeinsame Hoffnungsperspektive aller Menschen sehen. Die Theologie des in seiner Ganzheit rätselhaften Gottes stellt sich als eine zutiefst existentielle Frage, die die Zukünftigkeit des Lebens in Fülle (vgl. Joh 10,10) an das Leidensgedächtnis menschlicher Geschichte heranträgt. Das Herandenken an den unfassbaren Gott ist aber dann nicht primär eine intellektuelle oder spirituelle Beschäftigung um ihrer selbst willen, sondern zutiefst praktisches Denken. Vgl. Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte, 47–51.

<sup>67</sup> „Dieses Gottesreich wird nicht als einzige in der Hoffnung erreichbare Utopie dargestellt, sondern auch als Realität, der man zu dienen hat als etwas, das zu verwirklichen ist, wie sehr es auch ein Gnadengeschenk sein mag.“ Sobrino, Jon: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, 99. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Utopie und Prophetie, 384. Zum Thema utopischer Gesellschaft, vgl. Santos, Boaventura Sousa: Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade. Sao Paulo (Brasilien), 1995, 147. Vgl. Comblin, José: Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação. Sao Paulo (Brasilien), 1996, 97. Vgl. Suess, Paulo: Mystisch, missionarisch, militant. Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens. In: Baier, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt, 2006, 146–156, 150.

<sup>68</sup> Das ist auch der Ausgangspunkt der Christologie Jon Sobrinos: weil Christus Mensch wurde unter armen Menschen, so sind die Armen der historisch gültige Ort christologischer Reflexion; „el lugar ideal de la cristología“. Costadoat, Jorge: La liberación en la cristología, 63. Vgl. Castro C., Javier Alonso: El absoluto moral en la reflexión cristológica de Jon Sobrino. In: Theologica Xaveriana 47 (1997) 55–64, 58. Vgl. Spohn, William C.: Jesus and Christian Ethics. In: Theological Studies 56 (1995) 92–107, 107.

Reich [vgl. Mt 25,31–46.]“ (KKK 544). Wer die Armen ablehnt, indem er sie unterdrückt, lehnt diejenigen ab, mit denen sich der Menschgewordene identifiziert.<sup>69</sup> Solches Handeln verweigert die Anerkennung göttlicher Liebe. Gott selbst wird abgelehnt. Die tätige Liebe zu den „Armen aller Art“ hingegen wird zur Bedingung „für die Aufnahme in sein Reich“.<sup>70</sup> Oder wie Enrique Dussel sagt: „Hier findet sich das erste Kriterium für die christliche Ethik, die Ethik der Befreiung“.<sup>71</sup>

## 4.2 Subjekt und Option: zugunsten der Subjektwerdung des Armen

Wenn hier von der Option für die Armen die Rede ist, dann so, dass sie als Entscheidung für die Armen im Sinne ihrer eigenen Selbstbefreiung zu praktizieren ist. „Eine ‚Option für die Armen‘ ist (...) eine ‚Option für‘, eine Entscheidung, die einerseits ‚Im Blick auf‘ und ‚zugunsten von‘ und andererseits ‚im Namen von‘ getroffen wird.“<sup>72</sup>

Gerhard Ludwig Müller sieht die Option für die Armen als Option für die *Subjektwerdung des Armen* und als Zentrum von Befreiungstheologie: Der Christ

„hat dabei die Befreiung zur Freiheit der Menschen im endgültigen Reich Gottes im Auge. Daraus ergibt sich eben eine Option für diejenigen, die befreit werden sollen, und die als im Glauben Befreite am Prozeß der Befreiung selber aktiv und bewusst teilnehmen; dies sind aber die Unterdrückten, die Armen und die Elenden. Das Befreiungshandeln Gottes zielt ja hin auf ein Subjektwerden des Menschen.“<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: *The Christ of the Ignatian*, 91.

<sup>70</sup> „Das Verhalten gegenüber dem Armen ist eine Handlung, die sich an Christus selbst richtet.“ Gutiérrez, Gustavo: Wo werden die Armen schlafen, 121. Der Titel des Originalbeitrags „¿Dónde van a dormir los pobres?“ findet auch – ohne Verweis auf Gustavo Gutiérrez und sprachlich geringfügig verändert – Eingang in lehramtliche Dokumente des CELAM, vgl. CELAM: *El Tercer Milenio*, 79–81.

<sup>71</sup> Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft*, 67.

<sup>72</sup> Sedmak, Clemens: *Option für die Armen – eine Gebrauchsskizze*. (Working papers. Theories an commitments, 7) Salzburg (Österreich), 2004, 13. Vgl. Sedmak, Clemens: *Eine „Option für die Armen“ in den Wissenschaften?* In: Sedmak, Clemens (Hrsg.): *Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften*. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 13–30, 14/15.

<sup>73</sup> Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiungstheologie im Meinungsstreit*, 88. Schon früher hatte Müller akzentuiert: „Das Befreiungshandeln Gottes gegenüber Armen und Reichen zielt auf eine Subjektwerdung des Menschen und damit auf seine Freiheit gegenüber jeder Form von Unterdrückung und Abhängigkeit.“ Müller, Gerhard Ludwig: Gustavo Gutiérrez. Vater der Befreiungstheologie. In: Pauly, Stephan (Hrsg.): *Theologen unserer Zeit*. Stuttgart u. a., 1997, 125–138, 136. Vgl. Karrer, Leo: *Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen*. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): *Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen*. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 11) Münster u. a., 2001, 69–96, 76. „Zur Subjektwerdung befähigen. (...) Dahinter stehen die Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein, ein Respekt vor der Autonomie der Menschen, die Achtung ihrer Würde, Verantwortungsfähigkeit und Gewissensentscheidung.“ Lienkamp, Andreas: *Parteinahme für eine Solidarität mit den Armen. Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die Gesellschaft*. In: Krockauer, Rainer/Bohlen, Stephanie/Lehner, Markus (Hrsg.): *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*. München, 2006, 263–274, 270.

### 4.2.1 Medellín und die Conscientização: Die Kirche befähigt die Armen

Eine detaillierte Vorgeschichte zu Medellín<sup>74</sup> oder ein Verlaufsbericht der Versammlung würden den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Nichtsdestotrotz soll das Folgende Elemente der Vorgeschichte<sup>75</sup> und wesentliche Aussagen der Schlussdokumente unter dem hier angedachten Anliegen betrachten. Wie wird das Anliegen einer Entscheidung für die Armen als Befreiung aus der Unterdrückung konkret gedacht und benannt? Wie steht es mit der *Conscientização* in Verbindung?

Vorweg: Die Versammlung von Medellín (24. August bis 06. September 1968) steht in der Fortführung des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>76</sup>, der jüngsten lehramtlichen Äußerungen (wie der Enzyklika über die Entwicklung der Völker *Populorum Progressio*) und der Realität des Volkes Gottes in Lateinamerika, das in extremer Armut lebt.<sup>77</sup> Zum ersten Mal wird in einem kirchlichen Dokument eine Perspektive derart zentral in den Vordergrund gestellt, die später zum Fixpunkt zahlreicher Auseinandersetzungen sein wird: „Liberación“.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Eine kompakte Übersicht über die Publikationen dieser Zeit: Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 62–70. Einen geschichtlichen Überblick bietet: Dussel, Enrique: *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*. Freiburg (Schweiz), 1989, 59–65.

<sup>75</sup> „Die Anregung zu Medellín selbst ging 1965 vom chilenischen Bischof M. Larrain aus, der vorschlug, man solle die Gelegenheit des bevorstehenden eucharistischen Kongresses in Bogotá 1968 nutzen, um sich vor allem mit der nötigen Umsetzung des Konzils auf die lateinamerikanischen Verhältnisse zu beschäftigen.“ Collet, Giancarlo: *Im Armen Christus begegnen*, 12.

<sup>76</sup> „Sind *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* die zentralen ekklesiologischen Dokumente des II. Vatikanums, so gibt Medellín dem Beitrag von GS mit 42 Zitationen den Vorrang, während es sich auf LG 36 Mal bezieht. Das II. Vatikanum ist allgemein der wichtigste Bezugspunkt von Medellín und wird 233 Mal zitiert, aber in ausgesprochen selektiver Weise: drei seiner Dokumente werden nicht ein einziges Mal in den Fußnoten zitiert (UR, OE und DH), während zwei nur einmal erwähnt werden (DV und NA). Bemerkenswert ist die Mißachtung von Dokumenten des Stellenwertes von *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit oder *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus und auch die spärliche Rücksicht auf *Dei verbum* – wenn man bedenkt, daß die Arbeit mit der Bibel später hauptverantwortlich für das Erblühen der Basisgemeinden wurde.“ Beozzo, José Oscar: *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahrfeier*. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 165–203, 175*. Vgl. Comblin, José: *Medellín: Vinte Anos Depois. Balanço temático*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 806–829, 808/809. Vgl. Delgado, Mariano: *Kritische Anmerkungen*, 207. Vgl. Bentué B., Antonio: *Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo*. In: *Teología y Vida* 36 (1995) 159–191, 165–170.

<sup>77</sup> Die ursprüngliche Bezeichnung der Konferenz sollte sein: „Die Kirche im aktuellen Wandel Lateinamerikas im Lichte des Konzils.“ Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 74, Fußnote 14. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Actualidad de Medellín*, 220–222. Vgl. Libânio, João Batista: *Recordando a Medellín*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 81–85, 81/82. Es war vor allem das Verdienst zweier Bischöfe, dass diese Versammlung derart zustande kam. Hélder Câmara und Manuel Larrain waren als Führungskräfte des damals noch jungen CELAM die eigentlichen Wegbereiter für Medellín. Vgl. Beozzo, José Oscar: *Die brasilianische Kirche nach dem Konzil – Zeichen der Zeit und aktuelle Herausforderung*. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., 2006, 451–476, 465.

<sup>78</sup> Vgl. Weber, Franz: *Befreiung und Veränderung. Der Text des Konzils im Kontext Lateinamerikas*. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 175–193, 189. Nach Ellacuría sei die Befreiungstheo-



Ludwig Schwarz fasst diese Entwicklung folgendermaßen zusammen: „Medellin ist eine Etappe auf einem sehr langen Weg. Die lateinamerikanische Kirche beginnt nicht in Medellín.“; ihre Neuausrichtung jedoch schon. Wie unverhofft diese Neuorientierung kam, schildert der damalige Versammlungsteilnehmer und ehemalige Erzbischof von Aparecida (Brasilien) Aloísio Kardinal Lorscheider, damals junger Bischof von Santo Ângelo (Brasilien): „Als ich nach Medellín reiste, da hatte ich zwar die Unterlagen von Medellín in meinem Gepäck, aber so ganz wusste ich nicht, was ich dort tun sollte.“ Medellín, so resümiert Ludwig Schwarz, wurde erst zum Ereignis an Ort und Stelle.<sup>79</sup>

Die Begründung, warum eine Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats überhaupt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich war, findet sich unter anderem im Missionsdekret *Ad gentes* 22. Dort spricht sich das Konzil ausdrücklich für das je neue Zueinander von „Brauchtum und Tradition“, „Weisheit und Wissen“, „Kunststil und Fertigkeit“ der jungen Kirchen mit dem „Licht der Tradition der Gesamtkirche“ aus. Dies verwirklichte sich besonders in einer Kontaktaufnahme der Bischofskonferenzen eines „sozio-kulturellen Großraumes“. Dabei geht es nicht nur um die Legitimierung eines solchen Vorgehens, sondern um den ausdrücklichen Wunsch des Konzils, wenn es heißt: „Es ist zu wünschen, ja überaus angebracht, daß die Bischofskonferenzen innerhalb der sozio-kulturellen Großräume unter sich Verbindung aufnehmen, damit sie in gemeinsamer Überlegung einmütig dieses Ziel der Anpassung verfolgen können“ (AG 22).<sup>80</sup> So ist das Folgende auch nicht überraschend – wie Roberto Oliveros berichtet –, nämlich: dass Papst Paul VI. mit Freude den Vorschlag von Bischof Manuel Larraín Errazuriz, dem Sprecher des lateinamerikanischen Episkopats, aufgenommen habe, die Zweite Generalversammlung der Bischöfe für 1968 nach Medellín zu berufen.<sup>81</sup>

logie die Bedingung von Medellín gewesen, nicht umgekehrt. „No es Medellín quien genera esta teología, sino que más bien es generado por ella.“ Ellacuría, Ignacio: Tesis sobre posibilidad, 328. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*. In: Ferrara, Ricardo/Galli, Carlos María (Hrsg.): Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera. (Biblioteca Mayor – Serie Estudios y Documentos) Buenos Aires (Argentinien), 1997, 445–458, 453–458.

<sup>79</sup> Vgl. Schwarz, Ludwig: Von Medellín nach Puebla. In: Ordenskorrespondenz 20 (1979) 416–443, 418 (und 423). Weiter heißt es: „Wenn jemand sagt, Medellín lebt mehr aus der Politik als aus dem Glauben, dann lügt er. Allerdings war Medellín geprägt von dem ersten gemeinsamen Versuch, eine Antwort des Glaubens auf die politischen, sozialen, wirtschaftlichen Verhältnisse in Lateinamerika zu geben.“ Vgl. Collet, Giancarlo: „Das Schicksal der Armen teilen“. Zum Werdegang von Medellín. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (1989) 162–173, 162.

<sup>80</sup> Zu *Ad gentes* 22 schreibt Suso Brechter: „Das Vaticanum II hat den Pluralismus in der Kirche als legitim anerkannt und die Frage der Anpassung zum Programm erhoben.“ Brechter, Suso: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 10–125, 83. Vgl. Müller, Christof: Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vaticanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 316–333, 327/328.

<sup>81</sup> Vgl. Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, 16. Vgl. Poblete Barth, Renato: Bischof Manuel Larraín (1900–1966). Die Kirche in Lateinamerika formiert sich (CELAM). In: Stehle, Emil L. (Hrsg.): Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Mainz, 1980, 80–83, 82. Eine persönliche Sympathie zwischen Paul VI. und Bischof Larraín sei schon während des Konzils bekannt geworden: Marcos McGrath, emeritierter Erzbischof Panamas und Konzilsteilnehmer, berichtet vom Treffen Pauls VI. mit lateinamerikanischen Bischöfen aus 20 Nationen anlässlich des zehnjährigen Bestehens des CELAM am 24. November 1965 – also 15 Tage vor Konzilsende – im Vatikan. Die „Exhortatio apostolica“ des Papstes sei unter mehrerlei Hinsicht bemerkenswert gewesen: der Papst empfahl den



Giancarlo Collet versteht die Entwicklung, die sich daran anschließend und im Umfeld der Versammlung zu Medellín ereignete, als gesellschaftlichen Standortwechsel. Die lateinamerikanische Kirche „begann sich verstärkt als *Kirche der Armen* zu verstehen.“<sup>82</sup> Wie jede geistliche und gesellschaftliche Reorganisation liefen jene Prozesse nicht ohne Konflikte ab. Die Auseinandersetzungen innerhalb der Bischofskonferenzen im Vorfeld der Zweiten Generalversammlung, besonders der brasilianischen, gingen im Wesentlichen um die Frage der Neuorientierung der lateinamerikanischen Kirche der frühen Nachkonzilszeit.<sup>83</sup> Gustavo Gutiérrez bezeugt diese Entwicklung mit den Worten: „In diesem Kontext hat man das wichtigste Ereignis zu sehen, das zweifellos die Bischofskonferenz von Medellín darstellt. Trotz des wenig verheißungsvollen Klimas, das einige Tage zuvor auf dem Eucharistischen Kongreß in Bogotá entstanden war, nimmt die Kirche auf der Konferenz mit klarem Blick für die Realitäten die Welt wahr, in der sie lebt, und sieht sich selbst mit größter Nüchternheit. In einem Wort: Die Kirche beginnt, sich ihrer Mündigkeit bewußt zu werden und folglich ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen.“<sup>84</sup>

#### 4.2.1.1 Bildung – Subjektbildung

Sucht man stichwortartig nach Übertragungen der *Conscientização* in den portugiesischen oder spanischen Übersetzungen der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, so stößt man – erwartungsgemäß – ins Leere. Gleichsam ist festzustellen, dass die

Bischöfen die Betrachtung der lateinamerikanischen Realität und die Planung der entsprechenden Pastoral gemäß der Methode von *Gaudium et spes* (Sehen, Urteilen. Handeln). Außerdem legte er den Bischöfen nahe eine spezifische „acción social“ für ihre Regionen zu entwerfen. McGrath berichtet davon, dass der Papst im Anschluss an das Gespräch dem Bischof von Talca, Manuel Larraín Errazuriz, seine Glückwünsche zur Wiederwahl als Präsident des CELAM aussprach. Später sollte sich herausstellen, dass der Papst selber Bischof Larraín mit der Endredaktion der verlesenen „Exhortatio apostolica“ beauftragt hatte. Vgl. McGrath, Marcos: Vaticano II, Iglesia de los pobres y teología de la liberación. In: medellín 21 (1995) 371–407, 380.

<sup>82</sup> Collet, Giancarlo: Medellín. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 29/30, 29. Vgl. Proaño, Leonidas E.: Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 45–55. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 101. Vgl. Sobrino, Jon: La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. In: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985) 115–146, 115. Vgl. Gómez de Souza, Luiz Alberto: Die Ursprünge von Medellín, 270/271. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 41–66.

<sup>83</sup> Vgl. Beozzo, José Oscar: Medellín: Vinte Anos Depois (1968–1988). Depoimentos a partir do Brasil. In: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 771–805, 781–796. Die von José Comblin im Auftrag von Hélder Câmara – dessen theologischer Berater er war – erarbeiteten „Anmerkungen zum Basisdokument“ zeigen eine Neuorientierung der lateinamerikanischen Kirche im Sinne des Konzils. Die Vorarbeiten zu Medellín betonen, dass man die Präsenz Jesu Christi in den Armen aus der Vergessenheit ins Gedächtnis der Kirche zurückholen wolle. Im Sinne der Bewusstseinsbildung wolle man das Subjektsein des Armen in den Vordergrund stellen, um damit das auszusagen, was das Konzil mit der „Förderung des Menschen“ angestoßen hatte. Vgl. den Bericht: O. A.: Innerkirchliche Spannungen in Brasilien. In: Herder Korrespondenz 22 (1968) 415–418, 417/418. Vgl. Lienkamp, Andreas: Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel. Impulse der lateinamerikanischen *Gaudium et spes* – Rezeption. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 195–221, 214.

<sup>84</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 122/123.

Versammlung von Medellín, die sehr wohl zentrale Anliegen der *Conscientização* aufnimmt und thematisch in einen umfassenden Zusammenhang einbettet, trotzdem auf ein wichtiges Anliegen des Konzils zurückgreift: die Würdigung der Bildung, besonders die Ermöglichung von Bildung für die Armen.

Eine Hochschätzung der Bildung, der „überragenden Bedeutung der Erziehungsaufgaben“ (wie im Schlusswort der Erklärung *Gravissimum educationis*) zur Erlangung menschlicher Reife, wie es das Konzil an etlichen Stellen (vgl. OT 11, PC 2; 18, PO 3, AA 29, AG 12; 25; 26) ausgesprochen hat, wird als eigentätiger und eigenverantwortlicher Prozess zur Mündigkeit und Verantwortung des Subjekts ausgesprochen.<sup>85</sup> Schon im Vorwort konstatiert die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*, dass die Bildung der Jugendlichen wie auch der Erwachsenen eine Dringlichkeit der Zeit sei, da die Menschen, weil sie sich mehr und mehr ihrer Würde bewusst werden und „immer mehr nach einer aktiveren Teilnahme am gesellschaftlichen und besonders am wirtschaftlichen und politischen Leben“ verlangen.<sup>86</sup> Die Erziehung, die als grundlegendes Menschenrecht proklamiert wird (vgl. GE 1), beschränke sich nicht auf die Ausbildung intellektueller Fähigkeiten, sondern verstehe sich in einem umfassenden (vgl. GS 60), ja theologischen Sinn<sup>87</sup>, indem die Person sich selbst hinordne auf das letzte Ziel. Dies tue sie im konkreten Leben, weswegen die Erklärung beanspruchend betone, dass es ein Recht von Kindern und Erwachsenen gebe, darin angeleitet zu werden, „die christlichen Werte mit richtigem Gewissen“ (GE 1) schätzen zu lernen und personale Bindungen einzugehen.

Die Bildung, so sagt es später *Populorum Progressio*, entfaltet die geistigen und moralischen Kapazitäten des Subjekts, wenn es dazu befähigt, aufgrund des Glaubens die Wirklichkeit mit kritischen Augen lesen zu lernen (vgl. PP 55). Daher sei auch folgende Deutung erlaubt: Die Rede von der Pflicht der Kirche (und ihrer Mitglieder), nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, wird in *Gaudium et spes* 4 in einer – sozialwissenschaftlich geprägten – Analyse der Wirklichkeit aufgeworfen.<sup>88</sup> Wörtlich heißt es: „Noch niemals verfügte die Menschheit

<sup>85</sup> Eine „Sozialethik der Bildung“ liegt thematisch eng an der Linie dieser Ausführungen. Vgl. Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard: Wir brauchen eine „Sozialethik der Bildung“! Einführung in Thema und Struktur des Bandes. In: Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard (Hrsg.): Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen. Bielefeld, 2003, 9–22, 12–14.

<sup>86</sup> Vgl. Heimbach-Steins, Marianne: Bildung für die Weltgesellschaft angesichts der Erfahrung von Abhängigkeit, Verunsicherung und Kontrollverlust. In: Hilpert, Konrad/Bohmann, Thomas (Hrsg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten. Festschrift für Alois Baumgartner. Regensburg, 2006, 133–151, 139–142. Vgl. Leimgruber, Stephan: Die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 191–207, 196–198.

<sup>87</sup> „Bildung nämlich, also die methodische Aneignung eines verständigen Umgangs mit der Welt und sich selbst, dient letztlich stets der je weiteren Entfaltung und intensiveren Verwirklichung des Selbstvollzugs, kraft dessen der Mensch zugleich in der Welt handelt und sich selbst bezeugt, und durch den allein er glauben kann.“ Wenzel, Knut: Kleine Geschichte, 238/239.

<sup>88</sup> Besonders in der Betonung auf die drängende Aufgabe einer solidarischen Gemeinschaft der Völker, vgl. AA 14, GS 11 und 44. *Pacem in terris* (39–42) spricht sodann explizit von drei Merkmalen, die die Enzyklika als Zeichen der Zeit betitelt: a) der wirtschaftliche und soziale Aufstieg der Arbeiterklasse, b) die Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben und c) das globale Bewusstwerden der Menschheitsfamilie unter der Zielperspektive der Überwindung jeglicher Unterdrückung. Vgl. Boff, Clodovis: *Sinais dos tempos*, 68–74. Vgl. Schneider, Martin: „Die Zeichen der Zeit verstehen“. Zum Verhältnis von christlicher Sozial-

über soviel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht, und doch leidet noch ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not, gibt es noch unzählige Analphabeten.“<sup>89</sup> Beim Lesen der Realität, der Zeichen der Zeit komme den Laien eine besondere Bedeutung zu (vgl. AA 29), denn „der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker“ verdiene „besondere Beachtung; ihn sorgsam zu fördern und in eine reine und wahre Leidenschaft der Brüderlichkeit zu läutern ist eine Aufgabe des Laienapostolates (...), vor allem im Hinblick auf die Völker in den Entwicklungsländern“ (AA 14).<sup>90</sup>

Diese unterscheidende Lektüre der Wirklichkeit – um den Ausgangsgedanken der *Conscientização* einzubringen<sup>91</sup> – im Lichte des Glaubens<sup>92</sup>, wie es die Pastoralkonstitution festlegt (vgl. GS 11)<sup>93</sup>, bedarf der besonderen Aufmerksamkeit<sup>94</sup> für die Menschen in den unterentwickelten Regionen der Welt.<sup>95</sup> Die suchende Deutung der Zeichen der Zeit kann nicht vorbeigehen an der weltweiten Ungerechtigkeit und der massiven Armut zahlreicher Menschen. Die Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez

ethik und Gesellschaftsdiagnose. In: Hilpert, Konrad/Bohrmann, Thomas (Hrsg.): *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*. Festschrift für Alois Baumgartner. Regensburg, 2006, 43–61, 45–47. Vgl. Hünermann, Peter: *Gestern und Heute*. Eine kontrastierende Relecture der Situation des Menschen in der heutigen Welt (GS 4–10). In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., 2006, 29–60, 31/32.

<sup>89</sup> Vgl. Lehmann, Karl: *Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung*. 40 Jahre Pastoral- konstitution „*Gaudium et spes*“. In: *Theologisch-Praktische Quartalsschrift* 153 (2005) 297–310, 309/310.

<sup>90</sup> Im Konzil komme zunehmend zur Sprache, so Norbert Mette, dass die Zeichen der Zeit, indem sie gedeutet werden, einen kollektiven „Bewusstseinsbildungsprozess“ auslösen, „der auf die Veränderung der in dem Vorfall sich symptomatisch anzeigenden Ursachen zielt“. Mette, Norbert: *Gaudium et spes* – ein unerledigtes Vermächtnis. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., 2006, 429–438, 432.

<sup>91</sup> Die Pastoralkonstitution formuliert schon die Einführung zur Situation des Menschen in der heutigen Welt auffallend: „Die vom Hunger heimgesuchten Völker fordern Rechenschaft von den reichen Völkern. (...) Die Arbeiter und Bauern wollen (...) auch ihre Persönlichkeitswerte entfalten. (...) Hinter all diesen Ansprüchen steht ein tieferes und umfassenderes Verlangen: die Einzelpersonen und die Gruppen begehren ein erfülltes und freies Leben, das den Menschen würdig ist“ (GS 9).

<sup>92</sup> Das Lesen der Gegenwart stützt sich auf das, was Johannes XXIII. in der Eröffnungsbulle *Humanae Salutis* des Zweiten Vatikanischen Konzils andeutet. Vgl. Johannes XXIII.: *Die Apostolische Konstitution „Humanae Salutis“*. In: *Herder Korrespondenz* 16 (1961/62) 225–228, 225/226.

<sup>93</sup> Joseph Ratzinger hat auf eine wichtige Änderung des Textes von *Gaudium et spes* 11 hingewiesen, der die hiesige Argumentation stützt. Im Eröffnungssatz hätten die Konzilsväter eine nicht unbedeutende Änderung vorgenommen. Es „wurde der Gedanke dadurch kritischer gefaßt, daß man an die Stelle von animadvertere jetzt discernere setzte: In den Geschehnissen der Zeit sind die Zeichen des göttlichen Willens nicht einfach ‚aufzuspüren‘, sondern zu ‚unterscheiden‘. Das wird man als einen glücklichen Griff bezeichnen dürfen“. Denn der Anruf des Herrn in der Welt von heute „muß sich in der ‚Unterscheidung der Geister‘ vollziehen und sich auf das Wagnis einlassen, sich jederzeit dieser Unterscheidung zu stellen.“ Ratzinger, Joseph: *Pastorale Konstitution*, 314.

<sup>94</sup> „Die Theologie der ‚Zeichen der Zeit‘ steht genau an dem Ort, wo sich ‚Hörfähigkeit‘ zeigt und aufgespiert werden soll; dort wo plötzlich deutlich wird, dass die Menschen nicht das gleiche sehen und hören, was dann natürlich auf die Verkündigung selbst und auf deren Interpretation zurückwirkt.“ Theobald, Christoph: *Zur Theologie der Zeichen der Zeit*, 71.

<sup>95</sup> Später wird auch *Centesimus Annus* 28 den ethischen Charakter dieser Lektüre der Wirklichkeit betonen. Eine massive Stellungnahme gegen die Verhältnisse von Armut und Unterdrückung sei die Folge des Erkennens der Zeichen in einer international vernetzten Welt. „Die Beseitigung der Armut ist eine große Gelegenheit für das sittliche, kulturelle und wirtschaftliche Wachstum der gesamten Menschheit.“

rez nimmt sogleich dieses Anliegen auf<sup>96</sup>: Theologie wird verstanden als kritische Reflexion auf die Praxis und Wirklichkeit aufgrund der verheißenen Heilsbotschaft. So sucht sie nach Möglichkeiten in der Zeit, das Evangelium um der Menschen willen ankommen zu lassen: „Theologie als kritische Reflexion erfüllt demnach eine Funktion der Befreiung des Menschen“.<sup>97</sup>

Obwohl – oder gerade weil – die konziliare Verwendung des Begriffs „Zeichen der Zeit“ eine mehrsprachige Deutung zulasse, plädiert José Comblin für eine Interpretation des Begriffs von der jesuanischen Verkündigung her. Die Wirklichkeit müsse auf ihre Zeichenhaftigkeit hin betrachtet werden. Damit seien jedoch nicht Gebärden der Moderne oder des Fortschritts gemeint, sondern das zeichenhafte Anbrechen des Gottesreichs in der Welt von heute. Die Zeichen müssen deutlich erkannt werden im Gegenüber zu den konkreten Zeichen der Sünde und des Antireichs. Das schon beginnende Gottesreich verwirkliche sich dort, wo Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe zu den Armen sich ereigne. José Comblin beklagt, dass diese wichtige Dimension in den Konzilstexten nicht anzutreffen sei. „Die Zeichen der Zeit wären die Zeichen des Kampfes um Befreiung der Unterdrückten jener Zeit gewesen. Sie hätten deutlich machen müssen, wo Christus und wo seine Gegner waren, und wo die Auseinandersetzung stattfand. Sie hätten aufzeigen müssen, wo die Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten, und wo die Befreiungsbewegung des Reiches Gottes war.“<sup>98</sup>

Neben den Dokumenten des Konzils prägt *Populorum Progressio*<sup>99</sup> wesentliche Gedanken der Zweiten Generalversammlung in Medellín.<sup>100</sup> Der gesamte erste Teil der

<sup>96</sup> Die Aufforderung, dass die Menschen befähigt werden sollen, ihre eigene Geschichte zu gestalten, Subjekte zu werden, um sich aus der Unterdrückung zu befreien, bezieht Gutiérrez aus folgenden Quellen: „deshalb fordert Medellín eine ‚befreiende Erziehung‘, die in der Diktion von *Populorum Progressio* beschrieben wird als zentrales Mittel zur Befreiung der Völker aus aller Versklavung und vom Aufstieg ‚von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen.“ Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 105/106. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Actualidad de Medellín*, 222–224.

<sup>97</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 18. Vgl. Sievernich, Michael: *Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“?* In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 23–41, 32/33.

<sup>98</sup> Comblin, José: *Die Zeichen der Zeit*. In: *Concilium* 41 (2005) 412–424, 423. Segundo Galilea meint eine eigene Deutung der Zeichen der Zeit in den Dokumenten von Medellín zu erkennen. Die versammelten Bischöfe bevorzugten in „Medellín jene Zeichen der Zeit, die von den sozialen Ungerechtigkeiten und Entmenschlichungen herrühren, denn sie nehmen eine offene und realistische Analyse der sozialen Wirklichkeit ihres Kontinents vor.“ Galilea, Segundo: *Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils*. In: Pottmeyer, Hermann J. (Hrsg.): *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf, 1986, 85–103, 91. Vgl. Suess, Paulo: *Medellín e os Sinais dos Tempos*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 58 (1998) 851–870, 852–855.

<sup>99</sup> Schon der Anfang der Enzyklika über die Entwicklung der Völker verweist unmittelbar auf die weltweiten sozialen Probleme: „Die Entwicklung der Völker wird von der Kirche aufmerksam verfolgt; vor allem derer, die dem Hunger, dem Elend, den herrschenden Krankheiten, der Unwissenheit zu entrinnen suchen; derer, die umfassender an den Früchten der Zivilisation teilnehmen und ihre Begabung wirksamer zur Geltung bringen wollen, die entschieden ihre vollere Entfaltung erstreben“ (PP 1). In den gesamten Dokumenten von Medellín finden sich 23 direkte und indirekte Bezugnahmen zu *Populorum Progressio* (zu *Gaudium et spes* sogar 47). Vgl. Magne, Marcelo Gabriel: *Dios está con los pobres*, 42–45. Zudem weist Paul VI. in der Eröffnungsrede der Generalversammlung (24. August 1968) dezidiert auf die damals jüngste Sozialenzyklika hin. Vgl. Paul VI.: *Eröffnungsrede Medellín*, 646 und 649.

<sup>100</sup> Vgl. Ferré, Alberto Methol: *Grandes orientaciones pastorales de Pablo VI para América Latina*. In: Papetti, Renato (Hrsg.): *Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio*. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 21–32, 22. Vgl. de Schrijver, Georges:

Enzyklika über die Entwicklung der Völker ist überschrieben mit: „Umfassende Entwicklung des Menschen“ (PP 6–42). Zusammen mit der Analyse der gesellschaftlichen Realität der Armut verbindet der Papst die Notwendigkeit der Evangelisierung, die aber nicht um ihrer selbst willen zu verfolgen sei, sondern als Zeichen der Sendung Jesu, um den Menschen zur „menschlichen Entfaltung zu führen“ (PP 12). Entwicklung könne daher nicht gleichgesetzt werden mit wirtschaftlichem Wachstum, sondern die wahre Entwicklung müsse umfassend sein und die eigentliche Pflicht, die der Mensch aus Verantwortung gegenüber sich selbst, dem Nächsten und der Gemeinschaft und im Gegenüber zu seinem Schöpfer wahrnehmen müsse (vgl. PP 16/17), „damit der Mensch mehr Mensch werde“ (PP 19 und 21).

### *Promoción humana – umfassende Förderung*

Segundo Galilea beschreibt die unmittelbare postkonziliare Zeit der lateinamerikanischen Kirche mit treffenden Worten: „Im allgemeinen war Lateinamerika auf das Zweite Vatikanische Konzil nicht vorbereitet, weder was die Breite der dort angesprochenen Probleme noch was seine pastoralen und dogmatischen Reformen angeht. Der größte Teil des lateinamerikanischen Katholizismus und des Klerus hatte die Entwicklung des christlichen Denkens in den letzten Jahrzehnten nicht genügend mitvollzogen. (...) Aber es stimmt auch, daß zahlreiche katholische Gruppen und Eliten Veränderungen in der Kirche (...) wünschten und dafür arbeiteten. Sie waren beunruhigt angesichts der wachsenden Distanz zwischen der ‚traditionellen‘ Pastoral und den Bedürfnissen des Volkes (...). Der Übergang von der agrarischen zu einer mehr und mehr urbanen Gesellschaft und das Anwachsen des kritischen Bewusstseins im sozialen und politischen Bereich schufen mehr und mehr eine neue Situation“.<sup>101</sup> In diese Zeit wurde die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats berufen.

Die Konferenz von Medellín stand unter einem weit gefassten Leitthema.<sup>102</sup> Allein die umfassende Überschrift über die Schussdokumente zeigt dies an: „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils.“<sup>103</sup> Der gewählte Titel hatte die Erwartung zugelassen, dass sich von den Texten her erschließen lasse, worin denn die Entwicklung und Integration Lateinamerikas bestehe. Gewiss werden die Antworten auf vielschichtigen Wegen gesucht. Einer davon geht dezidiert an der

Gaudium Et Spes, 332–343. Vgl. Figueroa Deck, Allan: Commentary on *Populorum progressio* (*On the Development of Peoples*). In: Himes, Kenneth R. (Hrsg.): *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington D.C. (USA), 2005, 292–314, 298. Hierbei muss erwähnt werden, dass die lateinamerikanische Realität und Theologie ebenso auf die Enzyklika Einfluss genommen haben: „Die Enzyklika, welche zum großen Teil von Pater L. Lebreton noch vor seinem Tod ausgearbeitet worden war, hatte einen großen Einfluss insbesondere in Lateinamerika, wo Pater Lebreton in den vorausgehenden Jahren viel gearbeitet hatte.“ Turbanti, Giovanni: Knotenpunkte der Rezeption, 318. Turbanti verweist auf die Darstellungen bei: Pelletier, Denis: *Économie et Humanisme. De l’Utopie communautaire au combat pour le tiers monde* (1941–1966). Paris (Frankreich), 1966, 406–409. Vgl. Müller, Johannes/Wallacher, Johannes: *Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre*. In: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 168–180, 170. Vgl. Schillebeeckx, Edward: *Befreiungstheologien*, 8.

<sup>101</sup> Galilea, Segundo: *Lateinamerika in den Konferenzen*, 85.

<sup>102</sup> Vgl. Lembke, Ingo: *Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung*. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 2) Bern (Schweiz) u. a., 1975, 130–137.

<sup>103</sup> Vgl. Dussel, Enrique: *Die Geschichte der Kirche*, 294.

kritischen Pädagogik Freires entlang. Der *Subjektwerdung des Armen* folgend, wird die in Medellín benutzte Formulierung der *Promoción humana* zum tragenden Begriff.<sup>104</sup>

In der Botschaft an die Völker Lateinamerikas bekennen sich die Bischöfe zu einer neuen Aufgabe, die sie so formulieren: Als Christen glauben wir, dass diese geschichtliche Etappe Lateinamerikas innig verbunden ist mit der Heilsgeschichte. Als Bischöfe wollen wir uns konfrontieren mit dem Leben unserer Völker, die sich auf der Suche nach geeigneten Lösungen für ihre vielschichtigen Probleme befinden. Unsere Mission ist deshalb ein Beitrag zur integralen Förderung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents.<sup>105</sup> Der Auftrag der Bischöfe, ihre eigene Mission ist also an die Menschen, nicht allein an die Christen des Kontinents gerichtet. Die pastorale Aufgabe der Zukunft stellt sich als Aufgabe zur Förderung und Befähigung der Subjekte, damit sie aktive Mitglieder in Kirche und Gesellschaft sein können.

Im Dokument „Gerechtigkeit“ wird die integrale Förderung des Menschen<sup>106</sup> verknüpft mit notwendig strukturellen Veränderungen<sup>107</sup> und mit der den Sozialisationsprozess bedingenden Bewusstseinsbildung der Menschen.<sup>108</sup> Deswegen spricht das Dokument zur „Educación“ von einer Erziehung, „die der von uns verfochtenen ganzheitlichen Entwicklung mehr entspricht; wir könnten sie die ‚befreiende Erziehung‘ nennen, d. h. die den zu Erziehenden zum Subjekt seiner eigenen Entwicklung wandelt.“ Umfassende Bildung wird vorgestellt als der Schlüssel zur Befreiung von der Unterdrückung und zur Verwirklichung vollmenschlicher Entwicklung. Ihr Name wird im Dokument zur Erziehung in Anlehnung an Paulo Freire festgelegt: „Educación libera-

<sup>104</sup> Vgl. Gera, Lucio: Evangelisierung und Förderung des Menschen. In: Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch deutsches Dialogprogramm. Bd. I. Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 245–299, 252–260. Vgl. die Analyse von Medellín unter „Pobres, sujetos de historia“, Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 110–112. Vgl. Galea, José: Uma Igreja no povo e pelo povo. Reflexão teológica sobre a atual ação pastoral da Igreja no Brasil. Petrópolis (Brasilien), 1983, 45/46.

<sup>105</sup> Vgl. Botschaft an die Völker Lateinamerikas (Medellín), hier 8. Avelar Brandão Vilela, damaliger Präsident des CELAM, und Eduardo Francisco Pironio, damaliger Generalsekretär des CELAM, hielten in der Vorstellung der Beschlüsse fest, dass diese umfassende Förderung des Menschen in verschiedenen Teilbereichen stattfindet: Gerechtigkeit und Frieden, Familie und Demografie, Erziehung und Jugend. Übersetzung nach dem Original: Brandão Vilela, Avelar/Pironio, Eduardo Francisco: Presentación. In: CELAM (Hrsg.): Medellín. Conclusiones. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974, 7/8.

<sup>106</sup> Zur Klärung des Begriffs „integral“ aufgrund seiner Verwendung in *Gaudium et spes* und *Populorum Progressio* rezipiert Gutiérrez Gustave Martelet: Die Herkunft des Begriffs integral benenne zwei Bedeutungsdimensionen. Zum einen den umfassenden Anspruch an alle Menschen, zum anderen den Anspruch an jeden einzelnen Menschen. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 70.

<sup>107</sup> Der Begriff der *Promoción humana* wird in der offiziellen deutschen Übersetzung der Schlussdokumente in Klammern gesetzt und direkt übernommen. Vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 14.

<sup>108</sup> Vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 23. Das Dokument „Laienbewegungen“ unterstreicht den sozialen Charakter der menschlichen Förderung. Dass, was die Laien kennzeichne, ergebe sich aus ihrem Hineingestelltsein in die Welt und müsse verstanden werden als Rahmen menschlicher Solidarität, als Verflechtung von Ereignissen, kurzum: als Geschichte müsse es verstanden werden. Es bedeute im Allgemeinen Solidarität aktiv anzuerkennen und konkret in der Praxis ein soziales Projekt zur Förderung des Menschen zu unterstützen. Dieser durch die Nächstenliebe greifbare Glaube werde „als Beweggrund, Erleuchtung und eschatologische Perspektive gegenwärtig“, indem er „durch das Gewissen“ des Menschen wirke. Medellín „Laienbewegungen“, Nr. 9/10.



dora“.<sup>109</sup> Auf der Linie des Themas kommentiert Thomas Schreijäck: „Hervorzuheben sind die Begriffe Subjektwerdung der Adressaten, Selbstverantwortung in Freiheit, Personwerdung und Selbstbestimmung“.<sup>110</sup>

Woher nimmt das Dokument den Ausdruck der *Promoción humana*? Bei der Suche nach der Herkunft des Ausdrucks in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist bezeichnend, dass der Ausdruck *nur* in *Gaudium et spes* 35 der spanischsprachigen Ausgabe der Konzilstexte<sup>111</sup> zu finden ist. Der Kontext ist klar: Im dritten Teil des Ersten Hauptteils beschäftigt sich *Gaudium et spes* mit dem menschlichen Schaffen in der Welt (33–39). Nachdem *Gaudium et spes* 33 und 34 eine grundsätzliche Wertschätzung des menschlichen Schaffens, auch des alltäglichen, entfaltet hat und den Zuwachs an menschlichem Vermögen in Relation zur sittlichen Verantwortung stellt, spricht *Gaudium et spes* 35 von der Ordnung menschlichen Schaffens. Im Handeln schaffe der Mensch nicht nur etwas, sondern er schaffe, er bilde sich selbst. Dieses Tun sei, ebenso wie der Dienst an größerer Gerechtigkeit, echter Brüderlichkeit und einer humaneren Verflechtung der Gesellschaft, mehr wert als äußerer Reichtum und höher zu gewichten als der technische Fortschritt. Dieser bilde nur das Material für die *Promoción humana*.<sup>112</sup> Hans-Joachim Sander schreibt im Kommentar zu diesem Abschnitt:

<sup>109</sup> Medellín „Erziehung“, Nr. 8. Im Original: „la llamafamos la ‚educación liberadora‘; (...) La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre“. Medellín (span.) „Erziehung“, Nr. 8. Weiter heißt es – in deutscher Version: „Deshalb muß die Erziehung auf allen Ebenen schöpferisch werden, denn sie muß den neuen Gesellschaftstyp vorwegnehmen, den wir in Lateinamerika suchen. Sie muß ihre Bemühungen auf die Personalisierung der neuen Generation gründen, indem sie deren Bewußtsein von ihrer menschlichen Würde vertieft, ihre freie Selbstbestimmung begünstigt und ihren Gemeinschaftssinn fördert.“ Medellín „Erziehung“, Nr. 8. Vgl. Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión I, 311. Der Begriff der „educación liberadora“ kommt nur einmal im Schlussdokument von Puebla (unter Bezugnahme zur Verwendung in Medellín) vor und wird dort der „educación evangelizadora“ untergeordnet. Dennoch bleiben wesentliche Elemente des ursprünglichen Bedeutungsumfangs erhalten. Puebla (span.), Nr. 1026, und die Ausführungen in 1027–1038. Santo Domingo verzichtet vollständig auf den Begriff der befreienden Erziehung.

<sup>110</sup> Schreijäck, Thomas: 35 Jahre Befreiungstheologie in Lateinamerika (Medellín 1968–2003). Praktisch-theologische und religionspädagogische Erkundungen in weltkirchlicher Absicht. In: Diepold, Klaus/König, Klaus (Hrsg.): Perspektiven der Eine-Welt-Religionspädagogik. Engelbert Groß zum 65. Geburtstag. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 7) Münster, 2004, 41–59, 44. „Besonders das Kapitel über die Erziehung läßt den Einfluß Freires deutlich werden“. Delgado, Mariano: Befreiung durch Erziehung, 223, Fußnote 1. Vgl. Koschorke, Klaus/Ludwig, Frieder/Delgado, Mariano (Hrsg.): Außereuropäische Christentumsgegeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990. Bd. VI. (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen) Neukirchen-Vluyn, 2004, 302/303.

<sup>111</sup> Der Text dort lautet: „Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo.“ V.A.: Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. (Biblioteca de autores cristianos, 252) Madrid (Spanien), <sup>9</sup>1991, 308. Wie gesagt: Der Ausdruck findet sich sonst nirgends in den Konzilsdokumenten.

<sup>112</sup> Der lateinische Text formuliert: „Hi enim progressus quasi materiam humanae promotioni preabere possunt, illam autem per se solos ad actum nequaquam deducunt.“ Auer, Alfons: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum III. Kapitel. Einleitung und Kommentar. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 377–397, 384. Auch der lateinische Ausdruck „promotio humana“ findet sich an keiner anderen Stelle der Konzilsdokumente. Thematische Bezüge finden sich auch an anderen Stellen. Vgl. UR 12 und 23, DH 6, GS 60 und 75.



„Die Bedingung der Möglichkeit für diesen Prozess ist die Berufung Gottes an den Menschen, ganz und gar Mensch zu werden und sich nicht mit fortgeschrittenem Reichtum zufrieden zu geben.“<sup>113</sup>

Dass die Förderung des Menschen, besonders in der Verwendung von Medellín, ein auf Gemeinschaft bezogenes Projekt ist, wird im Dokument „Pastoral de conjunto“ klar. Die Christlichen Basisgemeinschaften sind Orte personaler, geschwisterlicher Begegnung. Sie manifestieren die konkreten Orte der Kirche und damit eine „Gemeinschaft der Hoffnung und der Nächstenliebe“. „Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste und fundamental kirchliche Kern (...). So ist sie Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.“<sup>114</sup> Es wird schon durch solche Formulierungen klar, wie eng das Medellín Konzept der *Promoción humana* von den Gedanken der Bewusstseinswerdung Paulo Freires mitbeeinflusst ist: Notwendigkeit und Hochschätzung der Bildung, Organisation kleiner Gemeinschaften, Geschichte als Ort der Veränderung, Überwindung der Unterdrückung durch befreiende Erziehung, Bewusstwerdung als Grundbedingung der Unrechtsüberwindung, Befreiung des Unterdrückers, etc.<sup>115</sup>

Die Dokumente gehen jedoch noch einen Schritt weiter. Sie verwenden an verschiedenen Stellen explizit den Begriff der *Conscientização*.<sup>116</sup> Damit ist nicht gesagt, dass eine unverfälschte Wiedergabe der *Conscientização* nach Paulo Freire erfolgt, sondern dass eine kreative Aufnahme ihres Bedeutungsspektrums angezielt ist. Indem man sie in den Kontext eines kirchlichen Dokuments stellt, ergeben sich neue inhaltliche Bezüge.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 754. Die Wertschätzung des menschlichen Schaffens führt die Textverfasser gegen Ende des dritten Teils zu einer theologischen Verhältnisbestimmung, die oben schon angesprochen wurde: „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (GS 39).

<sup>114</sup> Medellín „Pastoral de conjunto“, Nr. 10. Die bereits existierenden Basisgemeinschaften im Nordosten Brasiliens werden zum Erfahrungsmodell, das die Versammlung in seine Formulierungen aufnimmt. Maßgebend war dafür u. a. die Bewegung für Basiserziehung MEB, die, gefördert von der brasilianischen Bischofskonferenz, nach der Methode von Paulo Freire organisiert war. Vgl. Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche, 344 und 367. Wenn also die lateinamerikanische Antwort auf die Frage, wie muss Kirche sich organisieren, um bei den Armen zu sein, heißt: „In Basisgemeinden!“, dann schließt sich hier der Kreis zum ersten Kapitel dieses Hauptteils (vgl. ⇨ 2.2.1 Ort der Conscientização: Kulturzirkel). Vgl. Weber, Franz: Im Gegenwind und Aufwind, 441. Vgl. Goldstein, Horst: Anmerkungen zur Entstehung, 234. Ebenso: Boff, Clodovis: Die Physiognomie, 91/92.

<sup>115</sup> Eine detaillierte Untersuchung bietet, Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 89–101. Rojas führt viele Stellen an, die zeigen wie deutlich die Gewissensbildung als Bewusstwerdung verstanden wird.

<sup>116</sup> Ohne den Namen Paulo Freire zu nennen. Die Stellen sind: Medellín (span.) „Gerechtigkeit“, Nr. 17, 23. Medellín (span.) „Friede“, Nr. 7, 18. Medellín (span.) „Pastoral der Führungsschichten“, Nr. 9, 19. Vgl. Manzeneder, Friedrich: Bildungsarbeit mit Betroffenen. Die Pädagogik Paulo Freires im Vergleich mit der Bildungsarbeit der Katholischen Landjugendbewegung. Eichstätt, 1977, 57/58. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: A partir de Medellín, 32. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 192, Fußnote 172. Vgl. Prien, Hans-Jürgen: Puebla. In: Prien, Hans-Jürgen (Hrsg.): Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie. Bd. II. Der Streit um die Theologie der Befreiung. Göttingen, 1981, 61–208, 165/169.

<sup>117</sup> An zwei Stellen wird ein auf den ersten Blick ähnlicher Begriff („mentalización“) eingeführt, der im Dokument zur „Pastoral de conjunto“ ebenfalls mit Bewusstseinsbildung übersetzt wurde. Obwohl die semantische Nähe einer solchen Wiedergabe gegeben sein kann, so ist der Begriff bei Weitem nicht so eindeutig geprägt wie der Begriff der „concientización“. Deswegen übersetzt man im Dokument zur Liturgie den Begriff etwas paraphrasierend und deutlich abgeschwächt mit „Aufgeschlossenheit“. Vgl. Medellín (span.)

## 4.2.1.2 Subjektbildung – Conscientização

German Doig stellt fest, dass die explizite Nennung der *Promoción humana* eine Entsprechung zu dem aufweist, was auf der ersten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Rio de Janeiro (25. Juli bis 04. August 1955) als klare und integrale Sorge um die menschliche Person formuliert wurde.<sup>118</sup> Daran knüpft Medellín an: Im Dokument über die Gerechtigkeit hält die Versammlung einen entscheidenden Satz fest:

„Unser pastoraler Auftrag ist hauptsächlich ein Dienst der Inspiration und Gewissensbildung der Gläubigen, um ihnen zu helfen, die Verantwortungen ihres Glaubens in ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben wahrzunehmen.“<sup>119</sup>

Die zukünftig zu gestaltende Pastoral in Lateinamerika versteht sich also als Hilfe zur Gewissensbildung und zur Befähigung des mündigen und verantwortungsfähigen Christen. In andere Worte gefasst: Gewissensbildung ist, von Medellín ausgehend, so zu verstehen, dass es die *Subjektwerdung* des Menschen fördert, und besonders die *Subjektwerdung des Armen* im Blick behält.<sup>120</sup>

In ihrer „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ sprechen die Bischöfe von einem gemeinsamen Bewusstsein der Menschen Lateinamerikas, von den Zeichen der Ungerechtigkeit, die das christliche Gewissen verletze und die dennoch die Realität voller Hoffnung nicht auslöschen könne.<sup>121</sup> Die Bischöfe verpflichten sich, die großen Themen der christlichen Tradition, wie Evangelisierung, Gerechtigkeit, Familie und vor allem Bildung und Befähigung der Menschen, im Kontext Lateinamerikas konstruktiv zu bedenken und warnen gleichzeitig vor unbegründeten Letztantworten: „Wir besitzen weder technische Lösungen, noch unfehlbare Heilmittel. Wir wollen die Probleme spüren, ihre Anforderungen wahrnehmen, die Ängste teilen, Wege entdecken und an den Lösungen mitarbeiten.“<sup>122</sup> In der Einleitung zu den Entschließungen deuten die Bischöfe die „Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas“. Man spricht von einem neuen Bewusstsein der Kirche, das verstanden habe, dass man den Menschen kennen muss, um Gott zu erkennen.<sup>123</sup> Es sei ein „Sich-Bewusstwerden der Gegenwart“ und der historischen Verantwortung, das zum Handeln dränge. Grundsätzlich wird die lateinamerikanische Situation als „Schwelle einer neuen historischen Epoche unseres Kontinents“ beschrieben, die „voller Sehnsucht nach Mündigkeit, nach Befreiung von aller Knechtschaft, nach persönlicher Reifung und Integration aller ist.“

„Pastoral de conjunto“, Nr. 35. Vgl. Medellín „Liturgie“, Nr. 1. Vgl. Cunha, Rogério Almeida: *Consciência Crítica*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980) 243–251, 243.

<sup>118</sup> Vgl. Doig K., German: *Diccionario Río Medellín Puebla*. Lima (Peru), 1990, 12–18.

<sup>119</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 6. Im Original heißt es: „educación de las conciencias de los creyentes“. Medellín (span.) „Gerechtigkeit“, Nr. 6. Vgl. Santo Domingo, Nr. 156.

<sup>120</sup> Auch Puebla spricht „die wirksame Förderung der menschlichen Würde und ihrer göttlichen Grundlage, insbesondere zugunsten derer, die dessen am meisten bedürfen“, an. Puebla, Nr. 320.

<sup>121</sup> Vgl. Botschaft an die Völker Lateinamerikas (Medellín).

<sup>122</sup> Botschaft an die Völker Lateinamerikas (Medellín), hier Seite 8.

<sup>123</sup> Damit wird ein bezeichnendes Motiv der zitierten Schlussansprache Pauls VI. anlässlich der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen, vgl. Paul VI.: *Schlussansprache Pauls VI.* am 7. Dezember 1965, 289 und 295.

Medellín stellt darauf antwortend den Menschen ins Zentrum kirchlicher Bemühungen, und zwar den konkreten Menschen, der in einem entscheidenden Moment der geschichtlichen Entwicklung steht und lebt.

Dass mit der Begrifflichkeit der Förderung des Menschen zuvorderst der Einsatz gegen Armut, Marginalität und Elend gemeint ist, der dann wirksam werde, wenn er die *Subjektwerdung der Armen* im Blick habe, zeigt die unmittelbar anschließende Zitation<sup>124</sup> von *Populorum Progressio* 20/21: Die wahre Entwicklung könne sich nur dann voll und ganz erfüllen, wenn nach einem neuen Humanismus Ausschau gehalten werde, „die für den einzelnen, die für die Völker der Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen ist.“ Was damit gemeint ist, wurde eindrücklich definiert: „Weniger menschlich: das sind die materiellen Nöte derer, denen das Existenzminimum fehlt; das ist die sittliche Not derer, die vom Egoismus zerfressen sind. Weniger menschlich: das sind die Züge der Gewalt, die im Mißbrauch des Besitzes oder der Macht ihren Grund haben, in der Ausbeutung der Arbeiter, in ungerechtem Geschäftsgebaren. Menschlicher: das ist der Aufstieg aus dem Elend zum Besitz des Lebensnotwendigen, die Überwindung der sozialen Mißstände, die Erweiterung des Wissens, der Erwerb von Bildung. Menschlicher: das ist das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen, das Ausrichten auf den Geist der Armut, die Zusammenarbeit zum Wohle aller, der Wille zum Frieden. Menschlicher: das ist die Anerkennung letzter Werte von seiten des Menschen und die Anerkennung Gottes, ihrer Quelle und ihres Zieles. Menschlicher: das ist endlich vor allem der Glaube, Gottes Gabe, angenommen durch des Menschen guten Willen, und die Einheit in der Liebe Christi, der uns alle ruft, als Kinder am Leben des lebendigen Gottes teilzunehmen, des Vaters aller Menschen“ (PP 21).<sup>125</sup> Das Menschlicherwerden – wie es im Laufe der Arbeit schon an mehreren Stellen angesprochen wurde (Paulo Freires: *Ser mais* und Ignatius von Loyola: *Más*) – erhält eine dialektische Prägung, indem es vom Unmenschlichen abgegrenzt und erst dann inhaltlich formuliert wird. Wird also im Schlussdokument von Medellín explizit von der *Conscientização* gesprochen?

#### *Wörtliche Bezugnahme in Medellín*

Erstens, nachdem sich die Versammlung im Dokument zur Gerechtigkeit einen pastoralen Auftrag als hauptsächlichen Dienst der Inspiration und Gewissensbildung der Gläubigen gegeben hat,<sup>126</sup> überschreibt sie ein Unterkapitel des Dokuments mit „Información y concientización“. In sieben Artikeln<sup>127</sup> wird der unerlässliche Wert des sozialen Gewissens „und der realistischen Einschätzung der Probleme der Gemeinschaft und der sozialen Strukturen“ unterstrichen. Im Sinne einer Strukturorganisation wird auf die „Pastoral de conjunto“ verwiesen, wo im Dialog und gemeinschaftlichen Leben Beziehungen zu umfassenderen Gruppen aufgebaut werden können. Für die Bischofskonfe-

<sup>124</sup> Vgl. Einleitung zu den Entschlüssen. In: Bischöfliche Aktion ADVENIAT (Hrsg.): Dokumente von Medellín. Essen, 1972, Nr. 6.

<sup>125</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 165. „The Church is present in man's effort to humanize the world.“ Câmara, Hélder: Revolution through peace, 9.

<sup>126</sup> Vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 6.

<sup>127</sup> Vgl. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 17–23.

renzen spricht sie die Empfehlung aus, solche Organisationsformen konstruktiv zu unterstützen. Über den Kontakt zu Priestern und Ordensleuten hinaus solle sich darum bemüht werden, Führungskräfte des politischen und wirtschaftlichen Lebens einzuladen und eine besondere Aufmerksamkeit den „Menschen in Schlüsselpositionen (...) auf allen Ebenen“<sup>128</sup> gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse zu schenken. Neben der Unterstützung der kleinen Basisgemeinden sollten die Bischofskonferenzen darauf achten, dass eine Kommission *Justitia et Pax* „zumindest auf Nationalebene gefördert“ werde<sup>129</sup> und Kommissionen für soziale Aktionen oder soziale Pastoral entstünden. Die Caritas müsse verstärkt in die Gesamtpastoral eingegliedert werden und „nicht nur eine Wohlfahrtseinrichtung sein“.<sup>130</sup> Zusammenfassend wird gesagt, dass die Generalversammlung die Pflicht sehe, „diejenigen Organisationen besonders anzuspornen, die die menschliche Entwicklung [promoción humana] und die Anwendung der Gerechtigkeit im Blickpunkt haben.“<sup>131</sup>

Zweitens: Das Dokument zum Frieden beginnt mit der Feststellung von Spannungen zwischen den Klassen und internem Kolonialismus.<sup>132</sup> Eine Predigt Pauls VI. vom „Tag der Entwicklung“<sup>133</sup> (23. August 1968) aufnehmend, wird die wachsende Bewusstwerdung der unterdrückten Schichten als Anlass für den Einsatz gegen die „immer unerträglicher“ werdende Situation genommen. Der Papst wird mit den Worten zitiert: „Ihr könnt nicht dulden, daß diese Bedingungen andauern, ohne ihnen wirksame Abhilfe entgegenzusetzen“.<sup>134</sup> Daran schließt sich eine Prognose an, die die faktischen Ereignisse im Rückblick nur bestätigen können: „Die Grunderziehung und die Alphabetisierung werden die Bewußtwerdung steigern und die Bevölkerungsexplosion wird die Probleme und Spannungen vervielfältigen.“<sup>135</sup>

Nachdem das Dokument zum Frieden in der Situationsanalyse den internationalen, vor allem ökonomisch bedingten Neokolonialismus und die intrakontinentalen Spannungen der lateinamerikanischen Länder zueinander bedacht hat, ergänzt das zweite Kapitel mit „Überlegungen zur Lehre der Kirche“. Obwohl – wiederum Paul VI. zitierend – der Friede Kampf und ständige Eroberung einschließe, dürfe er nicht zur Gewalt greifen.<sup>136</sup> Friede sei keine statische, sondern eine immer wieder zu erringende Größe.

<sup>128</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 19.

<sup>129</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 21. Vgl. Weber, Franz: Wenn das Kirchenvolk Geschichte(n) macht. Ermutigende Basiserfahrungen aus Lateinamerika. In: Weber, Franz (Hrsg.): *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*. Innsbruck (Österreich), 1998, 15–31, 24/25.

<sup>130</sup> „sondern sie muß in wirksamer Weise in den Entwicklungsprozeß Lateinamerikas als eine wirklich entwicklungsfördernde Institution“ eingegliedert werden. Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 22.

<sup>131</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 23. Am Ende wird betont, dass die sozialen Kommunikationsmittel ein notwendiges und geeignetes Mittel zur Erziehung und Bewusstseinsbildung seien.

<sup>132</sup> Vgl. Medellín „Friede“, Nr. 2.

<sup>133</sup> Paul VI.: *Christifidelibus Columbianis atque peregrinis habita, qui Sacro interfuerunt a Beatissimo Patre peracto die progressioni provehendae dicato*. In: AAS LX, 625–630. (Im Folgenden: Paul VI.: Predigt am Tag der Entwicklung.) Vgl. Medellín „Friede“, Nr. 7, Fußnote 4.

<sup>134</sup> Medellín „Friede“, Nr. 7.

<sup>135</sup> Medellín „Friede“, Nr. 7. „la educación de base, la alfabetización, aumentarán la toma de conciencia, y la explosión demográfica multiplicará los problemas y tensiones.“ Medellín (span.) „Friede“, Nr. 7.

<sup>136</sup> Deutlich wird dies bereits in seiner Eröffnungsrede zur Versammlung: „ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad.“ Eröffnungsrede des Papstes zur Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats vom 24. August 1968; Paul VI.: Eröffnungsrede Medellín, 648. Vgl. die Hinweise

Der gewaltsame Umsturz sei eine verführerische Chance, die jedoch nicht von Dauer sein könne. Die eigentliche Strukturveränderung müsse bei den Menschen selbst beginnen. Aus dem Inneren, aus dem Gewissen des Menschen her komme der Wandel, indem das Subjekt sich seiner Lage bewusst werde.<sup>137</sup> Die Bedingung dafür sei der Einsatz für die Gerechtigkeit, jene eigentliche Basis des Friedens.<sup>138</sup>

Medellín setzt hier einen eigenen Akzent, indem es auf die *Conscientização* zu sprechen kommt. Der Wortlaut: „Die Gerechtigkeit und folglich den Frieden erobert man durch eine dynamische Aktion der Bewußtseinsbildung und Organisation der Volksschichten, durch eine Aktion, die fähig ist, auf die öffentlichen Mächte, die ohne die Unterdrückung des Volkes in ihren sozialen Programmen vielfach machtlos sind, Druck auszuüben.“<sup>139</sup> In den anschließenden pastoralen Schlussfolgerungen wird weitergedacht. Vor allem den Hirten der Kirche obliege die Aufgabe, die Gewissen der Menschen zu bilden, „alle Initiativen, die zur Bildung des Menschen beitragen, zu beleben, anzuspornen und orientieren zu helfen.“<sup>140</sup> Dieses Bewusstsein, das auch in den Bildungseinrichtungen gelehrt und gelernt werden solle, sei ein „gesunder und kritischer Sinn für die soziale Situation“<sup>141</sup>. Es wird deutlich, dass die Thematik des Friedens zunächst eine Ablehnung der gewaltsamen Revolution beinhalte, aber zugleich zur Bildung und Bewusstwerdung der unterdrückten Menschen aufrufe, die aus „dem Inneren“, aus dem Gewissen neue Strukturen der Gerechtigkeit aufbauen werde. Die Bezugnahme zur Pädagogik Paulo Freires ist eindeutig.<sup>142</sup>

Drittens: Es überrascht auf den ersten Blick, dass im Dokument zur Pastoral der Führungsschichten an mehreren Stellen die Bewusstwerdung als Mittel gegen Armut angesprochen wird. Unter dem Begriff der Führungsschichten seien zunächst alle diejenigen subsumiert, die „auf kulturellem, beruflichem, wirtschaftlichem und machtpolitischem Gebiet tonangebend sind“, es sind die Führungseliten innerhalb dieser gesellschaftlichen Gruppierungen. Trotz der kritischen Bewertung einiger Typen (Konserva-

von Juan Luis Segundo zu „Medellín and the Temptation of Violence“, Segundo, Juan Luis: Faith and ideologies. Jesus of Nazareth, yesterday and today. Bd. I. Maryknoll (USA), 1982, 283–285. Vgl. Flecha Andrés, José Román: Sobre la ética, 158–161.

<sup>137</sup> Die Predigt Pauls VI. in der heiligen Messe am Tag der Entwicklung vom 23. August 1968 zitierend: „mediante una conveniente toma de conciencia“. Paul VI.: Paul VI.: Predigt am Tag der Entwicklung, 627. Die deutsche Übersetzung gibt es so wieder: „durch eine entsprechende Bewußtwerdung.“ Medellín „Friede“, Nr. 15. Vgl. Lembke, Ingo: Christentum unter den Bedingungen, 146/147.

<sup>138</sup> Vgl. Medellín „Friede“, Nr. 14. Auffallend ist, dass man bei den Merkmalen des christlichen Friedensverständnisses den Satz, dass der Friede vor allem das Werk der Gerechtigkeit sei, an die Spitze stellt. Die Aufstellung einer solchen Ordnung, die dies garantiere, mache die Menschen zu Trägern „ihrer eigenen Geschichte“ und setze voraus, dass die neue Gesellschaft Bedingungen schaffen müsse, die eine ganzheitliche Entwicklung des Menschen, „el desarrollo integral del hombre“, gewährleisten. „La paz es, ante todo, obra de justicia“. Medellín (span.) „Friede“, Nr. 14.

<sup>139</sup> Medellín „Friede“, Nr. 18. „La justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de conscientización y de organización de los sectores populares“. Medellín (span.) „Friede“, Nr. 18. Vgl. Trigo, Pedro: Comentarios a Medellín, 259.

<sup>140</sup> Medellín „Friede“, Nr. 20.

<sup>141</sup> Medellín „Friede“, Nr. 25.

<sup>142</sup> Aus der Vorbereitungszeit zu Medellín sei erwähnt: Das Entwurfsdokument von Melgar sprach von der „Kirche des Schweigens“ in Analogie zur „Kultur des Schweigens“ bei Paulo Freire. Der Ausdruck „Kirche des Schweigens“ wurde nicht in das Schlussdokument aufgenommen. Vgl. Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung, 16. Vgl. Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche, 243.

tive und Traditionalisten, „Desarrollistas“, Revolutionäre) stellt das Dokument fest, dass es in allen Milieus viele gebe, die in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen lebten und sogar positive Arbeit der Bewusstseinsbildung und menschlichen Förderung verwirklichten.<sup>143</sup> Damit wird nichts anderes ausgesagt, als dass eine solche Arbeit für die *Conscientização* die Verwirklichung einer Glaubenshaltung sei, die es als Ausdruck gewissenskonformen Lebens zu würdigen gilt. Eine solche (moral)theologische Lesart ist bemerkenswert.

Die kirchliche Bildungsarbeit dürfe sich einer solchen Verantwortung nicht entziehen. Dementsprechend legt die Versammlung in den pastoralen Empfehlungen fest, dass die Kirche für die „aktiven Minderheiten (Gewerkschaftsführer und Genossenschaftsleiter)“<sup>144</sup> jene Rahmenbedingungen mitgestalten müsse, die die „Arbeit der Bewusstseinsbildung und menschlichen Entwicklung“ ermöglichen.

Somit kann festgehalten werden: *Conscientizacao* und *Promoción humana* bilden in den Dokumenten von Medellín eine unauflösbare Einheit.<sup>145</sup> Was später mit dem Begriff der Option für die Armen formuliert wird, verpflichtet sich dieser Grundlegung: Die Entscheidung für die Armen geschieht im Dienste ihrer Bewusstwerdung sowie ihrer integralen und humanen Förderung.<sup>146</sup> Beide Begriffe errichten Eckpfeiler kirchlichen Handelns in Lateinamerika, im Dienst an den Unterdrückten und Marginalisierten. José Comblin hat es dreißig Jahre nach Medellín so ausgedrückt:

„En Medellín estaba presente, si no físicamente, sí espiritualmente, Paulo Freire con su educación liberadora. La iglesia estaba interesada en los problemas de la educación, y muchos religiosos y religiosas trabajan en el campo de la educación. En este contexto, el mensaje de Paulo Freire fue una revelación. Muchas sentían que la educación católica había apoyado muchas veces a los sectores más conservadores de la sociedad, pero Paulo Freire ofrecía una salida. La educación liberadora repercutió con gran intensidad. Los obispos llegaron a Medellín como una escuela de educación liberadora.“<sup>147</sup>

<sup>143</sup> Vgl. Medellín „Pastoral der Führungsschichten“, Nr. 9. Wörtlich heißt der Abschnitt: „y aun realizan un trabajo positivo de concientización y promoción humana“. Medellín (span.) „Pastoral der Führungsschichten“, Nr. 9. Clodovis Boff und Jorge Pixley kommentieren dazu: „Das Hauptziel der Pastoralarbeit im Bereich der Nichtarmen besteht darin, sie zur Sache der Armen hinzuführen. Sie sollen zur Nachfolge Christi bewegt werden und dann auch alle damit verbundenen Forderungen erfüllen.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 246.

<sup>144</sup> Medellín „Pastoral der Führungsschichten“, Nr. 19. „La Iglesia debe prestar una atención especial a las minorías activas (líderes sindicales y cooperativistas) que (...) están realizando un importante trabajo de concientización y promoción humana“. Medellín (span.) „Pastoral der Führungsschichten“, Nr. 19.

<sup>145</sup> Vgl. Muñoz, Ronaldo: Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina. Santiago de Chile (Chile), 1973, 209–214 und 311–324. „Por primera vez después del concilio Vaticano II la conciencia católica se ha visto comunitariamente afectada y retada por la situación de un continente (...). Lo que en el fondo de toda esa convulsión de conciencia y de conciencias ha estado en juego era la posibilidad o imposibilidad de que unos pueblos llegasen a una madurez histórica, es decir, les fuera abierta o cerrada la puerta para que creasen las condiciones de posibilidad de que hoy o mañana fueran definitivamente sujetos de su propia historia“. González de Cardedal, Olegario: Significación histórica y teológica de Puebla. Reflexiones finales. In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 325–355, 327.

<sup>146</sup> „Medellín inscribió la ‚opción por los pobres‘ en la conciencia de la Iglesia.“ Metz, Johann Baptist: 30 años de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 268–269, 268.

<sup>147</sup> Comblin, José: Comentarios a treinta años de Medellín. Medellín ayer, hoy y mañana. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 75–81, 78. In Medellín war, wenn auch nicht physisch, so doch der Geist Paulo Freires mitsamt seiner befreienden Erziehung präsent. Die Kirche interessierte sich für die Probleme

Aufschlussreiches bietet folgende Tatsache: Paulo Freire selbst sah wesentliche Aspekte seines Programms der *Conscientização* in den Dokumenten von Medellín aufgenommen.<sup>148</sup> Schon vorher habe die pastorale Praxis das realisiert, was später mit der Zweiten Generalversammlung eine theologisch-theoretische Fundierung erfuhr. Der Pädagoge Peter Mayo kann deshalb auch zusammenfassen: „Freire, himself a ‚man of faith‘, was certainly influenced, in the genesis of his ideas, by the radical religious organisations which made their presence felt in Brazil in the late 1950s and early 1960s. There are strong similarities between his emancipatory views on education and the education document produced by the Latin American bishops at the 1968 Episcopal Conference in Medellín, Colombia, which represents a landmark in the development of Liberation Theology.“<sup>149</sup> Auch für Hugo Assmann kann der Einfluss der kritischen Pädagogik unmissverständlich belegt werden: „In the document on education, the term [Befreiung, *d. Verf.*] acquired a certain methodology and a programme as ‚liberating education‘, linked to Paulo Freire’s theme of ‚conscientization‘.“<sup>150</sup> Die groß angelegte „Pastoral de conjunto“ bildet dann die pastorale Umsetzungsstrategie der befreienden Erziehung im Dienste der *Promoción humana*.<sup>151</sup>

Für das hiesige Anliegen wird deutlich, dass, obwohl die Option für die Armen in Medellín noch nicht als Terminus artikuliert wurde, auch nicht bezweifelt werden kann, dass deren thematische Grundlegung dort schon erfolgte. Zudem wird gesagt, dass die Hinwendung zu den Armen im Dienste einer selbstbefähigenden Gewissensbildung den hauptsächlichen Auftrag der kirchlichen Pastoral formt. Die Option für die Armen und das Thema *Conscientização* bilden im Sinne von Medellín eine eng verzahnte Einheit.

der Erziehung und viele Ordensleute arbeiteten auf dem Gebiet der Erziehung. In diesem Zusammenhang war die Botschaft von Paulo Freire eine Enthüllung. Viele bemerkten, dass die katholische Erziehungsarbeit oftmals die konservativen Bereiche der Gesellschaft unterstützt hatte, aber Paulo Freire bot einen Ausweg. Die befreiende Erziehung fand einen immensen Widerhall. Die Bischöfe waren nach Medellín wie zu einer Schule der befreienden Erziehung gekommen. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Social. Propuesta y Protesta*, 461–467.

<sup>148</sup> Trotz der Hinweise zum enormen Einfluss der Pädagogik Freires auf die Frühzeit der Befreiungstheologie sowie auf die kirchliche Praxis („conscientización como uno de los ejes de la tarea de la liberación popular“, *Conscientización* als eine der Achsen unter den Aufgaben der Befreiungsbewegungen) und nicht minder auf die Dokumente von Medellín ist es doch erstaunlich, dass es nach wie vor keine adäquate Untersuchung auf diesem Gebiet gibt. Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 65, oder 60, Fußnote 174. Vgl. Sobrino, Jon: *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 2002, 65, Fußnote 17.

<sup>149</sup> Mayo, Peter: *Gramsci, Freire and Adult Education*, 15.

<sup>150</sup> Assmann, Hugo: *Practical Theology*, 46. Freire selbst sieht diesen Einfluss, kritisiert aber dennoch die pastorale Praxis nach Medellín: „Deshalb kann auch die Lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) in fast allen ihren offiziellen Dokumenten über ‚befreiende Erziehung‘ sprechen; solange sie nicht in die Praxis umgesetzt wird, passiert nichts Ernstes.“ Freire, Paulo: *Statt eines Nachworts*, 126.

<sup>151</sup> Vgl. zum Engagement der Kirche im Bildungswesens: Freire, Paulo: *Statt eines Nachworts*, 126.



### 4.2.2 Puebla und die *Conscientizaçã*: Die Kirche entscheidet sich für die Armen

Interessantes bringt die weitergehende Rezeption des Begriffs ans Licht. Puebla verwendet an zwei Stellen ausdrücklich den Gedanken – und den Begriff – der *Conscientización*.

#### *Übernahme der Begrifflichkeit*

Eine erste Erwähnung im Puebladokument: Innerhalb der Darlegung der kirchlichen Realität Lateinamerikas<sup>152</sup> wird eine veränderte Situation der Verkündigung wahrgenommen. Die Kirche habe sich zunehmend den Fragen der Menschen zu stellen und könne nicht allein auf ihre Tradition verweisen: „Was die Kirche sagt, wird in einem Klima größerer Freiheit und mit betont kritischer Einstellung akzeptiert oder auch nicht. Sogar die Landbevölkerung, die früher isoliert lebte, ist von dieser kritischen Einstellung erfasst, denn der Kontakt mit der Welt (...) ist leichter geworden. Hierzu trägt auch die Arbeit der Bewusstseinsbildung durch die Pastoralträger bei.“<sup>153</sup> Die Kirche, die diese Bildungsprogramme unterstützt, muss sich den Fragen der aktiver werdenden Subjekte stellen. *Conscientizaçã* wirkt auf den Binnenraum Kirche und auf ihre Außenbezüge.<sup>154</sup>

Dort knüpft auch die zweite Erwähnung in Puebla an: Innerhalb des Kapitels über die Mitwirkungsmöglichkeiten der Kirche am Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft in Lateinamerika formulieren die Bischöfe als erste allgemeine pastorale Richtlinie, dass die Kirche sich in ihrem Appell für eine gemeinsame Verantwortung an alle Menschen richte und sie zur Mitbeteiligung auffordere. Sie tue dies nicht, um sie im Dienst der Kirche zu vereinnahmen, sondern um eine wechselseitige Partizipation der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte zu ermöglichen. Die Bischöfe als Vertreter ihrer Ortskirchen verstehen sich innerhalb dieses Aufrufs als Förderer einer allgemeinen Bewusstseinswerdung in gemeinschaftlicher Verantwortung.<sup>155</sup> Die Kirche, so betont die Passage, hält also an der Förderung von Bewusstseinsbildung fest, obwohl sie dadurch mit vermehrter Kritik zu rechnen hat. Das angesprochene Thema der Partizipation möglichst vieler gesellschaftlicher Mitglieder setzt ja bereits voraus, dass ein gewisses Maß an Bewusstseinsbildung stattgefunden hat. Beteiligen können sich nur die, die sich als Subjekte ihres Handelns verstehen. Mündig(werdende) Subjekte werden zu

<sup>152</sup> Vgl. Puebla, Nr. 72–126.

<sup>153</sup> Die Übersetzung hält sich eng an den Wortlaut: „también por la labor concientizadora de los agentes de pastoral.“ Puebla, Nr. 77. Im Original: Puebla (span.), Nr. 77.

<sup>154</sup> Hermann Steinkamp hat den Ansatz für eine in Deutschland praktizierte Diakonie und Pastoral bedacht. Vgl. die Ausführungen „Verkündigung/Katechese als Bewußtseinsbildung“ und „Diakonie lernen: ‚Alphabetisierung‘ in der ‚Ersten Welt‘“, Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit, 170–173.

<sup>155</sup> Das spanischsprachige Fassung formuliert: „ser agentes de una concientización general de responsabilidad común“. Puebla (span.), Nr. 1220. Die Untersuchung zu Santo Domingo fällt aus: in Santo Domingo taucht der Begriff nicht auf.

Anwältin der Unmündigen, der Marginalisierten. *Subjektwerdung* ist per se ein sozial-verantwortlicher Prozess.<sup>156</sup>

Ein Blick in die Zeit vor Medellín unterstützt die obige Darstellung.<sup>157</sup> Eine für die hiesige Argumentation wichtige Äußerung macht Leonardo Boff: „So übernahm der Episkopat selber, wie im Falle Brasiliens, die Führung in der Arbeit der Bewusstseins- weckung und in der Arbeit unter dem Volk. Schon 1955 wurden die ersten kirchlichen Basisgemeinschaften errichtet, die ‚Bewegung für eine Erziehung an der Basis‘ (MEB) gegründet und eine religiöse Erziehungsmethode für die Unterdrückten geschaffen, die sich auf die pädagogischen Intuitionen eines Paulo Freire stützt.“ Für Leonardo Boff stehen diese Initiativen in engem Zueinander mit dem Aufbruch einer neuen Glaubens- reflexion. „Die Frage, die sich damals in den sechziger Jahren stellte, ist auch heute die große Frage des christlichen Gewissens in Lateinamerika: Was heißt Christsein in einer Welt von Unterdrückten?“<sup>158</sup> Das Vorgehen der *Conscientização* hilft, das Nachdenken über den christlichen Glauben zu entfalten. Insofern kann es als existentielles und hand- lingsbezogenes Nachdenken, das den Gläubigen als Subjekt anspricht, identifiziert werden.

Mit Segundo Galilea lässt sich weiterdenken: Der personale Glaubensvollzug in- tendiert nicht nur eine Umkehr des einzelnen Subjekts, sondern hinterlegt auch ein kri- tisches Prinzip gegenüber jeglicher Form einer inhumanen Gesellschaft.<sup>159</sup> Mit den An- fangsworten von *Gaudium et spes* gilt es, eine Wahrnehmung der Unterdrückung auf- zuzuzeigen, indem „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art (...) auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1) sind und damit das Grundverständnis gelebten christlichen Glaubens bilden. Auf dem Gedankengang, „besonders der Armen und Be- drängten aller Art“ von *Gaudium et spes* 1, basiert die Ausformulierung der „präferen- tiellen“ Option für die Armen.<sup>160</sup>

Für Esteban Rojas liegt dort die entscheidende und bleibende Bedeutung von Me- dellín festgeschrieben. Indem die folgenden Generalversammlungen, und nicht nur sie, diese Aufforderung der besonderen Hinwendung zu den Armen aufnehmen und als lei- tendes Thema vorstellen, wirkt die zentrale Denkart Medellínins fort: Die Armen sollten

<sup>156</sup> Vgl. Cipolini, Pedro Carlos: Como Verificar a Veracidade da Igreja nas CEBs? In: Revista Eclesiástica Brasileira 49 (1989) 305–339, 311/312. „Option für die Armen heißt schließlich und vor allem: Ermächti- gung und Befreiung der Armen und Kleinen, so dass sie in der Kirche und in der Welt zu Subjekten wer- den können“. Kirschner, Martin: Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaft- liche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche. (Religion in der Moderne, 16) Würzburg, 2006, 444.

<sup>157</sup> Vgl. Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen, 8 und den Verweis, 210/211, Endnote 7.

<sup>158</sup> Boff, Leonardo: Eine kreative Rezeption, 628–654, 636. Vgl. Boff, Leonardo: Der Beitrag der brasiliani- schen Ekklesiogenese für die Weltkirche. In: Concilium 38 (2002) 312–318, 313. Vgl. Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche, 234/235. Vgl. Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. (Freiburger theologische Studien, 137) Freiburg i. Br. u. a., 1986, 79–81. Vgl. Gómez de Souza, Luiz Alberto: Die Ursprünge von Medellín, 268.

<sup>159</sup> Glaube als „principio crítico de la sociedad“. Galilea, Segundo: La fe como principio crítico, 155.

<sup>160</sup> Vgl. Massaro, Thomas: Living Justice. Catholic Social Teaching in Action. Lanham (USA) u. a., 2000, 159. Vgl. González Faus, José Ignacio: Treinta años después de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 251–255, 252.

nicht als Objekte der kirchlichen Solidarität, sondern als Subjekte kirchlichen Lebens anerkannt sein.<sup>161</sup>

Mit dem Verschwinden des Begriffs der *Conscientização* aus den Dokumenten vergeht nicht das damit verbundene Anliegen. Man muss mit Paulo Freire sagen, dass es ohnehin nicht um den Begriff gehe, sondern um das Anliegen und Thema der *Subjektwerdung* der Unterdrückten. Es soll hier der These nachgegangen werden, dass die in Puebla neu auftauchende Wendung der „Option für die Armen“ das Thema der Bewusstseinsbildung der Armen implizit integriert und reformuliert. Dies lässt sich folgendermaßen benennen: Die Option für die Armen ist die Entscheidung (*Discernimiento*) für die Armen im Dienste ihrer eigenen *Subjektwerdung*.

#### *Der feststehende Ausdruck „Opción por los Pobres“. Erst mit Puebla*

In einer Interview von 2005 antwortet Gustavo Gutiérrez auf die Frage „Was ist für Sie die Mitte der Theologie der Befreiung?“:

„Ihre vorrangige Option für die Armen. der Begriff enthält 90 Prozent dessen, was die Befreiungstheologie ausmacht. Diese berühmte Kurzformel wurde irgendwann zwischen den Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und in Puebla (1979) geboren.“<sup>162</sup>

In seiner Untersuchung zu „Medellín and the Reception of *Gaudium et Spes*“ klärt Georges de Schrijver die Suche nach dem Begriff „Option für die Armen“: „As a matter of fact, even a close reading of the Medellín document will not give one a clue as to where the expression ‚preferential option for the poor‘ – in the exact formulation – is to be found in it“. Nach diesem Negativbescheid<sup>163</sup> liefert er jedoch umgehend eine Begründung des Sachverhalts: „Medellín’s radical option for the poor is rather revealed in the whole tone of the document, especially in these passages which, in the wake of Paulo Freire, forwarded a liberating pedagogy of the oppressed, a practice already implemented in basic communities and popular organizations throughout Latin America. (...) It is worth noticing that the Latin American bishops specify this ‚educación liberadora‘, in the vocabulary of Paulo Freire“.<sup>164</sup> Wer also die Wurzeln der Option für die Armen sucht, gibt sich auf die Spur der „educación liberadora“.

<sup>161</sup> Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 8. *Sollicitudo Rei Socialis* 42 stellt eine entscheidende Wegmarke in der lehramtlichen Verkündigung der Option für die Armen dar: „Ich möchte hier auf eines besonders hinweisen: auf die *Option* und *vorrangige* Liebe für die Armen. Dies ist eine Option oder eine bevorzugte Art und Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt.“ Dass damit vor allem strukturelle Veränderungen angesprochen sind, wird in Nummer 43 ausgesprochen. Vgl. Adami, Leopoldo: *Consciência social cristã e missão eclesial comunitária*. In: *Perspectiva teológica* 9 (1977) 291–309, 305–309.

<sup>162</sup> Bauer, Christian/Gutiérrez, Gustavo: Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Interview mit Gustavo Gutiérrez. In: *Orientierung* 70 (2006) 107/108, 108.

<sup>163</sup> Die Entstehung des Begriffs „opción por los pobres“ lässt sich in der Tat nicht mehr exakt rekonstruieren. Felix de Urtaran vermutet, dass Julio de Santa Ana den Begriff zum ersten Mal 1970 in einem Artikel der Zeitschrift „Cristianismo y sociedad“ verwendet habe. In kurzer Zeit finde der Ausdruck eine außerordentlich breite Rezeption bis hin zu Dokumenten nationaler Bischofskonferenzen (wie in Peru 1973, in Brasilien 1973, etc.). Eine ausführliche Übersicht bei: de Urtaran, Felix Ortiz: *La opción por los pobres*, 229–232.

<sup>164</sup> de Schrijver, Georges: *Gaudium et spes on the Church’s Dialogue with Contemporary Society and Culture. A Seedbed for the Divergent Options Adopted in Medellín, Puebla, and Santo Domingo*. In: *Lamberigts*,

Die Kirche Lateinamerikas hatte in Medellín eine Vielzahl von Inhalten ausgesprochen, die aus der Konfrontation des Glaubens mit der Wirklichkeit des Kontinents entstanden waren.<sup>165</sup> Eines dieser – für diese Untersuchung das zentrale – Hauptanliegen wird erst nach der Zweiten Generalversammlung in der Formulierung der „Option für die Armen“ begrifflich konkretisiert.<sup>166</sup> Esteban Rojas stimmt in seiner detaillierten Untersuchung zu: „El tema de la ‚Opción Preferencial por los Pobres‘ (...) representa una de las inquietudes centrales que Puebla ha retomado de Medellín, cruzando e impregnando todo el documento. En este punto se jugaba la continuidad con Medellín y la perspectiva del pobre que fue un tema central de la reflexión latinoamericana en esos diez años, de Medellín a Puebla.“<sup>167</sup>

Die Rede von der Option für die Armen fordert schon wegen ihrer häufigen Verwendung eine genauere Untersuchung. Gustavo Gutiérrez stellt fest, dass das Wort „Option“ nicht immer richtig und passend interpretiert worden sei.<sup>168</sup> Er votiert für die Verwendung des Begriffs unter der Betonung des verpflichtenden Charakters der freien Entscheidung. Diese Entscheidung sei aber nicht beliebig und punktuell; vielmehr beschreibt er es als „tiefe, dauerhafte Solidarität“ mit dem Ziel einer täglichen Einbindung in die Welt der Armen.<sup>169</sup>

Im Laufe der Begriffsdiskussion war es zu einigen unterschiedlichen Deutungen der Option für die Armen gekommen.<sup>170</sup> Die Option für die Armen brauche, so führt das Schlussdokument von Puebla aus, notwendige Konkretionen durch einige Attribute,

Mathijs/Kenis, Leo (Hrsg.): Vatican II and its Legacy. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 166). Löwen (Belgien), 2002, 289–327, 301/302.

<sup>165</sup> Die „Einleitung zu den Entschlüssen“ stellt dies an den Anfang. Vgl. Einleitung zu den Entschlüssen (Medellín), Nr. 1.

<sup>166</sup> Obwohl der Begriff explizit noch nicht in Medellín auftaucht, so sind dort (nicht nur, aber hauptsächlich) seine lehramtlich fixierten Referenzpunkte zu finden. Vgl. unter der Überschrift „Concretização da opção pelos pobres“, Nicolý Menezes, Paulo Henrique: Um novo jeito, 66–68. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Itinerario eclesial: de Medellín a Puebla. In: *Moralia* 4 (1982) 51–66, 56–60. Patricia McAuliffe behauptet sogar, dass die unausgesprochene Option für die Armen das hermeneutische und ethische Grundprinzip der Versammlung gewesen sei. Vgl. McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, 41.

<sup>167</sup> Das Thema der Option für die Armen stellt *die* Beunruhigung vor Augen, die Puebla von Medellín übernommen hatte. Die Perspektive des Armen sei eben auch das zentrale theologische Thema zwischen Medellín und Puebla gewesen. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 154. Vgl. Steinkamp, Hermann: Die Bedeutung der Konstitution „Gaudium et spes“ für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie. In: Richter, Clemens (Hrsg.): *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*. Mainz, 1991, 169–185, 176–178.

<sup>168</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Die Armen und die Grundoption*, 298.

<sup>169</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Die Armen und die Grundoption*, 299.

<sup>170</sup> Von einigen Seiten kam der Einwand, dass die adjektivischen Ergänzungen, wie „opción preferencial“, die eigentliche Intention abschwäche. Dem widerspricht Gustavo Gutiérrez, indem er darauf hinweist, dass eine „opción preferencial“ auf ein eigentliches biblisches Anliegen zurückführe. Dies sei nichts anderes als die universale Liebe Gottes, die niemanden ausschließe. Nur innerhalb dieses umfassenden Zuspruchs sei die Präferenz für die Armen zu deuten. Die Option für die Armen bestehe darin, die Anonymität aufzubrechen, das Gesicht des Armen als unverwechselbares Gesicht anzunehmen und den Armen beim Namen zu nennen. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Renovar la opción*, 273/274. Dies richtet sich gegen Juan Luis Segundo, der die Botschaft von Gottes Reich als eine exklusive Adressierung an die Armen unter Ausschluss der Reichen versteht. Vgl. Segundo, Juan Luis: *The historical Jesus*, 90.

damit ein missverständlicher Exklusivismus vermieden werden könne: „especial“, „preferencial“, „solidaria“, „no excluyente“ und „no exclusiva“.<sup>171</sup>

In außergewöhnlicher Dichte<sup>172</sup> bedenkt das Schlussdokument von Puebla – in einem eigenen Kapitel zu Beginn des vierten Teils – die theologischen Grundlagen der Option für die Armen.<sup>173</sup> Dass die dort geleisteten Ausführungen das unmittelbare Erbe Medellíns antreten, zeigen schon die ersten Worte unter dem Titel „Von Medellín nach Puebla“: „Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung zu Eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte“.<sup>174</sup> Johannes Paul II. zitierend wird gesagt, dass trotz „Unkenntnis und sogar der Feindseligkeit“ am Verpflichtungscharakter der Option für die Armen festgehalten werde: „Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung.“<sup>175</sup>

Noch einmal wird der oben erklärte Armutsbegriff umgrenzt. Armut definiere sich nicht nur durch einen Mangel an Finanzkraft, sondern mache die gesellschaftliche Randstellung des Armen deutlich. Auf „der Ebene der menschlichen Würde entbehren sie der vollen gesellschaftlichen und politischen Mitbeteiligung.“<sup>176</sup> Die Versammlung stellt fest, dass sich die Kirche Lateinamerikas seit Medellín intensiver um die Armen gekümmert habe, auch dadurch, dass sie das weiterhin bestehende Unrecht deutlicher angeklagt habe. Dieses im Aufbruch befindliche Befreiungsgeschehen werde durch die

<sup>171</sup> Die Belegstellen sind verstreut zu finden: Puebla (span.), Nr. 382, 733, 1134, 1144/1145, 1165. Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 211–217. Vgl. Neuhold, Leopold: *Schlaglichter des Weges der Option für die Armen in die Soziallehre der Kirche. Veränderungsimpulse für die katholische Soziallehre aus sich verändernden Werthintergründen*. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?* (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 61–86, 65–68. Vgl. Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: *Solidarität*, 42/43.

<sup>172</sup> Deswegen kann auch die hier vorgelegte Lektüre nicht alle angesprochenen Themen der Passage eingehend besprechen. Eine umfassende Analyse wurde schon von Esteban Rojas geleistet. Rojas konnte in seiner Untersuchung etliche vereinzelte Anmerkungen zur Option für die Armen im Puebladokument ausfindig machen. Seiner Meinung nach zeige der Befund die zentrale Stellung der Option im Schlussdokument, da sie auf alle angesprochenen Gruppen bezogen werde: Bischöfe, Priester, Ordensleute, Jugend und Laien. Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 170 (und 154, Fußnote 36). Vgl. Torres, Sergio: *Opción por los pobres*. In: Rosales, Raúl/de Ferari, José Manuel (Hrsg.): *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*. Santiago de Chile (Chile), 1992, 233–243, 239.

<sup>173</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1134–1165. Vgl. Sievernich, Michael: *Gezeiten der Befreiungstheologie*, 114/115.

<sup>174</sup> Puebla, Nr. 1134. Den Hintergrund zeichnet die Einführungspassage zum Medellín Dokument über die Armut der Kirche (vgl. Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 1/2): Indem die lateinamerikanischen Bischöfe bekunden, dass sie nicht gleichgültig gegenüber den beängstigenden sozialen Ungerechtigkeiten sein können, von denen die Mehrheit der lateinamerikanischen Völker betroffen ist, wenden sie sich dem Leiden der Armen und Elenden des Kontinents zu und orientieren sich inmitten dessen. Von dorthier dringt der stumme Schrei von Millionen zu ihren Hirten. An jener Stelle wird die schon zitierte Ansprache Pauls VI. angeführt, in der der Papst die Bauern von Mosquera anspricht und sagt: „Ihr hört uns jetzt schweigend zu, aber Wir hören den Schrei, der aus euren Leiden emporsteigt“. Vgl. Paul VI.: *Predigt „S. José de Mosquera“*. In: AAS LX, 619–623, 620/621.

<sup>175</sup> Puebla, Nr. 1134. Die Bedeutung der Konversion als Bedingung der Option für die Armen arbeitet Patrick H. Byrne kritisch heraus. Vgl. Byrne, Patrick H.: *Ressentiment and the Preferential Option for the Poor*. In: *Theological Studies* 54 (1993) 213–241, 232–234.

<sup>176</sup> Puebla, Nr. 1135.

wachsende Selbstorganisation der Armen verstärkt; jedoch immer wieder von verschiedenen Kräften behindert.<sup>177</sup> So klagt die Versammlung auch die Christen an:

„Nicht alle haben wir uns in der Kirche Lateinamerikas in ausreichendem Maße für die Armen engagiert; nicht immer sorgen wir uns um sie und nicht immer sind wir solidarisch mit ihnen. Der Dienst der Armen erfordert in der Tat eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit eine immer vollständigere Identifizierung mit Christus, der arm war, und mit den Armen verwirklicht wird.“<sup>178</sup>

Der Abschnitt zur theologischen Reflexion wird durch ein Zitat aus der Eröffnungsrede des Papstes eingeleitet. Johannes Paul II. hatte dort betont, dass das evangeliumsgemäße Engagement der Kirche dem Engagement Christi nachfolge. Von Christus her müsse sie ihre Kernaufgabe, die Evangelisierung, betrachten. Das – der Nachfolge vorausliegende – theologische Argument gehe von der Kenose Christi aus, in der sich der Gottessohn bis ins Äußerste erniedrigte; allein „aus diesem Grunde haben die Armen ein Anrecht auf besondere Fürsorge, ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation“.<sup>179</sup> Durch die Wirklichkeit der Unterdrückung werde die Würde und Ebenbildlichkeit der „predilectos“, der besonders geliebten Kinder Gottes verdunkelt und verhöhnt; deshalb übernehme Gott ihren Schutz. Die Armen seien die ersten Empfänger der göttlichen Sendung und ihre Evangelisierung sei aufgrund ihrer Außerordentlichkeit Zeichen und Prüfung der Mission Jesu.<sup>180</sup> Abermals wird Papst Johannes Paul II. zitiert: „ihr [habt, d. Verf.] durch eure Armut ein Recht auf meine besondere Zuneigung (...). Ich nenne euch gleich den Grund: der Papst liebt euch, weil ihr von Gott besonders geliebt seid.“<sup>181</sup>

Diese Überzeugung dränge geradlinig auf den „Dienst an den Armen, unseren Brüdern“ hin. Wenn Christen sich den Armen zuwendeten, täten sie nur, was Christus auch getan habe. Sie setzten das um, was sie als Nachfolgende eben tun sollten. „Daher ist der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Bestandteil unserer Nachfolge Christi.“<sup>182</sup> Richtig verstandene Nachfolge verwirkliche eine Evangeli-

<sup>177</sup> Obwohl die Option für die Armen im Schlussdokument von Puebla einen beachtlichen Raum einnimmt, gab es hierzu keinen Konsens der versammelten Bischöfe; „Mancher hat versucht, diese Verpflichtung durch weniger mutige Erklärungen in anderen Passagen des Schlussdokuments von Puebla abzuschwächen. Doch sollte man den Wert der hier eingegangenen Verpflichtung nicht unterschätzen, denn die Abfassung fiel in eine Zeit heftigster Kämpfe in Zentralamerika, als Somoza das aufbegehrende Volk Nicaragua in einem Blutbad zu ertränken gewillt schien und einem die Solidarität mit den Armen teuer zu stehen kommen konnte.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 206/207.

<sup>178</sup> Puebla, Nr. 1140. Der Schluss im Original: „para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres.“ Puebla (span.), Nr. 1140. Damit greift der Absatz auf die schon weiter oben entfalteten Gedanken zur Identifikation Christi mit den Armen zurück. Vgl. Puebla, Nr. 31–39.

<sup>179</sup> Puebla, Nr. 1142.

<sup>180</sup> Die deutsche Übersetzung schwächt ab und spricht von „zunächst“. Im Original heißt es: „Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión (Cfr. Lc. 4, 18–21) y su evangelización es por su excelencia señal y prueba de la misión de Jesús (Cfr. Lc. 7,21–23).“ Puebla (span.), Nr. 1142.

<sup>181</sup> Puebla, Nr. 1143. Vgl. den Text der zitierten Ansprache, in der der Papst von den „predilectos de Dios“ spricht: Johannes Paul II.: Deinde locum a S. Caecilia cognominatum adivit, ut quam plurimos undique congregatus cives his verbis salutaret. In: AAS LXXI, 220–221, 220. Der Papst argumentiert damit in derselben Weise wie Gustavo Gutiérrez: Die Option für die Armen sei als theozentrische Option zu denken, weil Gott den Armen besonders liebt, deswegen muss auch ich ihn besonders lieben.

<sup>182</sup> Puebla, Nr. 1145. Nun ist aber festzuhalten, dass zwei verschiedene christologische Entwürfe im Puebla-dokument unverbunden nebeneinander existieren. „Zu den Schwachstellen des Dokumentes von Puebla

sierungspraxis, die den Armen als handelndes Subjekt befähige, umfassend fördere und von Ungerechtigkeit befreie.<sup>183</sup> In ihrer Zuwendung zu den Armen habe die Kirche viel gelernt und müsse noch viel lernen, denn das „evangelisatorische Potential der Armen“ stelle der Kirche ständig die Fragen nach Solidarität, Dienst, Demut, Einfachheit und Aufnahmebereitschaft.<sup>184</sup>

„*Freie und verantwortliche Subjekte*“

Von Christus her und auf ihn hin seien denn auch die pastoralen Richtlinien dieser Zuwendung zu gestalten. Abermals Johannes Paul II. zitierend<sup>185</sup> wird die Zuwendung Christi zu den Armen als ein Akt personaler Hinwendung und menschlicher Nähe charakterisiert, der erst dann zur Änderung der Umstände führe. Deswegen hänge der strukturelle Wandel von einem Wandel der Subjekte ab. An den einzelnen Subjekten liege es, sich für eine gerechte Gesellschaft einzusetzen.<sup>186</sup> An mehreren Stellen appellieren die pastoralen Richtlinien für eine arme Kirche und für einen einfachen Lebensstil als Bedingung zur völligen Hingabe an den Herrn, um in konkreten Aktionen die idolatrischen Versuchungen anzuklagen, welche den Armen unterdrücken und seine Würde missachten.<sup>187</sup> Das Schlussdokument entfaltet zum Schluss – wenn auch in anderer Sprache – ein wichtiges Argument für das vorliegende Anliegen; nämlich die Perspektive, dass die Option für den Armen als Option zur *Subjektwerdung des Armen* gelesen werden muss. Indem das Unterkapitel mehrmals auf die Ansprache Johannes Pauls II. an die Arbeiter von Monterrey Bezug genommen hatte, übernehmen die Bischöfe eine entscheidende Feststellung: Die Armen sollen „als freie und verantwortliche Subjekte behandelt“<sup>188</sup> werden. Sie sind dazu berufen, verbindliche Entscheidungen zu treffen und an der Umsetzung mitzuarbeiten. Und gerade durch diesen Vollzug ihrer Befähigung wirken sie an ihrer eigenen Vervollkommnung, an ihrem Mehr-Sein, mit.<sup>189</sup> Die Option für die Armen, so kann für diese Passage zusammengefasst werden, will die Armen dazu befähigen, selbständig mündige und verantwortungsbewusste Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu werden und ihr Tun im Einsatz für Gerechtigkeit und gegen

gehört unter anderem jener Teil, der sich explizit mit der Christologie beschäftigt. Es handelt sich näherhin um die Nummern 170–219, welche ‚die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkündigen‘, zum Inhalt haben. Während diese Passagen mehr eine traditionelle, auf die Integrität des Christusglaubens bedachte und abstrakte Sprache aufweisen, finden sich darin doch vereinzelte Ansätze zu einer anderen Christologie, die vor allem außerhalb der erwähnten Nummern begegnet und die eine große Nähe zur befreiungstheologischen Christologie zeigt. Beide Christologien liegen im Dokument unverbunden nebeneinander. Der Titel: ‚Christus, der Befreier‘ findet sich hier nicht, wohl aber in der vorangestellten ‚Botschaft an die Völker Lateinamerikas‘ und in den Nummern 1083 und 1183.“ Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen, 20.

<sup>183</sup> Als Richtlinie wird ausführlich *Apostolicam Actuositatem* 8 zitiert. Darauf wird zurückzukommen sein.

<sup>184</sup> Puebla, Nr. 1147. Das Folgende legt das biblische Fundament zu den „Armen IHWHS“ (Nr. 1148–1152).

<sup>185</sup> Vgl. Johannes Paul II.: *Statim post meridiem, Mexicopoli profectus, Monterreyensem urbem petiit, ut cum plurimis simul adunatis, operariis quasi colloqueretur; quibus diu et effuse plaudentibus haec dixit.* In: AAS LXXI, 240–245, 244. (Im Folgenden: Johannes Paul II.: Rede an die Arbeiter von Monterrey).

<sup>186</sup> Der Zusammenhang wurde schon erläutert, vgl. ⇒ Fußnote 179, Seite 141.

<sup>187</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1159.

<sup>188</sup> Puebla, Nr. 1162.

<sup>189</sup> In eindringlichen Worten hatte der Papst dies gleich zu Beginn seiner Ansprache geäußert, vgl. Johannes Paul II.: Johannes Paul II.: Rede an die Arbeiter von Monterrey, 240.



Ungerechtigkeit in den Dienst der Anderen zu stellen, damit die Option eine fortdauernde Option werde, ein energisches Zeichen der Hoffnung für einen humanen Fortschritt und für ein Leben, das mehr und mehr menschliche Züge annehme.<sup>190</sup>

Zum Abschluss dieser wichtigen Passage über die Option für die Armen beruft sich Puebla noch einmal auf die Ansprache Johannes Pauls II. an die Arbeiter in Monterrey:

„Mit ihrer vorrangigen, aber nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen war die in Medellín gegenwärtige Kirche, wie es der Heilige Vater zum Ausdruck brachte, ein Aufruf zur Hoffnung auf christlichere und menschlichere Ziele (...). Die 3. Bischofskonferenz von Puebla will diesen Aufruf lebendig erhalten und der Hoffnung neue Horizonte eröffnen.“<sup>191</sup>

### 4.3 Bündelung und Zwischenbilanz

Zusammenfassend kann – bis hierher – über die Option für die Armen gesagt werden: Die Option für die Armen ist eine parteinehmende Option, die sich *für* die primären Adressaten des Evangeliums, die Armen, und *gegen* die unterdrückerischen Mechanismen des Antireichs entscheidet.<sup>192</sup> Die Entscheidung prägt eine grundlegende Welt-sicht, eine sensibilisierte Wahrnehmung von unterdrückerischer Welt und Wirklich-

<sup>190</sup> Der CELAM bleibt auch in späteren Dokumenten der die Armen bevorzugenden Option treu. In seinem Ausblick „El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000“ für eine zukünftige Pastoral der katholischen Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent, stellt er in der Schlussreflexion klar, dass sich der Dienst der Kirche auf die ganze Gesellschaft beziehe. Die erste Sorge gelte jedoch immer dem Marginalisierten. Jede Marginalisierung spiegle eine schlecht aufgebaute Gesellschaft wider, in der nicht alle Platz fänden. Nur die Überwindung von Situationen der Marginalisierung sichere eine gerechte und brüderliche Gesellschaft: „nuestra primera preocupación será siempre *el marginado* de ella porque toda marginación refleja una sociedad mal construida (...). Sólo la superación de las situaciones de marginación asegura una sociedad justa y fraterna.“ Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 106. Vgl. Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung und Menschenrechte. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 131–150, 141.

<sup>191</sup> Puebla, Nr. 1147. Die dort geleistete Grundlegung wird in Santo Domingo fortgesetzt. Der Papst unterstreicht schon in seiner Eröffnungsansprache von Santo Domingo (vgl. Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 16) die Kontinuität zu Medellín und Puebla und bekräftigt das Bekenntnis der Kirche zur Option für die Armen. Dabei zitiert er seine Rede an die Kardinäle und Römische Kurie (vom 21. Dezember 1984, vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsansprache an die Kardinäle, 1610–1621). Der vom Papst geforderten Wiederbekräftigung der Option für die Armen in Kontinuität zu den beiden vorhergehenden Versammlungen kommt das Schlussdokument von Santo Domingo an mehreren Stellen nach (vgl. Santo Domingo, Nr. 50, 92, 178–181, 200, 275, 296, 302). In der ausführlichsten Passage (Nr. 178–181) nimmt Santo Domingo deutlich Bezug auf die Darlegungen von Puebla. Die zusätzliche Aufnahme einiger lehramtlicher Bezugstexte in die Argumentationsführung unterstreicht lediglich die Bedeutung der in Puebla festgehaltenen denkerischen Entfaltung. Markantere Akzentsetzungen zum Thema lassen sich im Text des Schlussdokuments der IV. Generalversammlung nicht finden. Vgl. Boff, Clodovis: O „Evangelho“ de Santo Domingo. Os 10 temas-eixo do Documento da IV CELAM. In: Revista Eclesiástica Brasileira 53 (1993) 791–800, 795/796.

<sup>192</sup> „To opt (or to choose sides) in a conflict means to enter into it and to accept the inherent partisanship of one of the sides – in this case, that of the poor. Every option limits.“ Segundo, Juan Luis: Theology and the Church. A response to Cardinal Ratzinger and a warning to the whole church. Minneapolis (USA) u. a., 1985, 41. Vgl. McAuliffe, Patricia: Fundamental Ethics, 45. Vgl. Vigil, José M.: Opción por los pobres ¿preferencial y no excluyente? In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 57–67, 62.

keit.<sup>193</sup> Weil diese reale Sensibilität die stummen Schreie der Armen vernehmen lässt, sucht die Gemeinschaft der Christgläubigen nach Antwortmöglichkeiten.<sup>194</sup> Denn, so Ricardo Antoncich, die Antwort der Kirche auf die Schreie sei die Option für die Armen.<sup>195</sup>

Der hier gewählte Ausgangspunkt bei der ignatianischen Spiritualität macht deutlich, dass die auf das Subjekt fixierte Entscheidungsfähigkeit ein weltzugewandter und geistig-geistlicher Vorgang ist, der nicht bei sich verbleibend zur Praxis der Nachfolge drängt. Weil diese Fähigkeit prozesshaft und lernend erworben wird, tritt die Hochschätzung der Bildung in den Vordergrund.<sup>196</sup> Da jedoch Bildung nie ein neutraler Vorgang sein kann, weil sie sich immer mit der Wahrnehmung von Wirklichkeit beschäftigt, muss eine ethische Sensorik geschult werden. Im Kontext von Armut und Unterdrückung muss die Wirklichkeit von den Unterdrückten her, muss Geschichte von ihrer Unterseite her betrachtet werden.<sup>197</sup> Das parteilose „Indifferent-sein“ ist deswegen keine Frucht der Entscheidung, sondern eine Voraussetzung, um überhaupt eine parteinehmende Entscheidung treffen zu können.

In einer Darstellung „moralischer Physiognomie“ wurde die Metapher des „stummen Schreis der Armen“ untersucht, der nur deswegen stumm genannt wird, weil er nicht gehört wurde – und nicht, weil er nicht existiert hätte.<sup>198</sup> Die Wahrnehmung der Wirklichkeit muss offen gedacht werden für etwas, das verschieden ist von ihr. Die jesuanische Verkündigung vom Reich Gottes benennt ein solches Schema zukünftiger Vollendung und gegenwärtiger Würdigung der Welt. Jesus Christus verkündet das Gottesreich in die Situation des historisch präsenten Antireichs hinein und verkündet die Botschaft der Basileia besonders denen, die an der Wirklichkeit des todbringenden Antireichs am meisten zu leiden haben. In eine Sprache der systematischen Theologie übersetzt, bietet die Basileiabotschaft Jesu ein Schema an, das die gegenwärtige Welt wertschätzt, indem sie Kritik an ihr übt.<sup>199</sup> Ihre Hintergrundfolie und Quelle der Kritik an der Welt bildet die erhoffte Vollendung in Gott hinein, die Herrschaft Gottes am Ende der Zeit.

Die Kritik am Unrecht der Welt und am sündhaften Handeln und den sündhaften Strukturen fällt deswegen so deutlich aus, weil sie sich dorthin wendet, wo sie die unerbittlichsten Konsequenzen fordert. Die Botschaft des Heils wird dort zur kontrastiven

<sup>193</sup> „Se trata más bien de una opción que cada cristiano ha de tomar haciendo su propio discernimiento cristiano en base a su propia experiencia de la realidad.“ Vigil, José M.: *Preferencial y no excluyente*, 66.

<sup>194</sup> Es bleibt bemerkenswert, dass das Kirchenrecht diese moralische Pflicht sogar zur rechtlichen Bestimmung macht: „Sie [die Gläubigen, d. Verf.] sind auch verpflichtet, die soziale Gerechtigkeit zu fördern und, des Gebotes des Herrn eingedenk, aus ihren Einkünften die Armen zu unterstützen.“ CIC/1983, Can. 222, §2.

<sup>195</sup> Antoncich, Ricardo: *Os Cristãos diante*, 119.

<sup>196</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: *Liberation of theology*. Maryknoll (USA), 1976, 118–120. Vgl. Segundo, Juan Luis: *Faith and ideologies*, 75.

<sup>197</sup> Vgl. Duquoc, Christian: *Theologie der Befreiung. Verdienste und Grenzen*. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 25–34, 32/33.

<sup>198</sup> Vgl. Schillebeeckx, Edward: *Ämter in der Kirche der Armen*. In: *Concilium* 20 (1984) 522–530, 528.

<sup>199</sup> „In ihr selbst (...) muß das Reich Gottes sich gegen die Kräfte und Mächte des Antireichs durchsetzen.“ Wenzel, Knut: *Sakramentales Selbst*, 204.

Kritik, wo sie in eine Realität des Unheils verkündet wird.<sup>200</sup> Mit Johannes Paul II. konnte deswegen auch gesagt werden, dass die Armen, Unterdrückten und Elenden der Welt deswegen von Gott besonders geliebt seien, weil sie am meisten seines Schutzes bedürften, da sie in der Realität des Unheils tagtäglich neu überleben müssen (vgl. KKK 2443).

Eine *Promoción humana*, wie sie in *Gaudium et spes* 35 grundgelegt ist, fordert die umfassende Förderung des Menschen, besonders derer, die bisher ihrer entbehren mussten. Die lateinamerikanischen Bischöfe bestärkten in Puebla die schon in Medellín getroffene Entscheidung zur ganzheitlichen Förderung des und der Menschen. Denn sie „beinhaltet auch Tätigkeiten, die dazu beitragen, das Gewissen des Menschen in all seinen Dimensionen zu wecken, damit er durch eigene Kraft zum Haupthandelnden in seiner eigenen menschlichen und christlichen Entwicklung wird.“<sup>201</sup> Die Entscheidung für den und die Armen weist sich von dorthier kommend als Entscheidung zur ganzmenschlichen Förderung des armen und unterdrückten Menschen aus. Es kommt als Entscheidung um seiner selbst willen zur Welt. Die *Subjektwerdung des Armen* umfasst den Kernbereich der Option für die Armen.

Die geistig-geistlich zu treffende Entscheidung für die Armen drängt zur Praxis der Nachfolge hin, ja sie ist erst in Nachfolge eine „wirklich“ ethische Entscheidung. „Damit wollen wir sagen, daß Nachfolge Jesu und Option für die Armen als heutige Formulierung für christliche Spiritualität einander besonders verwandt sind.“<sup>202</sup> Sie ist eine Entscheidung für die bestmögliche Verwirklichung von Gerechtigkeit, mit jenem Gewicht auf der *Subjektwerdung*, den das Dekret *Apostolicam Actuositatem* 8 anspricht.

„Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muß die christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorgen für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern. Diese Verpflichtung obliegt in erster Linie den einzelnen Menschen wie den Völkern, die in Wohlstand leben. Damit die Übung dieser Liebe (...) als solche auch in Erscheinung trete, muß man im Nächsten das Bild Gottes sehen (...). Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.“

Eine Archäologie des Themas bis hin zu den Konzilsdokumenten war deswegen notwendig, weil mit den Begriffen der *Promotio humana*, der *Conscientização* in Medellín und der Option für die Armen in Puebla ein Bedeutungshorizont angesprochen wird,

<sup>200</sup> Exegetische Unterstützung erfährt die Aussage von Heinz Schürmann, der sich intensiv mit der jesuanischen Basileiaverkündigung auseinandersetzte und festhält: „Die grundsätzlich zukünftige Herrschaft Gottes offenbarte sich als ein *Heilsbereich*: Leidenden, Armen und vor allem Sündern war das Heil an-gesagt (...) und *als bereits gegenwärtig an-stehendes* zu-gesagt“. Schürmann, Heinz: Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia-Verkündigung Jesu. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 31–44, 44.

<sup>201</sup> Puebla, Nr. 477.

<sup>202</sup> Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1099. „The preferential option for the poor person is a fundamental axis in the proclamation of the gospel (...). It is also a fundamental axis in the field of spirituality, that is, in the following of Jesus.“ Gutiérrez, Gustavo: The Situation and Tasks, 95.

der Konstitutives für die *Subjektwerdung des Armen* formuliert. Sie erschließt sich nach diesem Angang als Aufruf zur gesamt menschlichen Förderung, die mit kritischem Weltzugang einhergeht. Die Entscheidung für den Armen *ist* eine Entscheidung für dessen *Subjektwerdung*, für dessen integrale Förderung (vgl. KKK 2461) und für die Mitwirkung an seiner Bewusstseinswerdung.<sup>203</sup> Dieses Zueinander ist nicht zuletzt in den lehramtlich approbierten Texten deutlich belegt.

Nachdem sich das Kapitel vier des Hauptteils B mit der geistlich-geistigen Dimension der Option für die Armen – als *Moral de Discernimento* – beschäftigt hat, wird im Folgenden die Frage nach der Praxis der Option für die Armen im Zentrum stehen. Der Begriff der Nachfolge gibt dazu die zentrale Orientierung, schließt er doch einen Horizont auf, der konsequent das entscheidungsfähige Subjekt bedrängt: Wie weit geht die subjektverantwortete Entscheidung für die Armen? Bis zum Risiko des eigenen gewaltsamen Todes?

<sup>203</sup> Dass damit eine reziprok stattfindende, eigene *Conscientização* herausgefordert wird, zeigt sich später.

# HAUPTTEIL C: MORAL DE SEGUIMIENTO. DIE PRAKTISCHE DIMENSION DER ENTSCHEIDUNGSFÄHIGKEIT

An der Schnittstelle zur Praxis der Option für die Armen soll ein Blick von außen herangezogen werden. Dazu verhilft ein bemerkenswertes Gespräch zwischen dem von der Befreiungstheologie geprägten Philosophen Eduardo Mendieta und dem deutschen Philosophen Jürgen Habermas. In diesem Dialog über „Gott und die Welt“ kommt Mendieta auf einige Zentralaspekte der Befreiungstheologie zu sprechen. Mendieta stellt Habermas die ausführlich eingeleitete Frage: „Meint der spezifisch christliche Sinn von Liebe und Solidarität nicht mehr als nur die gleiche Achtung – nämlich eine Sorge für den Anderen, die über jeden Anspruch auf Gerechtigkeit, auf Gleichbehandlung, auf Gegenseitigkeit der Belastung und Belohnung hinaus schießt?“<sup>1</sup> Und die Antwort von Habermas lautet: „Ja, die christliche Liebesethik wird in einem Element der Hingabe an den leidenden Anderen gerecht, das auch in einer intersubjektivistisch begriffenen Gerechtigkeitsmoral zu kurz kommt. (...) Ein supererogatorisches Handeln, das über das hinausgeht, was auf der Basis der Gegenseitigkeit jedermann zugemutet werden kann, bedeutet die aktive Aufopferung legitimer Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen. Die Nachfolge Christi mutet dem Gläubigen eben auch das *sacrificium* zu – natürlich unter der Prämisse, dass wir dieses aktive Opfer, das im Lichte eines gerechten und gütigen Gottes, eines absoluten Richters geheiligt ist, freiwillig auf uns nehmen.“ Eduardo Mendieta gibt sich mit dieser Antwort nicht völlig zufrieden und erwidert: „Ich muss noch einmal nachhaken. Dabei denke ich an eine Art von Kritik, die Leute wie Gutiérrez, Boff und Dussel immer wieder vortragen. Der Lebensstandard des größten Teils der Weltbevölkerung ist, (...) so elend, dass Symmetrie, Reziprozität, Reversibilität die falschen Maßstäbe für die moralische Beurteilung und für die Bekämpfung dieses drastischen Gefälles sind. (...) Für die Befreiungstheologen ist deshalb eine Moraltheorie, die bei der abstrakten Gleichheit des ‚moral point of view‘ halt macht, bloß der Luxus eines Ausnahmezustandes, dessen sich die wohlhabenden Nationen der entwickelten Gesellschaften erfreuen. (...) Eine globale Verantwortung verlangt ein Engagement, das weit über das

<sup>1</sup> In Mendiets Ausführungen heißt es weiter: „Gott ist das ‚ganz Andere‘, und diese Andersheit kündigt sich in der strikten Negation des Leidens eines Anderen an. Dieses Andere der göttlichen Epiphanie fordert uns zu einem Verhalten auf, das sich von allem Kalkül lossagt, von jeder ‚Triangulierung‘. Das hört man aus den Appellen der Befreiungstheologen der Dritten Welt heraus (...). Am Vorrang, den das ‚Mitleiden mit den Armen‘ genießt, zeigt sich der christliche Vorrang der Solidarität vor der Gerechtigkeit. Sie ist gewissermaßen ursprünglicher als Gerechtigkeit.“ Habermas, Jürgen/Mendieta, Eduardo: Ein Gespräch über Gott und die Welt. In: Habermas, Jürgen: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt a. M., 2001, 173–196, 192.

hinausschießt, wozu wir moralisch verpflichtet sind. Das meinen die Befreiungstheologen mit der ‚vorrangigen Parteinahme für die Armen‘.<sup>2</sup> Habermas antwortet ausführlich und greift am Schluss seiner Entgegnung das Anliegen der Befreiungstheologie noch einmal auf: „Der Aufschrei der Befreiungstheologie, die den Mühseligen und Beladenen, den Unterdrückten und Erniedrigten eine Stimme geben will, steht ja in diesem Kontext. Ich verstehe ihn als die tätige Empörung über die Trägheit und die Unempfindlichkeit eines status quo, der sich im Strudel einer sich selbst beschleunigenden Modernisierung nicht zu bewegen scheint. Das ‚Mehr‘ ihres mutigen, aufopfernden Engagements, das weit über das allgemein Zumutbare hinauschießt, rechtfertigen die Beteiligten mit dem christlichen Liebesgebot. Von einer anderen Seite erscheint allerdings das Supererogatorische dieses persönlichen Einsatzes auch als ein – wie immer bewundernswerter – Reflex der Ohnmacht des Einzelnen gegenüber den anonym-systemischen Zwängen eines politisch entfesselten Kapitalismus, der nur die Sprache der Preise, nicht die der Moral versteht.“

Dieser Gesprächsausschnitt hat in der Erarbeitung einen doppelten Bezug. Zum einen dient er als weitere Untermauerung der schon erläuterten Thesen, zum anderen zeigt er noch unerledigte Aspekte des zu besprechenden Themas. Den Leser mag deshalb in den folgenden Kapiteln überraschen, dass bereits besprochene Themenfelder – Reich Gottes und Antireich, Idolatrie, etc. – auch im Folgenden zu finden sind. Die vermeintlich spiralförmige argumentative Wiederaufnahme ist jedoch keine unnötige Reproduktion des vorher schon Gesagten, sondern eine Herangehensweise, die sich aus der theologisch bedachten Fragestellung selbst ergibt. Schließlich geht es um zwei verwobene Teildimensionen des sittlichen Handelns, die hier mit *Moral de Discernimiento* und *Moral de Seguimiento* überschrieben sind.<sup>3</sup>

Mit Papst Benedikt XVI. kann ein Zueinander beider Felder argumentativ gestützt werden. Den Ersten Johannesbrief heranziehend beschreibt der Papst zu Beginn seiner Enzyklika *Deus caritas est* (vgl. DCE 16–18) das Erkennen der Liebe und die Praxis der Liebe als Verhältnis innerer Verbindung:<sup>4</sup>

„Dass die Nächstenliebe ein Weg ist, auch Gott zu begegnen, und dass die Abwendung vom Nächsten auch für Gott blind macht.“ (DCE, 16)<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen/Mendieta, Eduardo: Ein Gespräch über Gott, 192–194.

<sup>3</sup> Vgl. Novoa, Carlos M.: *El seguimiento histórico*, 71–111.

<sup>4</sup> In der Analyse der dort zitierten Passage aus 1 Joh 4,20 stellt Hermann-Josef Venetz fest: „Eine für die Befreiungstheologie enorm wichtige Einsicht: die Gebote halten heißt, der Wirklichkeit Gottes entsprechen, heißt leben, wie er gelebt hat. Wer behauptet, ihn zu kennen und seine Gebote nicht hält bzw. seinen Bruder oder seine Schwester haßt, der konstruiert eine Lüge-Welt, die zu Gott gar keine Entsprechung hat. Umgekehrt stellt das spezifische Tun der Gerechtigkeit diese Entsprechung wieder her.“ Venetz, Hermann-Josef: *Der Erste Johannesbrief im Dialog mit befreiungstheologischen Grundanliegen*. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 171–185, 175.

<sup>5</sup> Das im nachstehenden Abschnitt verwendete Zitat „Idem velle atque idem nolle“ zur inhaltlichen Fassbarkeit der Nächstenliebe ist erläuterungsbedürftig. Die Phrase ist aus Sallusts historischer Monographie „*De coniuratione Catilinae*“ entnommen (vgl. Sallust, *Cat.* 20,4). Sallust legt diese Worte dem Putschisten Catilina in den Mund, der sich damit an seine Verschwörergruppe wendet und diese mit einer derartig verzerrten Definition von „amicitia“ – hier im Sinne von Zweckgemeinschaft zur Durchsetzung von Eigeninteressen – zum Umsturz motiviert.

Nur der, der die Liebe tue, könne ihren wahren Gehalt erkennen. Wahrnehmung und Praxis gehen ineinander über. Für die zurück- wie auch für die vorausliegende Bearbeitung heißt dies, dass sich eine *Moral de Discernimiento* und eine *Moral de Seguimiento* am Kerngedanken des Christlichen – der Liebe zu Gott und dem Nächsten – orientierend, in eben dieser inneren Verbindung wechselseitig erschließen. Die Hinwendung zum Armen verdichtet dieses „innere Band“ der Liebe, die immer eine Liebe zu Gott bleibt, weil er es selbst ist, der sich im Armen zugänglich macht.

Zur Ausarbeitung einer systematischen Argumentationsführung hilft das Denken eines Ignatius von Loyola. In den Geistlichen Übungen formt das geistlich-geistige Nachdenken und das praktische Tun jene Spiritualität, die dem Handeln in der Welt zugewandt bleibt und dort die Gottesbegegnung sucht. Ein Beispiel: zu Beginn der zweiten Woche empfiehlt Ignatius die Meditation über den Ruf des zeitlichen Königs.<sup>6</sup> Der Exerzitand soll sich in der Umgebung Israels – die Kreuzfahrervorstellung ist hier noch lebendig – einen von Gott erwählten irdischen König vorstellen, der die „Fürsten und Christgläubigen“ für seine Sache gewinnen will. Dafür erwartet er von ihnen, das zu tun, was auch er tut. Der irdische König stellt seine Lebensweise ganz in den Dienst an der Sache.

Wenn nun dem Übenden empfohlen wird, sich Christus als den König vorzustellen, dann geht der Blick vom „irdischen König“ zum „ewigen König“, denn „wieviel mehr, ist es eine der Erwägungen wertere Sache, Christus unseren Herrn, den ewigen König, zu sehen und vor ihm die ganze gesamte Welt und wie er diese und einen jeden im einzelnen ruft“.<sup>7</sup> Wer dem Ruf folgt, begibt sich in Nachfolge, in konsequentes Nachfolgen. Es gehe sogar so weit, „Euch darin nachzuahmen, alle Beleidigungen und alle Schmach und alle sowohl aktuale wie geistliche Armut zu erdulden“.<sup>8</sup> Dem, der in Nachfolge geht, wird viel abverlangt: im geistlich-geistigen Nachdenken und praktischen Handeln.

<sup>6</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 91–100. Vgl. Specker, Tobias: „Du sollst Dir ein Bild machen!“ Was sich Ignatius vorstellt, wenn er sich Gott vorstellt. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 313–333, 320–322.

<sup>7</sup> Der Text spricht genau genommen vom zeitlichen und ewigen König, „rey temporal“ und „rey eterno“. Ejercicios Espirituales, Nr. 95. Vgl. Lucchetti Bingemer, Maria Clara: Em tudo amar, 195–201.

<sup>8</sup> Geistliche Übungen, Nr. 98. Danach empfiehlt er Thomas von Kempens „De imitatione Christi“: „Neben den Texten aus den Evangelien ist die *Nachfolge* das einzige Werk, das ausdrücklich demjenigen empfohlen wird, der an den Übungen teilnimmt.“ O'Malley, John: Frühe jesuitische Spiritualität, 31.



## 5 Praxis der Option für die Armen

### 5.1 Christozentrische Option: An Jesus Christus scheiden sich Geister

Ein unmittelbarer Brückenschlag von der Entscheidungsfähigkeit zur Nachfolge ereignet sich im Binnenraum ignatianischer Spiritualität, denn die Theologie des Ignatius „ist auf Praxis ausgerichtet.“<sup>1</sup> Es wurde oben angedeutet, dass sich eine *Moral de Discernimiento*, wie sie in der ignatianischen Tradition vorgestellt wird, am Christusbild entscheidet<sup>2</sup>; die „Exerzitien sind christozentrisch“.<sup>3</sup> Ebenso stark wie die geistig-geistliche Dimension der Entscheidungsfähigkeit ist der Nachfolgedanke mit der Christologie verbunden.<sup>4</sup> Wie die *Moral de Discernimiento*, so wird auch die *Moral de Seguimiento* von der Frage nach dem geprägt, den sie als den Sohn Gottes ansieht.

#### 5.1.1 Jesus Christus war Mensch als Armer unter Armen

Im Verlauf der Geistlichen Übungen kommt den „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ eine ausnehmende Bedeutung zu. Bis hier war von ihnen kaum die Rede.<sup>5</sup> Zu Be-

<sup>1</sup> Vercruyse, Jos E.: Ignatius von Loyola, 52.

<sup>2</sup> Grundlegend dazu der vierte Band der Reihe „Jesus of Nazareth, yesterday and today“, den Juan Luis Segundo zum Christusbild der ignatianischen Spiritualität verfasste. Vgl. Segundo, Juan Luis: The Christ of the Ignatian, 1–9. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Spiritualität im Geist Christi. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 201–209, 206–208.

<sup>3</sup> Zollner, Hans: Trost, 271.

<sup>4</sup> Hugo Rahner hat in seinen Hinführungen zu den Exerzitien das umfassende Fundament der „Geistlichen Übungen“ strikt betont: „Machen Sie sich mit diesem Jesus von Nazaret vertraut. (...) Der volle Jesus muss gegenwärtig werden und vertraut sein. (...) Für ihn gilt es sich zu entscheiden. Auf den ganzen Jesus kommt es an!“ Zitiert nach: Kettel, Joachim: Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 128 (2006) 237–252, 241. Clodovis Boff hat in seiner „Teología de lo Político: sus mediaciones“ ein solches Modell zum Betrachten des „ganzen Jesus“ vorgeschlagen. Er nennt das hermeneutische Modell „Korrespondenz der Verhältnisse“ (vgl. Boff, Clodovis: Teología de lo Político: sus mediaciones. (Verdad e Imagen, 61) Salamanca (Spanien), 1980, 267–280): Wie Jesus in seiner Zeit zu seinem Leben Stellung bezog, so müssen auch wir, die ihm Nachfolgenden, heute zu unserem Leben Stellung beziehen. Die Schnittstelle zu dieser Korrespondenz bietet die Beistandsbezeugung des Herrn. Die Garantie zur analogen Bezugnahme lebe im beistehenden Geist, der Gott selbst ist. Vgl. Bonín, Eduardo: Cristo y el compromiso ético, 135.

<sup>5</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 313–336. Ignatius benennt sie ungeklärt als Regeln, um irgendwie [en alguna manera] die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen, die in der Seele verursacht werden [en la ánima se causan], die guten, um sie anzunehmen, und die bösen, um sie abzuweisen. Ejercicios Espirituales, Nr. 313. Vgl. Ruiz Jurado, Manuel: El discernimiento espiritual, 220–252. Vgl. Marxer, Fridolin: Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. u. a., 1963, 125–131. Vgl. Köster, Peter: Zur Freiheit befähigen. Kleiner Kommentar zu den großen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Leipzig, 1999, 137–150. Erste biographische Spuren dazu finden sich im Bericht des

ginn dieser Regeln (vierte Woche der Exerzitien) verdeutlicht Ignatius, dass die Voraussetzung für eine wohlgeübte Unterscheidungsfähigkeit das aktive und wache Gewissen ist. Der „gute Geist“ wirke als das unhintergehbare Korrektiv der Entscheidungen des Subjekts.<sup>6</sup> Trotz der Verwirrungen und Versuchungen durch die Präsenz des Bösen können externe Kräfte die Verantwortlichkeit des Subjekts nicht ersetzen, wie Ladislaus Boros analysiert: „Im Innersten unserer Person sind wir ‚nur wir selbst‘, unantastbar, unmanipulierbar. Dort sind wir ganz allein mit Gott.“<sup>7</sup>

Dass diese Innerlichkeit auf ein Äußeres, auf ein Geschehenes verwiesen ist, zeigt sich aus den unmittelbar vorhergehenden Betrachtungen. In der vierten Woche der Exerzitien führt Ignatius abermals ausführliche Betrachtungen zum Leben Jesu ein, und zwar von der „Verkündigung unserer Herrin“ bis zur „Himmelfahrt Christi unseres Herrn“.<sup>8</sup> Die Ausrüstung zu den folgenden Unterscheidungsregeln erhält der Exerzitant im Blick auf Christus und zwar auf das Gesamt seines Lebens hin. Anders formuliert: Vom Blick auf Christus, aus dem Nachdenken über Christus ist eine Unterscheidung der Geister erst möglich.<sup>9</sup>

Stefan Kiechle stellt heraus, dass die Zielperspektive der ignatianischen Übungen, das „Mehr“ zu erlangen, damit keineswegs aufgegeben sei. Im Gegenteil: Das „Mehr“ fordere „eine Karriere nach unten“. „Im Sinne des ‚Mehr‘ und des wirksameren Dienstes wird man dort beginnen, wo die Menschen am weitesten von den Gütern des Reiches Gottes entfernt sind: ganz unten. Die Armen, Kranken, Zerschlagenen, Verlassenen, Ausgebeuteten, Vergewaltigten hungern und dürsten am meisten nach Gerechtigkeit, Liebe, Frieden, Heil.“<sup>10</sup> Und das könne im Geist des Ignatius – mit Karl Rahner – so gesagt werden: Ignatius „will dem armen Jesus folgen, dem verachteten und verspotteten, dem gekreuzigten.“<sup>11</sup> Diese Perspektive verläuft unmittelbar parallel mit der Konzeption einer „Christologie von unten“ – vom Armen her –, die zugleich eine radikale „Christologie von oben“ – von der liebenden Zuwendung Gottes zum Armen hin –

Pilgers, Nr. 8. Der Bericht des Pilgers wird zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 1–84.

<sup>6</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 314, vgl. den Rekurs in Nr. 335.

<sup>7</sup> Boros, Ladislaus: Scheidung der Geister. In: Concilium 13 (1977) 594–599, 595.

<sup>8</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 231–312.

<sup>9</sup> Womöglich gibt es eine einfache Begründung für die reichhaltig verwendete Metaphorik in den Schriften des Ignatius: „Ignatius war offensichtlich visuell veranlagt und hatte ein intensives Einbildungsvermögen. Das kommt schon deutlich in seiner Autobiographie zum Ausdruck“. Wulf, Friedrich: Dialektik von Mystik und Dienst bei Ignatius von Loyola. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 54–74, 58.

<sup>10</sup> Kiechle, Stefan: Sich Entscheiden, 41. „Auch Ignatius diene den Armen seiner Zeit. Er kümmerte sich um Bettler und Kranke und ging mit seinen Gefährten in die Siechenhäuser zu Pflegediensten. Er ließ im kalten römischen Hungerwinter von 1538/39 Bedürftige in die Ordenshäuser aufnehmen und gründete ein Haus für die Resozialisierung von Prostituierten“ (42). Vgl. Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 221–226. Vgl. Bertrand, Dominique: La politique de Saint Ignace de Loyola. L'analyse social. Paris (Frankreich), 1985, 481–496.

<sup>11</sup> Rahner, Karl: Die ignatianische Mystik, 335. Zur „Christologie von unten“ als Wertschätzung der Welterfahrung des Menschen, vgl. Ibekwe, Linus: The Universality of Salvation in Jesus Christ in the Thought of Karl Rahner. A Chronological and Systematic Investigation. (Bonner Dogmatische Studien, 42) Würzburg, 2006, 170.

denkt.<sup>12</sup> Der sich mit den Armen solidarisch gebende Christus erschließt einen theologischen Denk- und Handlungshorizont.<sup>13</sup>

### *Christologie für eine Sicht von „unten her“*

Die Christologie bleibt der Ankerpunkt jeglicher christlichen Theologie, also auch der Disziplin Moraltheologie. Bernhard Häring beispielsweise beginnt sein prägendes Handbuch „Das Gesetz Christi“ mit der programmatischen Äußerung: „Die Norm, die Mitte und das Ziel der christlichen Moraltheologie ist Christus. Das Gesetz des Christen ist kein anderes als Christus selber in Person. (...) Der geschichtliche Mensch kann sich nur von Christus her verstehen, da Christus das Urbild ist, nach dem wir geschaffen und neugeschaffen sind.“<sup>14</sup> Es wurde hier schon versucht, *das* lateinamerikanische Bild Jesu Christi – wenn man überhaupt einheitlich von so etwas sprechen kann – als Bild des armen Jesus Christus nachzuzeichnen; selbst ein Armer, der sich den Armen zugewandt hat.<sup>15</sup> Für ein entsprechendes Nachfolgekonzept bedeutet das: „Latin American Christology proposes as a Christian rule of morality the following of the historic Jesus.“<sup>16</sup>

Eine weitere Argumentationsstütze findet sich in der Inhaltsdichte von *Lumen gentium* 8. Der Abschnitt der dogmatischen Konstitution betont den Auftrag der Kirche im Verweis auf den „einzigsten Mittler Christus“, alle mit der Liebe zu erfüllen, die in ihr geschenkt anwesend ist und „in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“, der „das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte“. In der steten Erinnerung an ihren Ursprung suche die Kirche ihre Identität. Die Kirche ist in ihren Mitgliedern dazu aufgefordert, sich diese Herkunft mittels der Begegnung mit dem Anderen zu vergegenwärtigen. „Der Herr will, daß wir sein Antlitz in den leidenden Gesichtern der Brüder

<sup>12</sup> Eine intensive Auseinandersetzung und Kritik findet sich bei: Segundo, Juan Luis: *The Christ of the Ignatian*, 65–69. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: *Jesus Christus*, 76, Fußnote 19.

<sup>13</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Tesis sobre posibilidad*, 344/345.

<sup>14</sup> Häring, Bernhard: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie – dargestellt für Priester und Laien*. Freiburg i. Br., 1954, 39. Vgl. Gallagher, Raphael: *Bernhard Häring's The Law of Christ. Reassessing its contribution to the renewal of moral theology in its era*. In: *Studia Moralia* 44 (2006) 317–352, 333–337. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 138. Vgl. dazu die akkurate Darstellung der Wirkungsgeschichte des Entwurfs von Bernhard Häring auf die postkonziliaren Entwürfe zum Gewissen, besonders im Bereich der romanischen Sprachen: Rodríguez César, Gonzalo M.: *Conciencia cristiana e historicidad*, 12–40. Auch Klaus Demmer hat mehrmals darauf hingewiesen, dass die Christologie den Rahmen der sittlichen Lebensdeutung steckt und das Maß bleibt, woran christliche Moraltheologie insgesamt zu messen ist. Vgl. Demmer, Klaus: *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*. Freiburg i. Br. u. a., 1991, 39. Vgl. Demmer, Klaus: *Fundamentale Theologie*, 41–76. Vgl. Demmer, Klaus: *Gottes Anspruch denken*, 166. Vgl. Demmer, Klaus: *Deuten und handeln*, 100–105.

<sup>15</sup> Charles E. Curran erwähnt die Bedeutung dieser Christologie für die Moraltheologie, indem er die grundsätzliche Herausforderung der katholischen Kirche – und der katholischen Theologie – für die Zukunft als das Zueinanderbringen von Partikularität, Diversität, Universalität und Einheit anspricht. Die Befreiungstheologie – besonders wenn sie die christologischen Arbeiten Jon Sobrinos aufnehme – stelle eine grundsätzliche Anfrage an die Moraltheologie. Vgl. Curran, Charles E.: *The Ecclesial Context of Moral Theology*. In: Salzman, Todd A. (Hrsg.): *Method and Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*. Omaha (USA), 1999, 125–154, 146.

<sup>16</sup> Ayestaran, Jose: *Christian Development of Community*, 167.

erkennen.<sup>17</sup> Wenn Gott also dem nachfolgenden Menschen im Armen begegnet, dann bringt die Entscheidung für den Armen, gegen die Armut, die sichtbar gewordene, weil besondere und präferentielle Grundentscheidung des Menschen für Gott zur Praxis.<sup>18</sup> Die Entscheidung für die Armen drückt eine Glaubensentscheidung aus, die im Grunde nichts anderes als die unbedingte Forderung des Herrn zur tätigen Nächstenliebe (Mt 5,3–12) annimmt und umsetzt.<sup>19</sup> Im ersten Kapitel des ersten Hauptteils zeichnet *Gaudium et spes* 21 diese Forderung des Glaubens an den Herrn nach<sup>20</sup>: „Dieser Glaube muß seine Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt.“ Die christologischen Entwürfe aus Lateinamerika denken diesen Ansatz weiter.

In einem groben Überblick bemerkt Carlos Bravo zu den nachkonziliaren christologischen Konzeptionen, dass trotz aller Unterschiedlichkeiten einige Grundzüge auffallend seien. Neben der Neubetonung des Abba-Gottesverhältnisses Jesu, seiner vollen Menschlichkeit und vollen Göttlichkeit, habe die Heilsbedeutung des Lebens Jesu, und nicht nur seines Sterbens, wieder an Bedeutung gewonnen.<sup>21</sup> Den lateinamerikanischen Christologien gehe es – daran anschließend – weniger um eine signifikante Konstruktion einer eigenen Christologie<sup>22</sup>, sondern um die Frage nach dem Menschgewordenen in

<sup>17</sup> Santo Domingo, Nr. 179.

<sup>18</sup> „Darum schreit jede Verletzung der Menschenwürde vor dem Angesicht Gottes nach Rache und ist Beleidigung des Schöpfers des Menschen.“ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 87) Bonn, 1989, Nr. 37. Es „gibt uns auf diese Weise neue Perspektiven, um das Antlitz des Herrn im Antlitz anderer Menschen, besonders im Antlitz der Armen und Misshandelten fortgesetzt entdecken zu können.“ Gutiérrez, Gustavo: Die Lage und die Aufgabe, 65. Oder wie es das CELAM-Dokument zur Pastoral des neuen Jahrtausends schreibt: „para ser auténticos testigos de la caridad: amar a Dios en el otro y el otro en Dios.“ CELAM: El Tercer Milenio, 112.

<sup>19</sup> Vgl. Knauer, Peter: Glaube befreit zur Option für die Armen. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 37–59, 45–52.

<sup>20</sup> Die zitierte Stelle bei *Gaudium et spes* irritiert zunächst. Thema des Kontextes ist die Stellung der Kirche zum Atheismus. Als „Heilmittel gegen den Atheismus“ wird unter anderem das tätige Zeugnis der Bruderliebe verwiesen, dass im „leuchtenden Zeugnis“ der vielen Märtyrer besonders aufscheint und zur Einforderung von Gerechtigkeit und Liebe, „vor allem gegenüber den Armen“, bewegt. Vgl. Decia, José Maria: El discernimiento cristiano, 49 und 53–57.

<sup>21</sup> Für Heinz Schürmann ist die Abba-Verbindung Jesu der Schlüssel zum Verständnis der Basileia Botschaft Jesu als letztlich eschatologisch-transzendente Wirklichkeit. Vgl. Schürmann, Heinz: Die verborgenen Ursprünge Jesu in Nazaret. Die Basileia des Abba als Jesu „Ge-Schick“. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 18–30, 24–30. „Der Blick auf das kommende Königtum Gottes soll vielmehr auch positiv anspornen zu Taten der Güte und Barmherzigkeit. Auch das wird Jesus nicht müde zu lehren: ‚Barmherzigkeit‘ werden im kommenden Gericht die ‚Barmherzigen‘ erlangen (Mt 5,7). Das große Gerichtsgleichnis Mt 25,31–46 illustriert, an welche Art Liebestaten dabei z. B. gedacht werden kann. (...) Der Weltenrichter identifiziert sich mit dem ‚Geringsten‘ dieser Welt. Das Liebesgebot wird so zum ausschließlichen Gerichtsmaßstab.“ Schürmann, Heinz: Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 105–130, 113. Vgl. Muñoz, Ronaldo: Gott Vater, 536–541. Vgl. Sobrino, Jon: Dios. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 248–264, 253–258.

<sup>22</sup> „Die lateinamerikanische Christologie weiß, daß es unmöglich ist, den ‚historischen‘ Jesus ganz zu erfassen.“ Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 93. Vgl. Collet, Giancarlo: Der Christus der Armen. Zum

persona Jesu von Nazareth und – aus der Perspektive des heute Glaubenden – nach dem ethischen Charakter des Befreiungszuspruchs, der sich in einem adäquaten Konzept der Nachfolge denken lässt.<sup>23</sup> Bravo intensiviert diesen Gedankengang: Nur der, der Jesus nachfolgt, der an der Verwirklichung des Reiches festhält, indem er sich in die Armut „inkarniert“ und vom Geist leiten lässt, kann Jesus wirklich begreifen.<sup>24</sup>

In Fortführung dieser strikt christologischen Linie entsteht in der postkonziliaren Theologie Lateinamerikas die Ausformulierung der Option für die Armen. Jener Option von der Gustavo Gutiérrez sagt, dass er sie als den wichtigsten Beitrag aus dem Leben und Denken der lateinamerikanischen Kirche betrachte: „Considero que la opción preferencial por el pobre es el aporte más importante de la vida y la reflexión de la Iglesia de América Latina.“<sup>25</sup> Für Gutiérrez ist klar: Die Entscheidung für den Armen ist keine objektzentrierende Entscheidung in dem Sinn, dass der Arme das Objekt der Entscheidung des Nichtarmen ist, sondern dass eine dialogische Beziehung zwischen armem und nichtarmem Subjekt überhaupt erst entstehen kann. Indem die Option für den Armen die soziale Dimension des menschlichen Seins betont und die brutale Realität der Armut aufdeckt, wird die historische Realität der Armut zum Objekt des Einsatzes, der Arme dagegen zum Subjekt seines eigenen Handelns. Die Entscheidung für den Armen und gegen die Armut bleibt eine Anfrage an das Gewissen eines jeden Christen<sup>26</sup>; sie ist aber auch – im Anschluss an *Lumen gentium* 8 – eine Anfrage an die Kirche und an die christgläubigen Gemeinschaften überhaupt.<sup>27</sup>

### *Christus: Befreier der Armen*

Es ist das Verdienst Jon Sobrinos, diesen Anspruch in seinem doppelbändigen Werk „Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth“<sup>28</sup> und „La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas“<sup>29</sup> systematisiert zu haben.<sup>30</sup> Für Sobrino ergibt

christologischen Ansatz von Jon Sobrino. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag. Luzern (Schweiz), 1987, 263–290, 279–282.

<sup>23</sup> Vgl. Bravo, Carlos: Una cristología abierta, 166.

<sup>24</sup> Das sei das fundamentale hermeneutische Prinzip der Christologie in Lateinamerika, vgl. Bravo, Carlos: Una cristología abierta, 166. Vgl. Costadoat, Jorge: La hermenéutica, 66–69. Vgl. Sobrino, Jon: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, 95. Vgl. Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad, 33.

<sup>25</sup> Gutiérrez, Gustavo: Renovar la opción, 269.

<sup>26</sup> Für Pedro Casaldáliga steht fest, dass die Option für die Armen selbst *die* christliche Spiritualität ist. Vgl. Casaldáliga, Pedro: Opción por los Pobres, 47.

<sup>27</sup> Vgl. Lois, Julio: Opción por los pobres. Síntesis doctrinal, 9/10. Sie spricht natürlich „alle Menschen guten Willens“ an, gesteht aber von vornherein, dass ihre Fundierung dezidiert christlich ist, wobei die Möglichkeiten anderer Begründungsstrukturen nicht ausgeschlossen werden. Vgl. das soziale Engagement als wirklich umfassend ökumenisches Anliegen im Dekret *Unitatis Redintegratio* 12.

<sup>28</sup> Die deutsche Übersetzung ändert den Titel: Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung. Bd. I. Mainz, 1998.

<sup>29</sup> Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo. Ensayo desde las victimas. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1999.

<sup>30</sup> Damit soll nicht verschwiegen sein, dass es auch weitere herausragende Christologien aus Lateinamerika gibt, wie: Boff, Leonardo: Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. (Centro de investigação e divulgação, 2) Petrópolis (Brasilien), <sup>10</sup>1985, oder, Segundo, Juan Luis: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Madrid (Spanien), 1982. Sobrino gibt einen Überblick, vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 13–24. Ausführlicher bei: Lois, Julio: Christologie in der Theologie, 213, Fuß-

sich die Notwendigkeit der Befreiung aus der Tatsächlichkeit der Unterdrückung. Befreiung muss deswegen auch Befreiung *aus* manifester Unfreiheit sein.<sup>31</sup> Aufgrund der Tatsache, dass ein eigenständiger christologischer Entwurf aus Lateinamerika bis dahin noch nicht existierte<sup>32</sup>, wählt Sobrino den Titel des ersten Bandes mit „Christus, der Befreier“<sup>33</sup> und begründet: Wenn auch Jesus Christus mit verschiedenen Namen bezeugt ist, „so wird er doch vor allem als *Befreier* gesehen. Er ist in der Lage, von den verschiedenen Versklavungen zu befreien, die den Armen des Kontinents auferlegt sind; er kann in Richtung auf diese Befreiung führen und die Gläubigen dazu anleiten, aktive Subjekte dieser Befreiung zu werden.“<sup>34</sup>

Die Grundlage einer solchen Christologie stehe, so Sobrino, auf der Basis der Texte von Medellín und Puebla.<sup>35</sup> Sobrino versucht zu zeigen, dass *eine* „lateinamerikanische Christologie“ ihre Wurzeln in den Dokumenten von Medellín haben müsse. Gerade weil auf der Versammlung weder ein Text über Christus ausgearbeitet, noch ein Entwurf in einem streng christologischen Sinn erstellt wurde, müsse man bei einer Formulierung *der* lateinamerikanischen Christologie vorsichtig sein.<sup>36</sup> Dies unterstützend, konstatiert Paulo Henrique Nicoló Menezes in seiner Untersuchung der Texte, dass die christologischen Ansätze, wie sie in den Schlussdokumenten von Medellín zu finden seien<sup>37</sup> – in belegbarer Kontinuität zu *Lumen gentium* 8 und *Gaudium et spes* 88 –, die

note, 2. Etliche Literaturhinweise finden sich bei: Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 18, Fußnote 5. Vgl. de Melo Magalhães, Antonio Carlos: *Christologie und Nachfolge*, 52–72.

<sup>31</sup> „Wir wollen uns hier auf die Befreiung aus Unterdrückung konzentrieren. Ungerechtigkeit ist der allgemeine Ausdruck für Unterdrückung, für die Verneinung des Lebens und der Geschwisterlichkeit. Die anderen Formen der Unterdrückung werden hier nicht explizit behandelt.“ Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 20, Fußnote 14.

<sup>32</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 27.

<sup>33</sup> Zu Beginn der Einleitung klärt Sobrino die Erwägungen der Titelwahl zwischen „Jesus Christus, der Kreuzigte“ und „Jesus Christus, der Befreier“: „So ist dieses Buch inmitten der Kreuzigung, zugleich aber in der Hoffnung auf Befreiung geschrieben worden.“ Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 13.

<sup>34</sup> Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 29. Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Utopie und Prophetie*, 400. Wichtig ist die Feststellung von Julio Lois: Die lateinamerikanischen Christologien „arbeiten nicht so sehr eine systematische Christologie heraus, sondern richten sich mehr auf einige grundlegende Aspekte des Jesusereignisses, wobei sie besonders seine erlösend-befreiende Dimension für die lateinamerikanischen Völker betonen, die heute in Armut und Unterdrückung leben.“ Und in der zugehörigen Fußnote heißt es: „Meines Erachtens ist dieses vorrangige Anliegen für alle in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten Untersuchungen begleitend und maßgebend. Dennoch darf nicht verkannt werden, daß es zwischen ihnen beachtliche Unterschiede gibt.“ Der Autor spricht konkret die Entwürfe von Sobrino und Boff im Gegenüber zu Segundo an, wobei er die Entwürfe Boffs und Sobrinos als die repräsentativsten bezeichnet. Lois, Julio: *Christologie in der Theologie*, 213, Fußnote, 3.

<sup>35</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 37–42. Julio Lois unterstreicht das Verdienst Sobrinos bei der Aufarbeitung beider Generalversammlungen bzgl. ihrer christologischen Aussagen, vgl. Lois, Julio: *Christologie in der Theologie*, 213.

<sup>36</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 37–39. Vgl. Lois, Julio: *Christologie in der Theologie*, 213.

<sup>37</sup> „A Conferência de Medellín representa para a Igreja da América Latina a tomada de consciência da presença de Cristo no coração da história de seu povo.“ Nicoló Menezes, Paulo Henrique: *Um novo jeito*, 164. Der Verweis zielt auf das Medellín-Dokument zur Gerechtigkeit (Nr. 5). Es überrascht nicht, dass die folgende Passage des Dokuments den pastoralen Hauptauftrag der lateinamerikanischen Kirche formuliert: die „educación de las conciencias“ der Gläubigen. Medellín (span.) „Gerechtigkeit“, Nr. 5. Das Bedeutungsgewicht dieser Passage wird auch an anderen Stellen deutlich. Vgl. ⇒ Fußnote 119, Seite 235. Vgl. Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 18.

Identifikation des Messias mit den Unterdrückten in den Vordergrund stellen.<sup>38</sup> In Medellín sei das Bewusstsein geweckt worden, dass Christus selbst im Herzen der Geschichte des lateinamerikanischen Volkes anwesend sei.<sup>39</sup> Als Beleg diene die Eingangspassage zur lehrmäßigen Grundlegung im Dokument über Gerechtigkeit: Gott selbst sei es gewesen, der „seinen Sohn sandte, der Mensch wurde, um alle Menschen aus der Knechtschaft zu befreien, in der sie die Sünde, die Unwissenheit, der Hunger, das Elend und die Unterdrückung, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß gefangen halten“.<sup>40</sup>

Die Christologie solcher Prägung stellt den Christen unmittelbar vor *seine* sittliche Aufgabe. Der befreiende, sich den Armen und Sündigen zuwendende Jesus ruft in eine wachsame selbst-*bewusste* Nachfolge<sup>41</sup>, in einen Auftrag der Verkündigung, den der Nachfolgende in Wort und Tat von seinem Ursprung, Jesus von Nazareth, her bezieht.<sup>42</sup>

„Der Weg der Praxis Jesu meint, daß das, was das Reich ist, sich auch von den Taten Jesu her verdeutlicht.“<sup>43</sup>

Für Jon Sobrino stellt sich daher die Frage, welchen eigenständigen Beitrag die Befreiungstheologie zur Reich Gottes Thematik leisten könne. Klar ist, dass dieser nicht in exegetischen Neuentdeckungen Bestand haben könne, sondern vielmehr darin zu suchen sei, dass ein unhintergebarer Zusammenhang zwischen der Verkündigung der Basileia, der Praxis Jesu und der Zuwendung zu den Armen bestehe.<sup>44</sup>

Die wohl bedeutungsschwerste Aussage Medellín's zur Christologie sieht Sobrinos schon im Einleitungstext zu den Dokumenten grundgelegt. Dort wird unter Bezugnahme zu *Gaudium et spes* 38 die aktuelle Gegenwart Christi im Heute betont. „Obwohl nicht konkret gesagt wird, was genau von Christus in diesem Sehnen und diesen Errungenschaften enthalten ist, so ist doch das Wichtigste dieses Textes die Feststellung, daß

<sup>38</sup> Vgl. Nicoló Menezes, Paulo Henrique: Um novo jeito, 61.

<sup>39</sup> Vgl. Dussel, Enrique: „Populus Dei“ in populo pauperum. Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla. In: Concilium 20 (1984) 469–476, 471/472.

<sup>40</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 3.

<sup>41</sup> Hans Kessler schreibt über die Grundzüge der Befreiungstheologie(n): „Befreiungstheologen plädieren für eine situationsbezogene (nicht abstrakte), beim konkreten irdischen Jesus ansetzende und den Verlauf seiner ganzen konfliktvollen Geschichte ernst nehmende (nicht ungeschichtlich-unpolitische), relationale (Jesus von seiner Bezogenheit auf Gott und sein Reich her verstehende) und kirchliche Christologie.“ Kessler, Hans: Christologie, 378. Hierbei hebt Kessler besonders die Entwürfe von Jon Sobrino hervor.

<sup>42</sup> Damit befindet man sich wieder mitten in einer „urjesuitischen“ Praxis, die den Nachfolgedanken konsequent fasst: „Der handlungsorientierte Charakter zeigte sich in den verschiedenartigen und tatkräftigen Diensten, die die frühen Jesuiten leisteten – in ihren Werken der Liebe und Barmherzigkeit gegenüber Waisen, Prostituierten, Gefängnisinsassen, Patienten im Krankenhaus und vor allem in ihren Schulen und ihrer Predigt.“ O'Malley, John: Frühe jesuitische Spiritualität, 36.

<sup>43</sup> Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 474.

<sup>44</sup> Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 470/471. Der Zusammenhang findet sich auch bei Clodovis Boff und Jorge Pixley: „Die konkrete Armut ist in Christus kein zufälliges Kennzeichen (...). Seine Armut gehört vielmehr zum Geheimnis seiner Erniedrigung und Entäußerung. (...) Diese Tatsache ist theologisch so bedeutsam, daß die Kirche aus ihr eine Lebensnorm gemacht hat. (...) Die Option für Christus bedeutet demnach also auch Option im Sinne der Entscheidung Christi – für die Armen nämlich. (...) Die Option für die Armen ist also (...) ein zentrales Anliegen der Kirche, denn sie ist engstens mit dem Herzen Gottes verbunden, das aber heißt mit der Mitte des geoffenbarten Mysteriums.“ An dieser Stelle zitiert der Text *Lumen gentium* 8. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 125, 127/128.



Christus dort ist und darin gefunden werden kann.“<sup>45</sup> Vereinzelt werde in den Dokumenten die Gegenwart Christi konkreter bestimmt. „Christus ist heute in der Liturgie (...) und im Zeugnis der Gemeinschaft der Glaubenden anwesend (...). Dann aber wird – nur indirekt und doch auf neue Weise – seine Anwesenheit unter den Unterdrückten genannt“.<sup>46</sup>

„Im Anschluß an Medellín hat die Christologie der Befreiung diesem neuen Christusbild ein klareres Profil gegeben und es präzisiert.“<sup>47</sup> Auch deswegen konnte Puebla einen Text mit dem Titel „La verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos“<sup>48</sup> beschließen. Obwohl jenes Kapitel als zusammenführende Darstellung der christologischen Aussagen gedacht war, finden sich die „wertvollsten und neuartigsten“ im „Kapitel über die vorrangige Option für die Armen und nicht im schon genannten Kapitel über die Christologie“.<sup>49</sup> Die Untersuchung zum Puebladokument resümierend, hält Sobrino das wesentliche Kennzeichen der dortigen Christologie fest: „Es wird dann die ‚Identifikation‘ Christi mit den Armen und von ‚besonderer Zuneigung‘ zu ihnen gesprochen. Deshalb gibt es keinen Zweifel, daß das Dokument von Puebla, wenn es von der Gegenwart Christi in der Geschichte spricht, seine Gegenwart in den Armen besonders betont.“<sup>50</sup> Die Argumentation unterstützt die hier vorgetragene These, dass die Option für die Armen auf einer „Christologie von unten“, einer Christologie inmitten der Realität von Unterdrückung und Elend baut.

### *Jesuanische Befreiungschristologie*

Für die Christologie der Befreiung ist der historische Jesus, der menschgewordene Gott, der unerlässliche Ausgangspunkt ihres Nachdenkens<sup>51</sup>:

„In Europa ist der historische Jesus Forschungsobjekt, während er in Lateinamerika Nachfolgekriterium ist.“<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 38.

<sup>46</sup> Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 39. Die angesprochenen Textstellen sind: Medellín „Liturgie“, Nr. 2. Medellín „Laienbewegungen“, Nr. 12. Medellín „Friede“, Nr. 14.

<sup>47</sup> Lois, Julio: Christologie in der Theologie, 213.

<sup>48</sup> Vgl. Puebla (span.), Nr. 170–219.

<sup>49</sup> Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 40.

<sup>50</sup> Weiter heißt es: „Christus identifiziert sich mit den Armen. Welchen Christus aber die Armen repräsentieren, das wird nicht im christologischen Kapitel, sondern in dem über die *vorrangige Option für die Armen* behandelt.“ Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 41. Deswegen spricht Sobrino auch hier schon „von den Armen wie von einem Sakrament der Gegenwart Christi“. Dies wird noch intensiv im letzten Teil der Arbeit zu besprechen sein.

<sup>51</sup> Eine Auseinandersetzung mit der Problematik und Notwendigkeit einer Rückfrage nach dem historischen Jesus leistet González Faus in: González Faus, José Ignacio: Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa. (Verdad e imagen, 55) Salamanca (Spanien), <sup>3</sup>1980, 20–24. Argumentativ gestützt wird dies von William C. Spohn: „Discipleship necessarily involves ethical reflection and accountability. (...) If Christians are disciples of Jesus, that implies that his life and teachings are *normative* for them. (...) Every journey of Christian discipleship begins in an encounter with Jesus Christ, who is not an idea or a memory but the present risen Lord, who summons a wholehearted response from each generation.“ Spohn, William C.: Go and Do Likewise, 10/11 und 88/89. Vgl. Waltermire, Donald E.: The liberation christologies of Leonardo Boff and Jon Sobrino. Latin American contributions to contemporary christology. Lanham (USA), 1994, 53–86. Vgl. Sievernich, Michael: Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie. In: Theologische Revue 95 (1999) 355–364, 358/359.

Die Christologie der Befreiung erschließt also durch ihr Rückfragen heutige Realität. Damit gewinnt dieser Zugang einen bedeutend lebenspraktischen Charakter und nicht zuletzt eine eigene „moralchristologische“ Relevanz.<sup>53</sup>

Auf der Suche nach aufschlussreichen, konkreten Anhaltspunkten stellt Jon Sobrino ein Kennzeichen jesuanischer Verkündigung und Praxis heraus: Für die Überlieferung jesuanischer Rede in den synoptischen Evangelien gelte, dass Jesus diejenigen harsch tadle, die ihre irdische Macht missbrauchen und denjenigen Hoffnung zuspreche, die sie zu verlieren drohten (Mt 19,23–26; 20,25–27; Lk 12,33–34). Kritik gegenüber Machtmissbrauch und Ermunterung angesichts von Ohnmachtserfahrung seien Speerspitzen gegen menschenverursachtes Unrecht und durchzögen die brisanten Elemente jesuanischer Predigt. Man könne diese doppelte, dialektische Botschaft – so Sobrino – in anderem Jargon auch als „práctica concientizadora“, als bewusstseinsbildendes Handeln, bezeichnen.<sup>54</sup> Für die christgläubig Nachfolgenden ist dies von enormer Relevanz, wie Ignacio Ellacuría herausarbeiten konnte, weil damit die Nachfolge in eine Zielperspektive gestellt ist, die für die Gegenwart herausfordernd ist. „Den wahren Nachfolgern Jesu ist die möglichst weitgehende Verwirklichung des Gottesreichs in der Geschichte aufgegeben.“<sup>55</sup>

Das verwirklichen sie, indem die Ausgeschlossenen ins Zentrum gestellt werden:

„Der Christus der Befreiung initiiert die Subjektwerdung der Unterdrückten im von ihm ausgehenden Prozeß der Befreiung.“<sup>56</sup>

Die Option für die Armen und die damit verbundene Entscheidung für ein „Wie“ der Nachfolge orientieren sich am „Wie“ der Christologie. „Die christliche Identität der Option für die Armen hat ihre Wurzeln im christologischen Glauben. Die Option für Christus und die Option für die Armen bilden also keinen Gegensatz. Es handelt sich ja eigentlich nicht um zwei Optionen, sondern um zwei Dimensionen und zwei Momente einer und derselben Option.“<sup>57</sup> Jede christliche Option für die Armen drängt auf eine Nachfolgepraxis hin.<sup>58</sup> Sie geschieht um der Armen selbst willen; um der *Subjektwerdung des Armen* willen.

<sup>52</sup> So resümiert José Ignacio González Faus, zitiert in: Lois, Julio: Christologie in der Theologie, 220.

<sup>53</sup> „Es geht darum, daß diese Seinsweise Jesu heute von den Gläubigen im Kontext Lateinamerikas erkannt, (...) fortgesetzt wird und daß verhindert wird, daß das Christusbild in Verbindung mit den Götzen der Unterdrückung und des Todes präsentiert werden kann“. Lois, Julio: Christologie in der Theologie, 221.

<sup>54</sup> Sobrino, Jon: Opción por los pobres, 38. Vgl. Scannone, Juan Carlos: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca (Spanien), 1976, 163–186.

<sup>55</sup> Das Zitat ist entnommen aus einem Kongressbeitrag von Ignacio Ellacuría (1987), zu finden bei: Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 464. Vgl. Duarte Castillo, Raúl: Razón formal de la existencia de la Iglesia como Pueblo. In: Efemérides Mexicana 9 (1991) 171–180, 180.

<sup>56</sup> Wenzel, Knut: Inmitten der Kreuzigung, 259.

<sup>57</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 130.

<sup>58</sup> „Den grundlegenden Zugang zum historischen Jesus, der über seine Praxis erschließbar ist, bildet die Nachfolge. Sie ist nicht nur ethische Forderung, sondern auch ein epistemologisches Prinzip.“ Wenzel, Knut: Inmitten der Kreuzigung, 261. Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: Optar pelos Pobres e fazer Teologia Moral. In: Revista Eclesiástica Brasileira 50 (1990) 25–43, 40–43.

### 5.1.2 Der Christ entscheidet sich fundamental für ihn

In seiner Deutung der Bergpredigt kommt Gustavo Gutiérrez auf die Formulierung der sechsten Seligpreisung (Mt 5,8: „Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen“) zu sprechen. Die Forderung Jesu zur Reinheit des Inneren, des Herzens, widersetzte sich einer bloßen Innerlichkeit des christlichen Glaubens. Jesus selbst habe später, vor allem in den Streitgesprächen mit den Pharisäern, die Notwendigkeit des Glaubensvollzugs in der Praxis bezeugt, d. h., die innere Entscheidung für den Glauben sei eigentlich eine Gewissensfrage der ganzen Person. „Worauf es ankommt, das sind die Einstellungen im Grund des Herzens.“<sup>59</sup> Die Einstellung des Herzens, die grundsätzliche Entscheidung zur Ausrichtung eigenverantwortlicher Sittlichkeit wurzelt im Selbstverständnis des Subjekts. Nicht anders zeichnet sich die Kontur der Option für die Armen ab. Die Entscheidung für die Armen ist keine Entscheidung, die sich nur auf eine Einzeltat erstrecken könnte: Sie ist keine singuläre Almosentat.<sup>60</sup> Sie ist eine fundamentale Entscheidung des Menschen, die sowohl sein eigenes Lebensprojekt bestimmt, als auch die Konsequenz des Einsatzes trägt. Der Einsatz für den Armen, für dessen *Subjektwerdung* verlangt eine fundamentale Entscheidung, wie Paulo Freire formuliert: „Ich bin davon überzeugt, daß man sich für das, wofür man sich entschieden hat, ganz entscheiden muß. D. h., man trifft eine Entscheidung, die einen immer wieder neu total fordert und herausfordert und die man gleichzeitig nicht unbedingt zu Anfang in ihrer ganzen Tiefe durchschaut haben muß.“<sup>61</sup>

Jon Sobrino führt diesen Gedanken in theologischer Argumentation weiter:

„Die Option für die Armen ist etwas Ursprünglicheres. Sie ist eine unhintergehbare Art, die Realität der Armen zu sehen und in der Befreiung der Armen das notwendige, der Realität entsprechende Verhalten zu erblicken.“<sup>62</sup>

#### *Fundamentale Entscheidung in der Pastoral*

Puebla verfolgt diese Linie auf mehreren Spuren: Im Kapitel über das Ordensleben in Lateinamerika<sup>63</sup> würdigt der Schlusstext die Orden und ihre „offene Seelsorge durch karitative Werke und die vorrangige Entscheidung für die Armen“ als „bemerkenswer-

<sup>59</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 306. „Die Sanftmütigen, die Barmherzigen, die Herzensreinen, die Friedensstifter sind (...) Menschen, die (...) sich positiv eine Haltung und Handlungsweise zu eigen machen, die zu denen, die im Reich dieser Welt üblich sind, im Gegensatz stehen.“ Ellacuría, Ignacio: Die Seligpreisungen als Grundgesetz der Kirche der Armen. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 184–200, 187. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Utopie und Prophetie, 384. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 761–787, 766/767.

<sup>60</sup> Die Einzeltat ist der Ausdruck jener umfassenderen Entscheidung, die ihr zugrunde liegt. Zu den konkreten Merkmalen der Option für die Armen zähle, so Boff und Pixley, dass sie eine praktische Option sei. „Sich für die Armen zu entscheiden schließt eine konkrete Befreiungsaktion ein.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 235.

<sup>61</sup> Freire, Paulo: Das Engagement der Christen, 120.

<sup>62</sup> Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung, 491.

<sup>63</sup> Puebla, Nr. 721–776.

teste Tendenzen des lateinamerikanischen Ordenslebens“. Wie konsequent jene Option von den Orden gelebt werde, hebt die folgende Passage hervor: Die Entscheidung für diese Gruppen stelle nicht die Ausschließung anderer dar, sondern sei eine besondere Hinwendung und Annäherung an die Armen. Für die Orden selbst habe dies zu einer Klärung ihrer eigenen Haltung geführt, denn auf „diese Weise ist die Beziehung der Ordensleute zu der Armut klarer zutage getreten“. <sup>64</sup> Die Entscheidung für die Armen sei daher eine derart fundamentale Lebensentscheidung, welche nicht nur innere Selbstlosigkeit und Strenge einfordere, sondern sie beanspruche „sich mit dem Armen zu solidarisieren, mit ihm zu teilen und zuweilen auch mit ihm zusammenzuleben“. <sup>65</sup> Es wird deutlich, dass die konkrete Option für die Armen als eigenverantwortliche Option eine fundamentale Lebensentscheidung bezeugt und sichtbar werden lässt. <sup>66</sup>

Die Nichtausschließlichkeit („no excluyente“) der Option entziffert sich noch einmal, wenn die Situation der Ausgeschlossenheit („exclusión“) analysiert wird. Im Kapitel – des Schlusssdokuments von Puebla – über die „Mitwirkung der Kirche am Aufbau einer pluralistischen Gesellschaft in Lateinamerika“ <sup>67</sup> begegnet der Begriff der „exclusión“ mehrfach in Fortführung von Medellín, und zwar zur Benennung der Situation der Armen. Puebla hält daran fest, dass auf dem Kontinent zwei gegenläufige Tendenzen zu beobachten seien: Die Tendenz zur Modernisierung und Technisierung und zugleich die Tendenz zur Verarmung und „zum wachsenden Ausschluß“ der Mehrheit der Bevölkerung. <sup>68</sup> Sie, die Verarmten, lebten im Status des Ausgeschlossenseins. Ihre Sehnsucht nach Gerechtigkeit, Gleichheit und Mitbeteiligung treibe sie mehr und mehr zur Eigeninitiative. Aber so, dass sie sich zunehmend ihrer Ausgeschlossenheit bewusst würden. <sup>69</sup>

Die eingeforderte Nichtexklusivität der Option schließt den Vorrang der Zuwendung zu den Armen und die dezidierte Kritik an der Ungerechtigkeit der Strukturen ein.

<sup>64</sup> „Soll das geweihte Leben neu begründet, erneuert und wiederbelebt werden, geht das nicht ohne Bezug zu den Armen. Das bedeutendste Zeichen der Glaubwürdigkeit geweihten Lebens ist und bleibt die Option für die Armen. Dabei geht es nicht um eine theoretische Fragestellung zum Problem der Armut. Jeder Gründer religiöser Gemeinschaften musste sich damit praktisch auseinandersetzen. Es handelt sich um die Beziehung zu den leiblich-armen Personen, sei es in alten, sei es in aktuellen Gestalten.“ Libânio, João Batista: Auswirkungen der sozio-kulturellen und religiösen Wirklichkeit auf das geweihte Leben – eine lateinamerikanische Perspektive. Suche nach Antworten. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Leidenschaft für Christus – Leidenschaft für die Menschen. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts. (Arbeitshilfen, 201) Bonn, 2006, 95–159, 147.

<sup>65</sup> Puebla, Nr. 734 (und 754). Das Original spricht von der „revisión de obras tradicionales“. Puebla (span.), Nr. 734. Vgl. Codina, Víctor: Opción por los pobres y vida religiosa. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 99–103, 100–102.

<sup>66</sup> Schließlich kommt die Betonung der Nichtexklusivität im Kapitel zur Option für die Armen noch einmal zur Sprache. Der Dienst an den Armen, „unseren Brüdern“ wird dort ebenfalls am Beispiel Christi begründet. Über die Artikulation des Nachfolgedankens wird die Option für die Armen eingefordert: „Daher ist der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Bestandteil unserer Nachfolge Christi.“ Puebla, Nr. 1145 und 1165, 1188.

<sup>67</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1206–1253.

<sup>68</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1207.

<sup>69</sup> Als Quelle wird die Eröffnungsansprache Johannes Pauls II. zitiert: „Der wachsende Reichtum einiger weniger geht Hand in Hand mit dem wachsenden Elend der Massen“. Die Option für die Armen schließt die Kritik an der ausbeuterischen Anhäufung des Reichtums ein. Es „ist nicht gerecht, es ist nicht menschlich, und es ist nicht christlich, bestimmte Situationen aufrechtzuerhalten, die ganz klar Unrecht sind.“ Puebla, Nr. 1245 (und 1208).

Ja, beides sind wesentliche Bestandteile der einen Option für die Armen. Die Forderung behält ihre Geltung, da die christliche Liebe sich auf alle Menschen hin öffnet; besonders aber auf die Armen hin. Der Christ, der gerufen ist, sein Leben im Wirklichwerden der Liebe zu leben, treffe dabei an eine Grundfrage christgläubiger Existenz: dass die Option für die Armen als eine Lebensentscheidung zu treffen ist, die sich in vielfältigen Entschlüssen und Formen im Handeln gegenüber *den* und *dem* Armen zeigt; zuweilen auch darin „mit ihm zusammenzuleben.“<sup>70</sup>

Die Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters in Santo Domingo erhärtet das Festhalten der Kirche an der Option für die Armen. „In Weiterführung der Konferenzen von Medellín und Puebla bekräftigt die Kirche erneut ihre bevorzugte Option für die Armen. Diese Option gilt nicht ausschließlich, und sie schließt niemand aus, weil die Heilsbotschaft für alle bestimmt ist.“<sup>71</sup> Von daher sei diese Option eine „feste und unwiderrufliche“.<sup>72</sup> Die versammelten Bischöfe stellen im Schlussdokument von Santo Domingo den Bezug der Evangelisierung zur Option für die Armen heraus und verpflichten sich zu dessen Umsetzung: Wir schließen uns den Rufen der Armen an. Wir übernehmen mit erneuertem Elan die vorrangige Option für die Armen im Sinne des Evangeliums in Fortsetzung von Medellín und Puebla. Diese Option, die weder ausschließlich noch ausschließend ist, wird unsere gesamte Evangelisierung nach dem Vorbild Jesu Christi erleuchten.<sup>73</sup>

Wenn das Verständnis der Option für die Armen, wie angedeutet, schon in den beiden vorausliegenden Generalversammlungen dargelegt wurde und sich Santo Domingo mehrfach zu dieser Grundlegung bekennt, dann kann das Schlussdokument der vierten Generalversammlung zum einen mit dem Wortspiel „ausschließlich, ausschließend“ nur eine Verstärkung des Ausschlussverbots christlicher Liebeszuwendung meinen.<sup>74</sup> Denn zum anderen kündigt der Text die anstehende evangelisierende Pastoral eindeutig an: Die Option für die Armen erleuchte „unsere gesamte Evangelisierung“. Mit dieser Selbstverpflichtung wird nicht nur Entscheidendes über die künftige Pastoral ausgesagt, sondern auch über die Aufgabe der Kirche Lateinamerikas: Der gesamte Vollzug ihrer eigentlichen Berufung, ihre tiefste Suche nach Identität (so die Sprache von *Evangelii nuntiandi* 14 zur ekklesialen Bedeutung der Evangelisierung) wird erleuchtet von ihrer

<sup>70</sup> Puebla, Nr. 734.

<sup>71</sup> Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 16. Nur einen Tag vorher hatte der Papst bei der Messe vor dem „Faro a Colón“ (11. Oktober 1992) betont: „Die Armen können nicht warten“! Zitiert nach: Kräutler, Erwin: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt, 38. Vgl. Klein, Nikolaus: Santo Domingo 1992 (Erster Teil). In: Orientierung 56 (1992) 229–232, 230/231.

<sup>72</sup> Damit zitiert der Papst einen Auzug aus seiner Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie vom 21. Dezember 1984. Das Schlussdokument von Santo Domingo nimmt diese Vorgabe auf, vgl. Santo Domingo, Nr. 178/179. Vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsansprache an die Kardinäle, 1610–1621. Vgl. Codina, Víctor: Teología simbólica de la tierra. Lectura del Documento de Santo Domingo. Santa Cruz de la Sierra (Bolivien), 1993, 30–32.

<sup>73</sup> Übersetzung v. Verf. Die deutsche Übersetzung ist missverständlich, wenn sie von der Option für die Armen sagt, dass sie weder ausschließlich *gelte* noch jemanden ausschließe. Der Originaltext sagt nur: „Esta opción, no exclusiva ni excluyente“. In der Tat lässt aber diese knappe Formulierung einige Fragen offen, die vom Kontext her nicht ganz geklärt werden können. Santo Domingo (span.), Nr. 296.

<sup>74</sup> Eine Lesart, die die Option für die Armen als nichtausschließliche Option nur besonderen Gruppen oder Situation vorbehält, würde die bejahte Tradition von Medellín und Puebla verfehlen.

selbst getroffenen Entscheidung her.<sup>75</sup> Eine deutlichere Würdigung der Option für die Armen und ihres Gewichts für das Selbstverständnis der lateinamerikanischen Kirche lässt sich wohl kaum formulieren. Sie ist und bleibt also ein Wesensbestandteil und ein Maß jeglicher künftigen Pastoral in Lateinamerika.<sup>76</sup>

### *Fundamentale ethische Entscheidung des Subjekts für den Verkünder der Basileia*

Die Entscheidung für den Armen ist eine ethische Grundsatzentscheidung in verschiedener Hinsicht. Sie ist eine Frage an die Ausrichtung christlicher Lebenspraxis im Allgemeinen und Konkreten; eine Entscheidung, die das fundamentale Recht auf Leben für den fordert, der davon ungerechterweise bedroht ist.<sup>77</sup> In dieser Weise argumentiert auch Gustavo Gutiérrez in seinem Beitrag „Die Armen und die Grundoption“: „Die Option für die Armen bedeutet letzten Endes eine Option für den Gott des Reiches, das uns Jesus ankündigt.“<sup>78</sup> Deswegen ist sie eine Option für das Leben des Armen.<sup>79</sup>

Jon Sobrino denkt „moralchristologisch“ weiter und befragt das „Verhältnis Jesu zu den Deklassierten“ und ihre „Bedeutung für die Fundamentalmoral“. Sobrino fährt fort: „Das wesentliche moralische Problem läßt sich folgendermaßen ausdrücken: Was müssen wir tun, damit das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit wird?“<sup>80</sup> Dabei sei zu konstatieren, dass heute wie zur Zeit Jesu die Armen die Mehrzahl der Menschen bilde.<sup>81</sup> Weil ihre Präsenz in der Welt so massiv sei, müssten sie sowohl als Subjekte, als auch als gesellschaftliche Gruppe wahrgenommen werden. Die Armen, denen sich Jesus zuwendet und mit deren Situation und Leben er sich auseinandersetzt, leiden unter einem niederdrückenden materiellen Joch oder werden wegen ihres „unsittlichen“ Berufs verachtet. In jedem Fall sind sie die An-den-Rand-Gedrängten der Gesellschaft.<sup>82</sup> Die Einstellung Jesu lasse nicht nur ihre Würde vor Gott erkennen – so dass sie für deren Anerkennung plädieren könnten –, sie greife vielmehr die Ursachen ihrer

<sup>75</sup> Vgl. Floristán, Casiano: Jesús, el Reino y la Iglesia, 286.

<sup>76</sup> Man mag einwenden, dass der Text dies nicht so erwähnt. Dem ist zuzustimmen. Trotzdem ist der obige Themenbezug eindeutig hergestellt: a) durch den bejahten Anschluss an die Aussagen von Medellín und Puebla, b) durch die benutzte Begrifflichkeit und ihre lehramtliche Klärung.

<sup>77</sup> Und damit eng verbunden ist die Rückfrage nach der Grundhaltung, die im Rahmen der christlichen Entscheidungsverantwortung ausgedrückt wird oder, um es hier negativ zu formulieren: Gilt nicht für den Christen zu jeder Zeit, „wer den Armen verspottet, schmäht dessen Schöpfer“ (Spr 17,5)? Ist dann nicht die Grundentscheidung des Christen das Leben in der Sorge um den Bedrängten auszurichten? Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 158. Mifsud bezeichnet die Grundentscheidung als Entscheidung für ein Leben in der christlichen Nächstenliebe, „decisión de vivir en caridad“.

<sup>78</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 299. Gutiérrez sieht diese Deutung durch *Sollicitudo Rei Socialis* 42 eher bestärkt denn aufgehoben. Vgl. Vidal, Marciano: Diccionario de ética teológica, 75/76. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 141.

<sup>79</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Salvar la vida de los pobres. El quehacer de la teología moral hoy en América Latina. In: Rejón, Francisco Moreno: Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral. (Centro de Estudios y Publicaciones, 81) Lima (Peru), 1986, 11–29, 17–24.

<sup>80</sup> Sobrino, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten. Bedeutung für die Fundamentalmoral. In: Concilium 15,2 (1979) 629–634, 629.

<sup>81</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, 103. Vgl. Sobrino, Jon: Terremoto, terrorismo, 11–16.

<sup>82</sup> Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 310–312.

sozialen Entwürdigung an: die materiellen Lebensformen und die religiöse Auffassung ihrer Zeit.

„Sehr wichtig ist diese Feststellung für die Grundlegung der Ethik dadurch, daß die bloßen Erklärungen, die Mißachteten hätten vor Gott ihre Würde, nicht genügen, wenn man nicht dazu gelangt, die Wurzeln der Unwürdigkeit klarzulegen und umzugestalten.“<sup>83</sup>

Wie oben schon dargelegt, geschieht die Anklage der Ungerechtigkeit vor allem auf der Grundlage der Basileiaverheißung. In ihr und durch sie wird die Unterdrückung der Armen kontrastiv entblößt. „Das Reich Gottes, das man aufbauen soll, steht daher in Beziehung zu den Menschen, denen das Leben am meisten versagt worden ist. Um also einen aktiven Begriff vom Gottesreich zu gewinnen, wird man die Sicht der des Lebens Beraubten, der Machtlosen, der Entwürdigten übernehmen müssen.“<sup>84</sup>

Darüber hinaus erschließe sich der Inhalt dieser Verkündigung aus der Praxis Jesu selbst. Der konkrete Dienst Jesu für das Reich Gottes zeige, dass dieser ein Befreiungshandeln zugunsten der Armen und Erniedrigten initiere. Befreiung solle nicht nur als der Wille Gottes an die Welt erklärt werden, sondern sie müsse „zur Welt kommen“, sie müsse ins Dasein gelangen.<sup>85</sup> Für den vorliegenden Kontext bedeutet dies, dass die Entscheidung für die Armen aus der fundamentalen Entscheidung für die Botschaft und Praxis Jesu Christi entsteht und mit ihr aufs Engste verbunden ist. Man kann sagen, dass die Entscheidung für den Armen eine wesentliche Teildimension jener Glaubensentscheidung ist, die die Reich Gottes Botschaft Jesu bejaht und für dessen Ankunft in der Welt arbeitet. Nur deswegen ist sie eine präferentielle Entscheidung, denn sie wendet sich denen zu, denen in ihrer existentiellen Unheilssituation die Ankündigung des Evangeliums verheißen ist.

„Wenn wir so in actu Jesu Beziehung zu den Armen und Geringen untersuchen, so entdecken wir das bonum der christlichen Fundamentalmoral als die Verwirklichung des Gottesreiches für die Armen und die wesentliche Form dieser Verwirklichung als solidarisches Armwerden. (...) Eine so verchristlichte Auffassung von Gott muß die tiefste Basis der Fundamentalmoral sein. Umgekehrt aber wird sich diese Form der Fundamentalmoral nur in geschichtlicher Verwirklichung enthüllen und über alle allgemeinen Aussagen hinaus zeigen, daß Gott wahrhaft so ist.“<sup>86</sup>

Um das Gewicht der Argumentation noch zu unterstreichen, sei abschließend auf *Evangelium vitae* 87 verwiesen. Im Kontext einer zusammenfassenden Ausarbeitung der Kernbotschaft der Enzyklika, nämlich der sittlichen Aufgabe, dem Evangelium vom Leben zu dienen, formuliert Johannes Paul II. einen tugendethischen Appell des Evangeliums in der Zuwendung zu den Bedürftigen. Nachdem mit dem Jakobusbrief<sup>87</sup>

<sup>83</sup> Sobrino, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten, 630.

<sup>84</sup> Sobrino, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten, 631.

<sup>85</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten, 632.

<sup>86</sup> Sobrino, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten, 633. Gutiérrez plädiert in vergleichbarer Richtung: „Aber letzten Endes ist die Grundlage dieses Engagements für den Christen theozentrisch; es beruht auf unserem Glauben an Gott, den Gott des Lebens, der sich in Jesus Christus offenbart. Diese Entscheidung hängt mit dem Kern unserer Glaubens an Gott und unserer Hoffnung auf das Kommen seines Reiches zusammen.“ Gutiérrez, Gustavo: Wie man über Gott reden kann, 29.

<sup>87</sup> Vgl. dazu den Kommentar zu Jak 2,1–3 von Franz Mußner: „Armenliebe und Personenkult mit den Reichen schließen sich gegenseitig aus.“ Mußner, Franz: Der Jakobusbrief. Auslegung. (Herders theologischer



– zum Aufweis der christlichen Praxis als Wesenselement des Glaubensvollzugs (Jak 2,14–17) – eingeleitet wird, heißt es: „Beim Dienst der Nächstenliebe muß uns eine Haltung beseelen und kennzeichnen: wir müssen uns des anderen als Person annehmen, die von Gott unserer Verantwortung anvertraut worden ist. Als Jünger Jesu sind wir berufen, uns zum Nächsten jedes Menschen zu machen (vgl. Lk 10,29–37) und dabei dem Ärmsten, Einsamsten und Bedürftigsten besonderen Vorzug zu gewähren. Dadurch, daß wir dem Hungernden, dem Dürstenden, dem Fremden, dem Nackten, dem Kranken, dem Gefangenen (...) helfen, dürfen wir Jesus dienen, wie Er selber gesagt hat“. Es folgt der Text aus Mt 25,40: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ So stellt sich die Frage: Ist also der Vollzug der Option für die Armen ein präferentielles Kriterium der christlichen Moral?

### *Bündelung: Entscheidung für die Würde des Ungewürdigten*

Das Gesagte noch einmal bündelnd: Die Option für die Armen wird als fundamentale Entscheidung bezeichnet, weil sie, wie Gutiérrez bemerkt<sup>88</sup>, prägnant das Kernanliegen der Befreiungstheologie auszudrücken vermag und ihre Zentralfrage präsent hält: Wie kann ich dem Armen sagen, dass Gott ihn liebt?<sup>89</sup>

Fundamental ist sie in mehrerlei Hinsicht: Zum einen weil die nichtgetroffene Entscheidung für den Armen dessen Tod bedeuten kann, zum anderen weil der Anspruch der Option die ganze Lebenspraxis des Christen in Frage stellt, weil sie ein Mehr an Moralität anspricht, das sich nicht allein in singulären Aktionen erschöpfen kann. Zudem begründet sie sich von Jesus Christus her – dem „Urgrund“ christlicher Moral –, dessen Verkünden und Leben sie ernst nimmt<sup>90</sup> und dem sie nachfolgt<sup>91</sup>. Die Option für die Armen bleibt in einer starken Christologie fundiert, die das Tun des Menschgewor-

Kommentar zum Neuen Testament, 13,1) Freiburg i. Br., 1964, 123. Aus befreiungstheologischer Sicht ergänzend Elsa Tamez: „Además Santiago dice que los ricos los oprimen y los arrastran a los tribunales (2.6). Al interior de las comunidades observamos también serios problemas. Hay miembros que desprecian a los pobres y favorecen a los ricos“. Tamez, Elsa: Elementos bíblicos que iluminan al camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago. In: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 1 (1988) 59–66, 63.

<sup>88</sup> Vgl. Bauer, Christian/Gutiérrez, Gustavo: Meine größte Sorge, 108. Vgl. Nava, Alexander: The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez. Reflections on the mystery and hiddenness of God. Albany (USA), 2001, 141.

<sup>89</sup> Zur Klärung dieser Frage fügt Ronaldo Muñoz an: „Was manchmal außerhalb des Kontinents weniger bekannt ist, ist dies, daß diese Völker – in ihrem religiösen Glauben – ein zwar unklares, doch tiefes Bewußtsein haben, von Gott geliebt und zu einer Gemeinschaft mit ihm berufen zu sein, in der es nicht auf den Reichtum, das Wissen und die Macht dieser Welt ankommt, sondern auf die Bruderliebe und die gleiche Sohneswürde (...). Doch handelt es sich dabei um eine mehrdeutige und unvollkommene Praxis, die infolge der Unterdrückungsstrukturen und der herrschenden Kultur die geschichtliche Dynamik des christlichen Glaubens zur integralen Befreiung des Menschen und zum Aufbau einer gerechten, brüderlichen Gemeinschaft behindert.“ Muñoz, Ronaldo: Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen. In: Concilium 13 (1977) 206–211, 209.

<sup>90</sup> „Gott hat sich dieser Welt zugewandt (...) und ist Teil unserer Menschheit geworden im Schwachen und Kleinen, in den Armen und Unterdrückten. Unser Gott ist ein fleischgewordener Gott, der sich zweifach erniedrigt hat: hinab zum Menschlichen und innerhalb dieses Menschlichen auch noch zum Armen und Schwachen.“ Sobrino, Jon: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, 115.

<sup>91</sup> „Die bevorzugte Option für die Armen meint keine Zahlen, für die hier optiert werden soll, sondern sie betrifft die Qualität der Option, die inspiriert sein soll von der Sendung Jesu, die das ganze Leben des Christen durchzieht.“ Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 166.

denen, des Gesalbten IHWHs, als Handlungshorizont erschließt und in den der Christgläubige eigenverantwortlich eintreten muss.<sup>92</sup>

Der Anspruch der Option an das sittliche Subjekt – ob arm oder nicht – bleibt vehement. Die Option für die Armen bleibt der „Stachel im Fleisch“ jeder christlichen Ethik, die die Marginalisierten und Unterdrückten, die Lieblingkinder Gottes, nicht dem Tod preisgeben kann. Im Sinne einer Antwortsuche auf die oben gestellte Frage, ob der Vollzug der Option für die Armen kein absolutes, aber ein präferentielles Kriterium der Moral sei, muss noch einmal ein kurzer Anlauf genommen werden.

Setzt man weiterhin auf die Entscheidungsfähigkeit des Subjekts, so findet man bei Josef Römelt eine wertvolle Anknüpfungsmöglichkeit: Römelt erwähnt in seinen Reflexionen über die „Grenzerfahrungen des Gewissens heute“ zwei wesentliche Erfahrungen, die „zum Aufruf verbindlicher Wahrung der Würde des menschlichen Subjekts in seiner transzendenten Dignität und Unreduzierbarkeit gerade in Auseinandersetzung mit seinen konkreten Determinationen“ von Belang sind: die zweite sei das „Prinzip Verantwortung“, wie es Hans Jonas entfaltet habe.<sup>93</sup> Dabei müsse die Frage nach dem Menschen angesichts der ökologischen Bedrohtheit in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt werden, denn die Natur sei als konkrete biologische Basis für jeglichen menschlichen Freiheitvollzug bestimmend.<sup>94</sup>

Als erste Grenzerfahrung hingegen wird von Josef Römelt die „vorrangige Option für die Armen“ benannt.<sup>95</sup> Diese Option als „Thema der unverdrängbaren Wahrnehmung und Ernstnahme menschlicher Paradoxie wird an der physischen Not konkreter Menschen *ausdrücklich*: Nimmt das Gewissen die konkret erlebte Abhängigkeit der Menschheit von der Befriedigung elementarer physischer Bedürfnisse am Beispiel des hungernden Teils der Menschen so ernst, daß es die historische Not zum Ausgangspunkt seines Handelns macht und gerade daran seine konkrete Freiheit und personale Würde, gerade an dieser furchtbaren, erlittenen und zugleich selbst verschuldeten Kontingenzerfahrung, gestaltet und bewahrt? Oder flieht es noch einmal in die Verschwommenheit ambivalenter, das Bewußtsein subjektiver Würde zerspaltenen Projekte partikularisierter Humanisierung der technisch gesicherten Zivilisation?“<sup>96</sup> Ganz im Sinne der Theorie-Praxis-Verknüpfung der *Conscientização* stellt Römelt die Dialektik zwischen Subjektsein und Subjektwerden der Marginalisierten in den Mittelpunkt befreiungstheologisch durchdachter Gewissensthematik.<sup>97</sup> Von dort her und im Licht der

<sup>92</sup> Vgl. Ashley, Matthew J.: Ignacio Ellacuría, 29. „To follow Jesus is not to imitate him at 20 centuries' distance, but to continue in history his life and works in constructing the kingdom.“ Ayestaran, Jose: Christian Development of Community, 164. Vgl. Bonnín, Eduardo: Cristo y el compromiso ético, 131.

<sup>93</sup> Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a. M., 1979.

<sup>94</sup> Vgl. Römelt, Josef: Anthropozentrische Aporie, 92. Vgl. Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen“ und das Recht der künftigen Generationen. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. (Studien zur theologischen Ethik, 46) Freiburg i. Br. u. a., 1992, 57–67, 60–63.

<sup>95</sup> Römelt, Josef: Anthropozentrische Aporie, 83.

<sup>96</sup> Römelt, Josef: Anthropozentrische Aporie, 84.

<sup>97</sup> Dabei setzt er sich mit der grundlegenden Gedanken auseinander, die Johann Baptist Metz schon zu Beginn seiner neuen Politischen Theologie entfaltet hatte (vgl. Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte, 52–108). Römelt entgeht dabei nicht die Relevanz des Denkens von Paulo Freire, den er am Schluss des Unterkapitels zitiert. Vgl. Römelt, Josef: Anthropozentrische Aporie, 92, Fußnote, 25. Vgl. Janßen, Hans-

jüdisch-christlich bezugten Erfahrung des befreienden, sich dem Einzelnen zuwendenden Gottes wird der Arme als erkanntes Subjekt zur grundlegenden Anforderung des sittlichen Vollzugs.

„Das Wagnis, mitten in der Erfahrung von Nichtigkeit den Menschen als Subjekt zu verstehen, mit ihm als Gegenüber in Würde zu kommunizieren, ist der Beginn der tatsächlichen, unverhüllten, nicht verdrängten, nicht negierten, sondern im Licht der Solidarität Gottes durchgetragenen Wahrheit über den Menschen: Trotz aller Bedrohung, trotz aller gefährdeten Kontingenz in nicht selten an den Rand gedrängter, ja ausgelieferter Dependenz ereignet sich in der Geschichte dieses Menschen das Wunder unwiederholbarer Einmaligkeit, Individualität und ewig gültiger Freiheit.“<sup>98</sup>

Der Arme, der zur sittlichen Anforderung für den Gläubigen wird, wird damit unweigerlich zur Aufgabe jeder Moraltheologie.<sup>99</sup> Die moraltheologisch nun explizit werdende Frage nach der Option für die Armen im Dienste ihrer *Subjektwerdung* wird zur Anfrage an eine „Re-Konzeption“ des Faches.<sup>100</sup>

## 5.2 Präferentielle Option: eine Frage zur Ausrichtung der Moraltheologie

Josef Römelt fasst unter dem Titel „Towards a Liberating Moral Theology in the Service of Humankind“ eine These, die für das weitere moraltheologische Argumentieren von Bedeutung ist: „The cause of the poor ought to constitute the fundamental perspective for their moral theological reflection“.<sup>101</sup> Jede Tradition, auch die alphonsonianische, welche die Evangelisierung der Armen zum (moral)theologischen Kernanliegen mache, trage in den heutigen Diskurs eine Rückfrage hinein. Sie plädiere für eine ethische Reflexion, die sich auf die Wirklichkeit verwiesen wisse; und diese komme am Elend der

Gerd: Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 196–202, 197–199.

<sup>98</sup> Römelt, Josef: *Anthropozentrische Aporie*, 91.

<sup>99</sup> José M. Vigil fasst die Argumentation zur „Würdigung des Ungewürdigten“ zusammen: „Ante la realidad injusta, muchas personas experimentan, (...) una profunda *indignación ética*. Esta indignación ética se convierte para muchos hombres y mujeres en la experiencia fundamental humana y religiosa de su conciencia moral.“ Vigil, José M: *Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad*, 136.

<sup>100</sup> „Es kann als gewagt erscheinen, von den Armen und ihrer Befreiung auszugehen, um theologisch über die Ethik zu reflektieren. Das ist es auch in Wirklichkeit. In ihrer ganzen Geschichte hat die Ethik zwar über die Armen nachgedacht, ist aber bei diesem Nachdenken nie von den Armen ausgegangen.“ Moser, Antón: *Die Vorstellung Gottes in der Ethik der Befreiung*. In: *Concilium* 20 (1984) 121–126, 125.

<sup>101</sup> „This statement is the conclusion of the Congress of Redemptorist Moral Theologians in Aylmer (Quebec, Canada) in June 1989.“ Römelt, Josef: *Towards a Liberating Moral Theology in the Service of Humankind. Reflections on looking back at the meeting of Redemptorist Moral Theologians in Aylmer (Québec, Canada), June 1989*. In: *Studia Moralia* 29 (1991) 117–134, 117. Zusammen mit den beiden Artikeln von Marciano Vidal und Marcio Fabri dos Anjos (Vidal, Marciano: *Die Moraltheologie als Dienst*, 3–19, und Fabri dos Anjos, Marcio: *Option für die Armen*, 163–177) bieten die Ausführungen von Josef Römelt eine Zusammenschau der auf dem Redemptoristenkongress in Québec gehaltenen Vorträge.

Menschen nicht vorbei.<sup>102</sup> Die postkonziliare Moraltheologie<sup>103</sup> habe eine Hinwendung zum personalen Wohl des Menschen vollzogen.<sup>104</sup> Die Befreiungstheologie konkretisiere dieses Kriterium, indem sie den ethischen Anspruch jenes Wohls inmitten des Elends weiterdenke.<sup>105</sup>

### 5.2.1 Ein präferentielles moralisches Kriterium

Marciano Vidal hatte – in unmittelbarem Zusammenhang mit der These Römelt – den denkerischen Boden bestellt und mit einem Postulat vermerkt, das jeder moraltheologischen Reflexion vorzuschicken sei: „Die Moraltheologie muß als ein Dienst an der Sache des Menschen verstanden und betrieben werden.“<sup>106</sup> Die Basis für eine solche Behauptung gründe in der „Ethik der Evangelien“ – wenn man für den Singular denn optieren kann. Jene einfangend, stellt Vidal eine durch die synoptische Tradition vermittelte befreiende Ethik Jesu fest, die die menschliche Bedürftigkeit als normatives Kriterium des christlich-sittlichen Handelns hinterlegt habe. Markant sei „hier auf Mt 25,31–46 hingewiesen, wo Christologie und Ethik wiederum aufs Engste miteinander verbunden sind; auch hier motiviert und begründet sich das ethische Engagement des Christen durch den Dienst an der Sache des Menschen, der das lebendige Zeichen der Person selbst ist“.<sup>107</sup> Nach einer komprimierten Passage entlang der Eckpfeiler der scholastischen Theologie und der Thomas-Renaissance im 16. Jahrhundert kommt Vidal zur „personalen Wende“ der katholischen Moraltheologie im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils, die – seinem Urteil nach – noch nicht zu Ende gedacht wurde; konkret gesagt, als die „Frage nach der Person als einem Inhalt der Moral, als einem moralischen Wert. Die Sache des Menschen, diesmal verstanden als die Förderung der

<sup>102</sup> „The continued oppression and impoverishment of large groups of people dominates radically the ethical problematic. The moral theological reflection of Liberation Theology clearly expresses this feature.“ Römelt, Josef: *Towards a Liberating Moral Theology*, 122.

<sup>103</sup> Eine Übersicht über die verstreuten Aussagen des Konzils versucht Josef Fuchs, vgl. Fuchs, Josef: *Konziliation konziliärer Aussagen zur christlichen Moral*. In: Fuchs, Josef: *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*. Bd. II. *Ethische Konkretisierungen*. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 61–69.

<sup>104</sup> Römelt, Josef: *Towards a Liberating Moral Theology*, 117. Damit führt Josef Römelt ein Anliegen von Bernhard Häring fort, der eine Erneuerung der Moraltheologie in eine vergleichbare Richtung dachte. Unter der Überschrift „Auf wen hört der Moraltheologe?“ sucht Häring zu antworten: „Sind wir nicht bereit, im Geringsten unserer Brüder und Schwestern Christus zu ehren, werden wir seine Frohbotschaft für die Armen, für uns Arme, nie recht verstehen. Der Moraltheologe muß besonders auch auf jene hinhören, die vor der Welt ohne Stimme zu sein scheinen. Seine Moral wird Verkündigung für die Verachteten, die Ausgegrenzten, die ‚Unreinen‘ verschiedenster Art, wenn er mit dem Herzen, in der Liebe Jesu, bei den Kleinsten, den Verachteten, Unterdrückten, Ausgebeuteten ist. Schreibt er für eine Moral für die Gebildeten, so ist sie nur christlich in dem Maß, als er mit den Augen Jesu auf die Geringsten schaut und sie in seiner Rede immer mitmeint.“ Häring, Bernhard: *Meine Hoffnung für die Kirche. Kritische Ermutigungen*. Freiburg i. Br., <sup>2</sup>1997, 31/32.

<sup>105</sup> „Rather, a liberating moral theology in the service of humanity finds its concrete starting point in engagement on behalf of human persons who lack humanity in the most dramatic way“. Römelt, Josef: *Towards a Liberating Moral Theology*, 122. Römelt verweist dabei auf den Entwurf von Leers und Moser. Vgl. Leers, Bernardino/Moser, António: *Moraltheologie*, 82/83.

<sup>106</sup> Vidal, Marciano: *Die Moraltheologie als Dienst*, 3.

<sup>107</sup> Vidal, Marciano: *Die Moraltheologie als Dienst*, 6.

menschlichen Existenz, wurde nicht zufriedenstellend von der erneuerten Moraltheologie entwickelt.“<sup>108</sup>

### *Die Person im Zentrum*

Die Person, die im Zentrum der ethischen Reflexion steht, ist diejenige der ersten Welt. Die Hinwendung zu den Armen fordert eine Integration der Marginalisierten in das theologische Denken.<sup>109</sup> Marcio Fabri dos Anjos folgt dieser Spur, indem er einen „erkenntnistheoretischen Bruch“ diagnostiziert<sup>110</sup>, den die Präsenz des Armen in die Moraltheologie trägt. Selbstredend beanstandet diese Neuwahrnehmung der „unterdrückt Unmündigen“ weite Teile zeitgenössischer moraltheologischer Reflexion und deckt ihre Defizite auf. Dennoch beansprucht sie für sich nicht, ein alternatives moraltheologisches Gesamtsystem gegen die anerkannten Traktate der Moraltheologie zu stellen. Sie fordert aber einen radikalen Perspektivenwechsel, der sich primär als kritische Analyse und Zurückweisung jeglichen unrechtslegitimierenden wie opferproduzierenden Systems auszeichnet.<sup>111</sup> Eine „Teología moral desde los pobres“<sup>112</sup> vollzieht damit eine „Re-Installation“ der an den Rand Gedrängten ins Zentrum: „Es decir: ponerse en el punto de vista de los pobres como sujeto significa cambiar radicalmente la visión del mundo, la visión de la historia.“<sup>113</sup>

<sup>108</sup> Weiter heißt es: „Die anthropologische Wende vollzog sich höchstens in den Traktaten Bioethik, Sexualethik und Ehe- und Familienethik. Ich wies bereits darauf hin, daß auf dem Gebiet der Sozialethik selbst die Positionen des kirchlichen Lehramtes in gewisser Weise fortschrittlicher sind als die Thesen der Moraltheologen.“ Vidal, Marciano: Die Moraltheologie als Dienst, 14/15.

<sup>109</sup> Ausführlich dazu: Goizueta, Roberto S.: Liberation, method and dialogue. Enrique Dussel and North American theological discourse. (American Academy of Religion. Academy Series, 58) Atlanta (USA), 1988, 31–102.

<sup>110</sup> Dies wurde oben für die Theologie im Allgemeinen besprochen. Bedingt ist dieser Bruch durch die „neue“ Präsenz der Armen in der Geschichte. Sie wird deswegen als neu bezeichnet, weil die Armen als Ausgeschlossene ihre Stimme erheben und gehört werden sollen; sie wissen um ihre historische Macht und um ihren Status als Gottes besonders geliebte Kinder. „Es ist ein rauher, manchmal fast gewaltsamer Einbruch, bei dem niemand um Erlaubnis gebeten wird. Der Arme steht, wie es Bartolomé de las Casas ausdrückte, ‚mit seiner Armut beladen‘ vor uns, mit seinem Leiden, seiner Kultur, seiner Rasse, seinem Geruch, seiner Sprache und mit der Ausbeutung, die er erfährt. Wenn sich der Arme erhebt, dann tut er das mit all dem, was ihn ausmacht.“ Gutiérrez, Gustavo: Christliche Basisgemeinden, 216.

<sup>111</sup> So ist sie Teil der Befreiungstheologie: La Teología de la Liberación „es una reflexión que arranca desde el reverso de la historia (la anti-historia de los humillados) y asume la perspectiva del pobre.“ Araya, Victorio: El Dios de los Pobres, 43, zudem eine detaillierte Zusammenfassung etlicher Entwürfe zur „Teología liberadora y perspectiva del pobre“, 48–54.

<sup>112</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina. (Colección Estudios de Ética Teológica, 6) Madrid (Spanien), 1986, 112–119. Vgl. Vico, José: Ética teológica de la liberación. In: CHRISTUS 61 (1996) 44–50, 46.

<sup>113</sup> Die Perspektive des Armen als Subjekt einnehmen bedeutet radikal die Blickrichtung der Welt, die Blickrichtung der Geschichte zu verändern. Girardi, Giulio: Opción por los pobres y geopolítica. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 69–80, 72. „Die Option für die Armen hat erkenntnistheoretisches Gewicht: sie bedeutet Umkehr und damit einen ‚Standortwechsel‘, der die Perspektive der Wahrnehmung verändert.“ Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. (Studien zur theologischen Ethik, 46) Freiburg i. Br. u. a., 1992, 31–56, 41. Miguel Yáñez argumentiert in die gleiche Richtung: „Así, la preferencia por el pobre es un horizonte de comprensión de la ética cristiana que nace de la compasión“. Yáñez, Miguel: Jalones para fundamentar, 20/21.

Nimmt der Moraltheologe die postkonziliare Hinwendung zum Wohl des Menschen konsequent an, so bedeutet die Marginalität massenhafter Menschen eine andauernde ethische Katastrophe:

„Das bedeutet, daß weder der Arme als bloße Nebensächlichkeit für die Moraltheologie betrachtet werden kann, noch daß Armut zu den Faktoren und Umständen verbannt werden kann, die die Begründung sittlicher Urteile nur peripher berühren. Der Arme steht im Zentrum der Moraltheologie, weil er in das eifersüchtige Herz Gottes eingeschrieben ist. Es ist somit eher die Moraltheologie, die peripher wird, die ihren Ort in der Solidarität mit den Armen finden muß.“<sup>114</sup>

Das heißt, dass es nicht damit getan sein kann, den Armen zum moraltheologischen Betrachtungs- und Reflexionsobjekt zu machen, sondern, dass der Arme zum Subjekt des moraltheologischen Denkens wird. „Das zentrale Problem ist hier vielmehr die Frage nach der Teilhabe der Armen an der Ausarbeitung der Moraltheologie.“<sup>115</sup> Der postulierte Sprung des moraltheologischen Denkens und Praktizierens – das akademisch institutionalisierte kann keine Ausnahme beanspruchen – in die Welt der Armen hat zur Folge, dass der Arme als Handlungssubjekt angenommen wird und sich selbst als solches auch akzeptiert. Das kann er aber nur sein, wenn er seinen Selbstanspruch im Umgang mit der Wirklichkeit als Geschichte – ganz im Sinne der *Conscientização* – kritisch beleuchtet und befragen lässt; wenn er sich hineingestellt weiß in jene Handlungsverantwortung, die man ihm zuspricht. Dass mit einer solchen Argumentation das Leitthema der *Subjektwerdung des Armen* stetig einhergeht, unterstreicht Marcio Fabri dos Anjos: „Mit dieser Option stoßen wir zu den Armen so vor, die niedergetreten, verloren, und ohne geschichtliches Bewußtsein sind, denen es aber zustünde, ihr Recht auf Subjektwerdung zu verwirklichen.“<sup>116</sup>

Marciano Vidal hatte schon in einem Kapitel seiner Sozialethik, dem dritten Band seiner „Moral de Actitudes“, zur systematischen Entfaltung einer „ethisch-theologischen Perspektive für den aktuellen Entwurf einer christlichen Sozialethik“, die These analysiert, ob die präferentielle Option für den Armen ein Orientierungskriterium für die christliche Sozialethik sei.<sup>117</sup> Der Text wurde abermals als Aufsatz mit dem Titel „La preferencia por el pobre: criterio de moral“<sup>118</sup> publiziert. Vidal beginnt mit der

<sup>114</sup> Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 169. Noch deutlicher: „Unless resistance to suffering and oppression is at the center and core of our ethics, unless it is its *raison d'être*, then ethics, our ethical lives, ourselves as ethical beings cannot be taken seriously.“ McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, x.

<sup>115</sup> Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 173. Vgl. Leers, Bernardino: *O jeito brasileiro e norma absoluta*. (Centro de investigação e divulgação. Pastoral, 7) Petrópolis (Brasilien), 1982, 32–41.

<sup>116</sup> Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 166.

<sup>117</sup> Das umfangreiche zweite Kapitel des ersten Teils ist überschrieben mit „Aproximación sistemática. Perspectivas ético-teológicas para el planteamiento actual de la Moral Social cristiana.“ Vidal, Marciano: *Moral de actitudes*. III, 75–186. Der vierte bis sechste Abschnitt („La opción preferencial por el pobre: criterio de orientación para la ética social cristiana“, „El modelo de sociedad en cuanto mediación global de la ética social“, „Ética de Liberación: Esquema para la Moral Social cristiana“) des Kapitels bieten eine profunde Thematisierung befreiungstheologischer Ethik (124–186). Grundsätzliche Gedanken finden sich auch in: Vidal, Marciano: „Teología de la liberación“ y ética social cristiana. Interrogantes sobre el método de la Teología moral. In: *Studia Moralia* 15 (1977) 207–218, 213–218.

<sup>118</sup> Vidal, Marciano: *La preferencia por el pobre: criterio de moral*. In: *Studia Moralia* 20 (1982) 277–305. Abgesehen von Zitationskorrekturen und Reformulierungen der Überschriften ist der Text identisch mit: Vidal, Marciano: *Moral de actitudes*. III, 124–147. Eine überarbeitete Komprimierung findet man in: Vidal, Marciano: *Nueva Moral Fundamental*, 529–534. Vgl. Querejazu Lahora, Javier: *La moral social y el*

These, dass die Präferenz für den Armen ein moralisches Kriterium darstelle.<sup>119</sup> Er konstatiert, dass er die theologische Formulierung der „präferentiellen Option für die Armen“ zu den wichtigsten ethischen Empfindlichkeiten des Christentums zähle, denn der Arme sei ein ethischer Ort, dessen moralische Kraft erst wieder entdeckt worden sei. Gerade eine Christentumsgeschichte des sittlichen Gewissens zeige Höhen und Tiefen im Umgang mit dem Armen.<sup>120</sup>

Nach einer Annäherung an den Begriff des „Armen“<sup>121</sup> benennt Vidal den Armen als den „präferentiellen Ort“ der christlichen Praxis und Theologie.<sup>122</sup> Die Begründung verlange einen doppelten Weg: Zum einen (kulturphilosophisch), weil die Armen eine historische Macht besitzen, die ihnen niemand entreißen kann; zum anderen (theologisch), weil sie das Bewusstsein haben können, dass gerade sie die ausdrücklich zum Festmahl im Reich Gottes Eingeladenen sind. Die Gewissheit um ihre Besonderheit und die Erkenntnis ihrer eigenen historischen Kraft beansprucht ein kritisches, wie auch sich fortschreitend bildendes Gewissen ganz im Sinne des ausdrucksstarken und konzeptionellen Theorie-Praxis-Gebäudes von Paulo Freire.<sup>123</sup> Für die Theologie spiele das eine bewusstenbildende Rolle von unschätzbare Bedeutung: „un papel concientizador de incalculable importancia“.<sup>124</sup> Weil der Arme der Erstadressat der Evangeliumsverkündigung ist, so muss er auch im Zentrum der Aufmerksamkeit kirchlicher Praxis stehen. Die Diktion von Puebla spricht es als „die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung“<sup>125</sup> aus.

Diese Konversion der Kirche geschieht dann im Dienste der Armen, indem sie den Armen als Subjekt und Protagonist der Evangelisierung anerkennt. Die Armen sind die Träger, „portadores“ des Evangeliums.<sup>126</sup> Ihr Subjektwerden, das in kleinen Basisge-

Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana. (Victoriensia, 62) Vitoria (Spanien), 1993, 190/191. Vgl. dazu die Analyse des Textes bei: Lamoureux, Patricia: The Criterion of Option for the Poor and Moral Discernment. The Vision of Marciano Vidal García. In: Louvain Studies 21 (1996) 261–287, 268–287. Vgl. „El ‚principio-liberación‘“, Dussel, Enrique: La ética de la liberación, 26–30.

<sup>119</sup> Der Begriff des theologischen Kriteriums ist traditionsgeschichtlich nicht eindeutig festgelegt, die Verschiedenheit der Deutung muss begründet werden. Skeptisch zur Begrifflichkeit äußert sich Bernhard Fraling: „Die – wenigstens in Annäherungen realisierte – Option für die Armen ist nicht Kriterium, aber Bedingung für ethisch richtiges Erkennen.“ Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen, 43.

<sup>120</sup> Vgl. Fleming, Julia: The Right to Reputation, 76–82.

<sup>121</sup> Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 278–281. Die Armut des Armen ist eine aufgezwungene, reale und unmittlere, die die existentiellen Bedingungen des Lebens betreffe; sie bedeute Mangel und Bedürftigkeit. Die oben besprochene Passage Pueblas wird zitiert, vgl. Puebla, Nr. 1142, wie auch Nr. 31–39. Vgl. Mifsud, Tony: El tema ético en Puebla. Visión panorámica. In: Moralia 4 (1982) 115–133, 125.

<sup>122</sup> Vgl. die Anmerkung zum hermeneutischen Privileg der unterdrückten Personen und Gruppen bei: Vitoria Cormenzana, Javier: La experiencia del dolor, 150, Fußnote 9.

<sup>123</sup> Vgl. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 284 (zudem die Verweise in Fußnote 6).

<sup>124</sup> Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 287.

<sup>125</sup> Puebla, Nr. 1134. „Die Theologie der Befreiung hat die Option für die Armen und das Subjektsein der Armen in der Kirche am schärfsten herausgearbeitet und dabei den grundlegenden Ortswechsel der Theologie (als hermeneutischer Bruch) gefordert.“ Kirschner, Martin: Gotteszeugnis, 444.

<sup>126</sup> „Mediante una fructuosa convergencia entre movimientos de concientización social y dinamismos de evangelización liberadora, los pobres se constituyen en protagonistas históricos de su evangelización y de su liberación.“ Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 291.



meinden schon stattfindet, hat eine essentielle Bedeutung für die Kirche und die Theologie.<sup>127</sup> Daraus ergibt sich die Formulierung, dass der Arme als der dominante „theologische Ort“ identifiziert werden muss.<sup>128</sup> Was bedeutet aber diese Aussage?<sup>129</sup>

### *Ethische Ortsbestimmung*

Um theologischen Missverständnissen vorzugreifen, trennt Ignacio Ellacuría den Begriff des „Ortes“ von dem der „Quelle“.<sup>130</sup> Der Ort bezeichne ein „desde donde“, ein „Von woher“.<sup>131</sup> Der Arme wird damit als das „Von woher“ des theologischen Denkens vorgestellt. Ihn als Quelle der Moral zu markieren, steht nicht im Zentrum der Diskussion.<sup>132</sup> Der Arme ist ein theologischer Ort, wo sich der Gott Jesu Christi nicht nur im Offenbarungsereignis, sondern im Ruf zur Umkehr auf ganz spezifische Art zeigt.<sup>133</sup> Er

<sup>127</sup> Vgl. Arnold, Simón Pedro: Norte-Sur: exclusión de los pobres. In: Páginas 23 (1998) 50–56, 53. Vgl. Silber, Stefan: Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden. In: Diakonia 38 (2007) 166–172, 167/168.

<sup>128</sup> Vgl. González Montes, Adolfo: Teología política, 257–273, besonders 266/267. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 776. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 133/134.

<sup>129</sup> Der hiesige Versuch zielt nicht auf die Erörterung eines Moralprinzips im Kontext der Option für die Armen und noch weniger auf die Absicht, die Option selbst als Moralprinzip auszuweisen. Der Definitionsversuch zu einem Prinzip der Moral zeigt schon die Schwierigkeit eines adäquaten Zueinanders beider Themen. Vgl. Lesch, Walter: Moralprinzip In: NLChM, 511–515, 511. Die Suche nach einer Letztbegründung oder nach einem prinzipiell moralischen Grundsatz kann nicht – zumindest nicht in dieser Untersuchung – das Thema des angesprochenen „criterio de la moral“ sein. Beide Begrifflichkeiten beanspruchen ihre Eigenständigkeit. Ihre wechselseitige Bezugnahme muss hier offen bleiben. Zur kantianischen Ausgangsbasis der Frage nach der Bestimmung eines Moralprinzips, vgl. Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik. Düsseldorf, 2002, 50/51.

<sup>130</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina. In: Ellacuría, Ignacio: Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. (Colección Teología Latinoamericana, 5) San Salvador (El Salvador), 1985, 153–178, 168. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit, 315. Vgl. Sobrino, Jon: La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia. In: Sobrino, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 93–136, 100–105.

<sup>131</sup> Vgl. Comblin, José: Juicio ético y teológico del proyecto católico de evangelización. In: V.A. (Hrsg.): La evangelización a los 500 años. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 38–46, 39. Vgl. Congar, Yves: Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“. In: Concilium 6 (1970) 496–501, 496.

<sup>132</sup> Das bedeutet nicht, dass eine solche Argumentation keine theologische Bedeutsamkeit erlangen könnte. Eine Brücke böte das Denken von Emmanuel Levinas. Andreas-Pazifikus Alkofer deckt in seiner Untersuchung zur theologischen Fundamentalkasustik bei Emmanuel Levinas eine bislang blasse und schwache Stellung des Anderen im Themenkomplex der christlichen Ethik auf. In einer Untersuchung zu den „Quellen der Moralität“ diagnostiziert Alkofer: Die Quellen der Moralität „erweisen sich als überwiegend subjektzentriert und nehmen den Anderen nicht als eigenständige Quelle der Moralität wahr“. Deswegen lautet die Forderung zu einer Weiterentwicklung des Traktats: „Handlungen wie ihre Subjekte sind nicht isoliert. Die Bewertung der sittlichen Valenz einer Handlung braucht also notwendig eine verstärkte Reflexion auf den Anderen als Quelle der Moralität und kann sich folglich nicht von ihm verabschieden und den Anspruch des Anderen nicht in den Blick nehmen“. Alkofer, Andreas-P.: Ethik als Optik, 201 und 203. Eine deutliche Trennungslinie der moraltheologischen Begrifflichkeit „Quelle“ und „Ort“ zieht Marciano Vidal, vgl. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 294.

<sup>133</sup> Die Präsenz Gottes in den Armen werde, so Vidal, üblicherweise beschrieben als ungeordnet, prophetisch (anklagend und ankündigend) und apokalyptisch (auf die eschatologische Erlösung verweisend). Vgl. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 292. Vgl. Rambla, Josep M.: Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 179–199, 198.

ist zudem der geeignetste Ort für das erfahrbare Erlebnis des Glaubens an Jesus und die Verwirklichung seiner Nachfolge.<sup>134</sup> Und schließlich erweist er sich als der Ort an dem sich das Geheimnis des göttlichen Plans verwirklicht: Den Zerriebenen und Weggeworfenen dieser Welt auszuwählen, um sie als Eckstein einzusetzen. Überblickend unterstreicht Ellacuría, dass die Armen deswegen auch der theologische Ort seien, insofern sie die prophetische und apokalyptische, größte und unruhigste Präsenz Gottes in der Welt verkörperten; denn demzufolge vergegenwärtigen sie den hervorragenden Ort der christlichen Praxis und Reflexion.<sup>135</sup>

Marciano Vidal spricht, die Argumentation fortführend, von einem Wiederansetzen am „ethischen Ort“ des Armen.<sup>136</sup> Die Bedeutung des Ausdrucks „ethischer Ort“ stehe parallel zum, bei Ellacuría genannten, „theologischen Ort“.<sup>137</sup> Die Aussage, dass der Arme der bevorzugte „ethische Ort“ der Moral sei, gestehe der ethischen Praxis und Reflexion einen charakteristischen Rahmen zu, der sie *von der* Beziehung zur Armut *her* und *auf sie hin* gestalte, bedinge und ausrichte. Der Ausdruck „Kriterium der Moral“ bedeute in diesem Kontext den bevorzugten Ort, von woher man Moral lebe und formuliere.<sup>138</sup> So sei es eine allgegenwärtige Perspektive in Analyse, Bewertung und eingennomener Haltung gegenüber jedweder moralischen Situation.

„Vivir y formular la moral desde el pobre no supone reducir el tema ético a la realidad de la pobreza.“<sup>139</sup>

Die moralische Perspektive vom Armen her bedeute keineswegs, dass jegliche Ethik auf die Wirklichkeit der Armut beschränkt sei. Ebenso wenig gehe es um die Einführung einer strengen Methodologie gemäß einer marxistischen Klassenoption.<sup>140</sup> Im Ge-

<sup>134</sup> Carlos Bravo bündelt die Aussage, wenn er verzeichnet: „Si él fue pobre entre los pobres, ese será hoy y siempre el lugar privilegiado de conocimiento y seguimiento de Jesús, de conocimiento del Padre, de tarea eclesial en función del Reino.“ Bravo, Carlos: Una cristología abierta, 170.

<sup>135</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Los pobres, „lugar teológico“, 163. „That is, the preferential option for the poor is not only a privileged criterion of Christian orthopraxis (...), calling us to live our faith; it is, more fundamentally, a privileged criterion of orthodoxy itself“. Goizueta, Roberto S.: Knowing the God of the Poor: The Preferential Option for the Poor. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. Oxford (England) u. a., 2003, 143–156, 144. Vgl. „la función hermenéutica de la opción por los crucificados de la tierra“ bei: González Faus, José Ignacio: La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 201–213, 210/211.

<sup>136</sup> Vgl. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 293.

<sup>137</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Los pobres, „lugar teológico“, 163–169. Vgl. Stålsett, Sturla J.: The crucified and the Crucified, 50–54. Vgl. González, Antonio: El pasado de la teología y el futuro de la liberación. In: Senderos 25 (2003) 367–382, 374. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: Jesus Christ, 31/32.

<sup>138</sup> Vidal stellt klar, dass es nicht darum gehe, die gesamten und durch die Tradition getragenen Strukturen und Grundbegriffe der Moraltheologie aufzugeben. Ihre Valenz bleibe bestehen. „La opción por el pobre no rechaza la sabiduría moral acumulada a lo largo de la historia de la reflexión teológica-moral.“ Vgl. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 294.

<sup>139</sup> Die Moral vom Armen her zu formulieren und zu leben, bedeute nicht, die Ethik auf die Realität der Armut einzuschränken. Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 294.

<sup>140</sup> Vgl. Maier, Martin: Theologie der Befreiung in Lateinamerika. In: Stimmen der Zeit 215 (1997) 723–735, 723. Wichtige Hinweise bietet: Burns, Peter: The Problem of Socialism in Liberation Theology. In: Theological Studies 53 (1992), 493–516, 507–515. Eine detaillierte Analyse zum Marxismusvowurf und die tatsächliche Rezeption finden sich bei: Dussel Enrique: Theologie der Befreiung und Marxismus. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 99–130, 111–117 und 117–130. Vgl. Sayer, Josef: Gesellschaftsbezogene

genteil: Man würde die Option für die Armen manipulieren, wenn man ihre Interessen, ihre Situation als die einer bestimmten Klasse definieren oder die Armut als alleiniges Thema der Ethik propagieren würde. Die Rede vom „desde donde“ der Moral liegt dieser Kritik voraus. Die Entscheidung für den Armen bedeutet, ihn als den erstrangigen ethischen Ort anzunehmen und eine „forma moralitatis“ entstehen zu lassen, die sich für die Interessen der Armen ein- und mit ihnen auseinandersetzt.<sup>141</sup> „Die Theologie oder Ethik der Befreiung interpretiert die Realität ‚sub pauperum lumine‘“.<sup>142</sup>

Tony Mifsud kommt schon im ersten Band seiner „Moral de Discernimiento“ auf eine Moraltheologie „desde los pobres“ zu sprechen, die er als den lateinamerikanischen Weg der Moraltheologie bezeichnet. Sie positioniere sich von den gegenwärtigen Problemen und Aufgaben des Kontinents her; von dorthin versuche sie, die Wirklichkeit zu lesen.<sup>143</sup> Ausführlich bespricht er das Thema unter den Titeln „El Lugar Ético“ und „La Opción Ética“ seiner „Moral Social. Propuesta y Protesta“, dem vierten Band der „Moral de Discernimiento“.<sup>144</sup> Dabei bezieht er sich an mehreren Stellen auf den oben genannten Aufsatz von Marciano Vidal.<sup>145</sup> Ausgehend von der in Puebla explizit gegebenen christologischen Begründung, betont auch Mifsud, dass es in den Gesichtern der Armen das „Leidensantlitz Christi, unseres Herrn“ sei, „der uns fragend und fordernd anspricht“.<sup>146</sup> Durch die wahrgenommene geschichtliche Präsenz der Armen wird

Aspekte der Theologie der Befreiung. In: Schlegelberger, Bruno/Sayer, Josef/Weber, Karl: Von Medellín nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen. Düsseldorf, 1980, 112–182, 134–155.

<sup>141</sup> Die Konsequenzen aus einem solchen Ansatz der Moral bleiben trotzdem massiv. Eine Moraltheologie, die die präferentielle Option für die Armen ernst nimmt, löst – wie schon gesagt – nicht alle bewährten Strukturen auf, sondern stellt grundsätzliche Fragen. „So ruht bei der weltweiten Verflechtung der gravierenden Probleme auf der Moraltheologie heute die große Verantwortung, aus einer vertieften Reflexion auf das Geheimnis der Liebe des dreieinigen Gottes, die in Jesus Christus auf menschliche Weise erschienen ist, mitzuhelfen, die himmelschreienden Sünden der Vorenthaltung des gerechten Lohnes (Jak 5,4), die dieses Elend letztlich verursachen, in einer Moraltheologie der Solidarität im Hl. Geiste auszuarbeiten.“ Virt, Günter: Moraltheologie, 530. Auch Patricia McAuliffe betont ebenso die Notwendigkeit dieser Neuausrichtung: „Ethics can face the threat and challenge of excessive suffering only when it places at the center of its concern what has been historically the religious concern for suffering and especially the suffering of the worst off.“ McAuliffe, Patricia: Fundamental Ethics, 233. Auch die Fortentwicklung der christlichen Sozialethik bleibt davon nicht unbeeindruckt: „Wenn man die Entwicklung der christlichen Sozialethik in den letzten zwanzig Jahren übersieht – auch in den Dokumenten des Lehramtes –, dann erscheint als fundamentale anthropologische und ethische Option immer mehr das Wort ‚Befreiung‘. Die Erfahrung der Befreiung erscheint als ein christliches Erbe in der Situation der Unterdrückten, in der gesellschaftlichen Praxis christlicher Basisgruppen, im Verständnis der Evangelisierung, im Konzept einer neuen Ekklesiologie und schließlich in der Idee der sozialen Gerechtigkeit.“ Mieth, Dietmar/Pohier, Jacques: Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung. In: Concilium 20 (1984) 87/88, 87.

<sup>142</sup> Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, 138. „Die Befreiungstheologie geht von einer grundlegenden Intuition und Erfahrung aus: das Evangelium und den Glauben aus der Sicht der Armen zu lesen und von ihnen her zu verstehen.“ Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen, 16. Vgl. Moser, António: Como se faz, 255/256.

<sup>143</sup> „Una moral situada dice relación al lugar social desde el cual se hace la lectura ética y al lugar ético desde el cual se hace la lectura de esa realidad. El lugar social implica la vinculación con los procesos sociales de la realidad; el lugar ético implica la toma de posición frente a esa realidad.“ Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 115. Vgl. Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida, 33.

<sup>144</sup> Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 342–355.

<sup>145</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 344, 345, 348, 349.

<sup>146</sup> Puebla, Nr. 31. Das Postulat, das aus diesen Gesichtern spricht, begründet – so Mifsud – letztgültig die Rede vom Armen als Kriterium der Moral und als „ethischem Ort“. Und sie erschließe den sittlichen Anspruch in doppelter Hinsicht: Zum einen die Verantwortung aller im Engagement für eine soziale Projek-

jeder Nachfolgeentschluss erschüttert, denn sie halten den eschatologischen Schiedsspruch Christi an die entscheidungsfähigen Subjekte offen: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan“ (Mt 25,45). Aber es gilt ebenso, was man ihnen tut, das tut man auch ihm: „Und solches Tun ist Tun an Christus.“<sup>147</sup>

„Bis an die eigentlichen Wurzeln des Lebens“

Die Argumentation findet in der Enzyklika *Evangelium vitae* eine lehramtliche Untermauerung. Das vierte Kapitel (und das den Hauptteil abschließende Kapitel, EV 78–101) der Enzyklika ist überschrieben mit: „Das habt ihr mir getan. Für eine neue Kultur des menschlichen Lebens“. In der Darlegung des Inhalts der Evangelisierung, jener „Gnade und eigentlicher Berufung der Kirche“ rekurriert der Papst mehrmals auf die theologische Aussage der Matthäus-Stelle (vgl. EV 81), indem er in grundsätzlichen Anmerkungen zur christlichen Sittlichkeit eine Option für das Leben, oder mit anderen Worten, eine präferentielle Option für das schutzbedürftige Leben entfaltet:

„Als Jünger Jesu sind wir berufen, uns zum Nächsten jedes Menschen zu machen (...) und dabei dem Ärmsten, Einsamsten und Bedürftigsten besonderen Vorzug zu gewähren. Dadurch, daß wir dem Hungernden, dem Dürstenden, dem Fremden, dem Nackten, dem Kranken, dem Gefangenen – wie auch dem ungeborenen Kind, dem alten Menschen in seinem Leiden oder unmittelbar vor seinem Tod – helfen, dürfen wir Jesus dienen, wie Er selber gesagt hat (...). Der Dienst der Liebe gegenüber dem Leben muß zutiefst einheitlich sein: er darf keine Einseitigkeiten und Diskriminierungen dulden, denn das menschliche Leben ist in jeder Phase und in jeder Situation heilig und unverletzlich; es ist ein unteilbares Gut. Es geht also darum, sich des ganzen Lebens und des Lebens aller ‚anzunehmen‘. Ja, noch tiefgründiger: es gilt, bis an die eigentlichen Wurzeln des Lebens und der Liebe zu gehen.“ (EV 87)<sup>148</sup>

Damit sind die „Wurzeln“ des moraltheologischen Denkens benannt. Von ihnen her wird das bedrohte, schutzbedürftige Leben zum theologischen „desde donde“, zum Ort „Von woher“ die moraltheologische Reflexion und die christliche Praxis erfolgen.<sup>149</sup> Eine den lehramtlichen und befreiungstheologischen Ansatz einende Grundperspektive

tierung, fähig das Größtmögliche zu leisten, um die Ursachen der Armut zu beheben; und zum anderen die Anerkennung des Armen als Hauptakteur – in seiner Fähigkeit und Verantwortung – für die Partizipation an diesem sozialen Projekt. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Social. Propuesta y Protesta*, 347. Das wird der zentrale Gegenstand des letzten Kapitels sein, ⇒ 7 Die Armen, das Sakrament Christi.

<sup>147</sup> Böckmann, Aquinata: Welches sind die Impulse, 221–222. Vgl. Fuchs, Ottmar: Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. In Erinnerung an Helmut Merklein, den Freund und Kollegen. In: *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 260–288, 268/269.

<sup>148</sup> Vgl. den Kommentar zur Enzyklika bei: Mifsud, Tony: *Bioética. El respeto por la vida humana*, 33–62, besonders 44–47. Auf die Passage *Evangelium vitae* 87 wird später ausführlicher eingegangen werden.

<sup>149</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: *Teología moral desde los pobres*, 163/164. Vgl. Rejón, Francisco Moreno: *Ética de la liberación*. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 253–267, 262–264. Vgl. Fabri dos Anjos, Marcio: *Teología, muchos rostros y un corazón*. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000, 215–228, 220/221. Vgl. Durán, Mauricio García: *Teología moral y opción por los pobres*. Anotaciones desde la perspectiva del método. In: *Theologica Xaveriana* 47 (1997) 65–84, 71–73. Vgl. Bolaña, Marisa A./Rozen, Pablo M.: *Hacia una ética construida desde los pobres*. In: *CHRISTUS* 61 (1996) 31–33. Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Utopie und Prophetie*, 422. Vgl. McKeever, Martin: *Frühling in Medellín? Dreißig Jahre Befreiungstheologie*. In: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 162–169, 168.

wird durch den besonderen Anspruch des Lebensschutzes für diejenigen, die jener Zuwendung präferentiell bedürfen, geformt.<sup>150</sup> Die Schutzwürdigkeit des Menschlichen<sup>151</sup>, bevorzugt des ohnmächtig bedrohten Lebens, ist das Kriterium der Moralthologie schlechthin.<sup>152</sup>

Die Enzyklika *Evangelium vitae* hatte schon durch das vorausliegende zweite Kapitel in Erinnerung gerufen, dass die jesuanische Interpretation des dekalogischen Tötungsverbots (Ex 20,13) das positive Gebot der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens einschließt und erweitert (Mt 19,16–18). Mehr noch: Dieses Gebot erkennt und verpflichtet nicht nur den Gläubigen, sondern *alle* Menschen mit Gewissen: „Aus der Heiligkeit des Lebens erwächst seine Unantastbarkeit, die von Anfang an dem Herzen des Menschen, seinem Gewissen, eingeschrieben ist“ (EV 40). Der Schutz personaler Integrität wie physischer Unversehrtheit sind in der Formulierung des Gebotes der Nächstenliebe maßgebend ausgedrückt (Lev 19,18); schwaches und bedrohtes Leben muss besonders geschützt werden: die „Fremden, die Witwe, den Waisen, den Kranken, überhaupt den Armen, ja selbst das Leben vor der Geburt“ (EV 41).

Man kann – wie gesagt – aus den Enzyklikapassagen eine christliche „Option für das Leben der Schutzbedürftigen“ formulieren, die eine präferentielle Option für die Armen umfasst.<sup>153</sup> Die Schaffung von rechtlichen und sozialen Strukturen, die menschenwürdige Existenz ermöglichen und begünstigen, ist das Ziel „beider“ Optionen, die sich im Wesentlichen gegenseitig durchdringen und inhaltlich überschneiden. Letztlich geht es beim Appell zur Einforderung des Anspruchs auf Leben um den Widerstand gegen ein simplifiziertes und *a*-moralisches Recht des Stärkeren (vgl. EV 19). „Gottes Gebot zum Schutz des Lebens des Menschen hat also seinen tiefsten Aspekt in der Forderung von Achtung und Liebe gegenüber jedem Menschen und seinem Leben.“ (EV 41). Eine christliche Moral ist schon bevor sie als *Moral-Theologie* formuliert

<sup>150</sup> Der Perspektivenwechsel machte sich von Anfang an in Publikationsüberschriften bemerkbar, „insofern zahlreiche Veröffentlichungen in ihren Titeln von ‚desde‘ handeln: Teología desde la praxis de la liberación (Assmann), desde el reverso de la historia (Gutiérrez), desde el cautiverio (Boff), Cristología desde América Latina (Sobrinó)“. Collet, Giancarlo: *Theologie der Befreiung*, 11, Fußnote 8. Vgl. Muñoz, Ronaldo: *Der Gott der Christen*. (BThB, Gott, der sein Volk befreit) Düsseldorf, 1987, 24–27 und 136–140. Vgl. Füssel, Kuno: *Die Zeichen der Zeit als locus theologicus*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983) 259–274. Vgl. Boff, Leonardo: *Recepción creativa*, 9–39. Vgl. Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 7–13. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Los pobres como lugar teológico*. In: *Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“* (Hrsg.): *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia* (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 103–159, 123–128. Vgl. Sobrinó, Jon: *La experiencia de Dios en la iglesia de los pobres*. In: *Sobrinó, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 137–170, 146–150.

<sup>151</sup> Die Notwendigkeit der Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie sich dem Menschen darstellt, wie der Mensch sie annimmt, deutet und besonders die Realität berücksichtigt, wo Unrecht und Elend geschieht, dort vollzieht sich der Perspektivenwechsel. Vgl. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 118. Die lateinamerikanische moralthologische Reflexion sieht sich vor die Herausforderung gestellt, unter die Frage „Was ist der Mensch?“ die Einordnung der Frage nach dem Verarmten neu zu formulieren und zwar als eine solche, die die grundlegende Frage der Anthropologie in ein neues Licht stellt. Das Verständnis der Welt – „desde la cual de lee y se entiende la realidad“ – setzt sich ins Verhältnis zu jener genannten Grundfrage. Denn diese ist je neu gestellt und bedingt unmittelbar das Urteil über die Welt, wie sie begegnet.

<sup>152</sup> Vgl. Golser, Karl: *Verantwortlich für das Haus des Lebens. Zum zehnjährigen Erscheinen der Enzyklika „Evangelium Vitae“*. (Reihe SYN, 8) Brixen (Italien), 2005, 13–15.

<sup>153</sup> Vgl. Richard, Pablo: *Fuerza ética y espiritual*, 37/38.

wird, dem schutzbedürftigen Menschen verpflichtet. Ihn ihm begegnet dem Christen ein präferentieller und „vorreflexiver“ Anspruch. Eine christliche Moraltheologie, die sich dem schutzbedürftigen, unterdrückten Armen widmet, bedenkt jenen Anspruch. Und wenn sie das tut, dann kann sie das nicht anders als in der Artikulation befreiender Moraltheologie. Denn im Kontext von Unrecht und Unterdrückung versucht sie, das menschenverursachte Elend zu überwinden und zur Förderung des Lebens beizutragen.<sup>154</sup> In den Worten Jon Sobrinos:

„Die Armen und Opfer sind nicht nur Adressaten des ethischen Handelns der Kirche, sondern deren Zentrum. Sie sind die Achse, die sie auf christliche Weise in Bewegung hält.“<sup>155</sup>

### 5.2.2 Eine weitreichende moralische Option

Gleichsam als Zusammenfassung des oben Gesagten und im Rekurs auf die Themstellung der *Subjektwerdung des Armen* kann mit Tony Mifsuds „Moral de Discernimiento“ das entscheidungsfähige und -pflichtige Subjekt erneut in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. „El Necesitado como Referente“ – der Bedürftige als Bezugsgröße – lautet ein Unterkapitel in der Sozialethik Tony Mifsuds.<sup>156</sup> Mifsud entfaltet die Aussage folgendermaßen: Ausgehend von der Gleichniserzählung des barmherzigen Samariters (Lk 10,30–37) – aber situiert im Gesamtrahmen jesuanischer Verkündigung<sup>157</sup> – lasse sich modellhaft ein Bedeutungshorizont der christlichen Sozialethik erschließen. Die Bedürftigkeit des Anderen begründe einen ethisch-sozialen Ausgangspunkt, d. h., dass sich das ethische Nachdenken aus der Situation der Unterdrückten mit Blick auf ihre Befreiung ansiedle.<sup>158</sup> Derartig ethische Reflexion verpflichte zur Lektüre von der Rückseite der Geschichte, von den Marginalisierten der Geschichte her, um

<sup>154</sup> Zu beachten bleibt: Nicht jede Moraltheologie, die die Option für die Schutzbedürftigen trifft, muss für die „Befreiung des Schutzbedürftigen“ arbeiten. Dabei ist an prinzipiell unveränderbare Situationen zu denken, in denen der Befreiungsakt missverstanden werden kann (wie im Rahmen der spannungsgeladenen Probleme um das Lebensende und den Lebensbeginn, oder das Leben mit Behinderung, etc. deutlich wird). Eine Hinwendung zum Schutzbedürftigen kann dann begleitend und stützend erfolgen. Eine Option, die sich für ihre Befreiung einsetzt, könnte hier allzu leicht fehlinterpretiert werden. Mit anderen Worten: Eine Moraltheologie für die Schutzbedürftigen (und von ihnen her) wendet sich grundsätzlich zu den Schutzbedürftigen hin, steht ihnen bei und bleibt bei ihnen; im Dienste der Förderung je größerer Humanität. Eine Moraltheologie für die Armen (und von ihnen her) erkennt das menschenversachte Unrecht und seine Konsequenzen. Ihre Praxis ist die Praxis der Befreiung.

<sup>155</sup> Sobrino, Jon: Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. Eine Hoffnung und eine Lebensweise. In: Concilium 42 (2006) 579–589, 587. Vgl. Zegarra, Felipe: Jesús y la solidaridad con las víctimas. In: Páginas 28 (2003) 12–16.

<sup>156</sup> Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 251.

<sup>157</sup> Exegetisch lässt sich die Perspektive rechtfertigen: „Das Gleichnis lässt den Samariter also so handeln, wie es der Praxis Jesu entspricht.“ Hoppe, Rudolf: Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonik, 4) Münster, 2006, 25–33, 31.

<sup>158</sup> „La reflexión ética se coloca desde la situación del oprimido“ (Hervorhebungen im Original wurden nicht übernommen, d. Verf.). Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 253. Vgl. Danoz Fernández, Antonio: La moral en la pastoral, 28.



auch von dort ihre ethischen Urteile über die Gesellschaft und die soziale Organisation der Gesellschaft zu entwerfen.<sup>159</sup> Der sittliche „An-Spruch“ des Mitleidens, der Compassion mit dem Unterdrückten, wird deutlicher vernommen, da die Situation am sozialen Rand den göttlichen Plan der humanen Geschwisterlichkeit kontrastiere. Wirkliche kirchliche Gemeinschaft betrachte die Ausgeschlossenen als Mitglieder der Gemeinschaft.<sup>160</sup> Die Praxis der Liebe übersetze sich in konkrete Gesten des Subjekts und der Gemeinschaft, schließlich sei die „Caritas“ die Achse der ganzen christlichen Moral. „Caritas“ übertrage sich in die Suche nach sozialer Gerechtigkeit<sup>161</sup>, deren Erfüllung sie an der gesellschaftlichen Präsenz der Bedürftigen und der Verlassenen messe.<sup>162</sup>

Wenn nun auch begründet ist, dass dem Christgläubigen durch die Präsenz des Armen ein unbedingter sittlicher Anspruch begegnet<sup>163</sup>, bleibt jedoch die Frage offen, wie weit die zu treffende – oder getroffene – Option für die Armen das Subjekt in seinem Handeln verpflichtet? Welches Handeln verlangt die Option für die Armen angesichts millionenhafter Präsenz des Armen in der Welt? Eine erste theologische Spur auf dieser Suche legt ein Dokument, das auf den ersten Blick außerhalb des Themas liegt: Die neunte Ordentliche Generalversammlung der von Johannes Paul II. im Zeitraum vom 02. bis 29. Oktober 1994 einberufenen Bischofssynode war unter das Thema „Das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt“ gestellt. Als Resultat der Versammlung wurde das Nachsynodale Schreiben *Vita Consecrata* veröffentlicht. Das Dokument versucht in drei Kapiteln eine umfassende Bestimmung des geweihten Lebens in der Kirche und Welt anzugehen.<sup>164</sup> Im dritten Kapitel referiert der nachsynodale Text unter dem Titel „Die Vorzugsoption für die Armen und die Förderung der Gerechtigkeit“ einen christlich-sittlichen Anspruch, indem er im Besonderen die Lebensgestaltung derer anspricht, die sich für das „geweihte Leben“ entschieden haben. Dort heißt es: „Die Option für die Armen wohnt der Dynamik der nach dem Vorbild Christi gelebten Liebe inne. Zu dieser sind daher alle Jünger Christi verpflichtet; diejenigen jedoch, die dem Herrn durch Nachahmung seiner Verhaltensweisen mehr aus der Nähe folgen wollen, müssen sich in ganz besonderer Weise hingezogen fühlen. Die Ehrlichkeit ihrer Antwort auf die Liebe Christi regt sie an, als Arme zu leben und sich der Sache der

<sup>159</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Wenn wir Indianer wären ... In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 32–44, 33. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Theologie von der Rückseite*, 125 und 159/160. Vgl. Castillo, Fernando: *Theologie der Befreiung und Praxis*. In: Castillo, Fernando: *Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses*. Luzern (Schweiz), 2000, 163–188, 181–184. Vgl. Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*. Regensburg, 1995, 336–342.

<sup>160</sup> Vgl. Schlögel, Herbert: *In medio ecclesiae. Ekklesiologische Aspekte in der Moralthologie*. In: Demmer, Klaus/Ducke, Karl-Heinz (Hrsg.): *Moralthologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm Ernst zum 65. Geburtstag*. (Erfurter Theologische Studien, 64) Leipzig, 1992, 57–67, 60/61.

<sup>161</sup> José Vico spricht deswegen von der „caridad política“. Vico, José: *Ética teológica de la liberación*, 48.

<sup>162</sup> Mifsud, Tony: *Moral Social. Propuesta y Protesta*, 254. Vgl. die bestätigenden Äußerungen in der Enzyklika *Deus caritas est* 15 und 20. „Die ethische Qualität einer Gesellschaft bemisst sich daran, wie diese Gesellschaft mit ihren schwächsten Mitgliedern umgeht.“ Sedmak, Clemens: *Strukturen epistemischer*, 145.

<sup>163</sup> Vgl. Reiser, William: *Afterword: Where Do We Go From Here?* In: Reiser, William (Hrsg.): *Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor*. Scranton (USA), 1995, 131–136, 136.

<sup>164</sup> Die Kapitelbezeichnungen lauten: „Confessio Trinitatis – An den christologisch-trinitarischen Quellen des geweihten Lebens“, das „Signum Fraternitatis – Das geweihte Leben als Zeichen der Gemeinschaft in der Kirche“ und das „Servitium Caritatis – Das geweihte Leben, Sichtbarwerden der Liebe Gottes in der Welt“.



Armen anzunehmen.“<sup>165</sup> Trotz des spezifischen Adressatenkreises wird ein Grundsatz klargestellt: Der sittliche Anspruch der Zuwendung zu den Armen gilt für alle Christgläubigen. In besonderer Weise nimmt er jedoch die in Anspruch, die mit „unge- teiltem Herzen“<sup>166</sup> Jesus nachfolgen wollen. Indem der Text auf die „Ehrlichkeit ihrer Antwort“ rekurriert, deutet er schon jene *unbedingte* personale Verantwortung an, an die auch eine präferentielle Option für die Armen gebunden ist.<sup>167</sup>

### *Wie weit geht Option für die Armen das Subjekt an?*

*Evangelium vitae* stärkt dieses sittliche Prinzip, indem an mehreren Stellen betont wird, dass *jeder* Mensch zur Sorge um den Anderen verpflichtet sei (vgl. EV 19, 41). Für den Christen gelte diese Verantwortlichkeit für *jeden* Nächsten in unumgehbarer Weise: Es gibt für ihn kein Leid, das ihn nicht angeht.<sup>168</sup> Die Enzyklika rekurriert ebenso auf das

<sup>165</sup> Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Vita Consecrata* über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 125) Bonn, 1996, Nr. 82.

<sup>166</sup> *Vita Consecrata*, Nr. 1 (und 21, 104).

<sup>167</sup> Die Frage, ob die Formulierung „Verantwortung für den Armen“ im Gegenüber zur „Option für den Armen“ nicht besser geeignet wäre, die Sachlage zu beschreiben, kann hier nicht abschließend geklärt werden. Ohne ausreichende Analyse des Verantwortungsbegriffs kann nur auf eine Problematik hingewiesen werden, die mit einer solchen Umstellung verbunden wäre, wie in Anlehnung an Ludger Heidbrinks Analyse des Verantwortungsbegriffs gezeigt werden kann: Der Anspruch personaler Verantwortung steht in zusehends komplexer werdenden Handlungsnetzen unter dem Verdacht der Auflösung. Strukturbedingtes scheine Subjektverantwortetes zu überspielen; der Verantwortungsbegriff verliert an Schärfe: „Es ist kein Zufall, daß der Verantwortungsbegriff überall dort auftaucht, wo normative Verbindlichkeiten in Frage gestellt werden, wo keine Schuldzusammenhänge oder eindeutige Handlungsverpflichtungen bestehen, sondern komplizierte Verflechtungen von Ursachenketten vorliegen oder das freiwillige Engagement und die einsichtige Sorge um etwas gefordert sind.“ Heidbrink, Ludger: *Kritik der Verantwortung*, 2003, 18. Ein mindestens doppeltes Verständnis von Verantwortung muss unterschieden werden: das eine bezieht sich auf die Zuweisbarkeit der Verantwortung – als kausaler Rückschluss oder institutionelle, gesellschaftliche Rollenübernahme –, das andere ist der Entschluss zur Verantwortung, der ein mündiges und engagiertes Subjekt voraussetzt, zur Not auch gegen die ad extra verteilten Zuständigkeitsbereiche. Heidbrink plädiert deshalb für eine Deflation im Gebrauch des Verantwortungsbegriffs. Der Begriff der Verantwortung müsse in primärem Zuspruch für das Subjekt, die einzelne Person, gelten (vgl. 305). Sekundäre Verantwortungsverhältnisse treten erst dann auf, wenn komplexe Handlungszusammenhänge und unterschiedliche Akteure im Spiel sind, d. h. im Alltag komplexer Handlungsnetze überlagere sich die Sekundärverantwortung mit der Primärverantwortung, ohne deckungsgleich zu werden. Diese Einsicht hält „wach, daß erweiterte Verantwortlichkeiten aus primären Verantwortungsverhältnissen *abgeleitet* sind, daß jede Ausdehnung des Verantwortungsprinzips einen derivativen Akt darstellt, der einer besonderen Begründung bedarf“ (307). Heidbrink deckt auf, dass eine appellative Ethik noch lange keine Handlungen hervorbringe. Das vom Subjekt zu leistende (vorhergehende) Bedenken des Tuns nimmt diesen sittlichen Anspruch erst wahr, bedenkt ihn und entscheidet. Die hier zu bearbeitende Argumentationslinie fortführend lässt sich andeuten, dass eine nur appellativ vorgetragene „Verantwortung für die Armen“ nicht ausreichend auch die handlungspraktische und motivationale Dimension jener Entscheidung mit sich führt, die ihm Ausdruck der Entscheidung für den Armen bereits angelegt ist.

<sup>168</sup> So formuliert es Johann Baptist Metz, vgl. Metz, Johann Baptist: Kein Leid, das uns nicht angeht. Die Kirche muss eine Kirche der Compassion werden, wenn sie ihrer Selbstprivatisierung entgehen will. In: *Süddeutsche Zeitung*, 28. September 2004, 17. Vgl. Rotländer, Peter: Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 72–88, 72/73. Vgl. Weber, Franz: Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer notwendigen Grundentscheidung der Kirche. In: Bucher, Rainer/Fuchs, Ottmar/Kügler, Joachim (Hrsg.): *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 6) Luzern (Schweiz), 1998, 188–208, 193/194.

Samaritergleichnis, wenn sie die Gültigkeit jenes Gebots der Leidempfindlichkeit in Bezug auf die Nahestehenden, die Fernen und sogar die Fremden einfordert: „Der Fremde ist nicht länger ein Fremder für den, der für einen anderen Menschen in Not zum *Nächsten* werden muß, bis zu dem Punkt, daß er die Verantwortung für sein Leben übernimmt“ (EV 41).<sup>169</sup>

Was hier angesprochen ist, bleibt nicht auf personale Begegnung begrenzt. Auch dem Fremden, der nie persönlich begegnet, gilt die Sorge um sein Wohl. Die Enzyklika *Deus caritas est* formuliert zugespißt:

„So wird Nächstenliebe in dem von der Bibel, von Jesus verkündigten Sinn möglich. Sie besteht ja darin, daß ich auch den Mitmenschen, den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe.“ (DCE 18)

Der Beweggrund zur Barmherzigkeit<sup>170</sup> und zur Gerechtigkeit haben dieselbe ethische Wurzel. Unmittelbare Barmherzigkeit gegenüber dem „nahen Nächsten“ fordert auch den Einsatz für die Gerechtigkeit gegenüber ihm; aber nicht nur gegenüber dem Nahen, sondern gegenüber allen, auch den „fernen Nächsten“, denen man sich zum „nahen Nächsten“ *macht*. „Gerechtigkeit ist mit Barmherzigkeit gepaart, sie sucht die heilende Nähe zum Armen und Schwachen, um ihn aus der Verlorenheit zu befreien.“<sup>171</sup>

Wenn nun jedoch dieser sittliche Anspruch in der Weise gilt, so steht das Subjekt, dass sich dem verpflichtet weiß, vor einer schier unlösbaren Aufgabe: Enrique Dussels „*Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*“ spürt einer solchen Ethik der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung und des Ausschlusses nach.<sup>172</sup> Dussel selbst sieht das Werk als Weiterentwicklung seines früheren „*Para una ética de la liberación latinoamericana*“.<sup>173</sup> Er begründet den Anschluss und die Titelerweiterung

<sup>169</sup> Die Überschrift für die Nummern 39–41 gibt thematisch vor: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder“ (Gen 9,5): Achtung und Liebe für das Leben aller“. Schon *Populorum Progressio* und *Gaudium et spes* hatten die Grundlagen dafür gelegt, indem sie am Beginn die Verantwortung der Kirche gegenüber dem Leid der zahlreichen Menschen bestimmten: Die Kirche erzitterte vor diesem Schreien der Angst und wende sich an jeden Einzelnen, damit er dem Hilferuf seines Bruders in Liebe antworte (vgl. PP 3). An anderer Stelle kommt die Enzyklika über das Evangelium des Lebens auf die Verpflichtung des Subjekts zu sprechen: Niemand dürfe dem Los seiner Brüder gleichgültig gegenüberstehen, die in Elend versunken, der Unwissenheit ausgeliefert, Opfer der Unsicherheit seien. Wie das Herz Christi, so müsse auch das Herz der Christen mit dem Elend mitempfunden (vgl. PP 74). Oder: „Heute ganz besonders sind wir dringend verpflichtet, uns zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen und ihm, wo immer er uns begegnet, tatkräftig zu helfen“ (GS 27).

<sup>170</sup> Vgl. Schlögel, Herbert: Alte Tugend – neuer Sinn: Barmherzigkeit. In: Münchner Theologische Zeitschrift 45 (1994) 521–532, 527/528. Marianne Schlosser argumentiert für den Vorrang der geistlichen vor den leiblichen Werken der Barmherzigkeit, was allerdings allein schon mit Bezug zur zentralen Stelle bei Mt 25,35–37 fragwürdig bleibt, vgl. Schlosser, Marianne: Das Leiden des Anderen, 56 und 66. Vgl. Demmer, Klaus: Fundamentale Theologie, 259, Fußnote 72.

<sup>171</sup> Selbstverständlich bleibt eine begriffliche wie thematische Unterscheidung sinnvoll. Es soll jedoch betont werden, dass sich der Bedeutungsraum aus ein und derselben Wurzel nährt. Vgl. Demmer, Klaus: Gerechtigkeit. In: Schütz, Christian (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., (Sonderausgabe) 1992, 501–502, 502. Vgl. Elsässer, Antonellus: Barmherzigkeit. III. Theologisch-ethisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. II. 15/16.

<sup>172</sup> Vgl. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 14–17. Vgl. Brackley, Dean/Schuback, Thomas L.: *Moral Theology*, 129–131.

<sup>173</sup> Dussel teilte den Entwurf in mehrere Etappen: Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl: Zur Artikulation in der Philosophie. Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre.

„en la edad de la globalización y de la exclusión“ mit dem Argument, dass man auch aus der Perspektive lateinamerikanischer Realität die heutige, mondiale und planetarisch vernetzte Situation stets mitbedenken müsse.<sup>174</sup> Darüber hinaus gehe es nun nicht mehr nur um einen Vorentwurf oder einen Prozess zu einer befreienden Ethik, sondern um eine Ethik der Befreiung selbst.<sup>175</sup>

Eine solche Ethik nehme eine entschiedene Perspektive „desde las víctimas“ ein.<sup>176</sup> Die Realität der Leidenden habe eine planetarische, globale Dimension, die weit über nationale oder gar kommunale Eingrenzungen hinausgehe.<sup>177</sup> Die Existenz der Notleidenden stelle „Praxisfragen“ an das Denken und an die Ethik aus dem „Nichtgedachten“, der Peripherie, der ausgeschlossenen Realität. Der Ausweg führe über eine Anerkennung der Sprache der Opfer<sup>178</sup> und des Dialogs mit den Opfern. Das Zugehörbringen des Ungehörten mache die Befreiungsethik zu einem ersten Moment eines notwendigen ethischen Prozesses<sup>179</sup>, einer weltweiten Befreiung und der denkerischen Befreiung für eine Philosophie des Lebens.<sup>180</sup> Konsequenter plädiert Dussel für eine grundsätz-

(1968–1993). Mainz, 1997, 244–266, 246–263. Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie und Theologie in Lateinamerika. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 182–189, 187/188.

<sup>174</sup> Die ungeheure Menge von Informationen erzeuge – und das weise die mediale Paradoxie aus – eine neue Unsichtbarkeit der Armut, die im Strom der Daten steril verschwinde, vgl. Alborno, Juan: La nueva invisibilidad de la pobreza. In: *Actualidad Pastoral* 35 (2002) 45/46. Vgl. Rieger, Joerg: Introduction: Opting for the Margins in a Postmodern World. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford (England) u. a., 2003, 3–22, 4–8.

<sup>175</sup> Dussel belegt die Herkunft dieses Gedankengangs schon in einem früheren Werk mit dem deutlichen Verweis auf Paul Freires Pädagogikkonzept. Vgl. Dussel, Enrique: *La ética de la liberación*, 39/40, Endnote 73. Abermals ausführend im Kapitel „Afirmación analéctica: ‚Así me nació la conciencia o la concientización: la razón ética originaria“ (54–61). Vgl. Dussel, Enrique: *The Architectonic of the Ethics of Liberation. On Material Ethics and Formal Moralities*. In: Batstone, David B. (Hrsg.): *Liberation theologies, postmodernity, and the Americas*. London (England) u. a., 1997, 273–304, 288/289.

<sup>176</sup> Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 14/15. Vgl. Scannone, Juan Carlos: *Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un „nuevo pensamiento“*. In: *Stromata* 56 (2000) 27–47, 27/28.

<sup>177</sup> Vgl. Arnold, Simón Pedro: *Norte-Sur*, 51–53. Vgl. dazu auch das Plädoyer Jung Mo Sungs, der die Option für die Armen nicht nur auf konkrete Aktionen der Solidarität reduziert wissen will. Diese Option verlange mehr: eine Transformation der Gesellschaft, wovon ein Bestandteil konkrete Aktionen seien. Vgl. Mo Sung, Jung: *Contribuições da teologia*, 291.

<sup>178</sup> Diego Irrázavals Fazit zur Sprache des Volkes, das gehört werden will, lautet ebenso: „Es gibt (...) Sprachen, die vom Leiden und den kleinen Errungenschaften des gemeinen Volkes ihren Ausgang nehmen. Diese Sprachen der Kleinen zielen auf ganzheitliche Weise auf die Förderung des Lebens ab.“ Irrázaval, Diego: *Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich*. In: *Concilium* 42 (2006) 199–209, 202.

<sup>179</sup> Es überrascht nicht, dass Dussel die entsprechenden Ausführungen zur Genese eines herrschaftskritischen Gemeinschaftsethos („La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas“, 411–494) mit einer Bezugnahme zu Paulo Freire und den Inhalten der *Conscientização* beginnt und später weiter ausführt. „Paulo Freire (...) nos muestra en cambio una comunidad intersubjetiva (...), que alcanza validez crítica dialógicamente, antihegemónica, organizando la emergencia de sujetos históricos (...). Se trata de todo el problema del surgimiento de la ‚conciencia ético-crítica‘ (...) como ‚toma de conciencia‘ progresiva (la *conscientização*)“: Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad*, 411 und 430–439. Vgl. Castillo, José M.: *El miedo a los pobres*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (2000) 3–24, 20.

<sup>180</sup> Diese Darlegung findet sich auch andernorts, wie bei: Dussel, Enrique: *Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*. (Concordia Reihe Monographien, 31) Aachen, 2000, 160–165. Vgl. Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft*, 58/59.

liche, mondiale und universale Geltung des Prinzips Befreiung,<sup>181</sup> d. h. des sittlichen Anspruchs zum Einsatz gegen das Elend und zugunsten der Opfer.<sup>182</sup>

Antonio Salamanca Serrano versucht – im Anschluss an Enrique Dussel – in entsprechender Weise die Option für die Armen als einen Anspruch von ethischer Allgemeingültigkeit aufzuzeigen.<sup>183</sup> Seine Kernthese lautet:

„La opción por los pobres es respectivamente un hecho moral universal verdadero, juicio del contenido de toda acción y praxis de realización humana.“<sup>184</sup>

Man kann die oben gestellte Frage „Wie weit geht Option für die Armen das Subjekt an?“ mit den Worten von Antonio Salamanca Serrano zusammenfassend beantworten: Die Option für die Armen ist also sowohl ein moralisches, wahrlich universales Tun, ein Urteil über den Gehalt einer Tat sowie Praxis der menschlichen Verwirklichung.<sup>185</sup> Ihr Anspruch – Befreie den Armen, damit er Subjekt seiner selbst werde!<sup>186</sup> – betrifft jeden Menschen, namentlich die Christgläubigen. Er gilt zu jeder Zeit und an jedem Ort.<sup>187</sup>

Eine klare Zielperspektive benennt Antonio Salamanca Serrano mit dem Ausdruck der „*praxis de la realización humana*“. Die Menschlichwerdung des Armen, verstanden als *Subjektwerdung*, und die Menschlichwerdung dessen, der sich dem Armen zuwendet – im Vollzug seiner eigenen *Subjektwerdung* – sind durch Praxis zu bezeugen. Der ethische Imperativ, der schon mit den Attributen „grundsätzlich, mundial und universal“ versehen wurde, kann infolgedessen so formuliert werden: „Befreie den Armen, damit er Subjekt seiner selbst werde! Denn damit bezeugst Du, dass Du Subjekt Deiner

<sup>181</sup> Vgl. Alegre, Xavier: El Nuevo Testamento ante las religiones no cristianas. In: Cristianisme i Justícia (Hrsg.): Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 13–43, 32–34.

<sup>182</sup> Entsprechendes findet sich bei Jon Sobrino. Für ihn hängt die realitätsbezogene – und deswegen unmittelbare – Gültigkeit der Option für die Armen mit den beiden Dimensionen der Wirklichkeitswahrnehmung zusammen. Global betrachtet, sei die Realität der Welt in massiver Weise eine Realität der Opfer; subjektbezogen gedacht, existierten Millionen von Menschen mit einem Bewusstsein, das mehr oder weniger die Verursachtheit der Lage erkenne. Die theologische Perspektive von den Opfern her vereine die unterschiedlichen theologischen Perspektiven, weil sie der Wirklichkeit begegne und von ihr ausgehend zu denken suche. Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 318–320. Vgl. Lois, Julio: Opción por el pobre. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): Conceptos fundamentales de ética teológica. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 635–654, 651.

<sup>183</sup> Im Prolog der Arbeit würdigt Marciano Vidal den Ansatz der Arbeit, der von größtmöglicher Weite und Aktualität eine Anfrage an das moralische Gewissen der Menschheit und ihre Menschlichkeit stelle. Vgl. Vidal, Marciano: Prólogo. In: Salamanca Serrano, Antonio: Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 18) Frankfurt a. M. u. a., 2003, iii–iv, iii.

<sup>184</sup> Salamanca Serrano, Antonio: Yo soy guardián mundial, xv.

<sup>185</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diápraxis. In: Cristianisme i Justícia (Hrsg.): Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 103–143, 135–139. Vgl. Sobrino, Jon: Sterben muß, wer an Götzen, 49. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Utopie und Prophetie, 400.

<sup>186</sup> Vgl. Schelkshorn, Hans: Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. (Studien zur Interkulturellen Philosophie, 6) Amsterdam (Niederlande) u. a., 1997, 153–158. Vgl. Tamayo, Juan-José: Cambio de paradigma teológico, 26.

<sup>187</sup> Die Enzyklika *Deus caritas est* gibt darüber Auskunft, wenn der sittliche Anspruch so ausgedrückt wird: „Jeder, der mich braucht und dem ich helfen kann, ist mein Nächster“ (DCE 15).

selbst wirst!“ Die Hilfe zur Selbstbefähigung des Armen demonstriert auch die *Subjektwerdung* dessen, der sich ihm zuwendet. Er erweist sich gerade darin als fähig im je humaneren Umgang mit Gott, mit sich, der Welt und dem Anderen.

Ignacio Ellacuría gibt zu bedenken, dass die Option für die Armen keine Hinwendung zum Armen motivieren könne, die den sich Hinwendenden in einem gesicherten Status belasse. Die entschiedene Hinwendung zum Armen lasse vielmehr ein „Wir“ entstehen, dass das zur Entscheidung anstehende Subjekt auf den Anderen verweise und damit übersteige. Nur die Rede von einem befähigten „Wir“ sei der Grund der „Civilización de la pobreza“<sup>188</sup>, der Zivilisation der Armut.<sup>189</sup> Sie beinhalte das aktive und eigenverantwortete *Arm-machen* des Bemittelten, damit der Arme be-*mittelt* werde.<sup>190</sup>

### *Eine grundsätzliche und konkrete Option – ein Ausblick*

Im Sinne ignatianischer Theologie bleibt zu unterscheiden: Der Anspruch der Option für die Armen ist von grundlegender Art. Das Subjekt sieht sich unwiderruflich vor die Freiheit seiner Entscheidung gestellt. Es muss sich noch *vor* seinem Handeln entscheiden: für oder gegen Christus.<sup>191</sup> Nur eines könne gewählt werden. Tertium non datur!<sup>192</sup>

Aber auch im Konkreten verbleibt das Subjekt unumstößlich vor Gott.<sup>193</sup> Die Unterscheidung der Geister, die Fähigkeit die Realität zu lesen, die Begabung in der Welt orientierend zu lernen, die Aussicht Gottes Willen zu erkennen und deshalb welt- und wirklichkeitsverantwortlich tätig zu werden, setzen den geistlich-geistigen und praktischen Rahmen ignatianisch und befreiungstheologisch geprägter Moraltheologie. Jon Sobrino kann deshalb sagen: „Man begegnet Gott, wenn man *in actione contemplativus* ist, wie der heilige Ignatius sagt. In der Aktion entsprechen wir dem guten Gott, und die theologale Voraussetzung dieser Aktion ist die Güte Gottes. In der Kontemplation aber

<sup>188</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica. In: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989) 141–184. Vgl. McAuliffe, Patricia: Fundamental Ethics, 228. Vgl. Viquez Lizano, Mauricio: Civilización de la pobreza: la propuesta utópica ellacuriana. Para la realidad de más de sí. In: Senderos 25 (2003) 383–410.

<sup>189</sup> Im Hintergrund des Begriffs stehen die sozialtheoretischen Untersuchungen von Oscar Lewis zu einer „Cultura de pobreza“. Vgl. Lazos Chavero, Elena: La cultura de la pobreza: sentires para una transformación. In: Lienhard, Martin (Hrsg.): Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 43–61, 44–46. Die „Kultur der Armut“ wiederum weist enge Verflechtungen mit der „Kultur des Schweigens“ bei Paulo Freire auf, vgl. Müller, Johannes: „Kultur der Armut“ – Mythos oder Wirklichkeit? Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik. In: Wallacher, Johannes/Kiefer, Mattias (Hrsg.): Globalisierung und Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen? (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 13) Stuttgart, 2006, 37–61, 42–44.

<sup>190</sup> Vgl. Klein, Nikolaus: Ignacio Ellacuría als Befreiungstheologe. In: Orientierung 53 (1989) 240/241.

<sup>191</sup> Dies wurde schon ausführlich besprochen, vgl. ⇒ 3.4 Aus der Verheißung wächst Kritik.

<sup>192</sup> Schließlich bedeutet auch das Unterlassen einer Entscheidung nicht bloßes Nichtentscheiden, sondern dass eine Entscheidung, die zur Entscheidung ansteht, für oder gegen etwas nicht getroffen wird. Vgl. Birnbacher, Dieter: Tun und Unterlassen. Stuttgart, 1995, 53–64. Vgl. Seel, Martin: Kleine Phänomenologie des Lassens. In: Merkur 56 (2002) 149–154, 150.

<sup>193</sup> Das jesuitische Bildungsprogramm hält bis heute daran fest: „The ultimate aim of Jesuit education is, rather, that full growth of the person which leads to action – action, especially, that is suffused with the spirit and presence of Jesus Christ, the Son of God, the Man-for-Others.“ International Center for Jesuit Education Ignatian Pedagogy: A Practical Approach, 1993. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): The Jesuit *Ratio Studiorum*. 400<sup>th</sup> Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 231–275, 240.

suchen wir das Antlitz Gottes: seinen Willen suchen und finden, wie Ignatius immer wieder sagte, unter der theologalen Voraussetzung, daß Gott Geheimnis ist und daß es ihn zu suchen und zu finden gilt.“<sup>194</sup>

*Conscientização* und die Option für den Armen sind auf dieser Schnittfläche miteinander verbunden. Wie oben gezeigt, führt eine theologische Deutung der *Conscientização* unweigerlich in die Anerkennung einer transzendenten Geöffnetheit hinein. Weiter gedacht, fordert dieser Prozess nicht nur bloß zur Erkenntnis dessen, sondern ringt um eine Antwort der Anerkennung. Nimmt man nun den Versuch hinzu die Nachfolge – wie im folgenden Kapitel zu klären – als Grundentscheidung des Menschen zu formulieren<sup>195</sup>, so stellt sich die Frage, ob nicht die getroffene präferentielle Option für den Armen der eigentliche Ort der Nachfolge Jesu Christi ist und die Grundentscheidung für die Nachfolge in der Praxis der von Gottes geschenkten Liebe präferentiell dorthin führt, wo Gottes Liebe besonders und bevorzugt ihr Gegenüber findet: im Armen, im Schutzbedürftigen, Elenden, der Witwe, der Waise, etc.; denn dann hat Gustavo Gutiérrez in mehrfacher Hinsicht recht, wenn er schreibt: „Der Kampf des Menschen gegen das Elend bestimmt also seine grundsätzliche Haltung“.<sup>196</sup>

Die Entscheidung zu konkretem Handeln gegen Armut und Unterdrückung ist Teil jenes *Conscientização*-Prozesses der den Nichtarmen wie den Armen in die Verantwortung zur „Selbst- und Anderenbefreiung“ stellt.<sup>197</sup> Deswegen bedarf das Optieren für den Armen und gegen Armut des bedenkenden, klugen Handelns.<sup>198</sup> Die Option für den Armen bleibt in einem ersten Schritt ein geistig-geistlicher Prozess, der im kritischen

<sup>194</sup> Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1111. Nancy Elizabeth Bedford überschreibt folgerichtig ihre Analyse zur Nachfolgetheologie bei Sobrino mit „Die Nachfolge Jesu Christi: Fundament der Christologie Sobrinos.“ Bedford, Nancy Elizabeth: Jesus Christus, 73.

<sup>195</sup> Die Transzendenzverwiesenheit des Subjekts schafft den Denkgrund, der so genannten Grundentscheidung: „Das Theorem von der Grundentscheidung setzt in der Tiefe einer theologisch gewendeten Person-metaphysik an.“ Demmer, Klaus: Optionalismus, 72. Vgl. die Abwägungen des Lehramts in *Veritatis Splendor* 65–68. Tony Mifsud beschreibt die Grundentscheidung als Entscheidung der Person über den letzten und definitiven Bedeutungs- und Sinngrund des eigenen Lebens. Auf diesem Hintergrund zeichne sich das Bild der tragenden Lebensform ab. Einzelentscheidungen fänden ihre Referenz in einer sichtbar werdenden Grundentscheidung. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 158. Vgl. Spindelböck, Josef: Sinnfrage und Grundentscheidung. Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung. In: *Studia Moralia* 41 (2003) 421–435, 424.

<sup>196</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 168. Der christliche Glaube, so auch Leonardo Boff, sei keine Ideologie, helfe aber dem Christen sich für eine Richtung zu erklären und eine Grundentscheidung zu treffen („uma opção fundamental: em favor dos oprimidos“): zu Gunsten der Unterdrückten. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 10. Vgl. Libânio, João Batista: Opção fundamental em perspectiva social. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): *Novas fronteiras da moral no Brasil. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers. Aparecida (Brasilien), 1992, 188–207, 203–206.*

<sup>197</sup> „Yo diría que tanto en el proceso continuo de conscientización como en la educación de la conciencia moral se debe tratar de descubrir la reciprocidad del modo de pensar“. Häring, Bernhard: La teología moral después del Vaticano II y la contribución de América Latina. In: *Páginas* 14 (1989) 95–111, 108.

<sup>198</sup> Die ignatianische „Unterscheidung der Geister“ weiß sich auch im konkreten Unterscheiden der (moral)theologischen Grundfrage verpflichtet: Es „ist ein Klärungsprozess, in dem ein Mensch in seiner Suche nach Gott und aus seiner persönlichen Vertrautheit mit Christus die von ihm erlebten inneren und äußeren Realitäten und Bewegungen überprüft, ob sie mehr zu Gott führen oder eher von ihm weg.“ Meures, Franz: Unterscheidung der Geister, 275. Paulo Freire befasst sich in einem Brief mit der Unterscheidungsfähigkeit als wesentlichem Element menschlicher Bildung. Seine Anmerkungen zur „geduldigen Ungeduld“ oder „ungeduldigen Geduld“ gehören in diesen Kontext. Vgl. Freire, Paulo: *Teachers as Cultural Workers*, 45.



Bedenken der Wirklichkeit zur Tat drängt.<sup>199</sup> Die Option für die Armen ist also eine moraltheologische Aufgabe im doppelten Sinn: Zum einen als Theorie der Entscheidung und zum anderen als Praxis der Entscheidung, als gelebtes Entscheidungsethos.<sup>200</sup>

Folgendes kann festgehalten werden: Die Option für die Armen wird letztlich am theologischen Fundament der Moral getroffen. Die Entscheidung für den Gott Jesu Christi<sup>201</sup>, der durch seinen Sohn im Geringsten der Brüder begegnet und der jedem die Entscheidung überlässt, ob der Mensch sich zum Nächsten dieses Geringsten macht oder nicht, umfasst und gründet die Entscheidung für den Armen. Sie ist eine Entscheidung für eine *bestimmte* Ausrichtung des Lebens und deswegen zutiefst Gewissenssache<sup>202</sup>; schließlich stammt die „sittliche Kraft eines Menschen zum Handeln (...) aus seiner innersten Überzeugung.“<sup>203</sup> Das Puebladokument fügt hinzu: „Wir sind uns dessen bewusst, daß die Veränderung der Strukturen äußerer Ausdruck der inneren Umkehr ist. Wir wissen, daß diese Umkehr bei uns selbst beginnt.“<sup>204</sup>

Ein weiterer Bogen zur Enzyklika *Evangelium vitae* ist gespannt: Indem Johannes Paul II. die Situation von Elend und Armut als „Kultur des Todes“ beschreibt, macht er zugleich eine Aussage über die subjektorientierte Gewissensbildung des Menschen. Der Papst versucht, nicht nur die Orte, sondern auch die Quellen der Kultur des Todes zu ergründen. Die Unkultur lokalisiert er dort, wo Leben negiert wird, wo eine „Verschwörung gegen das Leben“ stattfindet. „Wenn man die Dinge von diesem Gesichtspunkt her betrachtet, kann man in gewisser Hinsicht von einem Krieg der Mächtigen gegen die Schwachen sprechen“ (EV 12). Die eigentliche Quelle der tödlichen Unkultur sieht der Papst zum einen in einer Verabsolutierung der Freiheit, die den Schutz des Lebens dem Schutz der Freiheit nachordne. Zum anderen aber, und in der menschlichen Existenz tiefer verankert, sieht er die Gefahr der Verfinsterung des sittlichen Gewissens, sobald der Mensch die Stimme des Herrn nur noch dunkel vernehme. Diese fordere nämlich eine Anwaltschaft für die Schwachen und messe die Sittlichkeit des Menschen daran, wie er sich zum Anwalt des bedrohten Lebens mache (vgl. EV 24).

<sup>199</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Spiritualität und Theologie. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 78–100, 84.

<sup>200</sup> Vgl. Häring, Bernhard: La teología moral después, 109/110.

<sup>201</sup> „El cristiano vive su existencia moral a partir de una opción fundamental por el Dios que se nos ha manifestado en Cristo y con una serie de motivos que, con lenguaje evangélico, podemos resumir en las expresiones ‚con Cristo‘ y ‚por el Reino‘.“ Bonnín, Eduardo: Cristo y el compromiso ético, 129/130.

<sup>202</sup> Vgl. dazu den selbstzweifelnden und -prüfenden Brief von Pedro Casaldáliga: Casaldáliga, Pedro: Ein Brief voller Scham an die ausgeschlossene Menschheit. In: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hrsg.): Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie, 2) Münster, 1997, 17–20.

<sup>203</sup> Virt, Günter: Moraltheologie, 533. José Comblin hatte auf den Zusammenhang mehrfach hingewiesen: Die sittliche Ausrichtung des Christen ist das eigentliche Problem und die eigentliche Chance im Kampf gegen die Armut, vgl. Hoornaert, Eduardo: Os oitenta anos do Padre José Comblin. In: Revista Eclesiástica Brasileira 63 (2003) 682–685, 683.

<sup>204</sup> Puebla, Nr. 1221. Im letzten Satz vorher, der Nummer 1220, hatten die Bischöfe ihre pastoralen Pläne markiert, indem sie erklärten, dass die Mitglieder der Kirche selber „agentes de una concientización general de responsabilidad común“ sein müssen. Puebla (span.), Nr. 1220. Vgl. den Hinweis von Norbert Mette zur notwendigen Verschränkung zwischen einer Solidaritätspraxis und einem reflektierten „Lern- und (Bewußtseins-)Bildungsprozess“. Mette, Norbert: Solidaritätsarbeit als Lern- und Bildungsprozess. In: Krüggeler, Michael/Klein, Stephanie/Gabriel, Karl (Hrsg.): Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven. Zürich (Schweiz), 2005, 231–242, 237 und 239–242.



Die Option für die Armen markiert eine Präferenz innerhalb der fundamentalen Option für das Leben. Ihr Anspruch ist von derartigem sittlichen Gewicht, so dass sie für das Leben der Kirche wie für den einzelnen Gläubigen eine permanente Gewissensfrage wach hält. Jon Sobrino ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „This option is not just a professional option, required by the church and the Society of Jesus only of those who do pastoral work. It is a total option that affects every believer and all of us in what we know, hope, do, and celebrate. It is a total option for the church“.<sup>205</sup> Wenn eine befreiende Moraltheologie aus Lateinamerika die Option für die Armen an das Subjekt heranträgt, so tut sie das als Teil einer fundamentalen Option für das Leben.<sup>206</sup> Aufgrund der „Größe und Kostbarkeit des menschlichen Lebens“ verbietet der „unvergleichliche Wert jeder menschlichen Person“ (EV 2) alle Formen der Marginalisierung des menschlichen Subjekts: „Jeder Mensch ist auf Grund des Geheimnisses vom fleischgewordenen Wort Gottes (vgl. Joh 1,14) der mütterlichen Sorge der Kirche anvertraut. Darum muß jede Bedrohung der Würde und des Lebens des Menschen eine Reaktion im Herzen der Kirche auslösen“ (EV 3).<sup>207</sup> Eingehend heißt es: „Es geht also darum, sich des ganzen Lebens und des Lebens aller ‚anzunehmen‘“ (EV 87).<sup>208</sup>

### Von der ethischen Entlastung

Damit übernimmt das Subjekt eine außerordentliche ethische Last, die zerbrechend wirken kann. Selbst wenn das Ja zum ethischen Verpflichtungscharakter nicht nur von außen verordnet wird, so bleibt das Subjekt mit dem genannten Anspruch von *Evangelium vitae* 87 in seinen Fähigkeiten überfordert. Eduardo Bonnín ruft deswegen jene moralische Grundrelation zum Verpflichtungscharakter (rechts)positiver Normierungen in Erinnerung, die auch in der katholischen Moraltheologie Gültigkeit beansprucht: „Una ley humana cuyo cumplimiento sea física o moralmente imposible no obliga.“<sup>209</sup> Gesetze und Normen, deren Erfüllung aus physischen oder moralischen Gründen unmöglich ist, können das Subjekt nicht verpflichten. Die Personalität sittlicher Entschei-

<sup>205</sup> Sobrino, Jon: *Companions of Jesus*, 76. Vgl. Uribe, Fernando: *La Pobreza como Programa de Vida* (I). In: *Cuadernos Franciscanos* 30 (1996) 105–109, 108.

<sup>206</sup> Vgl. Salamanca Serrano, Antonio: *Yo soy guardián mundial*, 281/282. Vgl. Irías, Carlos/Villalobos, Gustavo: *El discernimiento: antídoto contra los imperios y sus ideologías*. In: *Senderos* 25 (2003) 411–428, 426/427.

<sup>207</sup> Einen vergleichbaren Gedankengang verwendet Leonardo Boff, wenn er über die einheitsstiftende Funktion der Glaubenspraxis schreibt: „Primeiramente existe uma sistemática conscientização de seus direitos e de sua dignidade; em seguida tenta-se viver na própria comunidade um novo *éthos* alternativo“. Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 93. Vgl. Boff, Leonardo: *Lo „sobrenatural“ en el proceso de liberación*. In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 75–98, 92–98.

<sup>208</sup> Die Adressierung der Enzyklika „an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens“ legt nahe, dass das dort Formulierte über die Grenzen der Kirche hinaus Geltung beanspruchen will. „This also shows that poverty, political unfreedom, racial and sexual discrimination, are, in a fundamental sense, everybody’s problem.“ McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, 58.

<sup>209</sup> Bonnín, Eduardo: *Ley del Espíritu*, 97. Bonnín nimmt Bezug auf *Pacem in Terris* 61 und 31, *Gaudium et spes* 74 und 79 und *Evangelium vitae* 73. Die Moraltheologie schickt daher traditionsgemäß bei sittlichen Anforderungen, die sie an das Subjekt stellt, einen antiken Rechtsgrundsatz voraus: „Ultra posse nemo tenetur.“ Damit prägt sie den formalen Rechtsgrundsatz „Impossibilia nulla obligatio est“ um – greifbar im Werk des Juristen Iuventius Celsus, um 100 n. Chr. Vgl. Virt, Günter: *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*. (Tübinger Theologische Studien, 21) Mainz, 1983, 145/146.

dungen im Gegenüber zu universalen Ansprüchen erweist sich erneut als unhintergebar. Der Anspruch einer Option für die Armen, der die millionenhafte Präsenz des Armen auf die Schultern jedes einzelnen Subjekts laden will, wirkt zerbrechend und resignativ. Die sittliche Maßeinheit des „Bestmöglichen“ beschreibt passend den subjektverantworteten Umgang mit je seiner Option für den Armen.<sup>210</sup>

Diese sittliche Selbstinpflichtnahme durch den Armen ist unaufhebbarer Teil umfassender Humanität. Eine Humanität, die prinzipiell jedem Anderen und sich selbst geschuldet wird, besonders aber dem in Not Lebenden, kommt aus der Mitte der jesuanischen Verkündigung, wie Edward Schillebeeckx schreibt: „Die Allgemeinheit des Humanums, das in uns und durch Jesus Christus angesagt und zugesagt ist, das Reich Gottes, steht in Korrelation zum universal gültigen Vorverständnis einer dialektischen Erfahrung: der Erfahrung, daß das Humanum ständig bedroht wird und daß die Menschen sich dieser Bedrohung ständig widersetzen in einem Suchen nach dem Humanum“.<sup>211</sup>

### 5.3 Bündelung und Zwischenbilanz

Der Hauptteil C beginnt an einer Schnittstelle und deswegen inmitten des Themas zur fortlaufenden Besprechung der Option für die Armen. Das hat seinen Grund: Es lag daran zu zeigen, dass die Option für die Armen als geistlich-geistige Entscheidung (*Moral de Discernimiento*) für die Armen, aber auch als Praxis (*Moral de Seguimiento*) zugunsten der Armen ausgesagt werden muss. Die Praxis der Entscheidung zugunsten der Armen bedarf einer Ausrichtung.<sup>212</sup> Ganz auf dem Boden der Exerzitien des Ignatius war gezeigt worden, dass diese Ausrichtung dann nur eine christologische, eine christozentrische sein könne, wenn sie eine subjektverantwortete Lebensgestaltung, die Kernaufgabe der christlichen Individualmoral, von der Perspektive der Nachfolge Christi her betrachte und praktiziere.

Die Orientierung an Jesus Christus bedarf einer Grundklärung, wie sie hier im Nachgang zu *Lumen gentium* 8 versucht wurde, um die Hinordnung der christlichen

<sup>210</sup> Die Forderung des Bestmöglichen versucht Balance zu halten zwischen einem gewichtigen Anspruch und realen Handlungsmöglichkeiten. *Evangelium vitae* 75 widmet sich dieser Problematik und rekurriert dabei auf die matthäische Aussage: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48). Im biblischen Hintergrund dieser Bezugnahme steht die Klärung der Gefahr bezüglich einer Vollkommenheitsüberforderung des Subjekts. Wilhelm Schrage merkt dazu an: „Der Begriff der Vollkommenheit ist viel gequält worden, doch ist er weder pietistisch-perfektionistisch im Sinne minutiöser Gesetzeserfüllung (...) noch gar im Sinne einer elitären Zwei-Stufen-Moral gemeint (...). Man hat ihn vielmehr im Sinne des hebräischen *tamim* und *schalim* als ‚heil, ganz, ohne Zwiespältigkeit‘ o.ä. zu interpretieren und auf alle zu erfüllenden Weisungen Jesu zu beziehen oder aber – und das liegt im Anschluß an die letzte Antithese besonders nahe, auch wenn der Reiche nach 19,16ff. offenbar das Liebesgebot erfüllt, dennoch aber nicht ‚vollkommen‘ ist, nämlich nicht ungeteilt und ganzheitlich in der Nachfolge liebt – auf die Vollkommenheit der Liebe im intensiven oder extensiven Sinn“. Schrage, Wilhelm: Ethik des Neuen Testaments. (Grundrisse zum Neuen Testament, 4) Göttingen, <sup>5</sup>1989, 152.

<sup>211</sup> Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation, 98. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 144. Vgl. López, Edgar Antonio: Moral cristiana y moral humana. In: Theologica Xaveriana 51 (2001) 381–393, 387–393.

<sup>212</sup> Vgl. ⇒ 5.1 Christozentrische Option: An Jesus Christus scheiden sich Geister.

Lebensgestaltung auf den „einzigem Mittler“ herauszustellen.<sup>213</sup> Die Integration der Geistlichen Übungen und der befreiungstheologischen Argumentation zeigte, dass eine so geprägte Christologie kein beliebiges Bild zeichne, sondern eine „Christologie von unten“ betone, die sowohl inkarnationstheologische Begründungen zulasse, als auch präsentische Begegnungssituationen ermögliche: „in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“. Santo Domingo hatte betont: „Der Herr will, daß wir sein Antlitz in den leidenden Gesichtern der Brüder erkennen.“<sup>214</sup> Sodann wurde festgehalten: Wenn Gott also dem nachfolgenden Menschen im Armen begegnet, dann bringt die Entscheidung für den Armen, gegen die Armut, die sichtbar gewordene, weil besondere und präferentielle Grundentscheidung des Menschen für Gott zur Praxis.

Die Entwürfe Jon Sobrinos hatten gezeigt, dass eine Christologie, die diese Prägungen ernst nimmt, den auferstandenen Christus nicht von der Person Jesu von Nazareth trennen kann und, dass umgekehrt der Auferstandene kein anderer sei als der historische Jesus von Nazareth. Eine „Moralchristologie“ müsse von denen her denken und handeln, denen das Reich verheißen wurde: den Armen und Elenden der Gesellschaft. Sie müsse so optieren, dass ihr Einsatz sich gegen diese Zustände des Unheils richte:

„Der Christus der Befreiung initiiert die Subjektwerdung der Unterdrückten im von ihm ausgehenden Prozeß der Befreiung.“<sup>215</sup>

Die moraltheologische Tragweite einer fundamentalen Entscheidung für Christus wurde auf der zweiten bis vierten Generalversammlung des CELAM mehrfach, wenn auch thematisch verstreut, besprochen.<sup>216</sup> Puebla und Santo Domingo unterstrichen, dass die Option für die Armen eine parteinehmende, jedoch keine exklusive Entscheidung sei. Die eingeforderte Nichtexklusivität der Option schließe den Vorrang der Zuwendung zu den Armen und die dezidierte Kritik an der Ungerechtigkeit der Strukturen ein. Beide Dimensionen – Parteinahme und Nichtexklusivität – seien wesentliche Bestandteile der einen Option. Die Forderung behalte ihre Geltung, da die christliche Liebe sich auf alle Menschen hin öffne; besonders aber auf den Armen. Der Christ, der gerufen sei, sein Leben im Wirklichwerden der Liebe zu leben, treffe dabei an eine Grundfrage christgläubiger Existenz: Dass die Option für die Armen – in ihrer Charakteristik – als eine Lebensentscheidung zu treffen sei, die sich in vielfältigen Entschlüssen gegenüber dem Armen zeige; zuweilen auch darin „mit ihm zusammenzuleben.“<sup>217</sup>

Die Entscheidung für den Armen hat in verschiedener Hinsicht das Gewicht einer ethischen Grundsatzentscheidung. Sie orientiert christliche Lebenspraxis im Allgemeinen und Konkreten. Man konnte sagen, dass sie eine wesentliche Dimension jener Glaubensentscheidung konstituiert, die die Reich Gottes Botschaft Jesu bejaht und an dessen Ankunft in der Welt sie ihr Handeln ausrichtet. Nur deswegen sei sie eine präfe-

<sup>213</sup> Vgl. ⇒ 5.1.1 Jesus Christus war Mensch als Armer unter Armen

<sup>214</sup> Santo Domingo, Nr. 179.

<sup>215</sup> Wenzel, Knut: Inmitten der Kreuzigung, 259.

<sup>216</sup> Vgl. ⇒ 5.1.2 Der Christ entscheidet sich fundamental für ihn

<sup>217</sup> Puebla, Nr. 734.

rentielle Entscheidung, denn sie wende sich denen zu, denen in ihrer existentiellen Unheilssituation die Wirklichkeit des Evangeliums verheißen wurde.

In einem Zwischenfazit wurde festgehalten: Die Option für die Armen wird als fundamentale Entscheidung bezeichnet, weil sie prägnant das Kernanliegen der Befreiungstheologie auszudrücken vermag und sie deshalb die Frage der Befreiungstheologie offen hält: Wie kann ich dem Armen sagen, dass Gott ihn liebt?

Ausgewählte einzelne Betrachtungen zur Christologie, die insgesamt ein deutliches Bild ergeben, können von einer Moraltheologie, die die Nachfolge als den Inbegriff christlicher Lebensgestaltung betrachtet, nicht einfach umgangen werden.<sup>218</sup> Es wurde versucht die Einordnung der Option für die Armen im Rahmen moraltheologischen Denkens zu diskutieren.<sup>219</sup> Marciano Vidal hatte mit seiner Formulierung „La preferencia por el pobre: criterio de moral“<sup>220</sup> ein vernehmliches Plädoyer für ein Überdenken der Ausrichtung der Moraltheologie gegeben. Vidal begann mit der These, dass die Präferenz für den Armen ein moralisches Kriterium darstelle. Eine „Teología moral desde los pobres“<sup>221</sup> versuche den an den Rand Gedrängten ins Zentrum der Reflexion zurückzuholen. Vidal vermerkte, dass er die theologische Formulierung der „präferentiellen Option für die Armen“ zu den wichtigsten „ethischen Empfindlichkeiten“ des Christentums zähle, denn der Arme sei ein ethischer Ort, dessen moralische Kraft erst mit dem Denken der Theologie der Befreiung wieder entdeckt worden sei.

In der Fortführung der theologischen Ortsbestimmung Ignacio Ellacurías votiert Vidal für einen Perspektivenwechsel der Moraltheologie. Die Moraltheologie müsse sich in ihrer Grundlagenbestimmung befragen lassen, „von woher“, „desde donde“ sie ihre Konzeption erarbeite.<sup>222</sup> Damit gebe sie nicht alle ihre klassischen Inhalte auf, sondern sie denke darüber nach, welchen Standort sie einnehme.

„Vivir y formular la moral desde el pobre no supone reducir el tema ético a la realidad de la pobreza.“<sup>223</sup>

Marcio Fabri dos Anjos hatte – ähnlich den Überlegungen Jon Sobrinos – einen „erkenntnistheoretischen Bruch“ diagnostiziert, den die Präsenz des Armen in die Moraltheologie trage. Ebenso hatte Tony Mifsud – ausgehend von der Gleichniserzählung des barmherzigen Samariters – einen veränderten Bedeutungshorizont der christlichen Sozialethik formuliert. Die Bedürftigkeit des Anderen begründe einen Ausgangspunkt, der das ethische Nachdenken aus der Situation der Unterdrückten mit Blick auf Befreiung ansiedle.<sup>224</sup> Derartige Reflexion verpflichte zur Lektüre von der Rückseite der Ge-

<sup>218</sup> Vgl. ⇒ 5.2 Präferentielle Option: eine Frage zur Ausrichtung der Moraltheologie.

<sup>219</sup> Vgl. ⇒ 5.2.1 Ein präferentielles moralisches Kriterium.

<sup>220</sup> Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 277–305.

<sup>221</sup> Vgl. Rejón, Francisco Moreno: Teología moral desde los pobres, 112–119.

<sup>222</sup> Vgl. Lamoureux, Patricia: The Criterion of Option for the Poor, 270.

<sup>223</sup> Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre, 294. Vgl. Galli, Carlos María: La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio. In: CELAM (Hrsg.): El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996, 245–362, 253/254.

<sup>224</sup> Vgl. Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 253.

schichte, von den Marginalisierten her, um so Urteile über die soziale Organisation der Gesellschaft zu entwerfen, um so das „Recht auf Subjektwerdung zu verwirklichen.“<sup>225</sup>

Die Enzykliken *Evangelium vitae* und *Deus caritas est* unterstrichen die Argumentation. Die Option für die Arme stehe an präferentieller Stelle der umfassenden Option für das menschliche Leben, dass *jeden* Mensch zur Sorge um den Anderen verpflichte (vgl. EV 19, 41). In dieser Richtung übersteige sie auch die Dimensionen personaler Barmherzigkeit und wird zur Option humaner Gerechtigkeit:

„So wird Nächstenliebe in dem von der Bibel, von Jesus verkündigten Sinn möglich. Sie besteht ja darin, daß ich auch den Mitmenschen, den ich zunächst gar nicht mag oder nicht einmal kenne, von Gott her liebe.“ (DCE 18)

Enrique Dussels Argumentation plädiert für eine mondiale, globale und universale Geltung der Option für die Armen.<sup>226</sup> In einer Welt in der die Mehrheit der Menschen in elender Armut lebe, müsse eine philosophische wie theologische Ethik lernen global zu denken. Weil jeder ethischen Diskussion ein humanes Plädoyer für das Leben mitgegeben sei, nehme sie eine entschiedene Perspektive für diejenigen ein, deren Leben bedroht werde: „desde las víctimas“. Die Existenz der Notleidenden stelle „Praxisfragen“ an das Denken und an die Ethik aus der Perspektive des „Nichtgedachten“, der Peripherie, der ausgeschlossenen Realität. Der Ausweg führe über eine Anerkennung der Sprache der Opfer, des Dialogs mit den Opfern. Die Vernehmbarkeit des Ungehörten mache die Befreiungsethik zum ersten Moment eines notwendigen Prozesses aus Humanität.

Antonio Salamanca Serrano hatte die Überlegungen präzisiert: Jede Ethik der Befreiung, die für das bedrohte Leben optiere, optiere nicht für einen kollektiven Begriff, sondern für das konkrete Leben des Subjekts. Als moralischer Imperativ war formuliert worden. „Befreie den Armen, damit er Subjekt seiner selbst werde! Denn damit bezeugst Du, dass Du Subjekt Deiner selbst wirst!“ Die humane Hilfe zur Selbstbefähigung, zur *Subjektwerdung des Armen* demonstriert die *Subjektwerdung* dessen, der sich ihm zuwendet.

<sup>225</sup> Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 166.

<sup>226</sup> Vgl. ⇒ 5.2.2 Eine weitreichende moralische Option.

## 6 Moral der Nachfolge. ... sein Leben um meinetwillen verliert ...

Der Übergang von der *Moral de Discernimiento* zur *Moral de Seguimiento* bleibt in ignatianischer Spur.<sup>1</sup> Diese Spur ist doppelläufig. Die eine wird in einer geistig-geistlichen Bahn durch die Zeit geführt. Die andere richtet sich eher auf die praktische Dimension des Handelns aus. Verliert das Subjekt die Führung aus einer der beiden Spuren, gerät das gesamte Unterfangen der Lebensgestaltung leicht aus der Balance. Der Orden der Jesuiten, in dessen Gründungsprogramm der Ausgleich beider Äquivalente eingeschrieben wurde, vergewissert sich je neu der beiden Direktiven: „Der betende und betrachtende Mensch schaut zuerst auf Gott und folgt im geistlichen Leben dem beschriebenen Weg Christi, der zu den Leidenden führt. (...) Die letzten Generalkongregationen der Gesellschaft Jesu haben das auf der Linie des Ignatius weiter zu schreiben gesucht mit der Formel des Einsatzes für Glaube und Gerechtigkeit oder der Option für die Armen. Auch der Orden ist manchmal in Gefahr geraten, die Spannung einseitig aufzulösen und die andere Seite fast zu vergessen. Demgegenüber betonte man die Armen und Schwachen, den Einsatz für jene, die keine Stimme haben.“<sup>2</sup>

Auch die Befreiungstheologie kennt seit ihren ersten Jahren die unaufhebbare Notwendigkeit des Zueinanders von christlicher Unterscheidung(sfähigkeit) und Nachfolge.<sup>3</sup> Rückblickend auf die Anfänge der Befreiungstheologie weist Gustavo Gutiérrez auf einen für die hiesige Argumentation wichtigen Punkt hin: Das Thema und die Praxis der Spiritualität habe „von Anfang an einen vorrangigen Platz belegt. Abgesehen von ihrer Bedeutung für jeden Christen steht hier das Schicksal der Theologie der Befreiung, wie wir sie verstehen, auf dem Spiel. Eine tiefe Überzeugung, die wir vor allem dem Werk M. D. Chenu verdanken, hat uns immer begleitet: Die Überzeugung, daß hinter jedem Glaubensverständnis eine Art der Nachfolge Jesu steht. Die Spiritualität – so bezeichnen wir heute, was in den Evangelien als Nachfolge Jesu Christi bekannt ist – bildet das Rückgrat des Glaubensverständnisses. (...) Dies ist einer der Hauptpunkte im Verständnis der Theologie als einer Reflexion über die Praxis, die ge-

<sup>1</sup> Vgl. Ruiz Pérez, Francisco José: Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 229–244, 232–235.

<sup>2</sup> Leitner, Severin: Ignatius von Loyola. Seine Spiritualität und Bedeutung. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 128 (2006) 169–182, 178/179. Der Ausdruck, dass die Kirche die Stimme derer sein müsse, die keine haben – „ser voz dos que não têm voz“ – geht zurück auf Hélder Câmara. Vgl. Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión I, 304, Fußnote 86.

<sup>3</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Die christliche Herausforderung der Befreiungstheologie. In: Bertsch, Ludwig (Hrsg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. (Theologie der Dritten Welt, 15) Freiburg i. Br., 1991, 195–213, 208/209.

nau das Herz der Jüngerschaft ist. Ihre zwei großen und ineinander verflochtenen Dimensionen, das Gebet und das historische Engagement bilden das, was im Matthäusevangelium ‚den Willen des Vaters‘ erfüllen genannt wird“.<sup>4</sup>

### *Zur Nachfolge: eine Titelklärung*

Zu einer *Moral de Seguimiento*: Das in der Überschrift zitierte Wort vom Mk 8,34/35 greift auf das zu verhandelnde Thema des Kapitels aus. Die Passage steht im bedeutsamen Kontext. Das Markusevangelium beginnt mit Mk 8,27 den Weg Jesu nach Jerusalem zu schildern.<sup>5</sup> Zu Beginn der Reise steht das Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,29) und das anschließende Redeverbot. Die gleiche Szene erzählt von der ersten Leidens- und Todesankündigung, die mit der scharfen Zurückweisung Petri endet (Mk 8,33: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen!“). Ab Mk 8,34 weitet sich die Perspektive, indem Jesus „das Volk“ und „die Jünger“ zu sich holt, um seine Rede mit den zitierten Worten zu beginnen:

„Er rief die Volksmenge und seine Jünger zu sich und sagte: Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten.“ (Mk 8,34/35)

Es folgt eine Ankündigung der Parusie (Mk 9,1).<sup>6</sup> Was Jesus in dieser Szene tut, ist für das hier Folgende von grundsätzlicher Bedeutung. Indem er sich an alle Jünger und das anwesende Volk wendet, stellt er die radikalen Bedingungen der Nachfolge vor. „Der Aufbau der kleinen Rede Jesu in 8,34b–38 ist eindrucksvoll. Am Anfang steht der Obersatz über die Bedingung der Nachfolge (8,34b), dessen apodiktische Kompromisslosigkeit durch die folgenden Sätze begründet wird (...). Wer Jesus nachfolgen will, muss innerlich bejahen, dass Jesu Weg ans Kreuz kein Verlust, sondern Gewinn war; er muss die Konsequenzen daraus zu tragen bereit sein. Nur in diesem Bewusstsein kann er die Nachfolge antreten.“<sup>7</sup> Die Nachfolge, von der Jesus spricht, schließt den möglichen Tod um des Evangeliums und um Jesu willen ein. Stefan Lücking merkt dazu an: „Das Wort Jesu, daß, wer ‚sein Jünger werden will, sein Kreuz auf sich nehmen‘ solle, hatte zur Zeit von Markus und seiner Gemeinde eine klare Bedeutung: Wer Jesu nachfolgen will, muß damit rechnen, am Ende als eine staatliche Ordnung gefährdende Per-

<sup>4</sup> Gustavo Gutiérrez bezieht sich vor allem auf das Werk „Le Saulchoir“ (vgl. Chenu, Marie-Dominique: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Berlin, 2003). Gutiérrez, Gustavo: *Situation und Aufgaben*, 9–24, 22. Gerhard Ludwig Müller bestätigt diese Sichtweise: „Zuerst kommt die Nachfolge Christi und von daher auch dann die Formulierung des Bekenntnisses, wer Jesus eigentlich ist.“ Müller, Gerhard Ludwig: *Befreiungstheologie im Meinungsstreit*, 108. Vgl. Sobrino, Jon: *Befreiung und Spiritualität*. In: Sobrino, Jon: *Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität*. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 43–77, 45. „El discernimiento constituye una experiencia clave en el seguimiento de la Persona en Jesús el Cristo para poder acertar en la implementación de reinado de Dios.“ Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 385.

<sup>5</sup> Jesús Peláez beginnt seinen Aufsatz über die Wiederentdeckung der geschichtlichen Person Jesu mit einer Auslegung der Passage. Vgl. Peláez, Jesús: *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia*. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Estella (Spanien), 1999, 57–123, 57–60.

<sup>6</sup> Vgl. Vieira, Geraldo Dôndici: *Quem é Jesus? O risco humano da incompreensão e do medo* (Mc 9,2–8). In: *Estudios Bíblicos* (1993) 39, 37–43.

<sup>7</sup> Schenke, Ludger: *Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*. Stuttgart, 2005, 210.



son hingerichtet zu werden.<sup>8</sup> Die Verbindung zwischen evangeliumsverkündender Nachfolge und dem Martyrium als Letztkonsequenz christlichen Lebens (vgl. LG 42) wird vor Augen geführt.<sup>9</sup> Dies soll als Vorbemerkung einstweilen genügen.

Wenn es also im Anschluss an eine *Moral de Discernimiento* nun um eine *Moral de Seguimiento* geht, so befindet man sich am Ausgangspunkt der „Praxiswerdung“ der Entscheidung.<sup>10</sup> Der Versuch aufzuzeigen, dass die Hinwendung zur Wirklichkeit der Armut einer Entscheidung bedarf, die unmittelbar zur Praxis drängt, lässt sich moraltheologisch mit dem Begriff einer Moral der Nachfolge andeuten.<sup>11</sup> Das Verhalten gegenüber der antreffbaren Wirklichkeit gibt deren Färbung an. Eine christliche Spiritualität, so bekräftigt Ignacio Ellacuría, sei notwendigerweise eine Spiritualität der Nachfolge<sup>12</sup> und zwar in einem Verständnis, das sich unverkennbar am historischen Jesus orientiere.<sup>13</sup> Nur vom Zentrum des Glaubens – dass der auferstandene Christus niemand anders als der „historische“ Jesus von Nazareth selbst sei – her könne die Frage nach dem christlichen Glauben gestellt werden. Sein Tun und Handeln schaffe Referenzpunkte eigenverantwortlicher, christlicher Glaubenspraxis.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Lücking, Stefan: *Mimesis der Verachteten*, 119.

<sup>9</sup> Vgl. Boff, Leonardo: *¿Cómo predicar hoy la cruz en una sociedad de crucificados?* In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre. Bogotá (Kolumbien)*, 2<sup>a</sup> 1986, 115–134, 124.

<sup>10</sup> Der Spiritualitätsbegriff, den Gustavo Gutiérrez vorschlägt, umgreift beide Dimensionen. „Spiritualität ist nicht auf die so genannten religiösen Aspekte wie Gebet und Gottesdienst beschränkt. Spiritualität ist keine regionale, sondern ein umfassende Wirklichkeit. Die ganze menschliche – persönliche und gemeinschaftsbezogene – Existenz setzt sich in Bewegung. Ein Lebensstil gibt unserem Beten, Denken und Handeln seine tiefe Einheit.“ Gutiérrez, Gustavo: *Aus der eigenen Quelle*, 99/100. An anderer Stelle: „Das Nachdenken über das Geheimnis Gottes kann nur von der Nachfolge Jesu her geschehen.“ Gutiérrez, Gustavo: *Wie man über Gott reden kann*, 28.

<sup>11</sup> Tony Mifsud überschreibt sein Abschlusskapitel der *Fundamental-moral* mit dem Titel „El proceso ético: el discernimiento“. Gleichzeitig stellt er damit das spezifische Grundanliegen seines Ansatzes heraus, das er der jesuitischen Tradition entnimmt: Unterscheidung(sfähigkeit) und Nachfolge gehören zusammen. Mifsud, Tony: *Moral Fundamental. Libres para amar*, 385–426.

<sup>12</sup> „Christliche Spiritualität ist ihrem Wesen nach eine Spiritualität der Nachfolge.“ Ellacuría, Ignacio: *Spiritualität im Geist Christi*, 204. Ellacurias Zeugnis ist das eines überzeugten Jesuiten: „seeing Ellacuría as a Jesuit, as one who lived, worked, and wrote from a profound engagement with Ignatian spirituality.“ Ashley, Matthew J.: Ignacio Ellacuría, 17. Vgl. Ashley, Matthew J.: *La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (2000) 211–232, 212/213.

<sup>13</sup> Ignacio Ellacuría bezieht sich offenkundig auf die eigene Ordenstradition, namentlich auf die Etappen der *Ejercicios* (zweite und dritte Woche) des Ordensgründes. Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Espiritualidad*. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid (Spanien), 1983, 301–309, 304. Analog: zur Wertschätzung und Aufnahme des Denkens Ignatius' von Loyola im Werk von Gutiérrez, vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Aus der eigenen Quelle*, 119. Vgl. Maier, Martin: *Spiritualität und Theologie im Werk von Gustavo Gutiérrez*. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*. Luzern (Schweiz), 2000, 54–66, 64–66. Vgl. Múnera, Alberto: *The Christian Commandment*, 149.

<sup>14</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Tesis sobre posibilidad*, 345. „Was die Zielsetzung, will sagen das Interesse betrifft, das dazu antreibt, hinter dem in einer bestimmten Weise geschichtlich dargestellten Jesus den geschichtlichen Jesus zu entdecken, so ist die lateinamerikanische systematische Christologie nicht besonders daran interessiert, konkrete Begebenheiten, Worte und Handlungen Jesu genau zu ermitteln. (...) Ihr Interesse richtet sich (...) auf die Möglichkeit, die fundamentale Struktur seiner Praxis, seiner Verkündigung und seines Schicksals zu entdecken und geschichtlich zu sichern. Darin muß auch die Grundstruktur seiner inneren Geschichtlichkeit und seiner Person durchscheinen.“ Sobrino, Jon: *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus*, 102.

Christliche Nachfolgepraxis wird jedoch nicht bloß aus einer Theorie des Glaubens abgeleitet, sondern auch die Praxis des Nachfolgens bewirke eine realitätsnahe „Epistemo-Logie“ glaubenden Vollzugs. Beide Dimensionen konfigurieren eine Einheit des geistlich-geistigen und praktischen Glaubenslebens. Die begriffliche Unterscheidung zwischen *Moral de Discernimiento* und *Moral de Seguimiento* bezeichnet die beiden Teiläquivalente des einen christlichen Glaubenslebens. Trotzdem bleibt es wichtig, sie zu unterscheiden.<sup>15</sup>

## 6.1 Im Zentrum christlicher Moral und an der Grenze jeder Theologie

Der im Neuen Testament nicht systematisch gefasste, vielfältige Gehalt der Nachfolge Christi, so Günter Virt, habe im Laufe der Christentumsgeschichte Akzentverlagerungen erfahren und wurde immer wieder zur Quelle von Erneuerungsbewegungen im Kontrast zum jeweiligen Zeitgeist. Dies zeige, dass mit dem Begriff und der Sache Nachfolge Christi keine schablonenhafte Nachahmung gemeint sei, sondern die konkrete Person angesprochen werde.<sup>16</sup> Die Enzyklika *Veritatis Splendor* unterstreicht das Argument:

„Darum ist die Nachfolge Christi das wesentliche und ursprüngliche Fundament der christlichen Moral: (...) Es handelt sich hier nicht allein darum, auf eine Lehre zu hören und ein Gebot im Gehorsam anzunehmen. Es geht ganz radikal darum, der Person Jesu selbst anzuhängen, sein Leben und sein Schicksal zu teilen“ (VS 19).<sup>17</sup>

Wenn nun *Veritatis Splendor* die „Nachfolge Christi“ als „das wesentliche und ursprüngliche Fundament der christlichen Moral“ ansieht<sup>18</sup>, dann muss berücksichtigt

<sup>15</sup> Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 414/415.

<sup>16</sup> Vgl. Virt, Günter: Nachfolge Christi. II. Theologisch-ethisch. 1. Allgemein. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 610. Aus evangelischer Perspektive, vgl. Ulrich, Hans G.: Nachfolge Christi. III. Ethisch. In: RGG<sup>4</sup>, Bd. VI. 9–11. Vgl. Riches, John K.: Nachfolge Jesu. IV. Ethik. In: TRE, Bd. XXIII. 702–710. Vgl. Schmeller, Thomas: Nachfolge Christi. I. Neues Testament. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 609/610. Vgl. Vidal, Marciano: Nueva Moral Fundamental, 121–145. Vgl. Sobrino, Jon: Seguimiento. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 936–943, 940/941. Eine umfassende Studie zur geschichtlichen Entfaltung und Praxis der christlichen Nachfolge: Strunk, Reiner: Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation. München, 1981. Ausgehend von einer Spiritualität der Nachfolge bestätigt Emmanuel von Severius das Zeugnis der Nachfolge als Grundauftrag des christlichen Lebens. „Jesus hat die Nachfolge in das konkrete Leben hineinverlegt. Dieses ist der Ort, wo die Wahrheit und Zumutung, die letztlich er selber ist, ausgetragen und ausgehalten werden müssen. (...) Nachfolge (...) kann nicht immer auf die Lösung warten, bevor sie antritt; sie weiß aber, daß sie nichts davon dispensieren kann, jeden Augenblick das ihr Mögliche und in ihren Kräften Stehende und Notwendige zu tun. Nachfolge lebt und handelt aus der bedingungslosen und freien Überantwortung an Jesus Christus heraus.“ von Severius, Emmanuel: Nachfolge. In: Schütz, Christian (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i. Br., 1988, 911–916, 915/916.

<sup>17</sup> Es überrascht, dass trotz dieser gewichtigen Feststellung von *Veritatis Splendor* das Thema der Nachfolge kaum expliziten Eingang in den *Katechismus der Katholischen Kirche* gefunden hat. Von sporadischen Verweisen abgesehen, wie: KKK 1615, 1694, 2029. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 412–414. Vgl. Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida, 10, 40, 53–55.

<sup>18</sup> José Román Flecha Andrés weist in seiner Untersuchung zum Nachfolgedanken in der Tradition der Moraltheologie auf den untrennbaren Zusammenhang zwischen Nachfolgepraxis und Gewissensbildung hin:

werden, dass das lehramtliche Dokument dies in eine Auslegung des Gleichnisses von Mt 19,16–19,26 einbettet (vgl. VS 6–24). Die Perikope, wie Matthäus sie erzählt, richtet den Nachfolgebegriff am Horizont jesuanischer Rede aus. Verkürzt gesagt geht es um den ernüchterten Versuch angestrebten Nachfolgens.<sup>19</sup>

Die kurze Geschichte hat ihren Platz innerhalb der Erzählungen der Wanderung nach Jerusalem (Mt 19,1–30). Sie behandelt das Thema Armut und Nachfolge, indem das Redende Jesu (V.29/30) die Erörterung der Eingangsfrage (V.16) abschließt. Der Dialog zwischen Jesus und dem Mann wird ab Vers 20 zugespitzt, wenn der Mann nach dem Defizit seines Nachfolgekonzepts fragt. Die Antwort Jesu führt in konditionaler Art ein neues Element ein. Der Inhalt der gesuchten Vollkommenheit<sup>20</sup> in der Nachfolge kommt ohne Vorlauf zur Sprache: „Geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen“ (V.21). Die unmittelbare Nachfolge tritt daraus hervor: „Dann komm und folge mir nach“ (V.22).<sup>21</sup> Die jesuanische Auslegung stellt die *freiwillige*, besitzlose Armut als Mittel einer „vollkommenen Nachfolge“ vor. Nachfolge wird dort vollkommen, also ganz, heil und ohne Zwiespältigkeit – „im Sinne des hebräischen *tamim* und *schalim*“<sup>22</sup> – gelebt, wenn sie sich der besitzenden Gebundenheit aus freiem Entschluss befreit und – quasi als zweite Seite der Medaille – den Gegenstand des „Entbindens“ denen gibt, die *unfreiwillig* an einem Defizit desselben leiden. Juan J. Bartolomé resümiert aus dem Gespräch zwischen Jesus und dem Mann, dass die Anordnung Jesu schwerwiegende Konsequenzen für einen theologisch gefassten Nachfolgegedanken nach sich ziehe. Das Festhalten am „veräußerbaren“ (V.21) Besitz könne zum Verlust des erhofften Reiches (im Munde Jesu, V.23/24), des ewigen Lebens (im Munde des Mannes, V.16) führen.<sup>23</sup> Der Wille zur Unabhängigkeit von Besitz und die Verwendung seines Verkaufs zur Unterstützung der Armen bilden wesentliche Elemente, die die in *Veritatis Splendor* gewählte Hintergrunderzählung transportiert.

### 6.1.1 Wer nachfolgt, weiß um Widerstand

Eine Analyse der Befreiungstheologie muss einen Schritt hinter *Veritatis Splendor* zurückgehen. Die Befreiungstheologie Lateinamerikas sucht als nachkonziliare theologi-

„Lo importante es que la conciencia moral cristiana se forme y actualice según el modelo de Jesús, el Cristo.“ Flecha Andrés, José Román: *Moral del seguimiento*, 652.

<sup>19</sup> Vgl. Bartolomé, Juan J.: *Pobreza de vida y seguimiento de Jesús. Una reflexión bíblica sobre Mt 19,16–30*. In: *Proyecto 5* (1993) 73–94, 75.

<sup>20</sup> Vgl. Bartolomé, Juan J.: *Pobreza de vida*, 75. Vgl. ⇨ Fußnote 210, Seite 291.

<sup>21</sup> Der biblische Befund jesuanischen Rufs in die Nachfolge ist an manchen Stellen mit einer Striktheit formuliert, die die Unbedingtheit dieser Aufforderung heraushebt. In Lk 9,57–62 wird deutlich, dass die Nachfolge unmittelbar mit dem „Taugen“ für das Reich Gottes in Verbindung gesetzt wird. Unmittelbare Nachfolge bedeutet einen radikalen Neuanfang, kompromisslos, heimatlos und sofort. Vgl. Blank, Josef: *Nachfolge*, 435. „Doch ist auch der Zeugnischarakter des Lebens für den Jünger Jesu mit zu bedenken: Das Auf-sich-Nehmen der Heimatlosigkeit, die Loslösung aus dem bisherigen Umfeld, der Verzicht auf den Gebrauch des Besitzes ist Auswirkung dessen, dass die Jünger angerührt sind von der Gottesherrschaft, die in Jesu Nähe spürbar ist. (...) Wer irgendetwas der ‚Gottesherrschaft‘ vorzieht, ist ihrer nicht wert.“ Nützel, Johannes: *Die Faszination des Wanderpredigers*, 272.

<sup>22</sup> Schrage, Wilhelm: *Ethik des Neuen Testaments*, 152.

<sup>23</sup> Vgl. Bartolomé, Juan J.: *Pobreza de vida*, 87.

sche Strömung nach Bezugspunkten und Textgrundlagen in den Konzilsdokumenten. Es kann gezeigt werden, dass auch in prominenten Konziltexten, darunter *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae*, nur Skizzen einer Theologie der Nachfolge zu finden sind. Für die folgende Argumentation fällt zunächst in den entsprechenden Texten zweierlei auf: Zum Ersten eine Nachfolgekonzeption, die von einem kirchlich-gemeinschaftlichen Auftrag zu einer personalen, subjektorientierten Nachfolge kommt. Zum Zweiten, dass die Endkonsequenz der Nachfolge, nämlich das Martyrium in der christlichen Glaubenspraxis mitbedacht werden muss.

#### 6.1.1.1 Erster Zugang: Vereinzelt konziliare Hinweise

Den Anfang setzt das ausgehende erste Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche. *Lumen gentium* 8,3 – am Übergang des ersten Kapitels „Das Mysterium der Kirche“ zum zweiten „Das Volk Gottes“ – wählt einen stark christologischen Zugang zum Thema<sup>24</sup>:

„Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“<sup>25</sup>

Der Text *Lumen gentium* 8,3 akzentuiert: In den Armen, Leidenden, Bedrängten aller Art lasse der Herr sich erkennen. Damit trifft die Kirche eine wichtige Aussage über den Kern ihrer Sendung. Das Thema des Kapitels bestimmt die Ausführungen dieses Artikels. Das erste Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* thematisiert die Kirche als Mysterium, als sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit. Die Sakramentalität der Kirche wird nicht aus anderen Sakramenten abgeleitet, sondern direkt von Christus her begründet.<sup>26</sup> So kann die Konstitution auch die enge Verbindung der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit formulieren: „Deshalb ist sie (die Kirche; *d. Verf.*) in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.“ Das gesellschaftliche Gefüge der Kirche diene auf eine ganz ähnliche Weise dem Geist Christi, der es belebe. (LG 8). Nach der nicht unumstrittenen Formulierung über die Katholizität und Einheit<sup>27</sup> der Kirche, kehrt der Text zu den christologischen Aussagen zurück.

<sup>24</sup> Es muss betont werden, dass der Artikel 8 aus *Lumen gentium* keine explizite Nachfolgetheologie entwerfen will, die in den folgenden Artikeln auszubauen sei. Wohl aber findet man wichtige Hinweise zur Ausformulierung einer solchen Theologie. Die Kirche als Organisation, Gesellschaft, Gemeinschaft, als komplexe Wirklichkeit und Mysterium steht im Zentrum des Artikels. Überdies war der Weg zum Endtext auffällig umstritten. Vgl. Hünemann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution, 365.

<sup>25</sup> Dies wird in außerordentlicher Weise im Puebladokument aufgenommen. Vgl. Puebla, Nr. 31–39.

<sup>26</sup> Ein trinitarischer Akzent in den Nummern 2–5 geht dem schon voraus. Vgl. Hünemann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution, 370.

<sup>27</sup> Die Streitfrage um das „subsistit in“ und zur Diskussion um die gewählte Begrifflichkeit, vgl. Hünemann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution, 366/367.

„Und selbst ein Armer und Leidender war“

Die Aufnahme der inkarnationstheologischen Deszendenzbewegung aus Phil 2,6 und dessen Verknüpfung mit der Betonung aus 2 Kor 8,9, dass die Menschwerdung Gottes als eine Armwerdung geschah, normiere die Aufgabe der sichtbaren Kirche in der Welt. „So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten.“ Auf dem Boden kann die Kirchenkonstitution unterstreichen, dass die Kirche das Bild ihres Gründers und Herrn auch heute noch in den Armen und Leidenden erkenne. Im Duktus einer Theologie ekklesialer Nachfolge trifft also *Lumen gentium* diese Aussage mit Blick auf Christus, der „selbst ein armer und Leidender war“.<sup>28</sup>

Später nimmt die Konstitution – *Lumen gentium* 41 im Rahmen des fünften Kapitels über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche – den Gedanken erneut auf und konkretisiert die Bedeutung ekklesialen Nachfolgens für die Nachfolge der einzelnen Glieder. Der erste Abschnitt des Artikels 41 verankert die betende und handelnde Lebensgestaltung des Christen in trinitarischer Perspektive, um im folgenden Satz eine ausdrückliche Hervorhebung der christologischen Begründung des Nachfolgegedankens anzugehen, wenn wiederum der arme, demütige, das Kreuz tragende Christus in den Blickpunkt gerückt wird. Noch vor einem Durchgang des Textes durch die verschiedenen Berufungen der Kirche, stellt der Artikel 41 klar, dass die christologisch begründete Nachfolge für alle Christen gehbar sei, wenn es heißt: „Jeder aber muß nach seinem eigenen Gaben und Gnaden auf dem Weg eines lebendigen Glaubens, der die Hoffnung weckt und durch Liebe wirksam ist, entschlossen gehen.“

Wie gesagt, der Text geht anschließend auf die einzelnen Dienste in der Kirche ein: Die Bischöfe, die Priester, die Diakone,<sup>29</sup> aber auch die Eheleute und Eltern, die „Armen, Schwachen, Kranken und von verschiedener Mühseligkeit Bedrückten oder die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten“ haben besonderen Anteil an dieser Nachfolge. Schließlich drückt der Artikel nochmals deutlich aus, wozu er am Anfang schon angesetzt hatte: Der Auftrag zur Nachfolge gilt für alle Christgläubigen.<sup>30</sup> Der Text wird

<sup>28</sup> Alois Grillmeier folgert in seinem Kommentar: „Darum soll die Kirche auch die Kirche der Armen und der Leidenden sein, in Nachahmung des dienenden Christus.“ Grillmeier, Alois: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum I. Kapitel. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. I. 156–209, 175. Peter Hünermann weist darauf hin, dass der Gedanke erst in Medellín und Puebla seine systematische Ausformulierung finde. Vgl. Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution, 369, Fußnote 56/57; besonders aber 337–344.

<sup>29</sup> Es überrascht, dass in der Aufreihung die Orden nicht explizit genannt werden und erst, jedoch dann ausführlich in den folgenden Passagen (LG 43–47) besprochen werden. Thematisch wird dies im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis* nachgeholt. Mit deutlicher Bezugnahme zu den oben zusammengefassten Gedanken von *Lumen gentium* eröffnet das Dekret seine Ausführungen. Vgl. Gahbauer, Ferdinand Reinhard: Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 172–190, 174 und 186.

<sup>30</sup> Wenn der Artikel wiederholt das Geheiligtwerden des Christgläubigen betont und unter der Überschrift des fünften Kapitels „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“ zu lesen ist, so wird damit die Heiligung als gnadentheologische Offenheit des christlichen Lebens unterstrichen; „als Getriebenwerden vom Geist“, wie es Peter Hünermann charakterisiert. Vgl. Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution, 488. Heiligung geschieht dann, wenn der Geist Gottes wirkend zum Zug kommt. Die befreiungstheologische Ausformulierung des Gedankens kann in dieser Spur weiterlaufen,

nicht müde, immer wieder die Offenheit dieses Nachfolgedankens auf Gott hin zu betonen, um „so die Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat, im zeitlichen Dienst selbst allen kundzumachen.“<sup>31</sup>

Den Gedanken aus Artikel 41 denkt der folgende konsequent weiter:<sup>32</sup> Auf die Liebe, die Gott selbst ist und womit er sich selbst den Menschen schenkt, antwortet der Mensch mit der doppelten Praxis der Gottes- und Nächstenliebe. Sie kennzeichne den „wahren Jünger Christi“. Was nun folgt, radikalisiert den vorher begründeten Nachfolgedanken und nimmt dabei den einzelnen Christen in den Blick:

„Da Jesus, der Sohn Gottes, seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens für uns bekundet hat, hat keiner eine größere Liebe, als wer sein Leben für ihn und die Brüder hingibt (...). Dieses höchste Zeugnis der Liebe vor allen, besonders den Verfolgern, zu geben war die Berufung einiger Christen schon in den ersten Zeiten und wird es immer sein. Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen.“<sup>33</sup>

Damit zielt der Artikel 42 aus *Lumen gentium* auf die Radikalität der Nachfolge<sup>34</sup>, die das Thema des Martyriums anspricht, hin.<sup>35</sup> Einem vergleichbaren Begründungsweg

wenn beispielsweise Jon Sobrino schreibt: das christliche Leben verlangt „eine Entscheidung für oder gegen eine fundamentale Spiritualität. (...) Die christliche Spiritualität meint nichts anderes, als die beschriebene fundamentale Spiritualität so zu leben, wie Jesus sie konkretisiert hat und wie sie dem Geist Jesu entspricht. Und das ist die Nachfolge Jesu.“ Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1097. Klärendes dazu trägt ein Vergleich zwischen der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen und des „Camino“ von Josemaría Escrivá de Balaguer bei. Vgl. Castillo, José M.: Die „Nachfolge Christi“ und „Der Weg“. Zum Thema „unterscheidendes Erkennen“. In: *Concilium* 14 (1978) 585–590.

<sup>31</sup> Mit diesen Ausführungen endet auch der Artikel 41 aus *Lumen gentium*: „Alle Christgläubigen also werden in ihrer Lebenslage, (...) von Tag zu Tag mehr geheiligt, wenn sie alles aus der Hand des himmlischen Vaters im Glauben entgegennehmen und mit Gottes Willen zusammenwirken und so die Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat, im zeitlichen Dienst selbst allen kundmachen.“

<sup>32</sup> Er liegt auf der Linie dessen, was im Dialog mit ignatianisch geprägter Theologie oben schon entworfen wurde. Peter Hünermann schreibt zum Schlusssatz von *Lumen gentium* 41: „In diesem Satz ist die Innovation gekennzeichnet, die durch diesen Artikel ausgelöst worden ist: Die Botschaft der großen geistlichen Meister der Neuzeit, eines Ignatius von Loyola oder eines Franz von Sales, dass Christen Gott in allen Dingen finden, ist hier in ein großes Bild der Kirche selbst aufgenommen.“ Hünermann, Peter: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution*, 490.

<sup>33</sup> Gestreift wird das Thema auch schon im Artikel 15. Vgl. Bonnín, Eduardo: *Ley del Espíritu*, 30/31. Indem der Kontext von *Lumen gentium* 42 die Aufmerksamkeit auf das Martyrium lenkt, würdigt das Konzil „das Martyrium als konzentrierteste Form der Zeugnisgabe.“ Wenzel, Knut: *Kleine Geschichte*, 75. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Zeugnis der Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe*. In: *Concilium* 39 (2003) 48–55, 51. „Ya lo insinuaba el Concilio cuando juntaba pobreza con persecución y, sobre todo, cuando afirmaba que la Iglesia debía seguir el mismo camino de Cristo para comunicar a los hombres los frutos de la salvación.“ Ellacuría, Ignacio: *El verdadero pueblo de Dios, según Mons. Romero*. In: *Ellacuría, Ignacio: Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. (Colección Teología Latinoamericana, 5) San Salvador (El Salvador), 1985, 81–125, 86.

<sup>34</sup> „Mit dieser knappen, aber tiefgründigen Theologie des Martyriums bietet LG 42 eine notwendige Ergänzung im Hinblick auf jene Grenzen, die in Artikel 41 aufgewiesen wurden.“ Hünermann, Peter: *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution*, 493. Trotz der kurzen Verweise hat Jon Sobrino recht, wenn er behauptet, dass weder das Zweite Vatikanische Konzil noch Medellín noch *Evangelii nuntiandi* die Realität der Verfolgung und das Martyrium zum Gegenstand einer ausdrücklichen theologischen Reflexion gemacht hätten. Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la Iglesia*, 183.



folgt das vierte Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (40–45)<sup>36</sup> „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“. Von dieser Passage konnte oben schon mit Marie-Dominique Chenu gesagt werden, dass sie die Schlüsselposition im Ganzen der Pastoralkonstitution einnehme.<sup>37</sup> Im Rückgriff auf die dort gemachten Bemerkungen sollen hier nur die wesentlichen Schritte des Nachfolgedenkens zusammengestellt werden:

Mit den grundsätzlichen Reflexionen zum Beitrag der Kirche für die Welt von heute fällt *Gaudium et spes* mitunter die Aussage, dass die Kirche dort, „wo es nötig ist“, einen Dienst an allen Menschen, besonders an den Armen, in Gang bringen kann und muss (vgl. GS 42). Die Kirche schätzt, unterstützt und fördert „alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft.“ Mit dem ihr *dringlichsten* Wunsch, dass sich die Kirche selbst im Dienst am Wohl aller überall dort frei entfalten könne, wo Regierungsformen die Grundrechte der Person und der Familie und die Erfordernisse des Gemeinwohls anerkennen, endet Artikel 42. Der folgende wendet seinen Blick – in analoger Weise, wie schon in *Lumen gentium* beschrieben – auf die Mitwirkung der einzelnen Christen in der Welt und für die Welt. Dabei akzentuiert der Text eine außerordentliche Wertschätzung des „Weltdienstes“, d. h. einer Nachfolgepraxis für das Wohl und die Freiheit aller Menschen sowie für eine gerechte und menschliche Welt:

„Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr. Die Christen sollen vielmehr froh sein, in der Nachfolge Christi, der als Handwerker gearbeitet hat, ihre ganze irdische Arbeit so leisten zu können, daß sie ihre menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten zu einer lebendigen Synthese verbinden; wenn diese Werte nämlich die letzte Sinnggebung bestimmen, wird alles auf Gottes Ehre hingebordnet“ (GS 43).<sup>38</sup>

<sup>35</sup> In nahezu identischem Angang der Verbindung zwischen Nachfolge und Martyrium, nämlich über die Explikation der sich schenkenden Liebe Gottes, kommt das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem* schon im ersten Kapitel über die Berufung des Laien zu ähnlicher Radikalität der Nachfolge: „Da sie Jesus auch in seiner Armut nachfolgen wollen, werden sie weder durch den Mangel an zeitlichen Gütern niedergedrückt noch durch deren Fülle aufgebläht. In Nachahmung des erniedrigten Christus sind sie nicht auf eitle Ehre aus (vgl. Gal 5,26), sondern suchen mehr Gott zu gefallen als den Menschen, immer bereit, um Christi willen alles zu verlassen (vgl. Lk 14,26) und Verfolgung zu leiden um der Gerechtigkeit willen (vgl. Mt 5,10), eingedenk des Herrenwortes: ‚Wenn einer mir nachfolgen will, gebe er sich selbst auf, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir‘ (Mt 16,24)“ (AA 4). Vgl. Filser, Hubert: Das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 252–279, 260.

<sup>36</sup> „Chapter 4 (...) argues that the Church must listen to the many voices of the larger social and cultural domains while it also seeks to shape these domains in accord with Christian and human values. The relation of Church to society is neither oppositional nor one of identity; it is a relation of mutual interaction and dialogue.“ Hollenbach, David: Commentary on *Gaudium et spes*, 275.

<sup>37</sup> Vgl. ⇒ Seite 188.

<sup>38</sup> Vgl. Mrowiec, Franciszek: Die Idee der Gerechtigkeit in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Europäische Hochschulschriften, 166) Frankfurt a. M. u. a., 1983, 175–186. Vgl. Mette, Norbert: Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 280–296, 290–295.



Von dieser Erklärung ausgehend, kann eine christliche Nachfolgepraxis nur als „Weltpraxis“ geschehen. Ohnehin kann eine christliche, wirklichkeitsoffene und weltverändernde Praxis inhaltlich nicht beliebig gefüllt werden. Die Pastoralkonstitution hatte unmittelbar vorher, am Übergang des dritten Kapitels (über das menschliche Schaffen in der Welt) zum vierten Kapitel (über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute), den Inhalt dieser weltbejahenden Nachfolgepraxis vorweggenommen und auf der Grundlage jesuanischer Basileiaverkündigung (GS 39) verdeutlicht.<sup>39</sup> Demnach könne christliche Nachfolgepraxis nur in der Welt stattfinden. Sie setze sich ein und gestalte die Welt im Zukunftshorizont des kommenden Reiches.<sup>40</sup> Konkreter gesprochen unterstützt diese nachfolgende Praxis das Ankommen der Basileia in den drei angesprochenen Dimensionen: Der Dimension der Wahrheit und des Lebens, der Dimension der Heiligkeit und Gnade, der Dimension von Gerechtigkeit, Liebe und Frieden. Die drei Dimensionen bilden zusammen die eine Wirklichkeit des Reichs. Man kann sogar die Konsequenz ziehen, dass der Einsatz für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden wesentliche Bedingungen schaffe, damit auch die Verwirklichung von Wahrheit, Leben, Heiligkeit und Gnade geschehe.<sup>41</sup> In einer Welt des massenhaften Elends, der lebensbedrohenden Ungerechtigkeit und gravierender Armut führt diese Praxis unweigerlich dazu, wie die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 11 treffend anschließt, dass diese *kon-sequente* Nachfolge auch zum Widerspruch und Widerstand auffordert. „Märtyrer und Gläubige ohne Zahl sind zu allen Zeiten überall diesen Weg gegangen“ (DH 11).<sup>42</sup>

<sup>39</sup> „Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen nämlich, die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit, müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemehrt werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verkört, dann nämlich, wenn Christus dem Vater ‚ein ewiges, allumfassendes Reich übergeben wird: das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens‘. Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung“ (GS 39). Vgl. Gertler, Thomas: Jesus Christus – Die Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Erfurter Theologische Studien, 52) Leipzig, 1986, 230–240. Vgl. Zolezzi Cid, Tibaldo Gonzalo: El reino, 118–125.

<sup>40</sup> Karl Rahner hat auf diese unlösbare Dialektik des Reiches Gottes hingewiesen. Die Ankunft jener Zukünftigkeit ist sowohl Tat Gottes als auch Selbsttranszendenz der Geschichte. Die innerweltliche und die absolute Zukunft müssen daher nicht gleichgesetzt, aber auch nicht vollständig getrennt gedacht werden. Die absolute, von Gott initiierte Zukunft bleibt aber der Antrieb zur Realisierung und des Bewusstseins der Vorläufigkeit aller geschichtlichen Zukunftsperspektiven. Vgl. Rahner, Karl: Über die theologische Problematik, 586–592.

<sup>41</sup> Gerechtigkeit, Liebe und Frieden bilden sozusagen die irdischen Realisationsformen und Kristallisationspunkte, an denen das Ankommen von Heiligkeit, Wahrheit, Gnade und das umfassende Leben greifbar werden.

<sup>42</sup> Roman Siebenrock kommentiert: „Der durch Christus und die Apostel vorgezeichnete Weg in der Verkündigung des Evangeliums schließt die Bereitschaft zum Martyrium ein.“ Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 125–218, 191. Im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* gibt der Schlussartikel ebenfalls einen, wenn auch schwächeren Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Ausbreitung der Gottesherrschaft und Situation der Verfolgung, wenn es heißt: „Im Wissen um ihre überaus ernste Pflicht, die Gottesherrschaft überall auszubreiten, grüßen die Konzilsväter, gemeinsam mit dem römischen Oberhirten, aus ganzem Herzen alle Boten des Evangeliums, besonders jene, die um des Namens Christi willen Verfolgung leiden, und machen sich zu Gefährten ihres Leidens.“

## „Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens“

Einen weitergehenden Ansatzpunkt bieten die Ausführungen der Pastoralkonstitution zum Atheismus. Nach einem deutlichen Widerspruch gegen den Atheismus und nach der redlichen Suche um Dialogmöglichkeiten auf dem weiten Feld humaner Ordnung beschreibt der Artikel 21 zwei wirksame Weisen der Entgegnung: Zum einen die Verkündigung der kirchlichen Lehre und zum anderen das praktische Zeugnis des christlichen Lebens. Der Text setzt mit der Präposition „*imprimis*“ eine Nuance, wenn es heißt: Die Konfrontation „*wird vor allem* [Hervorhebung v. *Verf.*] erreicht durch das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens, der so weit herangebildet ist, daß er die Schwierigkeiten klar zu durchschauen und sie zu überwinden vermag. Ein leuchtendes Zeugnis dieses Glaubens gaben und geben die vielen Märtyrer. Dieser Glaube muß seine Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt.“<sup>43</sup>

In diesem Themenverbund – auf den das Konzil verschiedentlich hindeutet – von Nachfolge im Dienst der Gerechtigkeit, der besonderen Zuwendung für die Armen und Ausgegrenzten und der Endkonsequenz des Martyriums bewegen sich die anschließenden Ausführungen des Hauptteils. Der Nachfolgende, der sich für den Unterdrückten in einer Welt der Unterdrückung einsetzt, muss mit der Zeugenschaft bis zum Tod rechnen. Nur so kann Jon Sobrino erklären: Martyrium ist der neue Name für Nachfolge.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> „Der wichtigste Schritt zur Überzeugung der anderen besteht darin, die humane Bedeutung der Rede von Gott selbst zu präsentieren. Und darin zeigen sich Defizite bei denen, die für Gott eintreten. Insofern hat man es beim Atheismus nicht nur mit einer brisanten Konfrontation (...) zu tun, sondern ebenso mit einer prekären Ortsbestimmung im eigenen Innen.“ Deswegen hält Hans-Joachim Sander die oben zitierten Entgegnungsweisen, Verkündigung der Lehre und Lebenszeugnis, für den Schlüsselsatz des gesamten 21. Artikels. Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution, 738. Eine besondere Verknüpfung von Nachfolge als Zeugnis gegen den Atheismus stellt der Auftrag von Papst Paul VI. an den Jesuitenorden vom 07. Mai 1965 her: „Der Papst gab dem Jesuitenorden einen ausdrücklichen Befehl. (...) Wir übertragen der Gesellschaft Jesu, der es an erster Stelle obliegt, die Kirche und die heilige Religion in schwierigen Zeiten zu verteidigen, die Aufgabe, dem Atheismus tapfer und mit allen Kräften entgegenzutreten“. Interessant an der Umsetzung dieses offen formulierten Befehls ist die Tatsache, dass die Provinziale Lateinamerikas im Jahr 1968 – also nur wenige Monate vor der Eröffnung der Generalversammlung von Medellín – mit der so genannten „Carta de Rio“ eine Umsetzungsstrategie erarbeiteten. Der Inhalt des Schreibens manifestiert das Bekenntnis der Gesellschaft zum Dienst an den sozial Benachteiligten. „Nach der ‚Carta di Rio‘ geht es nicht mehr darum, dass neben vielen anderen Arbeiten einige Jesuiten sich spezialisieren auf Theorie und Praxis sozialer Fragen, z. B. die Situation der Bauern auf dem Lande oder der Slumbewohner. Es geht um den sozialen Akzent aller Arbeiten: daß an Schulen Freiplätze geschaffen werden für Kinder aus armen Familien; daß grundsätzlich möglichst Schulen ohne Schulgeld zur Verfügung stehen; daß Abendkurse für Erwachsene aus mittellosen Schichten angeboten werden; daß Jesuiten nicht weiterhin Seelsorger für die Reichen sind. (...) Dieser Vorgang in Lateinamerika ist beispielhaft.“ Arrupe, Pedro: Jesuiten. Wohin steuert der Orden? Eine kritische Selbstdarstellung von einem Autorenteam SJ. Freiburg i. Br. u. a., 1975, 117/118. Die diesem Papier folgende Entwicklung im Bildungsbereich zeichnet Gabriel Codina nach, indem er die Bedeutung der Pädagogik Paulo Freires ausdrücklich hervorhebt. Vgl. Codina, Gabriel: *Fe y Justicia en la educación*. (Colección de Cuadernos Cristianisme i Justícia, 15) Barcelona (Spanien), 1986, 13–15.

<sup>44</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Martirio: el nuevo nombre de seguimiento*. Entrevista a Jon Sobrino, teólogo de El Salvador. In: *Sal Terrae* 69 (1981) 465–473. Vgl. Sobrino, Jon: *La iglesia de los pobres, resurrección*, 120. Ausführliche Erläuterungen zum Ausgangspunkt der lateinamerikanischen Christologie und damit auch ihres Nachfolgedenkens, vgl. Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*, 61–97. Vgl. Sobrino, Jon: *Systematische Christologie*, 576.

## 6.1.1.2 Zweiter Zugang: Ignatianische Nachfolge in Glaube und Gerechtigkeit

Der ignatianische Denkweg der Nachfolge wird auch in diesem Kapitel immer wieder zu Wort kommen – teils vermittelt durch zeitgenössische Gewährsleute des von ihm gegründeten Ordens, teils im direkten Rekurs auf das Denken des Ignatius.<sup>45</sup>

Die Sehnsucht Jesus nachzufolgen, durchzieht die abendländische Geschichte des Mönchtums auf verschiedenen Bahnen.<sup>46</sup> Ignatius steht zunächst ganz auf dem Boden des traditionellen asketischen Nachfolgeideals, das eine *Imitatio* als möglichst exakte und entsagende Nachahmung vorsieht.<sup>47</sup> „Im Lauf seines weiteren geistlichen Weges emanzipiert sich Ignatius auch durch seine (...) Auseinandersetzung mit der Vätertradition immer deutlicher von dem engen Ideal der Nachahmung. Durch die kontinuierliche Prüfung seines Gewissens und die immer (...) subtilere Praxis der Unterscheidung der Geister kommt er zu einer Haltung innerer Freiheit, die er mit dem Terminus ‚sich indifferent machen‘ umschreibt“.<sup>48</sup> Auch hier schwenkt die ignatianische Perspektive auf das Subjekt hin. Stete Gewissensforschung wird zum Instrument des Spurhaltens in der Nachfolge<sup>49</sup>: „Konkret wird diese Nachfolge, wenn Nachfolge Dienst wird, so, dass ich in allem Seine Göttliche Majestät lieben und ihr dienen könne“.<sup>50</sup>

*Die entscheidende Person Jesu Christi*

Das oben Gesagte versuchte, mitunter eine starke Christozentrik in der ignatianischen Theologie herauszuarbeiten.<sup>51</sup> Nach Gottfried Maron beanspruche Ignatius in seinen Exerzitien jedoch eher eine Jesuzentrik, denn eine Christozentrik, da für ihn die „Ge-

<sup>45</sup> Vgl. Corella, Jesús: *Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo*. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): *El seguimiento de Cristo*. Madrid (Spanien), 1997, 181–203, 196–202.

<sup>46</sup> Vgl. Weismayer, Josef: *Nachfolge Christi*. III. Frömmigkeitsgeschichtlich. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. VII. 611/612. Vgl. Milchner, Hans Jürgen: *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der *devotio moderna* – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze. (Religionspädagogische Kontexte und Konzepte, 11) Münster, 2004, 4–6 und in einer eigenen Übersicht 385–394.

<sup>47</sup> Der Pilgerbericht erzählt Tendenzen im Leben des Ignatius, an denen dies durchscheint, wie beispielsweise die Erzählungen über die Bußübungen im Äbwasen über den Eintritt in die Kartause von Sevilla, vgl. Bericht des Pilgers, Nr. 12. Etwas später schildern die Ausführungen zur Pilgerfahrt nach Jerusalem seinen Beweggrund für die Reise ins Heilige Land als Verwirklichung der *Imitatio Christi*, vgl. Bericht des Pilgers, Nr. 38–48. „Dieser Mystiker war so erdverhaftet, dass er sich die Nachfolge Jesu nicht woanders vorstellen konnte als im Lande Jesu. Dort wie Jesus umherzuziehen (...), dort den Menschen in Armut das Evangelium zu verkünden – allein das galt.“ Lohfink, Norbert: *Liebe zum Heiligen Land*. Christushnähe bei Ignatius von Loyola. In: *Geist und Leben* 79 (2006) 401–406, 402/403.

<sup>48</sup> Kessler, Stephan Ch.: Von der „*Imitatio*“ zur „*Indifferenz*“. Zur theologischen Dynamik der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola aus dem Blickwinkel patristischer Theologie. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes*. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 35–48, 44/45. Das Zitat ist den Geistlichen Übungen (Nr. 23) entnommen.

<sup>49</sup> Deswegen beschließen die Geistlichen Übungen die erste Betrachtung über die Menschwerdung mit den Worten: „Am Schluß soll ein Gespräch gehalten werden, indem ich darüber nachdenke, was ich zu den drei göttlichen Personen sprechen muß (...). Dabei bitten, (...) um unserem Herrn, der für mich Mensch geworden ist, mehr nachzufolgen und ihn nachzumahen.“ *Geistliche Übungen*, Nr. 109.

<sup>50</sup> Kessler, Stephan Ch.: Von der „*Imitatio*“ zur „*Indifferenz*“, 46. Das Zitat ist den Geistlichen Übungen entnommen (Nr. 33).

<sup>51</sup> Vgl. ⇒ 3.1.2 Erkennen und deuten, was Gott will und 5.1 Christozentrische Option: An Jesus Christus scheiden sich Geister.

stalt Jesu“ und ihr Handeln im Mittelpunkt stünden.<sup>52</sup> Karlheinz Ruhstorfer zeichnet diese Linie weiter und schreibt: „Ignatius betont auffällig das Sichtbare, das Vorstellbare, das konkret Sinnliche an Leben, Tod und Auferstehung Christi.“<sup>53</sup> Nun reduziert die Bildsprache der Exerzitien ihre Christologie nicht allein auf die Situationen des Lebens Jesu – die Betrachtungen der zweiten Woche übersteigen diesen Rahmen.<sup>54</sup> Vielmehr entsteht die Verschränkung von Christo- und Jesuzentrik, damit sich der Exerzitant „zu einer Nachfolge Jesu in Armut und Demut“<sup>55</sup> entscheidet. Die Exerzitien, so kann Hugo Rahner sagen, beanspruchen die Imaginationskraft des Subjekts<sup>56</sup> und zielen auf das Vergegenwärtigen der Person Jesu, seines Redens und Tuns, im Reden und Tun des Nachfolgenden.<sup>57</sup>

Der Terminus der ignatianischen Nachfolge beschreibt eine weltzugewandte Nachfolge. „Die Nachfolge Jesu bedeutet für alle, dem Weg der Sendung zu folgen; und dafür ist es – wie beim Meister – nötig, sein Zelt, sein Haus mitten in der Menschheitsgeschichte aufzuschlagen.“<sup>58</sup> Jerónimo Nadal, der Weggefährte des Ignatius<sup>59</sup> – von dem Juan de Polanco schreibt, er verstehe „unseren Vater, Magister Ignatius“ so gut wie niemand sonst – habe, so John O’Malley, in seinen Ermahnungen an die spanischen Jesuiten, neben dem Probationshaus, dem Kolleg und dem Professhaus „die ganze Welt“ als die eigentliche Heimat der Jesuiten genannt. In der Welt habe der Dienst der Jesuiten stattzufinden. Durch das apostolische Unterwegssein im Wissen um die Zugehörig-

<sup>52</sup> Vgl. Maron, Gottfried: Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 819–838, 826/827. Verweist auf: Maron, Gottfried: Loyola, Ignatius. In: RGG<sup>3</sup>, Bd. IV. 460–462, 462.

<sup>53</sup> Ruhstorfer, Karlheinz: *para que más le ame*, 338.

<sup>54</sup> Obwohl die Zweite Woche etliche Beispiele für eine Nachfolge anhand der Vergegenwärtigung des Lebens Jesu bietet (vgl. beispielsweise Geistliche Übungen, Nr. 161), wird damit noch nicht die gesamte Christologie der Exerzitien umschrieben. Es wurde oben schon erwähnt (vgl. ⇒ Seite 255), dass die Zweite Woche der Übungen mit einer Meditation über den Ruf des zeitlichen Königs beginnt (vgl. Geistliche Übungen, Nr. 91–100). Der Exerzitant konstruiert gedanklich einen von Gott erwählten irdischen König. In Kreuzfahrmetaphorik erzählt, stellt der König seine Lebensweise ganz in den Dienst seines Auftrags und fordert die Untergebenen auf, so zu handeln wie er. Nun aber stellt der Text eine Analogie her. Der Übende wird ersucht, anstelle des zeitlichen Königs den ewigen König Christus „zu sehen und vor ihm die ganze gesamte Welt und wie er diese und einen jeden im einzelnen ruft“ (Geistliche Übungen, Nr. 95) vorzustellen. Die Geistlichen Übungen entwerfen also schon zu Beginn der Zweiten Woche ein anspruchsvolles Nachfolgemodell, das „alle Beleidigungen und alle Schmach“ einschließt und den Exerzitanten zur Praxis ruft, die von ihm unmissverständlich verlangt „aktuale wie geistliche Armut zu erdulden“. Es wird relativ früh im Exerzitienprozess deutlich, dass die Geistlichen Übungen auf die Praxiswerdung der Entscheidung hinielen. Deshalb ist es erstaunlich, dass Ignatius ausdrücklich Thomas von Kempens „De imitatione Christi“ empfiehlt; außerhalb der Evangelien die einzig empfohlene Zusatzlektüre. Vgl. Maron, Gottfried: *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*. Göttingen, 2001, 26.

<sup>55</sup> Beutler, Johannes: Die Rolle der Heiligen Schrift im geistlichen Werden des Ignatius. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 42–53, 49.

<sup>56</sup> Vgl. Lambert, Willi: *Das siebenfache Ja. Exerzitien – ein Weg zum Leben*. (Ignatianische Impulse, 1) Würzburg, 2004, 20. Vgl. Mifsud, Tony: *Una fe comprometida con la vida*, 14.

<sup>57</sup> Vgl. Rahner, Hugo: *Zur Christologie der Exerzitien*, 254/256.

<sup>58</sup> Gutiérrez, Gustavo: „Herr, wo wohnst Du?“ In: Görres, Ida Friederike (Hrsg.): *Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kunstgeschichte*. Freiburg i. Br. u. a., 1999, 196–211, 202.

<sup>59</sup> Ein auffallendes Zeugnis dieser Verbindung geben die Notizen am Beginn des Geistlichen Notizbuches Nalds, vgl. Nadal, Jerónimo: *Der geistliche Weg. Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch „Orationis observationes“*. (Christliche Meister, 42) Einsiedeln u. a., 1991, 47–52.

keit zur katholischen Gemeinschaft begründet Nadal die direkte Zugehörigkeit zur päpstlichen Sendevollmacht.<sup>60</sup> „Der Papst wird als ‚universaler Hirte‘ der ‚universalen Kirche‘ betrachtet, dem im Hirtenamt die Sorge um alle Seelen obliegt, besonders derer, für die niemand sonst sorgt.“<sup>61</sup>

Die Ausübung dieses apostolischen Dienstes vollzieht sich in handelnder Nachfolge, im Unterwegssein in der Welt.<sup>62</sup> O'Malley gelingt es aufzuzeigen, dass die eigentliche Aufgabe, die Jerónimo Nadal der Gesellschaft Jesu ins Gedächtnis schrieb, darin Bestand habe, dass das Unterwegssein auf jene hinorientiere, um die sich sonst niemand kümmere.<sup>63</sup> Für eine inhaltliche Bestimmung der Nachfolge lässt sich daher sagen: „Die typisch ignatianische Eigenart besteht also weniger in einzelnen, (...) neuen Bestimmungen, sondern in der konsequenten Ausrichtung aller Einzelbestimmungen auf den größeren Dienst in der Kirche durch Übernahme der apostolischen Sendung durch den Papst, (...) und zwar dort, wo die Not am größten ist, bei jenen, um die sich sonst niemand kümmert.“<sup>64</sup>

Die Frühgeschichte des Jesuitenordens belegt jene konsequente Praxis der Nachfolge.<sup>65</sup> Wenige Zeit nach der Ankunft des Ignatius in Rom – aber auch schon vorher in Paris und Venedig – beginnt er, mit seinen Gefährten soziale Dienste zu organisieren.<sup>66</sup> „Im strengen Hungerwinter 1538/39 beherbergen und versorgen sie Hunderte von Notleidenden im Frangipani-Hof, dem 1538 bezogenen Quartier.“<sup>67</sup> Später richten sie die Casa Santa Marta ein, eine Art ‚Frauenhaus‘ für bekehrte Prostituierte. Ein weiteres Hilfswerk war die um 1545 begründete Bruderschaft, die Compagnia delle Vergini Misericordabili, die sich der gefährdeten Töchter von Kurtisanen annahm. Unter Beteiligung des Ignatius entstehen in der Stadt zwei Waisenhäuser für die ‚Straßenkinder‘ des Cinquecento. Hospize für jene verwaisten Opfer von Krieg, Hunger und Pest, die im Überlebenskampf durch die Städte streunen.“<sup>68</sup> Als Beleg dafür dient eine kurze Textstelle

<sup>60</sup> Vgl. O'Malley, John: The Fourth Vow in Its Ignatian Context. A Historical Study. In: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 15 (1983) 1, 1–59, 21–33.

<sup>61</sup> O'Malley, John: *Unterwegs in alle Länder*, 254. Vgl. Calvez, Jean-Yves: *Die Gesellschaft Jesu und die Päpste*. In: *Stimmen der Zeit, Spezial* 2 (2006) 8–19, 11/12.

<sup>62</sup> Vgl. Sievernich, Michael: *Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu*. In: Meier, Johannes: *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, 8) Wiesbaden, 2005, 7–30, 17–26.

<sup>63</sup> Vgl. O'Malley, John: *Unterwegs in alle Länder*, 256.

<sup>64</sup> Switek, Günter: *Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner Gefährten*. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 204–232, 231.

<sup>65</sup> Vgl. Delchard, Antoine: *Armut und Gemeinschaftsleben. Das Werden der ignatianischen Armutsform*. In: Henrici, Peter (Hrsg.): *Die christliche Armut*. Frankfurt a. M., 1966, 53–88, 58–71.

<sup>66</sup> Vgl. Maier, Martin: *Freundschaft mit den Armen*, 21.

<sup>67</sup> Vgl. Scholz, Dieter B.: *Für die Armen und Flüchtenden da sein. Praktische Nächstenliebe in Rom (1538)*. In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556*. Würzburg, 1990, 175–184, 175/176. Pedro Arrupe bestätigt die „so intensiv erlebte und gelebte Erfahrung, daß sämtliche historische Quellen der Gesellschaft darüber ausführlich und im Detail berichten“. Er nennt die „Gruppen der Unterdrückten und Ausgebeuteten“: „die Juden“, „die Bettler“, „die Prostituierten“ und „die gefährdete Jugend“. Arrupe, Pedro: *In der Liebe verwurzelt*, 126–128.

<sup>68</sup> Und weiter: „Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Jesuiten bei all diesen caritativen Werken eng mit den engagierten Laien kooperierten, die als Geldgeber, Mitglieder von Bruderschaften und Helfer tätig

aus dem von Juan de Polanco verfassten Brief an den spanischen Humanisten, Schriftsteller und Staatsmann Diego Hurtado de Mendoza vom 21. Juli 1554: „Kranke zu besuchen, und denen, die daran sind, aus dem Leben zu scheiden, gut sterben und denen, die sich in öffentlichen fleischlichen Sünden, in Feindschaften oder Wucher befinden, gut leben zu helfen, geschieht als etwas für unsere Berufung Eigentümliches“.<sup>69</sup>

„Eine authentische Weise, die Armut zu üben, war für Ignatius der Dienst an den Armen. Ignatius hat von Anfang an eine Nähe zu den Armen und Verachteten gespürt.“<sup>70</sup> Ignatianische Nachfolge praktiziert von ihren Gründungswurzeln her den Weg auf die Randständigen hin. Weil sie sich als Nachfolge in der Welt vollzieht, will sie die Welt und damit auch die Ursachen von Krankheit, Elend und Armut kennen. Ignatianische Nachfolge geht in den Konflikt.<sup>71</sup> Sie besteht auf Diskurs und Auseinandersetzung in der überzeugten Antizipation absoluter Zukunft, und begibt sich mitten in Geschichte und Welt mit jener „ignatianischen Mystik der Weltfreudigkeit“.<sup>72</sup>

### *Glaube und Gerechtigkeit – die jüngsten Generalkongregationen*

Gegenwärtiges jesuitisches Selbstverständnis steht, weil es die Geschichte ihrer Gründungszeit in die Gegenwart weitererzählt und -praktiziert, vor der Aufgabe einer immer wieder zu leistenden und notwendigen Vergewisserung ordenseigener Herkunft. Eine nachkonziliare Wegmarke setzt das Überdenken der Formen des Sozialapostolats – wie es die 31. Generalkongregation in einem eigenen Dekret bereits versuchte<sup>73</sup> – auf der 32. Generalkongregation der Jesuiten vom 01. Dezember 1974 bis 07. März 1975.<sup>74</sup> Die

wurden.“ Sievernich, Michael: Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten. Die Trias von Martyria, Leiturgia und Diakonia in der frühen und späten Moderne. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 361–377, 376.

<sup>69</sup> Juan de Polanco im Auftrag an Diego Hurtado de Mendoza, Graf von Melito. Rom, 21. Juli 1554. Zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe I, 594–605, 596. Ein weiteres Beispiel sei angeführt: Ignatius schrieb eigens eine Unterweisung für die Mitbrüder auf dem Trienter Konzil: „Zu größerer Ehre Gottes unseres Herrn ist das, was bei dieser Tagung von Trient hauptsächlich von uns erstrebt wird (...): predigen, beichtören und Vorträge halten, Kinder lehren, Beispiel geben, Arme in Spitälern besuchen und die Nächsten ermahnen (...), damit der Heilige Geist mit größerer Fülle an Gaben und Gnaden auf dieses Konzil herabkomme. (...) bei den Armen beichtören und sie trösten und ihnen sogar, wenn es möglich ist, irgend etwas mitbringen; (...) Wenn wir wenigstens drei wären, würde jeder jeden vierten Tag die Armen besuchen.“ Unterweisung für die Mitbrüder in Trient. Rom, Anfang 1546. Zitiert nach: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe I, 112–115, 113/114.

<sup>70</sup> Switek, Günter: Die Jesuiten als unbezahlte, 169.

<sup>71</sup> Auch „Ignatius von Loyola war als Person und Gründer eines Ordens von Anfang an umstritten.“ Arrupe, Pedro: Jesuiten. Wohin steuert der Orden, 69.

<sup>72</sup> Rahner, Karl: Die ignatianische Mystik, 329–348.

<sup>73</sup> Gemeint sind die Dekrete 21–37 der 31. Generalkongregation. Die 32. Generalkongregation bezieht sich gleich zu Beginn von Dekret I (Nr. 2/3) darauf. Sämtliche Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation werden zitiert nach: Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. München, 1997. Im Folgenden werden die Dekrete der Generalkongregationen kurz zitiert: z. B. 32.GK, D.4, Nr. 2.

<sup>74</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Servicio de la fe y promoción de la justicia. In: Sobrino, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 74–92, 89. Vgl. die übersichtliche Zusammenschau der Vorergebnisse bei: Calvez, Jean-Yves: General Congregation XXXI (1965–1966) and XXXII (1974–1975), Their Different Times and Problems: Essential Historical Aspects. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: Conferences on the Chief



dort ausgearbeiteten Gedanken bilden wesentliche Orientierungspunkte, hinter die sowohl die 33. als auch die 34. Generalkongregation nicht zurückgingen.<sup>75</sup>

In der Vorbereitungsphase der 32. Generalkongregation kristallisierten sich mehrere Themen heraus.<sup>76</sup> Als wesentliche Anfrage an das Selbstverständnis des Ordens wurde unter anderem der je neu zu setzende Schwerpunkt und die Sprachkraft des Ordens in gegenwärtiger Gesellschaft genannt, „wobei in den Anträgen in erstaunlich starker Weise die Mitarbeit der Jesuiten bei der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens betont wird; die Verwirklichung und Erneuerung des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens, hier vor allem das Leben in Armut und das Verhältnis von Gehorsam und Beratung in Gemeinschaft“.<sup>77</sup>

Es kann hier nicht unerwähnt bleiben, dass in der Umgebung der Versammlung der Einfluss sozialkritischer Gedanken aus Lateinamerika, die das Vorfeld für die Ausarbeitung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bereiteten, zu intensiven Diskussionen führte.<sup>78</sup> Jean-Yves Calvez stellt das in einem Überblick kurz zusammen: Die Generalversammlung von Medellín habe nicht unwesentlich auf die Vorbereitung der jesuitischen Generalkongregation gewirkt. „Eines der Abschlußdokumente dieser Versammlung [gemeint ist Medellín; *d. Verf.*] sprach über die Gerechtigkeit: es hatte eine ungeheuere Wirkung. Man kann wohl sagen, daß es sich da um einen Moment handelte, in dem sich im Gewissen der Kirche auf dem Kontinent, auf dem der größte Teil der Katholiken wohnt, drei Dinge herauskristallisierten: 1. die deutliche Wahrnehmung der schreienden Ungerechtigkeiten, die die Völker jenes Gebietes erleiden, 2. das Gefühl

Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 5–17.

<sup>75</sup> Vgl. 34.GK, D.1, Nr. 3.

<sup>76</sup> Vgl. zur Vorgeschichte die Zusammenstellung der „Historischen Einleitung“, Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. München, 1997, 202–212, davon 202–206.

<sup>77</sup> Gerhartz, Johannes Günter: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. In: Stimmen der Zeit 192 (1974), 793–796, 795. Vgl. die kritischen Anmerkungen zu den Eingaben der lateinamerikanischen Fraktion während des Versammlungsverlaufs: Kern, Walter: Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten. In: Stimmen der Zeit 193 (1975) 289–292, 290. Vgl. zum Thema Leben in Armut das Dekret 12 der 32., das Dekret 2 der 33. (sowie die Passagen zu „Leben in Armut“ im Dekret 1, Nr. 23–27) und das Dekret 9 der 34. Generalkongregation; davon stellt die Nummer 1 die Verbindungslinie zwischen den Generalkongregationen her: „Dank der unterschiedenen Aufrufe der letzten Generalkongregationen sind bemerkenswerte Anstrengungen unternommen worden, um sowohl im persönlichen Bereich wie auch in den Kommunitäten eine authentische Armut zu leben.“

<sup>78</sup> Festgemacht werden kann eine gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber den neu entstehenden Gedanken der Befreiungstheologie beispielsweise an Äußerungen des Generaloberen Pedro Arrupe. In einem Brief an die Provinziale von Lateinamerika vom 12. Dezember 1966 bejaht er die Notwendigkeit sozialkritischen Denkens in der Theologie: „Gewisse grundlegende Strukturen, die heute existieren, sind völlig unzureichend für die Herstellung einer gerechten sozialen Ordnung, und sie bringen es mit sich, daß das (soziale) System der ganzen Erde, wie es heute existiert, der Lehre des Evangeliums widerspricht. Daraus folgt nun, für die Gesellschaft Jesu die moralische Verpflichtung, alle ihre Dienste und alle Formen ihres Apostolats neu zu überdenken und zu sehen, ob sie auch wirklich noch den Forderungen und Prioritäten der Gerechtigkeit und der sozialen Gleichheit entsprechen.“ Zitiert nach: Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten. München, 1987, 25.



für die Dringlichkeit radikaler sozialer Veränderungen und 3. die Überzeugung, daß die Kirche hier eine Verpflichtung habe, ihre urreigenste Verantwortung auszuüben.“<sup>79</sup>

Ludwig Kaufmann dokumentiert die daran ansetzende Diskussion innerhalb der Generalkongregation: „Gerungen wurde vor allem um eine Neuorientierung des Apostolats in der heutigen Welt, und zwar um den Platz, den das Engagement für die Gerechtigkeit (promotio iustitiae) darin einnehmen soll. Das Thema ‚Gerechtigkeit‘ geriet schon aufgrund der eingegangenen Postulate zusammen mit den ‚Kriterien des Apostolats‘ zuoberst auf die Prioritätenliste“. Umstritten sei nicht gewesen, dass sich die Jesuiten *auch* für soziale Gerechtigkeit einsetzen sollten, ob und wie dieser Einsatz durchgesetzt werden solle, sondern ob es sich hier um eine „grundlegende Option und eine durchgehende Aufgabe handelt, die innerlich mit zur Evangelisierung gehört und jedes apostolische Wirken (zum Beispiel auch die vielen vom Orden geführten Schulen) mitprägen muß.“ Im Verlauf der Generalkongregation habe man einen Lernprozess beobachten können, der in der Diskussion um das Faktum der Ungerechtigkeit sichtbar wurde. „Nach einiger Zeit ging manchem auf, dass von Ungerechtigkeit die Rede war, an denen wir als Christen mitbeteiligt sind und dass zwischen Ungerechtigkeit und Unglaube ein Zusammenhang besteht.“<sup>80</sup>

Auf der Spur dessen bleibend, interessiert sich der hier vorliegende Kontext schwerpunktmäßig für das Dekret 2 und das Dekret 4. Beide Dekrete tragen die markantesten Konturen besagter Orientierungsprozesse.<sup>81</sup> Das Dekret 4 der Generalkongregation enthält die wohl dichtesten Textpassagen<sup>82</sup>; für Jean-Yves Calvez Grund genug, um es als „Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten“ zu bezeichnen. Der Titel „Unsere Sendung heute. Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit“<sup>83</sup> zeigt das Programm einer solchen Grundsatzbestimmung bereits an. Das dahin-

<sup>79</sup> Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit, 15. Auch die nächste Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, so Calvez, „gab in der apostolischen Arbeit neue Motivationen zum Einsatz für Gerechtigkeit in Lateinamerika.“ Der Autor gibt mehrfache Kontaktaufnahmen des Generals der Jesuiten Pedro Arrupe im Umfeld von Puebla an (58/59).

<sup>80</sup> Kaufmann, Ludwig: Wozu tagte das Jesuitenparlament? In: Orientierung 39 (1975) 68–71, 70. Diese Einsicht schlägt sich dann auch besonders im Dekret 4 nieder: „Eine Textanalyse des Textes läßt (...) deutlich werden, daß das Hauptgewicht des ‚Einsatzes für Gerechtigkeit‘ im Kampf gegen institutionelle Ungerechtigkeit zu sehen ist.“ Kerber, Walter/Rahner, Karl/Zwiefelhofer, Hans: Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation. München, 1976, 28 (die Hervorhebungen im Text wurden nicht übernommen).

<sup>81</sup> Beide Texte gehören „zu den wichtigsten Dokumenten der Kongregation. Sehr viele Postulate hatten die Frage nach den grundlegenden Kriterien für das Apostolat der Gesellschaft und nach der Förderung der Gerechtigkeit zum Inhalt gehabt.“ Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. München, 1997, 206. Vgl. auch die Bestätigung auf der 33. Generalkongregation (vgl. 33.GK, D.1, Nr. 38).

<sup>82</sup> „Das Dekret ist nicht ‚vom Himmel gefallen‘. Schon die 31. GK hatte festgestellt, daß das apostolische Ziel und der internationale Charakter der Gesellschaft Jesu das soziale Apostolat zum wesentlichen Tätigkeitsfeld des Ordens machen, dem Priorität einzuräumen ist“. Dessen ungeachtet musste man vor Beginn der 32. GK einräumen, „daß es nicht gelungen war, den Orden als ganzen effektiv für die Gerechtigkeit in der Welt zu engagieren (...) und zur durchgehenden Dimension aller Apostolatsfelder zu machen.“ Kerber, Walter/Rahner, Karl/Zwiefelhofer, Hans: Glaube und Gerechtigkeit, 5.

<sup>83</sup> Die Bezugnahme nimmt das Dekret 2 mit seiner „Erklärung: Jesuiten heute“ schon vorweg: „Was heißt heute Jesuit, Gefährte Jesu, sein? Sich unter dem Banner des Kreuzes im entscheidenden Kampf unserer Zeit einsetzen: im Kampf für den Glauben, der den Kampf für die Gerechtigkeit mit einschließt“ (32.GK, D.2, Nr. 2).

ter stehende Ringen darf als Frucht eines umfassenden diskursiven Prozesses gelten, in dem der Orden selbst durch die Vielzahl der Stimmen aus allen Kontinenten und durch die einhergehenden theologischen Konzepte gefordert war. Besonders die Sprache der lateinamerikanischen Befreiungstheologie konnte in der Gesellschaft erstmals hörbar vernommen werden. „Man kann (...) wohl sagen, daß es kein 4. Dekret gegeben hätte, wenn keine Verbindung entstanden wäre zwischen der in der Tat recht lebendigen lateinamerikanischen Empfindlichkeit (Sensibilität) den Problemen der Gerechtigkeit gegenüber und einer theologischen Reflexion, die vor allem aus Nordeuropa sowie aus Nordamerika stammt und in ihrer Weise ebenfalls eine wichtige Rolle spielt.“<sup>84</sup>

Worum geht es? „Die Ausrichtung, die die 32. Generalkongregation in ihrem Dekret 4, ‚Unsere Sendung heute – Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit‘“ und in ihrem Dekret 2 ‚Jesuiten heute‘“<sup>85</sup> gegeben hatte, „hatte einen sehr tiefen Einfluß ausgeübt. Besonders großes Gewicht erhielt die Vorstellung, daß zum Dienst am Glauben – der gleichbedeutend ist mit der Sendung der Gesellschaft – die Förderung der Gerechtigkeit notwendig dazugehört.“<sup>86</sup> Schon zu Beginn wählt das Dekret 4 eine prägnante Klarstellung: „Kurz gesagt: Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute besteht im Dienst am Glauben, zu dem die Förderung der Gerechtigkeit notwendig dazugehört.“<sup>87</sup> Die ersten zwölf Nummern versuchen im Stil von „Einleitung und Überblick“ die Anforderungen heutiger Realität zu beschreiben: Unkenntnis und Gleichgültigkeit gegenüber der christlichen Botschaft sowie eine zunehmende globale Komplexität von Problemlagen seien Schwerpunkte der Analyse. Die Gesellschaft Jesu will eine Antwort auf diese Probleme versuchen.

Die Antwort ist nach vier Attributen unterteilt: „umfassend“, „gemeinschaftlich“, „im Glauben und in der Erfahrung verwurzelt“ und „vielgestaltig“. Sehr klar spricht man von der flexibel handhabbaren Konfrontation mit den realen, sich wandelnden Begebenheiten. Dafür stünden immer neue Hilfsmittel bereit, „um den Menschen, die Natur und die Gesellschaft besser zu kennen, um Gedanken, Vorstellungen und Gefühle

<sup>84</sup> Calvez, Jean-Yves: *Glaube und Gerechtigkeit*, 34. Mehrere Postulate im Vorfeld der Generalkongregation – besonders das in französischer Sprache abgefasste Postulat vom 20. Januar 1974 – forderten ein Überdenken der „Grundhaltung (Option)“ gegenüber der Forderung internationaler Gerechtigkeit.

<sup>85</sup> Iglesias, Ignacio: *The Declaration „Jesuits Today“: The Reason for the Theme, the Dynamic of the Congregation’s Method, and an Opinion on The Result*. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: *Conferences on the Chief Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members*. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 19–33, 28–31.

<sup>86</sup> Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): *Dekrete der 31. bis 34., 339*. Die erwähnte Passage bezieht sich auf die Nr. 2, Dekret 4, der 32. Generalkongregation. Die Generalkongregation selbst gibt später in 32.GK, D.4, Nr. 22 die lehramtlichen Bezüge dieses Themas an. „Für diese Erwartung und für das Zusammengehören von Liebe, Gerechtigkeit und Frieden haben uns die beiden letzten Bischofssynoden, die über die ‚Gerechtigkeit in der Welt‘ und über ‚Evangelisierung in der Welt von heute‘ nachgedacht haben, aufmerksamer gemacht.“ In der Tat sind die Bezüge zum Dokument der Römischen Bischofssynode von 1971 *De iustitia in mundo* (Nr. 31–36 und 40–49) auffallend stark.

<sup>87</sup> 32.GK, D.4, Nr. 2. Deutlich bestärkend, vgl. 34.GK, D.2, Nr. 14 und 19. Die 34. Generalkongregation nennt auch die Herkunft dieser Neuorientierung beim Namen: „Als Antwort auf das Zweite Vatikanische Konzil haben wir, die Gesellschaft Jesu, uns auf eine Reise des Glaubens begeben, als wir uns zur Förderung der Gerechtigkeit als eines wesentlichen Bestandteils unserer Sendung verpflichteten. (...) Als Diener der Sendung Christi wurden wir in großartiger Weise bereichert dadurch, daß wir wirklich unsere Herzen und unser Leben öffneten für die ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art‘“ (34.GK, D.3, Nr. 1).

mitzuteilen und um wirksamer zu handeln.“ Man müsse lernen, „diese Instrumente für die Evangelisierung und die Entwicklung des Menschen zu gebrauchen“. <sup>88</sup> Traditionelle Formen des Apostolats müssten überprüft werden. „All das erfordert die geistliche Unterscheidung, die der hl. Ignatius uns in den Geistlichen Übungen lehrt.“ Ziel dieser Konfrontation mit dem gesamten und konkreten heutiger Welt und Wirklichkeit sei „kurz gesagt: all das kennenzulernen, was die Herzen der Menschen bewegt“. <sup>89</sup>

### *Jesuit sein heute*

Der Beschreibung der jesuitischen Sendung im „Heute“ widmet das Dekret 4 ein eigenes Unterkapitel. <sup>90</sup> In Nummer 18 legt man die Basis mit der Feststellung, dass die Sendung der Gesellschaft Jesu ein priesterlicher Dienst sei, eine apostolische Aufgabe, die darauf abziele, den Menschen zu helfen, sich Gott zu öffnen und nach dem Anruf sowie den Forderungen des Evangeliums zu leben. Deshalb umfasse das Leben nach dem Evangelium auch den Einsatz für „eine Gerechtigkeit, die bereit ist, die Rechte und die Würde aller, besonders der Kleinen und Schwachen, nicht bloß anzuerkennen und zu respektieren, sondern auch positiv zu fördern; eine Gerechtigkeit, die bereit ist, sich für jedes Elend zu öffnen, selbst das des Fremden oder des Feindes“. Der entscheidende Satz zieht eine Konsequenz daraus und steht am Ende des Abschnitts:

„In diesem Sinn ist die Förderung der Gerechtigkeit ein integrierender Bestandteil des priesterlichen Dienstes am Glauben.“ <sup>91</sup>

Die daran anschließende Nummer greift de facto auf drei Verlautbarungen zurück, wobei sie nur zwei davon angibt: Erstens auf das Dekret 3 der 31. Generalkongregation <sup>92</sup>, zweitens auf die Ansprache Pauls VI. an die Teilnehmer der 31. Generalkongregation (vom 07. Mai 1965) <sup>93</sup> und drittens (ohne Referenzangabe) auf *Gaudium et spes* 21. Die Nummer 19 des Dekrets 4 greift ein Anliegen des Konzils und den spezifischen Auftrag des Papstes auf und benennt dadurch die eigene Aufgabe in der Auseinandersetzung mit den „verschiedenen Formen des gegenwärtigen Atheismus“. *Gaudium et spes* hatte neben der Wichtigkeit des intellektuellen Disputs die besondere Bedeutung des praktischen Lebenszeugnisses herausgestellt. <sup>94</sup> Schließlich – so die vorausgehende Einsicht – begegne nicht nur ein theoretischer Atheismus, sondern auch und vor allem ein

<sup>88</sup> 32.GK, D.4, Nr. 8.

<sup>89</sup> 32.GK, D.4, Nr. 10. Vgl. 34.GK, D.1, Nr. 7. Und mit ähnlichen Worten, vgl. 34.GK, D.2, Nr. 11.

<sup>90</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 18–23.

<sup>91</sup> Hans Zwiefelhofer kommentiert: „das ist die zeitgemäße Sendung des Jesuiten im Dienst für das Reich Gottes. Von Anfang an war der priesterliche Dienst der Gesellschaft Jesu für den Glauben mit dem Einsatz für die Gerechtigkeit (...) verbunden: Der Einsatz für Gerechtigkeit für eine bessere Welt zugunsten der Würde und des Sinns menschlichen Lebens in besonderer Solidarität mit den Armen.“ Zwiefelhofer, Hans: Dienst am Glauben, 658.

<sup>92</sup> Überschriften mit „Der Auftrag der Gesellschaft gegenüber dem Atheismus“, vgl. 31.GK, D.3, Nr. 1–17.

<sup>93</sup> Dort gibt Paul VI. den Jesuiten einen konkreten Auftrag: „Der Gesellschaft Jesu, deren besondere Aufgabe es ist, die Kirche und den Glauben zu schützen, geben Wir, da die Zeiten schwieriger werden, den Auftrag, mit vereinten Kräften dem Atheismus entgegenzutreten“. Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): Dekrete der 31. bis 34., 187–191, 190.

<sup>94</sup> Vgl. dazu die Besprechung ⇒ Fußnote 43, Seite 305.

praktischer.<sup>95</sup> Die jesuitische Entgegnung mit den verschiedenen Formen des Unglaubens, der Gottlosigkeit und Gottesleugnung vollziehe sich – so wiederum die besagte Nummer 19 – als vielschichtige Auseinandersetzung. Das Motiv der Konfrontation mit der Wirklichkeit wird denn auch in den Mittelpunkt der Überlegung gestellt. Die Passage schließt mit den Worten: „wie der hl. Ignatius die Welt seiner Zeit meditiert hat, damit wir wieder ergriffen werden vom Ruf Christi, der mitten im Elend und in der Sehnsucht der Menschen von neuem stirbt und aufersteht“.<sup>96</sup>

Der mit Nummer 24 anschließende Abschnitt „Neue Herausforderungen“ spezifiziert die Art und Weise der Wirklichkeitsbegegnung.<sup>97</sup> Nummer 28 nimmt Bezug auf die der Generalkongregation vorhergehenden Eingaben aus „allen Teilen der Welt“. Zusammenfassend wird festgehalten, dass die Versammlung eine klare Grundentscheidung für die Gesellschaft fällen solle. Das macht sie mit der Aussage:

„Es gibt keine wirkliche Bekehrung zur Gottesliebe ohne Bekehrung zur Nächstenliebe und folglich zu den Forderungen der Gerechtigkeit. (...) Evangelisierung ist Verkündigung des Glaubens, der in der Nächstenliebe wirksam wird. Sie kann nicht verwirklicht werden ohne die Förderung der Gerechtigkeit.“<sup>98</sup>

Oder wie es das Dekret 2 in Nummer 4 mit Verweis auf das nachstehende Dekret 4 vorausschickt: Die Generalkongregation „hat sich entschieden, daß die Teilnahme am Kampf für Glauben und Gerechtigkeit das ist, was den Jesuiten in unserer Zeit ausmacht.“<sup>99</sup> Die Förderung der Gerechtigkeit ist damit als inneres Moment der Evangeli-

<sup>95</sup> Das Dekret 4 verdeutlicht später: „Die Förderung der Gerechtigkeit ist die Voraussetzung für die Fruchtbarkeit unserer apostolischen Aufgaben, insbesondere im Kampf gegen den Atheismus. Denn die herrschende Ungerechtigkeit (...) ist praktischer Atheismus“ (32.GK, D.4, Nr. 29). So muss der „Dienst im Hinblick auf Atheisten und Agnostiker (...) entweder in einer Begegnung gleichgestellter Partner im Dialog“ bestehen, „oder er bleibt hohl. Dieser Dialog wird ausgehen vom gemeinsamen Leben, vom gemeinsamen, aktiven Engagement für Entwicklung und Befreiung, von gemeinsam vertretenen Werten und gemeinsamer menschlicher Erfahrung“ (34.GK, D.4, Nr. 23).

<sup>96</sup> 32.GK, D.4, Nr. 19.

<sup>97</sup> Zu erwähnen ist die Beschreibung der Evangelisierung am Ende des Unterkapitels in Nummer 27: „Die Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten können nicht mehr als natürliches Schicksal hingenommen werden. (...) Deshalb gibt es im vollen Sinne keine wirklich christliche Förderung der Gerechtigkeit ohne die Verkündigung Jesu Christi (...). Umgekehrt ist zu sagen, daß es keine wirkliche Verkündigung Jesu und seiner Frohen Botschaft gibt ohne eine entschlossene Förderung der Gerechtigkeit.“

<sup>98</sup> „Das ist ganz unbezweifelbar ein Resultat des Modellapostolats aus Mexiko und zahlreicher anderer Postulate für die Verbreitung der Gerechtigkeit“. Calvez, Jean-Yves: *Glaube und Gerechtigkeit*, 32. Eine wesentliche theologische Begründung der Themen Liebe und Gerechtigkeit bestehe nach Jon Sobrino darin, dass die Liebe sich *in* der Gerechtigkeit ausdrücke *und im Dienst* integraler Befreiung stehe. Insgesamt konstatiere die 32. Generalkongregation die beiden Eckpfeiler der Mission der Gesellschaft als Glaubendienst und als Förderung der Gerechtigkeit. Dieses Zueinander werde nicht additiv gedacht, sondern als Totalität der einen christlichen Wirklichkeit betrachtet; und zwar so, dass Glaube und Gerechtigkeit notwendige Momente dieser Totalität seien „no por adición sino por *complementación* orgánica.“ Sobrino, Jon: *Servicio de la fe*, 79/80. Vgl. Kerber, Walter/Rahner, Karl/Zwiefelhofer, Hans: *Glaube und Gerechtigkeit*, 22/23.

<sup>99</sup> „Es sind Worte, die aus den geistlichen Übungen stammen, aus der Stelle, wo der heilige Ignatius unseren Blick auf die drei Personen der Dreifaltigkeit richtet, wie sie auf die Menschheit schauen und sich entschließen, den Sohn zur Erlösung zu senden.“ Calvez, Jean-Yves: *Glaube und Gerechtigkeit*, 31. Die Nummer 8 des Dekrets 2 legt den Bezug zur Grundentscheidung, zum Auftrag der Evangelisierung durch Verkündigung des Glaubens und zum Einsatz für Gerechtigkeit: „Im Evangelium hängen Glaube und Gerechtigkeit ungeteilt zusammen (...). Darum können beide nicht voneinander getrennt werden, weder in unserer Zielsetzung, noch in unserer Tätigkeit, noch in unserem Leben.“ Vgl. zu dieser Passage: Sobrino, Jon: *La unidad y el conflicto*, 234.

sierung benannt und als Grundentscheidung der Gesellschaft Jesu festgeschrieben<sup>100</sup>, und zwar als „ein Anliegen (...), das unser ganzes Leben bestimmt und alle unsere apostolischen Arbeiten prägt.“<sup>101</sup>

Nummer 35 leitet ein mit „Unsere Einfügung in die Welt“. Der Text beginnt erneut mit einer Situationsanalyse: Das Leben der Jesuiten sei zu oft isoliert von der Lebenswelt der Menschen, von deren Unglauben und von dessen alltäglichen Folgen „von Ungerechtigkeit und Unterdrückung.“ Man laufe Gefahr, den Anruf des Evangeliums nicht zu hören, der durch die Menschen an den Orden herangetragen werde. „Daran, ob wir uns in Zukunft entschlossener in die Lebenssituation dieser Menschen hineinbegeben, wird sich unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere apostolische Liebe ablesen lassen.“ Nach einer Reihe von Fragen schließt der Text mit einem Appell: „Wir müssen uns in das Leben der heutigen Menschen hineinbegeben, wenn wir mit ihnen unseren Glauben und unsere Hoffnung teilen und ihnen ein Evangelium verkünden wollen, das eingeht auf ihre Erwartungen und Hoffnungen.“

Nummer 46 greift diesen Topos nochmals auf und bekräftigt: „Wenn wir uns für die Förderung der Gerechtigkeit einsetzen, so wird uns das etwas kosten. Aber dadurch wird unsere Verkündigung des Evangeliums glaubwürdiger“. Abermals erläutern die Ausführungen zur „Sendung in Gemeinschaft“ den unvermeidlichen Konflikt zwischen individueller und gemeinschaftlicher Nachfolge.<sup>102</sup> Calvez resümiert diese das Dekret – über den Abschnitt „Unsere Einfügung in die Welt“ hinaus<sup>103</sup> – durchziehenden Forderungen nach einem tieferen Hinwenden zu den Menschen: „Die wesentliche Idee ist (...) sehr einfach: es geht darum, daß wir die Unrechtssituationen aus der Nähe kennen lernen und uns so befähigen müssen, die Forderungen der Gerechtigkeit mittels einer wahren und direkten Empfindung zu erfassen, um sinnvoll zu einem Einsatz für die Gerechtigkeit beitragen zu können.“<sup>104</sup>

Mit der Fixierung dieser „wesentlichen Idee“, die als Grundentscheidung benannt ist, wird zugleich eine Präferenz eingetragen. Die „Grundentscheidungen für das Apostolat heute“ stellt sie in Frageform voran: „Wo aber gibt es heute die größere Not? Wo besteht die Hoffnung auf das allgemeinere Wohl?“<sup>105</sup> Die Suche nach dem umfassenden Gut und die Vorliebe für Armut und Demut kommen auf dieser Linie konkret zu-

<sup>100</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 30–33 und 41.

<sup>101</sup> 32.GK, D.4, Nr. 47. Die 33. Generalkongregation nimmt schon im Dekret 1 die Linie auf: „Die Grundentscheidung für Glauben und Gerechtigkeit, der Dienst an den Armen und die Teilnahme an ihrem Leben sind für die ganze Gesellschaft zu einer Aufforderung geworden, die eigene Lebensweise mehr mit dem Evangelium in Einklang zu bringen“ (33.GK, D.1, Nr. 10).

<sup>102</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 67. Vgl. Sobrino, Jon: *Servicio de la fe*, 82. Vgl. auch die Ansprache von: Arrupe, Pedro: *In der Liebe verwurzelt*, 120. Die Worte der Ansprache werden wörtlich auf der nächsten Generalkongregation übernommen, vgl., 33.GK, D.1, Nr. 32.

<sup>103</sup> Die Bedeutung der Beifügung „hinaus“ wird auf der 34. Generalkongregation unter dem Punkt „Zusammenarbeit in nicht-jesuitischen Werken“ beleuchtet (vgl. 34.GK, D.13, Nr. 14).

<sup>104</sup> Calvez, Jean-Yves: *Glaube und Gerechtigkeit*, 124. Die Praxis für das Wohl der Armen wird als eine Praxis des Empfangens und nicht nur des Gebens (vgl. 32.GK, D.4, Nr. 50) charakterisiert. Deswegen solle die Sendung zu den Menschen „In Liebe“, „In Armut“ und „In Demut“ geschehen (32.GK, D.2, Nr. 27–29). Nummer 30 fährt fort: „Die Verfügbarkeit für die niedrigsten Aufgaben, oder wenigstens das Verlangen danach, ist Teil der Identität der Jesuiten.“

<sup>105</sup> 32.GK, D.4, Nr. 39.

sammen und müssen in einem Prozess der Unterscheidung aufgefunden werden<sup>106</sup>, d. h. die Konfrontation mit den Problemen der Wirklichkeit, namentlich der Ungerechtigkeit, setzt einen Bildungsprozess voraus (und in Gang), der den Einzelnen nach seinem Beitrag anspricht.<sup>107</sup> Eine derartige „Pädagogik des Suchens und der Unterscheidung der Geister“<sup>108</sup> beachtet eine präferentielle Zuwendung zu denen, „die in schwierigen Umständen und in einer Situation der kollektiven Unterdrückung leben“.<sup>109</sup>

### *Programm der Bewusstseinsbildung und apostolische Unterscheidung*

In der Entgegnung wider die Ungerechtigkeit und der Begegnung mit dem dadurch Unterdrückten wird man unumstößlich auf die Notwendigkeit der Bildung verwiesen.<sup>110</sup> Das Zueinander von ignatianischer und kritischer Pädagogik ist erstaunlich deutlich. Indem das Dekret mit dem Titel „Programm der Bewusstseinsbildung und der apostolischen Unterscheidung“<sup>111</sup> ein eigenes Unterkapitel der praktischen Anordnungen überschreibt, stellt es geradezu greifbar heraus, dass bei „den Menschen, die auf sozialem Gebiet tätig sind, (...) eine christliche Bewusstseinsbildung gefördert werden“ müsse. Dieser Art von Bewusstseinsbildung bleibt die Grundausrichtung der 32. Generalkongregation von Glaube *und* Gerechtigkeit eingeschrieben, denn der nächste Satz lautet: Man muss sich auch beim Bemühen um Bewusstseinsbildung „bevorzugt dem Dienst an den Armen und Unterdrückten zuwenden.“<sup>112</sup> Die Nähe zur kritischen Pädagogik

<sup>106</sup> Vgl. Kunz, Erhard: *Bewegt von Gottes Liebe*, 75–95, 89.

<sup>107</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 43. Das Dekret 9 der 34. Generalkongregation (34.GK, D.9, Nr. 15) festigt: „Damit wir die Ängste und Sehnsüchte der Besitzlosen im ignatianischen Sinne ‚spüren‘, brauchen wir unmittelbare persönliche Erfahrung. (...) Die gelebte Erfahrung der Armut und Existenz am Rande sollte jeden Jesuiten während seines ganzen Lebens begleiten, auch dann, wenn seine Hauptbeschäftigung nicht eine Arbeit an den Menschen in der größten Not ist.“ Vgl. McGovern, Arthur F.: *Jesuit Education and Jesuit Spirituality*. In: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 20 (1988) 4, 1–39, 29/30. Vgl. die Ausführungen „zu einer Pädagogik für Glauben und Gerechtigkeit“, Klein, Ralf: *Ignatianische Pädagogik*, 9–11.

<sup>108</sup> 32.GK, D.4, Nr. 57.

<sup>109</sup> 32.GK, D.4, Nr.48. Vgl. 34.GK, D.2, Nr. 4.

<sup>110</sup> Markanter stellt die 33. Generalkongregation (33.GK, D.1, Nr. 44) eine Verbindung zwischen der völligen Befreiung des Menschen, „die zu einer Teilnahme am Leben Gottes führt“ (dabei wird der Text aus 32.GK, D.2, Nr. 11 wörtlich zitiert), und dem jesuitischen Bildungsauftrag her. Vgl. 34.GK, D.4, Nr. 28.3.

<sup>111</sup> 32.GK, D.4, Nr. 71–74. In der spanischen Textversion steht in der Überschrift „Un programa de ‚concientización‘ y de discernimiento apostólico“. Vgl. Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Hrsg.): *Congregación General 32 Decreto 4: Nuestra misión hoy*. o.O., o.J. Vgl. zudem, 34.GK, D.3, Nr. 19.

<sup>112</sup> 32.GK, D.4, Nr. 60. Vgl. O’Keefe, Vincent T.: *The Apostolate of Education in the Light of General Congregation XXXII*. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: *Conferences on the Chief Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members*. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 73–90, 84. Die sachlogische Verbindung zwischen den Leitgedanken der *Conscientização* und jesuitischer Nachfolge wird im selben Abschnitt weitergeführt: „Die Bildungsarbeit muß weitergeführt, intensiviert und fortwährend überprüft werden. Jugendliche wie Erwachsene müssen dafür vorbereitet werden, sich einzusetzen in einem Leben und Handeln für andere und mit anderen, um mitzuhelfen beim Aufbau einer gerechten Welt.“ Ziel ist die Ausbildung eines reifen und persönlichen Glaubens, der im Mitmenschen Jesus Christus entdeckt und ihm dient. „So bilden wir Multiplikatoren heran für die Erziehung der Welt.“ Zudem erklärt das Dekret 17 „Jesuiten und das Universitätsleben“ der 34. Generalkongregation erklärt für den Bereich der Hochschulen: „Wir sprechen unsere Anerkennung aus für die verschiedensten Arten, in denen Jesuitenuniversitäten versucht haben, dieses Dekret [gemeint ist das Dekret 4 der 32. Generalkongregation; *d. Verf.*] umzusetzen, sowohl durch Programme, die über die Universität hinausreichen und die Studierenden veranlassen, in wechselseitigen Kontakt mit den Armen zu treten und sich im Dienst für sie einzusetzen, als auch durch die zentralen Zielsetzungen einer Universität in Lehre, For-



von Paulo Freire wird an diesen Stellen so deutlich betont, dass in der spanischen Version der Passage, ebenso wie in der folgenden Überschrift, der Begriff „Concientización“ steht<sup>113</sup>. Die Armen werden unmissverständlich als Subjekte ihrer Befreiung angesprochen. Sie sind um ihrer selbst willen Subjekte dieser Theologie.<sup>114</sup> Als Zwischenstopp bleibt: Die „Concientización“, die *Subjektwerdung des Armen*, resultiert aus der untrennbaren Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit, wie sie das Dekret 4 deutlich zum Ausdruck bringt.<sup>115</sup>

Die 33. Generalkongregation untermauert bereits im Dekret 1 diese Entscheidung und klärt die Begrifflichkeit, wenn sie unter die „Voraussetzungen unserer Glaubwürdigkeit“ die getroffene Grundentscheidung der „Option für die Armen“ zählt.<sup>116</sup> Als präzises Zeugnis dieser Bestätigung kann Nummer 48 angeführt werden:

„Unsere Sendung wird in dem Maße überzeugen, als wir solidarisch werden mit den Armen. (...) Diese Option bedeutet den Willen, die Armen bevorzugt zu lieben (...) Diese Grundentscheidung soll im Leben aller Gefährten Jesu auf irgendeine konkrete Weise, direkt oder indirekt, zum Ausdruck kommen.“<sup>117</sup>

schung und Veröffentlichungen.“ Am Ende der Passage wird der Generaloberer Peter-Hans Kolvenbach mit den Worten zitiert, dass eine Institution für höhere Bildung und Forschung durchaus ein Werkzeug der Gerechtigkeit im Namen der Frohen Botschaft werden könne. Schließlich habe diese Aufgabe etliche Märtyrer hervorgebracht, die gerade dies bezeugen (vgl. 34.GK, D.17, Nr. 8).

<sup>113</sup> Vgl. Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Hrsg.): Congregación General 32 Decreto 4.

<sup>114</sup> „Nur allzu leicht können ja auch der Einsatz und die Hilfe für andere, auch für die Armen, sich in eine Form der Beherrschung, der Unterdrückung und Selbstbestätigung auf Kosten anderer verwandeln.“ Kunz, Erhard: *Bewegt von Gottes Liebe*, 89.

<sup>115</sup> Im Überblick kann verdeutlicht werden, dass der Einfluss der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die Dekrete der 32. Generalkongregation, besonders auf das Dekret 4, am deutlichsten durch die Ausformulierung der Themen Gerechtigkeit, Befreiung und Bewusstwerdung zu Tage tritt. Mit ihnen werden zentrale Elemente befreiungstheologischer Reflexion in das heutige Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu geschrieben (und durch die Folgekongregationen bestätigt). Vgl. Kerber, Walter/Rahner, Karl/Zwiefelhofer, Hans: *Glaube und Gerechtigkeit*, 7/8.

<sup>116</sup> Die Denkart weist nach Medard Kehl auf „die von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung proklamierte und in den offiziellen Lehramtstexten von Medellín und Puebla bestätigte ‚Option für die Armen‘“ hin. Kehl, Medard: *Seelsorge für Kinder und einfache Menschen*, 563. „Wenn die 32. Generalkongregation an zentraler Stelle vom ‚Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit‘ spricht, will sie damit ausdrücklich nicht ein Arbeitsfeld neben vielen anderen verstanden wissen, sondern den ‚tragenden Grund‘, das verbindende und bestimmende Vorzeichen vor allen unseren apostolischen Aufgaben, unserer Spiritualität, unserem Gemeinschaftsleben und unserer weltweiten Identität“ (564). Vgl. dazu: 34.GK, D.2, Nr. 2.

<sup>117</sup> 33.GK, D.1, Nr. 48. Die Kongregation für die Institute des Geweihten Lebens und die Gemeinschaften des Apostolischen Lebens haben im Dokument „Das Ordensleben und die Förderung des Menschen“ (1980) mit dem Ausdruck des „bevorzugten Eintretens für die Armen und für die Gerechtigkeit“ (im Hinblick auf alle sozialen Orden) dafür den Grundstein gelegt. Das dortige Kapitel wiederum rekurriert stark auf *Evangelii nuntiandi*, ferner aber auch auf das Puebladokument. Vgl. Calvez, Jean-Yves: *Glaube und Gerechtigkeit*, 131, Endnote 14. Die 34. Generalkongregation (34.GK, D.9, Nr. 6, 8 und 16) spezifiziert: „Die Armut ist die eindeutige Bedingung unserer Glaubwürdigkeit. (...) Wir müssen aber zugeben, daß unser Lebensstil in manchen Fällen weit entfernt ist von dem einer in bescheidenen Verhältnissen lebenden Familie derselben Gegend. Wir müssen untersuchen, ob wir auf bestimmten Gebieten (Reisen, eigene Autos, private Fernseher, Essen in teureren Restaurants, Ferien, Zahl der Hausangestellten, usw.) in Übereinstimmung mit den Erfordernissen unserer Armut leben. (...) Solidarität mit den Armen kann nicht lediglich die Sorge einiger Jesuiten sein; sie muß unser Leben und unseren Dienst auszeichnen. Was immer die Sendung sein mag, die man uns gibt, wir müssen darin ‚für‘ die Armen arbeiten und für eine Welt, die sich durch mehr Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit auszeichnet.“



Die auf den Generalkongregationen festgehaltene jesuitische Theologie und das damit ausgesagte Selbstverständnis der Gesellschaft heute können für das Gesamt einer christlichen Theologie fruchtbar gemacht werden. Jene Grundentscheidung, die die Gesellschaft Jesu auf der 32. Generalkongregation verabschiedete und auf den folgenden beiden Generalkongregationen bestätigte, betrifft das christliche Selbstverständnis im Ganzen. Zudem stellt es – im Terminus der Grundentscheidung schon ersichtlich – eine vehemente Anfrage an den einzelnen Jesuiten.

Jeder Typus praktizierter Nachfolge muss als Sendung ins Heute bedacht werden. Sie bedarf steter, kritischer, geistlich-geistiger und praktischer Ausbildung.<sup>118</sup> Im Rahmen eines solchen „Prozesses der Bewußtmachung“<sup>119</sup> bestätigt das Subjekt die Eigenverantwortlichkeit seines Tuns. Durch wiederkehrendes Bedenken „der eingefahrenen Denkschemata“, dem Willen zu durchhaltbaren Entscheidungen und einer konsequenten Nachfolgepraxis für das Wohl der Menschen, besonders der unter Ungerechtigkeit Leidenden, führt das Subjekt sich selbst zur Eigenständigkeit im Denken und Verhalten.<sup>120</sup> Erst dadurch kann es entschieden die Konfrontation mit der Wirklichkeit suchen.<sup>121</sup> Nachfolge kann nicht ohne Konflikte auskommen. Sie wird „etwas kosten“.<sup>122</sup>

### *In actione iustitiae contemplativus*

Jon Sobrino sieht zwischen den Entwicklungen des jesuitischen Selbstverständnisses seit den Texten der 32. Generalkongregation und der Treue zum Ursprung keinen wesentlichen Gegensatz.<sup>123</sup> Er macht seine Behauptung fest am ignatianischen Lebenspro-

<sup>118</sup> Für Sobrino ist mit der Grundentscheidung der 32. Generalkongregation bestätigt, dass die Kontemplation, die als das Essentielle und Eigentliche des religiösen Lebens gelte, mit einem Handeln für Gerechtigkeit einhergehen müsse. Die Option der Generalkongregation zeige das Gespräch mit Gott als Tun der Liebe und der Gerechtigkeit als das „absolutamente último y definitivo“. Sobrino, Jon: Servicio de la fe, 91.

<sup>119</sup> 32.GK, D.4, Nr. 73.

<sup>120</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 60. Die 34. Generalkongregation hat es dann für die Ausbildung der Jesuiten festgeschrieben: „Während ihrer Ausbildung sollen die jungen Jesuiten nicht nur gelegentlich, sondern dauerhaft mit den Armen in Berührung kommen. Diese Erfahrung soll begleitet sein von einer sorgfältigen Reflexion als Teil der akademischen und geistlichen Ausbildung“ (34.GK, D.3, Nr. 18).

<sup>121</sup> Die 34. Generalkongregation (05. Januar bis 22. März 1995) übernimmt im Dekret 3 die in *Evangelium vitae* (die Enzyklika wurde am 25. März 1995, drei Tage nach Abschluss der 34. Generalkongregation, vom Papst unterschrieben) stark betonte Dialektik einer „Kultur des Todes“ gegen eine „Kultur des Lebens“ (vgl. 34.GK, D.3, Nr. 8).

<sup>122</sup> Vgl. 32.GK, D.4, Nr. 46. Vgl. Arrupe, Pedro: Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein. Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhunderts. Ostfildern, 1981, 38.

<sup>123</sup> Die 34. Generalkongregation liefert dafür das treffende Beispiel. Ausführlich wird in Nummer 8 des Dekrets 2 der Brief von Juan de Polanco – im Auftrag von Ignatius – an die Mitbrüder in Padua (aus Rom, vom 06. August 1547) zitiert (der Brief wurde bereits angeführt, vgl. ⇒ Fußnote 142, Seite 135). Eingeleitet wird die direkt zitierte Passage mit: „Wie mit neuen Augen lesen wir, was Polanco unter der Anleitung des Ignatius im Jahre 1547 an die Kommunität zu Padua schrieb. Es ist für uns heute ein geradezu prophetischer Text“. Als Zitat folgt die Stelle, die auch oben schon zitiert wurde. Das Dekret 9 zur Armut kommt nochmals auf die Stelle zurück und kommentiert in einer Randbemerkung: Obwohl der Brief „auf Geheiß des HL. IGNATIUS von POLANCO geschrieben wurde, spiegelt er die Denkweise des Gründers wider, der die Armut als eine Gabe Gottes verstand, die die Jesuiten zu den Armen, den ‚Freunden des (ewigen) Königs‘ hinzieht“ 34.GK, D.9, Nr. 3. Dort wird außerdem auf die Satzungen der Gesellschaft, Nr. 553 – über die Armut und aus ihr folgende Dinge – und Nr. 816 – über die Armut als Bollwerk des Ordens – verwiesen, sowie auf das Geistliche Tagebuch Nr. 15 (vgl. von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe II, 343–428).

gramm „in actione contemplativus“: „We also reinterpreted St. Ignatius’s ideal of ‚contemplatives in action‘ as ‚contemplatives in action for justice.‘“<sup>124</sup> Ohnehin sei eine ganzheitliche Durchdringung des Glaubenden von Christus her auch das Ziel der Geistlichen Übungen.<sup>125</sup> „Ignatius von Loyola bat ständig darum, Christus innerlich kennenzulernen, um ihn mehr zu lieben und ihm nachzufolgen.“<sup>126</sup> Im Tun, im Nachfolgen entspreche der glaubende Mensch der theologalen Voraussetzung der Liebe Gottes.<sup>127</sup> Im geistlich-geistigen Bedenken und im praktischen Handeln für Gerechtigkeit erfahre der glaubende Mensch die Nähe Gottes.<sup>128</sup>

Von den lateinamerikanischen Jesuiten – aber auch von anderen Ordensvertretern – wurden die theologischen Klärungen und Beschlüsse der 32. Generalkongregation (gemeint sind besonders Dekret 4 und Dekret 2) begrüßt. Der Jesuit João Batista Libânio protokolliert die zeitnahen Geschehnisse in der Ordenslandschaft Lateinamerikas: „Das geweihte Leben machte in den siebziger Jahren hier in Lateinamerika Ernst mit der Erziehung zu einem kritischen Bewusstsein. Man folgte den Fußstapfen der befreienden Erziehung eines Paulo Freire. Wir haben damals kleine Instrumente geschmiedet, mit deren Hilfe es möglich wurde, das kritische Gewissen für die unterschiedlichsten Situationen wachzurütteln.“<sup>129</sup>

Mit dieser Erklärung verdeutlicht der Autor das oben Erarbeitete. Einflüsse aus der kritischen Pädagogik waren schon (wenn auch nicht immer offensichtlich) im Vorfeld der 32. Generalkongregation mit ignatianischer Theologie verbunden worden. In einer Neuausrichtung jesuitischen Selbstverständnisses finden sie ihren markantesten Platz an der Schnittstelle zwischen einer Pädagogik der Unterscheidung der Geister und einem Programm der Bewusstseinsbildung.<sup>130</sup> Eine daran anknüpfende Nachfolgepraxis

<sup>124</sup> Sobrino, Jon: *Companions of Jesus*, 70. Vgl. Sobrino, Jon: *Sterben muß, wer an Götzen*, 35. Vgl. 34.GK, D.26, Nr. 6–8.

<sup>125</sup> Vgl. Knauer, Peter: *Geistliche Übungen*, 87/88.

<sup>126</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1098. Vgl. Granero, Jesus M.: *Los imperativos*, 665.

<sup>127</sup> Vgl. Arrupe, Pedro: *Einheit von geistlichem Leben*, 20.

<sup>128</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1111. Vgl. Boff, Leonardo: *Como Preparar a Cruz Hoje numa Sociedade de Crucificados?* In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 44 (1984) 58–72, 65–68. Vgl. Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *Em tudo amar*, 231–235.

<sup>129</sup> Libânio, João Batista: *Auswirkungen der sozio-kulturellen und religiösen Wirklichkeit*, 103. Ein Beleg sei angeführt: Leonardo Boff beschreibt in seinem Entwurf über den Glauben in der Peripherie der Welt die besondere Bedeutung des Ordenslebens im Einsatz für die Überwindung der Armut. Dabei zitiert er einige Dokumente der CLAR (wie z. B. „Vida religiosa e compromisso sócio-político“) und stellt dabei die Konfrontation der Orden mit den sozialpolitischen Problemen heraus. Nicht jedes organisierte religiöse Leben könne sich unmittelbar am Einsatz für die Befreiung engagieren. Umso mehr stelle sich für jedes Ordensinstitut die gleiche Frage: „Suposta esta conscientização, a Vida Religiosa é posta frente à questão: até que ponto as exigências de libertação reclamam uma re-interpretação da teologia da Vida Religiosa, a partir de suas práticas?“ Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 71. Vgl. Boff, Leonardo: *Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute*. Zürich (Schweiz) u. a., 1985, 273–320, mit Rekursen zu Paulo Freire (278/279).

<sup>130</sup> Die Verbindung behandelt das Dekret 18 der 34. Generalkongregation (34.GK, D.18, Nr. 4). Zu den Aufgaben in der „Erziehung an weiterführenden Schulen und Grundschulen sowie in der Volksbildung“ wird erklärt: „Das erzieherische Apostolat der Gesellschaft Jesu wurde sehr bereichert durch den Beitrag, den die Zentren für Volksbildung leisten, die sowohl in ländlichen als auch städtischen Gegenden der Entwicklungsländer errichtet wurden. Diese Zentren bieten Jugendlichen und Erwachsenen unter den Armen eine Erziehung außerhalb des traditionellen Schulsystems an. Mit Hilfe einer auf Partizipation ausgerichteten Pädagogik organisieren sie Programme, um den Analphabetismus zu beseitigen (...); ebenso bieten sie eine religiöse und ethische Bildung an, um eine Analyse und Veränderung der Gesellschaft (...) voranzutrei-

ist der Verkündigung des Glaubens und dem Einsatz für die Gerechtigkeit gleichermaßen verpflichtet. Dennoch ist in beiden Dimensionen der Nachfolge ein Vorzug eingepreist, der in der Verkündigungspraxis einer präferentiellen Option für die Armen zum Zug kommt.<sup>131</sup> Zusammen mit der mehrmals erwähnten Hochschätzung der Bildung<sup>132</sup> drückt es der Sache nach das Kernanliegen der hier vorgetragenen These aus: Nur im Vorhaben der *Subjektwerdung des Armen* kann es zuverlässig gelingen, die inhumanen Determinismen zu entlarven und die Durchsetzung einer gerechten und evangeliumsgemäßen Welt vorzuzeichnen.

### 6.1.1.3 Konsequenter Zugang: Nachfolge und Konflikt

Eine thematische Entfaltung der Nachfolge muss ursächlich die Rückbeziehung zu dem bedenken, dem es nachzufolgen gilt. Im hier vorgelegten Kontext geschieht diese Rückfrage in bestimmter Prägung: befreiungstheologisch und jesuitisch. Carlos Bravo hat in einer beachtlichen Untersuchung mit dem Titel „Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina“ ein Konzept vorgelegt, das die jesuanische Praxis und Verkündigung von seiner Endkonsequenz, dem Martyrium am Kreuz, her deutet und für die inhaltliche Bestimmung heutiger Nachfolge einen brisanten Rahmen vorgibt.<sup>133</sup> Anders gesagt: Eine von Jesus her denkende und praktizierte Nachfolge kann den realen, gesellschaftlichen, sozialen und politischen Konflikten der Wirklichkeit nicht ausweichen.<sup>134</sup> Carlos Bravo geht sogar so weit, dass er sagt: Der Konflikt sei der Schlüssel des christlichen Verstehens.<sup>135</sup> Er begründet dies folgendermaßen: Entlang des Lebens Jesu, in Anbetracht der Akzente, die die Synoptiker und Johannes in ihren

ben.“ Als „ein Mittel, um die Gerechtigkeit zu fördern, stimmt dieser Dienst der Volksbildung ganz und gar mit der Sendung unserer Gesellschaft überein.“

<sup>131</sup> Vgl. 34.GK, D.2, Nr. 9. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Amigos del Señor, amigos de los pobres. In: Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 259–271, 268. Zusammenfassend sagt das Dekret 26 (34.GK, D.26, Nr. 13 und 14): „Ignatius und seine Gefährten begannen ihre Predigt in Armut. Sie arbeiteten mit den Mächtigen und Machtlosen, mit Fürsten, Königen und Bischöfen, aber auch mit den Frauen der Straße und mit den Opfern der Seuche. Sie verbanden ihren Dienst für die Mächtigen mit den Nöten der Machtlosen. Heute treten wir Jesuiten, was immer unser Dienst ist, in Solidarität mit den Armen, den an den Rand Gedrängten und denen ohne Stimme, um sie zur Teilnahme an den Prozessen zu befähigen, die die Gesellschaft prägen (...). Sie ihrerseits belehren uns über unsere eigene Armut, wie es kein Dokument tun kann.“

<sup>132</sup> Vgl. 34.GK, D.16, Nr. 1.

<sup>133</sup> Vgl. das von José Ignacio González Faus verfasste Vorwort: González Faus, José Ignacio: Prólogo. In: Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina. (Presencia teológica, 30) Santander (Spanien), 1986, 15–20.

<sup>134</sup> „Jesus gerät also mit den politischen und religiösen Vertretern des ‚Status quo‘ in Konflikt – in der Nachfolge Jesu sind entsprechende Konflikte heute zu erwarten.“ Kirschner, Martin: Gotteszeugnis, 443. Vgl. Barreto César, Ely Eser: Misericórdia e sacrifício no evangelho de Mateus. In: Assmann, Hugo (Hrsg.): René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis (Brasilien), 1991, 262–272, 269. Vgl. Sobrino, Jon: Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 851–878, 872–876.

<sup>135</sup> Ein Substrat der Arbeit wurde veröffentlicht unter: Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento. In: CHRISTUS 52 (1987) 56–66, 65. Vgl. Sobrino, Jon: El crucificado, 306. Vgl. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 33/34.

Evangelien setzen<sup>136</sup>, falle die Zentralität und Steigerung des Konflikts Jesu mit zahlreichen Vertretern der damaligen Gesellschaft auf.<sup>137</sup> Den Konflikt beschreibt schon das frühestdatierte Evangelium nicht als etwas Punktuell- oder Momentanes, sondern als einen Prozess, dem Jesus mehr und mehr aufdeckend begegnete.

### *Wer mein Jünger sein will ...*

Mit drei Erzählblöcken – Kontroversgespräche, die Krise in Galiläa und die Instruktionen an die Jünger – legt das Markusevangelium den Grundstock für eine solche Darstellung. Zu den Kontroversgesprächen: Darunter fallen die Heilung eines Gelähmten in Kafarnaum (Mk 2,1–3,6)<sup>138</sup>, das Streitgespräch über Reinheit und Unreinheit (Mk 7,1–23) und der gesamte Erzählkomplex um das Eintreffen in Jerusalem (Mk 11,1–13,2). Bis zum Beginn der Passionsgeschichte – mit der außerordentlichen Provokation der Tempelreinigung (Mk 11,15–19)<sup>139</sup> – verschärft sich der Konflikt, vor allem mit der jüdischen Autorität in Jerusalem.<sup>140</sup> Aber auch schon vorher zeigt die Krise in Galiläa eine nicht unbedeutende Ablehnung Jesu in seiner Heimat (Mk 6,3).

Die Zunahme der Ablehnung und die drohende Verfolgung jener galiläischen Arambewegung erzählt der Evangelist, wenn er auf dem Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem eine Belehrungsszene schildert, die weit über den Jüngerkreis hinaus die „Volkmenge“ anspricht und mit dem Aufruf beginnt: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Mk 8,34)<sup>141</sup>. Der Tod um des Evangeliums willen wird derart akzentuiert, dass den zuhörenden Jüngern diese Endkonsequenz ihrer Entscheidung klar vor Augen tritt. Das Martyrium bleibt eine Gefahr der Evangeliumsverkündigung und jeder evangeliumsgemäßen Praxis. Auch die unmittelbar folgende Ankündigung des eigenen Todes (Mk 8,31–33; 9,30–32,

<sup>136</sup> Vgl. Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, 557–563. Bei aller Unterschiedenheit der einzelnen Evangelien gibt es an diesem Punkt doch zahlreiche Gemeinsamkeiten. Vgl. Schnackenburg, Rudolf: Nachfolge Christi – heute. Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. Freiburg i. Br. u. a., 1979, 43.

<sup>137</sup> Ganz ähnlich argumentiert José Ignacio González Faus: „esta conflictividad del Dios de Jesús es la que se refleja en la innegable conflictividad del Jesús histórico“. González Faus, José Ignacio: Jesús y Dios, 200.

<sup>138</sup> Im dortigen Disput mit den Schriftgelehrten lässt sich Grundsätzliches der Thora-Auslegung Jesu erkennen. Die Bedürftigkeit des Menschen verlangt einen Vorrang gegenüber jeglicher Weisung. Denn der leidende Mensch steht immer über dem Gesetz, also auch über dem Sabbat. Vgl. Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento, 56. Vgl. Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina. (Presencia teológica, 30) Santander (Spanien), 1986, 95–107.

<sup>139</sup> Der Evangelist Markus beschreibt dort Jesus als den, der allein handelt. Sein Vorgehen gegen die Geldwechsler, die Taubenhändler und Käufer sowie die zeichenhafte Verhinderung des Kults (Mk 11,16: „und ließ nicht zu, dass jemand irgendetwas durch den Tempelbezirk trug.“) „muß die für den Tempel und den ordnungsgemäßen Kult Verantwortlichen gegen ihn auf den Plan rufen. Mit der Tempelaktion hat er sich in akute Lebensgefahr gebracht.“ Eckey, Wilfried: Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar. Neukirchen-Vluyn, 1998, 289.

<sup>140</sup> „The (...) element is the fact that this preference of God's for the poor does not lead Jesus to make himself even poorer but rather to introduce a terrible *conflict* into Israel by shouldering the cause of the poor.“ Segundo, Juan Luis: The Christ of the Ignatian, 92.

<sup>141</sup> „Es geht um eine öffentliche Belehrung über die Nachfolge Jesu (...). Ein Jünger Jesu muß zum Martyrium bereit sein. Dieses wird zwar faktisch nicht jedem aberlangt. Aber der Erfolgsmann Jesu darf auch nicht vor Gefangenschaft, Folter und Tod zurückschrecken.“ Eckey, Wilfried: Das Markusevangelium, 231.

10,32–34) teilt Jesus den hörenden Jüngern mit<sup>142</sup> und verstärkt das Zueinander vom Leben und Sterben für das Ankommen des Evangeliums in der Welt.

Nun kann, so Carlos Bravo, nicht bestätigt werden, dass Jesus den Konflikt in direkter Art suche. Vielmehr müsse man sagen, dass er dem Streit nicht entgehe und dass ihm wohl bewusst sei, welche Provokation sein Tun und Reden hervorrufe (vgl. die Warnungen in Mk 8,14–21). Die Spitze seiner Missbilligung denunziert jene Entwicklungen im Inneren Israels, die den Bund des auserwählten Volkes mit Gott entstellen.<sup>143</sup> Diese Kritik zielt auf die Demaskierung der Verantwortlichen, wendet sich dem Volk zu und bricht den diabolischen Kreis der Unterdrückung, indem sich Jesus selbst auf die Seite der Ausgeschlossenen stellt und die drohende Gewalt mit einem Nein zur Gegengewalt ins Absurde führt.<sup>144</sup> Sein Appell des Umkehrens an den Unterdrücker wie den Unterdrückten bekundet das unüberwindbar hoffende Vertrauen Jesu in die Wirklichkeit der Basileia. Das drohende Leiden wird so zur Konsequenz dieses Vertrauens; es wird ex negativo zum Zeichen, dass das Reich Wirklichkeit gestaltet, indem die redende und handelnde Bekanntgabe seines anbrechenden Daseins auf impulsiven Widerstand stößt, der im Martyrium am Kreuz seine brutale Ausformung zeigt.<sup>145</sup>

Was sagt dies für das Konzept heutiger Nachfolge? Die uns durch den Text der Evangelien vermittelte Botschaft und Praxis Jesu ist natürlich nicht – nach Carlos Bravo – in Reinform zugänglich. Dennoch steht ein Zugang zu den Kernelementen offen. Am Beispiel des Evangelisten Markus erläutert der Jesuit: Um Jesus zu „sehen“, sei eine bloße Suche nach dem historischen Jesus unzureichend. Der Evangelist stelle die Rückschau auf den historischen Jesus von Nazareth als primären Moment vor, der der Gemeinde als Wurzel der Gegenwart und Quelle für die Zukunft diene. Nur der, der sich in die Nachfolge begibt, kann Nachfolge kennenlernen.<sup>146</sup> Die Praxis der Nachfol-

<sup>142</sup> Vgl. Gesteira Garza, Manuel: La llamada y el seguimiento de Jesucristo. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 33–72, 42/43 und 52–58. „Jesu Ruf zur Nachfolge ist ein Totalitätsanspruch an den Menschen“ Schnackenburg, Rudolf: Nachfolge Christi, 40. Schnackenburg belegt die Behauptung vor allem unter Bezugnahme auf die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling, die auch die Enzyklika *Veritatis Splendor* zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen erklärt (vgl. VS 6–24). Vgl. Martínez Camino, Juan A.: El seguimiento de Cristo. Clave de la „Veritatis Splendor“. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 131–149, 136–140.

<sup>143</sup> Vgl. Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento, 60–62. Mit dem prägnanten Satz: „el concepto de Reinado de Dios es para Jesús la traducción dinámica de la Alianza“ (60). Vgl. die Ausführungen unter dem Titel „Die Krise Israels“ bei: Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg i. Br. u. a., 1982, 31–34. Vgl. Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes. Freiburg i. Br., <sup>5</sup>2002, 201/202, ausführlicher 205–230.

<sup>144</sup> Carlos Bravo gibt eine Vielzahl von Textstellen an, die sich nicht alle in die Argumentation des Autors fügen, vgl. Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento, 59. Auch das Matthäusevangelium bringt eine kontextbezogene Kritik Jesu am auserwählten Volk Israel (Mt 21) ins Wort. Vgl. Barreto César, Ely Eser: Misericordia e sacrificio, 267/268. Vgl. Sobrino, Jon: Jesús de Nazaret. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 480–513, 497/498.

<sup>145</sup> „Wenn Christus auch für die Christen, die sich in den Befreiungsprozessen in Lateinamerika engagieren, Konfliktstoff in sich birgt, dann vor allem deshalb, weil er als ‚Zeichen des Widerspruchs‘ bei uns bleibt.“ Vidales, Raúl: Wie heute von Christus sprechen? In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 57–80, 58. Vgl. Sobrino, Jon: La unidad y el conflicto, 215. Vgl. Collet, Giancarlo: Der Christus der Armen, 270. Vgl. Alegre, Xavier: El Nuevo Testamento ante las religiones, 37/38.

<sup>146</sup> Carlos Bravo schreibt: „no basta el ‚saber‘ correcto sobre Jesús, la fe cristiana no aparece vinculada con la confesión ‚ortodoxa‘, sino con el seguimiento, único que da razón total de lo ‚cristiano‘ de la fe proclamada“.

ge ist ein Erkenntniszugang.<sup>147</sup> Für den Nachfolgenden bedeute dies, dass er in gleich welchem Konflikt die Perspektive der Basileiaverheißung nicht aus den Augen verlieren dürfe. Im Gegenteil: Mit den Anfeindungen wird die Wirklichkeit des Gottesreichs bezeugt und die wahrnehmende Sensibilität geprüft.<sup>148</sup> Der Fortbestand jener Auseinandersetzungen affirmiert das Festhalten am Kommen des Reiches im Dienst der Menschen und verunmöglicht eine Konfliktfreudigkeit, die zur Kommunikationsresistenz neigt und allzu leicht in extremistische Positionen kippt. Das Schicksal Jesu, der in Treue zum Vater und zur Verkündigung des Reiches seine Praxis und Verkündigung in die Welt hineinlebt, wird zum Bild der Evangeliumstreue, das sichtbare Zeichen der Treue im Konflikt.<sup>149</sup> Seine inhaltliche Botschaft ist eine Botschaft des Rechts, der Gerechtigkeit, des Lebens und des Friedens.<sup>150</sup> Deswegen kann eine Konfrontation um des Evangeliums willen nicht in einen Konflikt gegen den Anderen und gegen die Sache des Evangeliums entarten. Trotzdem bleibt „el conflicto por el Reino como condición de seguimiento“,<sup>151</sup> der Konflikt für das Reich die Bedingung der Nachfolge.<sup>152</sup>

Auch für Jon Sobrino kann „Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen“ erläutert werden.<sup>153</sup> Die jesuanische Praxis sei bestimmt von einem klaren Ja für die Ankunft des Reiches und einem klaren Nein wider die Sünde des Antireichs, „d. h. gegen alles, was den Menschen sterben lässt, alles was die im ‚Vater *unser*‘ ausgedrückte

da.“ Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto, 245. Vgl. González Faus, José Ignacio: Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 129–155, 130. Leonardo Boff geht in die gleiche Richtung: „Denn der historische Jesus gibt mit aller Deutlichkeit zu erkennen, daß die Nachfolge seines Lebens und seiner Sache das Kernstück des christologischen Glaubens ist. In der Nachfolge leuchtet die Wahrheit Jesu auf.“ Boff, Leonardo: Eine Christologie von der Peripherie her. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 135–157, 146. Vgl. Vidal, Senén: El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 13–31, 15–18 und 21–23.

<sup>147</sup> Darauf wurde schon rekuriert, vgl. ⇨ Seite 260. Vgl. den Rahnerschen Denkansatz der „Lebensereignisse Jesu als theologische Erkenntnisquelle“ bei: Batlogg, Andreas R.: Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 349–367, 363–365.

<sup>148</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Christus in Lateinamerika, 179/180.

<sup>149</sup> „El criterio de la verdad es la víctima.“ Hinkelammert, Franz J.: El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto. San José (Costa Rica), 1996, 45. Vgl. Lucchetti Bingemer, Maria Clara: Solidariedade ou Conflicto. Possibilidades de diálogo entre a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação. In: Revista Eclesiástica Brasileira 50 (1990) 844–857, 852–855.

<sup>150</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 219.

<sup>151</sup> Jesus, der Gottessohn selbst, werde durch die Verkündigung der Gottesbotschaft zum Opfer der Realität des Antireichs. Vgl. Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento, 64/65. Vgl. Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto, 276/277. In gleicher Richtung schreibt Jon Sobrino: Es gibt „eine dem christlichen Glauben als solchem innewohnende Konfliktträchtigkeit, die letztlich von der Konfliktivität der Wirklichkeit selbst herührt, nämlich der aktiven Existenz der Götzen und des Gegenreichs.“ Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 199–215, 203, Fußnote 10. Vgl. Sobrino, Jon: La experiencia de Dios, 147/148.

<sup>152</sup> „Hay que subrayar, finalmente, que la espiritualidad cristiana es conflictiva.“ Rambla, Josep M.: Espiritualidad cristiana, 186. Vgl. Boff, Leonardo: Eine Christologie von der Peripherie, 155.

<sup>153</sup> Sobrino, Jon: Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen. In: Concilium 14 (1978) 574–580.



menschliche Brüderlichkeit bedroht, behindert und zunichte macht.“<sup>154</sup> So schwer es sein mag, in jeder konkreten Situation das Richtige zu entscheiden, so unmissverständlich sei für Jesus ein klares Erkenntniskriterium in Bezug auf den Nächsten. Mag auch Gottes Wille nicht immer in deutlicher Weise zugänglich sein, so bleibe er doch kein Geheimnis, wenn es um den Nächsten und die ihm geschuldete Liebe gehe. Für die Nachfolgenden eröffne die jesuanische Praxis und Verkündigung den Rahmen, in dem sich Nachfolge ereigne: Im unbedingten Ja Gottes für die Menschlichkeit und dem Auftrag diesen Anspruch ein Leben lang durchzuhalten. Diese „Praxis und ihre Kriterien müssen selbst zu dem Rahmen werden, innerhalb dessen wir unser Erkennen zu vollziehen haben.“<sup>155</sup>

Die Verkündigung und Praxis Jesu bilden für den Nachfolgenden jenen erfahrungsdurchzogenen Rahmen, in den er seine eigene Lebensgestaltung auslegen kann.<sup>156</sup> Sobrino gibt dafür vier Kriterien an: An erster Stelle steht eine „partielle Inkarnation“ in die Geschichte.<sup>157</sup> Die Menschwerdung Gottes bricht in die Zeit und Wirklichkeit hinein, um eine bestimmte geschichtliche Realität zum auserwählten Ort der Geschichte zu machen. Der Ort der Inkarnation wird zum Ausgangspunkt des Heilwirkens für die Geschichte in ihrer Ganzheit. Die Menschwerdung Gottes wählt den Ort der Armen und Unterdrückten Galiläas.<sup>158</sup> Zu ihnen hin sendet er seinen Sohn, ihnen gilt die Verkündigung der Frohen Botschaft (Lk 4,18); und der Sohn selbst ist Mensch als ein Armer unter Armen.<sup>159</sup> Der Nachfolgende willigt frei in diese Sendung ein, indem er sich ebenso, seines Reichtums entledigend, hineinbegibt in die Wirklichkeit der An-den-Rand-Gedrängten seiner Zeit.<sup>160</sup> An zweiter Stelle, so Sobrino, muss eine gute Botschaft zur guten Praxis werden. Die Praxis der Menschwerdung muss erfahrbar, erlebbar werden und eine Realität der Menschlicherwerdung verursachen. Auf diese gemeinschaftsbezogene Sphäre des Menschlichen setzt der Nachfolgende sein Handeln –

<sup>154</sup> Sobrino, Jon: Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes, 577.

<sup>155</sup> „Erkennen wird man also aufgrund einer radikal aufrechterhaltenen Bereitschaft zur Praxis der Liebe und zur Überwindung der geschichtlich verobjektivierten Sünde.“ Sobrino, Jon: Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes, 577. Vgl. González Faus, José Ignacio/Vidal, Marciano: Pecado estructural. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 401–418, 415/416.

<sup>156</sup> Vgl. Costadoat, Jorge: La liberación en la cristología, 62. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Caminando con el pueblo. In: Echegaray, Hugo: *La práctica de Jesús*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 34) Lima (Peru), 1980, 7–26, 25. Vgl. McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics*, 125.

<sup>157</sup> Diese Reihung findet sich bei Sobrino an mehreren Stellen, wie: „Das erste Element der Nachfolge ist die Inkarnation. (...) eine unter all dem, was es an Schwachem und Kleinem im Fleisch der Geschichte gibt; es handelt sich um eine bewußt parteiliche Inkarnation.“ Sobrino, Jon: Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 127–134, 131.

<sup>158</sup> Vgl. Theißen, Gerd/Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen, <sup>3</sup>2001, 161–170.

<sup>159</sup> Hugo Echegaray unterstreicht dies mit den Worten: „Die Lebenspraxis Jesu ist die eines Armen, der sich mit seinem Volk identifiziert und sich ganz in dessen Dienst stellt. Der Gott, den er verkündet, läßt sich vom Reich nicht trennen und bevorzugt deshalb die, welche die Vertreter der Gesellschaft als ‚die Letzten‘, als Nichtsnutze ansehen.“ Echegaray, Hugo: Gott erkennen heißt Gerechtigkeit üben. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 158–168, 159/160. Vgl. Echegaray, Hugo: *La práctica de Jesús*, 158–188.

<sup>160</sup> „Der vorrangige und eindeutige Weg zu Gott führt über den Dienst am Armen, in dem sich Gott anonym verbirgt. Die Praxis der Befreiung ist der sicherste Weg zum Gott Jesu Christi.“ Boff, Leonardo: *Eine Christologie von der Peripherie*, 149.



und das bildet das dritte Kriterium – im Dienst an einer gesellschaftlich-politischen Praxis der Liebe. Zusammen mit dem Wirklichwerdenlassen der Liebe in den zwischenmenschlichen Beziehungen verwirklicht sich die Liebe für den Nächsten erst dann zur Gänze, wenn die Bedingungen der Gerechtigkeit gesetzt sind. Das vierte Kriterium spannt den Bogen zum Vorschlag von Carlos Bravo. Es „ist die Bereitschaft zu einer Liebe, die zu Konflikten führt, eben darum, weil sie Partei ergreifen, wirksam und gesellschaftlich-politisch sein will.“<sup>161</sup> Die Liebe, die sich den Menschen und besonders den Unterdrückten zuwendet, kann nicht anders als provokativ sein.<sup>162</sup> Sie konterkariert im Akt der Zuwendung die Mechanismen der Unterdrückung und ihrer Verursacher. Die liebende Zuwendung zu den Armen, damit sie Subjekte ihrer selbst werden können, ist bereits eine vehemente Anklage an alle, die die Situation von Armut und Elend fördern und dulden.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> Sobrino, Jon: Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes, 579. Vgl. Alvarez Gómez, José Ignacio: El reino de Dios, 113–115. Clodovis Boff und Jorge Pixley beginnen ihre Analyse – in der Publikation „Die Option für die Armen“ – zu den Grundlagen biblischer Ethik mit der Nachfolge Jesu: „Nach den Evangelien ist Jesus der Weg zu Gott. (...) Jünger sein, heißt aus der Lehre Jesu zu lernen (...); es bedeutet aber auch, daß wir Jesu Lebenspraxis zu folgen haben. (...) Selbst wenn wir aber verstanden haben, daß wir als Christen Jesus nachfolgen müssen, ist damit noch nicht klar, was dies am Ende des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika heißen kann. (...) Es kommt also darauf an, jene Bestandteile des Lebens Jesu zu entdecken, die auch als Erkennungsmerkmale im Leben eines Christen von Bedeutung sind, der in einer anderen Umwelt zu bestehen hat als in der von Jesus erlebten.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 84/85, vgl. auch 105–108. Jesus hat seinen Platz unter den Geringsten in der Gesellschaft gesucht, den Besessenen, den Dirnen, den Leprakranken, den Obdachlosen. In dieses Umfeld hinein hat Jesus das anbrechende Gottesreich verkündet. „Jesus zeigt uns den Weg zum Vater, indem er sich selbst mit den Armen, mit den spirituell und materiell Armen, solidarisch bekennt. Der Weg zum Gottesreich führt über die Kraft der Schwachen“ (86). Zusammenfassend halten die Autoren fest: „Die Nachfolge Jesu verlangt also Solidarität mit den Armen, Dienst an den Notleidenden und Bereitschaft, die Nachteile auf sich zu nehmen, die aus diesem Tun entstehen“ (87).

<sup>162</sup> „Jesu Stehen in der Wirklichkeit der Dinge war ein entschiedenes Stehen dort, wo die Not am schreiendsten ist, beim Elend der Armen und Sünder und bei der Forderung, dieses Elend zu überwinden. Aus dieser Partialität erfaßte Jesus die Totalität der Wirklichkeit als Leugnung des Reiches Gottes und als Forderung dieses Reiches, obwohl dieses sich in Gnade nahte. Sein Stehen in der Wirklichkeit der Dinge war ein Festhalten dieser Realität, das ihn zur aktiven Verteidigung der Armen und zur Anprangerung und Entlarvung der Mächtigen veranlaßte. Sein Stehen in der Wirklichkeit der Dinge war (...) eine Praxis, die objektiv auf Veränderung dieser Wirklichkeit abzielte. Und schließlich bestand es darin, daß er in seinem Verfolgtwerden und Sterben die Wirklichkeit der Dinge erlitt“. Sobrino, Jon: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, 90/91. Dass Sobrino über Jahre hinweg für diese Dialektik argumentiert und sie auch als Grundaussage für das Nachdenken über die Bedeutung der Märtyrer ansieht, zeigt die Aussage: das Reich Gottes und das Gegenreich „widersprechen einander völlig, so daß eine innere Logik es verlangt, daß man die zu Tode bringen muß, welche das Leben verteidigen.“ Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer, 207.

<sup>163</sup> Tony Mifsud zitiert in seiner Sozialethik der *Moral de Discernimiento* einen Pastoralbrief (Oktober 1980) des Auxiliarbischofs von Santiago de Chile Enrique Alvear Urrita. Im September 1980 war die neue Verfassung Chiles in umstrittener Volksabstimmung verabschiedet worden. Sie sah unter anderem eine herausragend starke Stellung des Präsidenten Augusto Pinochet vor. Alvear wählte für sein pastorales Schreiben die Überschrift „Evangelización liberadora y conflicto“. Darin geht er eng am oben ausgeführten Thema entlang, wenn er schreibt: „Estamos viviendo una historia frecuentemente conflictiva. (...) De pronto nos encontramos en una situación en que el Señor nos pide preocuparnos en forma preferencial por los pobres y toda clase de oprimidos y esto trae constantes tensiones y conflictos con los hombres de poder.“ Unter den Kapitelüberschriften „El conflicto en la Historia Humana“, „El conflicto que vive nuestra Iglesia en la actual situación de América Latina y de Chile“, „El conflicto en la Vida de Jesús“ und „La Praxis Profética de Jesús ilumina el Quehacer de la Iglesia“ finden sich nahezu alle Inhalte wieder, die oben zur Sprache gekommen sind. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 357–366. Vgl. Sobrino, Jon: Befreiung und Spiritualität, 57. Vgl. Mesters, Carlos: Una Iglesia que nace del pueblo. (Servicio de Documentación, 17/18) Lima (Peru), 1975, 69–71. Vgl. Strassner, Veit: La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De

### 6.1.2 „Sich inkarnieren“: Praxisweg der Option für die Armen

Die gezeigte Themenverbindung – hier kurz mit den Schlagwörtern Nachfolge, Konfliktivität, Subjektwerdung, Befreiung umrissen – zur theologischen Erörterung christlicher Praxis findet aus der Perspektive befreiungstheologischer Reflexion seinen Niederschlag und seine lehramtliche Fixierung mit dem Schlussdokument von Puebla. Zeigt sich in Medellín noch keine besondere Beachtung für eine theologische Ausformulierung des Nachfolgedenkens, so taucht er in Puebla, wenn auch in partiellen Bearbeitungen, an ganz unterschiedlichen Stellen auf.<sup>164</sup>

#### *Zeugnisgebende Nachfolge in der Welt: Medellín, Puebla, Santo Domingo*

Auskünfte gibt das erste Kapitel des zweiten Teils des Puebladokuments. Der Abschnitt trägt die Überschrift „Inhalt der Evangelisierung“. In einer vorangestellten christologischen Begründung über den Verkündigungs- und Handlungsauftrag der Kirche in Lateinamerika kommt der Text auf die Bedeutung der „Worte und Taten: Das Leben Jesu“ zu sprechen. Jesus selbst habe noch zu Lebzeiten in seine Nachfolge gerufen.

„Er versammelt um sich einige wenige Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Schichten seiner Zeit. (...) Sie werden die Grundpfeiler seiner Kirche. Vom Vater angezogen (...), beginnen sie den Weg der Nachfolge Jesu. Dieser Weg ist (...) der Weg der uneigennütigen und opferbereiten Hingabe der Liebe. Diese Liebe bezieht alle Menschen ein. Diese Liebe gibt den Kleinen, den Schwachen, den Armen Vorrang.“<sup>165</sup>

Der Text fährt etwas später fort: Jesus verlangt auf eine ursprüngliche, eigene und unvergleichbare Weise eine radikale Nachfolge [*exige un seguimiento radical*], die den ganzen Menschen, auf alle Menschen hin umfasst und die ganze Wirklichkeit einschließt. Diese Radikalität führt dazu, dass eine zu ständiger Umkehr bereite Nachfolge weder auf personaler noch auf sozialer Ebene ein nie ganz abgeschlossener Prozess ist.<sup>166</sup> „Denn wenn auch das Reich Gottes sich in geschichtlichen Taten verwirklicht, so erschöpft es sich doch nicht in ihnen, noch identifiziert es sich mit ihnen.“<sup>167</sup>

Einen überaus interessanten Angang zum Thema Nachfolge versucht das Dokument in Kapitel zwei des zweiten Teils unter der Überschrift „Evangelisierung, Befreiung und Förderung des Menschen [*Evangelización, liberación y promoción humana*]“. Der Text beginnt mit der Feststellung, dass man den verwirklichten Bemühungen vieler

buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico. In: *Teología y Vida* 47 (2006) 76–94, 81–84. Vgl. Vidales, Raúl: *Wie heute von Christus sprechen*, 75.

<sup>164</sup> Aufgrund einer gewissen Diversität der Stellen, können nicht alle relevanten Passagen aus den Schlussdokumenten besprochen werden. Nur die für das vorliegende Thema aussagekräftigsten stehen im Zentrum.

<sup>165</sup> Puebla, Nr. 192, vorher schon unter Nr. 180.

<sup>166</sup> Die deutsche Übersetzung schwächt ab, wenn sie „Así Jesús (...) exige un seguimiento radical“ mit „So fordert Jesus (...) eine völlige Nachfolge“ übersetzt. Puebla (span.), Nr. 193. Die obige Übersetzung stammt vom Verfasser.

<sup>167</sup> Puebla, Nr. 193. In den das Kapitel abschließenden lehrmäßigen Reflexionen über die Würde des Menschen heißt es: „Nur die Annahme und Nachfolge Christi machen uns für die tröstlichsten Gewißheiten und die schwerwiegendsten Forderungen der menschlichen Würde bereit“ (Nr. 319). Das heißt: Die Praxis der Nachfolge selbst stellt einen anthropologischen Erkenntnis- und Reflexionsort dar. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: *Jesus Christus*, 84/85.

Christen Lateinamerikas Anerkennung schenke, gerade denjenigen, die die teilweise konfliktiven Situationen der Völker Lateinamerikas im Glauben vertiefen und mit dem Worte Gottes erleuchten. Man ermutigt alle Christen, weiterhin diesen evangelisierenden Dienst zu leisten und die Kriterien des Denkens und des Nachforschens zu unterscheiden.<sup>168</sup> Den Laien wird dabei eine besondere Aufgabe zuteil. Sie sollen aktive Mitarbeiter der Hirten sein. „Daraus ergibt sich eindeutig, daß die gesamte christliche Gemeinschaft zusammen mit ihren rechtmäßigen Hirten und unter deren Leitung zu einem verantwortlichen Subjekt der Evangelisierung, der Befreiung und der Förderung des Menschen wird.“<sup>169</sup>

Ganz auf dem Boden der katholischen Soziallehre betrachten die Bischöfe die pastorale Aufgabe der *Promoción humana* von der unverlierbaren Würde des Menschen her. Vom mit Würde beschenkten Subjekt gehe die Soziallehre einem durchhaltenden Zweck entgegen, nämlich der „Förderung der umfassenden Befreiung des Menschen in seiner irdischen und transzendenten Dimension“; denn „so leistet die Kirche ihren Beitrag zum Aufbau des letzten und endgültigen Reiches“.<sup>170</sup> Darin gründet auch die christliche Nachfolge, wenn es heißt: „Wir können diese Lehre nicht wirksam verkünden, ohne sie für uns selbst zum Maßstab unseres persönlichen und institutionellen Verhaltens zu machen.“ Sie verlangt Kohärenz, Kreativität, Mut und totales Engagement. Erst auf diesem Boden können die Bischöfe sagen, dass das soziale Handeln integrativer Bestandteil der Nachfolge Christi ist.

Dem Text geht es um die Grundlegung eigenverantworteten Handelns. Er legt dies offen, indem er gleich nach jener Feststellung auf den Zusammenhang zwischen Nachfolge, Gewissensbildung und Förderung des Menschen (*Promoción humana*) zu sprechen kommt:

„Die Förderung des Menschen beinhaltet auch Tätigkeiten, die dazu beitragen, das Gewissen in all seinen Dimensionen zu wecken, damit er durch eigene Kraft zum Haupthandelnden in seiner eigenen menschlichen und christlichen Entwicklung wird.“<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Im Original: „seguir prestando este servicio evangelizador y a discernir sus criterios de reflexión y de investigación“. Puebla (span.), Nr. 470. Die obige Übersetzung stammt vom Verfasser.

<sup>169</sup> Puebla, Nr. 474.

<sup>170</sup> Puebla, Nr. 475. Vgl. Stadelmann, Luís I. J.: A missão do povo de deus no êxodo. In: *Perspectiva teológica* 17 (1985) 343–368, 343.

<sup>171</sup> Drei weitere Stellen sollen hier genannt sein. Erstens: Auch das daran anschließende Kapitel „Evangelisierung, Ideologien und Politik“ kommt auf das Thema Nachfolge zu sprechen (Nr. 529). Mit der speziellen Blickrichtung auf „Bischöfe, Priester und Ordensleute“ zitiert das Dokument eine sehr inhaltsdichte Passage aus der Rede Johannes Pauls II. an die Ordenoberen vom 24. November 1978. Zweitens: Unter der Überschrift „Berufen zur radikalen Nachfolge Christi“ (Nr. 742–757) entfalten die Ausführungen die Kriterien für die Gestaltung des Ordenslebens in Lateinamerika. Zu Beginn wird unter anderem betont, dass es um die Beschreibung eines „seguimiento radical de Jesucristo, dentro de la Iglesia“, einer radikalen Nachfolge Jesuchristi, innerhalb der Kirche (Nr. 740) gehe. Drittens: Man kann die nachkommenden Ausführungen zur Katechese „Mittel zur Gemeinschaft und Mitbeteiligung“ in gewisser Weise als Fortführung betrachten. Abschließend heißt es, dass für eine umfassende Erziehung des Glaubens einige Hauptaspekte zu beachten seien: die Fähigkeit des Christen, seiner Hoffnung eine Begründung zu geben, die Fähigkeit, mit anderen Christen ökumenisch in Dialog treten zu können und schließlich eine gute Bildung für das moralische Leben, die als Nachfolge Christi aufzunehmen sei. Im Original: „Una buena formación para la vida moral, asumida como seguimiento de Cristo“. Puebla (span.), Nr. 1008.

Die letzten und wohl bemerkenswertesten Ausführungen zur Nachfolge finden sich im schon besprochenen ersten Kapitel des vierten Teils: „Die vorrangige Option für die Armen“.<sup>172</sup> Im Rahmen der „reflexión doctrinal“ denken die versammelten Bischöfe über den Dienst am armen Bruder nach.<sup>173</sup> Man schreibt: Indem wir uns dem Armen nähern, um ihn zu begleiten und ihm zu dienen, machen wir das, was uns Christus lehrte, als er sich zu unserem Bruder machte, arm wie wir. Dann folgt eine überaus bedeutsame Begriffsbestimmung:

„Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente de nuestro seguimiento de Cristo.“

Es heißt also, dass der Dienst an den Armen das privilegierte, wenn auch nicht ausschließliche Mittel unserer Nachfolge Christi sei.<sup>174</sup> Denn, führt der Text fort, „der beste Dienst an unserem Bruder ist die Evangelisierung, die ihn befähigt, sich als Kind Gottes zu verwirklichen, die ihn von der Ungerechtigkeit befreit und die umfassend fördert.“

Johannes Paul II. greift 13 Jahre später in der Eröffnungsansprache der vierten Generalversammlung von Santo Domingo diese Stelle in ausführlicher Zitation auf und wiederholt damit die einschlägige Prägung des Nachfolgegedankens in seiner Verbindung mit der Entscheidung für die Armen. Zum Thema hinführend erklärt er:

„In Weiterführung der Konferenzen von Medellín und Puebla bekräftigt die Kirche erneut ihre bevorzugte Option für die Armen. Diese Option gilt nicht ausschließlich, und schließt niemand aus, weil die Heilsbotschaft für alle bestimmt ist.“<sup>175</sup>

### „Inkarnierte“ Inkulturation

Der Schlusstext von Santo Domingo setzt in der Beziehung von Nachfolge Jesu und Evangelisierung einen neuen Akzent. Der Gedanke der Inkulturation erhält eine starke Gewichtung.<sup>176</sup> Gleich zu Beginn des ersten Teils „Jesus Christus, Evangelium des Va-

<sup>172</sup> Vgl. ⇒ Seiten 243–248.

<sup>173</sup> Vgl. Puebla (span.), Nr. 1145–1147.

<sup>174</sup> Puebla (span.), Nr. 470. Die obige Übersetzung stammt vom Verfasser.

<sup>175</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 16. Der Papst zitiert sogleich eine Passage aus seiner Weihnachtsansprache von 1984 an die Kardinäle und die Römische Kurie. Der Papst hatte dort den theologalen Ursprung der Option betont. Weil die Option auf dem Wort Gottes gründet, ist sie eine beständige und unwiderrufliche Entscheidung. Vgl. Johannes Paul II.: Weihnachtsansprache an die Kardinäle, 1610–1621.

<sup>176</sup> Giancarlo Collet merkt an, dass der Begriff der Inkulturation vom französischen Jesuiten Pierre Charles (und später durch Jean-Marie Masson) überhaupt erst in die Theologie eingeführt worden sei. Der Begriff sei in den Dokumenten der 32. Generalkongregation der Jesuiten rezipiert und finde sich wohl dank der Eingabe des Generaloberen Arrupe in den Texten der römischen Bischofssynode von 1977 und damit zum ersten Mal in einem offiziellen kirchlichen Dokument. Vgl. Collet, Giancarlo: Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 504/505, 504. Nur wenig später, bereits „im Jahre 1978 definierte Pater Arrupe die Inkulturation als ‚die Gestaltwerdung (im spanischen Original: *encarnación*) des christlichen Lebens und der christlichen Botschaft in einem gegebenen kulturellen Milieu, (...) daß sie ein Prinzip wird, das die Kultur beseelt, leitet und zur Einheit bringt, indem sie diese umwandelt und erneuert“. Suess, Paulo: Inkulturation. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1011–1059, 1027/1028. Für eine systematische Analyse von „Inkarnation als Inkulturation“, wie es Hans Waldenfels vorgeschlagen hat, vgl. Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Inkulturation oder Kontextualität? In: Pankoke-Schenk, Monika/Evers,

ters“ verbindet das Dokument die theologischen Themenfelder Nachfolge, Evangelisierung, Menschenwürde und Förderung des Menschen (*Promoción humana*): „Die christliche Verkündigung heilt, stärkt und fördert den Menschen aus eigener Kraft (...). Jedwede Evangelisierung muß daher Inkulturation des Evangeliums sein. (...) Jesus Christus ist wirklich der Maßstab aller Kulturen und aller menschlichen Werke. Die Inkulturation des Evangeliums ist für die Nachfolge Jesu unabdingbar [un imperativo del seguimiento de Jesús]; sie ist erforderlich, um das verunstaltete Antlitz der Welt wiederherzustellen“. Die Anerkennung jeder menschlichen Kultur und die Bereitschaft, die Botschaft in dieser Kultur zu bezeugen und in der Nachfolge Christi zu leben, schafft die Bedingung für gelungene Inkulturation. Ihre Aufgabe kann jedoch nicht nur in der Verkündigung Jesu Christi bestehen, sondern umschließt die unerlässliche Achtung der Menschenwürde, die Förderung des Menschen und den Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität. Erst so gelinge es der kirchlichen Verkündigung und Praxis den Menschen „von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern“ (vgl. EN 18).<sup>177</sup>

Die Bischöfe Lateinamerikas sehen sich veranlasst, aus diesen Überlegungen eine entsprechende pastorale Konsequenz zu ziehen und erörtern diese im Unterkapitel „Die Förderung des Menschen, eine privilegierte Dimension der neuen Evangelisierung“.<sup>178</sup> Dabei heben sie im Rekurs auf *Evangelii nuntiandi* und *Gaudium et spes* die Bedeutungsverkettung zwischen Evangelisierung und kirchlicher sowie subjektverantworteter Nachfolge im Dienst umfassender Humanität hervor. *Gaudium et spes* 22 zitierend hält man fest, dass das Inkarnationsgeschehen die Würde des Menschen in jede menschliche Existenz hineingesprochen habe. Es sei eine Würde, die auch durch die Sünde nicht zerstört, sondern durch das Mitleid Gottes erhöht worden sei, welches sich im Herzen Christi offenbare. Wörtlich zeichnet das Schlussdokument von Santo Domingo auf: „Christliche Solidarität ist daher sicherlich Dienst an den Bedürftigen, doch vor allem bedeutet sie Treue gegenüber Gott. Dies ist die Grundlage für die enge Beziehung zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung.“

Indem man die Passage mit einem Verweis auf *Evangelii nuntiandi* 31 versieht, geht man über eine etwas verkürzte Darstellung des Zusammenhangs hinaus, denn *Evangelii nuntiandi* 31 hatte eingehender festgehalten: „Zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt.“

Georg (Hrsg.): Inkulturation und Kontextualität. Theologie im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1994, 114–123, 118–121. Vgl. die ausführliche Textanalyse des Schlussdokuments bei: Beozzo, José Oscar: *Inculturação, evangelização e libertação em Santo Domingo*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 801–823, 814–823.

<sup>177</sup> Santo Domingo, Nr. 13. Die Passage aus *Evangelii nuntiandi* wird als Quelle angeführt.

<sup>178</sup> Das Unterkapitel steht gleich zu Beginn des umfangreichen zweiten Kapitels „la promoción humana“. Vgl. Santo Domingo, Nr. 157–227. Vgl. CELAM: *El Tercer Milenio*, 23, Fußnote 24.

Paul VI. wiederum hatte in der genannten Nummer 31 wörtlich aus seiner Ansprache zur Eröffnung der dritten Generalversammlung der Bischofssynode (1974) zitiert:

Es sei unmöglich hinzunehmen, dass das Werk der Evangelisierung die äußerst schwierigen und heute so stark erörterten Fragen vernachlässigen könne und dürfe, die die Gerechtigkeit, die Befreiung, die Entwicklung und den Frieden in der Welt betreffen. Wenn das eintreten würde, so hieße das, die Lehre des Evangeliums von der Liebe zum leidenden und bedürftigen Nächsten vergessen.<sup>179</sup>

Vor diesem Hintergrund ist dann auch die Aufnahme des Nachfolgegedankens in Santo Domingo zu verstehen, denn nach der Angabe von „vgl. EN 31“ ist zu lesen: „Unser Glaube an den Gott Jesu Christi und die Liebe zu den Brüdern muß in konkrete Weise umgesetzt werden. Die Nachfolge Christi bedeutet, sich dazu zu verpflichten, nach seiner Art zu leben. Diese Sorge um Einklang zwischen Glauben und Leben war in den christlichen Gemeinschaften immer gegenwärtig.“<sup>180</sup>

Auch die bedeutsame Verzahnung zwischen Nachfolge und Gewissensbildung/*Subjektwerdung* kommt in Santo Domingo zur Sprache. Im letzten Kapitel des Dokuments, über die christliche Kultur, erörtert man die christologischen Zugänge zum Thema: „Christus, Maßstab unseres moralischen Verhaltens“. Abermals legt man die Basis mit einer inkarnationstheologischen Begründung der Menschenwürde. Die in die Kirche aufgenommenen Gläubigen sind beauftragt, an seinem Maßstab ihre eigene Nachfolge zu praktizieren:

„Ihm entgegenzugehen ist die christliche Moral“.<sup>181</sup>

Nach dieser Stelle kommt die Generalversammlung auf die Gewissensthematik zu sprechen: „Der Christ, der sich der Notwendigkeit bewußt ist, diesem Weg zu folgen, bemüht sich, sein eigenes Gewissen auszubilden.“<sup>182</sup>

### *Zwischenfazit*

Im Sinne eines Zwischenfazits kann gesagt werden, dass sich christliche Nachfolge, die die Realität der Armut nicht scheut, die sich inkulturiert und „inkarniert“, in Konflikte begibt. Sie weiß sich einem konsequenten Einsatz für Gerechtigkeit, Befreiung, Entwicklung und Frieden verpflichtet. All ihr Bemühen ist von einer durch Jesus Christus vorgegebenen Präferenz geprägt: der präferentiellen Option für die Armen.<sup>183</sup> Christliche Nachfolge wird in den Konzilsdokumenten wie auch in den Dokumenten der Gene-

<sup>179</sup> Vgl. Paul VI.: *Ed.mis Patribus Cardinalibus et Esc.mis Praesulibus, cum prima haberetur congregatio tertii generalis Coetus Synodi Episcoporum*. In: AAS LXVI, 557–564, 562 (Im Folgenden: Paul VI.: Eröffnung dritte Generalversammlung Bischofssynode von 1974).

<sup>180</sup> Santo Domingo, Nr. 160.

<sup>181</sup> Santo Domingo, Nr. 231. Antonio Castellano F. fügt kommentierend hinzu: „En relación a la problemática de la crisis ético-moral y de la necesaria renovación de la cultura, Jesucristo es presentado como ‚medida de la conducta moral del hombre‘ (...) y como ‚paradigma de toda actitud personal y social, y respuesta a los problemas que afligen a las culturas modernas‘“. Castellano F., Antonio: *Repensar la cristología desde Santo Domingo*. In: *Teología y Vida* 34 (1993) 327–335, 333.

<sup>182</sup> Santo Domingo, Nr. 231. Die pastoralen Grundlinien (Nr. 239) fordern dann dementsprechend: „Das moralische Leben als Nachfolge Christi vermitteln“.

<sup>183</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: *Cristo, justicia de Dios*, 132.

ralversammlungen des CELAM als gemeinschaftliche (ekklesiale) und individuelle (subjektorientierte) Nachfolge benannt. Jede Art der Nachfolge – ob ekklesial oder subjektorientiert – wird, wenn sie die Förderung des Menschen, den Einsatz für Gerechtigkeit, Befreiung, Entwicklung und Frieden anzielt, in einer Welt der Ungerechtigkeit bekämpft werden.<sup>184</sup> Christliche Nachfolge ereignet sich so in der Wirklichkeit, dass sie sich auf die Seite derer stellt, deren Leben bedroht ist. Wenn sie das tut, ist sie parteinehmend und tritt für konkretes Leben ein.<sup>185</sup> Die Praxis christlicher Nachfolge vollzieht sich – eben deshalb unumgänglich – advokatorisch und solidarisch.<sup>186</sup> Sie nimmt Anteil am Leben der Ausgegrenzten und Unterdrückten. Indem sie sich zu ihnen stellt, teilt sie (wie asymptotisch auch immer) deren Bedrängnis. Wenn sie das praktiziert, so ist sie „inkarnierte Nachfolge“:

„Man kann nicht unten sein, ohne sich in irgendeiner Weise wirklich erniedrigt zu haben und die Armut wirklich zu teilen. Doch man kann sehr wohl von der Analogie dieses Teilhabens an der Welt der Armen sprechen: als faktisches Sich-Hineinbegeben in die Welt der Armen, indem man für sie arbeitet, Risiken auf sich nimmt, um sie zu verteidigen, ihr eigenes Schicksal von Verfolgung und Tod erleidet und an ihren Freuden und Hoffnungen teilhat. Dies alles sind sehr reale Dinge.“<sup>187</sup>

#### 6.1.2.1 „Sich inkarnieren“, um den Konflikt zu beheben

Das nachfolgende Hineinbegeben in die geschichtliche Realität lässt sich nach Jon Sobrino und Ignacio Ellacuría geeignet mit dem reflexiven Verb „encarnarse“ ausdrücken. Was mit dem an die klassische Inkarnationstheologie angelehnten Begriff des

<sup>184</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Significado teológico de la „persecución a la iglesia“. A propósito de la arquidiócesis de San Salvador. In: Sobrino, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 237–260, 238–244. Vgl. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 36/37.

<sup>185</sup> Indem die Kirche den umfassenden Lebensschutz und die Förderung des menschlichen Lebens zur eigenen Sache macht, wird sie unvermeidlich zur Zeugin der Gerechtigkeit, „que incluye la inserción en el conflicto y la lucha contra injusticia.“ Sobrino, Jon: El testimonio de la iglesia, 177. Vgl. Prüller-Jagenteufel, Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Solidarität, 469.

<sup>186</sup> „Solche ‚parteiliche‘ Verkündigung legt sich fast zwangsläufig mit den Mächtigen, Ausbeutern und Menschenverächtern an und gerät wieder in die Nähe dessen, was Martyria ursprünglich bedeutete und heute wieder für Christen in der Dritten Welt als Konsequenz nach sich zieht: Diskriminierung, manchmal Folter und Tod.“ Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit, 170.

<sup>187</sup> Sobrino, Jon: Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen. In: Concilium 42 (2006) 17–28, 21. Vgl. Sobrino, Jon: Die Göttlichkeit des Kampfes um die Menschenrechte. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 124–142, 135. Vgl. Delgado, Mariano: Subversive Gerichtshoffnung in Geschichte und Gegenwart – Historische Streiflichter aus dem ibero-amerikanischen Kulturraum. In: Stettberger, Herbert (Hrsg.): Prinzip „Subversive Hoffnung“. Anstöße für religiöses Lernen in der Einen Welt. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 6) Münster, 2004, 21–37, 33–37. Clodovis Boff und Jorge Pixley versuchen, eine neutestamentlich-paulinische Begründung des Arguments in einem Unterkapitel zur Option für die Armen im Neuen Testament (2 Kor 5,16; 1 Kor 2,2; besonders auch Phil 2,5–11) vorzuschlagen. Ihre Auswertung fassen sie so zusammen: „Die glaubwürdigste Weise, sich für den Armen zu entscheiden, heißt, sich mit ihnen arm zu machen, um mit ihnen zusammen dem unmenschlichen Reichtum absagen zu können und gemeinsam zu einem menschlichen Reichtum zu gelangen.“ In der zugeordneten Fußnote merken die Autoren an: „Diese Logik hat Lateinamerikas Klassiker Paulo Freire phänomenologisch erforscht.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 72, Fußnote 1.



„encarnarse al mundo de los Pobres“ beschrieben wird<sup>188</sup>, meint nichts anderes als die radikale jesuanische Nachfolge<sup>189</sup>, die sich mit den Anforderungen der Realität aus eigenem Entschluss derart belädt, dass sie das Schicksal der Armen an ihr eigenes bindet. Den Schreien aus dem armen Volk wird ein Vorrang eingeräumt.<sup>190</sup>

Jon Sobrinos Gebrauch des „encarnarse“ ist die zur Inkarnationstheologie analoge Ausformulierung einer existentiellen (und ekklesialen) Anforderung des Menschseins (und Kircheseins).<sup>191</sup> Angelehnt an den anthropologischen Entwurf von Ignacio Ellacuría bestimmt Sobrino das Dasein des Menschen auf die Begegnung mit der Wirklichkeit hin.<sup>192</sup> Deswegen sei die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in ihren aktuellen Formen eine Notwendigkeit des menschlichen Selbstvollzugs. Der Anspruch daraus lautet: Man muss die Wirklichkeit erkennen, Verantwortung übernehmen, sich mit der Wirklichkeit beladen, „hacerse cargo de la realidad“, „cargar con la realidad“, „encargarse de la realidad“.<sup>193</sup> Diese Wendungen bringen die konsequente Begegnung mit der Wirklichkeit der Armut im Horizont der letztgültigen Verwiesenheit des Menschen auf Gott zur Sprache.<sup>194</sup> Sie gehören zu den Grundbedingungen der Befreiungstheologie, wie Gustavo Gutiérrez schon zu Beginn der 1970er Jahre schrieb:

<sup>188</sup> Ignacio Ellacuría betrachtet den Terminus – im Rahmen einer „encarnación deliberada“ – als Prinzip philosophischen Denkens, die zum einen den kritischen Umgang mit der Wirklichkeit pflegen, zum anderen aber die Gestaltungskraft dieser Kritik betonen müsse. Das bedeute, dass sowohl eine reflektierende Distanziertheit zur Realität, als auch eine praxisorientierte „Inkarniertheit“ ihren Dienst an der umfassenden Befreiung des Menschen aus der Unterdrückung leisten müssen. Vgl. Flores García, Víctor: *El lugar que da verdad*, 158–186, hier 188. Nach Héctor Samour drückt – im Anschluss an Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino dieses existentielle Geschehen des „encargarse“ konsequent mit „encarnarse“ aus und deutet daher die Grundintention des Begriffs durchgehend christologisch. Vgl. Samour, Héctor: *Voluntad de liberación*, 92–94. Vgl. Lois, Julio: *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, 9. Vgl. Sobrino, Jon: *La vida religiosa*, 333/334. Vgl. den Ursprung des theologischen Zusammenhangs im Kontext der Pastoral in San Salvador (El Salvador): Meißner, Diethelm: *Die „Kirche der Armen“ in El Salvador. Eine kirchliche Bewegung zwischen Volks- und Befreiungsorganisation und der verfassten Kirche. Darstellung der historischen Zusammenhänge in der Zeit von 1962 bis 1992 und der politischen, sozialen und ekklesiologischen Probleme in ihrem Umfeld. (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge, 20) Neuendettelsau, 2004, 391–396.*

<sup>189</sup> „Jesus selbst hat sich in seiner Verkündigungspraxis in den Konflikt mit dem ‚Antireich‘ begeben und diesen Konflikt bis zum Ende ausgetragen. Von Jesu Leben und Praxis – und darin vom Reich selbst – geht eine Verpflichtung und Herausforderung zum Handeln aus (...). Orientierungskriterium einer Praxis der Umkehr und Nachfolge sind die Armen.“ Wenzel, Knut: *Inmitten der Kreuzigung*, 262. Das Nachfolgeverständnis Ignacio Ellacurias in eigenen Worten: „la cristología latinoamericana da singular importancia teológica a los hechos de la vida de Jesús como lugar primario de la comunicación de Dios con el hombre. Consiguientemente, entendiendo la vida cristiana como seguimiento y hace de la moral cristiana una praxis del seguimiento. (...) El seguir es aquí un pro-seguir.“ Ellacuría, Ignacio: *Tesis sobre posibilidad*, 345.

<sup>190</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 178 und 203.

<sup>191</sup> Vgl. Vigil, José M.: *Paradigmenwechsel*, 78. Vgl. Galea, José: *Uma Igreja no povo*, 73/74. Vgl. Codina, Víctor: *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella (Spanien), 1990, 33.

<sup>192</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: *El verdadero pueblo de Dios*, 93–100. „Das erste Element der Nachfolge ist die Inkarnation. Dies ist von der Fleischwerdung Christi her selbstverständlich. Aber es geht nicht darum, irgendeine Fleischesgestalt anzunehmen, sondern eine unter all dem, was es an Schwachem und Kleinem im Fleisch der Geschichte gibt; es handelt sich um eine bewußt parteiiche Inkarnation.“ Sobrino, Jon: *Der Glaube an den Sohn Gottes*, 131. Vgl. Sobrino, Jon: *El crucificado*, 329/330.

<sup>193</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: *Dankesschuld an Ignacio Ellacuría*. In: *Orientierung* 54 (1990) 217–220, 217/218. Vgl. Sobrino, Jon: *Terremoto, terrorismo*, 22.

<sup>194</sup> Vgl. Vives, Josep: *El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres*. In: *Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“* (Hrsg.): *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia* (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 13–26, 23. Vgl. Sobrino, Jon: *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus*, 90. Vgl. Sobrino, Jon: *Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche*.

„Optar por el pobre es entrar en el mundo de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas.“<sup>195</sup>

Ganz auf dieser Linie versucht auch Julio Lois zu zeigen, dass die Option für die Armen als freiwillige Entscheidung besteht, die dazu führt sich in die Welt der Armen zu „inkarnieren“, um ihre Sache der integralen Befreiung mit geschichtlichem Realismus aufzunehmen.<sup>196</sup> Die Bedeutungsbreite des „Encarnarse“ umspannt das Entscheiden für die Armen ebenso wie das Arbeiten mit und für sie; es schließt das Leben *mit* den Armen und das Leben *wie* ein Armer ein.<sup>197</sup>

### „Inkarnieren“ und Nachfolgen

Ähnlich verstreut, wie am Thema der Nachfolge aufgezeigt, finden sich Thema und Terminus des „encarnarse“ in den Dokumenten von Medellín, Puebla und Santo Domingo<sup>198</sup>: Bereits die Einführung zu den Beschlüssen von Medellín bringt zum Ausdruck, dass die Kirche Lateinamerikas in Zukunft eine inständige und erneuerte Präsenz auf dem Kontinent anstrebt. Weil Christus sich so in die Welt inkarniert habe, dass er heute noch „aktiv in unserer Geschichte gegenwärtig“ sei, so könne man auch heute „nicht umhin, seine rettenden Schritte zu spüren.“<sup>199</sup> Mit dieser Überzeugung formuliert der Text vier Aufgaben, die den Dienst aus dem Glauben, der vor allem ein Dienst für das Humanum ist, umschreiben.<sup>200</sup> Nach verschiedenen Konstellationsanalysen von gegenwärtigen, unmenschlichen Bedingungen fährt die Einführung fort: Menschlicher ist der Aufstieg aus dem Elend zum Besitz des Notwendigen, der Sieg über soziale Miss-

In: Concilium 39 (2003) 121–132, 128–131. Die zentrale These, die Kevin F. Burke in seiner Analyse zur Theologie Ignacio Ellacuría aufstellt, fasst er so: „By grounding theological method in historical reality and praxis, Ellacuría seeks to establish that salvation history is salvation in and of history.“ Burke, Kevin: *The Ground beneath*, 213.

<sup>195</sup> Die Entscheidung für den Armen drücke ein Eintreten in die Welt der sozial ausgebeuteten Klasse, ihrer Werte und ihrer kulturellen Eigenarten aus. Es sei ein Sich-solidarisch-Machen mit ihren Interessen und ihren Kämpfen. Gutiérrez, Gustavo: *Evangelio y praxis*, 234. „Optar por los pobres implica optar por el ‚lugar social‘ de los pobres.“ Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 4, zudem 91.

<sup>196</sup> Vgl. Lois, Julio: *Opción por los pobres. Síntesis doctrinal*, 9. Vgl. Sievernich, Michael: *Frohe Botschaft für die Armen*, 38–40.

<sup>197</sup> Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 5 und 79. Vgl. Fraling, Bernhard: *Gerechtigkeit: Option für die Armen*, 32.

<sup>198</sup> Nun ist es nicht so, das muss eingestanden sein, dass der Begriff des reflexiven Infinitivs „encarnarse“ zum expliziten Gegenstand einer offiziellen und ausführlichen Betrachtung gemacht wurde. Es ist vielmehr so, dass er – zunächst auch ganz allgemein – in Verbindung mit der Weltverwiesenheit menschlicher Existenz gebraucht wird und von dorthin der Reflexion über die christliche Nachfolge einen eigenen Nachdruck verleiht. Wie in der Untersuchung zum Nachfolgedanken liegt hier der Fall derart, dass nicht alle relevanten Stellen aus den Schlussdokumenten der drei Generalversammlungen besprochen werden können. Die für das vorliegende Thema aussagekräftigsten Passagen wurden ausgewählt.

<sup>199</sup> Die deutsche Übersetzung des Schlussdokuments von Medellín gebraucht an den meisten Stellen, an denen im spanischen Text das Verb „encarnar“ oder „encarnarse“ steht, den deutschen Ausdruck „verkörpern“, was vorwiegend nicht den eigentlichen Bedeutungsinhalt wiedergibt. Im Folgenden wird deshalb die Übersetzung „inkarnieren“ in Anführungszeichen gesetzt. Eine vergleichbare Feststellung hat Stefan Silber gemacht, der „in der etwas spröden deutschen Übersetzung“ das fehlende Wortspiel von „inserción“ und „incarnación“ feststellte. Silber, Stefan: *Die Befreiung der Kulturen*, 124, Fußnote 185.

<sup>200</sup> Leonardo Boff kommentiert diese Passagen: die Kirche erweise dadurch gerade ihre Universalität, indem sie ihre Botschaft in jedem und in allen „inkarnieren“ könne („pode e deve se encarnar em todos e em cada um“). Vgl. Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 82/83.

stände, der Erwerb von Bildung. Menschlicher ist das deutliche Wissen um die Würde des Menschen, die Ausrichtung auf den Geist der Armut, die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl, der Wille zum Frieden. Menschlicher ist die Anerkennung Gottes als die Quelle gültiger Werte. Menschlicher sind vor allem die freie Annahme des Glaubens und die Einheit in der Liebe Christi.<sup>201</sup>

Schon die Einführungen zu den Medellínokumenten versuchen eine (mo-  
ral)theologische Verknüpfung zwischen einer christologischen Grundlegung des Inkarnationsgeschehens und einer „Vermenschlichung“ sozialer Wirklichkeit, die darin besteht, dass man die Präsenz des inkarnierten Gottes im Handeln für die Humanisierung der Geschichte bezeugt und erfahrbar werden lässt; und dabei das eigene Selbst in die Welt „inkarniere“.<sup>202</sup> Ganz auf dieser Linie formuliert das Dokument zur Katechese die Prioritäten der katechetischen Erneuerung: Für das Bewusstwerden der geschichtlichen Offenbarung schaffe die Katechese einen Zugang, indem sie sich die Ängste und Erwartungen des heutigen Menschen ganz [totalmente] zu Eigen macht, um ihm die Möglichkeit einer vollen Befreiung sowie die Reichtümer einer vollständigen Erlösung durch Christus den Herrn anzubieten. Bei der Übermittlung der biblischen Botschaft muss sie deshalb nicht nur in ihrem geistigen Inhalt [contenido intelectual] treu, sondern auch in ihrer lebendig „inkarnierten Realität“ [en su realidad vital encarnada] in den Handlungen des Lebens der Menschen von heute präsent sein.<sup>203</sup>

Obendrein integriert das Dokument „Priester“ die Bedeutung des „encarnarse“, wenn es sagt, dass es an erster Stelle notwendig sei, den Priestern Zeit zu geben, damit sie die großen theologischen Orientierungen des Konzils und die neueren theologischen Erkenntnisse aufnehmen können. Außerdem, so fügt man begründend hinzu: Die Sendung des Priesters fordert eine „inkarnierte und dynamische“ [exige una cultura encarnada y dinámica], stetig aktualisierte und vertiefte Kultur, die sich nicht auf eine bloße intellektuelle Kultivierung zurückzieht, sondern den ganzen Sinn der „Humanitas“ umfasst [que abarque todo el sentido de la „humanitas“].<sup>204</sup>

Die Generalversammlung äußert sich entsprechend zur Sendung des „Ordensangehörigen“, indem sie dessen eigene Berufung herausstellt: „das Eigentliche und Charakteristischste des Ordensangehörigen ist, daß er sein ganzes Leben in den Dienst Gottes stellt, und so die Nächstenliebe durch ‚eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt‘, lebt.“<sup>205</sup> Diese Weihe sei eine

<sup>201</sup> Darauf wurde bereits rekurriert, vgl. ⇒ Seite 237.

<sup>202</sup> Vgl. Introducción a los conclusiones. In: CELAM (Hrsg.): Medellín. Conclusiones. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974, Nr. 5/6 (Übersetzung v. Verf.). Vgl. auch die theologischen Prinzipien in: Medellín „Volkspastoral“, Nr. 5. Vgl. Palacio, Carlos: La „salvación en Jesucristo“ en la reflexión teológica latinoamericana. In: Revista Latinoamericana de Teología 18 (2001) 135–152, 129.

<sup>203</sup> Medellín (span.) „Katechese“, Nr. 6. Der Text in Nummer 12 gebraucht einen ähnlichen Wortlaut.

<sup>204</sup> Medellín (span.) „Priester“, Nr. 26. (Übersetzung v. Verf.). Dass damit vor allem die Gestaltung des Alltags und des konkreten Zusammenleben mit den Gläubigen gemeint ist, zeigt die unmittelbar folgende Passage zu „Lebensstil und Lebensunterhalt“: „Eines der unerläßlichen Charakteristiken der priesterlichen Spiritualität, besonders erforderlich aufgrund unserer kontinentalen Situation, ist die evangelische Armut. Die Priester sollen Zeugen des Gottesreiches sein, indem sie arm im Herzen sind und Jesus Christus nacheifern, aber auch indem sie die wirtschaftlichen Güter zugunsten des armen Christus, der täglich in den Bedürftigen gegenwärtig ist, pastoral nutzen und werten“ (27).

<sup>205</sup> Medellín „Ordensleute“, Nr. 2. Das enthaltene Zitat ist entnommen aus dem Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis* 5.

besondere Verpflichtung in der Welt ein Zeuge der Stadt Gottes zu sein. Der Ordensangehörige sei der Zeuge einer kommenden absoluten Zukunft, die das bleibende Einrichten in der Welt verwehre, ohne sie zu entwerten. Mit der Absicht, an den „vorübergehenden und relativen Charakter“ der Welt zu erinnern, seien die Ordensleute ganz in die geschichtliche Wirklichkeit gesandt. Der Ordensangehörige soll sich mit größerer Kühnheit als zu anderen Zeiten in die reale und heutige Welt „inkarnieren“ [ha de encarnarse en el mundo real y hoy].<sup>206</sup> „Er darf sich weder den sozialen Problemen, dem demokratischen Sinn, der pluralistischen Mentalität, noch den Menschen, die in seiner Umgebung leben, fern fühlen.“<sup>207</sup>

Wenig später fährt der Text unter der Überschrift „Aggiornamento“ fort: „Die durch den Entwicklungsprozeß in der lateinamerikanischen Welt verursachten Wandlungen (...) und die Pläne der ‚Pastoral de conjunto‘, durch die die lateinamerikanische Kirche“ sich in unsere konkreten Wirklichkeiten von heute „inkarnieren“ will [quiere encarnarse en nuestras concretas realidades de hoy]<sup>208</sup>, erfordern eine „ernsthafte und methodische Überprüfung des Ordenslebens und der Strukturen der Gemeinschaft. Dies ist eine unerläßliche Bedingung, damit die Ordensleute ein deutliches und wirksames Zeichen innerhalb der heutigen Welt sind.“<sup>209</sup> Zwei Aussagen werden hier festgelegt. Zum einen, dass das Ordensleben sich auf ein „Inkarnieren“ einlassen müsse. Darin enthalten sei das Bewusstsein, dass ihr Lebensstand das besondere Zeugnis des kommenden Reiches verdeutliche.<sup>210</sup> Zum anderen aber wird festgehalten – und das ist hier entscheidend –, dass die gesamte „Pastoral de conjunto“, also die komplette „Erneuerung der pastoralen Strukturen“ – wie es das Dokument „Pastoral de conjunto“ selbst anstrebt<sup>211</sup> – den in die Praxis umzusetzenden Willen des in Medellín versammelten lateinamerikanischen Episkopats zum Ausdruck bringt, sich in die Wirklichkeit des Kontinents zu „inkarnieren“, d. h. sich so mit den Bedürfnissen der dort lebenden Menschen auseinanderzusetzen, dass sie zu den Bedürfnissen der Kirche werden.<sup>212</sup>

### 6.1.2.2 „Sich inkarnieren“ als Anwalt der Armen

Obwohl in Puebla und Santo Domingo der Begriff nur an wenigen Stellen vorkommt und die appellative Tragweite, die er in Medellín erhalten hatte, ausbleibt, spielt er doch der Sache nach weiterhin eine bedeutsame Rolle. Zum einen liegt der Grund darin, dass etliche Programme der „Pastoral de conjunto“, wenn auch nicht ohne Widerstände, in

<sup>206</sup> Medellín (span.) „Ordensleute“, Nr. 3 (Übersetzung v. Verf.).

<sup>207</sup> Medellín „Ordensleute“, Nr. 3.

<sup>208</sup> Medellín (span.) „Ordensleute“, Nr. 7 (Übersetzung v. Verf.).

<sup>209</sup> Medellín „Ordensleute“, Nr. 7.

<sup>210</sup> Das Dokument über die Armut der Kirche wiederholt dementsprechend: Aufgrund ihrer besonderen Berufung sollen die Ordensgemeinschaften Zeugnis von der Armut Christi geben. Diejenigen, die sich gerufen fühlen, dass sie unter ihren Mitgliedern kleine Gemeinschaften formen, welche sich wirklich in die armen Kreise „inkarnieren“ [encarnadas realmente en los ambientes pobres], sollen die Unterstützung der Kirche erhalten. Für das ganze Volk Gottes werden sie ein ständiger Ruf zur evangeliumsgemäßen Armut sein. Medellín (span.) „Armut der Kirche“, Nr. 16 (Übersetzung v. Verf.).

<sup>211</sup> Vgl. Medellín „Pastoral de conjunto“, Nr. 10–33.

<sup>212</sup> Die Botschaft an die Völker Lateinamerikas zum Abschluss der Generalversammlung gibt davon mehrmals eindrucksvoll Zeugnis.

der Zwischenzeit umgesetzt wurden. Zum anderen, dass zunehmend in Santo Domingo ein weiterer, dominierender Begriff eingeführt wird, der fortan den Bedeutungsgehalt des „encarnarse“ subsumiert und inhaltlich verändert: der Begriff der Inkulturation.<sup>213</sup> Das Schlussdokument von Puebla hatte noch den Zusammenhang zwischen Evangelisierung und geschichtlicher Realität an den Anfang gestellt. Die Evangelisierung ist die eigentliche Sendung der Kirche. Die Geschichte der Kirche ist grundsätzlich die Geschichte der Evangelisierung eines Volkes, das in konstantem Reifungsprozess lebt, geboren wird und in die säkulare Existenz der Nationen hineinwächst. Die Kirche, indem sie sich „inkarniert“ [al *encarnarse*], trägt vital zur Geburt der Nationen bei und prägt ihnen tief einen besonderen Charakter ein.<sup>214</sup> Das Bild des Einprägens wird in Santo Domingo verstärkt entfaltet und unter dem Leitbegriff „Inkulturation“ bzw. der „inkulturierten Evangelisierung“<sup>215</sup> ausführlich besprochen.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Vgl. Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen, 78–83 und 95–103. Zur Unterbestimmung der frühen befreiungstheologischen Entwürfe gegenüber einer expliziten Ausarbeitung des Themas der Inkulturation, vgl. Schickendantz, Carlos: Zeichen der Zeit heute aus lateinamerikanischer Perspektive. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 163–180, 170. Vgl. Beozzo, José Oscar: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel, 181–203. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass der Begriff äußerst unterschiedlich verstanden und gebraucht wird. Horst von der Bey konnte in seiner Analyse zeigen, dass solche Verständnisdifferenzen im Ringen um den Schlusstext von Santo Domingo zu Tage traten und letztlich zu einem uneinheitlichen Inkulturationsbegriff führten. Vgl. von der Bey, Horst: Vom kolonialen Gotteseexport zur befreienden Mission. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 6) Bonn, 1996, 265–293. Konrad Hilpert beispielsweise hebt insgesamt vier Verständnistypen hervor. Vgl. Hilpert, Konrad: Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie. In: Hilpert, Konrad/Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Zürich (Schweiz), 1993, 13–32, 17–22.

<sup>214</sup> Puebla (span.), Nr. 4. Ähnliche Äußerungen finden sich auch später, wenn es heißt, dass die Kirche zehn Jahre nach Medellín nun besser imstande sei, die Realität als Volk Gottes zu bekräftigen. Man erlebe wichtige Momente der Begegnung mit sich selbst und entdecke den Wert eigener Geschichte, der indigenen Kulturen und der Volksreligiosität wieder. Inmitten dieses Prozesses enthüllt man die Gegenwart dieses anderen Volkes, das die natürlichen Völker des Kontinents in ihrer Geschichte begleite. Man beginnt den eigenen Beitrag als verbindendes Element der lateinamerikanischen Kultur zu schätzen. Die Bereicherung war von gegenseitigem Gewinn, indem es der Kirche gelang, sich in die ursprünglichen Werte der Völker zu „inkarnieren“ („logrando la Iglesia *encarnarse*“) und so neue Ausdrucksformen des Reichtums des Geistes zu entwickeln (234). Auf dieser Schiene liegen auch die Äußerungen in Nummer 237 („*encarnarse en todos*“) und in 263 („una Iglesia que busca *encarnarse* en los medios populares del continente“). Vgl. Ella-curía, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 764/765.

<sup>215</sup> Vgl. Santo Domingo, Nr. 248–250. Auf der Linie von Medellín verbinden die Bischöfe die folgende Passage mit der „Förderung des Menschen in den Ethnien“ (251). Deswegen könne auch nicht pauschal gesagt werden, dass es hier um ein der Befreiungstheologie fremdes Thema gehe, sondern die Inkulturation des Evangeliums sei eine notwendige Fragestellung innerhalb der befreiungstheologischer Reflexion. Vgl. Estermann, Josef: Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: Kößmeier, Norbert/Brosse, Richard (Hrsg.): Gesichter einer fremden Theologie. Sprechen von Gott jenseits von Europa. (Theologie der Dritten Welt, 34) Freiburg i. Br., 2006, 195–202, 197–199. Vgl. Oliveros, Roberto: Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika. In: Fomet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 84–111, 106/107. Vgl. Assis, Raymundo Damasceno: Santo Domingo, Acontecimiento Eclesial. In: CELAM (Hrsg.): Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 71–87, 84–86.

<sup>216</sup> Papst Johannes Paul II. hatte die Hauptthemen der Versammlung, die als deren Überschrift fortbestanden, vorgegeben: „Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, christliche Kultur“. Der Themenblock Evangelisierung und Inkulturation war damit schon festgelegt. Vgl. Santo Domingo, Nr. 22. Eine ausführliche Erklärung findet mit dem Beginn des Kapitels drei „Die christliche Kultur“ statt (228–230). Vgl. den

*Inkarnierte Anwaltschaft*

Obwohl das Thema der Evangelisierung der Kulturen nicht gleichgerichtet zu dem verläuft, was Medellín mit „encarnarse en el mundo“ eingeführt hatte, so verlässt man nicht von vornherein den dort präparierten Boden, wie Jon Sobrino anmerkt. Indem nun Santo Domingo die „evangelización de las culturas“ proklamiert und die Notwendigkeit anspricht, dass die (unterdrückten) „Kulturen“ – in der Bedeutung als Orte menschlicher Selbstverwirklichung – der Indigenen, der Afroamerikaner, der Mestizen, der Jugendlichen und der Frauen<sup>217</sup> als „die historischen Subjekte für die Inkulturation des Evangeliums“<sup>218</sup> wahrzunehmen sind, konkretisiert man den von Medellín übernommenen Auftrag<sup>219</sup>, indem man die – sachliche, nicht wortgetreue – Kernbedeutung von „sich inkarnieren“ und „sich beladen mit der Welt der Armen“ übernimmt.<sup>220</sup> Der Christ, der in die Welt der menschenunwürdigen Armut eintritt, steht für das Wohl des Armen ein.<sup>221</sup> Er macht sich solidarisch im Einsatz für die Rechte des armen Anderen und versucht dessen Bedürfnisse zu den eigenen zu machen.<sup>222</sup> In der Form hatte es das Medellín-Dokument „Armut der Kirche“ über den Wandel der kirchlichen Alltagspraxis vorgelegt: „Wir müssen das Gewissen zur solidarischen Verpflichtung mit den Armen, zu der die Nächstenliebe uns führt, schärfen. Diese Solidarität bedeutet, daß wir

knappen Hinweis bei: Schreiter, Robert J.: Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 508/509. Vgl. Oliveros, Roberto: Die Rezeption der Befreiungstheologie, 106/107.

<sup>217</sup> Vgl. Cadavid Duque, Alvaro: Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano. Visión sintética de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo. In: CELAM (Hrsg.): Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 15–47, 42. Vgl. Suess, Paulo: Evangelizar os *Pobres* e os *Outros* a Partir des suas Culturas. In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 364–386, 370/371.

<sup>218</sup> Richard, Pablo: Die Beschlüsse von Santo Domingo, 77.

<sup>219</sup> „En concreto, cuando Santo Domingo exige la evangelización de las culturas (...) y la necesidad de abordar la cultura de indígenas y negros como desafío para la Iglesia, no debiera olvidar que Medellín ya proclamó esa necesidad fundamental al exigir la encarnación de la Iglesia en la realidad histórica.“ Sobrino, Jon: Los vientos, 38. Ein Beispiel: Über die Arbeit der Laien heißt es, sie müssten gut ausgebildet und beteiligt werden, so dass sie in der Lage seien, das Evangelium in ihren spezifischen Lebenssituationen zu „inkarnieren“ [para encarnar el Evangelio en las situaciones específicas]. Sie stellen damit die Bedingungen für den Vollzug einer „evangelización de las culturas“ her. Santo Domingo (span.), Nr. 60.

<sup>220</sup> Belegt werden kann dies exemplarisch durch die letzten Passagen der Botschaft an die Völker Lateinamerikas zum Abschluss der vierten Generalversammlung. Am Ende der Botschaft richten die Bischöfe den Blick in die Zukunft: Die kirchliche Praxis werde in Zukunft vor allem die Verwirklichung der Themen Versöhnung, Solidarität, Integration und Gemeinschaft zur Aufgabe haben. In der kurzen Bemerkung zur Solidarität heißt es: „Solidarität, in der die einen mithelfen, die Last der anderen erträglich zu machen und mit ihnen die eigenen Bestrebungen teilen.“ Botschaft an die Völker Lateinamerikas und der Karibik zum Abschluß der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo. (Stimmen der Weltkirche, 34) Bonn, 1992, Nr. 46. Man zitiert Johannes Paul II., der in der Eröffnungsansprache der Generalversammlung appelliert hatte: „Es muß ein neues Ideal der Solidarität angesichts des überholten Willens zur Herrschaft zur Geltung kommen.“ Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 15. Die deutsche Übersetzung wählt in der Wiedergabe der Eröffnungsansprache eine andere Variante als das wörtliche Zitat aus der Botschaft an die Völker Lateinamerikas.

<sup>221</sup> Vgl. Cadavid Duque, Alvaro: Historia del Magisterio Episcopal, 42.

<sup>222</sup> Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte, 68.



uns ihre Probleme und Kämpfe zu Eigen machen und für sie zu sprechen wissen.“<sup>223</sup> Die in Medellín versammelten Bischöfe hatten für die bewusstseinsweckende Gewissensbildung als Voraussetzung für eine Praxis der Nachfolge in der Wirklichkeit der Armen votiert. Nachfolge braucht den erkennenden Zugang zu einer Binnenperspektive, sie kann nicht advokatorisch sein, wenn sie distanziert bleibt.

Diese Binnenperspektive beansprucht jedoch zweierlei. Zum einen die Binnenperspektive eigener und gemeinschaftlich-kirchlicher Lebensbetrachtung. Zum anderen das „sich inkarnierende“ Eintreten in die Wirklichkeit der Armut und Unterdrückung in unbeirrter Solidarität mit den Opfern der Ungerechtigkeit. Beide Elemente bringt Johannes Paul II. 26 Jahre später in seinem Apostolischen Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* zusammen, wenn er sich aufgrund der Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 fragend an die Kirche wendet:

„Und muß man unter den Schatten der Gegenwart etwa nicht die Mitverantwortung vieler Christen an schwerwiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung beklagen? Man muß sich fragen, wie viele von ihnen die Weisungen der kirchlichen Soziallehre gründlich kennen und konsequent praktizieren.“<sup>224</sup>

Etwas später im Text widmet sich der Papst dann einigen Grundanmerkungen zur Nachfolge und Anwaltschaft. Zur Anwaltschaft wird Nachfolge dann, wenn sie Zeugnis ablegt, ein Zeugnis gegen die Ungerechtigkeit und für die Hoffnung auf Gerechtigkeit. Die Anwaltschaft der Christen für die Armen ist nicht nur von der Kirche als hierarchische Gemeinschaft, sondern auch von ihren einzelnen Mitgliedern als drängende Aufgabe des neuen Jahrtausends anzuerkennen. „Ja, man muß sagen, daß in einer Welt wie der unseren, die von so vielen Konflikten und unerträglichen sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten gezeichnet ist, der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden (...) die Christen [veranlassen muss sich, d. Verf.] zur Stimme aller Armen der Welt“<sup>225</sup> zu machen. Wohl am prägnantesten formuliert (und wiederholt) der Papst – nur etwas mehr als vier Monate später – dann in *Evangelium vitae* das Bekenntnis der Kirche zur Anwaltschaft für die Armen:

Die Kirche weiß sich verpflichtet „mit unvermindertem Mut den Stimmlosen Stimme zu sein. Für immer hat sie sich den Ruf des Evangeliums nach dem Schutz der Armen zu eigen gemacht, deren Menschenrechte bedroht, missachtet und verletzt werden“ (EV 5).<sup>226</sup>

<sup>223</sup> Eine bewusste Gewissensbildung für die Armen wendet sich zu den Armen – so heißt es weiter: „Dies muß sich in der Anklage der Ungerechtigkeit und Unterdrückung konkretisieren, im christlichen Kampf gegen die unerträgliche Situation, die der Arme häufig erleiden muß, in der Bereitschaft zum Dialog mit den für diese Lage verantwortlichen Gruppen, um ihnen ihre Pflichten begrifflich zu machen.“ Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 10. Vgl. Weber, Franz: Befreiung und Veränderung, 177.

<sup>224</sup> Die vorher gestellte Frage lautet: „Und muß man, was das Zeugnis der Kirche in unserer Zeit betrifft, nicht Schmerz empfinden über das mitunter sogar zu Willfährigkeit gewordene mangelnde Unterscheidungsvermögen vieler Christen angesichts der Vergewaltigung menschlicher Grundrechte durch totalitäre Regime?“ *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 36. Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 29/30.

<sup>225</sup> *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 51.

<sup>226</sup> Vgl. den Hinweis von Norbert Brieskorn, dass sich nur wenige Ausnahmen befreiungstheologischer Werke fänden, die sich dezidiert mit der Frage nach den Menschenrechten auseinandergesetzt hätten, Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung, 131/132. Eine Antwortversuch findet sich bei Antônio Moser: In befreiungstheologischer Perspektive steht die Behandlung der Frage der Menschenrechte in enger Verwobenheit mit anderen zentralen Aspekten der Hinwendung und Entscheidung für den Armen. Deswegen „wird eine



*Konfliktive Nachfolge, „Inkarnation“ und Verfolgung*

Die moraltheologische Reflexion kommt an den lehramtlichen Äußerungen nicht vorbei. Nach dem bisher Gesagten beleuchtet das Folgende die denkbaren Konsequenzen einer advokatorischen, solidarischen Nachfolge im Kontext von Unterdrückung und Armut. Zunächst soll dies geschehen, indem die Wirklichkeit des Verfolgtwerdens aufgrund von überzeugter Nachfolge ins Zentrum der Betrachtung rückt.

Papst Johannes Paul II. hatte schon in seiner Ansprache an die indigene Bevölkerung und an die Bauern in Cuilapan bei Oaxaca (Mexiko, 29. Januar 1979) darauf hingewiesen, dass die Kirche zur Fürsprecherin derer werden müsse, die nicht sprechen können oder die zum Schweigen gezwungen werden.<sup>227</sup> In einer analog gestalteten Fortsetzung zur Botschaft Pauls VI. an die kolumbianischen Bauern (23. August 1968) bekräftigt Johannes Paul II. – beide Reden wurden im unmittelbaren Umfeld der Eröffnung der jeweiligen Generalversammlung des CELAM gehalten – die Parteinahme des Papstes für die Armen und ausgebeuteten Volksmassen. In dieser alarmierenden Situation der Ungerechtigkeit, so sagt der Papst, wolle er die Stimme der Armen sein. Er selbst möchte das Gewissen der Gewissen sein [ser conciencia de las conciencias], um die verlorene Zeit, die häufig eine Zeit verlängerten Leidens und ungestillter Hoffnung gewesen sei, nachzuholen.<sup>228</sup> Infolgedessen könne die Barmherzigkeit zur primären Kraft des kirchlichen Lebens werden. Sie könne sich aber nicht überall in gleicher Weise äußern, sondern in Situationen von Unterdrückung, Menschenwürdemissachtungen, Schutzlosigkeit und Einsamkeit solle sie besonders denen geschenkt werden, die bevorzugt geliebte Kinder Gottes seien.<sup>229</sup> Johannes Paul II. wählt im Fortgang der Rede eine eindeutige Sprache, die die Anwaltschaft der Kirche kennzeichnet:

„Was euch, Verantwortliche der Völker und einflussreiche Bevölkerungsschichten betrifft, die ihr manchmal Landflächen, die das vielen Familien fehlende Brot bergen, brachliegen lasst: das menschliche Gewissen, das Gewissen der Völker, der Schrei der Hilflosen und vor allem die Stimme Gottes, die Stimme der Kirche, wiederholen mit mir: es ist nicht gerecht, es ist nicht menschlich, und es ist nicht christlich, bestimmte Situationen aufrechtzuerhalten, die ganz klar Unrecht sind. (...) Geliebte Brüder und Schwestern, Söhne und Töchter! Arbeitet für euren menschlichen Aufstieg!“<sup>230</sup>

Behandlung der Menschenrechte als einzelne Frage unmöglich, wie es auch unmöglich ist, die Menschenrechte vom Auftrag der Kirche zu trennen.“ Moser, Antônio: Die Menschenrechte aus der Sicht Lateinamerikas. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): De dignitate hominis. Festschrift für Carlos Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 501–526, 526.

<sup>227</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Rede in Cuilapan. In: AAS LXXI, 207–210, 210. Vgl. Puebla, Nr. 24. Vgl. Weber, Karl: Johannes Paul II. in Mexiko. In: Orientierung 43 (1979) 30–32, 32.

<sup>228</sup> Die Passage lautet im Original: „el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas no satisfechas.“ Johannes Paul II.: Rede in Cuilapan. In: AAS LXXI, 207–210, 208/209.

<sup>229</sup> Damit wird eine lehramtliche Aussage fortgeschrieben. Es war Paul VI., der in der Rede vor den Vereinten Nationen vom 04. Oktober 1965 deutlich unterstrichen hatte, dass sich der Papst zum Anwalt der armen Völker macht (vgl. PP 4). Vgl. Paul VI.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York „Au moment de prendre“ vom 04. Oktober 1965. In: DH 4420–4425.

<sup>230</sup> Johannes Paul II.: Rede in Cuilapan. In: AAS LXXI, 207–210, 210. Dies Passage wird hier so übersetzt zitiert wie in: Puebla, Nr. 1245.

Einen Tag vorher, am 28. Januar 1979, hatte der Papst in der Eröffnungsrede der dritten Generalkonferenz des CELAM eindringlich betont, dass es eine Aufgabe der Kirche sei, im Sinne einer echten Pflicht im Geist des Evangeliums die Stimme zu erheben und anzuklagen.<sup>231</sup> Die Hirten der Kirche, so fahren dann die in Puebla versammelten Bischöfe fort, hatten (in den 1970er Jahren) eindringlich versucht, „Zeugnis abzulegen von der Vorliebe des Herrn für die Armen und Leidenden“.<sup>232</sup> Sie verstanden sich als „Fürsprecher unserer Völker“.<sup>233</sup> Diese Funktion wurde an eine Aufgabe der Verkündigung, der Lehre, der Anklage und des Dienstes an der gottgeschenkten Menschenwürde gebunden<sup>234</sup> und zwar für *alle* diejenigen, die der Stellvertretung bedürfen, „des einzelnen, der Gemeinschaft gegenüber der Gesellschaft, der schwachen Staaten gegenüber den mächtigen“.<sup>235</sup>

Die ausgewählten Passagen belegen die unmissverständliche Forderung des Papstes zur Anwaltschaft und Parteilichkeit der Kirche gegenüber den Schwachen, den Armen und Hilfsbedürftigen. Wenn sie sich zur Anwältin macht, so bleibt sie nicht distanziert, sondern begibt sich in die Konflikte konkreter Lebensrealität. Es wird „die mächtige Kirche zur Kirche der Schwachen“.<sup>236</sup> Daher gehört es zur Praxis „christlicher Solidarität mit den Armen, sie in der Beseitigung ungerechter Strukturen zu unterstützen. Die Kirche kann sich folglich nicht mehr aus den politischen Auseinandersetzungen heraushalten: Als Anwalt der Armen gerät sie mit den Gegnern der Armen in Konflikt. Und genau diese Erfahrung enthält eine geistliche Tiefe, die die religiöse Identität prägt. Das bezeugen die Märtyrer der lateinamerikanischen Kirche“.<sup>237</sup>

### *In konsequenter Nachfolge für die Armen*

Von einer subjektverantwortete Nachfolge gegen unterdrückerische Armut kann bisher eingefangen werden: Ein Nachfolgekonzept, das eine größtmögliche moralische Unparteilichkeit als Ziel vorgibt, scheitert an sich selbst. Es bliebe, wenn es nur neutral bleiben könnte, zeugnislos und inhaltsleer. Eine weltzugewandte Praxis steht hingegen mit-tendrin. Sie weiß um ihre eigene, geschichtliche Begrenztheit ohne Verzicht auf ihren

<sup>231</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Puebla. In: AAS LXXI, 187–205, 199. Auffallend ist, dass der Papst die Option der Kirche in ihrer Entscheidung für den Menschen [optar sólo por el hombre] mit der Eigenständigkeit gegenüber allen Ideologien und Systemen zusammenbringt. Diesem Thema bleibt Johannes Paul II. treu. Jahre später verweist er in *Veritatis Splendor* abermals darauf. „Es ist nun dringend notwendig, daß die Christen die Eigenständigkeit ihres Glaubens und ihre Urteilskraft gegenüber der herrschenden, ja sich aufdrängenden Kultur wiederentdecken“ (VS 88). Interessant ist jedoch, mit welchem Nachdruck hier appelliert wird, denn das Bewahren einer solchen parteiischen Unabhängigkeit und kritischen Distanznahme zu jeder dominanten Kultur kann durchaus auch ein Einstehen bis zum Tod bedeuten. Und zwar nicht nur als negative Abgrenzung, sondern als positives Optieren (vgl. VS 90).

<sup>232</sup> Puebla, Nr. 268.

<sup>233</sup> Botschaft an die Völker Lateinamerikas (Puebla), Nr. 3.

<sup>234</sup> Puebla, Nr. 1094.

<sup>235</sup> Puebla, Nr. 1268.

<sup>236</sup> Strunk, Reiner: *Nachfolge Christi*, 229.

<sup>237</sup> Kamphaus, Franz: Vom Mut, Konsequenzen aus der Geschichte zu ziehen. Prolog und Wegweisung. In: Arntz, Norbert/Formet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 9/10, 9. Vgl. Sobrino, Jon: Einführung, 15.

universalen Anspruch.<sup>238</sup> Schon auf den ersten Schritten ihrer Selbstvergewisserung betritt sie eine „unneutrale“ Plattform. Der Eintritt in strittige und konfliktive Realitätskonstellationen hebt vermeintliche Neutralität auf.<sup>239</sup> Das zur Nachfolge entschiedene Subjekt wird entweder zum – impliziten oder expliziten – Gegenüber oder „zum Anwalt des Anderen, und zwar vorrangig des Außenseiters, des Marginalisierten, des Verletzlichen.“<sup>240</sup> Der Anspruch, sich auf die Seite des Armen zu stellen, entsteht aus gläubiger Weltsicht und dem Wissen um verletzte Humanität.

Damit geht das Gesagte einen Schritt über das bloße Wahrnehmen von Schreien hinaus. Es übertritt die Schwelle zu dem, was hier thematisch den gesamten Hauptteils ausfüllt: Nachfolge als Praxiswerdung aufgrund sensibilisierter Wahrnehmung und reflektierter Glaubenserfahrung. Ethische Sensorik bedingt Praxis. Sie kann sie nicht ersetzen. Die Schreie der Armen wollen also nicht nur wahrgenommen werden, sondern sie wollen Wirklichkeit verändern und im besten Fall eine befreiende Praxis initiieren und zwar bei dem, der zu hören fähig ist.<sup>241</sup> In direktem Anschluss an die schon aufgezeigte Argumentation<sup>242</sup> geht es um nichts anderes als um eine inkarnierte und advokatorische Nachfolge. In der Realität der Unterdrückung heißt das, dass auch existentiell bedrängende Konsequenzen zu bedenken sind.<sup>243</sup>

Derartige Anwaltschaft inmitten inhumaner Unterdrückungssituation kann – je nach Intensität und Ort – zur konkreten Bedrohung, zur Verfolgung bis hin zur Lebensgefahr führen. Deshalb benötigt eine Entscheidung zur konsequenten Nachfolge die unentbehrliche Begleitung einer stetigen „Unterscheidung der Geister“ – ganz im ignatianischen Sinn: ein waches und selbst-*bewusstes* Gewissen.<sup>244</sup> Allein die Möglichkeit, und

<sup>238</sup> Zu diesem Schlussfazit kommt Walter Lesch: „Bei aller Scheu vor Konkretisierungen ist die theologische Ethik nicht zu trennen von der Utopie einer gerechten Gesellschaft und einer humanen Wissenschaft.“ Von dorthier erhält eine parteiliche und dennoch mit universalem Geltungsanspruch versehene, (moral)theologische Reflexion und Praxis ihre Orientierung. Deutlich muss sein, „daß die Anwaltsfunktion theologischer Ethik nicht prinzipiell im Widerspruch zum Universalisierbarkeitstheorem stehen muß.“ Lesch, Walter: Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion. Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik. In: Stimmen der Zeit 210 (1992) 257–270, 269. Vgl. Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik. In: Krüggeler, Michael/Klein, Stephanie/Gabriel, Karl (Hrsg.): Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven. Zürich (Schweiz), 2005, 193–208, 204/205.

<sup>239</sup> Vgl. Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit, 51–58 und 253–255.

<sup>240</sup> Alkofer, Andreas-P.: Ethik als Optik, 230.

<sup>241</sup> Vgl. auch in dieser Reihenfolge „cognitive partiality“ und „moral partiality“ bei: Pope, Stephen: Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor. In: Theological Studies 54 (1993) 242–271, 246–252. Wie sehr eine solche Argumentationsfolge auf der Linie der Freireschen *Conscientização* liegt, betont Stephen Pope selbst, wenn er schreibt: „The hermeneutical privilege advances cognitive inclusiveness by insisting on the intellectual an imaginative conversion of the nonpoor as well as the poor. Rather than assisting the poor in a paternalistic manner, nonpoor Christians are called first to listen to, learn from, and be converted by the poor. Conscientization facilitates self-awareness and self-determination, first of all for the poor themselves but also for all other Christians“ (266).

<sup>242</sup> Vgl. ⇒ 3.2 Die Stimmen hören, die niemand hören will.

<sup>243</sup> Wer sich in eine solch solidarische Nachfolge begibt, „muss bereit sein, sich auf Konflikte einzulassen und die damit einhergehenden Risiken zu tragen.“ Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Solidarität als Einsatz, 206.

<sup>244</sup> Eine Dokumentation von Erfahrungen und theologischen Reflexionen einiger Jesuiten über ihre Zeit in Verfolgung und Gefängnis wurde von George M. Anderson dokumentiert. Die Berichte dienen als eindrucksvoller Beleg für konsequent durchgehaltene Entscheidungen, für ein Leben in der Nachfolge Jesu. Vgl. Anderson, George M.: With Christ in Prison. Jesuits in Jail from St. Ignatius to the Present. New York (USA), 2000, 5–43.

nicht erst die Faktizität, von unausweichlichen Situationen der Lebensbedrohung fordert das eigenverantwortete Überdenken des Tuns. Clodovis Boff und Jorge Pixley erinnern in ihrer Abhandlung zu den praktischen Implikationen der Option für die Armen an einen ursächlichen Zusammenhang:

„Die Option für die Armen bringt mit aller Sicherheit Unverständnis, Verfolgung und sogar das Martyrium mit sich. (...) Wenn die Armen unterdrückt und ausgebeutet werden, nimmt auch der, der sich zu ihnen gesellt, Unterdrückung und Verfolgung in Kauf, die ja gerade aus seinem Kampf gegen die Unterdrückung folgen. Deshalb findet man Armut und Verfolgung gewöhnlich Seite an Seite.“<sup>245</sup>

Mit Gustavo Gutiérrez lässt sich die Konsequenz einer solch beständig solidarischen, durch Entscheidung getragenen Nachfolge inmitten einer Welt der Unterdrückung beschreiben. Eine Nachfolge, auch wenn sie die Folgen ihrer Grundentscheidung zu überdenken versucht, „führt (...) auf unvorhersehbare Pfade, die selbst innerhalb der christlichen Gemeinschaft schwer zu erkennen sind. (...) Die Erfahrung des Blutzugnisses, die in Lateinamerika gelebt wird, hat uns dies ganz stark spüren lassen. (...) Oscar Romero oder ein Juan Gerardi – beides Bischöfe, die wegen ihrer tätigen Liebe zu den Armen ermordet wurden, aber auch so viele andere, die dem Reich der Liebe und der Gerechtigkeit und den Armen, seinen Bevorzugten, treu waren“.<sup>246</sup> Gerade sie sind die privilegierten Zeugen des christlichen Glaubens.

## 6.2 Aktive Nachfolge, aktives Zeugnisgeben und passives Martyrium

Die Überlegungen kommen an eine Grenze ethischen Denkens. Die zentrale Frage lautet: Kann das Subjekt den eigenen, fremdverursachten, gewaltsamen Tod um einer Überzeugung willen annehmen? Gewiss gibt es Modelle, die ein Herandenken an diese Frage versuchen und sie auch beantworten. Dennoch kann nicht geleugnet werden, dass mit dieser Frage eine Grenze von Reflektierbarkeit erreicht ist. Sie zeigt sich zum einen darin, dass hier die Aufgabe der fundamentalen Bedingung allen moralischen Vollzugs, nämlich das Leben, zur freien Abwägung steht, und zum anderen darin, dass die Beantwortung der Frage in außerordentlich radikaler Weise nur an das konkrete Subjekt gestellt werden kann. Mit anderen Worten: Die Frage nach der bereitwilligen Annahme (oder Ablehnung) des gewaltsam zu erleidenden Todes um einer Überzeugung willen ist eine Entscheidung, die nur das betroffene Subjekt selbst fällen kann. Das Martyrium als die freiwillige Annahme des Todes um der Bezeugung des Glaubens und der Nachfolge willen gibt dem philosophisch-ethischen und dem moraltheologischen Denken ei-

<sup>245</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 249.

<sup>246</sup> Gutiérrez, Gustavo: Herr, wo wohnt Du, 211. Vgl. Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer, 199. Vgl. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 86. Ein eindrucksvolles Lebensbild des in Bolivien ermordeten Jesuiten Luis Espinal zeichnet: Albrecht, Christoph: Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 10) Luzern (Schweiz), 2005, 28–308.

ne schwere Last mit. Wo philosophisch-ethisches Denken an Grenzen kommt, muss die Moralthologie prüfen, ob diese Grenze auch für sie gilt.

Im ersten Schritt wenden sich die hier vorzutragenden Überlegungen zum Martyriumsbegriff an Karl Rahner. Sie tun dies aus einem dreifachen Grund: Zum Ersten, weil Rahner „den Begriff des Todes“ – und von dort weitergehend den Begriff des Martyriums – „am konsequentesten ins Zentrum seiner Theologie gestellt“<sup>247</sup> hat. Zum Zweiten, weil gerade in diesen Ausführungen eine existentielle, subjektorientierte, weltorientierte jesuitische Tradition zum Ausdruck kommt. Und zum Dritten, weil Rahner selbst am Ende seines Lebens für eine Öffnung des Martyriumsbegriffs plädierte, dessen Ausarbeitung er ausdrücklich in die Verantwortung einer legitimen politischen Theologie und einer Theologie der Befreiung legte.

### *Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs*

In dieser letzten Publikation zum Martyriumsbegriff mit dem Titel „Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“ versucht Karl Rahner eine Öffnung des geschichtlich gewachsenen Begriffs anzudenken.<sup>248</sup> Rahner selbst hatte über Jahre hinweg etliche Studien zum Thema veröffentlicht.<sup>249</sup> Die dort erarbeiteten Erkenntnisse heranziehend greift er nochmals die Aussagen zum „traditionellen Begriff des Martyriums“ auf. Auf inhaltlicher Ebene unterstreicht er, dass „bei diesem dogmatisch-fundamentaltheologischen Begriff (...) die freie, dulddende, nicht aktiv (...) kämpfende Annahme des Todes um des Glaubens willen gemeint“<sup>250</sup> sei, deren Aussagekraft für die theologische Reflexion zu erlöschen drohe. Entgegen einer tendenziellen Gewichtung in der theologischen Literatur, die das Martyrium als historische Realität verhandelt, deren theologische Valenz bestenfalls aus der kirchengeschichtlichen Bedeutung

<sup>247</sup> Sauer, Hajo: Todesbewußtsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners. In: Geist und Leben 66 (1993) 329–343, 329.

<sup>248</sup> Eine Zusammenstellung von verschiedenen Untersuchungen (vor allem bei Norbert Brox und Theofried Baumeister) zur Entstehungsgeschichte des Martyriums- und Zeugnisbegriffs, vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. Mainz, 1998, 48–64. Ludger Weckel hat auch eine Analyse der Äußerungen Karl Rahners vorgelegt. Die hier folgenden Ausführungen können daran anschließen (88–104). Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine fundierte Auseinandersetzung mit den theologiegeschichtlichen Ursprüngen zu leisten. Stellvertretend und überblicksartig, vgl. Kötting, Bernhard: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche. In: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern, 1990, 67–80. Vgl. Calvo Madrid, Teodoro: El martirio en san Agustín. In: Augustinus. Revista trimestral publicada por los Agustinos Recoletos 51 (2006) 211–239. Auch Jon Sobrino setzt – ohne sie als Quelle zu nennen – solche Untersuchungen voraus und fasst sie zusammen. Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 328.

<sup>249</sup> Vgl. Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. (QD, 2) Freiburg i. Br. u. a., 1958, 73–106. Vgl. Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses. In: Theunis, Franz (Hrsg.): Kerygma und Mythos VI–7. Geschichte, Zeugnis und Theologie. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 58) Hamburg u. a., 1976, 136–144. Vgl. Rahner, Karl: Martyrium. II. Theologisch. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. VII. 136–138. Vgl. Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert (Hrsg.): Martyrium. In: Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert (Hrsg.): Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg i. Br., <sup>10</sup>1976, 271. Vgl. Rahner, Karl: Martyrium. In: Rahner, Karl/Scherer, Robert (Hrsg.): Herders theologisches Taschenlexikon. Bd. IV. Freiburg i. Br., <sup>4</sup>1972, 398–400. Vgl. Imhof, Paul/Biallowons, Hubert: Karl Rahner. Im Gespräch. Bd. II: 1978–1982. München, 1983, 122–124.

<sup>250</sup> Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs. In: Concilium 19 (1983) 174–176, 174.

erschlossen werden kann<sup>251</sup>, bezieht Rahner die systematisch-theologische Aussage der Überlegung auf ihre gegenwärtige Bedeutung.

Seine erste Konzeption „Über das Martyrium“ hatte Rahner im Jahr 1958 als Exkurs ans Ende seines Werkes „Zur Theologie des Todes“ gestellt. Die Ausführungen – ursprünglich als eigenständiger Vortrag konzipiert – beginnen mit einer Definition des Begriffs. „Martyrium, so wie wir heute diesen Begriff auffassen, ist der Tod um des christlichen Glaubens oder der christlichen Sitte willen.“<sup>252</sup> Auch bei der klassischen Definition des Begriffs kommt sowohl die Treue zu einer religiösen und konfessionellen (im Sinne einer „bezeugenden“) Überzeugung, als auch die haltende Zusage zu einer sittlichen Einstellung und Praxis zur Sprache. Es geht also um eine bis in den Tod zu tragende Beständigkeit in den beiden Äquivalenten des einen christlichen Glaubenslebens, wie sie im Hauptkapitel zur *Moral de Discernimiento* und hier zur *Moral de Seguimiento* verhandelt werden. Das Subjekt, das seine eigene Nachfolgepraxis aus Glaubensüberzeugung gestaltet, bedenkt grundsätzlich und je situativ deren konkrete Gestalt. Im Fall des drohenden Martyriums erreicht es seine tiefste Intensität.

Ohne Zweifel bedarf es, um ausdrücklich vom Martyriumstod sprechen zu können, einer – wie offen und bewusst auch immer – Verhältnisbestimmung des Sterbenden zu seinem Tod.<sup>253</sup> Rahner deutet diese Beziehung als „bis in seine letzte Tiefe frei“.<sup>254</sup> Der Mensch als das Wesen der auferlegten Freiheit verfügt unweigerlich über diese Freiheit bis ins Äußerste hinein, bis zu seinem Tod. Rahner versucht, eine vordergründige Leben-Tod-Antagonie zu überwinden, indem er das Leben auf den Tod hingeeordnet und von ihm her als „zu leben“ betrachtet.<sup>255</sup> Ist das Leben die auf den Tod hinweisende Konstituierung von Freiheit, dann ist der eigentliche Tod die gesetzte Endgültigkeit des freiheitlichen Lebens. Im Augenblick des Sterbens wird dem Menschen die Verfügbar-

<sup>251</sup> Vgl. Wyrwa, Dietmar/Häring, Hermann: Märtyrer. In: Drehsen, Volker (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. Gütersloh u. a., 1988, 765/766. Vgl. Brennecke, Hanns Christof: Christenverfolgungen. In: Drehsen, Volker (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. Gütersloh u. a., 1988, 209/210. Karl Hausberger benennt die theologiegeschichtliche Tragweite dieses Ausbleibens: In „der Neuzeit war der katholischen Kirche die Heiligenverehrung eine so unangefochtene Selbstverständlichkeit, daß sie in der systematischen Reflexion kaum bedacht wurde. Die Theologen begnügten sich gemeinhin mit der Rezeption der tridentinischen Vorgaben“. Hausberger, Karl: Heilige/Heiligenverehrung. III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung. IV. Abendländisches Mittelalter. V. Die römisch-katholische Kirche. In: TRE, Bd. XIV. 646–660, 655.

<sup>252</sup> Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 73.

<sup>253</sup> „Das will sagen: in der Tat des sterbenden Daseins ist der Mensch in der Notwendigkeit, sich frei zum Tod zu verhalten. Er ist aber gefragt, wie er dies tun wolle. Unentrinnbar sieht das Dasein, wo es überhaupt die Augen des Geistes aufschlägt, das Ende, sieht dieses Ende durch das ganze Leben, vielleicht blaß und un- ausdrücklich, sieht vielleicht absichtlich darüber hinweg, ‚übersieht‘ so (aber sieht gerade so auch).“ Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 77.

<sup>254</sup> Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 78.

<sup>255</sup> „Zuerst ist darauf aufmerksam zu machen, dass es falsch wäre, den Tod nur als ein Ereignis am Lebensende zu nehmen. Das erklärt, warum Rahner sich ihm nicht vom Sterben her nähert, sondern vom Gedanken der Freiheit her, als des Vermögens zur Selbstdefinition. Gegen Ende der Quaestio, im Blick auf das Martyrium, heißt es ausdrücklich, dass wir das ganze Leben hindurch sterben, so dass ‚was wir Tod nennen, eigentlich das Ende des Todes, der Tod des Todes‘ sei“. Splett, Jörg: Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthropo-Theologie. In: Schöndorf, Harald (Hrsg.): Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners. (QD, 213) Freiburg i. Br. u. a., 2005, 101–126, 113.

keit über seine Freiheit genommen und vor Gott endgültig.<sup>256</sup> „Aber diese freie Freiheit im Mut zum Tod muß (...) eine ergebene Freiheit sein, eine Freiheit, die ja sagt nicht nur zum Tod selbst, sondern zu seinem Sinn, zu dem Sinn des Daseins. (...) Wir können also sagen: christlicher Tod ist die freie Freiheit des Glaubens, der in Wirklichkeit und Wahrheit über das Ganze des Lebens verfügt, indem sie die Unverfügbarkeit des sterbenden Daseins als sinnvolle, liebende Verfügung Gottes annimmt.“<sup>257</sup>

Die freie Tat der Annahme des eigenen Todes richtet das Verhältnis des Subjekts zu seinem Tod ein, d. h. zunächst so, dass der Tod das Subjekt zu einer explizit grundsätzlichen und konkreten Stellungnahme fordert<sup>258</sup>; grundsätzlich in dem Sinn, dass die frei gelebte Perspektive auf den Tod hin geklärt werden muss und konkret in dem Sinn, dass diese – wenn auch einmal erdachte – Klärung verworfen, bezweifelt, überprüft oder durchgehalten werden kann; je neu unter den Anforderungen der Lebenszeit.<sup>259</sup> Dass damit das Ereignis und das Faktum des Todes, dessen Verhülltheit ein Leben lang in jeder Beziehung besteht, noch ungeklärt bleibt, ergibt sich für Rahner aus dem Kontext seiner Ausführungen; geht es doch in allgemeiner und erster Linie um die Klärung der subjektverhafteten Perspektive auf den Tod (und nicht um eine Entschleierung des Todes) trotz bleibender Verhüll- und Entzogenheit des Todes. Karl Rahner stellt jedoch auch eine uneingeschränkte Verhülltheit des Todes in Frage, wenn er schreibt: „Gibt es einen Tod, der uns sein dunkel verschleiertes Wesen enthüllt, bei dem man erkennen kann, *wie* er gestorben wird?“ Die Antwort darauf lautet:

„Wenn es diesen sich enthüllenden, erscheinenden christlichen Tod gibt, dann wäre er das christliche Zeugnis schlechthin, weil sich die alles Christliche integrierende Tat des sich vollendenden Lebens als das auch zeigen würde, was sie ist (...). Diese Enthüllung des christlichen Wesens des Todes gibt es. Sie ist das Martyrium des Glaubenden.“<sup>260</sup>

Der Märtyrertod ist deshalb die Enthüllung des christlichen Wesens des Todes, weil er die absolute Freiheit des Todes offenbart und den Menschen das absolute Ja zu Gott sprechen lässt, das als die endgültige Anerkennung seiner Begrenztheit und Hineingenommenheit seiner Existenz gilt. In diesem Sinn gibt er die endgültige Antwort auf seine eigene Existenz,<sup>261</sup> denn er ist sich selbst gegeben als „Frage nach dem Menschen“, die er immer nur vorläufig und fragmentiert enträtseln kann. Der Mensch vollziehe, so

<sup>256</sup> Vgl. Rahner, Karl: Das christliche Sterben. In: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. V. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Einsiedeln u. a., 1976, 463–493, 482.

<sup>257</sup> Rahner, Karl: *Zur Theologie des Todes*, 78 und 86.

<sup>258</sup> Vgl. Rahner, Karl: *Alltägliche Dinge*. Einsiedeln, <sup>10</sup>1980, 11.

<sup>259</sup> Jörg Splett sieht hier die Verbindung zum Geistlichen Vermächtnis des Ordensgründers: „Eben dem aber entspricht die Gottes-Rede in der ‚vierten Woche‘ der Ignatianischen Exerzitien. (...) In der ‚Mystik‘ bei Rahner heißt es wie bei seinem Ordensvater Ignatius ‚Gott in allen Dingen finden‘: Seinen Willen in jeder konkreten Situation zu erkennen (...). Und was für die Freiheit gilt, gilt auch für ihre Selbstvollendung im Tod. So schließt die Quaestio über den Tod mit einer Reflexion auf das Martyrium = Zeugnis.“ Splett, Jörg: *Freiheit zum Tode*, 122.

<sup>260</sup> Rahner, Karl: *Zur Theologie des Todes*, 86/87. Vgl. Weckel, Ludger: *Um des Lebens willen*, 96–104. Vgl. Zamboni, Stefano: *Martirio e vita morale*. In: *Rivista di teologia morale* 37 (2005) 53–70, 65.

<sup>261</sup> „Der Mensch als Sein zum Tode sieht sich immer vor den Tod gestellt; er vollzieht diesen sein Leben lang. Der Tod selbst ist die Herausforderung seiner Freiheit (...). Freiheit aber zielt auf die Endgültigkeit des Subjekts als solches. Wo der Mensch sich selbst in Freiheit wagt, da setzt er Endgültiges, da weiß er um seine Gültigkeit, die bloße Zeitlichkeit transzendiert.“ Sauer, Hajo: *Todesbewußtsein als Lebenskunst*, 335.



Rahner, das Ereignis der höchsten menschlichen Freiheit, deren Wirklichwerden – bei aller Tragik des Getötetwerdens – er nicht selbst herbeiführen, sondern sich nur noch schenken lassen könne. Weil dieser Geschenkcharakter durch eine Entscheidung mitbedingt gedacht werden müsse, sei das Martyrium der Tod, der durch eine freie entschiedene Tat des Menschen vermieden werden ohne die er sich aber auch nicht ereignen könnte: Mit der freien Annahme des Todes gibt der Mensch das Leben selbst, es kann ihm nicht mehr genommen werden. „Bei dem Tod, der gewaltsam ist und doch vermieden werden könnte und in Freiheit angenommen wird, ballt sich die Freiheit eines ganzen Lebens in den einen brennenden Augenblick des Todes am Ende, zieht der Tod des Lebens als ganzer und freier ein in den Tod des Todes als Akt voller Freiheit über das Ganze des Lebens und so seiner ewigen Endgültigkeit.“ Deswegen kann Rahner resümieren:

„Der Tod des Martyriums ist der Tod der freien Freiheit, in ihm wird offenbar, was sonst durch die Verhülltheit des Wesens des Todes verborgen ist.“<sup>262</sup>

### *Lehramtliche Anmerkungen zum Martyriumsbegriff*

Der zweite Schritt nähert sich in einem Kurzaufsatz der lehramtlichen Position: Papst Benedikt XVI. hat in seinem Schreiben vom 24. April 2006 an die Vollversammlung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse und dessen Präfekten Kardinal José Saraiva Martins die theologische und juristische Lehre<sup>263</sup> der Kirche in Bezug auf das Martyrium noch einmal prägnant aufgenommen<sup>264</sup> und auf Änderungen aufmerksam gemacht, die den Märtyrerbegriff in heutiger Zeit vermehrt prägen.<sup>265</sup>

Die Märtyrer von gestern und die Märtyrer unserer Zeit, so der Papst, hätten ihr Leben freiwillig und bewusst in einem höchsten Liebesakt hingegeben, um ihre Treue zu

<sup>262</sup> Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 88.

<sup>263</sup> Die Bedeutung der Kanonistik dürfe jedoch im Gesamt der Heiligenverehrung nicht überschätzt werden, wie Gerhard Ludwig Müller anmerkt: „In der *Kanonistik* sind die Regeln für die Beatifikation und die Kanonisation zu erarbeiten, wobei diese sog. kanonistische Heiligkeit weder etwas über den Grad der ‚Glorie‘ aussagt, noch den Nicht-Kanonisierten echte Heiligkeit abspricht, noch gar einen Christen nach Art einer Apotheose zum Heiligen ‚macht‘. Hier wird nur die Voraussetzung für eine amtliche und öffentliche Verehrung geklärt.“ Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. Freiburg i. Br. u. a., 1986, 21. Vgl. Heinemann, Heribert: Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg i. Br., 1983, 81–94, 94.

<sup>264</sup> Explizit nennt Benedikt XVI. zu Beginn der Passage zwei Textstellen: das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* 51 und *Lumen gentium* 42.

<sup>265</sup> Hier kann nicht die kirchenrechtliche Diskussion zu den Kanonisationsverfahren von Märtyrern in Einzelheiten dargestellt werden. Nach der Auslagerung der Bestimmungsgrundlagen aus dem CIC von 1983 und dem Erlass des päpstlichen Sondergesetzes mit der Apostolischen Konstitution „*Divinus Perfectionis Magister*“ vom 09. April 1983 wurde eine neue rechtliche Situation mehrmals untersucht. Vgl. Johannes Paul II.: *Constitutio Apostolica. Modus procedendi in Causarum canonizationis instructione recognoscitur et Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum nova datur ordinatio*. In: AAS LXXV, 349–355. Vgl. Schulz, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn, 1988, 103–134. Vgl. Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 23) Würzburg, 1995, 187–195 und 230–250. Vgl. Veraja, Fabijan: Heiligsprechung. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis. Innsbruck (Österreich), 1998, 55–78. Vgl. Marckhoff, Ulrike: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht. (Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung, 89) Münster, 2002, 139–149.

Christus, zum Evangelium und zur Kirche zu bezeugen. Wenn auch die Ursache, die der Antrieb zum Martyrium sei, unverändert bleibe, so haben sich doch der kulturelle Kontext des Martyriums, aber auch die Vorgehensweisen gewandelt: Der Verfolger versuche immer seltener, seine Abneigung gegen den christlichen Glauben oder gegen ein mit den christlichen Tugenden verbundenes Verhalten explizit zum Ausdruck zu bringen, sondern er täusche andere Gründe vor, die beispielsweise politischer oder gesellschaftlicher Art sein können. Es sei notwendig, unanfechtbare Beweise für die Bereitschaft zum Martyrium, zum Blutvergießen, zu finden sowie für seine Annahme seitens des Opfers, aber es sei ebenso notwendig, dass das „odium fidei“ des Verfolgers zutage trete, auf direkte oder indirekte, aber stets auf moralisch sichere Weise.

Der Papst zitiert schließlich die Definition seines Vorgängers Benedikt XIV. „voluntaria mortis perpassio sive tolerantia propter Fidem Christi, vel alium virtutis actum in Deum relatum“ – das Martyrium sei das freiwillige Erdulden des Todes wegen des Glaubens an Christus oder wegen einer anderen tugendhaften auf Gott bezogenen Handlung – und schließt die Ausführungen mit den Worten: „È questo il costante insegnamento della Chiesa.“<sup>266</sup> Der Papst hatte noch einmal deutlich unterstrichen, dass die lehramtlichen Kernkriterien eine doppelte Dimension beleuchten: Hier die Lebenspraxis des Getöteten, dort die Motive des Tötenden, und zwar vor allem anhand des Grundkennzeichens „in odium fidei“. Man würde jedoch den Gehalt des Ausdrucks „im Hass gegen den Glauben“ verkürzen, wenn man ihn ausschließlich auf die Motivationsebene des Täters reduzierte. Vielmehr geht der Tat eine Gegebenheit voraus, gegen die sich das Töten wendet: dem bezeugten und praktizierten Glauben dessen, der getötet wird. Die klassische Theologie denkt in diesem Vorgang des glaubenden Bezeugens Akt und Inhalt, bezeugende Praxis und Inhalt dieses Zeugnisses zusammen.<sup>267</sup> Das Zeugnis des „Martyrs“ offenbart aufs Innigste das Zueinander beider Dimensionen.

Das bedeutet auch, dass der Ausdruck des Tötens „in odium fidei“ als Gewaltakt gegen Glaubensinhalt und -praxis verstanden werden muss.<sup>268</sup> Bleibt man eng an der Begrifflichkeit, so lässt sich sagen: Der Tod im erlittenen Martyrium „bezeugt“ ein zu Lebzeiten vollzogenes Zeugnis des Glaubens – die Praxis der Nachfolge.<sup>269</sup> Das heißt aber auch, dass der Gewaltakt im Hass gegen den Glauben sich ebenso gegen die pra-

<sup>266</sup> Benedikt XVI.: Ad Sessionem Plenariam Congregationis de Causis Sanctorum. In: AAS XCVIII, 397–401, 400. Die Textstelle ist genommen aus: Benedikt XIV.: De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione. Bd. III. Bassano (Italien), 1737, Kap. 11,1. Vgl. Maier, Hans: Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart. In: Stimmen der Zeit 222 (2004) 291–305, 297.

<sup>267</sup> Man darf hinzufügen, dass das Selbstverständnis der christlichen Moral davon betroffen ist. Vgl. Demmer, Klaus: Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung. Freiburg i. Br., 1989, 7–9. Vgl. Rotter, Hans: Glaube und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes. Innsbruck (Österreich), 1992, 337–350 und 376–389. Vgl. Floristán, Casiano: Testimonio. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 989–1000, 997–1000. Vgl. Junges, José Roque: Evento Cristo, 174/175.

<sup>268</sup> Dies wurde auch seit jeher in der „Positio“ über die Heroizität der Tugenden oder das Martyrium so verhandelt, vgl. Veraja, Fabijan: Heiligsprechung, 60–75. Marcus Sieger fügt hinzu: „Für den Nachweis des ‚odium fidei‘ durch den Verfolger ist nicht notwendig, daß dieser direkt oder formell aus Haß gegen Gott, die Kirche oder die Lehre handelt. Es genügt schon, wenn er aus ideologischen oder anderen Motiven einen Christen zwingen will, eine Tat zu begehen, die dieser nicht tun kann, ohne zu sündigen.“ Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung, 244.

<sup>269</sup> Vgl. Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung, 237.

xiswerdende Nachfolge richtet und so verstanden werden muss. Die Bestimmung lässt sich – nahe einer Tautologie – präzisieren: Das Töten eines bewusst glaubenden und zur Nachfolge entschiedenen Menschen *aufgrund* seines christlich überzeugten Tuns und Redens muss auch „von außen“ als eine Tötung *aufgrund* seines gelebten Glaubens gedeutet werden. Christlich gelebte Nachfolgepraxis ist der zum Handeln kommende Ausdruck des Glaubens.<sup>270</sup> Von dorther lässt sich sagen, dass die inhaltliche Bestimmung des „odium fidei“ eine theologische und nicht so sehr eine juristische Reflexion herausfordert.

So ist es nur konsequent, dass im Martyriumsbegriff immer schon die Annahme des Todes mitgegeben sein muss, d. h. jene bejahte Bewusstheit des Nachfolgenden, der das mögliche Geschehen eines eigenen, fremderwirkten Todes prüft. Das vorausschauende Bedenken des gewaltsamen, passiven Sterbens führt die Letztkonsequenz einer frei gewählten, subjektverantworteten Nachfolge vor Augen.<sup>271</sup> Eine Nachfolge, die gerade, weil sie frei gewählt ist, nur durch die Freiheit ihrer Praxis selbst konstituiert wird, wählt ebenso frei ihr Verhältnis zum möglichen gewaltsamen Tod.<sup>272</sup> Das Martyrium, als äußerster Ausdruck von entschiedener Nachfolge, enthüllt gerade so die unhintergehbare Verflechtung von Bezeugungsinhalt und -praxis.<sup>273</sup> Dementsprechend bezeichnet Ludger Weckel das „Martyrium als ‚erste‘ Form der Nachfolge.“<sup>274</sup>

Das Ereignis des Martyriums selbst macht de facto eine strenge Trennung zwischen einem Tod um des Glaubens willen, im aktiven Einsatz für ihn, und dem Tod um des Glaubens willen, in einem passiven Erdulden, nur sehr schwer möglich. Man müsste sich de jure die Mühe machen, die beiden Arten im Wort zu dividieren. Selbst wenn dies adäquat geleistet werden könnte, so bliebe immer noch die Problematik einer Übertragbarkeit auf das Ereignis selbst. Es gibt wohl in der Theologie nur wenige Bereiche, die von außen so schwer zu durchleuchten sind, wie der aktive Entschluss eines Menschen sein Leben derart in christlicher Überzeugung auszurichten, dass er vor Gott in den eigenen, gewaltsam zu erleidenden Tod einwilligt. Mit anderen Worten: Der aktive Entschluss zu einer konsequenten Nachfolge bejaht auch das Hineingehen in eine absolute Passivität, in der alles Geschehende nur noch als „passio“, als zu Erleidendes, als Herangetragenenes bejaht werden kann.<sup>275</sup> Das gilt auch dort, wo der Tod im Einsatz

<sup>270</sup> Vgl. Mifsud, Tony: *Una fe comprometida con la vida*, 90–92.

<sup>271</sup> Der Tod im Martyrium ist nicht nur „Ende des Pilgerstandes“, sondern Konsequenz des nachfolgenden Pilgerstandes. Vgl. Haunhorst, Christiane: *Karl Rahners Theologie des Todes als Grundlage einer praktischen Begleitung von Sterbenden*. Berlin, 1997, 190–197 und 324–330.

<sup>272</sup> Vgl. Rahner, Karl: *Das christliche Sterben*, 492.

<sup>273</sup> „Ein Tod ‚in odium fidei‘, der nicht bewußt angenommen wird (...), kann nur in analoger Weise“ als Martyrium bezeichnet werden. Vgl. Rahner, Karl: *Martyrium*. Theologisch, 136.

<sup>274</sup> Weckel, Ludger: *Um des Lebens willen*, 32.

<sup>275</sup> Auch die klassische Passionsmystik will eigenes und fremdes Leiden deuten. Das versucht sie, indem sie es auf das Leiden Christi hin interpretiert: Im eigenen Leiden das Leiden Christi wiederentdecken. Vgl. Fraling, Bernhard: *Passionsmystik*. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. VII. 1429/1430. Der Unterschied zur befreiungstheologischen Deutung ist, dass das Leiden als solches kein Sinnpotential verbürgt, welches sich *nur* durch „passio“ zeigen könnte. Im Gegenteil: Behebbares Leid muss behoben, linderbares Leid muss gelindert werden. Es ist nicht die Leidenssehnsucht, nicht das bloße Nachvollziehen der Passion als schmerzvolles Ereignis, was im Vordergrund steht, sondern die freie Annahme des Todes als freie Endgültigsetzung des Lebens. Vgl. Fuchs, Ottmar: *Solidarisierung bis zum äußersten!? Wenn die Entscheidung für das Leben das Leben kostet*. In: Weber, Franz (Hrsg.): *Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden*. Inns-

für eine christliche Überzeugung erlitten wird.<sup>276</sup> Das Martyrium bleibt das Glaubenszeugnis von restloser, das ganze Dasein in den Tod hinein integrierender Entschlossenheit aus der Gnade Gottes mitten in der tiefsten inneren und äußeren Machtlosigkeit, die der Mensch duldend annimmt.<sup>277</sup>

### 6.2.1 „... um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert“

Der Begriff des Martyriums ist also sowohl in systematisch-theologischer als auch unter Berücksichtigung der lehramtlichen Betrachtung ein – nicht ausschließlich, aber vor allem – von der Praxis her zu verstehender Begriff, dessen definitorische Eindeutigkeit noch nicht abgeschlossen festgehalten werden kann.<sup>278</sup> Benedikt XVI. weist in seinem gerade erwähnten Schreiben an die Vollversammlung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse auf etwaige Verschiebungen hin und rekurriert unter anderem auf das Apostolische Schreiben seines Vorgängers zur Jahrtausendwende *Tertio Millennio Adveniente*. Johannes Paul II. hatte in diesem Schreiben eindrucksvoll die Bedeutung des Martyriums für die Kirche von heute unterstrichen:

„Die Kirche des ersten Jahrtausends ist aus dem Blut der Märtyrer entstanden: ‚Sanguis martyrum – semen christianorum‘. (...) Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden. Die Verfolgung von Gläubigen (...) hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden (...). Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf. Die Kirche der ersten Jahrhunderte war, obwohl sie auf beträchtliche organisatori-

bruck (Österreich), 1998, 119–135, 134. Ebenso theologisch fragwürdig ist, dass man in einer Realität, die Leid und Unterdrückung prägt, von einer „Kreuzestheologie ohne Auferstehung“ ausgehen soll. Ein solcher Vorschlag verkennt die Grundzüge neutestamentlicher und frühkirchlicher Selbstvergewisserung. Es ist auch nicht so, dass die Rede von der Auferstehungshoffnung die Realität von unsäglichem Leid vertröste oder bagatellisiere, im Gegenteil: Der Kontrast, die Widersinnigkeit und Wirklichkeit der Sünde wird erst dadurch offenkundig. Vgl. Althaus-Reid, Marcella Maria: Schlimmes Sterben. Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika. In: Concilium 42 (2006) 523–532, 528.

<sup>276</sup> Natürlich ist das Martyrium in seiner subjektverantworteten Rätselhaftigkeit auch ein störendes und klärendes Zeugnis für jeden Ort von Kirche. „Für unsere missionarische Aufgabe in Deutschland können wir von der Weltkirche lernen, wie andere Ortskirchen, meist ohne große personelle und finanzielle Ressourcen in ihren Kulturen präsent sind durch das öffentliche Zeugnis des Glaubens bis hin zu Verfolgung und Martyrium.“ Sievernich, Michael: Von der Weltkirche lernen. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): WeltMission – Internationaler Kongress der katholischen Kirche. Dokumentation. (Arbeits-hilfen, 202) Bonn, 2006, 282–292, 290.

<sup>277</sup> Deutlich wird Karl Rahner, wenn er daran anschließt: „Das gilt auch für den Tod im Kampfe, weil ja dieser Kämpfer genauso wie der duldende Märtyrer im traditionellen Sinne in der Erfahrung seines äußeren Scheiterns die Macht des Bösen und seine eigene Ohnmacht erfährt und ausleidet.“ Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums, 174.

<sup>278</sup> Marcus Sieger bestätigt, „daß auch innerhalb der Kongregation für die Heiligsprechungen Differenzen über die heutige Konzeption des Martyriums bestehen.“ Als Beispiele erwähnt er die Bearbeitung des Falles von Maximilian Kolbe, der als Bekenner selig- und als Märtyrer heiliggesprochen wurde, sowie die Verfahrensbesonderheiten bei Edith Stein. Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung, 249. Vgl. Tremblay, Réal: Le martyre, garant de la vérité morale et de la morale de l'excellence à l'occasion du 10<sup>e</sup> anniversaire de *Veritatis Splendor*. In: Studia Moralia 41 (2003) 331–349, 345–349.

sche Schwierigkeiten stieß, darum bemüht, das Zeugnis der Märtyrer in eigenen Martyrologien festzuhalten (...). In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt.“<sup>279</sup>

Papst Johannes Paul II. stellt demnach für die Kirche fest, dass das Faktum des Martyriums wieder ins Bewusstsein und den Alltag der einen Weltkirche eingetreten, ja, dass „die Kirche erneut zur Märtyrerkirche geworden“ sei.<sup>280</sup> Die systematische Theologie kann an dieser Tatsache nicht einfach vorbeigehen. Karl Rahner hatte schon im Rahmen seiner Theologie des Todes auf das ausbleibende Thema „Martyrium“ hingewiesen, das, wenn überhaupt, nur noch in Kirchenblättern oder in einem kleinen Winkel der Fundamentaltheologie zu finden sei.<sup>281</sup> Und Ludger Weckel diagnostiziert am Beginn seiner Arbeit zur Martyriumstheologie, dass sogar in einigen neueren, theologischen Lexika die Beiträge zu den Stichwörtern „Martyrium“ oder „Märtyrer“ ausfielen oder durch Verweise ersetzt seien.<sup>282</sup>

Die gegebene Problemanzeige bekräftigt die Notwendigkeit einer systematischen Reflexion über das Martyrium, eines Entschlüsselns dessen, „was in unserem Glauben ‚Martyrium‘ bedeutet: für die Kirche, für die christliche Religion und für ein christliches Leben“.<sup>283</sup> Das Folgende begibt sich auf die Spur von schon existierenden Konzeptionen; dorthin, wo das Martyrium nicht nur stattfindet, sondern theologisch durchdacht wurde. Die Spur führt an die Stellen, auf die sie Karl Rahner hingewiesen hatte. Er hatte in seinem „Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“ eine gewichtige und öffnende Frage aufgeworfen, die für eine Martyriums- und Nachfolge-theologie in Unterdrückung von entscheidender Bedeutung ist: „Warum sollte z. B. ein Erzbischof Romero, der im Kampf für die Gerechtigkeit in der Gesellschaft fällt, in einem Kampf, den er aus letzter christlicher Überzeugung führt, nicht ein Märtyrer

<sup>279</sup> Weiter heißt es: „Durch die Verkündigung und Verehrung der Heiligkeit ihrer Söhne und Töchter erwies die Kirche Gott selbst die höchste Ehre; in den Märtyrern verehrte sie Christus, den Ursprung ihres Martyriums und ihrer Heiligkeit.“ *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 37. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 161) Bonn, 2003, Nr. 13. Vgl. *La Civiltà Cattolica*: Il novecento, un secolo di martiri. In: *La Civiltà Cattolica* 156 (2005) 319–328, 319 und 324.

<sup>280</sup> Der Papst mahnt in der gleichen Passage zum bleibenden Gedächtnis der Märtyrer in der Kirche: „Soweit als möglich dürfen ihre Zeugnisse in der Kirche nicht verlorengehen. Wie beim Konsistorium empfohlen wurde, muß von den Ortskirchen alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation nicht die Erinnerung zu verlieren an diejenigen, die das Martyrium erlitten haben. Dies sollte auch einen ökumenisch bereiteten Zug haben. Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten.“ *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 37. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Una Teología de la Liberación en el Contexto*, 161. Vgl. Strohm, Christoph: *Martyrium*. IV. Neuzeit. In: RGG<sup>4</sup>, Bd. V. 866–867, 867. Vgl. Bria, Ion: *Martyrium*. In: Müller, Karl (Hrsg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlin, 1997, 266–270. Vgl. Wilfried, Felix: *Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision*. (Theologie der Dritten Welt, 35) Freiburg i. Br., 2006, 178–196.

<sup>281</sup> Vgl. Rahner, Karl: *Zur Theologie des Todes*, 73.

<sup>282</sup> Weckel erwähnt das Lexikon der Katholischen Dogmatik (Beinert, Wolfgang (Hrsg.): *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Freiburg i. Br., 1997) und das Praktische Lexikon der Spiritualität (Schütz, Christian (Hrsg.): *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg i. Br., 1988). Vgl. Weckel, Ludger: *Um des Lebens willen*, 28. Karl Rahner hatte schon erläutert, dass die meisten Gesichtspunkte des ursprünglichen Martyrs-Begriffs in der Dogmatik an anderer Stelle behandelt seien, z. B. unter den Einträgen: Wort, Zeugnis, Prophet, Verkündigung, Auferstehung. Vgl. Rahner, Karl: *Martyrium*. Theologisches, 136.

<sup>283</sup> Fuchs, Ottmar: *Solidarisierung bis zum äußersten*, 121/122.

sein?“<sup>284</sup> Die theologische Beantwortung hatte Karl Rahner am Ende seiner Ausführungen an eine „legitime ‚politische Theologie‘ und eine Theologie der Befreiung“ übertragen. Sie sollten sich „dieser Begriffserweiterung annehmen“.<sup>285</sup>

### 6.2.1.1 Vom Zeugnis des Märtyrers

Zum 100. Geburtstag von Karl Rahner schrieb Jon Sobrino einen Beitrag aus einem, wie er sagt, sehr persönlichen Beweggrund: „was Karl Rahner für mich bedeutete, als in Lateinamerika in den 60er-Jahren eine neue Kirche und eine neue Theologie entstanden.“<sup>286</sup>

Jon Sobrino belegt das Interesse Rahners an den theologischen und kirchlichen Entwicklungen Lateinamerikas. Ein eindrückliches Zeugnis dieser Anteilnahme gebe der Brief, den Rahner zwei Wochen vor seinem Tod am 16. März 1984 an den Kardinal von Lima Juan Landázuri Ricketts schrieb. Darin verteidigt Karl Rahner die Orthodoxie der Theologie von Gustavo Gutiérrez. Darüber hinaus untermauert Rahner eine Grundfeststellung jeder Befreiungstheologie, wenn er sagt, dass er wie Gutiérrez überzeugt sei, dass „auch in der Theologie im Kontext der lateinamerikanischen Kirche die Stimme der Armen zu Gehör gebracht werden muß, d. h. eine Theologie, die doch der konkreten Verkündigung dienen muß, gar nicht davon absehen kann, in welchem kulturellen und sozialen Kontext die Verkündigung geschehen muß, damit sie in der Situation geschieht, in der der Hörer selbst existiert.“<sup>287</sup>

In den anschließenden Ausführungen kommt Sobrino auf das „zu erweiternde Verständnis des Martyriums“<sup>288</sup> zu sprechen, indem er die Frage zitiert, die Rahner gestellt hatte: Warum jemand wie Erzbischof Romero, der seinen Einsatz für die Gerechtigkeit aus tiefer christlicher Überzeugung getan habe, kein Märtyrer sein sollte. Zum Schluss des Artikels kommt Sobrino auf das Thema des Martyriums zurück, indem er seine ers-

<sup>284</sup> Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums, 175. Ludger Weckel belegt mit dieser Passage eine bemerkenswerte Änderung im Denken Rahners: „Hier hat Rahner im Laufe der Jahre seine Position deutlich verändert: In seinem Artikel *Martyrium in LThK* hat Rahner in einer Klammerbemerkung noch explizit gegen Thomas von Aquin die Möglichkeit des Martyriums für einen aktiv kämpfenden Menschen ausgeschlossen (...). Im Artikel *Martyrium in HTTL* findet sich genau diese Bemerkung nicht mehr, obwohl der Artikel sonst gegenüber dem LThK unverändert übernommen wurde. Im Artikel *Dimensionen des Martyriums* greift er seine ursprüngliche Argumentation aus dem LThK wieder auf, allerdings in umgekehrter Richtung: „Thomas sagt in IV. Sent. Dist.49 q.5 a.3 qc.2 ad11, durch einen Tod, der eine deutliche Beziehung auf Christus hat, sei einer ein Märtyrer, wenn er die Gesellschaft (...) verteidige gegen die Angriffe ihrer Feinde, die den christlichen Glauben zu verderben trachten, und in dieser Verteidigung den Tod erleide.“ Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 104, Fußnote 297.

<sup>285</sup> Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums, 176. Vgl. Rahner, Karl: Nachwort. In: Lange, Martin/Iblacker, Reinhold (Hrsg.): Christenverfolgung in Südamerika. Freiburg i. Br. u. a., 1980, 179–182. Aber auch schon früher findet sich ein Hinweis auf eine denkbar mögliche Öffnung des Begriffs: „Der Mensch stirbt im Laufe der Menschheitsgeschichte nicht immer gleich. (...) Es gibt so auch wechselnde Stile des Martyriums (...). Man hat diese wechselnden Stile des Martyriums in der Geschichte der Kirche noch wenig bedacht.“ Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 104.

<sup>286</sup> Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika. In: Stimmen der Zeit, Spezial 1 (2004) 43–56, 43.

<sup>287</sup> Rahner, Karl: An Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima. In: Orientierung 49 (1985) 54.

<sup>288</sup> Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner, 44. Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 361. Jon Sobrino hatte schon ein Jahr nach Rahners Tod die Kerninhalte des Jubiläumsartikels grundgelegt. Vgl. Sobrino, Jon: Karl Rahner und die Theologie der Befreiung. In: Orientierung 49 (1985) 52–55, 52.



te „Begegnung“ mit der Theologie Karl Rahners beschreibt; es sei die Lektüre der „Theologie des Todes“ gewesen. „Dieses Werk beeindruckte mich zutiefst und führte mich dazu, mehr Bücher dieses Theologen zu lesen (...). Doch es geht mir jetzt nur um zwei Dinge. Das erste ist, daß Rahner in diesem Buch sagt, das Martyrium sei ‚der christliche Tod schlechthin‘ – wie oft boten sich hier in El Salvador Gelegenheiten, mich mit diesem Satz auseinanderzusetzen! (...) In diesem Sinn hat mich später immer sehr bewegt, wie er von seinem Freund und Mitbruder Alfred Delp SJ (1907–1945) sprach, der seine letzten Ordensgelübde mit gefesselten Händen unterschrieben hat und von den Nationalsozialisten wegen seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis umgebracht wurde.“<sup>289</sup> Das Zweite, das Sobrino anspricht, betrifft die existentielle Sicht des Todes, die Rahner theologisch durchdenkt, wenn er sagt, dass der eigentliche Gipfel seines Lebens noch kommen werde, jener Abgrund des Geheimnisses Gottes, in den man sich hineinfallen lasse voller Vertrauen darauf, von seiner Liebe und seinem Erbarmen auf ewig angenommen zu werden.<sup>290</sup>

Es gibt noch eine zweite, direkte Verbindung der Martyriumstheologie Sobrinos zum Rahnerschen „Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“. Sobrino hatte im gleichen Themenheft – in dem auch Karl Rahners Plädoyer veröffentlicht wurde – „Martyrium heute“ der Zeitschrift „Concilium“ einen Beitrag zu „Profil einer politischen Heiligkeit“ geschrieben. In seinen Ausführungen zeichnet Sobrino das Bild einer christlichen Spiritualität als „eine bemerkenswerte Verwirklichung des Glaubens, der Hoffnung und vor allem der Liebe und der Tugenden, die die Nachfolge Jesu hervorbringt“, und als „auf eine strukturelle Veränderung der Gesellschaft zum Reich Gottes hin ausgerichtete Praxis, in der den armen und unterdrückten Mehrheiten Gerechtigkeit widerfährt“.<sup>291</sup>

Drei Zitate aus den Predigten von Erzbischof Oscar Romero gliedern den Aufbau des Beitrags. Damit zeigt Sobrino unmissverständlich die Verbundenheit seines Ent-

<sup>289</sup> Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner, 54/55. Karl Rahner hat auch die Einführung zu den gesammelten Schriften Alfred Delps verfasst, die er mit dem Satz beginnt: „Delp war mir nicht nur persönlich bekannt, er war mein Mitbruder im Orden, er war (so kann ich ruhig sagen) mein Freund.“ Rahner, Karl: Einleitung zu den Texten. In: Bleistein, Roman (Hrsg.): Alfred Delp. Gesammelte Schriften. Bd. I. Geistliche Schriften. Frankfurt a. M., 1982, 43–50, 43. Vgl. Bleistein, Roman: Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen. Frankfurt a. M., 1989, 42. Vgl. das außerordentliche Zeugnis Alfred Delps in seinen letzten Notizen vor der Hinrichtung am 02. Februar 1945, Delp, Alfred: Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung. 1944–1945. (Geist und Gegenwart, 3) Frankfurt a. M., 1947, 173–181.

<sup>290</sup> Jon Sobrino entnimmt das Zitat aus dem Interview: Imhof, Paul/Biallowons, Hubert: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Düsseldorf, 1986, 44–46, 44. Und in diesem Sinn beendet Sobrino seine Gedanken mit einem Nachruf von Bischof Pedro Casaldáliga auf Karl Rahner: „Was wirst Du jetzt machen? Fragte ihn der Papst (inquisitorisch? wohlwollend?) / Der Theologe antwortete (ausweichend? dozierend?): Ich bereite mich auf das Erleben der großen Begegnung vor. / Und mit seinen 80 Lenzen voller Denken / Hörer des Geheimnisses im Wort ist er eingetaucht in die alles umgreifende Zukunft.“ Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner, 55.

<sup>291</sup> Sobrino, Jon: Profil einer politischen Heiligkeit. In: Concilium 19 (1983) 182–187, 182. Jon Sobrino beruft sich bei seinen Ausführungen immer wieder auf Karl Rahner. Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 360, Fußnote 21 und 361, Fußnote 22. Vgl. Sobrino, Jon: El testimonio de la iglesia, 189, Fußnote 13. Dort bezieht sich der Text auf, Rahner, Karl: Martyrium. Theologisch, 136. Vgl. Fischer, Klaus: Menschwerdung. Die evolutive Weltansicht und ihre (Aus-)Wirkung auf Karl Rahners Denken. In: Orientierung 68 (2004) 163–169, 169. Vgl. Sobrino, Jon: Teología desde la realidad. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la teología latinoamericana. Estella (Spanien), 2000, 611–628, 614.



wurfs einer „politischen Heiligkeit“ mir der Ermordung Romeros.<sup>292</sup> Eine politisch engagierte Nachfolge, wie sie Oscar Romero lebte, sei Ausdruck einer tiefen Liebe, die sich auch zu Entbehrungen entschließe.<sup>293</sup> „Sie fördert eine spezifische Askese, die auf die grundlegende christliche Ethik verweist: die *kénosis* und das erniedrigende Sich-Einlassen auf die Welt der Armut und der Armen als Selbstentäußerung; die Askese, die für öffentliche Kritik und Entlarvung erforderlich (...) ist, um geschichtliche Geduld zu bewahren und an der Solidarität mit den Armen festzuhalten. (...) Vor allem fördert sie gleichsam *ex opere operato* die Verfolgung.“<sup>294</sup> Damit bezeuge der Christ die größte Liebe zu den Armen und objektiv für den Gott des Lebens. Der Tod durch Verfolgung geschehe, in öffentlicher oder in anonymer Weise, um der Gerechtigkeit willen. Romero wird dazu mit den Worten – aus einer Predigt vom 23. September 1979 – zitiert: Für ihn sind die wirklichen Märtyrer im Sinne des Volkes die „Menschen, die genau diese Menschwerdung in der Armut verkündeten. Es sind wahre Menschen, die bis an die gefährlichen Grenzen gegangen sind, wo die weiße Kriegsmacht droht, wo man auf jemanden mit Fingern weisen kann und wo man ihn schließlich umbringt, wie sie Christus umgebracht haben.“<sup>295</sup>

### *Durchführung der geforderten Begriffserweiterung durch Jon Sobrino*

Einige Jahre später greift Jon Sobrino in einem Beitrag zur „Bedeutung der Märtyrer für die Theologie“ – anlässlich der Festschrift seines Doktorvaters Erhard Kunz – dieses Zitat auf und verbindet es mit der oben zitierten Frage aus Karl Rahners „Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“. Mit dieser Verknüpfung leitet er seine Gedanken für ein „neues Verständnis des Martyriums“ ein<sup>296</sup> und übernimmt – ohne ausdrückliche Nennung – den Auftrag Rahners, die Begriffserweiterung theologisch zu durchdenken. Jon Sobrino hat sich in der Folgezeit in etlichen Publikationen weiterhin diesem Auftrag gewidmet. Im Laufe der Jahre werden seine Gedanken auf tragische Weise erneut mit der Realität konfrontiert. Dies führt dazu, dass in fast allen folgenden Publikationen zum Thema nun zwei Ereignisse erinnert und verarbeitet werden: die Ermordung Oscar Romeros am 24. März 1980, am Altar stehend in der Kapelle des Krankenhauses der Schwestern von der Göttlichen Vorsehung<sup>297</sup>, und die Ermordung

<sup>292</sup> Sobrino hatte sich auch schon vor der Ermordung Romeros zur Martyriumstheologie geäußert, vgl. Sobrino, Jon: *Sentido teológico de „la persecución a la Iglesia“*. In: *Secretariado Social Interdiocesano* (Hrsg.): *Estudio sobre la Persecución de la Iglesia en El Salvador*. (Colección Iglesia y Derechos Humanos) San Salvador (El Salvador), 1977, 39–75, 64–75.

<sup>293</sup> Vgl. Cavada Diez, Miguel: *Monseñor Romero y Medellín*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) 231–250, 248/249.

<sup>294</sup> Sobrino, Jon: *Profil einer politischen Heiligkeit*, 183/184.

<sup>295</sup> Sobrino, Jon: *Die Bedeutung der Märtyrer*, 199. Vgl. Sobrino, Jon: *Profil einer politischen Heiligkeit*, 184. Vgl. Romero, Oscar Arnulfo: *Fragmentos de homilías*. In: Romero, Oscar Arnulfo: *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. San Salvador (El Salvador), 1980, 297–425, 378.

<sup>296</sup> Sobrino kommt hier mehrmals auf Karl Rahner zu sprechen. Vgl. Sobrino, Jon: *Die Bedeutung der Märtyrer*, 204, Fußnote 11 und 13.

<sup>297</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Monseñor Romero: exigencia, juicio, y buena noticia*. En el XX aniversario de su martirio. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (2000) 191–207. „Die Erinnerung an Romero wach zu halten bedeutet gleichzeitig, an die Armen zu erinnern, denen dasselbe Schicksal widerfuhr. Romero ist darum ein Zeichen der Solidarität mit den Armen.“ Collet, Giancarlo: *San Romero de America. Symbol gelebter Solidarität*. In: Biehl, Michael/Adamavi-Aho Ekué, Amélie (Hrsg.): *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen*

seiner sechs Mitbrüder, der Haushälterin und ihrer Tochter am 16. November 1989 in den Räumen des Jesuitenkonvents in San Salvador.<sup>298</sup> Beide Attentate bilden die biographisch verankerten Eckpfeiler für eine Theologie des Martyriums bei Jon Sobrino.<sup>299</sup>

Die zentralen, ausformulierten Gedanken präsentiert Jon Sobrino dann zweieinhalb Jahre nach den Morden an der Universidad Centroamericana „José Simeón Cañas“ (UCA) und der Zerstörung des „Centro Monseñor Romero“ auf dem internationalen Treffen in El Escorial (29. Juni bis 04. Juli 1992).<sup>300</sup> Als Titel seines Beitrags wählt er „Von einer bloßen Theologie der Befreiung zu einer Theologie des Martyriums“.<sup>301</sup> Befreiung und Martyrium, so beginnt der Beitrag, kennzeichneten zwei fundamentale Realitäten der Befreiungstheologie. Die Bedeutung des Themas ergebe sich aus dem, was geschehe. Es stelle uns vor einen Dreh- und Angelpunkt der Theologie. Ohne An-

im Kontext gelebter Religion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Arens. Frankfurt a. M., 2005, 175–197, 196. Die letzten überlieferten Worte Romeros in seiner Predigt am Todestag 24. März 1980 sind ans Tagebuch des Bischofs angefügt: „Das Reich ist bereits im Keim auf der Erde gegenwärtig. Wenn der Herr kommt, wird es sich vollkommen verwirklichen. Dies ist die Hoffnung, aus der Christen leben. Wir wissen, daß jedes Bemühen um eine Besserung der Gesellschaft, besonders wenn sie so sehr wie die unsere in Ungerechtigkeit und Sünde verstrickt ist, von Gott verlangt und gesegnet wird. Ich bitte euch, liebe Brüder und Schwestern, dies alles mit Hoffnung, Hingabe und Aufopferung im Auge zu behalten und das zu tun, was noch möglich ist. (...) Wir wissen, daß niemand für immer stirbt und daß diejenigen, die ihre Aufgabe mit tiefem Glauben, mit Hoffnung und Liebe erfüllt haben, die Krone erhalten werden. (...) *(in diesem Augenblick fiel der tödliche Schuß)*“. Romero, Oscar A.: In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs. 1978–1980. Freiburg i. Br., 1993, 336.

<sup>298</sup> Die eindrucksvollsten Zeugnisse geben die Briefe Sobrinos an Ellacuría, die er seit 1990 an jedem Jahrestag der Ermordung Ellacurias verfasst. Vgl. Sobrino, Jon: *Cartas a Ellacuría. 1989–2004*. Madrid (Spanien), 2004. Vgl. Sobrino, Jon: *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano*. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“ (I). In: *Revista Latinoamericana de Teología* 11 (1994) 131–161. Vgl. Sobrino, Jon: *Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano*. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“ (II). In: *Revista Latinoamericana de Teología* 11 (1994) 217–244, 233/234. Vgl. zu der Geschichte der Ereignisse, CEP (Hrsg.): *El Salvador. Un pueblo perseguido testimonios de cristianos*. (Centro de estudios y publicaciones) Lima (Peru), 1980, 37–46, die folgenden Kapitel bieten eine Zusammenstellung von Originaldokumenten. Vgl. Whitfield, Teresa: *Paying the Price. Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador*. Philadelphia (USA), 1995, 6–14 und 399–411. Vgl. Doggett, Martha: *Death Foretold: The Jesuit Murders in El Salvador*. Washington D.C. (USA), 1993, 1–16 und 281–299. Vgl. Carranza, Salvador: *Mártires de la UCA*. 16 de noviembre de 1989. (Colección. La Iglesia en América Latina, 14)<sup>3</sup> 1992, 130–141 und 417–427. Vgl. Instituto de Estudios Centroamericanos und El Rescate (Hrsg.): *The Jesuit Assassinations. The Writings of Ellacuría, Martín-Baró and Segundo Montes, with a Chronology of the Investigation* (November 11, 1989 – October 22, 1990). Kansas (USA), 1990, 27–39. Vgl. Flores García, Víctor: *El lugar que da verdad*, 53–61, und das Interview mit Jon Cortina, Mitbruder der Ermordeten, der das Massaker nur überlebte, weil er zu dieser Zeit in der nördlichen Provinz Chalatenango unterwegs war: „Antes que el perdón, debe saberse la verdad y hacerse justicia“ (253–259). Vgl. Kaufmann, Ludwig: *Warum sie gemordet wurden*. In: *Orientierung* 53 (1989) 237–240.

<sup>299</sup> „Die Realität des Martyriums hat die Theologie dazu gezwungen, das Geheimnis des Kreuzes als einen dem Reich Gottes wesentlichen Aspekt zu betrachten.“ Codina, Víctor: *Medellín – 35 Jahre danach*. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche*. Ostfildern, 2007, 71–88, 83.

<sup>300</sup> Dieses zweite Treffen in El Escorial findet 20 Jahre nach dem bedeutsamen ersten Treffen (es wurde bereits besprochen, vgl. ⇒ Seite 148) und anlässlich des 500. Gedenkjahres der Entdeckung Amerikas statt. Vgl. Blanch, Antonio: *Presentación*. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 9–13.

<sup>301</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio*. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 101–121, 101.

spruch auf eine umfassende und abschließende Bearbeitung des Themas präsentiert Jon Sobrino seine zentrale These: Obwohl man bedenken müsse, wie die Befreiungstheologie die Themen der Befreiung und des Martyriums entwickelt habe, sei es weiterhin notwendig, an ihnen als zentralen Realitäten festzuhalten und sie ins Bewusstsein der politischen und theologischen Strömungen zu bringen.<sup>302</sup>

Warum sich gerade die Befreiungstheologie Lateinamerikas damit beschäftige, beantwortet Sobrino mit einer simplen Feststellung, die er später wiederholt: „Lateinamerika ist mit erdrückendem Abstand jener Kontinent, auf dem es seit dem Konzil die meisten Angriffe auf das Antireich und infolgedessen die meiste Verfolgung und die meisten Märtyrer gegeben hat.“<sup>303</sup> Die Präsenz der Märtyrer müsse theologisch betrachtet werden. Zudem stellt Sobrino fest, dass die lateinamerikanische Theologie in den ersten zehn bis fünfzehn Jahren ihres Bestehens sehr viel mehr über Befreiung reflektiert habe als über das Martyrium.<sup>304</sup> Neben den Predigten Oscar Romeros dient der erstmalig 1978 publizierte Entwurf Ellacurías „El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica“<sup>305</sup> als Ausgangspunkt seiner Überlegungen.<sup>306</sup> Mit ihnen könne gesagt

<sup>302</sup> Nancy Elizabeth Bedford spricht gar vom Martyrium als dem „Kernstück der Christologie Sobrinos“. Bedford, Nancy Elizabeth: *Jesus Christus*, 117.

<sup>303</sup> Sobrino, Jon: *Spiritualität und Nachfolge Jesu*, 1107. Vgl. Maier, Martin: *Karl Rahners Einfluss*, 87.

<sup>304</sup> Als erstes Beispiel einer breiteren Reflexion wird das schon erwähnte Themenheft „Martyrium heute“ der Zeitschrift „Concilium“ genannt. Vgl. Sobrino, Jon: *De una teología sólo de la liberación*, 102, Fußnote 2.

<sup>305</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989) 305–333, 305/306. Vgl. Alvarez Gómez, José Ignacio: *El reino de Dios*, 60–62. Auf den Begriff des „pueblo crucificado“ kann hier aufgrund einer beizubehaltenden Subjektorientierung nur kurz eingegangen werden. Der Ursprung der Rede vom „pueblo crucificado“ liege, so Ellacuría, in der Konfrontation mit historischer Wirklichkeit, die eine heilsgeschichtliche, sakramentale Struktur aufweise und damit zugleich die Existenz der Sünde in der begegnenden Wirklichkeit aufdecke. Der essentielle Referenzpunkt einer so gedachten Soteriologie liege in der Art, dass sie eben die historische Dimension dieses erlösenden Werks verdeutliche, der in der Geschichte weiter präsent sei; vor allem in einer Nachfolge Jesu, die ans Kreuz führe. Das bedeutet: Es gibt eine Analogie zwischen dem Tod Jesu und denen, die wie Jesus unschuldig, arm und ungerecht ermordet werden (vgl. Sobrino, Jon: *The Crucified Peoples. Yahweh's Suffering Servant Today*. In *Memory of Ignacio Ellacuría*. In: Sobrino, Jon: *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*. Maryknoll (USA), 2003, 155–163, 157). Das bedeutet aber auch, dass dies eine Vielzahl von Menschen in heutiger Zeit betrifft und dass man von der kollektiven Kreuzigung der armen Völker reden müsse, die wie Jesus gekreuzigt werden. „Schließlich kommt dem gekreuzigten Volk im strikten Sinn des Wortes *theologale* Bedeutung zu. (...) Diesen Gott mag man anerkennen oder nicht, doch wenn man sich zu ihm bekennt, dann ist es unvermeidlich, dass man auf irgendeine Weise auch von einem ‚gekreuzigten Gott‘ spricht. Gott war nicht nur einmal am Kreuz Jesu gegenwärtig, um die Welt mit sich zu versöhnen, sondern er bleibt weiterhin gegenwärtig in den Kreuzen im Lauf der Geschichte.“ Sobrino, Jon: *Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid*. In: *Concilium* 39 (2003) 6–14, 13. Vgl. Sobrino, Jon: *El mal y la esperanza. Reflexión desde las víctimas*. In: *CHRISTUS* 61 (1996) 12–20, 13/14. Vgl. Sobrino, Jon: *Theologie und Menschenrechte*, 64. Vgl. ⇒ Fußnote 332, Seite 361.

<sup>306</sup> Ein eindrückliches Beispiel gibt der Gedenkbrief von Jon Sobrino an Ignacio Ellacuría zu dessen erstem Todestag, vgl. Sobrino, Jon: *Misericordia ante un pueblo crucificado y fe en el misterio de Dios*. In: Sobrino, Jon: *Cartas a Ellacuría*. 1989–2004. Madrid (Spanien), 2004, 29–32, und die Erklärungen (32–35). Sobrinos Quellen, die er bisweilen nicht exakt angibt, sind natürlich nicht auf diese Personen begrenzt. Nancy Elizabeth Bedford zeigt etliche Belege, die einen Bezug weiter Teile des christologischen Denkens Sobrinos von Jürgen Moltmann her beeinflusst erkennen lassen. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: *Jesus Christus*, 50–54. Auch der oben angedeutete Einfluss Karl Rahners darf nicht unterschätzt werden. Trotzdem bleiben Ellacuría und Romero außergewöhnliche Bezugsquellen im Denken Sobrinos: beim Einfluss, den Romero und Ellacuría auf Sobrino ausüben, handelt es sich um ein „viel komplizierteres Phänomen, als seine Rezeption von Rahner und Moltmann es ist“ (54). Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Ignacio Ellacuría (1930–1989)*. In: *Orientierung* 63 (1999) 237/238.

werden, dass die Theologie um eine innere Verbindung zwischen dem Geschehen von Kreuz und Auferstehung Christi und der vorher verkündeten Reich Gottes Botschaft bemüht sein müsse und sich nicht mit einlinigen Auflösungen begnügen könne: „se absolutizó el martirio de Cristo (...), pero se ignoró la liberación del reino de Dios.“<sup>307</sup>

In sechs aufeinander folgenden Thesen errichtet Jon Sobrino seine Konzeption, wobei er die ersten vier Thesen in zwei Reflexionsschritte zusammenfügt. Die ersten beiden Thesen widmen sich der Bedeutung der theologischen Arbeit, dem „quehacer teológico“. Die Erste fordert, die früheren Entwürfe Sobrinos aufnehmend, die Theologie zur Konfrontation mit der Realität auf.<sup>308</sup> Zunächst bewege sich diese Forderung auf der (oben schon gezeigten) methodischen Linie von *Gaudium et spes*.<sup>309</sup> Die lateinamerikanische Realität zeige unübersehbar den gewaltsamen Tod, das zeugnisgebende Martyrium und die Sehnsucht nach Befreiung aus Unterdrückung. Eine theologische Betrachtung des Martyriums gehe von dem aus, was alltäglich geschehe. Von dorthin kommt Jon Sobrino zur zweiten, biographisch verankerten These: Die Überlegungen seien nicht allein aus einem theologischen Konzept hervorgegangen, sondern Gegenstand der personalen Wirklichkeit des Theologen, „en la realidad del personal teólogo“. <sup>310</sup> Die direkte Bezugnahme zur Ermordung seiner Mitbrüder verschärft den Inhalt der ersten These, indem der gewaltsame Tod als konkrete Bedrohung und die christliche Bereitschaft zum Martyrium als unmittelbar existentielle Frage vor Augen geführt wird.<sup>311</sup> Die von Ignacio Ellacuría vorgeschlagene Begrifflichkeit<sup>312</sup> zur intellektuellen Auseinandersetzung mit der Realität wird nicht nur nebeneinander gestellt, sondern unterschieden: „hacerse cargo de la realidad“ bezeichne eine geistig wahrnehmbare und sinngebende Dimension, „encargarse de la realidad“ eine praktische Dimension und „cargar con la realidad“ eine ethische Dimension der Auseinandersetzung.<sup>313</sup>

Mit der dritten und vierten These wird die Bedeutung des Themas für die systematische Theologie besprochen. Befreiung und Martyrium entsprächen den zentralen Realitäten des christlichen Glaubens, der Reich Gottes Verkündigung Jesu und dem Geschehen von Kreuz (und Auferstehung) Jesu. Beides stehe in komplementärer, einander stärkender Beziehung. Hierein fügt Sobrino seine dritte These. Die Verhältnisbestimmung von Martyrium-Kreuz und Gottesreich-Befreiung lasse eine doppelte Analogie

<sup>307</sup> Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 105.

<sup>308</sup> Der Begriff „honradez con lo real“ drückt diese Wertschätzung der Geschichte aus. Vgl. Sobrino, Jon: Voraussetzungen und Grundlagen, 30. Vgl. Sobrino, Jon: El crucificado, 344, Fußnote 40. Vgl. Sobrino, Jon: Terremoto, terrorismo, 67/68. Vgl. Stålsett, Sturla J.: The crucified and the Crucified, 45–49.

<sup>309</sup> Dies wurde oben bereits besprochen, vgl. ⇒ Seiten 229–231. In der Argumentation folgt Jon Sobrino grundsätzlich der Methode von *Gaudium et spes*: Sehen – Urteilen – Handeln, vgl. ⇒ Seite 35.

<sup>310</sup> Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 108. Vgl. Rojas, Esteban: Die Zukunft der Befreiungstheologie. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 171–181, 172.

<sup>311</sup> Auch diese Argumentation wurde oben bereits besprochen und muss nicht erneut ausgeführt werden, vgl. ⇒ 6.1.2 „Sich inkarnieren“: Praxisweg der Option für die Armen.

<sup>312</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: Las víctimas como lugar, 102.

<sup>313</sup> Die Parallelsetzungen, die im Anschluss daran vorgenommen werden (präsookratische, aristotelische und sokratische Dimension), sind für die obigen Ausführungen unwesentlich und werden daher weggelassen. Sie spiegeln in ihren Grundzügen dasjenige, was schon zur Methode von *Gaudium et spes* gesagt wurde, wider. Vgl. ⇒ 1.3 Sprechen und Handeln.

aufscheinen. Die Erste entstehe aus der wechselseitigen Erschließung des jeweiligen Begriffspaars selbst. Die Zweite ergebe sich aus dem Verhältnis der Paare zueinander, d. h. so wie sich Gottesreich und Befreiung gegenseitig erschließen, weil das Gottesreich die Befreiung aus Unterdrückung intendiere und in dieser Befreiung wiederum die geschichtliche Wirklichkeit des Gottesreiches erfahren werden könne, so schlüsse auch die Realität des Martyriums die Bedeutung von Kreuz und Auferstehung auf.<sup>314</sup> Im Kern handle es sich um die Feststellung, dass es eine Ähnlichkeit des Martyriums Jesu und des Martyriums von unterdrückten Christen gebe. Wie Jesus können sie Märtyrer des Gottesreiches genannt werden. Sie seien Märtyrer in der Kirche, aber nicht allein Märtyrer der Kirche.<sup>315</sup> Weil sie diejenigen sind, die auf außerordentliche Weise Zeugnis für das Reich Gottes ablegen, muss man sie auch als „aktive Märtyrer“ bezeichnen, jene, die zuvorderst gegen Unterdrückung ankämpfen und dafür frei und bewusst ihres Lebens beraubt wurden.<sup>316</sup> Diese Konstellation zeige deutlich, dass das Martyrium in jene dialektische Wirklichkeit hineingenommen sei, die über die Antagonie von Reich Gottes und Antireich ausgesagt werden könne.<sup>317</sup> Die Realität des menschenverachtenden Antireichs enthüllt sich erst durch die Verheißung der Basileia Gottes und darin zeigt sich die befreiende Bedeutung des Kreuzes und des Martyriums als Zeugnis gegen die unterdrückende Realität des Antireichs und für die menschenwürdigende Realität des Reiches.<sup>318</sup> Die Bedeutung des Martyriums erschließt sich deswegen besonders von den Orten her, an denen die Wirklichkeit von Unterdrückung und menschenverachtender Armut unmaskiert den Lebensvollzug der Menschen bestimmt; ihre innere Verbindung zur Entscheidung für die Armen tritt deutlich zu Tage.<sup>319</sup>

Die vierte These fährt fort, indem sie erklärt, dass die Realität von Befreiung und Martyrium in mehreren christologischen und theologischen Abhandlungen Beachtung findet. Aus diesen Arbeiten könne die Ambivalenz des Martyriums abgelesen werden: das Martyrium als gewaltsamer Tod, als grausamer Mord und dasselbe Geschehen als

<sup>314</sup> „Die Auferstehung erweist sich so als eine Hoffnung, die direkt mit der Praxis des Widerstands und der Treue zusammenfällt.“ Fabri dos Anjos, Marcio: Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens. In: Concilium 42 (2006) 570–579, 573.

<sup>315</sup> Die Märtyrer Lateinamerikas sind vom Volk „schon längst anerkannt“. Libânio, João Batista: 25 Jahre Theologie der Befreiung, 51. Vgl. González Faus, José Ignacio: Anthropologie, Person und Gemeinschaft, 684. Zu einer Differenzierung in kanonische Märtyrer oder Märtyrer für das Reich Gottes, vgl. Goldstein, Horst: Märtyrer. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung. Düsseldorf, 1991, 142/143.

<sup>316</sup> Jon Sobrino spricht auch von den anonymen Märtyrern, die große Zahl der Armen, die unschuldig, ohne Möglichkeit der Verteidigung jeden Tag oder in großen Massakern sterben. Wenngleich hier das heilsgeschichtliche Gewicht dieses zeugnishaften Sterbens gewürdigt werden muss, so fehlt doch der Raum, um dies theologisch reflektiert auszuführen. Der in diesem Rahmen zu bedenkende Martyriumsbegriff bleibt eng an einem konsequenten Nachfolgegesehen haften. Vgl. Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 111.

<sup>317</sup> „Los mártires son los que ‚van a la raíz‘ del mal, pueden redimirlo.“ Sobrino, Jon: Terremoto, terrorismo, 24. Vgl. ⇒ 3.4 Aus der Verheißung wächst Kritik.

<sup>318</sup> „Die Sünde bringt Gott nicht zum Verschwinden – sie kreuzigt ihn.“ Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit, 318.

<sup>319</sup> Später wiederholt Sobrino: „Die Märtyrer drücken die Tiefe der Option für die Armen aus und radikalisieren sie, indem sie sie auf eine theologale Ebene heben.“ Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer, 207.

Licht und Zeugnis der Erlösung.<sup>320</sup> Das Martyrium, das sich aufgrund des Einsatzes für die Geschundenen ereigne, wird zum Zeichen für den Gott des Lebens und Zeichen gegen die angebeteten Idole der Unterdrückung. Erzbischof Romero habe es präzise ausgedrückt, als er sagte: Sie bringen den um, der stört.<sup>321</sup> Die Idole forderten Opfer, ihre Anbetung sei Realität.<sup>322</sup> Und die Anbeten beseitigten diejenigen, die ihre Anbetung störten. Oscar Romero hatte am 02. Februar 1980, wenige Wochen vor seiner Ermordung, einen Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen gehalten, in dem er den Zusammenhang schonungslos aufdeckte:

Wenn man so mit den amtlichen Vertretern der Kirche umgeht (...) dann werdet ihr leicht begreifen, was man mit den einfachen Bauern, den Katechisten (...), mit den kirchlichen Basisgemeinden machte. Tausende sind es, die da bedroht, entführt, gefoltert und ermordet werden. (...) Von größter Bedeutung aber ist die Frage, warum die Kirche verfolgt wurde. Nicht jeder beliebige Priester wurde verfolgt; es war nicht gleichgültig, welche Institutionen man angriff. Verfolgt und angegriffen wurde jener Teil der Kirche, der sich auf die Seite der Armen gestellt und ihre Verteidigung übernommen hatte. (...) Als die Kirche sich organisierte und zusammenschloss in der Absicht, die Hoffnungen und Ängste der Armen zu ihren zu machen, erlitt sie dasselbe Geschick wie Jesus und die Armen selbst, nämlich Verfolgung.<sup>323</sup>

<sup>320</sup> An dieser Stelle zitiert Jon Sobrino ein häufig gebrauchtes Wort von Oscar Romero, das der mexikanische Journalist José Calderón Salazar überliefert, der Oscar Romero zwei Wochen vor seiner Ermordung interviewte. Die Passage lautet im Zusammenhang: „Ich bin so oft mit dem Tod bedroht worden. Ich muß Ihnen sagen, daß ich als Christ nicht an einen Tod ohne Auferstehung glaube. Sollte ich umgebracht werden, so werde ich im salvadorianischen Volk wieder auferstehen. Ich sage dies, ohne zu prahlen, mit der größten Bescheidenheit. Als Hirte bin ich aufgrund des göttlichen Auftrags verpflichtet, mein Leben hinzugeben für jene, die ich liebe – für alle Salvadorianer, sogar für die, welche mich vielleicht töten werden. Sollten die Drohungen ausgeführt werden, so bringe ich bereits jetzt mein Blut Gott dar, zur Befreiung und zur Auferstehung El Salvadors. Das Martyrium ist eine Gnade Gottes, die ich wohl nicht verdiene. (...) Wenn es ihnen gelingt, mich umzubringen, so sagen Sie, daß ich den Tätern verzeihe und sie segne. Wenn sie doch überzeugt wären, daß sie ihre Zeit verschwenden! Ein Bischof wird sterben, aber die Kirche Gottes, die das Volk ist, wird nie vergehen.“ Brockman, James R.: Oscar Romero. Eine Biographie. Freiburg (Schweiz), 1990, 327. Vgl. Maier, Martin: Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero. In: Stimmen der Zeit 218 (2000) 208–211. Vgl. Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1115–1131, 1115.

<sup>321</sup> Vgl. Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 117. Vgl. Tamayo-Acosta, Juan-José: Para comprender, 296/297. Sobrino bezieht sich auf die erwähnte Studie von José Luis Sicre „Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos“, vgl. ⇒ Seiten 162–163.

<sup>322</sup> „Kreuz bedeutet außerdem, daß diese Völker nicht einfach sterben, sondern daß sie umgebracht, dem Tod zugeführt werden; es bedeutet, daß es Opfer und Henker gibt.“ Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte, 56.

<sup>323</sup> Romero, Oscar Arnulfo: La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980. In: Romero, Oscar Arnulfo: La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador (El Salvador), 1980, 183–193. Vgl. Barth, Maurice: Basisgemeinden im Zeichen des Martyriums. Stimmen aus mittelamerikanischen Kirchen. In: Concilium 19 (1983) 204–208, 205. Vgl. Beozzo, José Oscar: Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina. In: Revista Eclesiástica Brasileira 50 (1990) 556–617, 614–617. Die Identifikation mit den Unterdrückten findet im Martyrium ihre unüberbietbare, brutalste und zugleich höchste Form. Oscar Romero hat dies in Worte gefasst, die an der Grenze des Glaubensvollzugs entlang gehen: „me alegro de que nuestra Iglesia sea perseguida precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres“ (15. Juli 1979). Vgl. Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 104, Fußnote 6. An anderer Stelle spricht er ebenso: „Sería triste que una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo“



„Die Bedeutung für die Fundamentaltheologie“, „el significado para la teología fundamental“, lautet die Überschrift des vorletzten Abschnitts, der die fünfte These beinhaltet. Zu These fünf: Die Befreiung verleiht dem Glauben Bedeutung und Gewicht, das Martyrium verleiht ihm Glaubwürdigkeit.<sup>324</sup> Was die Vernünftigkeit des Glaubens betrifft, so ist die Aufeinanderfolge Befreiung-Martyrium gleichzeitig Infragestellung und Ermöglichung. Ganz im Rahmen der klassischen Aufgabenstellung der Fundamentaltheologie entfaltet Sobrino seine Befragung der Vernünftigkeit des Glaubens angesichts der Realität des Martyriums. Das um der Befreiung aus unterdrückerischem Elend erlittene Martyrium stelle die größtmögliche theoretische Fragwürdigkeit der Wahrheit des Glaubens – und letzten Endes Gottes – dar und das nicht nur im traditionellen Sinn der Theodizee, sondern in einem spezifischen Sinn, den die Befreiungstheologie zu ihrem zentralen Inhalt gemacht habe, dass Gott nämlich ein befreiender Gott, ein Gott des Lebens und ein Gott der Opfer sei. Angesichts des Martyriums könnte man behaupten, dass dieser Gott nicht nur kein befreiender Gott sei, sondern, dass er weder Macht habe, seinen eigenen Tod noch den seiner Verteidiger zu verhindern. Aber, indem Martyrium und Befreiung zusammengehalten werden, so Sobrinos Gegendarstellung, könne man positive Elemente für die Grundlegung der Wahrheit des christlichen Glaubens beitragen, obwohl man eingestehen müsse, dass dies nicht auf einer rein konzeptuellen Ebene geschehen könne, sondern auf einer mystagogischen. Sobrino bietet drei Ebenen an: erstens eine rein theoretische Ebene. Die Realität der menschenverachtenden Unterdrückung und des gewaltsamen Martyriums schein die theoretische Wahrheit an einen Gott des Reiches und des Lebens eher zu negieren als zu bestätigen. Allein von dieser Perspektive her könne keine abschließende Antwort erzielt werden. Zweitens eine praktische Ebene. Die Theologie biete einen Weg an, auf dem tatsächlich ein immer fragliches, aber trotz allem anhaltendes „Mehr“ erscheine. Gott, so müsse man sagen, sei nicht direkt der, der das Ganze erkläre, sondern der, der dazu veranlasse, immer auf ein Ganzes hin zu gehen. Es sei nicht so, dass der Glaube uns veranlasse, in absoluter rationaler Sicherheit auf die beste Utopie hin zu gehen. Aber der Glaube sei das, was zulasse, dass das utopische „Auf dem Weg sein“ absolut gedacht werden müsse: bis zur Fülle von Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Friede etc. zu gehen. Drittens eine existentielle Ebene. Man könne sagen, dass diese Perspektive der Theologie bekräftige: Gott sei die Kraft, um weiterzugehen bis zum Ganzen und trotz allem, „hacia el todo y a pesar de todo.“<sup>325</sup> Die drei Ebenen umfassend: Das Verstehen Gottes sei die Kraft, die veranlas-

(24. Juni 1979). Im Anschluss daran kann Jon Sobrino sagen, dass eine Kirche, indem sie für ein gerechtes Leben Zeugnis gibt, ihr Leben hineinträgt in eine bezeichnend „martiriale“ Form des Lebens. Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 172. Vgl. Romero, Oscar: *Homilía del fin de novenario del Padre Rafael Palacios*. In: Romero, Oscar: *Su pensamiento*. Bd. VII. San Salvador (El Salvador), 1988, 33–38, 37.

<sup>324</sup> Es ist eine Glaubwürdigkeit, die sich in Machtlosigkeit zeigt. Davon zu sprechen, drücke keine sublimen Resignation aus. Klaus Demmer hat es die „Wehrlosigkeit des Guten“ genannt. „Kurz, das Vollbringen des Guten geht nicht ohne Leiden ab. Kompetenz der Freiheit zum Guten umschließt auch Ansichtigkeit der Leidensfolgen. (...) Wenn Armut des Gerechten meint, des Reichtums Gottes bedürftig zu sein, dann doch inmitten einer Verfolgungssituation. An dieser Stelle bliebe all das einzusetzen, was Kreuz und Auferstehung zum Selbstverständnis des Christen und der daraus erfließenden Geschichtsbeherrschung beizutragen haben. (...) Der Glaubende ist frei zu sterben, und das befreit ihn zur Umgestaltung seiner welthaften Lebens- und Handlungsbedingungen.“ Demmer, Klaus: *Sittlich handeln als Zeugnis geben*. In: *Gregorianum* 64 (1983) 453–485, 471/472.

<sup>325</sup> Sobrino, Jon: *De una teología sólo de la liberación*, 119.



se bis zur Utopie zu gehen. Es beanspruche die Wirklichkeit, die alles erkläre oder verändere, und sich in einem indirekten Sinn bewahrheite. Das, was die Befreiungstheologie beitrage, sei die Forderung diesen Weg eines Wahrheitsaufweises zu nachzuvollziehen, aber nicht von einem reinen Theoriekonzept aus, sondern vom geschichtlichen „Auf dem Weg sein“ her. Jon Sobrino schließt die fünfte These mit den Worten: Wir glauben, dass die größte Dichte des „Auf dem Weg seins“ sich in einem Prozess der Befreiung zeige, von einer so großen Liebe überwältigt, dass es offen für das Martyrium sei.<sup>326</sup>

Die sechste und letzte These schließt mit einer Reflexion über die Bedeutung des Gesagten für die Spiritualität: Die Möglichkeit der Befreiung und des Martyriums weiterhin zu betrachten und angesichts der Geschichte von einer Sache zur anderen zu gehen, hieße, den christlichen Glauben als einen Weg auf Gott hin – auf dem das Grundlegende der Spiritualität enthalten sei – zu verstehen und zu glauben. Das „Auf dem Weg sein“, das Nachfolgen sei für den christlichen Glauben essentiell, und die Verbindung Befreiung-Martyrium radikalisiere es schließlich. Dabei gehe es nicht darum, den Status quo des Nachfolgenden zu bestimmen, auch nicht bloß auf den Ruf zur Nachfolge zu antworten, sondern in Treue zur Befreiung festzuhalten, wohin auch immer Gottes Wille führe, ohne sich mit den Belastungen aufzuhalten, mit denen man bezahlen müsse.<sup>327</sup> Das sei das, was die Bereitschaft zum Martyrium zeige, und sie zeige es mit der größtmöglichen Radikalität, dass die christliche Existenz ein „Auf dem Weg sein“ sei zur spurenhafte Vergewärtigung des endzeitlichen Heils.<sup>328</sup> Dieses „Auf dem Weg sein“ ist die Spiritualität; eine Nachfolge, die in der Struktur von Befreiung-Martyrium, Gottesreich-Kreuz sich ereigne.<sup>329</sup>

### 6.2.1.2 Vom Martyrium als Zeugnis von Glaube und Gerechtigkeit

Genau 20 Jahre nach den veröffentlichten Gedanken über das „Martyrium heute“ betrachten zahlreiche Autoren wiederum in der Zeitschrift „Concilium“ das Thema unter der Überschrift „Martyrium in neuem Licht“. Die Herausgeber begründen die Wiederaufnahme: „Heute, zwanzig Jahre später, kommen wir erneut darauf zurück, da unsere heutige Realität uns genug Anlass zum Nachdenken bietet (...).“ Drei Gründe sprächen

<sup>326</sup> Schon früher hatte der Autor formuliert: „Im Geist und mit Geist Verfolgung und Martyrium durchzustehen heißt: der Liebe absoluten Vorrang einzuräumen. (...) In diesem Sinne ist die Spiritualität der Befreiung für uns theologal. Gerade weil Verfolgung und Martyrium Wirklichkeiten sind, in denen der Mensch dem letzten Grund der Wirklichkeit in der Gestalt des Ärgernisses und des Paradoxon begegnet, vermag er sich ihnen nur dann richtig als Mensch und als Christ zu stellen, wenn ihm dabei eine theologale Spiritualität Halt gibt. Ihrerseits tragen Verfolgung und Martyrium dann wieder umgekehrt zur Ermöglichung und zur Vertiefung der theologalen Beziehung des Menschen zu Gott bei.“ Sobrino, Jon: Spiritualität der Verfolgung und des Martyriums. In: Sobrino, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 101–123, 113/114.

<sup>327</sup> Vgl. Boff, Leonardo: Como Preparar a Cruz, 65–68.

<sup>328</sup> Der Nachfolgende müsse wie Jesus Christus bereit sein den Weg über die Etappen der Verkündigung des Reiches – also der Befreiung – bis zur Bereitschaft zum Kreuz, dem Martyrium zu gehen. Vgl. Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 120.

<sup>329</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Teología desde la realidad, 622. „Dieses (...) Märtyrertum ist der beste Beweis, dafür, daß wirklich ein neues Christusbild existiert (...). An Christus glauben heißt vor allem *Jesus nachfolgen*. Dieser Christus und dieser Glaube sind *konfliktiv*.“ Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 29.

für ein erneutes Nachdenken über das Martyrium: „1. Die Barmherzigkeit als konsequente Reaktion auf eine Welt voller Grausamkeit. (...) 2. Das Selbstopfer und der Terrorismus. (...) 3. Den gekreuzigten Völkern einen Namen geben.“<sup>330</sup>

### *Die Option für die Armen kann zum Martyrium führen*

Jon Sobrinos Beitrag „Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid“ eröffnet die Überlegungen. Sobrinos Blick geht vom lateinamerikanischen Kontinent aus und über ihn hinaus, indem er „Das ‚Zeichen der Zeit‘: Der Tod, der über die Bevölkerungsmehrheit der Dritten Welt verhängt wird“ betrachtet.<sup>331</sup> Von daher ergibt sich auch die Unterscheidung, die Sobrino anführt. Das Martyrium müsse, um in heutiger Zeit hinreichend erfasst werden zu können, kollektiv (das gekreuzigte Volk)<sup>332</sup> und individuell (jesuanische Märtyrer)<sup>333</sup> bedacht werden. Das Martyrium existiere in zwei unterscheidbaren, aber miteinander verbundenen Arten: das aktive Martyrium des Nachfolgenden und das passive Martyrium des gekreuzigten Volkes.<sup>334</sup> Da in diesem Kontext von einer sub-

<sup>330</sup> Okure, Teresa/Sobrino, Jon/Wilfried, Felix: Martyrium in neuem Licht. In: Concilium 39 (2003) 1–5, 1–3. Hier kann nur der erste Punkt verhandelt werden. Vgl. Maier, Hans: Politische Märtyrer, 300.

<sup>331</sup> Sobrino, Jon: Unsere Welt, 8.

<sup>332</sup> Wie schon kurz erwähnt, bezieht sich die Rede von den gekreuzigten Völkern, wie Sobrino sie von Ellacuría übernimmt (vgl. Stålsett, Sturla J.: The crucified and the Crucified, 131 und ausführlich 134–169), auf die Erfahrung des aktiv herbeigeführten Todes, den die Bewohner Lateinamerikas durch die Konquista erfahren und bis heute erfahren. Vgl. Casaldáliga, Pedro: Die „gekreuzigten“ Indios – ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums. In: Concilium 19 (1983) 208–213, 209. Vgl. González Faus, José Ignacio: El factor cristiano. Estella (Spanien), 1994, 339. Die soziopolitische Dimension der Rede von der Kreuzigung, „crucifixión“ müsse daher neu bekräftigt werden. Das Geschehen der Kreuzigung als schändliche Todesstrafe setze Beteiligte voraus: die Kreuzigenden und den Gekreuzigten. Der Tod des Gekreuzigten ist ein von Menschen herbeigeführter Tod, der den Schwächeren umbringt. Vgl. Sobrino, Jon: The Crucified Peoples, 156. Wie oben schon angedeutet, ist Jon Sobrino der Ansicht, dass der Ausdruck „gekreuzigte Völker“ weit besser die brutale Wirklichkeit beschreibt als andere Termini. Zwar kämen Begriffe wie „die Armen“, „die Dritte Welt“, „die Unterdrückten“ etc. nahe an das tägliche Geschehen heran, die Tragweite dessen gehe jedoch über deren Bedeutungsspektren hinaus. „Kreuz bedeutet außerdem, daß diese Völker nicht einfach sterben, sondern daß sie umgebracht, dem Tod zugeführt werden; es bedeutet, daß es Opfer und Henker gibt“. Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte, 56. Sobrino weiß, dass seine Projektion des jesuanischen Gottesknechts auf die gekreuzigten Völker heute mit mehreren exegetischen Problemen behaftet ist. Trotzdem hält er daran fest: „Es muss betont werden, dass der Gottesknecht der geliebte Sohn ist. Die zahllosen Toten aufgrund von Unterdrückung, Verschleppung, Massakern, Hunger und Unterernährung haben so wenigstens einen Namen, und in diesem Namen kommt die Liebe Gottes zu ihnen zum Ausdruck. (...) Unseres Erachtens vollzieht sich hier der qualitative Sprung, um das ‚Martyrium‘ neu zu bedenken.“ Sobrino, Jon: Unsere Welt, 10. Vgl. Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación, 102. Über eine befreiungstheologische Interpretation des deuterjesuanischen Gottesknechts schreiben auch Clodovis Boff und Jorge Pixley. Jedoch ohne die Analogiebildung zum armen Volk. Vgl. Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 97–100. Vgl. Mesters, Carlos: Die Botschaft des leidenden Volkes. Neukirchen-Vluyn, 1982, 135–160. Vgl. Mesters, Carlos: Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes. In: Concilium 39 (2003) 56–63.

<sup>333</sup> „Martyrs are those who follow Jesus in the things that matter, live in dedication to the cause of Jesus, and die for the same reasons that Jesus died. They are ‚Jesuanic‘ martyrs.“ Sobrino, Jon: Jesuanics Martyrs in the Third World. In: Sobrino, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 119–133, 122. Vgl. Sobrino, Jon: Spiritualität der Verfolgung, 105–107.

<sup>334</sup> Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino verwenden den Begriff des gekreuzigten Volkes im Singular und Plural. Der Singular hebt eher die Vorstellung eines Kollektivs hervor, das unter *den gleichen* Bedingungen lebt, wohingegen der Plural eine Abwehr gegen unüberlegte Simplifizierungen andeutet, indem er aufzeigt, dass die Vielfalt der gekreuzigten Völker nicht *dieselben* problematischen Bedingungen teilen. Insgesamt scheint es so, dass beide Autoren, wenn sie Bezug auf die lateinamerikanische Bevölkerung nehmen, den

jektorientierten Nachfolge her gedacht wird, liegt der Schwerpunkt der nachstehenden Ausführungen weiterhin auf der „individuellen“ Betrachtung, die mit den Attributen der „Praxis der Verteidigung der Armen“, dem „aktiven Charakter des Kampfes gegen das Anti-Reich“, der „Treue inmitten der Verfolgung“ und der „Freiheit, mit der man den Tod auf sich nimmt“ versehen ist.<sup>335</sup> Sobrino bezieht sich zur Erklärung des „individuellen Martyriums“ auf das Kapitel zur Option für die Armen im Puebladokument. Der Märtyrer sei demnach derjenige, der die Armen geliebt und verteidigt habe. Das Gleiche sage Puebla über Gott.<sup>336</sup> Die liebende Verteidigung der Armen gehe „bis zum Ende, bis zum Tod (...) und ohne dabei Gewalt anzuwenden.“<sup>337</sup>

Die thematische Note, die in dieser Bezugnahme mitschwingt, muss geklärt werden: Puebla bringt an mehreren Stellen – vor allem im Kapitel zur vorrangigen Option für die Armen – zum Ausdruck, dass „die prophetische Anklage der Kirche und ihre konkreten Verpflichtungen gegenüber den Armen (...) ihr in nicht wenigen Fällen Verfolgungen und Bedrängnisse verschiedener Art“ gebracht haben. „Die Armen selbst waren die ersten Opfer“ dieser Schikanen.<sup>338</sup> Der, der sich dem Armen zuwende, versuche, ihn aus seiner Armut zu befreien. Er sei oft das nächste Opfer; und damit werde er zum Zeugnis, dass Unterdrückung, Nachfolge und Verfolgung zueinander in realer Beziehung stünden.<sup>339</sup> Puebla hatte schon vorher über den Verkündigungsauftrag der Kirche gesagt: Eine radikal gelebte Nachfolge und das Bewusstsein von schreiender Ungerechtigkeit veranlasse die Kirche dazu, an ihren Gliedern Verfolgung und zuweilen Tod als Zeugnis ihrer prophetischen Sendung auszuhalten.<sup>340</sup> Sobrino hatte diese Stelle schon früher kommentiert: Puebla bekräftigt, dass Verfolgung umfassend verstanden

Begriff im Singular verwenden, wenn sie von den unterdrückten Völkern im globalen Kontext sprechen, verwenden sie den Begriff im Plural. Vgl. Sols Lucia, José: *La teología histórica*, 255, Fußnote 20.

<sup>335</sup> Sobrino, Jon: *Unsere Welt*, 13.

<sup>336</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Unsere Welt*, 10. Der Bezugstext ist: Puebla, Nr. 1142. Vgl. Sobrino, Jon: *Die Göttlichkeit des Kampfes*, 137. Vgl. Sobrino, Jon: *El crucificado*, 309.

<sup>337</sup> Sobrino, Jon: *Unsere Welt*, 10. „Estamos pagando el precio doloroso de nuestros anuncios y denuncias evangélicas.“ V.A.: *Praxis del martirio. Ayer y hoy*. Bogotá (Kolumbien), 1977, 17.

<sup>338</sup> Puebla, Nr. 1138. In der Passage unmittelbar vorher hatten die versammelten Bischöfe mit „erneuerter Hoffnung (...) die Auffassung der 2. Vollversammlung“ bestätigt, indem sie „eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen“ bekannt gaben und dies mit einem Zitat aus der Eröffnungsansprache von Papst Johannes Paul II. verbanden: „Trotz der Abweichungen und Deutungen, mit denen manche den Geist von Medellín seine Kraft nahmen, trotz der Unkenntnis und sogar der Feindseligkeit anderer“ bestätigte man „die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung“ (1134). Vgl. de Urarán, Felix Ortiz: *La opción por los pobres*, 240.

<sup>339</sup> Beispielhaft in der Dankesrede Oscar Romeros anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Löwen (02. Februar 1980). Vgl. Romero, Oscar Arnulfo: *La dimensión política de la fe*, 188. Vgl. Sobrino, Jon: *Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra*. Madrid (Spanien), 1980, 6/7. „Es gibt ein bekanntes Foto, das diese Liebe Romeros für das Volk symbolisiert: Ein kleines, armes Mädchen sitzt vertrauensvoll auf seinen Knien und spielt vertrauensvoll mit dem Brustkreuz.“ Codina, Víctor: *Vorwärts zu Jesus zurück*, 225. Es ist genau dieses Bild, das zur Vorlage für die Märtyrerstatue von Oscar Romero über dem Westportal der Westminster Abbey in London wurde.

<sup>340</sup> Im Original: „a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética“. Puebla (span.), Nr. 92 (die deutsche Übersetzung des Dokuments ist hier leicht missverständlich, da sie eine Satzteilung vornimmt, die die Bezüge der Infinitive verdeckt). Auch an anderer Stelle kommt Puebla auf eine radikale Nachfolge zu sprechen, wie im Kapitel über das Ordensleben (Nr. 742–757) oder in der Passage über die Opferbereitschaft der Hirten der Kirche (Nr. 668).

werden müsse und dass es sich dabei um die an die Grenze gehende Form des Zeugnisgebens handle. Zudem aber werde bestätigt, dass die Verfolgung nicht nach dem klassischen Modell der ersten Jahrhunderte, sondern als Antwort auf das objektive Zeugnis der Kirche zugunsten eines gerechten Lebens verstanden werden müsse.<sup>341</sup> Die Relevanz dieser Bezugnahme zum Puebladokument klärt Sobrino:

„Wenn wir uns anschauen, wie es heute in der Dritten Welt zum Tod kommt, dann ist ein Märtyrer vor allem ein Mensch, der wie Jesus stirbt, weil sein Leben, sein Reden und Handeln strukturell (...) dem Leben, Reden und Handeln Jesu entspricht. (...) Demnach ist [er] (...) einer, der wie Jesus und um der Sache Jesu willen stirbt (...); zum Martyrium kommt es vielmehr, weil man Jesus konsequent nachfolgt.“<sup>342</sup>

Damit ist – zumindest in Ansätzen – eine Begriffserweiterung vollzogen, wie sie Karl Rahner im Jahre 1983 aufgegeben hatte.<sup>343</sup> Mehrmals hat Sobrino bestätigt: „Diese ‚neue‘ Form des Martyriums bedeutet eigentlich nur die Rückkehr zu der ‚ältesten‘: dem Kreuz Jesu als letztem Zeugnis für die Liebe eines Gottes, der parteiisch für die Opfer und gegen die Unterdrückten ist.“<sup>344</sup>

„*Odium fidei*“ et „*odium iustitiae*“

Zusammenführend lässt sich daran festhalten, dass die Bestimmung des „*odium fidei*“ zunächst als Sache der Theologie verzeichnet werden müsse und dass in diesem Sinn sehr wohl der Hass gegen die Praxis des Glaubens (in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) mitgemeint sein kann.<sup>345</sup> Grundsätzlich ist zu argumentieren, dass sich im Falle des „*odium fidei*“ des Martyriums der Hass des Täters nicht allein gegen eine subjektive Glaubensüberzeugung des Glaubenden, sondern – und wohl hauptsächlich – gegen den Gegenstand des Glaubens richtet, nämlich das durch Jesus Christus endgültig geöffnete Evangelium Gottes.<sup>346</sup> So ist Jon Sobrino nur konsequent, wenn er sagt das „*propter odium evangelii*“ umschließe das „*propter odium iustitiae*“;<sup>347</sup> und an anderer Stelle erklärend hinzufügt: Die Ursache des Martyriums sei nicht ein eng verstandenes

<sup>341</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 184.

<sup>342</sup> Sobrino, Jon: *Unsere Welt*, 10.

<sup>343</sup> Damit ist eine legitime theologische Begriffserweiterung angedacht, die keineswegs in diametralem Konflikt mit dem offiziellen Begriff des Martyriums tritt, wie ein Vergleich mit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* 2473 zeigt. Vgl. die Bezugnahme bei: Sobrino, Jon: *Die Bedeutung der Märtyrer*, 204.

<sup>344</sup> Sobrino, Jon: *Die Bedeutung der Märtyrer*, 209. Nur wer „mit den Unterdrückten ist, ist mit Jesus, denn wer nicht mit den Unterdrückten ist, der ist, sei es durch Zulassung oder Unterlassung, auf der Seite des Unterdrückers.“ Ellacuría, Ignacio: *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament*, 773. Vgl. Salvador Moncada, Jesús: *Dios sale al encuentro de quien sufre. (Reflexiones filosófico-teológicas)*. In: *Logos* 21 (1993) 61–101, 97–100. „Mit einem Wort: die Theologie der Befreiung kann eine befreiende Theologie des Kreuzes entwickeln, weil sie die Solidarität mit dem größten Leid unserer Welt ausdrücken und verstärken will, und zwar Zeugnis gebend von der größten Liebe, wie sie sich in ihrer zentralen Erfahrung zeigt: Leben und Passion Jesu und seiner Märtyrer, derer also, die die Solidarität bis zur hoffnungserfüllten Hingabe ihres eigenen Lebens bewahrt haben.“ Jiménez Limón, Javier: *Leiden und Tod*, 1115.

<sup>345</sup> Das Themenheft der Deutschen Bischofskonferenz über die verfolgten Christen Lateinamerikas betitelt den Beitrag über Bischof Juan Gerardi mit „Martyrium der Gerechtigkeit“. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit. Lateinamerika. Beispiele aus Kolumbien, Kuba, Guatemala und El Salvador (Arbeitshilfen, 191)* Bonn, 2005, Nr. 6.

<sup>346</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Systematische Christologie*, 579.

<sup>347</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *El testimonio de la iglesia*, 186.

„odium fidei“, „sondern das odium iustitiae und in tieferem und weiterem Sinne das odium misericordiae.“<sup>348</sup>

Jeder Christ, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in seinem Handeln aufscheinen lässt, vollzieht in erster Linie und wie unthematisch auch immer eine Kernüberzeugung christlichen Glaubens.<sup>349</sup> Der Zeugnischarakter des Glaubenden wird durch das Martyrium endgültig affirmiert. Der gewaltsame Tod setzt einen bleibenden, für die Anderen sichtbaren Schnitt, der die Treue zum gelebten Glauben durch die Zeit aufrecht erhält.<sup>350</sup> „In diesem Tod gibt man Zeugnis von Gott, jedoch nicht von einem beliebigen Gott, sondern von dem Gott des Lebens. Das Martyrium erleidet man dann wegen des Glaubens an *diesen* Gott (...). Vom Gott des Lebens gibt man letztlich dadurch Zeugnis, daß man sein Leben gibt; man verkündet Christus, indem man seinem *Sein und Handeln* entspricht.“<sup>351</sup>

### *Im strikten Sinn Kreuzesnachfolge*

Was noch nicht hinreichend beantwortet wurde, ist die Frage nach dem eigentlichen Zeugnischarakter des Martyriums über das zeitliche Ereignis des gewaltsamen Todes hinaus. Damit spricht man das an, was in die Bedeutung des Martyriumstodes eingeschrieben ist: Das Martyrium wird in Erinnerung gehalten, der Märtyrer verehrt, und sein Zeugnis bleibt in der feiernden Kirche lebendig.<sup>352</sup> Umso notwendiger wird es für

<sup>348</sup> Sobrino, Jon: Unsere Welt, 11. „In Lateinamerika führen nicht (...) abstrakte und ahistorische Glaubenslehren der Theologie zum Martyrium. Vielmehr geht es um das Zeugnis von Gläubigen, Laien, Katecheten, Ordensleuten, Priestern und Pastoren, in dem sich ihre Praxis der Gerechtigkeit an der Seite der Armen spiegelt.“ Tamez, Elsa: Märtyrer aus Lateinamerika. In: Concilium 39 (2003) 22–28, 23. Vgl. Bedford, Nancy Elizabeth: Jesus Christus, 133. Vgl. Roßkopf, Markus: „Gloria Dei, Vivens Pauper“. Eine Untersuchung zur Rolle der Armen im Leben von Oscar A. Romero. Münster, 2000, 85–88.

<sup>349</sup> Es schließt sich der thematische Argumentationskreis zu dem, was die 32. bis 34. Generalkongregation der Jesuiten theologisch verdeutlicht haben: Glaube und Gerechtigkeit sind in einer Einheit des christlichen Lebens vollzug unterscheidbar, zu trennen sind sie nicht. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar, 140. Vgl. González Faus, José Ignacio: Los pobres como lugar, 110–115.

<sup>350</sup> „Die wichtigste Botschaft, die der kirchliche Glaube an Jesus Christus heute von Lateinamerika aussendet, ist der Schrei des Blutes seiner Märtyrer.“ Pico, Juan Hernández: Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes. In: Concilium 19 (1983) 199–204, 199. „Die vielen Märtyrer Lateinamerikas sind ein guter Beweis für die Treue, von der wir hier reden, denn sie haben die Befreiung gesucht und für sie gearbeitet, und sie haben damit nicht aufgehört, als das Negative über sie hereinbrach und die Entwicklungen ihren eigenen Lauf nahmen.“ Sobrino, Jon: Voraussetzungen und Grundlagen, 35.

<sup>351</sup> Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer, 207.

<sup>352</sup> Zur Bedeutung der Erinnerung an den „moralischen Zeugen“, vgl. Avishai, Margalit: Ethik der Erinnerung. Max Horkheimer Vorlesungen. Frankfurt a. M., <sup>2</sup>2002, 59–88. Vgl. Laubach, Thomas: Warum sollen wir uns erinnern, 272–274. Die nationalen Berichte über die Menschenrechtsverletzung, die in Brasilien, Argentinien, Guatemala und Uruguay den bezeichnenden Titel „Nunca Más!“ tragen, sind der gesellschaftliche Ausdruck und die Festschreibung der Erinnerung an die Opfer und Märtyrer. Diese Erinnerung sei eine ausgesprochen gefährliche Erinnerung, wie Elsa Tamez berichtet: „Der Ausruf ‚Nunca más‘, Nie wieder!, ist vor allem ein Zeugnis für Glaube und Hoffnung, denn in der heutigen Realität Lateinamerikas gibt es noch immer Märtyrer. Dem ‚Nie wieder‘ in Brasilien folgte ein Jahr danach die Ermordung von Padre Josimo, des Verteidigers der landlosen Bauern, und dem ‚Nie wieder‘ in Guatemala folgte die Ermordung von Monseñor Juan José Girardi Conedera, nur zwei Tage, nachdem er den Menschenrechtsbericht übergeben hatte.“ Tamez, Elsa: Märtyrer aus Lateinamerika, 22. Vgl. Herbst, Stefan: Märtyrer der Menschenrechte. In: Orientierung 62 (1998) 169–175. Vgl. Pope, Stephen: The convergence of forgiveness and justice: lessons from El Salvador. In: Theological Studies 64 (2003) 812–835, 817–826. Vgl. zum institutionalisierten Gedächtnis an die Märtyrer: Garay, Joaquín: Eine kritische Distanz aus der Sicht der Märtyrer. Das Zentrum Monseñor Romero der Universität „José Simeón Cañas“ (UCA) in San Salvador, El Salva-

eine heutige Theologie, dass sie dieses Zeugnis nicht nur als Gegebenheit anerkennt, sondern dass es eine systematische Interpretation durchlaufen muss, um als christliches Zeugnis in Erinnerung gehalten werden zu können.

Karl Rahner hat sich dieser Begründung angenommen. Seine Analyse beginnt mit einer Bestimmung: „Zwar ist auch ein ‚Zeugnis‘ ein Wort zu einem anderen hin. Es ist aber offenbar ein Wort, das nicht irgend *etwas* mitteilt, sondern in dem jemand sich selbst mitteilt und zwar in der intensivsten Verfügung in Freiheit über sich selbst so, daß damit eine entsprechende Entscheidung auch im anderen aufgerufen wird.“<sup>353</sup>

Rahner setzt voraus, dass diese Form des Zeugnisses existiert, d. h. das Sichselbstgegebenheit des Menschen in Freiheit und dessen verstandene, nahegebrachte Bedeutung für einen anderen Menschen sowie der Anrufcharakter einer derartigen Mitteilung und das äußerbare Verstehen dieser Mitteilung in gegenseitiger, liebender Zuwendung. Im Zeugnis verfüge ein Mensch über sich in letzter Freiheit, deren er fähig sei, indem er sich zu einem anderen hin überschreite. Das aussagende Subjekt gebe zunächst Zeugnis von sich selbst und erst in dieser Selbstgabe gebe es Zeugnis von etwas. Aussagen könne es sich auf einen Anderen hin aber nur, wenn es sich „selbst bedingungslos annimmt, *sich* selbst also bezeugt“.<sup>354</sup>

Ein derartiges Selbstzeugnis im Vollzug von Selbsttranszendenz ende nicht im Akt des Verstehens durch den Anderen, sondern fließe in das ewige Geheimnis, das der Christ Gott nenne. Es ist folgerichtig, wenn Rahner sagt, dass jedes Zeugnis theologisch bestimmt sei, ob man sich dessen bewusst werde oder nicht. „Das Zeugnis kann somit ‚anonym‘ christlich sein (...) (weil von Gottes Selbstmitteilung = Gnade getragen) (...), aber es ist immer (wenigstens unreflektiert) christlich.“<sup>355</sup> Das bedeutet aber auch, dass es immer schon ein Zeugnis der Endlichkeit des Menschen ist, das dieser selbst aussagt. Es ist ein Zeugnis auf den Tod hin. Im Tod wird dieses Zeugnis auch inhaltlich – in der Aussage der Selbsttranszendenz – endgültig.

Die denkwürdigste Form, die die christliche Tradition kennt, zeigt die freie Annahme des Todes, die die freie Weggabe des Lebens manifestiert. Im Martyrium wird das Zeugnis selbst zur Ursache für seine eigene Endgültigsetzung. Das Ärgernis des Zeugnisses ruft Gewalt hervor, die sich gegen den Bezeugenden wendet.<sup>356</sup> Angesichts der lebensbedrohenden Gewalt ist das Martyrium der äußerste Erweis der Tragfähigkeit

dor. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 81–86.

<sup>353</sup> Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses, 136.

<sup>354</sup> Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses, 138.

<sup>355</sup> Zu den anonym christlichen Formen zählt er: „ein Eintreten z. B. in reiner Selbstaufopferung für soziale Gerechtigkeit, der bedingungslose Einsatz für die Wahrheit und die echte eigene Überzeugung.“ Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses, 138.

<sup>356</sup> Damit liefert Rahner keine Legitimierung des Suizids. Das Endgültigwerden der Selbsttranszendenz, die Rahner als Entzug der Selbstverfügung im Tod deutet, ist ja gerade ein von außen kommendes Ereignis und keine die gegebene Selbsttranszendenz eigenmächtig abbrechende Möglichkeit zur Selbstvollendung. Wäre es so, würde sie sich selbst widersprechen.



des Zeugnisses und seines Gültigbleibens. Die endgültige Bezeugung „der Ankunft Gottes beim Menschen“<sup>357</sup> ereignet sich in der freien Annahme des Todes.

„Insofern hat die Bezeugung der Wahrheit und das ‚Martyrium‘ wirklich etwas miteinander zu tun. Denn was (inhaltlich) im Zeugnis bezeugt wird, ist (christlich gesehen) nichts anderes als der Glaube, daß dieser Tod in Jesus gelungen ist, und die Hoffnung des Zeugen, daß er diesem Sterbenden in seinem Tod nachfolgen könne. Damit ist aber notwendig der Wille gegeben, den Tod, und zwar gerade als durch das Zeugnis selbst verursacht, zu riskieren, das ‚Martyrium‘ auf sich zu nehmen.“<sup>358</sup>

Das Martyrium beschreibt *eine* Weise des Todes, d. h. die Unabdingbarkeit der grundsätzlich freien Annahme des Todes in bejahter Endlichkeit ist an den Glaubenden immer schon herangetragen. Das Martyrium bildet eine brutale Form des Todes ab und veranlasst den Glaubenden zu einer Stellungnahme. Von daher versteht sich eine christliche Nachfolge als die in Verantwortung entfaltete Geschichte dieser Annahme. Für Karl Rahner liegt hier die gemeinsame Schnittstelle zwischen dem Tod jedes Subjekts und dem Tod Jesu: „Der Christ, jeder Christ und zu allen Zeiten, folgt Jesus in der Konkretheit seines Lebens nach, indem er mit ihm *stirbt*; Nachfolge Jesu hat ihre letzte Wahrheit und Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit in der Nachfolge des Gekreuzigten.“<sup>359</sup> Damit sind zwei Aspekte angesprochen: Erstens die Nachfolge des Gekreuzigten geschieht als eine Nachfolge *im* Tod und sie geschieht aber auch – schon zu Lebzeiten – als eine freie Nachfolge *bis zum* Tod.<sup>360</sup> Die Freiheitstat des Glaubens für die Lebensgestaltung in der Nachfolge Jesu kann nicht beliebig verstanden werden, sie muss mit der Tatsache rechnen, dass die Nachfolge – wie im Lebensschicksal Jesu – auch ans Kreuz, auch zu einem gewaltsamen Tod führen kann.<sup>361</sup>

### *Kreuzesnachfolge als Zeichen der Treue zur Liebe*

Zwei Kernbegriffe christlicher Existenz finden sich im gerade Gesagten wieder: Der Ausdruck Martyrium bringt die christlichen Grundbegriffe von Glaube und Hoffnung in radikaler Weise zur Sprache. Das Geschehen des Martyriums macht eine ungebrochene Zusage zu diesen beiden Grundhaltungen sichtbar. Zusammengefasst: Die An-

<sup>357</sup> Rahner, Karl: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg i. Br., 1983, 233–242, 237/238.

<sup>358</sup> Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses, 142. Die Verfolgung um des Glaubens willen, so schreibt Leonardo Boff, „constituye una señal inequívoca del carácter evangélico y de la verdad en la actitud de los cristianos.“ Boff, Leonardo: La misión de la Iglesia en América Latina. Ser el Buen Samaritano. In: Boff, Leonardo: Desde el lugar del pobre. Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 41–58, 53. „Der Märtyrer bezeugt, daß der Glaube, so wie er in der armen Gemeinde gelebt wird und wie er den Weg der Befreiung im Lichte des Evangeliums durchdringt, wahr ist.“ Boff, Leonardo: Und die Kirche ist Volk, 165.

<sup>359</sup> Rahner, Karl: Nachfolge des Gekreuzigten. In: Rahner S, Bd. XIII. 188–203, 192.

<sup>360</sup> Vgl. Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 768.

<sup>361</sup> Wohlgemerkt: „kann“. Selbstverständlich geht es hier um eine zurückhaltende Diktion. Zum Martyrium führt keine sittliche Pflicht. Es ist die Manifestation einer freien Wahl des Subjekts. Die Entscheidung der Todesannahme kann nicht delegiert werden. Die Annahme des eigenen Kreuzes zeigt und ist „die letzte eigene Tat der Freiheit.“ Rahner, Karl: Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XXIII. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 99–102, 101. Vgl. Decia, José Maria: El discernimiento cristiano, 51. Vgl. Croatto, Severino: Liberación y libertad, 2.



nahme des Todes im Martyrium belegt eine unbedingte Treue des nachfolgenden Subjekts zum *Glauben*, dass die Ankündigung des Gottesreiches durch Jesus Christus die unverbrüchliche Liebe Gottes garantiert.<sup>362</sup> Die Annahme des Todes im Martyrium belegt eine unbedingte Treue des nachfolgenden Subjekts zur *Hoffnung*, dass das zeitliche Leben in diese anbrechende Ankunft des dann alles seienden Gottes auferstehend hineinstirbt.<sup>363</sup> Da aber beansprucht wird, dass im Martyrium auch die „Summe des authentisch Christlichen“<sup>364</sup> – nicht nur dort, aber doch auf dessen radikale Weise – ausgesagt ist, bleibt die Frage nach dem Zeugnis der Liebe im Martyrium. Die These dazu lautet: Die Annahme des Todes im Martyrium belegt eine unbedingte Treue des nachfolgenden Subjekts zur *Liebe*, die Zeugnis gibt von der freien Selbstentäußerung Gottes als Mensch in Liebe zum Menschen.<sup>365</sup>

José Ignacio González Faus geht der Struktur einer solchen These nach, indem er die Frage „Testigo ¿de qué?“<sup>366</sup> „Zeuge – von was?“ an den Anfang seiner Gedanken über den Zeugnischarakter des Martyriums stellt. Seine Antwort entwickelt er aus johanneischer Begriffsbildung an den Reden Jesu an seine Jünger entlang, die im Wort „Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt“ (Joh 15,12/13) gewichtigen Ausdruck finde. Für Jesus sei die Hingabe des Lebens für die Anderen der größte Erweis der Liebe. Darin gebe er Zeugnis der Wahrheit, Zeugnis von Gott, der Liebe ist.<sup>367</sup> González Faus zeigt, dass sowohl Thomas von Aquin – in der Quaestio 124 der *Secunda secundae* seiner *Summe* – als auch das Konzil von Trient – im Dekret über die Rechtfertigungslehre<sup>368</sup> – die innere Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe derart stark betonen, dass eine Definition des Martyriums, die das „odium fidei“ in den Vordergrund rücke, immer schon das „odium spei“ und das „odium caritatis“ mit aussage.<sup>369</sup>

<sup>362</sup> Vgl. Marins, José/Trevisan, Teolide M./Chanona, Carolee: *Martírio. Memória perigosa na América Latina*. Sao Paulo (Brasilien), 1984, 39.

<sup>363</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *La pascua de Jesús y la revelación*, 90.

<sup>364</sup> Mell, Ulrich: Die Entstehungsgeschichte der Trias „Glaube Hoffnung Liebe“ (1 Kor 13,13). In: Mell, Ulrich/Müller, Ulrich B. (Hrsg.): *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 100) Berlin u. a., 1999, 197–226, 197.

<sup>365</sup> Die Liebe Gottes, so sagt es Hans Kessler mit Blick auf den Grundvollzug von Nachfolge, fordert den Nachfolgenden zur unbedingten Treue, „auch wenn es sie alles kostet: den Tod am Kreuz.“ Kessler, Hans: *Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie*. In: Hainz, Josef/Jüngling, Winfried/Sebott, Reinhold (Hrsg.): *„Den Armen eine frohe Botschaft“*. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus. Frankfurt a. M., 1997, 383–406, 387.

<sup>366</sup> González Faus, José Ignacio: *El mártir testigo del amor*. In: *Senderos* 25 (2003) 295–318, 300.

<sup>367</sup> Auch González Faus bezieht sich auf den Rahner-Artikel „Dimensionen des Martyriums“. Vgl. González Faus, José Ignacio: *El mártir testigo del amor*, 306. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Zeugnis der Liebe*, 48. Vgl. Evers, Georg: *Das Problem des Martyriums in den Missionsländern*. In: *Concilium* 39 (2003) 74–82, 74. Vgl. Alvarando, Rolando: *Pueblo mártir. Reflexión sobre el „pueblo crucificado“*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 293–306, 302/303.

<sup>368</sup> „Denn wenn zum Glauben nicht Hoffnung und Liebe hinzutreten, eint er weder vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Glied seines Leibes. Aus diesem Grunde wird völlig zurecht gesagt, daß Glaube ohne Werke tot und müßig sei (...), und daß „bei Christus Jesus weder die Beschneidung noch das Unbeschnittensein etwas gelte, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirkt“ (DH 1531).

<sup>369</sup> Pico, Juan Hernández: *Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung*. In: *Concilium* 39 (2003) 113–121, 119–121.

Vor allem Thomas von Aquin habe in der genannten Quaestio zum Martyrium deutlich betont, dass der Märtyrer die Vollendung der Liebe – nach Karl Rahner dem höchsten „Akt der Liebe“<sup>370</sup> – zeige, die den Einsatz für Gerechtigkeit umschließe.<sup>371</sup> González Faus plädiert deswegen für eine Wiedergewinnung des Arguments des „Hasses gegen die Liebe“. „Porque el mártir es testigo de la fe, siendo testigo del ‚amor más grande‘. El martirio es un regalo de Dios para el mártir. Y el mártir es un regalo para el pueblo de Dios.“<sup>372</sup> Der Märtyrer sei der Zeuge des Glaubens, indem er in einer Verfolgungssituation Zeuge der größten Liebe sei.<sup>373</sup> Das Martyrium sei ein Geschenk Gottes an den Märtyrer. Und der Märtyrer sei ein Geschenk für das Volk Gottes.<sup>374</sup> „Das Martyrium konkretisiert auf unvergleichliche Weise das spezifisch Christliche. (...) Die Tragödie der Geschichte, daß man um Leben schenken zu können, etwas vom eigenen Leben herschenken muß, wird hoffend akzeptiert. Mit dem Martyrium wird aber auch ganz klar und unmißverständlich gesagt, was das Wesen des Christentums ausmacht: die Liebe. Es gibt keine größere Liebe als die, sein Leben für die Freunde hinzugeben. Und wer bis zu diesem Äußersten in der Liebe lebt, der lebt einfach!“<sup>375</sup>

### 6.2.1.3 Von der tiefsten und letztgültigen Subjektentscheidung

#### *Ignatianische Kreuzestheologie*

Es darf nicht vergessen werden, dass die genannten Theologen Karl Rahner, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría und Jose Ignacio González Faus allesamt einer Ordenstradition entstammen, die das Thema der „Kreuzesnachfolge“, also einer konsequenten Praxis christlichen Glaubens gegen Widerstände und Lebensbedrohung, nicht verleugnet. Ihr Orden, der Jesuitenorden, hatte noch im Dekret 11 über „Die rechte Einstellung für den Dienst in der Kirche“ auf der 34. Generalkongregation über die möglichen Gefährdungen in konsequenter Nachfolge diskutiert und bekannt:

<sup>370</sup> Rahner, Karl: Martyrium. Theologisch, 137.

<sup>371</sup> Vgl. González Faus, José Ignacio: El mártir testigo del amor, 314. Vgl. González Faus, José Ignacio: Zeugnis der Liebe, 49/50. Vgl. Bof, Giampiero: Martire per la fede o anche per la giustizia? In: Rivista di teologia morale 37 (2005) 71–76, 73–75. Eine Bezugnahme zum Martyriumsgedanken bei Thomas: Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums, 175. Vgl. Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 365–367. Vgl. Pico, Juan Hernández: Das Martyrium heute, 203. Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 185, Fußnote 265. Vgl. Boff, Leonardo: Und die Kirche ist Volk, 172. Vgl. Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus: Ökumene der Märtyrer. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 383–393, 388.

<sup>372</sup> González Faus, José Ignacio: El mártir testigo del amor, 300. Vgl. Sobrino, Jon: Los pobres: crucificados y salvadores. In: López Vigil, María/Sobrino, Jon (Hrsg.): La matanza de los pobres. Vida en medio de la muerte en El Salvador. Madrid (Spanien), 1993, 355–370, 369.

<sup>373</sup> Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 62–64.

<sup>374</sup> Man kann mit Sobrino hinzufügen: und zwar in der Weise, dass Gott selbst in diesem Geschenksein präsent ist. Vgl. Libânio, João Batista: Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 57–78, 70–72. Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 198.

<sup>375</sup> Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1108.

„Unser Dienst kann auch im gefährlichen Engagement für das Zeugnis und den Kampf gegen die Mächte sozialer und religiöser Ungerechtigkeit und Verfolgung bestehen, einem Zeugnis, das wiederholt mit dem Blut von Märtyrern besiegelt wurde. Der Heroismus unserer vielen Mitbrüder, die in den letzten Jahrzehnten – ebenso wie im Verlauf unserer ganzen Geschichte – für ihre Treue zur Kirche gelitten haben und gestorben sind, bezeugt klar und unwiderleglich, daß die Gesellschaft ihre grundlegende Aufgabe tatsächlich darin sieht, „allein dem Herrn und der Kirche, seiner Braut, unter dem Papst zu dienen“.“

Der Entschluss der Gesellschaft – so führt dann das Abschlussdekret 26 „Kennzeichen unserer Weise des Vorangehens“ zusammen – „den armen und demütigen Christus zu verkündigen, bedeutet, mit Demütigung, Verfolgung und sogar Tod zu rechnen.“ Die Gesellschaft Jesu habe „erlebt, wie dies unseren Brüdern in den letzten Jahren widerfahren ist.“<sup>376</sup> Im Hintergrund der Äußerungen stehen zahlreiche Ermordungen von Ordensmitgliedern,<sup>377</sup> auch die Ermordung der Jesuiten an der UCA in El Salvador.<sup>378</sup> Christliche Nachfolge kann zur Kreuzesnachfolge im radikalen Sinn werden.<sup>379</sup>

<sup>376</sup> 34.GK, D.26, Nr. 5. Schon im Dekret 2 kam die 34. Generalkongregation darauf zu sprechen. „Und wir sind zutiefst berührt durch den Tod jener Jesuiten, die während dieser Zeit als Märtyrer gestorben sind. (...) Wir haben besser verstanden, was unsere eigentliche Sendung ist. (...): unser Glaube ist österlicher geworden, mitfühlender, zärtlicher, evangelischer in seiner Einfachheit.“ 34.GK, D.2, Nr. 1. Ganz konsequent war man schon im Dekret 1 von einer christologischen Grundlegung ausgegangen, die das Nachfolgeverständnis des Ordens prägte. Ignatianische Nachfolge kenne das Mitleiden und stelle sich an die Seite der Leidenden. Nachfolge sei ein pilgerndes Sichabmühen in Christus: „in seinem Mitleid, (...) und in seiner engagierten Sorge für die Armen, an den Rand Gedrängten und Verlassenen.“ 34.GK, D.1, Nr. 5.

<sup>377</sup> Die 34. Generalkongregation konkretisiert im Dekret 7 „Der Jesuitenbruder“ das Schicksal von Mitbrüdern: „Es ist angemessen, daß wir neben Brudergestalten wie Alfons Rodriguez und Francisco Gárate, die ihre Heiligkeit in häuslichen Aufgaben erlangten, das Leben von anderen Brüdern bekannt machen wie Jakob Kisai, Nicolas Owen und Dominic Collins, die mit Einsatz und Großmut in den äußeren Diensten der Gesellschaft gearbeitet haben bis zur Hingabe ihres Lebens. Das wird zu einem vollständigeren Bild der Berufung des Bruders beitragen und dazu mithelfen, neue Berufungen zu wecken.“ 34.GK, D.7, Nr. 8.

<sup>378</sup> Die Äußerungen stehen in einer Reihe mit dem Brief des Generaloberen Pedro Arrupe vom 19. März 1977 an die ganze Gesellschaft Jesu. Sechs Tage vorher wurde der Jesuit Rutilio Grande in El Paisnal (El Salvador) aus einem Hinterhalt erschossen. Für den Freund Oscar Romero begann mit diesem Mord sein Einsatz zur Verteidigung der Rechte der Armen. Innerhalb von wenigen Monaten waren etliche Jesuiten in verschiedenen Ländern ermordet worden. Pedro Arrupe nahm dies als Anlass seines Schreibens. Arrupe deutet die Attentate als ein „deutliches Zeichen vom Herrn“. „In die tiefe Trauer über den jähen Verlust unserer Brüder mischt sich eine große Freude, wir erkennen ein unmißverständliches Zeichen, daß Jesus Christus durch den Tod dieser Mitbrüder eine Botschaft für die Gesellschaft Jesu hat. (...) Es waren Männer, denen es nicht fremd war, mißverstanden zu werden, und die es gelernt hatten; im Geist der Gewaltlosigkeit ausdauernd den Weisungen der Kirche und der Gesellschaft zu folgen, vor allem aber, dem guten Hirten nachzuzufolgen. (...) Sie sind daher fraglos der Handlungsmaxime gefolgt, die die 32. GK für die Gesellschaft Jesu dargelegt hat: Der Dienst am Glauben und die Förderung der Gerechtigkeit. (...) Für die ganze Welt hat er sie (...) mit dem Martyrium gekrönt (...), Männer, die ihm treu in den kleinen und unscheinbaren Dingen ergeben waren, Männer, die ihm in den Hungrigen, in den Dürstenden, in den Heimatlosen dienten, Männer, die ihn in den Armen durch ihre Arbeit und ihre Einfachheit geliebt haben.“ Arrupe, Pedro: Zur Ermordung einiger Mitbrüder. In: Zwiefelhofer, Hans: Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983). München, 1987, 260–262, 260/261. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Pedro Arrupe, Erneuerer des Ordenslebens. In: Bamberger, Stefan (Hrsg.): Offen für die Zeichen der Zeit. Pedro Arrupe im Zeugnis seiner Mitarbeiter. Kevelaer, 1986, 109–136, 117/118. Vgl. Kaufmann, Ludwig: In Memoriam. Pedro Arrupe (1907–1991). In: Orientierung 55 (1991) 37–40, 38. Vgl. Klein, Nikolaus: Bei den Zuckerrohrfeldern von El Paisnal. In: Orientierung 71 (2007) 39–41. Zur Aufarbeitung der Ermordung Grandes, vgl. O'Malley, William J.: The Voice of Blood. Five Christian Martyrs of Our Time. Maryknoll (USA), 1980, 47–63.

<sup>379</sup> Vgl. Arrupe, Pedro: Zur Ermordung einiger Mitbrüder, 262.

Verwendet man den Begriff der „Kreuzesnachfolge“ mit Bezug auf das Denken des Ignatius von Loyola, so muss eingestanden werden, dass man dabei nicht auf einen abgeschlossenen, eindeutig festgelegten Begriff zurückgreift.<sup>380</sup> Noch dazu, wenn der Rückgriff aus einer Perspektive geschieht, die der Orden selbst mit dem grundsätzlichen Zueinander von Glaube und Gerechtigkeit festgelegt hat. Wenn hier nun von Kreuzesnachfolge gesprochen wird, so in einer Verwendung, die das Vorhergehende aufnimmt und es – in der hier begrenzt verhandelbaren Weise – verstärkt.

Im Anschluss an Helmut Weber hat Klaus Arntz auf eine Lücke im Themenkanon des Faches Moraltheologie hingewiesen:

„Das Kreuz Christi ist der privilegierte hermeneutische Ort für die gesamte theologische Arbeit. (...) Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass vor allem die Moraltheologie in der Frage nach der Relevanz des Kreuzes einen blinden Fleck offenbart.“<sup>381</sup>

Arntz führt den Gedanken weiter aus und beleuchtet seine Konsequenzen für den Entwurf einer christlichen Anthropologie. Ein kreuzestheologisch geläutertes Menschenbild brächte konzeptionelle Veränderungen der Moraltheologie mit sich. Beim Blick auf die menschliche Sittlichkeit würde der vorherrschende anthropologische Optimismus gemildert. Die Ethik wäre dann stärker an den Grenzen des Menschenmöglichen konzipiert.<sup>382</sup>

Eine moraltheologische Reflexion, die die Perspektive der Armen und Elenden annimmt, so lautet hier der Vorschlag, kann einen Beitrag leisten, um diese angezeigte Lücke zu füllen und sich gleichzeitig auf eine Anthropologie beziehen, die die Grenzen menschlichen Existierens zentral im Auge behält. Gleichsam als erster Vorschlag kann eine Äußerung von Marcio Fabri dos Anjos zitiert werden: „Moraltheologie, aus der Perspektive der Armen betrieben, findet eindeutig zur biblischen Spiritualität des Kreuzes, und wendet sie – bei der Deutung des Todes Jesu ansetzend – in tiefer Weise auf die politische Dimension solcher Gewalt und solchen Leidens an. Sie ist fundiert auf eine Spiritualität des Märtyrertums, in dem weiten Sinne, daß dieses (das Märtyrertum) der Weg und der Preis der Auferstehung als Befreiung ist.“<sup>383</sup>

<sup>380</sup> Eine Kreuzestheologie, wie sie Ignatius entfaltet, ist eben nicht gleichzusetzen mit einem schlichten Ausbleiben von Erfahrung, „einer Nicht-Erfahrung als Erfahrungshöhepunkt“, wie es Josef Sudbrack für die dritte Wahlzeit (konkret: Geistliche Übungen, Nr. 177) der Exerzitien feststellt; sondern „praktische“ Kreuzestheologie als Kreuzesnachfolge muss mit entsprechender Erfahrung einhergehen und mit ihr bedacht werden. Sudbrack, Josef: Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 96–119, 113. An prominentem Ort nennt der Pilgerbericht die Bedeutung des Kreuzes (vgl. Bericht des Pilgers, Nr. 31). Das betende Dasein vor dem Kreuz („se fue a hincar de rodillas“) und das Nachfolgen angesichts des Kreuzes erweisen sich als die Hintergrundfolie der Orientierung in der Welt. Vor ihm enthüllen sich die Sünde und seine Wirklichkeit. Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 53, 98, 114, 116, 347.

<sup>381</sup> Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik, 286. Vgl. Weber, Helmut: Das Kreuz in der Moraltheologie. In: Trierer Theologische Zeitschrift 94 (1985) 1–11.

<sup>382</sup> Klaus Arntz bezieht sich dabei ausdrücklich auf Klaus Demmer und spricht mit ihm sogar von der Kreuzestheologie als „Ernstfall des christlichen Gottesgedankens“, der in die Moraltheologie eingetragen sei. Vgl. Demmer, Klaus: Gottes Anspruch denken, 99.

<sup>383</sup> Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen, 172. Vgl. Ferraro, Benedito: A significação política e teológica da morte de Jesus. À luz do Novo Testamento. (Centro de Investigação e Divulgação. Teologia, 14) Petrópolis (Brasilien), 1977, 241–247.

Ausgangspunkt jedes christlich-theologischen Nachdenkens über Kreuzesnachfolge ist der Kreuzestod Jesu Christi. Obwohl mit der Kreuzesnachfolge nicht das gesamte Gewicht der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Todes Jesu erfasst werden kann, bleibt eine legitime (moral)theologische Frage: Wie kann das heutige Subjekt aus der Bedeutung des Kreuzesgeschehens seine je individuelle Gestaltung der Nachfolge orientieren? Nicht, dass sogleich eine subjektivistische Verengung konstruiert wäre, sondern diese Rückfrage kann sich auf Deutungen in der Tradition beziehen. Die ignatianische Tradition konnte und kann ihre Stimme im theologischen Denken über eine adäquate Formulierung der Kreuzesnachfolge mit gewichtigen Argumenten einbringen.

Schließlich vertritt sie dabei eines ihrer zentralen Anliegen. Eine der bekanntesten Stellen in den Geistlichen Übungen beschäftigt sich eingehend mit der Betrachtung des Gekreuzigten. Schon in der ersten Woche schließt die erste Übung mit einer unmittelbaren Kreuzbetrachtung: „Indem man sich Christus unseren Herrn vorstellt, vor einem und ans Kreuz geheftet“.<sup>384</sup> Die Szene verlangt vom Exerzitanden das unmittelbare Betrachten und Ansprechen des Gekreuzigten.<sup>385</sup> Ein Zwiegespräch soll stattfinden, die Perspektive des Exerzitanden wechselt, vom Herrn zu sich selbst.<sup>386</sup> Die Aussagekraft der Szene liegt nicht zuletzt darin, dass durch die veränderte Betrachtung eine Richtungsbestimmung der Nachfolge intendiert ist: „Indem ich mich selbst anschau: das, was ich für Christus getan habe; das, was ich für Christus tue; das, was ich für Christus tun soll. Und indem ich so ihn derartig sehe und so am Kreuz hängend, über das nachdenken, was sich anbietet.“ Nachfolge bestimmt sich in dieser Szene von der Betrachtung des Gekreuzigten her. So soll das Subjekt erkennen, wie seine Nachfolge in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu werten ist.<sup>387</sup>

### *In Anbetracht des Ernstfalls der Nachfolge Jesu*

Stefan Kiechle hat das Thema ausgiebig analysiert. Überblickend hält er fest: „In der Lebensgeschichte und im Werk des Ignatius von Loyola taucht das Kreuz häufig und an prominenten Orten auf.“<sup>388</sup> Nimmt man nun die Feststellung hinzu, dass die ignatianische Spiritualität – ausgehend von den Geistlichen Übungen – eine Nachfolgepraxis aus beständigem geistlich-geistigen Nachdenken intendiert, dann kann gesagt werden,

<sup>384</sup> Geistliche Übungen, Nr. 53. Vgl. Switek, Günter: In Armut predigen, 72/73. Die gesamte dritte Woche ist dann der Passion gewidmet. Vgl. Herzgsell, Johannes: Ignatius und der barmherzige Gott. In: Geist und Leben 70 (1997) 279–292, 287 (und 289).

<sup>385</sup> Vgl. Müller, Lutz: Ignatius von Loyola, 137.

<sup>386</sup> Vgl. Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. (Frankfurter Theologische Studien, 46) Frankfurt a. M., 1994, 308–311.

<sup>387</sup> Vgl. die Bedeutung der Vision von La Storta für Ignatius mit der Bestätigung, dass „Christusnachfolge *faktisch* Kreuzesnachfolge sein wird (...). Als göttliche *Bestätigung* der Hinwendung zum *Dienst* und der *Aufnahme unter das Kreuz* kulminiert in der Vision von La Storta die fundamentale ‚Wende‘, die sich in Oberitalien bzw. in Ansätzen schon während der Studienzeit anbahnte, und gleichzeitig bietet die Vision eine sichere Basis und ein unüberbietbares geistliches ‚Fundament‘ für alles Folgende.“ Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 292/293. Vgl. Ellacuría, Ignacio: *Lectura latinoamericana*, 122.

<sup>388</sup> Kiechle, Stefan: Zum kreuztragenden Herrn gestellt. Aspekte einer Kreuzestheologie bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 110–125, 110.

dass eine derartige Theologie der Pilgerschaft<sup>389</sup> auf eine Nachfolge zeigt, die sich so frei für Gott entschließt, dass sie auch den Weg ans Kreuz, in den gewaltsam herbeigeführten Tod gehen kann. Mit anderen Worten: Die stete Betrachtung des Gekreuzigten führt das mögliche Blutzeugnis der ihm Nachfolgenden vor Augen, als „Ernstfall der Nachfolge Jesu“.<sup>390</sup>

Kreuzesnachfolge bezeichne, nach der Analyse von Stefan Kiechle, „die Grundtatsache jedes christlichen Lebens, daß die Nachfolge Christi – da ja Jesu Lebensweg ans Kreuz führte – Elemente eines ‚Kreuzes‘ enthalten wird; nur wer – mit Jesus – den Weg ans Kreuz als ihm aufgegeben annimmt und gläubig geht, kann mit Jesus Christus in die Herrlichkeit eingehen – womit zugleich ausgesagt ist, daß das Kreuz nicht die letzte, sondern die vorletzte Station der Nachfolge Christi sein wird.“<sup>391</sup> Kiechle betrachtet das Thema Kreuzesnachfolge im Exerzitienbuch und im Gesamt der Theologie des Ignatius und unterscheidet dabei drei Haltungen des Nachfolgenden:

Erstens die Indifferenz. Sie ermögliche die Freiheit zur Wahl und die Fähigkeit zur Entscheidung.<sup>392</sup> Zweitens die Kreuzesvorliebe. Darunter verstehe man „die in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Konfrontation mit dem Kreuz bewußte, aktive und gewollte Suche nach dem Schwereren und Verzichtvolleren. (...) Weil der so Christus Nachfolgende eine konkrete Vorliebe hat, ist er nicht mehr indifferent.“<sup>393</sup> Die Haltung der Kreuzesliebe beschreibe eine Form der Askese, des Entbehrenkönnens und Entsagens. Der, der selbst erfahre, was die Realität der Leiden und Entbehrungen erleben lasse, könne die Konsequenzen einer Kreuzesnachfolge erahnen und bedenken. Drittens die Aufnahme unter das Kreuz. Sie drücke eine passive Haltung des Nachfolgenden aus, d. h. er verfüge nicht darüber, er übe nichts ein, sondern die Aufnahme geschehe an ihm. Nach „Ignatius kann und darf diese Haltung nur eingenommen werden, *falls* und *insoweit* man tatsächlich unter das Kreuz genommen wird“.<sup>394</sup>

<sup>389</sup> Vgl. Ruiz Pérez, Francisco José: Ignatius von Loyola, 230, Fußnote 2.

<sup>390</sup> Kopp, Martin: Von der Nachfolge im Leiden. Überlegungen einer geistlichen Theologie. In: Faber, Eva-Maria (Hrsg.): Warum? Der Glaube vor dem Leiden. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 2) Freiburg (Schweiz), 2003, 95–110, 98. Vgl. die Lesart Rogelio García-Mateos, der die „Exerzitien als szenisch-darantische Handlung“ versteht. García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen. In: Stimmen der Zeit 209 (1991) 345–356, 350–354.

<sup>391</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 2 und 325–328. Kiechle deutet anschließend auf die Schwierigkeit eines exakten Begriffgebrauchs hin: „Wer über das Kreuz redet, rührt an Grenzbereiche des Sagbaren und muß deswegen – die gesamte Tradition der Kreuzestheologie bestätigt dies – immer wieder, gegen das Bedürfnis nach klarer Logik, auf paradoxale und bildhafte Redeweise zurückgreifen“ (3, Fußnote 4).

<sup>392</sup> Vgl. ausführlicher ⇒ 3.1.1 Loslösen und anhängen.

<sup>393</sup> Ignatius benennt auch die Gefahr einer ungeordneten Kreuzesliebe mit selbstzerstörerischen Konsequenzen. Deshalb „baut er als ‚Sicherung‘ immer wieder jene zunächst nicht leicht verständlichen *Einschränkungen* ein (...). Sinngemäß lautet die Einschränkung fast immer: ‚... falls die gleiche oder größere Ehre oder der Dienst Gottes nicht eingeschränkt wird.‘“ Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 157.

<sup>394</sup> Die Aufnahme unter das Kreuz sei der Vollzug der Passio, der Leidannahme und seiner existentiellen Bewältigung. Schließlich bleibe das Kreuz niemandem erspart, „der sich ernstlich auf den Weg der Nachfolge rufen läßt, auch wenn die konkrete Gestalt und ‚Intensität‘ des Kreuzes individuell sehr verschieden sein wird.“ Als die Haltung der Aufnahme unter das Kreuz definiert Stefan Kiechle: die „Bereitschaft, das Kreuz anzunehmen, *falls* dies dem Willen Gottes entspricht; (...) und vielleicht ist dies ein ganz anderes als das, nach welchem er selbst (...) ‚verlangen‘ würde.“ Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 159, deutlich auch in der Analyse der Briefe (198–204).



Die inhaltliche Beschreibung der drei Haltungen zeigt den prinzipiellen Kurs seines Nachfolgedenkens an: Warum legt Ignatius derart großen Wert auf Armut, Schmähung und Demut? „Warum muß sich der Nachfolgende so einseitig der Gestalt des verzichtenden, kämpfenden, leidenden, letztlich des gekreuzigten Jesus angleichen?“ Kiechle formuliert eine vorläufige und klar christologisch fundierte Antwort: „In seiner Inkarnation und Passion – bis zum Kreuz – ging Jesus den Weg der Kenosis ‚nach unten‘, einen Weg des Verzichtens und Loslassens alles Geschaffenen, selbst des Daseins und Lebens.“<sup>395</sup> Durch dieses mühe- und leidvolle Tun sei er zur Herrlichkeit gelangt und, weil er es stellvertretend tat, ermögliche er den Menschen den Weg zur Herrlichkeit. Dieser Weg führe über die Weiterführung seines Werkes, dem Fortbauen an seinem Reich. Was auch aussage, dass die Nachfolgenden mit denselben Hindernissen und Entbehrungen zu rechnen hätten wie er.<sup>396</sup>

Ignatius hält sich nicht zurück mit konkreten Vorstellungen über eine Lebenspraxis der Kreuzesnachfolge. Darunter zählt er Askese und Bußübungen, Annahme der Erfahrung von Trostlosigkeit, gehorsame Annahme des erkannten göttlichen Willens, gelebte Armut und die Arbeit für Christus und den Mitmenschen.<sup>397</sup> Wiewohl auch diese Formen als authentische Konkretisierungen ignatianischer Kreuzesnachfolge verstanden werden müssen, so können sie in der Fortschreibung ignatianisch geprägter Theologie doch nicht als die allein und einzig Gültigen festgesetzt werden. Schon aus der Theologie des Ignatius geht hervor, dass diese Konkretisierungen von einer Grundbewegung durchzogen sind, die „mit dem Bild des Abstiegs“ beschrieben werden kann. „Wer Christus nachfolgt, schwingt sich ein in diese Bewegung Gottes *nach unten*, also in den Abstieg bis ans Kreuz: Er wendet sich dem Niederen, Materiellen, Einfachen zu. (...) *Dort unten* beginnt das Reich Gottes. Wenn man sich bemüht, *das Unterste* ‚nach oben zu heben‘, so wird dies – im Sinne des ignatianischen *Magis* – die radikalste und wirksamste Aktion dafür sein, daß die *Welt* das Ziel erreiche.“ Stefan Kiechle fügt hinzu:

„Diesen Gedanken darf – und soll! – man von Ignatius her auch sozial verstehen: In der Zuwendung zu den Rudes, den Kranken und Armen und im aktiven Einsatz für diese sozial Untersten liegt ein ‚Heben‘ ihres sozialen Niveaus und damit eine wirksame Förderung der sozialen Gerechtigkeit.“<sup>398</sup>

Mit diesem Argument fügt sich eine ignatianische Kreuzestheologie und -nachfolge in das Gesagte ein. Die Mahnung Karl Rahners, dass Ignatius von Loyola gerade der Theologie auch noch Aufgaben für morgen stellen könne, wird abermals vernehmbar.<sup>399</sup> Gerade deshalb kann die Konsequenz der Kreuzesnachfolge auch für die Gegenwart erinnert werden; nämlich so, dass der jesuitischen Theologie, Spiritualität und Praxis ein Moment des Wagens innewohnt, die mit dem Äußersten rechnet. Ignatiani-

<sup>395</sup> Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 93.

<sup>396</sup> Vgl. ⇒ Seite 135. Dort wurde betont: Ignatianische Nachfolge vollzieht sich als Nachfolge in Armut: christozentrisch verankert in der Menschwerdung Gottes, die Ignatius als „Armwerdung“ betrachtete, und von dort her im Dienst an den Armen und Benachteiligten. „Eine authentische Weise, die Armut zu üben, war für Ignatius der Dienst an den Armen“. Switek, Günter: In Armut predigen, 254.

<sup>397</sup> Vgl. Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 161–165.

<sup>398</sup> Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 332. Ignatius selbst hat diese Praxis der Kreuzesnachfolge vollzogen, vgl. ⇒ Seite 309.

<sup>399</sup> Vgl. ⇒ Seite 115.



sche Nachfolge, so konnte gesagt werden, suche nicht jeden Konflikt, scheue ihn aber ebenso wenig; und zwar nicht um ihn zu schüren, sondern um ihn zu überwinden und zu lösen.<sup>400</sup> Oder wie es Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmer der 32. Generalkongregation ausdrückte: „Überall in der Kirche, an den schwierigsten und vordersten Fronten, bei ideologischen Auseinandersetzungen, dort, wo soziale Konflikte aufbrechen, wo die tiefsten menschlichen Wünsche und die ewige Botschaft des Evangeliums aufeinanderstoßen, da waren immer und sind Jesuiten.“<sup>401</sup>

Aus der Konfliktivität der Geschichte entstehen adäquate Formen heutigen Ausdrucks von Kreuzesnachfolge.<sup>402</sup> Stefan Kiechle sieht solche Möglichkeiten einer spezifischen Aktualisierung. Sie liegen auf der Linie dessen, was die 32. Generalkongregation vollzog, indem sie den Einsatz für Gerechtigkeit in die Grundpfeiler jesuitischer Tradition einbaute: „Diese Perspektive wird man heute gegenüber Ignatius deutlicher betonen – das Leiden Christi im armen und leidenden Mitmenschen gespiegelt sehen. Indem er mit Christus mitleidet, öffnet er sich für die Armen seiner Zeit und wählt nochmals ausdrücklicher eine ‚Option für die Armen‘.“<sup>403</sup>

Ein – wenn auch hier nicht ausarbeitbarer – Lösungsansatz für die von Klaus Arntz oben aufgezeigte Lücke könnte lauten: Moraltheologie, die die Nachfolge Christi ins Zentrum rückt, kommt nicht am Nachdenken über das Kreuz und über die Präsenz des Leidens der ohnmächtig Unterdrückten vorbei. Sie kommt nicht an der Bedeutung des Kreuzes für die subjektverantwortete Gestaltung der Nachfolge vorbei. Das Kreuz stellt die brutale Konsequenz der Reich Gottes Botschaft Jesu, seines personalen Handelns und seiner in ihm unüberbietbar geschehenen Offenbarung vor Augen. Derjenige, der in Treue zur Nachfolge Jesu geht und die Botschaft vom ankommenden Reich in der Welt bezeugt, der kann die Welt der Armen nicht umgehen und muss mit Verleumdung, Verspottung, ja sogar mit dem gewaltsamen Tod rechnen.<sup>404</sup>

### *Letztgültige Subjektverantwortung vor dem Geheimnis Gottes*

Der abermalige Blick auf die erwähnte Übung der ersten Woche hilft, den letzten Schritt einer hier verhandelten Kreuzesnachfolge zu durchdenken. Die Szenerie, die Ig-

<sup>400</sup> Das schließt auch den Konflikt mit der Kirchenleitung ein, der die Gründungszeit des Ordens wesentlich prägte. Vgl. González Novalin, José Luis: Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 285–303, 292–302.

<sup>401</sup> Die Rede ist abgedruckt in: Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): Dekrete der 31. bis 34., 307–322, 313. In der Ansprache Johannes Pauls II. an die Teilnehmer der 34. Generalkongregation wird exakt die genannte Passage rezitiert (561–567, 566).

<sup>402</sup> Dabei sollen die traditionellen Formen nicht einfach ersetzt oder ausgetauscht werden. Darüber lässt sich keinesfalls pauschal entscheiden. Sehr wohl geht es aber um eine Fortschreibung der Kreuzestheologie unter den Anforderungen gegenwärtiger Realität. Jeder „Prozeß der Inkarnation führt faktisch immer zu einem ‚Kreuz‘, und zwar auf mehreren Ebenen“. Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge, 324 und 396/397.

<sup>403</sup> Kiechle, Stefan: Zum kreuztragenden Herrn gestellt, 120.

<sup>404</sup> Vgl. Sobrino, Jon: La fe en el Dios crucificado. Reflexiones desde El Salvador. In: Revista Latinoamericana de Teología 12 (1995) 49–75, 60–62. Vgl. Sobrino, Jon: Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 3–15, 13–15. Die Aussage der Seligpreisung in Mt 5,10 zielt gerade auf diejenigen, die „um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden“. Vgl. Domínguez, Jorge: Bem-Aventuranças e Ética da Libertação. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 175–193, 188/189.

natus zu Beginn seiner Übungen schildert, zeigt die unmittelbare Begegnung des Exerzitanten mit dem Gekreuzigten.<sup>405</sup> Beschrieben wird das intime betende Gespräch mit dem, dessen Lebensweg ans Kreuz geführt hat. Die Bewegung der Betrachtung geht wieder zurück auf die Selbstreflexion des Beters. Ignatius zeichnet einen theologischen Rahmen, der überhaupt erst Kreuzesnachfolge denken lässt. Kreuzesnachfolge, die wirklichkeitsrelevant und existentiell verstanden wird, kann nur vom betenden Subjekt selbst erschlossen werden. Ein theoretischer Zugang von Außen bleibt fragmentiert und unverständlich.<sup>406</sup> Mit anderen Worten: Kreuzesnachfolge, die den Kontext von Unterdrückung und Unrecht wahrnimmt, rechnet mit der Möglichkeit, dass die eigene Nachfolge in das gewaltsame Sterben führen kann.<sup>407</sup> Das Ja zu dieser nachfolgenden Treue kann nur das Subjekt selbst sprechen, es kann ihm nicht abgenommen werden. Durch die Annahme der Kreuzesnachfolge spricht das Subjekt eine nur von ihm leistbare, letztgültige Gewissensentscheidung aus in Treue zur Reich Gottes Verkündigung bis zum Tod zu gehen.<sup>408</sup> Jeder Zugang der von Außen diese Entscheidung verstehen will, kann nur Unvollständiges darüber sagen, wie Javier Jiménez Limón unterstreicht:

„Jedes Denken, auch jede Theologie von einiger Tiefe muß vor der Realität des Leidens, des Todes, des Kreuzes und des Martyriums verstummen.“<sup>409</sup>

<sup>405</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 53/54.

<sup>406</sup> Vgl. Metz, Johann Baptist: Vorwort. In: Instituto Histórico Centroamericano (Hrsg.): Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium. Düsseldorf, 1984, 8–12, 10. „Es geht uns hier vor allem um den Geist der einzelnen Subjekte (...), d. h. um die Einstellungen und Verhaltensweisen, die es ihnen erlauben, klarsichtig und stark der Verfolgung und dem Martyrium gegenüberzutreten und sie so in eine christlich fruchtbare Wirklichkeit umzuwandeln.“ Sobrino, Jon: Spiritualität der Verfolgung, 102.

<sup>407</sup> Die Problemlage existiert zu allen Zeiten kirchlichen Lebens. Schon und besonders die Kirche der ersten Jahrhunderte hat eine theologische Auseinandersetzung mit der Thematik der Kreuzesnachfolge gesucht: „Die Nachfolge verdichtet sich in der Leidens- und Kreuzesnachfolge“ schreibt Karl Suso Frank in seinem Artikel zur frühkirchlichen und mittelalterlichen Nachfolgepraxis. Nach einem Durchgang durch unterschiedliche Belege, wie im Zeugnis eines Ignatius von Antiochien oder im Martyrium Policarpi, restümiert der Autor: „Die vollkommene Nachahmung Christi im Martyrium konnte und kann nie Sache aller Christen sein. Zum Kampf des Martyriums wird man durch die göttliche Vorsehung geführt (...). Das Zeugnisgeben ist jedoch von allen Christen gefordert. An die Seite des Blutzugnisses wurde deshalb das unblutige Lebenszeugnis gestellt.“ Vgl. Frank, Karl Suso: Nachfolge Jesu. II. Alte Kirche und Mittelalter. In: TRE, Bd. XXIII. 686–691, 687/688. Vgl. Salisbury, Joyce E.: The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence. New York (USA) u. a., 2004, 131–139.

<sup>408</sup> Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 292. Emil L. Stehle berichtet von einem Gespräch mit Oscar Romero, in dem Romero über die zunehmenden Morddrohungen gegen ihn sprach: „Für einen Bischof ist dies, wenn er nur dem Evangelium treu bleibt, nicht das Schlimmste“. Stehle, Emil L.: Erzbischof Oscar Romero (1917–1980). Märtyrer der sozialen Gerechtigkeit in El Salvador. In: Stehle, Emil L. (Hrsg.): Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Mainz, 1980, 105–110, 106. Oder wie Hélder Câmara formuliert: „Wenn es im Plane Gottes liegen sollte, (...) daß unverdienterweise ich mein Leben hingeben dürfte für die Gerechtigkeit und den Frieden, dann wird er mir auch die Kraft geben, und ich bin sicher, daß dies eine Freude für mich sein würde.“ Câmara, Hélder: Umsturz durch die Gewaltlosen, 30. Vgl. auch die Botschaft des CELAM: Aspectos morales de la realidad latinoamericana. In: Actualidad Pastoral 17 (1984) 172/173.

<sup>409</sup> Der Autor fährt fort: „Nur wenn es eine dauerhafte Basis praktischer Solidarität und gläubigen Gebets gibt, läßt sich sinnvoll etwas sagen.“ Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, 1115. „Angesichts des Kreuzes stößt die Theologie an eine Grenze, welche weit über das hinausgeht, was die theologische Tradition in der negativen Theologie dachte.“ Kasper, Walter: Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes. In: Catholica 61 (2007) 1–14, 3.

Vor dem Kreuz, im Angesicht des Gekreuzigten und des drohenden eigenen Kreuzes zeigt sich dem Subjekt die erhoffte letztgültig offene Realität des ignatianischen „más“ in einer Bedeutung, die die Nachfolge Christi durch ein Mehr an Leben hineinführt in die Fülle des Lebens für den, der hineinstirbt in die ewige Liebe Gottes. Der Nachfolgende wählt nicht das Martyrium um seiner selbst willen, sondern er wählt den Weg zur Gültigkeit seiner Nachfolge im Einsatz für das Leben, die Gerechtigkeit und die Wahrheit: „El verdadero mártir (...) elige la vida, la justicia, la verdad.“<sup>410</sup> Karl Rahner hat auf die Letztfolge des Gewissensentscheids in seinem Vortrag über „Die Treue zum Gewissen: Die Opfer der ‚Weißen Rose‘“ hingewiesen:

„Die Treue zum Gewissen ist der eigentliche Grund dieser Menschen gewesen, zu einem Gewissen, das einen anderen Spruch fällen kann, als ihn die vielen fällen, einen Spruch, den uns niemand abnimmt, der dort anzufangen befiehlt, wo kein anderer vorausgeht, der gültig bleibt, auch wo er keinen Erfolg mehr verspricht, der uns selbst richtet, da er mehr ist als wir selbst und nie mit uns identisch ist.“<sup>411</sup>

Mit dem Thema und der Realität Kreuzesnachfolge stellt sich dem Christen die wohl radikalste Frage glaubensüberzeugter Lebenspraxis. Durch seinen Entscheid gibt er Zeugnis: Ein Zeugnis, das ihm in seiner ganzen Tragweite und Bedeutung entzogen ist und das er nicht für sich behalten kann, weil es im Akt des Geschehens schon Zeugnis für die Anderen, für die Welt wird; „der Adressat des Zeugnisses ist der andere nicht in seiner Privatheit, sondern der andere, insofern er in der Öffentlichkeit existiert, ein ‚politisches‘ Wesen ist.“<sup>412</sup> Das Zeugnis habe, so Rahner, politischen Charakter. Obwohl sein Grund in der tiefsten Gottesbegegnung liege, sei es eine öffentliche Proklamation.

Ottmar Fuchs fasst den Gedankengang noch einmal zusammen: „Durch die Bezeugung einer derart uns übersteigenden und in jene, die sich für das äußerste Martyrium öffnen, hineinsteigenden Transzendenz Gottes wird also die Diakonie und die Option für die Armen und für die anderen nicht geschmälert, sondern bis in die Tiefe ihres Geheimnisses, nämlich Gottes selbst, und darin auf die Tiefe der eigenen Selbsthingabe hin radikalisiert. Die Perspektivenübernahme (von den Bedrängten her) wird zum Perspektive-*Sein*, indem die diesbezüglich Engagierten selbst Bedrängte und Opfer werden. Eine solche ‚Ethik‘ ist nicht die überfordernde Konsequenz einer Über-Ich-Gesetzlichkeit, sie kann nie zur Pflicht gemacht werden, sondern erwächst aus der lebendigen Beziehung zwischen Mensch und Gott und ist damit letztlich ein Ausdruck der Gratuität, der Gnade.“<sup>413</sup>

<sup>410</sup> Carranza, Salvador: *Mártires de la UCA*, 272.

<sup>411</sup> Rahner, Karl: *Die Treue zum Gewissen: Die Opfer der ‚Weißen Rose‘*. In: Rahner, Karl: *Sämtliche Werke*. Bd. XXIII. *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 47–50, 47.

<sup>412</sup> Rahner, Karl: *Theologische Interpretation des Zeugnisses*, 141. Vgl. Maier, Hans: *Politische Märtyrer*, 299.

<sup>413</sup> Fuchs, Ottmar: *Solidarisierung bis zum äußersten*, 125. Vgl. Sobrino, Jon: *Voraussetzungen und Grundlagen*, 38. Rahner stellt eine Verbindung zur Nachfolge her: „Heute wird man vielleicht daran denken, daß man Jesus konkret nachfolgen könne und müsse durch eine Solidarität mit den Armen und Deklassierten, durch ein kritisches Verhältnis zu den durch Macht zu behauptenden Institutionen in Gesellschaft und Kirche, durch den Mut zum Konflikt mit den Mächtigen.“ Rahner, Karl: *Nachfolge des Gekreuzigten*, 191.

## 6.2.2 Wo Zeugnis gegeben wird, wird das Evangelium verkündet

### 6.2.2.1 Personale Bezeugung des Evangeliums

Das Zeugnis der Nachfolge bis zum Kreuz offenbart eine tiefe subjektüberzeugende Gültigkeit des Evangeliums in der Welt und für sie. Das Martyrium als Konsequenz der Nachfolge beleuchtet eine unüberbietbare Tragfähigkeit der Entscheidung zur Gestaltung des Lebens im Dienst am Evangelium. Deswegen kann auch gesagt werden: Das Martyrium ist – auf der Ebene der Lebenspraxis – das ausdrücklichste Zeichen der Evangelisierung.<sup>414</sup>

#### *Das Evangelium muss vom Subjekt bezeugt werden*

Um diese These zu begründen, bedarf es einiger Erklärungen: Gustavo Gutiérrez wies mehrmals darauf hin, dass die Theologie der Befreiung sich dem Auftrag jeder christlichen Theologie ein- und unterordne: „Das *Hauptanliegen* der Befreiungstheologie ist die Verkündigung des Evangeliums. Wir glauben, daß die Theologie eine an der Verkündigung des Evangeliums orientierte Reflexion ist.“<sup>415</sup> Mit anderen Worten: Das Hauptanliegen der Befreiungstheologie führt zur Bezeugung des Evangeliums für die Welt und in der Welt. Evangelisieren, so Jon Sobrino, heiße die frohe Botschaft, die Botschaft vom anbrechenden Reich als geschichtliche Wirklichkeit herauszustellen.<sup>416</sup>

Um dies bewerkstelligen zu können, versuchen zahlreiche Entwürfe einen Evangelisierungsbegriff zu füllen, der eng der jesuanischen Verkündigungspraxis verhaftet ist. Dafür können sie sich auf das nachsynodale Apostolische Schreiben *Ecclesia in America* von Papst Johannes Paul II. berufen:

„Der Dienst an den Armen muß, um dem Evangelium zu entsprechen und um eine evangelisierende Dimension anzunehmen, ein treues Abbild des Handelns Jesu sein, der kam, damit er ‚den Armen eine gute Nachricht bringe‘ (Lk 4,18). Wenn das in diesem Geist geschieht, wird dieser Dienst zu einer Bekundung der unendlichen Liebe Gottes zu allen Menschen. So wird auf vielsagende Weise die Hoffnung auf das Heil weitergegeben, das Christus in die Welt gebracht hat und das besonders dann aufleuchtet, wenn es den von der Gesellschaft Verlassenen und Ausgestoßenen gebracht wird. Diese ständige Fürsorge für die Armen und Mittellosen kommt in der Soziallehre der Kirche zum Ausdruck, die nicht müde wird, die christliche Gemeinschaft einzuladen, sich für die Überwindung jeglicher Form von Ausbeutung und Unterdrückung einzusetzen. Denn es geht ja wirklich nicht nur darum, die schlimmsten und dringlichsten Nöte durch individuelle und sporadische Aktivitäten zu lindern, sondern auch darum, die Wurzel des Übels zu benennen, indem man solche Eingriffe vorschlägt, die den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen eine gerechtere und solidarischere Gestalt verleihen.“<sup>417</sup>

<sup>414</sup> Vgl. Rojas, Esteban: *La Opción por los Pobres*, 138.

<sup>415</sup> Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 15–22, 17/18. Vgl. Martínez Gordo, Jesús: *La fuerza de la debilidad*, 148/149.

<sup>416</sup> „Evangelizar es hacer presente una Buena Nueva que llegue a ser una Buena Realidad. (...) la proclamación de la palabra, el testimonio de la propia vida y la acción transformadora eficaz. Es la mutua interacción de estas tres dimensiones lo que va construyendo el reino de Dios.“ Sobrino, Jon: *Servicio de la fe*, 85.

<sup>417</sup> *Ecclesia in America*, Nr. 18. Vgl. die Analyse bei: Weber, Franz: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“. Anfragen an das Apostolische Schreiben „*Ecclesia in America*“ aus der Sicht der la-

Es wurde schon gesagt, dass mit einem der bezeichnendsten Texte – nämlich die Schilderung vom Beginn des öffentlichen Handelns im vierten Kapitel (Lk 4,16–30) des Lukasevangeliums – eine unmittelbare Verbindung zwischen Evangeliumsverständnis und der Hinwendung zu den Armen geschaffen ist. Die kurze Perikope in Nazareth enthalte, so Rudolf Schnackenburg unter Berufung auf Heinz Schürmann, in gewisser Weise das Ganze des Evangeliums. Es empfehle sich von ihr auszugehen, weil sie wie eine Linse alles Licht der fortführenden Erzählung in sich sammle. „Jesus weiß sich also als Geistgesalbter (...) und hat sich durch seine Zuwendung zu den Armen, seine Befreiung der in ihrem Menschsein Bedrückten und Gefangenen und seine Heilungen als der mit dem Geist Gottes ausgerüstete Messias erwiesen.“<sup>418</sup> Die Szene stellt mit der Bezugnahme zum Anfang des 61. Kapitels bei Jesaja eine programmatische Vorklärung an das öffentliche Wirken Jesu. Der verheißende Messias, kündigt den Armen die frohe Botschaft an.<sup>419</sup> Er spreche nicht nur den Unerhörten der damaligen Gesellschaft<sup>420</sup> die frohe Botschaft zu, er handle auch so.<sup>421</sup> Wie die Bergpredigt bei Matthäus (Mt 5–7), so ist bei Lukas (4,16–30) die Rede in Nazareth das Manifest, worin Jesus, der nun öffentlich auftritt, die Themen seiner Verkündigung programmatisch zusammenfaßt und ihre Kernpunkte festlegt.<sup>422</sup>

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* über die Evangelisierung in der Welt von heute beginnt den ersten Hauptteil („von Christus, dem Urheber der Evangelisierung, zu einer evangelisierenden Kirche Zeugnis und Sendung Jesu“) mit einem Rekurs auf diese Stelle des Lukasevangeliums: Das Zeugnis, das der Herr von sich

teinamerikanischen Kirchenerfahrung. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 186–199, hierzu 192.

<sup>418</sup> Schnackenburg, Rudolf: Jesus Christus. Im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg i. Br., 1998, 155/156. Vgl. Hoffmann, Paul: Die Basilea-Verkündigung Jesu und die Option für die Armen. In: Hoffmann, Paul: Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 17) Stuttgart, 1994, 41–72, 48. Vgl. Varkey, Saji: Den Armen gehört das Reich Gottes. Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie. (Theologische Studien) Aachen, 2001, 37–47.

<sup>419</sup> Vgl. Sicre, José Luis: Introducción al Antiguo Testamento. Estella (Spanien), 1992, 247/248. Vgl. Dietrich, Walter: „... den Armen das Evangelium zu verkünden“. Vom befreienden Sinn biblischer Gesetze. In: Theologische Zeitschrift 41 (1985) 31–43, 31/32. Vgl. de Santa Ana, Julio: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche. Wuppertal, 1979, 24. Vgl. Boff, Leonardo: Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit. Düsseldorf, 1991, 100/101. Juan Luis Segundo unterstreicht die Bedeutung der Szene: Es sei eine „der wenigen Zusammenfassungen, welche wir über den Sendungsauftrag Jesu besitzen, die von ihm selber sind“. Mit ihr werde klar, „daß jener in der Synagoge von Nazaret eine Stelle bei Jesaja sucht, um zu definieren, welche Gegenwart mit ihm angebrochen ist.“ Segundo, Juan Luis: Freiheit und Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 361–381, 367.

<sup>420</sup> Hier „spricht Jesus das ‚Reich Gottes‘ den Armen in Israel zu, also denen, die nicht im Zentrum, sondern am Rande der Gesellschaft existieren. (...). Ähnlich wie Deutero-Jesaja hat auch Jesus das nahe Kommen Gottes als König verkündet. Wer sich an ihn hält, für den ist die Gegenwart schon radikal von dieser Zukunft geprägt.“ Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden, 117, 129, 138.

<sup>421</sup> Jesus prangere – schon zwei Kapitel später in der lukanischen Kombination der Seligpreisungen mit den „Weherufen“ (Lk 6,24–27) – das Reichsein des Reichen an und kehre damit die gesellschaftlichen Verhältnisse um. Zur exegetischen Bewertung der These, vgl. Frankemölle, Hubert: Matthäus. Kommentar, Bd. I. Düsseldorf, 1999, 211. Vgl. Höffken, Peter: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, 18/2). 1998, 195. Vgl. Bonnín, Eduardo: Ley del Espíritu, 72–74. Vgl. Mier Gay, Sebastian: Cuáles pobres son sujetos, 10.

<sup>422</sup> Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut, 329.

selbst gebe und das der Evangelist Lukas niedergelegt habe, erkläre mit einem Wort die ganze Sendung Jesu. Die Passage erhalte „ihren vollen Sinn, wenn man sie mit den vorhergehenden Versen zusammen sieht, wo eben Christus auf sich selbst das Wort des Propheten Jesaja anwendet“. Die Verkündigung des Evangeliums gehe in eindeutiger Richtung auf die Armen zu. „Von Stadt zu Stadt, vor allem den ärmsten, zur Aufnahme oft bereitesten Menschen die Frohbotschaft von der Erfüllung der Verheißungen und des Bundes zu bringen, der von Gott angeboten wird, das ist die Aufgabe“. Der Absatz schließt mit den Worten: „Alle Gesichtspunkte seines Mysteriums – die Menschwerdung selbst, die Wunder, die Unterweisungen, die Sammlung von Jüngern, die Aussendung der Zwölf, das Kreuz und die Auferstehung, das Verbleiben seiner Gegenwart inmitten der Seinigen – zielen auf diese vorrangige Tätigkeit: die Verkündigung der Frohbotschaft“ (EN 6).

Mit der Fokussierung sagt Paul VI. nicht nur Wesentliches über die Betrachtung des Lebens und Schicksals Jesu aus, sondern er legt damit die Interpretation der Sendung der Kirche fest. Wenn schon die gesamte Sendung Jesu Christi von der Verkündigung der Frohbotschaft her verstanden werden soll, dann sei auch die Sendung der Kirche untrennbar mit dieser Bezeugung verbunden. Die Kirche wisse um ihre Aufgabe. Sie habe ein lebendiges Bewusstsein, dass das Wort des Herrn, das Evangelium zu verkünden, „voll und ganz“ auch ihr gelte.

„Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren“ (EN 14).<sup>423</sup>

Evangelisierung, so der Papst, sei also nicht einfach ein beliebiges Tun der Kirche, sondern „ihre eigentliche Berufung, ihre tiefste Identität.“ Seine Aussage gipfelt in dem Satz: „Sie ist da, um zu evangelisieren.“<sup>424</sup> Mit anderen Worten: Wenn von Evangelisierung die Rede ist, so wird vom Auftrag der Kirche und der Christen in der Welt gesprochen. Von einem Auftrag, den sie sich nicht selbst gegeben haben, von dem her sie aber erfahren können, wozu sie überhaupt in der Welt existieren. Puebla wird diesen Ansatz vier Jahre später aufnehmen und in Kontinuität zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu Medellín fortführen, dass „sich die Kirche immer eindeutiger und tiefgreifender der Tatsache bewusst (...) [wurde, d. Verf.], daß die Evangelisierung ihr fundamentaler Sendungsauftrag ist und daß sie diesem nicht nachkommen kann, ohne sich

<sup>423</sup> Vgl. Moreno, Juan Ramón: Evangelisierung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 789–808, 789/790. Das Missionsdekret *Ad gentes* hatte weite Teile der Argumentation schon grundgelegt: Die Sendung der Kirche vollziehe sich durch ihr Wirken, das durch die Präsenz des Heiligen Geistes geführt werde. „In dieser Sendung setzt die Kirche die Sendung Christi selbst fort, der den Armen frohe Botschaft zu bringen gesandt war, und entfaltet sie die Geschichte hindurch. Deshalb muß sie unter Führung des Geistes Christi denselben Weg gehen, den Christus gegangen ist, nämlich den Weg der Armut, des Gehorsams, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging“ (AG 5, zitiert in EN 15 und 23). Vgl. Kasper, Walter: *Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive*. In: Neuner, Peter/Wagner, Harald (Hrsg.): *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Heinrich Fries zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 31. Dezember 1991 von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet*. Freiburg i. Br. u. a., 1991, 231–244, 232/233. Vgl. Sobrino, Jon: *La iglesia de los pobres, resurrección*, 128. Vgl. Agostini, Nilo: *Evangelização. Contribuição franciscana*. Petrópolis (Brasilien), 2000, 33.

<sup>424</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *La koinonía eclesial*. In: *ANGELICUM* 81 (2004) 851–866, 854.



ständig zu bemühen, die Realität zu erkennen und die Botschaft an den Menschen von heute in einer dynamischen, gewinnenden und überzeugenden Weise anzupassen.<sup>425</sup>

Paul VI. fährt fort, indem er versucht, eine konkrete Zuweisung des Begriffs vorzustellen. Evangelisieren besage, für die Kirche die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln, damit die Menschheit selbst erneuert werde (vgl. EN 18/19).<sup>426</sup> Evangelisierung sei auf die Bedingungen der Welt verwiesen, dort ereigne sie sich. Wie konsequent der Papst den Weltauftrag der Kirche bestimmt, zeigen die Passagen, in denen er von der Evangelisierung der Kulturen spricht<sup>427</sup>:

„Es gilt – (...) mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn (...), zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet“ (EN 20).

Mit diesem Satz ist außerordentlich viel gesagt: Die Bezeugung des Evangeliums, so der Papst, in der Welt könne eine derartige Dynamik entwickeln, dass sie jede Kultur bis in ihre Ursprünge und Wurzeln hinein durchdringen, sie ganz umgestalten könne, ohne sie eine andere werden zu lassen.<sup>428</sup> Damit erklärt der Papst nichts anderes, als dass die Bezeugung des Evangeliums die gesamte menschliche Geschichte umgestalten, ihr eine absolute Bedeutung geben könne, wenn es sie in Gott hinein öffne.<sup>429</sup> Die Zuwendung zur konkreten Wirklichkeit lässt das Anliegen der Evangelisierung erst eigentlich verwirklichen.<sup>430</sup> Dieser Realitätsbezug sollte so konkret sein, dass er sich in den Dimensionen zwischenmenschlichen und gemeinschaftlichen Verhaltens „angepasst und stets aktuell“<sup>431</sup> ereignet: In den Rechten und Pflichten jeder menschlichen

<sup>425</sup> Puebla, Nr. 85.

<sup>426</sup> Vgl. do Carmo Cheuiche, Antonio: El pensamiento de Pablo VI sobre la cultura y la civilización de América Latina. In: Papetti, Renato (Hrsg.): Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 39–57, 50. Vgl. Agostini, Nilo: Ética Cristã e desafios atuais. Petrópolis (Brasilien), 2002, 112.

<sup>427</sup> „El Vaticano II sin embargo no usó en ninguno de sus documentos la expresión ‘evangelización de la cultura’ a pesar de haber abordado todos los aspectos del problema que acabarían por exigir finalmente que la formulación.“ do Carmo Cheuiche, Antonio: El pensamiento de Pablo VI, 49.

<sup>428</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Companions of Jesus, 96. Vgl. Brunero, Maria Alcía: Ética e Evangelização das Culturas. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 311–326, 324–326. Vgl. Suess, Paulo: Inkulturation, 1011. Vgl. Trocholepczy, Bernd: Evangelisation, Evangelisierung. I. Systematisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. III. 1033/1034. Vgl. Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 293–322, 296/297.

<sup>429</sup> Marie-Dominique Chenu hatte, laut Gustavo Gutiérrez, den Begriff so erläutert: Evangelisierung bedeute, das Evangelium in die Zeit zu „inkarnieren“. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Evangelio y praxis, 239. Vgl. Heimbach-Steins, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft, 41–45 und 56–59. Wenn Evangelisierung bedeute den Menschen die Fülle des Menschenseins durch Christus zu zeigen und zu bezeugen, und wenn dieses Bezeugen ein historisches Äquivalent benötige, um wirklich werden zu können, dann wird jedwede Handlung von Evangelisierung zur gesellschaftlichen Anfrage, ob man denn die Bedingungen zu einer authentischen Verwirklichung der menschlichen Person zur Verfügung stelle. Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 95.

<sup>430</sup> „Evangelisierung geschieht nicht außerhalb von Kultur (...) das Evangelium identifiziert sich nicht *mit* Kulturen, sondern *in* den Kulturen. Nie kann es außerhalb einer kulturellen Ausdrucksform existieren.“ Boff, Leonardo: Gott kommt früher als der Missionar, 52.

<sup>431</sup> Yves Congar schließt seine Darstellung über die „Titel und Ehren in der Kirche“ mit den Worten: „Wenn man in der Tat ihre dringendsten Forderungen an die Kirche zusammenstellen wollte, könnte man sie so



Person, im Familienleben, im Zusammenleben in der Gesellschaft, im Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Entwicklung (vgl. EN 29).<sup>432</sup>

Die für das hiesige Thema eigentlich bedeutende Aussage trifft der Papst, wenn er schreibt: „wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet.“ Als Ausgangspunkt der Evangelisierung stellt er das personale Subjekt vor, ja die Evangelisierung selbst wird als personal verankertes Konzept vorgelegt.<sup>433</sup> Paul VI. denkt das Anliegen konsequent zu Ende: Die Bezeugung des Evangeliums in der Welt muss das Subjekt selbst leisten. Seine Entscheidung, das Leben in der Nachfolge Jesu zu gestalten, kann es nicht delegieren.

### 6.2.2.2 Personale Bezeugung durch radikale Nachfolge

Nur das sich seiner selbst bewusste Subjekt kann dieses Ja sprechen. *Conscientização* und Evangelisierung begegnen sich.<sup>434</sup> Wie die Evangelisierung das Bewusstwerden des Menschen voraussetzt, so stellt die Evangelisierung die absolute Bedeutung dieses Tuns vor Augen. Beide Themen stimmen überein: im personalen Ansatz, der Befreiung des Unterdrückten, der unbedingten Bejahung der Geöffnetheit des Subjekts, der unhintergehbaren Bedeutung der Humanisierung, der Hochschätzung der Bildung, etc. Wie im Kapitel zum „Praxisweg der Option für die Armen“ schon zitiert wurde<sup>435</sup>, geht *Evangelii nuntiandi* 31 eindringlich auf den Zusammenhang zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung, zwischen Entwicklung und Befreiung ein.<sup>436</sup>

zusammenfassen: Die Kirche sollte weniger *von* der Welt und mehr *in* der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!“ Congar betrachtet eine Kirche, die im konstruktiven Austausch mit der Welt und den Menschen steht, indem sie die menschlichen Bedürfnisse auf- und ernst nimmt. „Für die Kirche wie für jeden von uns besteht die Gesundheit nicht einfach darin, selbst da zu sein, sondern die wahren Beziehungen zu den anderen zu verwirklichen. Eine Kirche im Dialog wird auch eine arme und dienende Kirche sein, eine Kirche, die ein Wort der Frohbotschaft für die Menschen hat“. Congar, Yves: Für eine dienende und arme Kirche. Mainz, 1965, 95 und 98.

<sup>432</sup> Vgl. Querejazu Lahora, Javier: *La moral social*, 220.

<sup>433</sup> „In ihrer evangelisierenden Mission religiösen Charakters erreicht die Kirche die tiefste Wurzel des menschlichen Gewissens und Verhaltens und dadurch all seine sozialen Dimensionen.“ Galilea, Segundo: Die Theologie der Befreiung nach Puebla. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 69–102, 81. Carlos Ignacio González formuliert vergleichbar: „evangelizar es ante todo comunicar de *modo personal*, el estilo de vida, los criterios, los valores, las opciones vitales, la praxis y la meta de la existencia que se descubren en su persona viviente.“ González, Carlos Ignacio: *Al encuentro con Jesucristo en América*. In: *medellín* 23 (1997) 221–244, 226.

<sup>434</sup> Vgl. Proaño, Leonidas E.: *Concientización. Evangelización. Política*. (Pedal, 28) Salamanca (Spanien), 1980, 137–147. Proaño „zeigt, daß die Evangelisierung eine unübersehbare Dimension der Bewußtseinsbildung und Politisierung aufweist.“ Oliveros, Roberto: *Geschichte der Theologie der Befreiung*, 25.

<sup>435</sup> Vgl. ⇒ Seiten 330.

<sup>436</sup> Es bestünden, so der Text, in der Tat enge anthropologische und theologische Verbindungen. „denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen“. Außerdem könne man den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen, „der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt“.

In dieser Perspektive erhält die pastorale Selbstverpflichtung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín eine stringente theologische Bedeutung. Sie hatten, wie ebenfalls oben angemerkt<sup>437</sup>, sich verpflichtet: „Unser pastoraler Auftrag ist hauptsächlich ein Dienst der Inspiration und Gewissensbildung der Gläubigen, um ihnen zu helfen, die Verantwortungen ihres Glaubens in ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben wahrzunehmen.“<sup>438</sup> Mit der Würdigung der *Conscientização* und der Adaption des Programms der kritischen Pädagogik in die Basisgemeinden hatten die Bischöfe versucht, die Bedingungen einer bewussten und tragfähigen Evangelisierung zu schaffen: Eine Evangelisierung, die je tragfähiger wird, desto mehr an Humanität sie verwirklicht.<sup>439</sup> Oder wie Antonio González formuliert: „Daß ‚die Armen eine gute Botschaft empfangen‘ bedeutet, daß sie selber zu Subjekten des Evangeliums werden.“<sup>440</sup>

Die Aufgabe der Kirche könne also nicht nur in der Verkündigung Jesu Christi bestehen, sondern umschließe die unerlässliche Achtung der Menschenwürde, die Förderung des Menschen und den Einsatz für Gerechtigkeit und Solidarität.<sup>441</sup> Erst so gelinge es der kirchlichen Verkündigung und Praxis, den Menschen von innen herumzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern (vgl. EN 18).<sup>442</sup> Die Intensität, mit der Paul VI. von der umfassenden Evangelisierung spricht, kann nicht überhört werden:

„Die Kirche hat (...) die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirk-

<sup>437</sup> Vgl. ⇒ Seite 235.

<sup>438</sup> Medellín „Gerechtigkeit“, Nr. 6. Vgl. Hernández Medrano, Rodolfo: La solidaridad, 141. Die Evangelisierung spricht das Subjekt sowohl in seiner gemeinschaftlichen Bezogenheit sowie in der Gewissheit um seine Eigenständigkeit an, „das persönliche und das kollektive Bewußtsein der Menschen (...), damit die Christen die Seele in allen Bereichen des sozialen Lebens sind“. Santo Domingo, Nr. 9, 156 und 235.

<sup>439</sup> Santo Domingo beginnt das Kapitel zur *Promoción humana* (zweiter Teil) mit einem Zitat aus *Evangelii nuntiandi* 31. Vgl. Santo Domingo, Nr. 157–227, zudem die thematischen Bezüge, Nr. 13–19, 296–302. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Una agenda. La IV. Conferencia de Santo Domingo. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos.* (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 189–203, 195. Vgl. Puebla, Nr. 9, 90, 108, 355, 770, 831, 847 und 849, 975, 1285, besonders 470–506.

<sup>440</sup> González, Antonio: Nach der Befreiungstheologie, 104. Analog argumentierend konnte Enrique Dussel schreiben, dass eine evangeliumsorientierte *Conscientização* unabdingbarer Bestandteil eines lateinamerikanischen Kontinents der Zukunft sei. Vgl. Dussel, Enrique: *América Latina y conciencia cristiana*, 5. Puebla unterstreicht später im Anschluss an die Botschaft Johannes Pauls II. an die Vollversammlung die Wichtigkeit des integralen Zusammenhangs von Evangelisierung und Befreiung. Die umfassende Befreiung des Menschen stelle eine „dringende Forderung an die Kirche“ dar und gehöre selbst zum „innersten Wesen einer Evangelisierung“, „deren Ziel die wahre Verwirklichung des Menschen ist“. Puebla, Nr. 480. Vgl. die wiederkehrende Bekräftigung, dass die umfassende Befreiung wesentlich zum evangelisierenden Auftrag der Kirche gehöre, Nr. 355, 1145, 1254, 1283. Vgl. Boff, Leonardo: *O Conflicto dos Modelos de Evangelização para a América Latina. Reflexões a propósito dos 500 anos.* In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992) 344–363, 362/363. Vgl. Beozzo, José Oscar: Medellín, das Ereignis und seine Rezeption in der Kirche Lateinamerikas. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche.* Ostfildern, 2007, 30–61, 45/46.

<sup>441</sup> „El trabajo de Paulo Freire contribuyó enormemente a esa articulación.“ Agostini, Nilo: *Perspectivas de la Nueva Evangelización en la América Latina.* In: *Cuadernos Franciscanos* 26 (1992) 237–256, 248.

<sup>442</sup> Diese Passage aus *Evangelii nuntiandi* zitiert in: Santo Domingo, Nr. 13.

lichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung“ (EN 30).<sup>443</sup>

Daran anschließend erinnert der Papst daran, „daß es unmöglich hinzunehmen ist, daß das Werk der Evangelisierung die äußerst schwierigen und heute so stark erörterten Fragen vernachlässigen kann und darf, die die Gerechtigkeit, die Befreiung, die Entwicklung und den Frieden in der Welt betreffen. Wenn das eintreten würde, so hieße das, die Lehre des Evangeliums von der Liebe zum leidenden und bedürftigen Nächsten vergessen“ (EN 31).<sup>444</sup> Denn zwischen „Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – bestehen in der Tat enge Verbindungen: Verbindungen anthropologischer Natur, denn der Mensch, dem die Evangelisierung gilt, ist kein abstraktes Wesen, sondern sozialen und wirtschaftlichen Problemen unterworfen; Verbindungen theologischer Natur, da man ja den Schöpfungsplan nicht vom Erlösungsplan trennen kann, der hineinreicht bis in die ganz konkreten Situationen des Unrechts, das es zu bekämpfen, und der Gerechtigkeit, die es wiederherzustellen gilt“ (EN 31).<sup>445</sup>

### *Nach Evangelii nuntiandi: subjektbezeugtes Evangelium*

*Evangelii nuntiandi* brachte das urchristliche Anliegen der Evangelisierung neu und akzentuiert in die theologische Diskussion ein. Fast zeitgleich mit dem Erscheinen des päpstlichen Schreibens werden die Stimmen, die eine III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats forderten, lauter. Paul VI. gab im Dezember 1976 schließlich die Approbation, woraufhin die Koordinierungsversammlung des CELAM das Thema der anstehenden dritten Versammlung festlegte: „El presente y el futuro de la evangelización en América Latina“.<sup>446</sup> Vier Jahre nach *Evangelii nuntiandi* versuchte der eben erst gewählte Papst Johannes Paul II. die dort entfaltete Argumentationslinie weiterzuziehen. In seiner Eröffnungsansprache zur dritten Generalversammlung stellte er noch einmal die Themenvorgabe der Konferenz fest:

„Tema central de la Conferencia: al hombre, a la justicia, llegaremos mediante la evangelización.“<sup>447</sup>

<sup>443</sup> Vgl. McGrath, Marcos: The Medellín and Puebla Conferences, 87.

<sup>444</sup> Die Einfügung im Text bezieht sich auf die Eröffnungsansprache Pauls VI. anlässlich der III. Generalversammlung der Bischofssynode, 27. September 1974. Vgl. Paul VI.: Eröffnung dritte Generalversammlung Bischofssynode von 1974. In: AAS LXVI, 557–564, 562.

<sup>445</sup> Die Kirche entwerfe ein immer lebendigeres Bewusstsein von ihrer eigenen Weise, in der sie zur Befreiung der Menschen beitragen könne. „Und was tut sie? Sie sucht immer mehr Christen heranzubilden, die sich für die Befreiung der anderen einsetzen (...). Die Kirche bemüht sich, den christlichen Einsatz für die Befreiung stets in den umfassenden Heilsplan einzuordnen, den sie selbst verkündet“ (EN 38). Vgl. Boff, Leonardo: A fé na periferia, 68. Vgl. Castillo, Fernando: Evangelisation in Lateinamerika. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 106–114, 111. Vgl. Eckholt, Margit: Befreiung und Evangelisierung: ein scheinbares Dilemma. Überlegungen zur lateinamerikanischen Rezeption von „Centesimus Annus“. In: Fliethmann, Thomas/Lücking-Michel, Claudia (Hrsg.): Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 26) Münster, 1992, 83–113, 113.

<sup>446</sup> Vgl. Nicolý Menezes, Paulo Henrique: Um novo jeito, 75/76.

<sup>447</sup> Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Puebla. In: AAS LXXI, 187–205, 201.

Johannes Paul II. legt also mit diesem Passus das Schwergewicht der III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla auf das Thema der Evangelisierung. Nachdem die Schlussdokumente von Medellín eher von *Gaudium et spes* und *Populorum progressio* geprägt waren, geht das Schlussdokument von Puebla nun stärkere Bezüge zu *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* ein, vor allem aber, so Alberto Methol Ferré, habe das Schreiben *Evangelii nuntiandi* neue Aspekte für das Thema der Versammlung gebracht.<sup>448</sup>

Puebla hält am Erbe Pauls VI. fest, dass der Einsatz für Gerechtigkeit innerhalb des Evangelisierungsauftrags der Kirche ein „unverzichtbarer Bestandteil“<sup>449</sup> sei. Es kann hier nicht die gesamte Theologie Pueblas zur Evangelisierung analysiert werden. Was interessiert ist: Evangelisierung als die Bezeugung des Evangeliums in radikaler Nachfolge. Obwohl eingestanden werden muss, dass eine eigene Theologie des Martyriums im Schlussdokument nicht zu finden ist.<sup>450</sup>

Die Brücke findet sich im zweiten Teil (Kapitel II) des Schlussdokuments von Puebla. Dort versuchen die Bischöfe in wenigen Passagen den fundamentalen Zusammenhang zwischen „Evangelización, Liberación y Promoción humana“<sup>451</sup> aufzudecken. Die Passage über das Verständnis der Befreiung beruft sich explizit auf Medellín, *Evangelii nuntiandi* und die Eröffnungsbotschaft des Papstes: „Es ist eine Ankündigung, die eine dringende Forderung an die Kirche darstellt und zum innersten Wesen einer Evangelisierung gehört, deren Ziel die wahre Verwirklichung des Menschen ist.“<sup>452</sup> Kurz nach dieser Feststellung kommt fast nebenbei ein Begriff zum Zug, der nur

<sup>448</sup> Ferré, Alberto Methol: *Grandes orientaciones pastorales*, 22. Vgl. McGrath, Marcos: *The Puebla Final Document: Introduction and Commentary*. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): *Puebla and beyond. Documentation and commentary*. Maryknoll (USA), <sup>2</sup>1980, 87–110, 93 und 104–109. Allein die Häufigkeit der Berufung auf *Evangelii nuntiandi* belegt das Gewicht. Vgl. vor allem Puebla, Nr. 343–345, 353–355, 386–388, 993–995, darüber hinaus finden sich weitere 61 Bezugnahmen.

<sup>449</sup> Puebla, Nr. 827. Vgl. González Faus, José Ignacio: *Puebla para España. Lectura prospectiva*. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca (Spanien), 1981, 150–181, 169/170. „Porque no es posible pensar una evangelización de los hombres que no los tome absolutamente en serio como hombres, como sujetos libres, como personas en su sacratísima dignidad de seres creados por Dios para que le conozcan, reconozcan, amen y reflejen en el mundo creando vida, y engendrando amor.“ González de Cardedal, Olegario: *Significación histórica*, 329.

<sup>450</sup> Jon Sobrino hatte auf diese Lücke hingewiesen. „Selbst das Zweite Vatikanum bringt keine wichtigen Aussagen zum Martyrium. Nur beiläufig wird Verfolgung in LG 8 und AG 42 erwähnt. Puebla dagegen spricht in wichtigen Passagen von der Tatsache, daß es Christen gibt, die ihr Leben eingesetzt haben, verwendet jedoch ebenfalls nicht den Ausdruck ‚Martyrium‘.“ Sobrino, Jon: *Die Bedeutung der Märtyrer*, 200, Fußnote 5. Vgl. Sobrino, Jon: *Spiritualität der Verfolgung*, 105. Vgl. Pico, Juan Hernández: *Das Martyrium heute*, 204, Endnote 20.

<sup>451</sup> Vgl. Puebla (span.), Nr. 470–506. Das Schlussdokument hatte schon das erste Kapitel des Teils zwei mit dem „Inhalt der Evangelisierung“ begonnen: Der Weg der Kirche sei der Mensch „in seiner Würde als Ebenbild Gottes“, der ein Anrecht auf das Engagement der Kirche und ihrer Hirten für seine Befreiung und seine vollkommene Verwirklichung in Jesus Christus hat. Christus biete das Licht in dem die Gebrochenheit menschlicher Existenz erst sichtbar werde. Erst in Christus scheine der Skandal der Massenarmut vollständig auf. Vgl. Puebla, Nr. 165–169. Josef Sayer hat das Zueinander von „Promoción humana“ und Evangelisierung analysiert: „Typisch für die Kirche in Lateinamerika ist, dass mit beiden Begriffen nicht getrennt ablaufende Prozesse bezeichnet werden. Evangelisierung und Gestaltung einer menschenwürdigen Lebenswelt (...) sind engstens miteinander verschränkt. Die Evangelisierung ist (...) vielmehr über das Glaubenszeugnis der Christinnen und Christen zugleich Gestaltungsprinzip einer menschenwürdigen Lebenswelt“. Zitiert nach: Mette, Norbert: *Ein neues Millennium*, 41/42.

<sup>452</sup> Puebla, Nr. 480. Vgl. Fagan, Eileen M.: *An Interpretation of Evangelization*. Jon Sobrino's Christology and Ecclesiology in Dialogue. San Francisco (USA) u. a., 1998, 34–39.

wenige Male im Dokument erwähnt wird, in seiner Bedeutung aber nicht unterschätzt werden darf: „evangelización liberadora“.

Den Kerngedanken der „evangelización liberadora“ gibt das Dokument sogleich an. Er bestehe darin, dass „sie den Menschen zum Subjekt seiner eigenen persönlichen Entwicklung und seiner Entwicklung in der Gemeinschaft“<sup>453</sup> mache. Die Bischöfe Lateinamerikas hätten besonders schwerwiegende Gründe, „um die befreiende Evangelisierung voranzutreiben“. Eine der Hauptaufgaben im Zuge der Realisierung der Befreiung ist die Suche nach Wegen in der Treue zum Wort Gottes (vgl. EN 32), wie es als eines der messianischen Zeichen des Reiches Christi überliefert wird.<sup>454</sup> Evangelisierung und die Option für die Armen sind nur gemeinsam zu denken.<sup>455</sup>

Nilo Agostini konnte herausarbeiten, dass die „befreiende Evangelisierung“, wie Puebla sie bespreche, auf die Befähigung des Armen hinziele, auf die Gestaltung einer humanen Gesellschaft, die ihre schwächsten Glieder mündig werden lasse: Die Mehrheit der lateinamerikanischen Bevölkerung müsse zu Subjekten befähigt werden, die das Evangelium aktiv bezeugen können.<sup>456</sup> Johannes Paul II. wird dann in seiner Eröffnungsansprache von Santo Domingo betonen:

<sup>453</sup> Puebla, Nr. 485. Vgl. Crespo, Luis Fernando: *Evangelización liberadora*. In: Gutiérrez, Gustavo u. a.: *El rostro de Dios en la historia*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 175) Lima (Peru), 1996, 215–236, 215/216. Vgl. Politi, Sebastián: *La nueva evangelización como servicio de la Iglesia a la constitución de un sujeto popular*. In: *Proyecto 3* (1991) 53–72, 55. Vgl. Agostini, Nilo: *Ética e evangelização. A dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Petrópolis (Brasilien), 1993, 117–119. Der Gedankengang findet sich schon in Gutiérrez' *Theologie der Befreiung*, vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Theologie der Befreiung*, 115–120.

<sup>454</sup> Vgl. Puebla, Nr. 488. „Inhalt der Evangelisation sind die Zeichen der Nähe des Reich Gottes, Zeichen der Bejahung des Lebens der Armen. (...) Wenn es keine Zeichen, keine Praxis, keine Symbolik und keine Haltung einer Bejahung des Lebens gibt, die eine neue menschliche Wirklichkeit schafft, gibt es keine Evangelisation.“ Castillo, Fernando: *Die neue Evangelisation aus der Sicht der Theologie der Befreiung*. In: Castillo, Fernando: *Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses*. Luzern (Schweiz), 2000, 115–128, 119. Vgl. Muñoz, Ronaldo: *Evangelización*. In: Rosales, Raúl/de Ferari, José Manuel (Hrsg.): *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*. Santiago de Chile (Chile), 1992, 85–95, 91–93.

<sup>455</sup> Vgl. Agostini, Nilo: *Perspectivas de la Nueva Evangelización*, 249. Vgl. Bravo, Carlos: *Discernir la evangelización*. In: *CHRISTUS* 55 (1990) 7–11, 11. „La opción preferencial por los pobres entronca con el corazón del Evangelio; (...) es un criterio de toda acción evangelizadora.“ Gutiérrez, Gustavo: *Hacia la cuarta conferencia*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 179–187, 181.

<sup>456</sup> Vgl. Agostini, Nilo: *Nova evangelização*, 182–191. Vgl. Vidales, Raúl: *Wie heute von Christus sprechen*, 78. Es gilt hier das, was oben schon zur „educación liberadora“ gesagt wurde, vgl. ⇒ Fußnote 109, Seite 233. Puebla ersetzt bisweilen den Begriff der „educación liberadora“ durch die „educación evangelizadora“ ohne die inhaltlichen Bezüge zu leugnen. Vgl. Puebla (span.), Nr. 1026–1038. Santo Domingo benutzt (außer in Nr. 271) an keiner Stelle „educación liberadora“ oder „educación evangelizadora“. Dagegen tauchen die Begriffe der „educación católica“ oder „educación cristiana“ betonter auf. Santo Domingo (span.), Nr. 214, 263–267, 269, 271, 273, 275–277. „Die Kirche als Schule derer, die die Geschichte gestalten“, so lautet eine der kapitelinternen Absatzüberschriften (Kapitel I) im *Puebladokument*. Die Kirche solle eine Schule sein, in der Menschen zu Gestaltern der Geschichte – auf das anbrechende Gottesreich hin – „gebildet“ werden. Dabei sei an eine Nachfolge zu denken, die die Haltung Jesu ernst nehme, eine „Haltung (...) des völligen Vertrauens und zugleich (...) der höchsten Mitverantwortung und Verpflichtung.“ Die Bildung der Unterscheidungsfähigkeit ermöglicht dies. Für die Bildung zu einem mündigen Subjekt, das bereit sei, in die radikale Nachfolge einzutreten, die „Geister zu unterscheiden“ und im Horizont des Reiches Gottes für mehr Gerechtigkeit und gegen Armut und Unterdrückung zu kämpfen, gebe die Kirche den Raum zur Entfaltung. Vgl. Puebla, Nr. 274–281. Vgl. Heimbach-Steins, Marianne: *Einmischung und Anwaltschaft*, 53–62. Vgl. Ruggieri, Giuseppe: *Zeichen der Zeit*, 68.

„Wir dürfen nicht vergessen, daß die erste Form der Evangelisierung das Zeugnis ist (vgl. *Redemptoris missio*, 42–43), das heißt die Verkündigung der Heilsbotschaft durch die Werke und ein konsequentes Leben.“<sup>457</sup>

Sprachliche und tätige Bezeugung kann nur von mündigen Subjekten geleistet werden. Kritische Bildung, so Agostini, sei dafür vonnöten, die den Umgang und die Artikulation in der Welt lernen lässt.<sup>458</sup> Die *Subjektwerdung* des Menschen, besonders des Armen, gibt markant das Ziel der Evangelisierung vor.<sup>459</sup> Sie selbst können aktive Träger der Evangelisierung des Kontinents werden, wenn sie ihre eigene Befreiung und Bildung anstreben.<sup>460</sup> Die Passagen über die Option für die Armen verleihen dem einen nachhaltigen Ausdruck<sup>461</sup>: „Der beste Dienst an unserem Bruder ist die Evangelisierung, die ihn befähigt, sich als Kind Gottes zu verwirklichen, die ihn von der Ungerechtigkeit befreit und die ihn umfassend fördert.“<sup>462</sup>

### *Martyrium, Evangelisierung und Conscientização*

In einer ausführlichen Zitation der Eröffnungsansprache Johannes Pauls II. rundet das Schlussdokument die Verzahnung zwischen der Option für die Armen, der befreienden Evangelisierung und der Entscheidung für eine radikale Nachfolge, die bis zum Martyrium gehen kann, ab. Der Papst hatte dort das inhaltliche Kennzeichen der christlichen Befreiung beschrieben. „Hinsichtlich der Verhaltensweisen ist zu beachten, (...) welchen Beitrag er für den wirklichen Aufbau der Gemeinde leistet und auf welche Weise er mit Liebe seine Fürsorge den Armen, Kranken, Entrechteten, den Hilflosen und Unterdrückten zuwendet und in ihnen das Abbild Jesu entdeckt und (...) ‚sich darum bemüht, deren Not zu erleichtern und Christus in ihnen zu dienen‘ (LG 8).“<sup>463</sup>

Die anschließende Passage spezifiziert die Themenverknüpfung:

„Quien tiene sobre el hombre la visión que el cristianismo da, asume a su vez el compromiso de no reparar sacrificios para asegurar a todos la condición de auténticos hijos de Dios y hermanos en Jesucristo. Así, la evangelización liberadora tiene su plena

<sup>457</sup> Johannes Paul II.: Eröffnungsansprache Santo Domingo, Nr. 29.

<sup>458</sup> „A evangelização conscientizadora permite associar o ser humano em todas as suas dimensões para uma crescimento responsável segundo o Espírito de Deus que está agindo no mundo.“ Agostini, Nilo: Por uma evangelização conscientizadora. Enfoques fundamentais. In: Grande Sinal 44 (1990) 261–274, 273. Vgl. Agostini, Nilo: Teologia Moral. Entre o pessoal e o social. Petrópolis (Brasilien), 1995, 155–196.

<sup>459</sup> „Die Pädagogik, die in Lateinamerika entwickelt worden ist als ‚Pädagogik der Unterdrückten‘, als ‚Praxis der Freiheit‘ und als ‚Kunst, mit dem Volk zu arbeiten‘, mit dem Ziel der Autonomie und der Befähigung dieser Menschen zur Aufnahme von freien Beziehungen, gilt besonders für den Prozeß der Evangelisierung, ausgehend von den unterdrückten Kulturen.“ Boff, Leonardo: Gott kommt früher als der Missionar, 83 (und 144).

<sup>460</sup> Vgl. Agostini, Nilo: Nova evangelização, 219/220.

<sup>461</sup> Vgl. ⇒ Seite 328.

<sup>462</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1145. Vgl. Huhn, Michael: Nicht am Schreibtisch entstanden. Der Weg der „Teología India“ in Lateinamerika. In: Herder Korrespondenz 60 (2006) 311–314, 314.

<sup>463</sup> Die Passage fährt fort: „Täuschen wir uns nicht: die einfachen und schlichten Gläubigen erkennen gleichsam mit einem vom Evangelium geschärften Gespür, wann man in der Kirche dem Evangelium dient und wann man es hingegen aushölet.“ Puebla, Nr. 489.



realización en la comunión de todos en Cristo según la voluntad del Padre de todos los hombres.“<sup>464</sup>

Wer den Menschen so betrachte, wie ihn das Christentum sehe, nehme die Verpflichtung auf sich, keine Opfer zu scheuen, um allen die Bedingungen eines echten Lebens als Kinder Gottes und Brüder in Jesus Christus zuzusichern. So vollziehe die befreiende Evangelisierung ihre volle Verwirklichung in der Gemeinschaft aller in Christus nach dem Willen des Vaters aller Menschen. Mit anderen Worten: Die Evangelisierung verwirkliche sich dann erst voll, wenn sie den Menschen helfe sich zu entfalten. Wer diese Perspektive teilt, der muss Opfer auf sich nehmen, damit alle diese Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens auch „erleben“ können, d. h., der in Nachfolge stehende Christ müsse seinen Einsatz für den Anderen – als Bezeugung des Evangeliums – so radikal zu leben bereit sein, dass er tatsächlich keine Opfer scheut.<sup>465</sup>

„Das Blut der Märtyrer verleiht der Kirche immer neues Leben. Wir haben es mit einer Kirche zu tun, die ausgehend vom Leid und Tod viele ihrer Glieder mit neuen Worten die immerwährende Botschaft vom Tod des Todes, vom endgültigen Sieg des Auferstandenen verkündet.“<sup>466</sup> Martyrium, so wurde versucht zu sagen, ist das unwiderfällige Zeugnis für die Gültigkeit des Evangeliums in der Welt.<sup>467</sup> Im betrachteten Fall ereignet es sich dort, wo im Angesicht der Armen die „antievangelische extreme Armut“<sup>468</sup> angeklagt und für die Wirklichkeit des Evangeliums eingestanden wird.<sup>469</sup> So wird eine Nachfolge, die in eine Welt der Unterdrückung geht, dort die Botschaft des

<sup>464</sup> Puebla (span.), Nr. 490.

<sup>465</sup> Das Leben des ermordeten Oscar Arnulfo Romero hinterlässt Exemplarisches zur Untermauerung des Arguments. Seine dialogische Suche nach dem jetzt Richtigen, nach der Unterscheidungsfähigkeit, die unter dem besonderen Vorzeichen bischöflicher Verantwortung stehe, sei getragen gewesen von ausnehmender Selbstdistanz. Die „Grundlage für sein Handeln war die persönliche Suche nach dem Willen Gottes, gleichzeitig aber auch das Bemühen, seine Entscheidungen im Dialog mit anderen zu überprüfen.“ Maier, Martin: Erzbischof Oscar Romeros Kirchenkonflikte. In: Stimmen der Zeit 223 (2005) 198–210, 201, auch 209. Vgl. Maier, Martin: Oscar Romero. (Meister der Spiritualität) Freiburg i. Br., 2001, 41–58. Vgl. Stehle, Emil L.: Vorwort. In: Romero, Oscar: Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat. Freiburg i. Br., 1982, 5–14. Vgl. Dennis, Marie/Golden, Renny/Wright, Scott: Oscar Romero. Reflections on His Life and Writings. Maryknoll (USA), 1980, 85–113. Bei allen kirchenpolitischen Spannungen um Oscar Romero darf nicht vergessen werden, dass Johannes Paul II. bei seinen beiden Besuchen in El Salvador das Grab des Ermordeten aufsuchte (1983 auf persönlichen Wunsch und 1996), um dort zu beten. Zudem war es die Initiative des Papstes, Erzbischof Romero namentlich in die Reihe der christlichen Märtyrer aufzunehmen, die im Jahr 2000 im römischen Kolosseum verkündet wurde. Neun Jahre später spricht der päpstliche Nuntius beim Begräbnis der ermordeten Jesuiten von San Salvador ihnen ebenso den Ehrentitel „Märtyrer“ zu. Vgl. Sobrino, Jon: Companions of Jesus, 86. Vgl. Sobrino, Jon: Sterben muß, wer an Götzen, 69.

<sup>466</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche und die Armen, 246.

<sup>467</sup> Der Sache nach liegt es auf der Linie dessen, was der *Katechismus der Katholischen Kirche* zum Gedächtnis an die Märtyrer fordert: Mit größter Sorgfalt habe die Kirche Erinnerungen an jene, die in ihrer Glaubensbezeugung bis zum äußersten gegangen seien, in den Akten der Märtyrer gesammelt. „Sie bilden die mit Blut geschriebenen Archive der Wahrheit“ (KKK 2474).

<sup>468</sup> Vgl. Puebla (span.), Nr. 1159. Die deutsche Übersetzung lässt die Schärfe des Textes nicht erkennen.

<sup>469</sup> Vgl. Gutiérrez, Gustavo: *Hacia la cuarta conferencia*, 180. Christoph Albrecht kann deswegen das „Martyrium als letzte Konsequenz christlicher Solidarität in der antagonistischen Realität“ bezeichnen. „Die Glaubwürdigkeit der christlichen Solidarität, welche nicht in der Hoffnung auf Gegenleistungen erfolgt, zeigt sich in ihrer radikalsten Form, wo jemand bereit ist, das Schicksal des unnatürlichen, gewaltsamen Todes mit jenen zu teilen, die ihm gezwungenermaßen ausgeliefert sind.“ Albrecht, Christoph: *Den Unterdrückten eine Stimme*, 408.



Heils bezeugt und dafür mit dem eigenen Leben bezahlt, zum endgültigen Zeichen der Wirklichkeit des anbrechenden Reiches Gottes.<sup>470</sup> Die genannten Lebensbeispiele, so bestätigt Jon Sobrino, zeigten, wie „man sich unter die Gekreuzigten dieser Welt ‚inkarniert‘ und mit ihnen und für sie die Verfolgung auf sich nimmt, um schließlich auch das eigene Leben hinzugeben.“<sup>471</sup> Javier Jiménez Limón ergänzt: Das „Martyrium um der Solidarität des Reiches willen ist die Höchstgestalt des christologischen Zeugnis- ses“ in der Welt.<sup>472</sup> *Veritatis Splendor* bringt es auf den Punkt:

„Das Zeugnis Christi ist Quelle und Maß (Paradigma) für das Zeugnis des Jüngers, der aufgerufen ist, denselben Weg einzuschlagen: ‚Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach‘ (Lk 9,23). Dem Anspruch des evangelischen Radikalismus entsprechend kann die Liebe den Glaubenden zum äußersten Zeugnis des Martyriums bringen.“ (VS 89).<sup>473</sup>

### 6.3 Bündelung

Das Thema der Perikope vom Beginn der Wanderung Jesu nach Jerusalem war der Ausgangspunkt der Überlegungen zur Praxis der christlichen Nachfolge. Die Erzählung bringt mit dem Hinweis „wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert ...“ (Mk 8,35) die Radikalität christlicher Lebenspraxis zum Ausdruck, dass eine Nachfolge Jesu auch mit dem Äußersten zu rechnen hat.<sup>474</sup>

<sup>470</sup> „La cruz es, para el seguidor de Jesús, consecuencia de sus opciones.“ Bravo, Carlos: Una cristología abierta, 169. „Die geschichtliche Kirche, die Jesus nachfolgen will, ist konfliktreich wie das Leben Jesu selbst. Die Nachfolge Jesu führt zu Passion, Verfolgung, Kreuz und Martyrium.“ Codina, Víctor: Vorwärts zu Jesus zurück, 90. Vgl. Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, 563/564.

<sup>471</sup> Sobrino, Jon: Befreiung und Spiritualität, 70. An anderer Stelle schreibt Sobrino, dass das „Martyrium in Lateinamerika die vollkommenste Form der Inkarnation in die lateinamerikanische Realität“ sei. Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1108. Sobrino merkt in seinen Betrachtungen zum Leben Oscar Romeros an, dass dessen Verständnis von Evangelisierung ein totales gewesen sei, und zwar so, dass das Hier und Jetzt der Menschen in die Kirche (als Ort und Thema) integriert werde und umgekehrt. Vgl. Sobrino, Jon: Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra. In: Romero, Oscar Arnulfo: La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador (El Salvador), 1980, 35–62, 45/46. An anderer Stelle erklärt Sobrino, dass Oscar Romero das Kreuz – die mögliche tödliche Endkonsequenz der Nachfolge – als das Zeichen einer konsequenten Inkarnation bis zum Ende betrachtet habe: „Monseñor Romero vio en la cruz algo salvífico, no sólo por ser camino a la resurrección, sino por ser ya expresión de encarnación y de encarnación consecuente hasta el final; es decir, vio en la cruz afinidad y máxima afinidad con las víctimas.“ Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 385. Es ist zu vermuten, dass die Nachfolge theologie Romeros sich aus ignatianischem Denken speist. Oscar Romero war seit seiner Studienzeit an der Gregoriana in Rom von der jesuitischen Spiritualität geprägt. „Die Exerziten des Ignatius von Loyola mit der Einübung in die radikale Jesusnachfolge sollten Zeit seines Lebens Romeros Lebenshaltung und Frömmigkeit prägen.“ Schoenborn, Paul Gerhard: Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus. Wuppertal, 1996, 120. Vgl. die enge Verbundenheit Romeros mit dem Generaloberen der Jesuiten Pedro Arrupe, vgl. Kaufmann, Ludwig: In Memoriam. Pedro Arrupe, 38.

<sup>472</sup> Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, 1129. Vgl. Rechsteiner, Justin: Stimme der Stimmlosen. Zur parteilichen Informationspraxis von Oscar Arnulfo Romero. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag. Luzern (Schweiz), 1987, 223–244, 238–240.

<sup>473</sup> Vgl. auch die sich daran anschließenden Ausführungen, VS 90–94.

<sup>474</sup> Vgl. ⇒ Seite 296.

Ein erster Zugang über die Analyse der Konzilsdokumente *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* ergab, dass dort das Thema der weltzugewandten Nachfolge zwar nur an einzelnen Stellen verhandelt wurde, dass jedoch gerade diese Stellen eine starke jesuanisch-christologische Begründung vorgeben (LG 8 und 41), dass diese Stellen von subjektorientierter und ekklesialer Nachfolge sprechen und dass das Thema des Martyriums als Letztkonsequenz der Nachfolge durchaus gesehen, wenn auch nicht entfaltet wird (LG 42, DH 11). Die Pastoralkonstitution verbindet schließlich die Themen Nachfolge, Armut und Martyrium auf eine Weise, die für die Befreiungstheologen Lateinamerikas Anschlussfähiges liefert (GS 21).

Ein zweiter Zugang versuchte das schon im vorherigen Hauptteil entfaltete Thema der ignatianisch geprägten *Moral de Discernimiento* aufzunehmen und auf die Praxiswerdung hin zu befragen. Ein kurzer Blick auf die Praxis der ersten Jesuiten zeigte, dass das Nachfolgeverständnis des Ignatius eine besondere Sorge um die Armen und Kranken einschloss; eine Nachfolge, die in die Realität ging, „und zwar dort, wo die Not am größten ist, bei jenen, um die sich sonst niemand kümmert.“<sup>475</sup> Die 32. Generalkongregation (Dezember 1974 bis März 1975) bildete eine Wegmarke in der Suche nach einer Rückbesinnung auf die Anliegen des Ursprungs und dem Fortleben des Ordens in heutiger Zeit. Glaube und Gerechtigkeit werden als die beiden Säulen des Ordens festgeschrieben. In der Neuorientierung des Apostolats sei vor allem um das Engagement für die Gerechtigkeit in der heutigen Welt gerungen worden. Umstritten sei nicht gewesen, dass sich die Jesuiten auch für soziale Gerechtigkeit einsetzen sollten, ob und wie dieser Einsatz durchgesetzt werden solle, sondern ob es sich hier um eine „grundlegende Option und eine durchgehende Aufgabe handelt, die innerlich mit zur Evangelisierung gehört und jedes apostolische Wirken (zum Beispiel auch die vielen vom Orden geführten Schulen) mitprägen muß.“ Im Verlauf der Generalkongregation wurde deutlich, „dass von Ungerechtigkeit die Rede war, an denen wir als Christen mitbeteiligt sind und dass zwischen Ungerechtigkeit und Unglaube ein Zusammenhang besteht.“<sup>476</sup> Besonders die Dekrete 2 und 4 („Jesuiten heute“ und „Unsere Sendung heute – Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit“) trugen die beiden Eckpunkte des Ordens „Glaube und Gerechtigkeit“ in sein Selbstverständnis ein. Im Rahmen dieser Orientierung plädierte der Orden weiterhin klar für eine Hochschätzung der Bildung.<sup>477</sup> Er tat das in der Weise, indem er die kritische Pädagogik – bis hinein in die Begriffsverwendung „Concientización“ – mit der klassischen ignatianischen Unterscheidungsfähigkeit des Subjekts verband und sie auf die zu treffende „Option für die Armen“ hin ausrichtete. Die 33. Generalkongregation hat diese Linien schon im ersten Dekret bestätigend aufgenommen und beschlossen: „Unsere Sendung wird in dem Maße überzeugen, als wir solidarisch werden mit den Armen. (...) Diese Option bedeutet den Willen, die Armen bevorzugt zu lieben (...) Diese Grundentscheidung soll im Leben aller Gefährten Jesu auf irgendeine konkrete Weise, direkt oder indirekt, zum Ausdruck kommen.“<sup>478</sup> In Anbetracht der Ermordung einiger Mitbrüder überdachte der Or-

<sup>475</sup> Switek, Günter: Die Eigenart der Gesellschaft Jesu, 231.

<sup>476</sup> Kaufmann, Ludwig: Wozu tagte, 70.

<sup>477</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Befreiungstheologie als *intellectus amoris*, 21.

<sup>478</sup> 33.GK, D.1, Nr. 48.

den die Gefahren einer so konsequenten Nachfolge. Jesuitische Nachfolge im Heute lasse sich vom Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit derart bestimmen, dass es die Sünde der Ungerechtigkeit und des Widergöttlichen entlarve und den Unterdrückten und Armen um seiner selbst willen befähige. Die *Subjektwerdung des Armen* gehört zum Kernbereich des jesuitischen Weltauftrags.

Ein dritter Zugang blickte auf die befreiungstheologische Grundlagendiskussion zum Thema Praxis der Nachfolge. Sie versuchte, die in den genannten Konzilstexten (und mit nachdrücklichem Rückgriff auf die Verkündigungspraxis Jesu von Nazareth) angedachten Linien eines Nachfolgegedankens aufzunehmen und weiterzudenken. Besonders die Entwürfe einiger Jesuiten (Carlos Bravo, Jon Sobrino, José Ignacio González Faus, Ignacio Ellacuría) nehmen die Argumentationen der Generalkongregationen auf und versuchen eine Theologie der Nachfolgepraxis zu entwickeln, die sich gegen inhumanes Unrecht und Unterdrückung richtet. Eine an der Verkündigungspraxis Jesu ausgerichtete Nachfolge wisse um die anbrechende Realität des Reiches und wende sich gegen die präsenste Realität des Antireiches.<sup>479</sup> Auch der heute Nachfolgende müsse bedenken, dass eine Praxis für das Reich mit Konflikten rechnen müsse; und sogar mit dem äußersten Konflikt, der ans Kreuz führe. Die Bereitschaft zum Konflikt für das Reich sei eine Bedingung der Nachfolge, nicht um des Konflikts willen, sondern um des Lebens der Bedrohten willen.

Die befreiungstheologische Reflexion und die lehramtlichen Texte der Generalversammlungen des CELAM verbinden den Nachfolgegedanken an entscheidenden Stellen mit dem reflexiven Verb des „*encarnarse*“: Christliche Nachfolge ereigne sich als „*Inkarnation*“ in die Gegebenheit der konkreten Wirklichkeit. Eine getroffene Option für die Armen werde so zur Praxis, indem sie „zur Welt komme“. Das Schlussdokument von Puebla entfaltet den Gedanken der inkarnierten Nachfolge im Zusammenhang mit „*Evangelisierung, Befreiung und Förderung des Menschen*“. Christliche Nachfolge wisse sich immer dem Dienst am Evangelium verpflichtet. Durch Verkündigung und Praxis trage sie dazu bei, dass das Evangelium in der Welt bezeugt werde. Das könne aber nur dann geschehen, wenn diese Verkündigungspraxis unter den Bedingungen konkreter Wirklichkeit stattfinde; nur dort könne sie zum Zeugnis für die Welt werden. Puebla mache mit der Themenverknüpfung deutlich, dass besonders die Praxis zugunsten des Armen ein Weg sei, um vom Evangelium in der Welt Zeugnis abzulegen: Der Dienst für den Armen sei das privilegierte Mittel unserer Nachfolge Christi.<sup>480</sup>

Paul VI. verdeutlichte schließlich in *Evangelii nuntiandi*, dass zwischen Evangelisierung und menschlicher Entfaltung – Entwicklung und Befreiung – enge Verbindungen bestehen (EN 31): Verbindungen anthropologischer und theologischer Natur. Ja, es sei unmöglich hinzunehmen, dass das Werk der Evangelisierung die äußerst schwierigen und heute so stark erörterten Fragen vernachlässigen könne und dürfe, die die Gerechtigkeit, die Befreiung, die Entwicklung und den Frieden in der Welt betreffen. Wenn das eintreten würde, so hieße das, die Lehre des Evangeliums von der Liebe zum leidenden und bedürftigen Nächsten zu vergessen. In einem Zwischenfazit konnte fixiert werden: Christliche Nachfolge ereigne sich so in der Wirklichkeit, dass sie sich

<sup>479</sup> Vgl. Schillebeeckx, Edward: *Jesus. Die Geschichte*, 95–101.

<sup>480</sup> Puebla, Nr. 470.

auf die Seite derer stelle, deren Leben bedroht sei. Wenn sie das tue, sei sie schon parteihaft und trete für konkretes Leben ein. Die Praxis christlicher Nachfolge vollziehe sich – eben deshalb unumgänglich – advokatorisch und solidarisch. Sie nehme Anteil am Leben der Randständigen und Unterdrückten. Indem sie sich zu ihnen stelle, teile sie schon (wie asymptotisch auch immer) die beherrschende Bedrängnis. So geschehe sie als „inkarnierte Nachfolge“. Mit den Worten Jon Sobrino war festzuhalten:

„Man kann nicht unten sein, ohne sich in irgendeiner Weise wirklich erniedrigt zu haben und die Armut wirklich zu teilen. Doch man kann sehr wohl von der Analogie dieses Teilhabens an der Welt der Armen sprechen: als faktisches Sich-Hineinbegeben in die Welt der Armen, indem man für sie arbeitet, Risiken auf sich nimmt, um sie zu verteidigen, ihr eigenes Schicksal von Verfolgung und Tod erleidet und an ihren Freuden und Hoffnungen teilhat. Dies alles sind sehr reale Dinge.“<sup>481</sup>

Mit Sobrino und Ellacuría wurde der Ausdruck „*encarnarse al mundo de los pobres*“ genauer beleuchtet. Es stellte sich heraus, dass mit diesem Anliegen ein urjesuitisches und jesuanisches Motiv vorliegt, das auf eine radikale Jesunachfolge hinzielt. Wie Jesus müsse sich auch der heute Nachfolgende zur Verkündigung des Evangeliums an den Ort der Armen begeben. Er müsse sich mit ihrer Realität beladen und von dorthin *seine* Nachfolge bedenken. Die zweite bis vierte Generalversammlung des CELAM betonten – parallel zu Johannes Paul II. – die Notwendigkeit einer „inkarnierten“ Nachfolge in der Weise, dass die Christen, als Einzelne und als Kirche, zur Stimme der Stimmlosen werden sollten (EV 5), und wenn sie sich dazu entschieden, müssten sie wissen, dass sie sich realen Konflikten aussetzen, die sogar das Martyrium fordern könnten.

Von dort aus weitergehend widmen sich die Betrachtungen dem Zusammenhang von aktiver Nachfolge, aktivem Zeugnisgeben und passivem Martyrium. Karl Rahner hatte in seinen letzten Publikationen zum Martyriumsbegriff ein „Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs“ abgegeben. „Martyrium, so wie wir heute diesen Begriff auffassen, ist der Tod um des christlichen Glaubens oder der christlichen Sitte willen.“<sup>482</sup> Im Rahmen seiner Theologie des Todes deutete Rahner das Leben zum Tod als freie Verfügung über das Verhältnis des Subjekts zu seinem Tod. Das bedeute, dass der Tod das Subjekt zu einer expliziten, grundsätzlichen und konkreten Stellungnahme fordere. Trotzdem bleibe der Tod dem Subjekt doch letztlich entzogen; der Tod sei nur in Verhülltheit zugänglich. Gerade hier kommt Rahner auf eine Theologie des Martyriums zu sprechen, wenn er das Martyrium als Enthüllung des Todes betrachtet.

„Wenn es diesen sich enthüllenden, erscheinenden christlichen Tod gibt, dann wäre er das christliche Zeugnis schlechthin, weil sich die alles Christliche integrierende Tat des sich vollendenden Lebens als das auch zeigen würde, was sie ist (...). Diese Enthüllung des christlichen Wesens des Todes gibt es. Sie ist das Martyrium des Glaubenden.“<sup>483</sup>

Der Märtyrertod, so konnte gesagt werden, sei deshalb die Enthüllung des christlichen Wesens des Todes, weil er die absolute Freiheit des Todes offenbare und den Menschen das absolute Ja zu Gott sprechen lasse, das als die endgültige Anerkennung seiner Begrenztheit und Hineingenommenheit seiner Existenz gelte. Der Tod des Martyriums

<sup>481</sup> Sobrino, Jon: Rettung, die uns von unten, 21.

<sup>482</sup> Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 73.

<sup>483</sup> Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, 86/87.

sei der Tod der freien Freiheit, in ihm werde offenbar, was sonst durch die Verhülltheit des Wesens des Todes verborgen sei.

In einer kurzen Betrachtung der lehramtlichen Position zum Umgang mit dem Titel „Märtyrer“ zeigte sich, dass eines der Kernkriterien für das Martyrium der um des christlichen Glaubens und der christlichen Sitten erlittene, gewaltsame Tod sei. Die Betrachtung des „odium fidei“ ergab – unter Hinzunahme der vorher entfalteten Diskussion um die Nachfolgepraxis –, dass die Rede vom „odium fidei“ die gelebte Glaubenspraxis umfassen müsse und dass es dabei genau um jene Erweiterung gehe, die Karl Rahner in seinem Plädoyer angemahnt hatte. Rahner hatte ja die Begriffserweiterung in die Hände einer politischen und befreienden Theologie gelegt. Tatsächlich haben sich mehrere Autoren – vor allem Jesuiten – dieses Aufrufs angenommen und ihn ausgearbeitet. Vor allem Jon Sobrino konnte zeigen, dass vom christlichen Nachfolgedanken ausgehend das „odium fidei“ nur zusammen mit dem „odium misericordiae“ und dem „odium iustitiae“ gedacht werden könne. Glaubensinhalt und Glaubenspraxis seien wechselseitig aufeinander bezogen:

„In diesem Tod gibt man Zeugnis von Gott, jedoch nicht von einem beliebigen Gott, sondern von dem Gott des Lebens. Das Martyrium erleidet man dann wegen des Glaubens an diesen Gott (...). Vom Gott des Lebens gibt man letztlich dadurch Zeugnis, daß man sein Leben gibt; man verkündet Christus, indem man seinem Sein und Handeln entspricht.“<sup>484</sup>

Der Nachfolgende, der sich für Gerechtigkeit und Liebe einsetze, der für das Leben des Armen kämpfe und der deswegen ermordet werde, sei ein Märtyrer im christlichen Sinn, denn der Märtyrer gebe ein endgültig bleibendes Zeugnis der Treue zum Glauben und zur Praxis des Evangeliums. Es sei die endgültige, „wahre“ Bezeugung der Ankunft Gottes beim Menschen. Es sei eine freie Bezeugung des Nachfolgenden zur überdauernden Gültigkeit der Treue zu Glaube, Hoffnung und Liebe:

„Insofern hat die Bezeugung der Wahrheit und das ‚Martyrium‘ wirklich etwas miteinander zu tun. Denn was (inhaltlich) im Zeugnis bezeugt wird, ist (christlich gesehen) nichts anderes als der Glaube, daß dieser Tod in Jesus gelungen ist, und die Hoffnung des Zeugen, daß er diesem Sterbenden in seinem Tod nachfolgen könne. Damit ist aber notwendig der Wille gegeben, den Tod, und zwar gerade als durch das Zeugnis selbst verursacht, zu riskieren, das ‚Martyrium‘ auf sich zu nehmen.“<sup>485</sup>

Nachfolge, die um die Gefahr des Martyriums weiß, findet in der Gegenwart des Kreuzes statt. Die jesuitische Theologie und die Theologie der Befreiung hatten dies eindrücklich betont.

Klaus Arntz hatte für die Moraltheologie beim Thema Kreuz einen „blinden Fleck“ konstatiert, obwohl das Kreuz Christi der privilegierte hermeneutische Ort für die gesamte theologische Arbeit sei.<sup>486</sup> Die vorgelegte Argumentation sollte zeigen, dass die moraltheologische Reflexion über den Nachfolgedanken zu einer Kreuzestheologie kommen kann, die die ganze Radikalität des christlichen Zeugnisgebens zum Ausdruck bringt. Die Entscheidung für die Armen, für ihre Wirklichkeit, für ihr Leben und für Gerechtigkeit stellt der moraltheologischen Reflexion die Bedeutung der Kreuzesnach-

<sup>484</sup> Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer, 207.

<sup>485</sup> Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses, 142.

<sup>486</sup> Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik, 286.

folge vor Augen: Moraltheologie, die die Nachfolge Christi ins Zentrum rückt, kommt nicht am Nachdenken über die Realität des Kreuzes und über die Präsenz des Leidens der ohnmächtig Unterdrückten, nicht an der Bedeutung des Kreuzes für die subjektverantwortete Gestaltung der Nachfolge vorbei. Das Kreuz stellt die brutale Konsequenz der Reich Gottes Botschaft Jesu, seines personalen Handelns und seiner in ihm unüberbietbar geschehenen Offenbarung vor Augen. Derjenige, der in Treue zur Nachfolge Jesu geht und die Botschaft vom ankommenden Reich in der Welt bezeugt, der kann die Welt der Armen nicht umgehen und muss mit Verleumdung, Verspottung, ja sogar mit dem gewaltsamen Tod rechnen.

Der Jesuitenorden hatte auf der 34. Generalkongregation (Dekret 11) hingewiesen:

„Unser Dienst kann auch im gefährlichen Engagement für das Zeugnis und den Kampf gegen die Mächte sozialer und religiöser Ungerechtigkeit und Verfolgung bestehen, einem Zeugnis, das wiederholt mit dem Blut von Märtyrern besiegelt wurde. Der Heroismus unserer vielen Mitbrüder, die in den letzten Jahrzehnten – ebenso wie im Verlauf unserer ganzen Geschichte – für ihre Treue zur Kirche gelitten haben und gestorben sind, bezeugt klar und unwiderleglich, daß die Gesellschaft ihre grundlegende Aufgabe tatsächlich darin sieht, ‚allein dem Herrn und der Kirche, (...) unter dem Papst zu dienen‘.“

Allerdings muss jede Formulierung – auch die hiesige –, die sich in theoretischer Art mit der Nachfolge bis zum Martyrium auseinandersetzt, in vorsichtiger Sprache verbleiben. Auf dem Hintergrund der vorher entfalteten subjektverantworteten *Moral de Discernimiento* kann die Entscheidung, ob die Nachfolge bis zum gewaltsam zu erleidenden Tod gehen kann, nicht vom konkreten Subjekt getrennt werden. In der Bereitschaft für eine Nachfolge bis zum Martyrium bleibt das Subjekt radikal vor Gott gestellt. Ignatius brachte es in seiner Schilderung des Zwiegesprächs mit dem Gekreuzigten zum Ausdruck: Der Nachfolgende muss wie Jesus Christus damit rechnen, dass die Verkündigung des Reiches und die Anklage des Antireiches dorthin führen können, wo es auch ihn hingeführt hat; in den gewaltsamen Tod, ans Kreuz.<sup>487</sup> Das Martyrium am Kreuz bleibt der Ernstfall jeder christlichen Nachfolge. Ob das Subjekt so weit gehen kann, kann es nur selbst vor Gott gestellt entscheiden. Es kann hier nichts delegieren. Dort trifft es die letztgültige Subjektverantwortung vor dem Geheimnis Gottes.

„Jedes Denken, auch jede Theologie von einiger Tiefe muß vor der Realität (...) des Kreuzes und des Martyriums verstummen.“<sup>488</sup>

Theologische Rede kann hier im besten Fall darstellend tätig sein. Karl Rahner hatte es in seinen Gedanken über die Opfer der „Weißen Rose“ so ausgedrückt:

„Die Treue zum Gewissen ist der eigentliche Grund dieser Menschen gewesen, zu einem Gewissen, das einen anderen Spruch fällen kann, als ihn die vielen fällen, einen Spruch, den uns niemand abnimmt, der dort anzufangen befiehlt, wo kein anderer vorausgeht, der gültig bleibt, auch wo er keinen Erfolg mehr verspricht, der uns selbst richtet, da er mehr ist als wir selbst und nie mit uns identisch ist.“<sup>489</sup>

<sup>487</sup> Vgl. Geistliche Übungen, Nr. 53/54.

<sup>488</sup> Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, 1115.

<sup>489</sup> Rahner, Karl: Die Treue zum Gewissen, 47.

Der letzte Schritt der Argumentation führte zum Aufweis, dass das Zeugnisgeben in Nachfolge als Praxis der Evangelisierung verstanden werden kann. Es wurde gesagt: Das Zeugnis der Nachfolge bis zum Kreuz offenbare eine tiefe subjektüberzeugende Gültigkeit des Evangeliums in der Welt und für sie. Das Martyrium als Konsequenz der Nachfolge beleuchte eine unüberbietbare Tragfähigkeit der Entscheidung zur Gestaltung des Lebens im Dienst am Evangelium. Das Martyrium sei – auf der Ebene der Lebenspraxis – das ausdrücklichste Zeichen der Evangelisierung.

Das Hauptanliegen der Befreiungstheologie, so hatte Gutiérrez erklärt, sei die Verkündigung des Evangeliums. Jon Sobrino fügte hinzu, dass die Verkündigung des Evangeliums bedeute, die frohe Botschaft, die Botschaft vom anbrechenden Reich als geschichtliche Wirklichkeit herauszustellen.<sup>490</sup> In enger Anlehnung an die Definition von Evangelisierung in *Evangelii nuntiandi* konnte gezeigt werden, dass die Verkündigung des Evangeliums durch Jesus von Nazareth mit einer besonderen Richtung einhergeht (Lk 4,18): Die Verheißung des Heils für diejenigen, die in einer Situation des Unheils leben. Die Verkündigung des Evangeliums erfolgt an die Armen und Ausgeschlossenen der damaligen Gesellschaft. Heutige Nachfolge, die das Evangelium in der Welt bezeugen will, bleibt an diese Präferenz gebunden.

Die Bezeugung des Evangeliums in der Welt und für sie, so hatte Paul VI. erklärt, beschreibe nicht ein beliebiges Tun der Kirche, sondern ist „in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um zu evangelisieren“ (EN 14). Als Ausgangspunkt der Evangelisierung stellte der Papst das personale Subjekt vor. Man konnte sagen: Das der Kirche vorgegebene „Evangelisierungskonzept“ ist losgelöst vom Subjekt nicht denk- und praktizierbar.

„Es gilt – (...) mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn (...) zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet“ (EN 20).

Damit schließt sich der durch das Thema der *Subjektwerdung des Armen* begonnene Kreis. Die Bezeugung des Evangeliums kann nur von selbstbewussten Subjekten geleistet werden, die in Verkündigung und Praxis die Frohe Botschaft an die Welt und für sie bezeugen. Evangelisierung geschieht im Dienste des Menschen, für das Leben aller und besonders für das Leben der Armen und Unterdrückten aller Art. „Die Kirche hat, wie die Bischöfe erneut bekräftigt haben, die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören; die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung“ (EN 30). Die *Subjektwerdung des Armen* ist substantieller Teil der Evangelisierungsbestrebung der Kirche. Sie ruft ihre Gläubigen zum Zeugnis des Evangeliums in der Welt auf. Sie ruft sie auf zu konsequenter Nachfolge, die die Ankunft des Reiches bezeugt und die Präsenz des Antireiches von Sünde und Ungerechtigkeit anklagt. Dabei ist der Kirche klar, dass eine solche Nachfolge unweigerlich in Konflikte gerät, mit Widerständen und Verachtung rechnen muss; und ihr ist klar, dass einige Gläubige in Anbe-

<sup>490</sup> Vgl. Sobrino, Jon: *Servicio de la fe*, 85.



tracht des Kreuzes auch gewaltsam ermordet werden. Und trotzdem bleibt, dass gerade im Martyrium das subjektverantwortete Zeugnis des Evangeliums endgültig wird. Es wird zum endgültigen Zeichen der Präsenz der Treue zum Evangelium in der Welt und für sie, zum Zeichen, dass den Ausgeschlossenen und Bedeutungslosen die Nachricht vom ankommenden Reich tatsächlich verheißen ist.

# ZUSAMMENFÜHRUNG: „ER FORDERT UNS DAMIT AUF, SEINE GEGENWART IN SEINEN BRÜDERN, DEN ARMEN, ZU ERKENNEN“ (KKK 2449)

## 7 Die Armen, das Sakrament Christi

Es war angekündigt worden, dass sich dem letzten Teil der Arbeit eine zweifache Aufgabe stellt, die zum einen darin besteht, die schon aufgezeigten Argumentationslinien zusammenzuführen, und zum anderen, eine gewichtige Begründung für das Thema der *Subjektwerdung der Armen* aufzuzeigen. Beides wird im Folgenden gemeinsam behandelt. Die entfalteten Stränge der zurückliegenden Kapitel hatten ihre Begründung – mit unterschiedlichen Unschärfen und Umwegen – jeweils schon mit sich geführt. Hier werden sie in eigener Dichte noch einmal entfaltet.

### 7.1 Die Gegenwart Christi in den Armen

Der erste Weg der doppelten Aufgabe führt zu einem zentralen Evangeliumstext des befreiungstheologischen Argumentierens. Der Text handelt von der sogenannten Rede vom Weltgericht<sup>1</sup>, die nur Matthäus in dieser Form kennt (Mt 25,31–46).<sup>2</sup> Matthäus setzt sie unmittelbar vor den Beginn der Passionserzählung (beginnend mit Mt 26,1).

<sup>1</sup> „Der Gattung nach ist das Traditionsstück Mt 25 eine apokalyptisch orientierte Offenbarungsrede.“ Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31–46. (Stuttgarter Bibelstudien, 99) Stuttgart, 1980, 88. Christian Münchs Analyse wägt die Argumente ab, ob der Text als Gleichnis charakterisiert werden kann und kommt dabei zu einem negativen Ergebnis. Vgl. Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 104) Neukirchen-Vluyn, 2004, 130.

<sup>2</sup> Vgl. Segundo, Juan Luis: El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana. (Presencia teológica, 74) Santander (Spanien), 1994, 223. Der Text wurde wahrscheinlich, so Wilckens, von Matthäus bearbeitet, jedoch nicht geschaffen. Vgl. Wilckens, Ulrich: Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31–46. In: Ellis, Edward Earle/Gräßer, Erich (Hrsg.): Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Göttingen, 1975, 363–383, 376.

„Diesem Text kommt besonderes Gewicht zu, weil er nicht nur die Endzeitrede, sondern auch das gesamte Wirken Jesu in der Öffentlichkeit (...) abschließt.“<sup>3</sup>

### 7.1.1 Die theologische Bedeutung der Rede vom Weltgericht

#### *Schilderung der Szene*

Matthäus beschreibt ein eschatologisches Szenenbild, eine endgültige Entscheidungssituation, die er inhaltlich dicht erzählt und die er vorher schon eröffnet hatte (Mt 24,29–31).<sup>4</sup> Der Menschensohn kommt am Ende der Zeiten, um alle Völker zu richten.<sup>5</sup> Seine Ankunft in Herrlichkeit geschieht mit einer königlichen Machtdemonstration: Er übt mit dem Ende der Zeiten seine Macht aus.<sup>6</sup> Die dominierende Geste der Ausübung vollzieht sich in der endzeitlich-apokalyptischen Scheidung der vor ihm zusammengerufenen Völker der Erde (V.32/33). Wie ein Hirt, der die ihm anvertrauten Tiere trennt, so trennt der Menschensohn die vor ihm versammelte Menschheit. Nach der Teilung erfolgt der Wortwechsel zwischen ihm und den Parteien. Zunächst wendet er sich denen auf der rechten Seite zu und ruft sie mit der Aufforderung zu sich: „Nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für Euch bestimmt ist“ (V.34). Unmittelbar anschließend und überraschend folgt die Begründung der Geste, indem der Menschensohn eine Liste von geschehenen Begegnungssituationen anführt. Die Begegnung zwischen den Angesprochenen und dem Menschensohn habe dort stattgefunden

<sup>3</sup> Gnlika, Joachim: Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1,2) Freiburg i. Br. u. a., 1988, 366. „Die Rede vom Weltgericht ist ethisch hoch relevant, besonders wenn man sie universalistisch deutet“. Theißen, Gerd: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums. Gütersloh, 2007, 464. Der weitere Kontext der Gerichtsrede von Kapitel 23–25 „erscheint in gewisser Weise als Pendant zur Grundsatzunterweisung in der Bergpredigt, bildet den Abschluss aller Reden (...) und stellt eine Art ‚Conclusio‘ des öffentlichen Wirkens bzw. der Lehre Jesu dar“. März, Claus-Peter: „Wachtet also – denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde“. Mt 24,42–25,30 und die mathäische Rezeption der Gerichtspredigt in Q. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 235–254, 235.

<sup>4</sup> Xabier Pikaza gliedert den Text in vier Teile: V.31ab beschreibe die Ankunft des Menschensohnes als apokalyptische Einführung, die den zeitlichen Rahmen der Szene bestimme. V.31c–33 schildere das Urteil als Handlung des Menschensohnes, unterteilt in drei Einzelgesten (Inthronisation, Präsentation der Beurteilten, Scheidung der Beurteilten). V.34–45 gebe das Urteil als Wortgeschehen aus dem Munde des Menschensohnes wieder. Es erkläre den Grund der Handlung in zwei parallel gestalteten Konversationen, ebenso unterteilt in drei Einzelakte (Sentenz, Frage, Begründung der Sentenz). Der Schluss in V.46 schildere den Vollzug und die Gültigkeit des Urteils. Vgl. Pikaza, Xabier: Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31–46). Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 46) Salamanca (Spanien), 1984, 14.

<sup>5</sup> Vgl. Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters, 114/115. Vgl. Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt 25,31–46 redaktionsgeschichtlich untersucht. (Erfurter theologische Schriften, 12) Leipzig, 1975, 17–25. Darlegungen, wie die von Joong Suk Suh, dass der Text ausschließlich die mathäische Gemeinde im Blick habe und auf die besondere Situation der charismatischen Wandermissionare der Gemeinde hinweisen wolle, vermögen argumentativ nicht zu überzeugen. Vgl. Suk Suh, Joong: Das Weltgericht und die mathäische Gemeinde. In: Novum Testamentum 48 (2006) 217–233, 225–228.

<sup>6</sup> „Die Wiederkunft Christi wird also plötzlich, unerwartet und für alle Menschen sichtbar erfolgen, nicht unsichtbar und im Verborgenen.“ Mußner, Franz: Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Mk 13. Freiburg i. Br., 2<sup>1964</sup>, 40/41. Vgl. Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. (Biblische Gestalten, 15) Leipzig, 2006, 202/203.

den, wo der Menschensohn (als Mitmensch) durstig, hungrig, fremd und obdachlos, nackt, krank und gefangen war (V.35/36).<sup>7</sup> Die angesprochenen Gerechten hätten in diesen Situationen jeweils reagiert, indem sie die inhumanen Zustände erkannt und gegen sie gehandelt hätten. Die Gerechten richten eine detaillierte, inhaltlich parallellaufende Antwort an den Menschensohn und fragen, wann denn diese Situationen stattgefunden hätten. „Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (V.40).

Der zweite Teil des Wortgeschehens (V.41–45) schildert die analoge Szene der Zuwendung des Menschensohns zu denen auf der linken Seite. Sie beginnt mit den drastischen Worten: „Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!“ Sie werden wegen ihres Nichthandelns in den oben genannten Begegnungsszenen getadelt und verflucht. Ihre Teilnahmslosigkeit am Schicksal der Hungrigen, Durstigen, Fremden, Obdachlosen, Nackten, Kranken und Gefangenen wird ihnen als Anklage vorgetragen. Der zweite Teil schließt mit der gleichlautenden, aber negativen Begründung des endgültigen Schiedsspruch: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan“ (V.46).

„Sieht man sich die Sache an, so ergibt sich tatsächlich, daß Gott selbst sich in den geringsten Brüdern finden läßt. Die eschatologische Scheidung erfolgt aufgrund der Liebeswerke, die den Notleidenden und Bedrängten gewährt worden sind, und wer sich dieser Mensch in ihrer Not, in ihrem Mangel und in ihrer Bedrängnis in Liebe angenommen hat, der hat Gott geliebt, der sich in die alltäglichen Nöte involviert, ja sie zu den seinen gemacht hat. (...) Wenn Gott so in der Gestalt des notleidenden Menschen begegnet, dann ist Mitmenschlichkeit in der Tat der Ort, an dem sich die Frage nach Gott und dem Heil des Menschen entscheidet.“<sup>8</sup>

### *Systematisch-theologische Bewertung*

Die überwiegend im Futur gehaltenen Formulierungen geben zu erkennen, dass das Ereignis des Endgerichts als noch ausstehendes betrachtet wird. Die Theologie der Perikope gibt die königliche Ankunft des Menschensohnes zu erkennen, der in der Tradition der jesuanischen Basileia Verkündigung am Ende der Zeiten das Reich mit Allmacht in Besitz nimmt.<sup>9</sup> „Wenn der Menschensohn alle Völker vor seinem Thron aufstellen läßt, tritt seine Basileia, die bislang nicht erkannte und in ihrer Universalität nicht erkennbare, in Erscheinung.“<sup>10</sup> Die Heerscharen und die Inthronisationsszene lei-

<sup>7</sup> Hier sei das eigentlich überraschende und unverständliche der Szene zu sehen. Vgl. Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Bd. I. Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1. Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa. Neukirchen-Vluyn, 2005, 277.

<sup>8</sup> Schrage, Wilhelm: Ethik des Neuen Testaments, 88/89.

<sup>9</sup> Der „Ausdruck ‚Menschensohn‘ war von Jesus kein fester Titel, wurde aber durch Jesu Verkündigung mit hoheitlicher Würde ‚aufgeladen‘. Er konnte bei Jesus jene Stelle besetzen, die in einigen apokalyptischen Visionen einer himmlischen Gestalt vorbehalten war, die kein Mensch war, aber einem Menschensohn gleich. Ein Alltagsausdruck, der den Menschen schlechthin oder irgendeinen Menschen meinte, wurde durch Jesus ‚messianisch‘ aufgewertet.“ Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus, 480. Vgl. Wilk, Florian: Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 109) Berlin u. a., 2002, 134–137.

<sup>10</sup> Gnlika, Joachim: Das Matthäusevangelium II, 372. „All sein Handeln galt ja den Bedürftigen und Verlassenen. Deshalb erhebt er das Verhalten ihnen gegenüber auch zum Gerichtskriterium für alle Menschen. So kann man die Rede vom Weltgericht geradezu als Handlungsanweisung für ein Leben verstehen, das in strenger Nachfolge gelebt werden will.“ Friedrich, Johannes: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Un-

ten den Herrschaftsanspruch des Menschensohnes ein, den er selbst im Urteilsgeschehen über die Völker vollzieht. In diesem Geschehen ereignet sich das endgültige und universale Gericht über die Menschen der Erde und dies werde von niemand anderem angekündigt und durchgesetzt als vom Menschensohn selbst.

Für die theologische Aussage entscheidend werden das Wortgeschehen und seine Gültigkeitsbestätigung durch das Urteil. Die Redepassagen des königlichen Menschensohns machen – in diametral entgegengesetzter Weise – deutlich, dass es eigentlich nur einen universalen Maßstab für das Endgericht gibt: Die erkennende Begegnung mit Jesus Christus zu Lebzeiten. Aber: Die Begegnung fordert zur Tat, zur ganz bestimmten und präzise beschriebenen Tat.<sup>11</sup> Erzählt wird je eine Handlung, die eine existentielle Entbehnungssituation beseitigt oder Not lindert, die gegen Unrecht agiert und solidarisch begleitet. In den beiden parallelen Redepassagen werden grundlegende humane Handlungen beschrieben, die eine inhumane Situation entweder beseitigen oder erträglich werden lassen.

In ihnen geschieht die für das Endgericht entscheidende Begegnung mit dem Herrn der Geschichte, der am Ende der Zeiten nach diesen Situationen fragen wird und davon sein Urteil abhängig macht. Die Zuwendung zum Hungernden, Durstigen, Fremden, Obdachlosen, Nackten, Kranken und Gefangenen<sup>12</sup> wird zum entscheidenden Kriterium für das Recht auf die Inbesitznahme des Reiches. Die Szene erzählt sie mit einem derartigen Gewicht, dass die verweigerte Zuwendung geradewegs als Ausschlusskriterium benannt und vollzogen wird.<sup>13</sup> Einen Weg dazwischen kennt der Text nicht. Karl Rahners resümiert: „Denn keiner wird vor dem Gericht Gottes sich damit schon sicher herausreden können, daß er in der Herde eben mitgelaufen sei. (...) Die Frage ist so von der Kirche an den einzelnen zurückgegeben, ob er auch – und vielleicht durch eine wahre Schuld vor Gott – zu reich sei, um den Armen wirklich zu helfen.“<sup>14</sup>

Rahner spricht damit einen wichtigen Adressatenkreis der Rede an. Die Rede hat die nachösterliche Zeit im Blick, die auf die Ankunft des Herrn wartet. Es ist die Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft des Herrn, an die sich der Text wendet: Es ist die Zeit der Kirche in der Welt.<sup>15</sup> Bei näherer Betrachtung des Textes ergibt sich ein schlichtes Grundschema: Die Rede des Menschensohnes an die Völker formuliert die Zeit, in der der Herr nicht mehr in seiner biologisch körperlichen Gestalt anwesend sein

tersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Mt 25,31–46. (Calwer Theologische Monographien, 7) Stuttgart, 1977, 300.

<sup>11</sup> „Lo propio de Mt 25,31–46 está en la unión de moral y apocalíptica, unión que se concreta a través del juez“. Pikaza, Xabier: *Hermanos de Jesús*, 56.

<sup>12</sup> Sozialgeschichtlich betrachtet ist die Aufreihung der Gruppierungen die Konkretisierung dessen, was mit den Ausgeschlossenen und Bedeutungslosen der damaligen Gesellschaft wiedergegeben werden kann. Vgl. Stegemann, Wolfgang/Stegemann, Ekkehard W.: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. München, 1997, 92/93.

<sup>13</sup> „Der wiederkommende Menschensohn wird nicht danach fragen, was wir geglaubt, sondern danach, was wir getan und unterlassen haben (Mt 25,31 ff.). Glaube ist für das Neue Testament eben primär nicht Spekulation oder Bejahung von Ideen und Theorien, nicht kultische Übung oder mystische Versenkung, sondern Hören auf das Wort und Tun des Willens Gottes. Glaube und Tun gehören darum unlöslich zusammen.“ Schrage, Wilhelm: *Ethik des Neuen Testaments*, 9.

<sup>14</sup> Rahner, Karl: *Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche*, 178.

<sup>15</sup> Die Gerichtsrede „erscheint (...) durchaus als ein Schlüsseltext für das Verständnis der Lehre Jesu in der kirchlichen Gegenwart des Matthäus.“ März, Claus-Peter: *Wachet also*, 235.

wird, die aber um seine erneute Ankunft am Ende der Tage weiß und ihr hoffend entgegenblickt. Für diese Zeit, die Zeit der Kirche, aber gibt der auferstandene Herr nicht nur die Beistandszusage (Mt 28,20 löst die Namensgebung „Gott mit uns“ aus 1,22 ein)<sup>16</sup>, sondern er eröffnet eine permanente „personale“ Begegnungsmöglichkeit.<sup>17</sup> Sinngemäß formuliert er: In der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft werde ich in anderer Art für Euch zugänglich sein. Wenn ihr mich in dieser Zeit antreffen wollt, dann geht zu denen, denen ich mich Zeit meines Lebens zugewandt und denen ich das Evangelium zugesagt habe: den Hungernden, Durstigen, Fremden, Obdachlosen, Nackten, Kranken und Gefangenen. Dort findet ihr auch mich.<sup>18</sup> „Der Weltenrichter identifiziert sich mit dem ‚Geringsten‘ dieser Welt. Das Liebesgebot wird so zum ausschließlichen Gerichtsmaßstab.“<sup>19</sup> Jon Sobrino stellt die Bedeutung der Aussage für die Zeit der Kirche heraus, wenn er schreibt: „Diese Stelle ist nicht nur nützlich, um etwas darüber zu erfahren, was Jesus gesagt hat, sondern auch um zu wissen, wo man ihn antrifft.“<sup>20</sup>

Rudolf Schnackenburg fasst die Bestandteile des exegetischen Befunds zusammen:

„So identifiziert er sich mit den Armen, Notleidenden und Bedrängten in einer Weise, die zwar durch die Barmherzigkeit Gottes mit den Menschen vorbereitet ist, aber durch die Bindung an die geschichtliche Gestalt Jesu eine neue Stufe erreicht. In diesen Notleidenden begegnet man Jesus selbst, und zwar jenem, der auf Erden Barmherzigkeit geübt und gefordert hat. Der kommende Weltenrichter ist kein anderer als der, der einst unter den Menschen Liebeswerke vollbracht hat. Die ‚geringsten Brüder‘ sind nicht auf Christen oder christliche Missionare zu begrenzen, sondern auf alle notleidenden Menschen zu beziehen.“<sup>21</sup>

### *Die Bedeutung für die Begründung von Befreiungstheologie*

Es wurde im Laufe dieser Arbeit mehrmals betont, dass die bemerkenswerte Theologie der Gerichtsrede erheblichen Einfluss auf sämtliche Entwürfe der Befreiungstheologie

<sup>16</sup> Vgl. Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder, 49.

<sup>17</sup> Vgl. Söding, Thomas: Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament. Freiburg i. Br., 2006, 317. Xabier Pikaza benennt die Anwesenheitszusage als „presencia sacramental de Jesús sobre la tierra“. Pikaza, Xabier: Hermanos de Jesús, 17.

<sup>18</sup> Vgl. Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder, 41/42. Vgl. Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium II, 375. Vgl. Stegemann, Wolfgang: Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. München, 1981, 10–15. Vgl. Mesters, Carlos: Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit. Neukirchen-Vluyn, 1984, 114/115.

<sup>19</sup> Schürmann, Heinz: Eschatologie und Liebesdienst, 113. Die Gerichtsrede konstatiert damit den universalen Wert der Bergpredigt (Mt 5–7), die universale Liebesausrichtung der Gemeinde nach innen und nach außen (Mt 18) und die universale Zielperspektive des Missionsauftrags (Mt 28,16–20). Vgl. Pikaza, Xabier: Hermanos de Jesús, 81, 86/87 und 248.

<sup>20</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus, 88. Vgl. Fuchs, Ottmar: Die eschatologische Überraschung. Die aktuelle Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25,31–46) in akuten Kontexten. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 275–299, 285. Vgl. Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit. Regensburg, 2007, 270–275.

<sup>21</sup> Schnackenburg, Rudolf: Jesus Christus, 102. „In diesem Maßstab des Gerichts lebt das Ethos der Verkündigung Jesu fort“. Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg i. Br. u. a., 1993, 164. Und James Keenan kommt zum Resultat: „Mercy: The Condition for Salvation“. Keenan, James F.: The Works of Mercy. The heart of Catholicism. Lanham (USA) u. a., 2005, 3.

nahm.<sup>22</sup> Gustavo Gutiérrez hatte schon in seiner Theologie der Befreiung angemerkt, dass die Gerichtsszene in Mt 25 „für manche Autoren die wesentlichen Aussagen der Heiligen Schrift“ zusammenfasse.<sup>23</sup> Nach Abwägung der exegetischen Argumente kommt Gutiérrez zur Theologie der Szene. „Nach Matthäus beruht das Gericht (...) in prophetischer Perspektive auf der neuen Ethik, die aus dem Prinzip der universalen Liebe erwächst.“<sup>24</sup> Gottesliebe verlange nach konkreter Praxis, die nicht außerhalb unserer menschlichen Fähigkeiten existieren könne. Als Bestätigung führt er 1 Joh 3,17/18 an: „Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?“ Gutiérrez zieht die Linie weiter: „Es bedarf einer Vermittlung durch den Menschen, um zu Gott zu gelangen. In der Tat genügt es nicht festzustellen, die Liebe zu Gott sei untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden. Denn die Liebe zu Gott kann nicht anders, als sich *in* der Liebe zum Nächsten ausdrücken.“<sup>25</sup> Paul VI. habe – ausgehend von Mt 25,31–46 – in der Homilie zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils am 07. Dezember 1965 treffend formuliert: „Um Gott zu erkennen, müssen wir den Menschen kennenlernen.“

Gutiérrez schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis: „In unseren Kontakten mit den Menschen begegnen wir dem Herrn, zumal in den Kontakten mit denen, denen Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung ihr menschliches Gesicht entstellt haben (...). Durch sie kommt das Heil der Menschheit; denn sie sind Träger des Sinns der Geschichte und ‚Erben der Geschichte‘ (Jak 2,5). Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert. Auf dieser Grundlage müßte eine Theologie des Nächsten entwickelt werden, die uns z.Zt. noch fehlt.“<sup>26</sup> Für Gutiérrez ist klar – das zeigt auch sein Verweis auf die Gleichniserzählung des barmherzigen Samariters (Lk 10,30–37) –, dass der christlichen Theologie über die Zuwendung zum Nächsten eine unauflösliche Präferenz einge-

<sup>22</sup> Nur einige weitere Beispiele: vgl. Câmara, Hélder: Umsturz durch die Gewaltlosen, 16. Vgl. Muñoz, Ronaldo: Gott Vater, 536–541. Vgl. Sobrino, Jon: Dios, 253–258. Vgl. Boff, Leonardo/Boff, Clodovis: Wie treibt man Theologie, 12/13. Vgl. Vidal, Marciano: Die Moraltheologie als Dienst, 6. Vgl. Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta, 347. Vgl. Metz, Johann Baptist: Memoria passionis, 106/107. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 309.

<sup>23</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 181. Vgl. Schmeller, Thomas: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 27) Münster, 1994, 114 und 226. Nach Wilkens liegt dort der „Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhangs von Religion und Ethik in der Verkündigung Jesu“. Wilkens, Ulrich: Gottes geringste Brüder, 363. Vgl. Pikaza, Xabier: Hermanos de Jesús, 24.

<sup>24</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 184. Vgl. Duncan, William B.: The Political Philosophy of Peruvian Theologian Gustavo Gutiérrez. (Toronto Studies in Theology, 85) New York (USA) u. a., 2001, 119, 132. Vgl. Sobrino, Jon: La fe en el Dios crucificado, 64.

<sup>25</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 186.

<sup>26</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 190. Christoph Dahling-Sander unterstreicht: „Die Gegenwart Jesu Christi im Anderen nimmt in der Begründung des Handelns aus Glauben bei Gutiérrez einen zentralen Platz ein.“ Dahling-Sander, Christoph: Zur Freiheit befreit. Das theologische Verständnis von Freiheit und Befreiung nach Martin Luther, Huldrych Zwingli, James H. Cone und Gustavo Gutiérrez. Frankfurt a. M., 2003, 324. Christoph Dahling-Sander hält sich nur in abgeschwächter Form an die von Gutiérrez vorgezeichnete Linie: die Rede von der Gegenwart Christi zielt bei Gutiérrez auf die *besondere* Gegenwart Christi im Bedürftigen, im Nächsten, dessen Existenz bedroht wird.



schrieben ist, die sich allein aus der Bedürftigkeit des auf Hilfe angewiesenen Menschen ergibt.<sup>27</sup> Der verwundete, ausgeraubte, misshandelte und der hungernde, durstige, nackte, obdachlose, gefangene Mensch sind der Ort an dem sich der Mensch zum Nächsten macht oder nicht.<sup>28</sup>

### 7.1.2 Evangelizari a pauperibus

Carlos Luy Montejo fokussiert diesen Aspekt in der Theologie von Gutiérrez und schreibt, dass die „Theologie Gutiérrez’ ihre Wurzel im göttlichen Mysterium hat, welches sich durch Jesus Christus im Leben der Armen offenbart, die für ihre Befreiung in der Welt von heute kämpfen.“<sup>29</sup> Die Theologie der Gerichtsrede prägt in impliziter und expliziter Form das theologische Verständnis von Befreiungstheologie. Folgerichtig kann Jon Sobrino schreiben: „Im Zentrum der Theologie der Befreiung steht die Gegenwart Gottes in den Armen.“<sup>30</sup> Jesus Christus macht sich selbst in der Geschichte bleibend zugänglich. Er gibt dafür einen Ort bekannt, an dem ihm in dichter und ausdrücklicher Form begegnet werden kann: im existentiell bedrohten, bedürftigen Menschen.<sup>31</sup> Dort, in der Zuwendung zu ihm im Geringsten seiner Brüder<sup>32</sup>, ist der Ort der Anwesenheit Christi als präferierter Ort der Präsenz des Evangeliums<sup>33</sup>, in der Art, dass er sich bei denen anwesend zusagt, denen er selbst die Frohe Botschaft vom kommenden Reich Gottes zugesagt hat<sup>34</sup>: den Randständigen der Gesellschaft.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> „un gesto hacia quien vive en situaciones inhumanas es un gesto hacia el Señor“. Gutiérrez, Gustavo: Evangelio y derechos humanos. In: Gutiérrez, Gustavo: Densidad del presente. Selección de artículos. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 289–293, 293. Vgl. Chathanatt, John: Gandhi and Gutiérrez. Two Paradigms of Liberative Transformation. Neu Delhi (Indien), 2004, 194–198.

<sup>28</sup> Vgl. Lobo, José Antonio: „Pobres siempre habrá entre vosotros“. Una reflexión ética sobre la pobreza. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal. Madrid (Spanien), 2003, 857–875, 857.

<sup>29</sup> Luy Montejo, Carlos: Armut und Spiritualität. Der Beitrag Gustavo Gutiérrez’ zur Theologie der Evangelisierung. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 34) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 26. „Nur vermittelt konkreter Gesten der Liebe und Solidarität kommt es zu einer effektiven Begegnung mit Christus („Das habt ihr mir getan“). Wenn wir Liebe und Solidarität verweigern, weisen wir Christus zurück („Das habt ihr mir nicht getan“). Der Arme, der andere wird zu einer Offenbarung des ganz Anderen.“ Gutiérrez, Gustavo: Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung. In: Concilium 10 (1974) 408–419, 412.

<sup>30</sup> Sobrino, Jon: Gedanken über Karl Rahner, 51. Vgl. Múgica, Guillermo: 25 años de la teología de la liberación. En busca de los pobres de Jesucristo. In: Páginas 22 (1997) 71–75. In den Armen „ist vor allem die Gegenwart Jesu in besonderer Weise gegeben, eine verborgene, aber nicht minder reale Gegenwart.“ Ella-curía, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 781.

<sup>31</sup> Zur Theologie der Jesuiten in San Salvador schreibt Jon Sobrino: „Wo sie wirklich Gottes Angesicht in der Welt suchten, lag aber sicherlich in ihrem verändernden Handeln: da, wo sie versuchten, das verborgene und entstellte Antlitz Gottes in den Armen und Unterdrückten in das Antlitz des lebendigen Gottes zu verwandeln, der Leben gibt und die Opfer auferweckt.“ Sobrino, Jon: Sterben muß, wer an Götzen, 35.

<sup>32</sup> Vgl. Friedrich, Johannes: Gott im Bruder, 248/249.

<sup>33</sup> Vgl. ⇒ 6.2.2 Wo Zeugnis gegeben wird, wird das Evangelium verkündet.

<sup>34</sup> „Es gibt keine andere Stelle, an der dieser enge Zusammenhang zwischen Jesu Heilsverkündigung der Got-tesherrschaft und seiner radikalen Ethik der Nächstenliebe samt der Ausrichtung auf das Endgericht dieses Gottes so eindrücklich ausgearbeitet ist wie in dieser Bildrede vom Weltgericht.“ Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments, 279. Vgl. Pikaza, Xabier: Hermanos de Jesús, 316/317.

<sup>35</sup> „Die Welt der Armen erweist sich als der bevorzugte Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes.“ Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie, 189. „Es geht nicht darum, das Dasein Gottes zu beweisen,

„Im Armen begegnen wir Jesus, der uns auch jenseits der uns vertrauten Welt in Frage stellt. (...) Die Erklärung ‚das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40) bringt die Identifikation Jesu mit den Armen zum Ausdruck, seine Wohnstätte in den Verlassenen der Erde. Zu ihnen müssen wir uns aufmachen, um Christus zu finden, auch wenn wir dabei die Grenzen des uns vertrauten Raumes überschreiten müssen.“<sup>36</sup>

In der Perspektive von *Evangelii nuntiandi* weitergedacht: Die Verkündigung des Evangeliums an die Armen durch Jesus selbst und seine Zusage der bleibenden Gegenwart in ihnen machen die Armen zum theologischen Ort<sup>37</sup>, von wo aus das Evangelium in der Welt bezeugt wird.<sup>38</sup> „Die Armen evangelisieren“ und „von den Armen evangelisiert werden“ treten dabei in eine wechselseitig sich erschließende Dialektik. Ihre Existenz ist der präferentielle Ort, an dem die Frohe Botschaft zugesichert wurde, und deswegen bleiben sie in der Geschichte der präferentielle Ort, an dem sich diese Frohe Botschaft für die gesamte Wirklichkeit als bleibendes Zeugnis der Anwesenheit Jesu Christi in der Welt aussagt und realisiert.<sup>39</sup> „Der Gott Jesu Christi hat das Heilswerk an die Sache der Armen gebunden.“<sup>40</sup>

Es wird deutlicher, was oben über die Evangelisierung geschrieben wurde: Den Bedeutungslosen der Geschichte wird heilshafte Bedeutung zugesprochen; denen, die in einer Situation des Unheils leben, wird das Heil bleibend verkündet.<sup>41</sup> Weil an sie diese

sondern seine Gegenwart und seine Offenbarung in der Befreiungsgeschichte der Armen deutlich zu erkennen“ (191). Vgl. Sobrino, Jon: Jesus, Theology, and Good News. In: Ellis, Marc H./Maduro, Otto (Hrsg.): *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Maryknoll (USA), 1989, 189–202, 195/196. Jon Sobrino schreibt zum Thema: „In Lateinamerika glaubt die Kirche vor allem, daß Gott ein ‚Heute‘ hat. Sie hat Gott wiederentdeckt als den, der die Schreie und Klagen seiner Kinder hört und der herabsteigen will, um sie zu befreien. Sie hat ihn auch in den Armen und Gekreuzigten, in den Millionen von Opfern dieser Welt verborgen gesehen. Sie hat ihn in der Hoffnung der Unterdrückten auf Leben und Würde gesehen und als den, der ihnen beisteht und sie ermutigt. Dies ist das Heute Gottes in unserer Welt“. Sobrino, Jon: *Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität*, 856.

<sup>36</sup> Gutiérrez, Gustavo: Herr, wo wohnst Du, 207. Mit den Worten von Felipe Guamán Poma de Ayala, Chronist der Eroberung des Inkareiches durch die Spanier schreibt Gutiérrez: „Jesus, der Messias, ist das Reich. (...) ‚Nun muß man aber mit dem Glauben ganz klar wissen, daß dort, wo der Arme ist, Jesus Christus selbst ist; wo Gott ist, da ist die Gerechtigkeit.‘ Im Armen begegnen wir Jesus, dem Reich mitten unter uns.“ Gutiérrez, Gustavo: Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden? In: *Concilium* 26 (1990) 68–74, 70. Vgl. Martínez Gordo, Jesús: *La fuerza de la debilidad*, 196.

<sup>37</sup> Vgl. ⇒ 5.2.1 Ein präferentielles moralisches Kriterium.

<sup>38</sup> Noch zugespitzter formulieren Clodovis Boff und Jorge Pixley: „Nun könnte man fragen, warum die Armen bessere Voraussetzungen zur Evangelisierung mitbringen als die Nichtarmen. Weil eben der Arme der angemessene *Locus a quo* des evangelischen Wortes ist. Das bedeutet, dass allein von der Position des Armen aus das Evangelium als Frohbotschaft, als Sauerteig, Licht und Salz erscheint.“ Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*, 243.

<sup>39</sup> „Schließlich spielt das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25) im Verständnis der Gegenwart Christi eine entscheidende Rolle (...). Auch heute ist Christus in dieser Welt in privilegierter Weise in den Armen gegenwärtig. Damit sagen wir weder, daß der ganze Christus in den Armen anwesend ist, noch daß Christus nur in den Armen dieser Welt anwesend ist. Wir sagen lediglich, daß er in ihnen gegenwärtig und daß diese seine Gegenwart in den Armen unbedingt zu beachten ist. Christus ist heute verborgen und ohne Antlitz einerseits im Schmerz der Armen gegenwärtig; und andererseits ist er heilsmäßig auch für denjenigen gegenwärtig, der sich den Armen nähert, um sie zu befreien.“ Sobrino, Jon: *Christus in Lateinamerika*, 177.

<sup>40</sup> Echeagaray, Hugo: *Gott erkennen, heißt Gerechtigkeit üben*, 167.

<sup>41</sup> „Los pobres son los destinatarios de la Buena Nueva.“ Floristán, Casiano: *Jesús, el Reino y la Iglesia*, 262.

Zusage ergeht, tritt eine Zuwendung zu ihnen in eine heilsame Dialektik: „pauperes evangelizare et a pauperibus evangelizari“.<sup>42</sup>

Der theologische Wert der Aussage muss durchdacht und anerkannt werden, bevor der darin enthaltene Anspruch zur Praxis werden kann. Was oben ausführlich über die Notwendigkeit von Wahrnehmung und Entscheidung gesagt wurde, erhält hier nochmals eine entscheidende theologische Valenz.<sup>43</sup> „Vielleicht ist es notwendig, noch weiter zu gehen und sich vor Augen zu halten, daß die Evangelisation nur dann wirklich befreiend sein wird, wenn die Armen zu ihren Trägern werden. Dann wird das Evangelium zu einem Stein des Anstoßes werden, zu einem Evangelium, das ‚sich in der Gesellschaft nicht vorlegen läßt‘; dann wird es weniger fein zum Ausdruck gebracht werden. Dann wird der Herr, der kaum noch Menschengestalt hat, aus ihm heraussprechen. Nur, wenn wir diese Stimme hören, werden wir ihn als unseren Befreier erkennen. Diese Stimme ruft auf andere, besondere Art ‚zur Kirche‘ zusammen.“<sup>44</sup>

### „Potencial evangelizador de los pobres“

Puebla gebraucht im Kapitel zur Option für die Armen den sprechenden Ausdruck: „potencial evangelizador de los pobres“.<sup>45</sup> Dieses evangelisierende Potential der Armen stelle der Kirche ständig die Fragen nach Solidarität, Dienst, Einfachheit und Aufnahmebereitschaft. Die Kirche habe es durch ihre Zuwendung zu den Armen entdeckt.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> „Das ‚evangelizare pauperibus‘ (Jes 61,1) wird in der Praxis Jesu zum ‚et a pauperibus evangelizari‘, vgl. das neue Motto der Redemptoristen. In diesem Sinn sind die ‚Option für die Armen‘ und die ‚Theologie der Befreiung‘ zu verstehen (und zu praktizieren).“ Baumgartner, Konrad: Der Weg der Barmherzigkeit als Weg zum Leben. Aspekte einer Spiritualität des Helfens. In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonie, 4) Münster, 2006, 37–43, 37, Fußnote 3. Vgl. de Mingo, Alberto: Evangelizados por los pobres, lectura narrativa de Mc 10,46–52. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal. Madrid (Spanien), 2003, 125–142, 141/142. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Christliche Basisgemeinden, 232–233.

<sup>43</sup> Vgl. → 3.2 Die Stimmen hören, die niemand hören will.

<sup>44</sup> Gutiérrez, Gustavo: Die Armen in der Kirche, 249. An anderer Stelle schreibt Gutiérrez, dass die Entdeckung des „Evangelisierungspotentials der Armen“ eine Praxis bedinge, die durch und durch christlich genannt werden könne. „Diese Fähigkeit, Subjekt der Verkündigung des Evangeliums zu sein, bringt ein Potential des ‚Theologietreibens‘ der Armen mit sich.“ Gutiérrez, Gustavo: Theologische Arbeit und kirchliche Erfahrung. In: Concilium 20 (1984) 490–493, 491. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Arme und Befreiung in Puebla. In: Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11) München u. a., 1982, 80–124, 110–115. Vgl. Abad Ojoy, Virgilio: Marxism and Religion: A Fusion of Horizons. A Discourse on Gustavo Gutiérrez’s Theology of Liberation and the Philippines’ Church of the Poor. Manila (Philippinen), 2001, 242/243. Vgl. Ceci, Lucia: La teología della liberazione in America Latina. L’opera di Gustavo Gutiérrez. Mailand (Italien), 1999, 250–256.

<sup>45</sup> Puebla (span.), Nr. 1147 (zudem 1142 und 1153) und mit Blick auf den Stellenwert der „piedad popular“ (Volksfrömmigkeit), Nr. 910. Die Passage wird zitiert in: Santo Domingo, Nr. 178. Vgl. Sobrino, Jon: The Significance of Puebla for the Catholic Church in Latin America. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), 1980, 289–309, 307. Vgl. Luy Montejo, Carlos: Armut und Spiritualität, 54. Vgl. Boff, Leonardo: Evangelizar a Partir das Culturas Oprimidas. In: Revista Eclesiástica Brasileira 49 (1989) 799–839, 830–834.

<sup>46</sup> Vgl. Sobrino, Jon: Befreiung und Spiritualität, 67. Vgl. Sobrino, Jon: Die „Lehtrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika. In: Concilium 21 (1985) 269–274, 273. Vgl. Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión y de la participación (II). El servicio pastoral del Episcopado Latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres. In: Medellín 21 (1995) 409–491, 418. Vgl. Richard, Pablo: La Nueva Evangelización hoy en América Latina. In: V.A. (Hrsg.): La evangelización a los 500 años. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 156–167, 161–166. Vgl. Süß, Paulo: Junger Wein und alte Schläu-

Dass sich die versammelten Bischöfe über die verschiedenen Dimensionen der Zuwendung bewusst sind, zeigt die Themenverknüpfung von Begründung (Präsenz Christi in den Armen), Weg (der ethische Appell von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit) und Ziel (integrale Befreiung) des Einsatzes für die *Subjektwerdung des Armen*. Man unterstreicht die Argumentation ausführlich mit *Apostolicam Actuositatem* 8.

„Damit die Übung dieser Liebe über jeden Verdacht erhaben sei (...), muß man im Nächsten das Bild Gottes sehen (...). Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.“<sup>47</sup>

Puebla verbindet in wenigen Abschnitten das Thema der Evangelisierung – auf den Armen hin und von ihm her – mit der Forderung nach der *Subjektwerdung des Armen*. Damit zeichnen die Bischöfe die eingeschlagene Linie des Kapitels „Vorrangige Option für die Armen“ verständlich weiter, indem man festhält, dass den Armen die Frohe Botschaft als Gabe und Aufgabe verheißen worden sei<sup>48</sup>: Gabe, weil Gott ihnen durch seinen Sohn seine bevorzugende Liebe und das anbrechende Heil in ihre unheile Situation hinein zusichere. Aufgabe, weil sie damit zum bevorzugten Zeichen der Liebe Gottes in der Welt werden und diese Liebe nur zum Zeugnis werden kann, wenn sie „wirksam“ wird, d. h. wenn „Nicht-Subjekte“ der Geschichte zu Subjekten ihres eigenen Lebens und Schicksals werden.<sup>49</sup> „Die Armen verkünden das Evangelium in Form ausdrücklicher Evangelisierung. – Es ist dies die offenkundigste und unmittelbarste Art der Verkündigung durch die Armen. Sie geschieht überall dort, wo die Armen sich als Subjekte des Glaubens und der Kirche verhalten.“<sup>50</sup>

che. Zum Theologietransfer aus und nach Lateinamerika. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 44–56, 46/47. Vgl. Scannone, Juan Carlos: *La Teología de la Liberación en la Nueva Evangelización*. In: CELAM (Hrsg.): *Nueva Evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*. (Colección Documentos CELAM, 115) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1990, 187–196.

<sup>47</sup> Das ist auch das Anliegen der *Conscientização*, vgl. ⇒ 2.2 Alphabetisierung für ein Lesen der Wirklichkeit. Der hier zuerst zitierte Satz aus *Apostolicam Actuositatem* findet sich nicht in Nr. 1147 des Puebladokuments. Vgl. die ähnliche Argumentation auf *Quadragesimo Anno* beziehend, Mifsud, Tony: *Moral Social. Propuesta y Protesta*, 309. Auch das Dokument der Römischen Bischofssynode *De iustitia in mundo* kommt im Abschnitt über „Gottes erlösende Gerechtigkeit durch Christus“ zu vergleichbarem Wortlaut, wenn es von der unlösbaren Einheit des Verhältnisses des Menschen zu Gott und des Verhältnisses zu den Mitmenschen spricht (Nr. 35). Die Bischofssynode fährt fort: „Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind untrennbar. Die Liebe gebietet an erster Stelle unbedingte Gerechtigkeit, nämlich die Anerkennung der Würde des Mitmenschen und seiner Rechte; umgekehrt kommt die Gerechtigkeit erst in der Liebe zur Vollendung. Jeder Mensch ist sichtbares Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Bruder Christi; darum erkennt der Christ in jedem Mitmenschen Gott selbst mit seinem unbedingten Anspruch auf Gerechtigkeit und Liebe.“ Vgl. Boff, Leonardo: *A fé na periferia*, 63.

<sup>48</sup> Vgl. ⇒ 4 Option für die Armen. Entschieden gegen Armut.

<sup>49</sup> „Die Subjekte einer Kultur“ auch wenn diese jene nur noch zerschlagen und verfremdet wahrnehmen können „haben selbst die erforderliche Kompetenz, um darüber entscheiden zu können, inwiefern sie in den durch das konkrete missionarische Zeugnis vermittelten Evangelium ihren Glauben authentisch ausgedrückt finden bzw. worin sie Entfremdung erfahren und ihre Identität finden können.“ Collet, Giancarlo: *Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? Fragen zu einer multikulturellen Identität des Christentums*. In: *Concilium* 30 (1994) 19–27, 26.

<sup>50</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*, 240.

Die gleiche Intention bringt Ignacio Ellacuría zum Ausdruck: Die Nähe zu den Armen und Unterdrückten und die Bezeugung des Evangeliums für sie „beweist die erschütternde Kraft des Wortes Gottes; sie spüren die radikale Wahrheit der Worte Jesajas und Jesu von Nazaret; als Menschen, die verkündigen und denen verkündigt wird (...). Es ist nicht nur so, daß sich die christliche Botschaft mit Vorzug an die Armen wendet; es ist vielmehr so, daß nur die Armen imstande sind, den vollen Gehalt aus dieser Botschaft zu ziehen.“<sup>51</sup> Sie werden jedoch diesen Gehalt nur dann auch evangelisierend bezeugen können, wenn sie selbst aus ihrer Bedeutungslosigkeit befreit werden, wenn ihnen Gehör geschenkt wird<sup>52</sup>, wenn sie eine Stimme haben<sup>53</sup>, wenn sie Subjekte ihrer selbst werden.<sup>54</sup>

Die Erklärung „a pauperibus evangelizari“ gebe, so behauptet Mariano Delgado, jedem „einfachen Christenmenschen seine Würde als Subjekt der Theologie zurück. Ähnliches meint wohl Karl Rahner, wenn er die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils von der grundsätzlichen Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis als eine Art Menschenrechtserklärung der Kirche in Sachen Gottes interpretiert.“<sup>55</sup> Diese Deutung konvergiere, so Delgado weiter, mit Paulo Freires Pädagogik. Denn die Armen und Marginalisierten werden als theologische Subjekte wahrgenommen. Ihre Gottesrede ist eine ernstzunehmende. „Theologisch gewendet heißt dies: Bevor die Botschaft verkündet wird, gilt es, demütig die Gotteserfahrung auszugraben und zu hören (...). Die Hauptaufgabe ist wirklich (...) ‚erzieherischer Natur‘; aber befreiende Erziehung kann auch in der Kirche nur als eine ‚Pädagogik des Dialogs‘ verstanden werden.“<sup>56</sup>

Mit dem bisher Gesagten bleibt jedoch noch eine entscheidende Frage unbeantwortet. Clodovis Boff und Jorge Pixley fassen sie ins Wort: „Wen aber evangelisieren die

<sup>51</sup> „Und genau das behauptet die Theologie der Befreiung, und dies bestimmt auch ihre Methode des Theologietreibens.“ Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, 777.

<sup>52</sup> Vgl. ⇒ 3.2 Die Stimmen hören, die niemand hören will. Vgl. Suess, Paulo: 35 Jahre Medellín: Mythos, Metapher, Memoria. Eine Agenda auf dem Weg zu Medellín II. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 221–238, 230/231 und 234.

<sup>53</sup> Vgl. ⇒ 4.2.1 Medellín und die Conscientização: Die Kirche befähigt die Armen.

<sup>54</sup> Vgl. Boff, Leonardo: Und die Kirche ist Volk, 15. „Los pobres pasan a ser no sólo sujetos privilegiados de la Evangelización, sino agentes centrales del mismo proceso evangelizador; es decir, son ellos mismos quienes nos evangelizan.“ Suárez, Wagner: Iglesia latinoamericana: camino a Santo Domingo. In: ITER. Revista de Teología 2 (1991) 5–37, 9. Santo Domingo setzt deutlich andere Akzente im Begriff der Neuevangelisierung. Vgl. Santo Domingo, Nr. 25. Der CELAM bleibt jedoch auch in späteren Dokumenten auf der Spur einer die Armen bevorzugenden Option. In seinem Ausblick „El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000“ für eine zukünftige Pastoral der katholischen Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent stellt er in den Schlussreflexionen klar, dass der Dienst der Kirche sich auf die ganze Gesellschaft beziehe. Die erste Sorge gelte jedoch immer dem Marginalisierten. Jede Marginalisierung spiegle eine schlecht aufgebaute Gesellschaft wider, in der nicht alle Platz fänden. Nur die Überwindung von Situation der Marginalisierung sichere eine gerechte und brüderliche Gesellschaft. Vgl. CELAM: El Tercer Milenio, 106. Vgl. Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung, 141.

<sup>55</sup> Delgado, Mariano: Blutende Hoffnung. Zur „Gottes-Rede“ von Gustavo Gutiérrez. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 35–52, 42/43. Für Johann Baptist Metz wird damit „das Recht aller vernunftbegabten und gutwilligen Menschen, bei der Gottesfrage gehört (und nicht nur belehrt) zu werden“ eingefordert. Metz, Johann Baptist: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Stimmen der Zeit 212 (1994) 383–392, 387. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Von Gott sprechen, 11.

<sup>56</sup> Delgado, Mariano: Blutende Hoffnung. Zur „Gottes-Rede“ von Gustavo Gutiérrez, 42/43.

Armen?“ Die Autoren versuchen, auch die entsprechende Antwort zu liefern: „An erster Stelle evangelisieren sie die Armen selbst. Dann aber evangelisieren sie auch die Reichen“. <sup>57</sup> Sie sind diejenigen, die die Reichen zur Botschaft des Evangeliums führen können, weil sie ihr Herz nicht an den Reichtum der Welt vergeben haben. <sup>58</sup> Evangelisierung heißt von den Armen Grundsätzliches und grundsätzlich zu lernen. <sup>59</sup>

„Sind die Armen die bevorzugten Adressaten der Gottesreichsverkündigung, des Reiches selbst, und können sie in besonderer Weise als Ort der Vergegenwärtigung Jesu Christi bezeichnet werden, bedürfen die den Wohlstand Europas genießenden Menschen ihrer Vermittlung und Zeugenschaft. Denn die, zu deren Gunsten die Unrechtsstrukturen wirken, sind nicht in erster Linie von Jesu Frohbotschaft angesprochen; sie sind darauf angewiesen, daß die Armen sie evangelisieren (...), und sie sind schließlich dazu aufgerufen, ‚sich am Fuß des Kreuzes zu inkarnieren und die Gekreuzigten von ihren Kreuzen zu nehmen‘.“ <sup>60</sup>

Das unvermeidliche Zueinander von Kirche und Armen bildet ein Dialogverhältnis des gegenseitigen Befragens, wie José M. Castillo schreibt: „no sólo desde la Iglesia a los pobres, sino, sobre todo, desde los pobres a la Iglesia. (...) Es, sin duda alguna, la cuestión más urgente y más profunda que se plantea a la Iglesia y, por tanto, a los cristianos.“ <sup>61</sup> Die Fragerichtung der Evangelisierung als „Gnade und eigentliche Berufung der Kirche“ (EN 14) gehe eine dialektische Erschließung ein: Sie gehe von der Kirche zu den Armen und von den Armen zur Kirche. <sup>62</sup> Beides sei nicht irgendein Fragen unter vielem anderen, sondern *die* eigentliche, notwendig drängende und tiefgehende Frage an die Kirche und die Christen.

Zusammengefasst: Von den Armen evangelisiert zu werden heißt, von dem Ort ausgehend, an dem Gott sich in besonderer Weise zugänglich macht, das Evangelium zu lesen und erfahrbar zu machen. Gerade weil Gott sich am Ort der Elenden, Unterdrückten, Armen, Nackten, Durstigen und Hungernden zugänglich macht, wird der Ort zur Aufgabe für den, der sich an diesem Ort befindet oder dorthin begibt. Der Ort von Mt 25,31–46 ist der geschundene, entblößte und verarmte Mensch; der Mensch, dessen gottesgeschenkte Würde missachtet wird. Dieser Mensch ist der Ort der Zugänglichkeit Gottes und gerade dieser Mensch wird dem anderen Menschen – ob selber arm oder nicht – zur moralischen und christlichen Aufgabe, in der Zielperspektive seiner *Subjektwerdung*. Das mitentfalten zu helfen, was Gott ihm unverlierbar geschenkt hat und was ihm in seinem Leben entzogen wird: Die Gestaltung des Lebens als würdiges und

<sup>57</sup> Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen, 243/244.

<sup>58</sup> Vgl. Puebla, Nr. 1156. Enrique Dussel spricht vom „Zurückfluten des Evangeliums zum Zentrum“, also nach Europa, nachdem die Kolonialisierung die „Flut vom Zentrum in die Peripherie“ war. Dussel, Enrique: Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden. In: Concilium 22 (1986) 382–388, 382/383.

<sup>59</sup> Vgl. Sayer, Josef: Vorwort. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 7–13, 8.

<sup>60</sup> Wenzel, Knut: Inmitten der Kreuzigung, 260/261. Die zitierten Stellen beziehen sich auf, Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 42 und 343. Vgl. Sobrino, Jon: The Crucified Peoples, 155. Vgl. Codina, Víctor: Opción por los pobres y vida religiosa, 103.

<sup>61</sup> Castillo, José M.: Escuchar lo que dicen, 108. Vgl. Codina, Víctor: Para comprender, 11/12.

<sup>62</sup> Gutiérrez spricht von einem „Zirkel kirchlicher Erfahrung“. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen evangelisieren. Gustavo Gutiérrez im Gespräch mit Josef Sayer. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Theologie der Befreiung im Gespräch. (Evangelium konkret) München, 1985, 25–50, 35.



geliebtes Kind Gottes. Die Bedeutung dieses Tuns trägt eschatologische Endgültigkeit in sich (vgl. Mt 16,27). Von dorthin erschließt sich auch der Gedanke der Evangelisierung und was Puebla unmissverständlich ausdrückt, wenn gesagt wird:

Keinesfalls dürfen „wir den Kerngedanken der befreienden Evangelisierung vergessen, der darin besteht, daß sie den Menschen zum Subjekt seiner eigenen persönlichen Entwicklung in der Gemeinschaft macht.“<sup>63</sup>

## 7.2 Die ganze Tradition der Kirche erkennt ...

„Gestützt auf unsere lateinamerikanische Erfahrung, können wir bestätigen, welches Gewicht der Matthäusstelle 25,31–46 beizumessen ist. Sie hat uns geholfen zu erkennen, daß es gerade auch darauf ankommt, welche Wirkung der Dienst am Nächsten zeitigt. Allerdings liegt uns nicht allein an der Wirkung der Nächstenliebe, sondern auch an so etwas, das man (...) die christliche Erdung der Caritas nennen könnte. Der Text hat uns den Blick dafür geöffnet, daß die Begegnung mit den Armen vermittels konkreter Werke unumgängliche Brücke auch zur Begegnung mit Christus ist.“<sup>64</sup>

Nachdem nun die Präsenz des Armen als theologischer Begegnungsort mit Jesus Christus benannt werden konnte und nachdem dieser als Ort der Bezeugung des Evangeliums identifiziert wurde, bedarf es jedoch noch einer systematisch-theologischen Fassung des Gedankens. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* gibt einen Hinweis und Anknüpfungspunkt, wenn er zu den Sakramenten der Kirche im Artikel drei über die „Das Sakrament der Eucharistie“ die konkreten Formen der „Gegenwart Christi durch die Kraft seines Wortes und die Kraft des Heiligen Geistes“ benennt. Der gestorbene und auferweckte Christus bleibe zur Rechten Gottes sitzend in der Welt präsent.

„Er ist in seiner Kirche auf mehrfache Weise gegenwärtig: in seinem Wort, im Gebet seiner Kirche, ‚wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind‘ (Mt 18,20), in den Armen, den Kranken, den Gefangenen, in seinen Sakramenten, deren Urheber er ist, im Messopfer und in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht, aber ‚vor allem unter den eucharistischen Gestalten‘ (SC 7).“ (KKK 1373)<sup>65</sup>

Die bemerkenswerte Aufreihung, in die hier sowohl die Gegenwart Christi in den Armen als auch die Gegenwart Christi in der Eucharistie gestellt wird, muss noch genauer

<sup>63</sup> Puebla, Nr. 485.

<sup>64</sup> Gutiérrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle, 124.

<sup>65</sup> Der Text verweist ausdrücklich auf Mt 25,31–46. Jon Sobrino unterstreicht diese Anmerkung in seinem Hinweis auf die Katechismuspassage: „La presencia de Cristo en esas realidades históricas es aceptada tradicionalmente en la Iglesia, aunque se mantenga con diversos matices, según las confesiones. Sigue presente en la eucaristía, en la predicación de la palabra, en la comunidad, en los pastores. Esto es bien sabido, pero según el evangelio y según la *ortodoxia* de la Iglesia latinoamericana, Jesucristo está más presente que en ninguna otra parte, y además, en cuanto *interpelación*, ‚en los pobres‘ (Mt 25,31–46).“ Sobrino, Jon: Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 307–329, 310/311. Das Motiv – ebenfalls mit Verweisen auf Mt 25 – taucht zwar verstreut, aber durchgehend in den Abhandlungen über die Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu (KKK 544), über die Hölle (KKK 1033), über die Krankensalbung (KKK 1503), über die göttlichen Tugenden (KKK 1825), über die Achtung der menschlichen Person (KKK 1932), über die Werke der Barmherzigkeit (KKK 2447, 2449 und 2463) und über die Gebetsbitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ (KKK 2831) auf.



beleuchtet werden. Sie – so darf schon vorweg als These gesagt werden – stellt den eigentlichen theologischen Grund für jede christliche Caritas, die sich den Bedürftigen aller Art zuwendet, vor Augen. Ausgehend von dieser, erhält das vorher Erarbeitete erst den dichtesten theologischen Grund: die wirklich-gegenwärtige, „real-präsente“ Begegnung mit Christus in der Welt.<sup>66</sup>

### 7.2.1 ... in den Armen das Sakrament Christi ...

Gutiérrez weist in seiner Theologie der Befreiung auf eine Auslegung von Mt 25 bei dem spanischen Jesuiten und langjährigen Professor für Dogmatik an der Gregoriana in Rom Juan Alfaro hin.<sup>67</sup> Alfaro hatte sich wiederholt einer systematisch-theologischen Interpretation der Gerichtsrede gewidmet und dabei auf die Ausarbeitungen Yves Congars zurückgegriffen. Congar wiederum hatte schon Ende der 1950er Jahre die Gegenwart Christi mit dem traditionsreichen Begriff des „Sakraments“ versehen und den Gedankengang in seinem Buch „Vaste Monde, Ma Paroisse“ (1959) veröffentlicht.

In dieser Veröffentlichung hatte Congar unter Bezugnahme auf Mt 25,31–46 vom „Sakrament des Nächsten“ gesprochen: Der Nächste, so Congar, ist die vorzügliche Vermittlung Gottes, „weil Gott tatsächlich in ihm gegenwärtig ist. Es ist richtig und notwendig vom ‚Mysterium des Nächsten‘ zu sprechen, und zwar genau in dem Sinne, den das Wort ‚Mysterium‘ in der Sprache der Väter bezeichnet: eine Wirklichkeit, die ihren Sinn jenseits ihrer selbst, in der Richtung der letzten Wirklichkeit findet, in die die ganze Heilsgeschichte mündet.“ Unmittelbar anschließend benennt Congar den biblischen Referenztext aus Mt 25: „Entscheidend hierfür ist der Text, in dem der Herr genau sagt, auf welcher Grundlage sich das Gericht vollziehen wird: (...) Wir werden gerichtet nach dem, was wir getan haben, und nicht nach dem, was wir erkannt haben.“<sup>68</sup>

Unmittelbar nach dem Konzil präzisiert Congar die Überlegungen in seinen Entwürfen „Für eine dienende und arme Kirche“. Dort spricht er an mehreren Stellen vom „Sakrament Christi in den Armen“, von der allgemeinen „Tatsache einer objektiven Gegenwart Christi in den Armen, derart, daß man ihm begegnen würde, wenn man zu

<sup>66</sup> Es kann hier nicht darum gehen, eine ausgefeilte „Sakramententheologie des Armen“ zu entwerfen. Zum einen ist der hier zur Verfügung stehende Raum zu begrenzt für eine derartige Analyse und zum anderen darf man eine solche Aufgabe getrost den in der Dogmatik Bewanderten übergeben, da auch hier die Moraltheologie – einmal mehr – auf die Kompetenz der Dogmatik verwiesen bleibt. Die hier vorgenommenen Gedanken tragen das in dieser Arbeit Entfaltete noch einmal zusammen, begründen es mit dem Begriff des „Sakraments Christi in den Armen“ und wollen dabei einen Gedankengang anzeichnen, der – so die Einschätzung – biblisch-theologisch, theologiegeschichtlich, systematisch-theologisch und praktisch-theologisch von außerordentlichem Rang ist. Vgl. Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Mainz, <sup>7</sup>1998, 150–157.

<sup>67</sup> Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, 186. An dieser Stelle verweist Gutiérrez auf: Alfaro, Juan: *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona (Spanien), 1969, 114.

<sup>68</sup> Congar, Yves: *Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils*. Essen, 1959, 142/143. Vgl. Congar, Yves: *Jesus Christus – Unser Herr, unser Mittler*. Stuttgart, 1967, 69–89. Direkt anschließend daran kann José Ignacio González Faus sagen: „Pero, aun aceptando la verdad de esta objeción, se le responde que, al menos en el contacto con las víctimas, brota una luz nueva, que las convierte en una especie de sacramento.“ González Faus, José Ignacio: *Las víctimas como lugar*, 90.

ihnen geht“.<sup>69</sup> Gerade dieses Buch versieht er mit der sprechenden Widmung: „Sr. Eminenz Giacomo Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, dem Anwalt der Kirche der Armen verehrungsvoll gewidmet“.<sup>70</sup>

Dieser kurze Durchgang beleuchtet noch einmal den Hintergrund jener theologisch eindrucksvollen Rede von Kardinal Giacomo Lercaro, damals Erzbischof von Bologna, auf der ersten Sessio des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>71</sup> Schon im Oktober 1962, so berichtet Guiseppe Alberigo, hatte sich eine informelle Gruppe aus Konzilvätern und Periti unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Lyon Pierre-Marie Kardinal Gerlier formiert. Ihre Treffen fanden vor allem im Belgischen Kolleg statt.<sup>72</sup> Die Gruppe nannte sich „Jesus, die Kirche und die Armen“. Eine der treibenden Kräfte war der französische Priester Paul Gauthier.<sup>73</sup> „Obwohl die Gruppe einen beträchtlichen Druck auf viele Konzilsväter ausübte, blieb sie doch immer am Rand des Konzils“.<sup>74</sup> Unter anderem war es der engen Anbindung Giuseppe Dossettis, dem „Haustheologen“ Kardinal Lercaros, zu verdanken, dass Lercaro über den Stand der Diskussionen in der Gruppe stets gut informiert gewesen sein dürfte. Wie kam es aber zu der genannten Rede?

„Kardinal Lercaro (...) hatte bis dahin geschwiegen. Es wird erzählt, Johannes XXIII. habe ihm ein Schreiben zukommen lassen des Inhalts: ‚Man hat Sie in St. Peter noch nicht gehört. Sprechen Sie daher ...‘.“<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Congar, Yves: Für eine dienende und arme Kirche, 104 (und 109). Man befindet sich der Sache nach auf der Spur dessen, was Gerhard Ludwig Müller „das gesellschaftskritische Potential der Sakramente“ nennt. Die Sakramente, so Müller, erschöpften sich eben nicht in ihrer kultisch-religiösen Bedeutung, sondern beträfen die ganze Lebensrealität des Menschen. „Es ist ihnen daher wesenswidrig, wenn man ihre kultische Dimension zur Rechtfertigung oder Stabilisierung gesellschaftlicher Unterdrückung und Ungerechtigkeit mißbraucht. Als Ausdruck, Zeichen und Instrument des befreienden Handelns Gottes am Menschen verpflichten sie zum Mit-Handeln: zur Realisierung von Gerechtigkeit, Freiheit und Geschwisterlichkeit in der Gesellschaft“. Müller, Gerhard Ludwig: *Katholische Dogmatik*, 650.

<sup>70</sup> Congar, Yves: Für eine dienende und arme Kirche, 5. Auch im Anhang wird Kardinal Lercaro ausführlich zitiert (121).

<sup>71</sup> Vgl. ⇒ 4.1.1.1 Konziliares: das Thema der Kirche der Armen. Der Originaltext ist abgedruckt in: *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Periodus prima. 4 Congregationes generales XXXI–XXXVI. Rom (Italien), 1971, 327–330.*

<sup>72</sup> Paul Gauthier erwähnt des öfteren die Anwesenheit Congars auf den Versammlungen im Belgischen Kolleg. Man kann vermuten, dass es dort zu Begegnungen mit Kardinal Lercaro kam. Vgl. Gauthier, Paul: *Tröstet mein Volk*, 263. Vgl. Rodríguez, Gabriel Ignacio: *El ministerio de la comunión I*, 280, Fußnote 8.

<sup>73</sup> *Zu Leben und Werk Paul Gauthiers*: Gauthier, Paul: *Diese meine Hände ... Tagebuch aus Nazareth*. Graz (Österreich) u. a., 1965, 21–185. Vgl. dessen Bekanntschaft mit Hélder Câmara: Gauthier, Paul: *Ich habe dich gerufen*. Graz (Österreich) u. a., 1969, 117.

<sup>74</sup> Alberigo, Giuseppe: *Die Fenster öffnen*, 71.

<sup>75</sup> Paul Gauthier schreibt weiter: „Seine Wortmeldung war nicht improvisiert. Sie war durch sein Leben, sein Wirken und durch eine ganze Bewegung reiflich vorbereitet worden. Kardinal Lercaro lebt mit etwa 50 Waisen in seiner Residenz zu Bologna.“ Gauthier, Paul: *Tröstet mein Volk*, 247. Die folgenden Zitate aus der Konzilsrede Lercaros vom 06. Dezember 1962 werden aus dem dort abgedruckten Text entnommen (247–253). Ein Auszug aus der Rede findet sich auch bei: Gauthier, Paul: *Die Armen, Jesus und die Kirche*. Graz (Österreich) u. a., 1964, 215–221. Gauthiers Entwürfe prägten das Vorfeld der Rede: „Schon in den ersten Tagen des Konzils war nämlich durch Erzbischof Hakim von Nazareth und Bischof Himmer von Tournai ein kleiner Aufsatz von P. Paul Gauthier (...) mit dem Titel ‚Jesus, die Kirche und die Armen‘ verteilt worden. Gut fünfzig Bischöfe und rund 30 Konzilsexperten, die je nach ihrer Art und ihrem geographischen und apostolischen Lebensraum für das evangelische Problem der Armut sensibilisiert waren, hatten sich am 26. Oktober 1962 im Belgischen Kolleg versammelt.“ Daraus entstehen die regelmäßigen

Den konkreten Anlass bot die begonnene Debatte um den ersten Entwurf der Kirchenkonstitution vom 01. bis 07. Dezember 1962.<sup>76</sup> Am 06. Dezember nahm Lercaro den Begriff der Kirche der Armen aus der Radiobotschaft (11. September 1962) Johannes' XXIII. auf und begründete ihn eindrucksvoll.<sup>77</sup>

### *Das große Sakrament Christi in den Armen*

Er knüpft mit der Geste einer ausdrücklichen Würdigung an die Wortmeldungen der Kardinäle Suenens und Montini an: Das zweimonatige gemeinsame Arbeiten habe am Ende der ersten Sessio ein besseres Verständnis entstehen lassen, was die Kirche den Menschen „dieser Zeit vorschlagen muß, wenn sie das innerste Geheimnis der Kirche kennenlernen wollen, die gleichsam das große Sakrament Christi ist [intimum Ecclesiae mysterium, quasi ‚magnum Sacramentum‘ Christi]“. Lercaro benennt also gleich zu Beginn die Kirche als das große Sakrament Christi in der Welt und für die Menschen.

Daran anschließend weist er auf eine ernste Lücke in den Ausarbeitungen des vorliegenden Schemas „De Ecclesia“ hin und konstatiert: „Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, in besonderer Weise aber heute, das Mysterium Christi, der in den Armen lebt“. Lercaros Intervention gilt einer Neuformulierung des vorgelegten Schemas „Über die Kirche“. Er plädiert zielstrebig für die Aufnahme des „essentiellen und elementaren“<sup>78</sup> Aspekts des Mysteriums Christi in den Armen: Jenes Aspekts, der von den Propheten als authentisches Zeichen der messianischen Bestätigung angekündigt und von der Mutter des Erlösers in der Menschwerdung des Wortes erhöht worden, der in Geburt, Kindheit, verborgenem Leben und Dienst Jesu deutlich und wirksam geworden sei, der das grundlegende Gesetz der Basileia verkörpere und der von der apostolischen Gemeinde an bis in die Zeiten der intensivsten inneren Erneuerung und äußeren Expansion der Kirche dem kirchlichen Leben und jedem Gnadenfluss sein besonderes Merkmal aufdrücke, und jenes Kriterium schließlich, das in der Ewigkeit beim zweiten und glorreichen Kommen des Sohnes Gottes am Ende der Zeiten mit Lohn oder Strafe sanktioniert werde.

Konsequent appelliert Lercaro an die Konzilsväter: „Wir werden unserer Aufgabe nicht gerecht werden, wir werden dem Plane Gottes und der Erwartung der Menschen nicht offenen Geistes entsprechen, wenn wir nicht das Mysterium Christi in den Armen und die Verkündigung des Evangeliums an die Armen zum Mittelpunkt und zur Seele der doktrinären und gesetzgebenden Arbeit dieses Konzils machen.“

Lercaros Botschaft an das Konzil ist klar formuliert:

Sitzungen der Gruppe am besagten Kolleg. Chenu: Marie-Dominique: Kirche der Armen, 233. Vgl. Köß, Hartmut: Kirche der Armen, 175–179.

<sup>76</sup> Vgl. Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 77–79. Vgl. Oberkofler, Friedrich: An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 55) Würzburg, 2003, 101–103.

<sup>77</sup> „Kardinal Lercaro griff jedoch am Ende der 1. Sitzungsperiode dieses Anliegen Johannes XXIII. ausdrücklich und wörtlich auf und gab ihm in einer inhaltlich scharfen Kritik an den Vorbereitungstexten erst sein theologisch entscheidendes Gewicht“. Weber, Franz: Für oder gegen die Armen, 193.

<sup>78</sup> Codina, Víctor: Vorwärts zu Jesus zurück, 23. Vgl. Ellacuría, Ignacio: Pobres. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 786–802, 787 und 798–801. Vgl. Kirschner, Martin: Gotteszeugnis, 441.

„Das Thema dieses Konzils ist die Kirche, insofern sie besonders ‚die Kirche der Armen‘ ist.“

Nach dieser Forderung legt der Erzbischof von Bologna den damit verbundenen theologischen Perspektivenwechsel konkret aus und begründet sogleich: Das Konzil müsse die Armen deshalb ins Zentrum stellen, weil sie „als Zeichen und Form der Gegenwart und der erlösenden Macht“ Christi real anwesend seien. Die Formulierung mit der Lercaro diese Gegenwart benennt, ist beachtlich: „sacramentum magnum, dico, in Christo et in ecclesia“.<sup>79</sup> Wie dies zu verstehen sei, erläutert Lercaro umgehend: Die Kirche kenne drei tiefe „Wahrheiten des Mysteriums Christi in der Kirche“, nämlich seine Gegenwart in der Leitung der Kirche (darauf bezieht sich das Braut-Bräutigam-Motiv aus Eph 5,32) und seine Gegenwart in der Eucharistie. Beide Arten der Präsenz seien in der Geschichte der Kirche gründlich durchdacht worden. Die dritte Gegenwart Christi in der Kirche müsse hingegen noch genauer behandelt werden: die Gegenwart Christi in den Armen.<sup>80</sup>

Die Rede wird mit dem Beifall der Konzilsväter aufgenommen. Im Rückblick auf den Fortgang des Konzils kommentiert sie Giuseppe Alberigo mit den Worten:

„Erzbischof Lercaro von Bologna sprach sich in der Aula dafür aus, die Kirche der Armen zum Leitgedanken der gesamten Konzilsarbeit zu machen: sie sei ‚der Faktor der Synthese, der Punkt, an dem alle bisher behandelten Themen zur Klärung kommen und in ihrem Zusammenhang erkennbar werden‘, und das gelte auch für die künftige Arbeit. Die Anwesenheit Christi in den Armen (...) wurde verbunden mit den beiden anderen tiefen Mysterien Christi in der Kirche: der Eucharistie und dem Bischofsamt.“<sup>81</sup>

Es wurde oben schon gesagt<sup>82</sup>, dass die Vorträge der Kardinäle Montini und Suenens weit mehr Einfluss auf den weiteren Konzilsverlauf nahmen. Dennoch verstummt die Rede nicht, ohne Folgewirkungen zu hinterlassen.<sup>83</sup> Zwei Wochen später, am

<sup>79</sup> Er entnimmt die Passage aus dem Vulgatatext des Epheserbriefs (5,32). Dort wird die Ehe mit dem Begriff „sacramentum magnum“ versehen. *Apostolicam Actuositatem* 11 wird den Wortlaut ebenso zitieren. Vgl. Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 77.

<sup>80</sup> Vgl. Ruggieri, Giuseppe: Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 331–419, 404–407. Vgl. O. A.: Die unvollendete Theologie der Armut, 421. Vgl. Sobrino, Jon: Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität, 865.

<sup>81</sup> Alberigo fährt fort: „Dieser Ausblick, der vielleicht der originellste und prophetischste dieser ersten Sitzungsperiode war und mit Begeisterung aufgenommen wurde, vor allem von den Episkopaten der südlichen Hemisphäre, bildete – aus rein organisatorischen Gründen – den Abschluss der ersten Phase der Arbeiten“. Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen, 78.

<sup>82</sup> Vgl. ⇒ 4.1.1.1 Konziliares: das Thema der Kirche der Armen.

<sup>83</sup> Giuseppe Alberigo weist auf eine andere Rede Kardinals Lercaro hin, die er ein halbes Jahr nach seiner Intervention zum Entwurf der Kirchenkonstitution in Jounieh im Libanon hielt und wo er noch einmal seine Gedanken präziserte: „Die Armen sind selig, weil sich Jesus selbst auferlegt hat, die besondere und bestimmte Aufgabe des von Jesaja prophezeiten Messias zu erfüllen, die sich im Verhältnis zu den Wehrlosen der Welt ergibt. (...) Er ist nicht nur Messias der Armen, sondern der arme Messias, er ist der Messias der Armen, eben gerade weil er der arme Messias ist. (...) Gott offenbarte sich nicht nur mit Vorliebe den Armen, sondern auch durch die Armen, die schon vor Christus, dann aber auch durch ihn, Träger des Heilsgeheimnisses waren.“ Die Konsequenzen, die sich, wie sie dann *Ad gentes* 5 festhält, für die Ekklesiologie ergeben, seien markant: „Insofern nämlich der Kirche die messianische Sendung anvertraut ist, setzt sich in ihr das Mysterium der Selbstentäußerung (*kenosis*) des Wortes fort, und sie muß in zweierlei Weise zuallererst im erläuterten Sinn die Kirche der Armen sein: einerseits als Kirche vor allem der Armen, be-

22. Dezember 1962, wiederholte Lercaro seine Thesen in einer Radio- und Fernsehansprache.<sup>84</sup> Knapp ein Jahr später, am 10. Oktober 1963, richtete eben Giovanni Battista Montini, mittlerweile zum Papst Paul VI. gewählt, an Kardinal Lercaro die Bitte, dass die Arbeiten der Gruppe „Kirche der Armen“ auf „eine Verwendung in den Konzilsbeschlüssen zu prüfen“ seien.<sup>85</sup> Wiederum ein Jahr später, am 19. November 1964, übersandte Lercaro eine Stellungnahme, „dass es unter den katholischen Christen noch an Vorarbeiten zur Frage der Armut mangle und dass die gemachten Vorschläge daher nur vorläufiger Art seien.“ Die Stellungnahme geht zunächst vom Ist-Stand einer Wohlstandsgesellschaft aus, die durch Ungerechtigkeit und die Existenz von lebensbedrohlicher Armut konstituiert sei. Die Orientierung am Konsum führe zu einer materialistischen Art des Atheismus, der bedrohlicher sei als der marxistische.<sup>86</sup>

### *Das Argument wirkt fort*

Die Kirche, so kann man das Plädoyer Lercaros auslegen, sehe sich deswegen als die eine und universale Kirche dorthin verwiesen, wo die Armen sind, weil sie überhaupt erst von dorthen das tun könne, wozu sie von ihrem Wesen her beauftragt ist: das den Armen verkündete Evangelium von den Armen her für die Welt zu bezeugen.<sup>87</sup>

Der einzige Text aus den approbierten Schlussdokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, der eine sachgemäße Anbindung an die Thematik Kirche der Armen erkennen lässt, findet sich in *Lumen gentium* 8.<sup>88</sup> Wie oben schon analysiert wurde, werden dort in wenigen Sätzen das Deszendenzschema aus Phil 2,6 und die Kenoseaussage aus 2 Kor 8,9<sup>89</sup> mit der programmatischen Sendungserklärung Jesu aus Lk 4,18 und – wenn auch ohne Stellenangabe – der Begegnungszusage aus Mt 25,40 verbunden.<sup>90</sup> Die

stimmt für die Armen, gesendet für das Heil der Armen, und zum anderen als Kirche so arm, daß sie wie Christus, der für das Heil Mensch geworden ist, vor allem die Armen retten will und selber Armut auf sich nimmt.“ Zitiert nach: Alberigo, Giuseppe: Die Kirche der Armen, 80. Vgl. Vidales, Raúl: Wie heute von Christus sprechen, 73. Vgl. Richard, Pablo: Iglesia de los Pobres. In: Rosales, Raúl/de Ferrari, José Manuel (Hrsg.): Breve Diccionario Teológico Latinoamericano. Santiago de Chile (Chile), 1992, 107–117, 109.

<sup>84</sup> Vgl. La Civiltà Cattolica 114 (1963), 285–286.

<sup>85</sup> Vgl. Beozzo, José Oscar: Die brasilianische Kirche, 456. Vgl. Gauthier, Paul: Tröstet mein Volk, 346/347.

<sup>86</sup> Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen, 173/174. Vgl. Oberkofler, Friedrich: An den Wurzeln des Glaubens, 196.

<sup>87</sup> Vgl. Pratt, James F. X.: A Church of the Poor and for the Poor. In: Reiser, William (Hrsg.): Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor. Scranton (USA), 1995, 13–21, 18. Vgl. Bordeyne, Philippe: L’homme et son angoisse, 32. Vgl. Ruggieri, Giuseppe: Evangelizzazione e stili ecclesiali: *Lumen Gentium* 8,3. In: Vitali, Dario (Hrsg.): Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae. Mailand (Italien), 2005, 225–256, 232–234. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: El evangelio del trabajo, 52/53.

<sup>88</sup> Dem Begriff nach taucht die „Kirche der Armen“ an unterschiedlichen Stellen auf, wie gezeigt wurde. Vgl. ⇒ 4.1.1 Lehramtliche Bezugsorte: „... vornehmlich die Kirche der Armen.“ Trotzdem wird es nirgends in dieser Deutlichkeit betont wie in *Lumen gentium* 8. Auch *Gaudium et spes* 88 setzt das Motiv nicht derart stark in den Vordergrund. Giuseppe Dossetti konnte zudem zeigen, dass die Intervention Lercaros wesentlich den Schlusstext von *Lumen gentium* 8 geprägt habe. Vgl. Grootaers, Jan: I protagonisti del Vaticano II. Mailand (Italien), 1994, 160, Fußnote 12.

<sup>89</sup> Vgl. Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut, 320 und 328.

<sup>90</sup> „Jesus identifiziert sich also mit dem Boten der Weissagung. (...) Seine Sendung besteht darin, ihnen ‚frohe Botschaft zu bringen‘ (...), die Botschaft des göttlichen Eingreifens, das ihr Leiden beendet. (...) Jesus ist der den Gott den Armen senden mußte, den Betrüben, den Blinden, den Unterjochten, um ihnen das Ende ihres Leidens zu verkünden und sie (...) zu befreien. Seine Sendung richtet sich vorzüglich an die Armen und Leidenden. (...) Der Konzilstext fügt eine neue Betrachtung an; bestimmt hat man es aus diesem Grund

Äußerungen münden in der Überzeugung: Weil die Kirche Christus in den Armen erkenne, mühe sie sich, deren Not zu erleichtern, und suche, Christus in ihnen zu dienen.<sup>91</sup> Indem sie das praktiziere, wandle sie zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Weg. Weil sie aber sich durch die Gnade Gottes begleitet wisse, könne sie diesen Weg in Geduld und Liebe gehen „und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt enthüllen, bis es am Ende im vollen Licht offenbar werden wird.“ Jacques Dupont hat auf die Einbettung einer radikalen Nachfolgetheologie in den Reflexionsgang hingewiesen<sup>92</sup>: „Um das Mysterium der Armut Christi in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, müssen wir bis zum Höhepunkt gelangen, bis zur radikalsten Entäußerung am Kreuz. Es ist das Mysterium des Kreuzes, das uns die Armut in ihrer totalen und absoluten Realität enthüllt.“<sup>93</sup> Christliche Nachfolge, so kann hier resümiert werden, wendet sich dem Armen zu, weil er in ihm Christus begegnet. Weil sie bei dieser Begegnungssuche auch immer Kreuzesnachfolge, also Nachfolge Christi im Angesicht des drohenden Kreuzes bleibt, muss sie sich mit den Konsequenzen ihres Tuns auseinandersetzen. Die Nachfolge Christi, die zu den Armen geht, um die Basileia in der Welt zu bezeugen, muss mit dem gewaltsamen Tod rechnen. Wenn sie das tut, dann geht sie fest am eigentlichen Auftrag der Kirche entlang: das Evangelium in der Welt und für sie zu bezeugen.<sup>94</sup> Von dorthin lässt sich auch die Bedeutung der soeben gezogenen Linie von Lercaro zu *Lumen gentium* 8 einsehen:

„Das ‚Mysterium Christi in den Armen‘ bildet den zentralen hermeneutischen Schlüssel, um das Problem der Kirche überhaupt richtig zu verstehen und anzugehen.“<sup>95</sup>

de vorgezogen, den Abschnitt aus Mt 25 nicht ausführlich zu zitieren.“ Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut, 330 und 344.

<sup>91</sup> „Was an diesem Text auffällt, dessen langandauernde Ausarbeitung eine Erklärung bildet für dieses Textgewebe, ist die wesentlich christologische Sicht.“ Indem Christus, das Mysterium der Kirche, die unverrückbare Vorgabe einer Kirche ist, die in den Armen und Leidenden den Herrn selbst erkennt, wird ein Doppeltes angesprochen: Zum einen ist die Armut der Kirche das Zeugnis für die gelebte Armut des Herrn. Zum anderen wendet sich die Kirche durch ihren Dienst an den Armen einem Grundzug der messianischen Verkündigung zu. Er selbst, der nicht gekommen ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen (Mk 10,45), geht vor allem zu den Bedeutungslosen der Gesellschaft, damit sie *die* Hörer der Frohen Botschaft werden (Lk 4,18). Indem die Kirche dies ebenso tut, ist sie inmitten ihres Weges der Nachfolge. Chenu: Marie-Dominique: Kirche der Armen, 234. Vgl. González Faus, José Ignacio: Vicarios de Cristo, 326.

<sup>92</sup> Hier mündet eine radikale Nachfolge, eine *Moral de Seguimiento* ein, die aus geistlich-geistiger Entscheidung – *Moral de Discernimiento* – erwächst und in Anbetracht des Kreuzes vor die letzte Radikalität ihres Tuns gestellt wird. Vgl. ⇒ 6.1 Im Zentrum christlicher Moral und an der Grenze jeder Theologie und 6.2.1 „... um meinethwillen und um des Evangeliums willen verliert“.

<sup>93</sup> Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut, 317. Etwas später schreibt Dupont: „Dort sehen wir das Ausmaß seines Verzichtes auf die Privilegien seiner göttlichen Seinsweise, dort erkennen wir, wie weit er ‚arm‘ wurde“ (325).

<sup>94</sup> Vgl. ⇒ 6.2.2 Wo Zeugnis gegeben wird, wird das Evangelium verkündet.

<sup>95</sup> Collet, Giancarlo: „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: Furger, Franz (Hrsg.): Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 33 (1992) 67–84, 71. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, 310.

### 7.2.2 ... in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz zur Eucharistie

Es kann hier nicht geklärt werden, inwieweit Kardinal Montini diese von seinem oberitalienischen Amtsbruder Lercaro oft vorgetragene Argumentationslinie geteilt hat und inwieweit er sie in seine späteren lehramtlichen Texte einfließen ließ. Nur so viel kann gesagt werden: Es finden sich mehrere Stellen in der Verkündigung Pauls VI., die theologische Anklänge vernehmen lassen. Und es findet sich darunter eine Stelle, die weit über das hinausgeht, was Kardinal Lercaro auf dem Konzil gesagt hatte.

Wenn nun die letzten Schritte dieser Arbeit argumentativ begangen werden sollen, dann muss hierbei bedacht werden, dass sich das Schlusskapitel gleichsam inmitten der doppelten Aufgabenstellung befindet. Indem hier die vorher entfaltenen Argumentationslinien zusammenfließen, entfaltet sich gleichsam die eigentliche moraltheologische Begründung jeglicher Zuwendung zum Armen im Dienste seiner *Subjektwerdung*. Sie liegt in der Spur dessen, was mit der Gegenwart Christi in den Armen zum Ausdruck kommt und was Paul VI. später in den Anmerkungen zum „Sakrament Christi in den Armen“ in seiner Predigt bei San José de Mosquera denkwürdig betont.

Zurück zu Paul VI.: Dieser hatte in seiner abschließenden Betrachtung des Konzils am 07. Dezember 1965 die Frage gestellt, worin die religiöse Bedeutung des Konzils bestanden habe.<sup>96</sup> Seine Antwort gibt er mit der Feststellung, dass sich das Konzil gerade dadurch ausgezeichnet habe, dass der „ganze Phänotyp Mensch, angetan mit den Masken seiner zahllosen Aufmachungen, (...) gewissermaßen vor den Vätern des Konzils“ erschienen sei. Ein umfassender Humanismus, der nur dann wirklich umfassend sein könne, wenn er sich in der Liebe auf den Nächsten und auf Gott hin öffne, sei auf dem Konzil ins Bewusstsein der Kirche getreten. „Erinnern wir uns, daß Christus selbst uns gelehrt hat: ‚Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt untereinander‘ (Joh 13,35)“. Dieser christliche Humanismus mache niemand anderen als Gott erkennbar. In der Schlusspassage ruft der Papst den Anwesenden in der Konzilsaula zu:

„Wenn wir (...) uns daran erinnern, daß wir im Antlitz eines jeden Menschen – zumal wenn es durch Tränen und Leiden durchsichtig geworden ist – das Antlitz Christi, des Menschensohnes, erkennen können und müssen, und wenn wir im Antlitz Christi wiederum das Antlitz des himmlischen Vaters erkennen können und müssen: ‚Wer mich sieht‘, sagt Jesus, ‚sieht auch den Vater‘ (Joh 14,9), dann wird unser Humanismus zum Christentum, und unser Christentum wird theozentrisch; so sehr, daß wir auch sagen können: Um Gott zu kennen, muß man den Menschen kennen.“<sup>97</sup>

Paul VI. überblickt die gesamte Konzilsarbeit mit der Aussage, dass der Mensch – und besonders der bedürftige, leidende und weinende – in all seinen Existenzdimensionen auf dem Konzil vor Augen getreten sei und dass man deswegen neu erkannt habe, dass er die Gegenwart Gottes in der Welt erkennen lasse; dass die Gegenwart des Menschen eine sakramentale Gegenwart sei.

<sup>96</sup> Vgl. ⇒ 4.1.1.1 Konziliares: das Thema der Kirche der Armen.

<sup>97</sup> Paul VI.: Schlussansprache Pauls VI. am 7. Dezember 1965, 289 und 295. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: El evangelio del trabajo, 37, Fußnote 15. Vgl. Galli, Carlos María: La Teología Latinoamericana, 332/333.



Nur fünfzehn Monate nach Beendigung des Konzils veröffentlicht Paul VI. die Enzyklika *Populorum progressio*. Der emeritierte Erzbischof von Panama Marcos McGrath berichtet von einer Privataudienz, in der der Papst mitgeteilt habe, dass er während des Arbeitens an der Enzyklika an die Berichte der lateinamerikanischen Bischöfe gedacht habe, mit denen er während des Konzils sprach.<sup>98</sup> Die Enzyklika erwähnt zudem ausdrücklich den Besuch Kardinal Montinis in Lateinamerika im Jahre 1960<sup>99</sup> (vgl. PP 4).<sup>100</sup>

### *Die Predigt in San José de Mosquera*

Die Apostolische Reise von Paul VI. nach Bogotá (21. bis 25. August 1968) war die erste Reise eines Papstes nach Lateinamerika. Zwei Anlässe standen im Hintergrund des Besuchs in Kolumbien:<sup>101</sup> Erstens die Teilnahme am 39. Eucharistischen Weltkongress in Bogotá und zweitens die Eröffnung der Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (24. August bis 06. September 1968), die ebenfalls in der Kathedrale von Bogotá und nicht am Tagungsort der Generalversammlung in Medellín stattfand.<sup>102</sup> Noch eine Besonderheit muss Erwähnung finden: Auch Kardinal Lercaro war in diesen Tagen in Bogotá. Er war der Päpstliche Legat des 39. Eucharistischen Weltkongresses und stand während des Papstbesuchs in Kolumbien in engem Kontakt zu Paul VI.

Am Tag vor der Eröffnung der CELAM-Versammlung findet eine, schon durch die äußeren Umstände bedingt, denkwürdige Eucharistiefeyer statt. Papst Paul VI. feiert mit 200 000 Campesinos, Landarbeitern und Tagelöhnern aus unterschiedlichen Regionen Lateinamerikas eine Messe in dem wenig bekannten Ort San José de Mosquera, 25 km außerhalb von Bogotá.<sup>103</sup>

Der Papst verbindet in seiner Predigt die Themen der beiden kirchlichen Großereignisse auf bemerkenswerte Weise.<sup>104</sup> Die ersten Worte der Predigt grüßen herzlich:

<sup>98</sup> Vgl. McGrath, Marcos: Vaticano II, 383.

<sup>99</sup> Auch die schon besprochene Rolle von Pater Lebrez muss hier genannt werden. „Die Enzyklika, welche zum großen Teil von Pater L. Lebrez noch vor seinem Tod ausgearbeitet worden war, hatte einen großen Einfluss insbesondere in Lateinamerika, wo Pater Lebrez in den vorausgehenden Jahren viel gearbeitet hatte.“ Turbanti, Giovanni: Knotenpunkte der Rezeption, 318. Vgl. Dorr, Donal: The Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching. Dublin (Irland), <sup>2</sup>1992, 182.

<sup>100</sup> Allein der Anfang in *Populorum progressio* 3 gibt einen Einblick, welcher Stellenwert der Realität der armen Völker zugesprochen wird: „Die Völker, die Hunger leiden, bitten die Völker, die im Wohlstand leben, dringend und inständig um Hilfe. Die Kirche erzittert vor diesem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten.“

<sup>101</sup> Vgl. Bahmann, Manfred K.: Der Vorzug der Armen, 19–24.

<sup>102</sup> Beide Ereignisse waren schon in ihrer Planung miteinander verbunden worden: „Die Anregung zu Medellín selbst ging 1965 vom chilenischen Bischof M. Larraín aus, der vorschlug, man solle die Gelegenheit des bevorstehenden eucharistischen Kongresses in Bogotá 1968 nutzen, um sich vor allem mit der nötigen Umsetzung des Konzils auf die lateinamerikanischen Verhältnisse zu beschäftigen.“ Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen, 12.

<sup>103</sup> Vgl. Suess, Paulo: Medellín e os Sinais dos Tempos, 859. Vgl. Lernoux, Penny: The long path to Puebla. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), <sup>2</sup>1980, 4–27, 11. Vgl. Parada, Hernán: Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (Colección Iglesia nueva, 17) Bogotá (Kolumbien), 1975, 168/169.

<sup>104</sup> Carmelo Juan Giaquinta konnte herausarbeiten, dass im Rahmen der Reise vier Texte in besonders enger Verbindung stehen und als Ganzes gelesen werden müssen. Die Predigt an die Campesinos in San José de Mosquera (am 23. August um 11 Uhr), die Rede zum Tag der Entwicklung (am 23. August um 17 Uhr), die Predigt in Santa Cecilia (am 24. August um 8 Uhr) und die Ansprache an die versammelten Bischöfe

„¡Salve, Campesinos colombianos! ¡Salve, trabajadores de la tierra en América Latina!“<sup>105</sup> Schon allein der Beginn der Predigt hält Überraschendes fest: Die Begegnung mit den Landarbeitern und Tagelöhnern sei, so der Papst, einer der ersehntesten und schönsten Momente der ganzen Reise. Und: Der Papst betrachtet die Messfeier mit den Campesinos als einen der innerlichsten und bezeichnendsten [uno de los más íntimos y significativos] Momente seines gesamten Pontifikats.

Unmittelbar nach einem kurzen Hinweis zu seiner Teilnahme am Eucharistischen Weltkongress in Bogotá entfaltet Papst Paul VI. eine erstaunliche Theologie im Anschluss an Mt 25,31–46 und – ohne expliziten Hinweis – an den durch Kardinal Lercaro geprägten Ausdruck „das Sakrament Christi in den Armen“. Paul VI. spricht die Landarbeiter und Tagelöhner mit den Worten an:

Ihr seid ein Zeichen, ein Abbild, ein Mysterium der Präsenz Christi. Das Sakrament der Eucharistie bietet uns seine verborgene Gegenwart an, lebendig und real; Ihr seid auch ein Sakrament, d. h. ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt, eine Widerspiegelung, die eine Vertretung ist und die nicht sein humanes und göttliches Gesicht verbirgt. (...) Die gesamte Tradition der Kirche erkennt in den Armen das Sakrament Christi, das gewiss nicht einfach gleichzusetzen sei mit der Wirklichkeit der Eucharistie, aber in vollkommen analoger und mystischer Entsprechung damit stehe.<sup>106</sup>

Nach dieser Passage nennt Paul VI. den biblischen Referenztext aus Mt 25 und fügt hinzu: Der Herr selbst spreche darin seine Gegenwart im Leidenden, Hungernden, Kranken, Mitleid Bedürftigen zu. Er selbst sei dieser Unglückliche, entsprechend der geheimnisvollen und mächtigen, evangeliumsgemäßen Soziologie, entsprechend des Humanismus‘ Christi.<sup>107</sup>

Mit klaren Worten an die Landarbeiter Kolumbiens fährt der Papst fort: Geliebte Söhne, Ihr seid Christus für uns. Der Papst als sein Stellvertreter im Lehramt der von ihm geoffenbarten Wahrheit und im pastoralen Dienst der ganzen katholischen Kirche, will den auferstandenen und leidenden Christus in Euch entdecken [descubrir a Cristo como redivivo y padeciendo en vosotros]. Der Papst sei gekommen, um den Herrn in euren Personen zu ehren, um uns also vor ihnen zu verneigen und ihnen zu sagen, dass er jene Liebe, – mit Berufung auf Joh 21,15–23 – von der er der demütige und letzte Nachfolger sei, an ihn „in Euch, in Euch selbst“ erweise.<sup>108</sup>

Der oberste Hirt der Kirche kenne die elenden Umstände, in der die versammelten Armen lebten. Darauf folgt der Satz, den die Bischöfe der Generalversammlung in ihre

(am 24. August um 10.30 Uhr). Vgl. Giaquinta, Carmelo Juan: La pobreza y los pobres de América Latina en la enseñanza de Pablo VI. In: Papetti, Renato (Hrsg.): Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 127–139, 134.

<sup>105</sup> Paul VI.: Predigt „S. José de Mosquera“. In: AAS LX, 619–623, 619.

<sup>106</sup> „Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino. (...) Y toda la tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella.“

<sup>107</sup> „Como si El mismo fuese ese infeliz, según la misteriosa y potente sociología evangélica, (Cf. Mt 25,35 ss) según el humanismo de Cristo.“

<sup>108</sup> „Para honrar al Señor en vuestras personas, para inclinarnos por tanto ante ellas y para deciros que aquel amor (...) de quien somos el humilde y último sucesor, lo rendimos a El en vosotros, en vosotros mismos.“

Dokumente übernehmen. „Ihr hört uns jetzt schweigend zu, aber Wir hören den Schrei, der aus euren Leiden emporsteigt“.<sup>109</sup> Nach einer Passage zu den konkreten sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen, kommt Paul VI. auf die wachsende Bewusstseinsbildung der Armen in Lateinamerika zu sprechen, die erkennen lasse, dass die Nöte und Leiden nicht fortdauernd toleriert werden könnten.<sup>110</sup> Obwohl der Papst eingesteht, keine „competencia directa“ in den „zeitlichen Fragen“ und auch keine Mittel oder Autoritäten zu haben, um in ihre Situation praxisorientiert einzugreifen [intervenir prácticamente en este campo], spricht Paul VI. doch einige gewichtige Punkte an:

Der Papst sehe sich weiterhin als Verteidiger der Sache der Armen und als Ankläger der ökonomischen Ungerechtigkeiten. Die Kirche fördere daher die entsprechenden sozialen Reformen der Länder, besonders derer, die zugunsten der Armen seien. Der Papst unterstütze diese Bestrebungen auch auf internationaler Ebene: Der Dienst am Menschen sei der vorrangige Zweck des Reichtums. Der Papst selbst wolle Beispiel sein, indem er die besten Traditionen der Selbstlosigkeit und des Dienstes in der Kirche wiederbelebe, die uns jedes Mal den Geist der Armut in Erinnerung riefen, wie ihn der göttliche Meister gepredigt und das ökumenische Konzil bekräftigt habe (die Stellenangaben lauten: LG 8 und GS 88).

Gegen Ende der Predigt ruft der Papst den Landarbeitern zu: Seid nachsichtig, geliebte Söhne, dass wir auch an Euch die Seligpreisung der evangelischen Armut, die Euch zu Eigen ist, verkünden. Eure Bedingungen als demütige Menschen sind besser geeignet das Reich der Himmel zu erreichen. Deswegen ermahne der Papst die Versammelten, dass sie ihr Vertrauen nicht auf die Gewalt oder Revolution legen sollten, sondern die schon bestehenden christlichen Initiativen (wie die Katholische Aktion) förderten. Die Predigt schließt mit dem Segenswort: „¡Recibid Nuestra Bendición Apostólica! Es para vosotros, Campesinos de Colombia, de América Latina; para todos vosotros, trabajadores del campo en el mundo entero.“<sup>111</sup>

### *Die wirkliche Gegenwart Christi im Armen – analog zur Eucharistie*

An diesem Punkt spitzt sich die gesamte vorhergehende Argumentation dieser Arbeit zu. Von hierher erhält das Gesagte seine eigentliche theologische Begründung; durch die theologische Entfaltung des „Sakraments Christi im Armen“.<sup>112</sup>

Indem Papst Paul VI. eine theologische Qualifizierung des Begriffs vornimmt, bestätigt er nicht nur dessen inhaltliche Festlegung, sondern er gibt ihm eine lehramtlich untermauerte theologische Dignität. Der Papst vollzieht dies, indem er das „Sakrament Christi in den Armen“ in Entsprechung zum „Sakrament der Eucharistie“, der „Mitte

<sup>109</sup> Medellín „Armut der Kirche“, Nr. 2. Auf *Gaudium et spes* 88 wird verwiesen.

<sup>110</sup> „habéis tomado conciencia de vuestras necesidades y de vuestros sufrimientos y, como otros muchos en el mundo, no podéis tolerar que estas condiciones deban perdurar siempre sin ponerles solícito remedio.“

<sup>111</sup> Empfängt unseren apostolischen Segen! Er ist für Euch, Campesinos aus Kolumbien, aus Lateinamerika; für Euch alle, ihr Arbeiter auf dem Feld der irdischen Welt.

<sup>112</sup> Der Begriff ist im Text der Acta Apostolicae Sedis weder in Anführungszeichen gesetzt, noch wird er graphisch hervorgehoben. Eine Deutung des Begriffs als „Quasi-Sakrament“ – wie es versucht wurde – kann vom Text her nicht belegt werden. Paul VI. beschreibt der Sache nach ein Sakrament, wie es die Kirche in ihrer traditionellen Sakramententheologie tut. Vgl. Paul VI.: Predigt „S. José de Mosquera“. In: AAS LX, 619–623, 619/620.

und“ dem „Höhepunkt des Lebens der Kirche“ – wie es die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (EE 31) später erklären wird – deutet und sagt, dass die *ganze Tradition der Kirche* [toda la tradición de la Iglesia] das Sakrament Christi in den Armen in der Weise erkennen und theologisch aussagen könne, wie sie es in ihrer Tradition eben nur auch für die Eucharistie aussagen könne.<sup>113</sup> Mit dieser Verbindung verleiht der Papst die *höchste Wertschätzung*, die die Kirche dem Geschaffenen zusprechen kann, nämlich die Überzeugung der realen Präsenz von Gott selbst in Jesus Christus in der Materie von Brot und Wein (vgl. KKK 1333), in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz [perfecta correspondencia analógica y mística] ein weiteres Mal: in der antreffbaren Präsenz Christi in den Armen.

Paul VI. benennt den Ort für die erhabenste Bezeugung Gottes in der Welt, wie es die Kirche seit jeher schon in ihrer Theologie der Eucharistie getan habe, wenn sie über dieses Sakrament sage, dass die Kirche von der Eucharistie lebe und es den „Kern des Mysteriums der Kirche“ (EE 1) zusammenfasse, dass die Eucharistie „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11) sei, dass es „das allerwertvollste Gut“ sei, „das die Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Geschichte haben“ (EE 9) könne und dass es „als Höhepunkt aller Sakramente“ (EE 34) gelte. Dann sagt Papst Paul VI., dass die Kirche all ihre Überzeugungen bezüglich der Eucharistie auch in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz auf das „Sakrament Christi in den Armen“ hin aussagen könne: Der Arme fasse demnach auch den „Kern des Mysteriums der Kirche“ (EE 1) zusammen, der Arme sei demnach auch „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11), der Arme sei demnach auch „das allerwertvollste Gut, das die Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Geschichte haben kann“ (EE 9) und der Arme sei auch der „Höhepunkt aller Sakramente“ (EE 34).

Paul VI. weist mit diesen Worten dem humanen und sozialen Dienst der christlichen Caritas, die sich den Kranken, Hungernden, Bedürftigen, „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) zuwendet, jenen Platz und Stellenwert in der Kirche zu, den die Kirche immer schon für die Feier des Sakraments der Eucharistie bereitgestellt hat. Eucharistie, wie die Option und Praxis zugunsten der Armen, gehören aufgrund ihrer höchsten theologischen und heilsgeschichtlichen Dignität zusammen. Das Bekenntnis der realen Präsenz Christi in der Welt und seiner Begegnungsmöglichkeit für die Menschen sind zentrale Gabe und Aufgabe, Zeichen und Werkzeug der Christen in der Welt.

Papst Paul VI. untermauert sogar noch einmal den Entsprechungscharakter von Eucharistie und Praxis zugunsten der Armen, wenn er sagt:

Die Armen sind „ein heiliges Abbild des Herrn in der Welt“ [una imagen sagrada del Señor en el mundo] und nur wenig später unmissverständlich verdeutlicht: „Ihr seid Christus für uns“ [vosotros sois Cristo para Nos].

Weil der Papst in den Landarbeitern und Tagelöhnern Christus erkenne, so würdige er diese Präsenz in ihnen und durch sie. Dafür verwendet er theologisch geprägte Begriffe, wie sie aus der eucharistischen Verehrung bekannt sind: „honrar al Señor en vuestras personas“.

<sup>113</sup> Vgl. Paul VI.: Predigt „S. José de Mosquera“. In: AAS LX, 619–623, 620.

Belegt werden kann diese Verbindung der Motivik mitunter an den spanischsprachigen Versionen der späteren lehramtlichen Dokumente von Johannes Paul II.: der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia*, der Enzyklika *Evangelium vitae* sowie dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia*.<sup>114</sup> Alle drei Texte sprechen von der eucharistischen Verehrung und formulieren: „honrar el cuerpo de Cristo“. Alle drei Texte zitieren dabei wörtlich aus den Predigten über das Matthäusevangelium von Johannes Chrysostomos.<sup>115</sup> Alle drei Texte führen die Auslegung der Gerichtsrede in Mt 25,31–46 (vgl. ebenso die Zitation in SRS 31) an. Die deutschsprachige Version lautet:

„Willst du den Leib des Herrn ehren? Vernachlässige ihn nicht, wenn er unbekleidet ist. Ehre ihn nicht hier im Heiligtum mit Seidenstoffen, um ihn dann draußen zu vernachlässigen, wo er Kälte und Nacktheit erleidet. Jener, der gesagt hat: ‚Dies ist mein Leib‘, ist der gleiche, der gesagt hat: ‚Ihr habt mich hungrig gesehen und mir nichts zu essen gegeben‘, und ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.‘ [...] Was nützt es, wenn der eucharistische Tisch überreich mit goldenen Kelchen bedeckt ist, während er Hunger leidet? Beginne damit, den Hungrigen zu sättigen, dann verziere den Altar mit dem, was übrigbleibt.“<sup>116</sup>

Die Argumentation Pauls VI. lässt sich als Appell an die Kirche lesen: Die reale Präsenz des Göttlichen in der Welt kann von der Kirche zweimal in perfekt analoger und mystischer Korrespondenz ausgesagt werden; für die Präsenz Christi in der Eucharistie und für die Präsenz Christi in den Armen. In Bezug auf das Selbstverständnis und die Praxis der Kirche lässt sich sagen: *Wenn die Kernaufgabe, der eigentliche Auftrag der*

<sup>114</sup> Vgl. *Ecclesia de Eucharistia* 20 und die zugehörige Note 34. Vgl. *Evangelium vitae* 87 und die zugehörige Note 113. Vgl. *Ecclesia in Asia* Nr. 41 und die zugehörige Note 203. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 146) Bonn, 1999.

<sup>115</sup> Matthias Blum hat die Auslegungstradition von Mt 25,31–46 in der Vätertradition bei Origenes, Cyprian von Karthago, Amrosius von Mailand, Hieronymus, Basilius von Caesarea, Irenäus von Lyon und Johannes Chrysostomos zusammengetragen. Zu Chrysostomos schreibt er: „Diese Perikope hat für Johannes eine einzigartige Bedeutung für die Begründung des sozialen Handelns.“ Blum, Matthias: „Aber Dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden ...“ (Hieronymus ep. 130,14) – Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu den Werken der Barmherzigkeit. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 254–274, 270. Rudolf Brändle zeigt: „Johannes Chrysostomos hat so häufig wie kein anderer Vater der Kirche auf Matth. 25,31–46 Bezug genommen.“ Brändle, Rudolf: Matt. 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 22) Tübingen, 1979, 343/344.

<sup>116</sup> Zitiert nach: *Ecclesia de Eucharistia* 20 und die zugehörige Note 34. Vgl. Chrysostomos, Johannes: In Evangelium S. Matthaei homiliae, 50, 34: PG 58, 508–509. Bernhard Häring zitiert exakt diese Chrysostomos-Stelle im Gesetz Christi unter der Überschrift: „Die für die leiblichen Nöte des Nächsten tätige Liebe.“ Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi, 853–867, hier 856. In der Hinführung spricht er davon, dass die Väter die Pflicht der leiblichen Werke der Barmherzigkeit, wie überhaupt der Nächstenliebe, mit Vorliebe vom Geheimnis der eucharistischen Liebe des Heilands her begründeten. Die „leiblichen Werke der Barmherzigkeit“ werden seit jeher von der hier schon oft zitierten Textstelle Mt 25,35–37 abgeleitet. Vgl. Kaczynski, Reiner: Johannes Chrysostomos. In: Döpp, Siegmund/Brunns, Peter (Hrsg.): Lexikon der antiken christlichen Literatur. Freiburg i. Br., <sup>2</sup>1999, 336–343, 341. Vgl. Koffler, Joachim: Mit-Leid, 237/238. Vgl. González Faus, José Ignacio: Cristo, justicia de Dios, 155. Vgl. Brändle, Rudolf: Matt. 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos, 52–59 und 272–283. Bei Origenes taucht zum ersten Mal das Motiv des Leibes Christi in der Auslegung von Mt 25,31–46 auf. Vgl. Brändle, Rudolf: Zur Interpretation von Mt 25,31–46 im Matthäuskommentar des Origenes. In: Theologische Zeitschrift 36 (1980) 17–25, 19.

*Kirche in der Welt und der Grund ihrer Existenz, darin besteht, zu evangelisieren, und wenn sie weiß, wo die Orte der realen Präsenz Gottes in der Welt sind, nämlich in der eucharistischen und der diakonischen Begegnung, dann gibt sie zwei Quellen an, aus denen sie ihre Legitimität zieht*<sup>117</sup>: Die Kirche ist da, um Leben, Kreuz und Auferstehung Christi in der Welt vergegenwärtigend zu bezeugen und in höchster Form tut sie dies in der Feier der Eucharistie *und* im Dienst zugunsten des Armen. Mit anderen Worten:

Die Kirche als die Kirche Jesu Christi in der Welt muss der Praxis zugunsten der Armen den Stellenwert in ihrem Selbstvollzug einräumen, den sie der Feier der Messe einräumt. Nämlich: „Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“ (LG 11).

### 7.2.3 Die ausdrückliche Würdigung „befreiender Theologie“

Die Rede vom „Sakrament Christi in den Armen“, wie sie von Congar über Lercaro zu *Lumen gentium* 8 bis zur Explikation bei Paul VI. nachgewiesen werden kann, stellt eine Begründung christlicher Caritas vor Augen, deren theologischer Wert kaum zu überschätzen ist und der auf jene Theologie verweist, die Gegenstand der zurückliegenden Betrachtungen gewesen ist: die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung.<sup>118</sup>

„Was im Konzil noch nicht geschehen konnte, ist in Lateinamerika zu einer Tatsache geworden. Während des Konzils haben nämlich Card. Lercaro und weitere Gremien aus den französischsprachigen Ländern und Lateinamerika erfolglos versucht, die Armen zur Achse der ganzen konziliaren Reflexion zu machen. Das einzige Ergebnis dieses Versuchs war *Lumen gentium* 8,3 (...). Ich meine sagen zu können, dass diese Stelle, insofern sie die Armut der Kirche unterstreicht, außerhalb Lateinamerikas eine der am meisten und sogar absichtlich vergessenen Lehren des Konzils ist.“<sup>119</sup>

Von dieser Argumentation her fällt – so die hier vorgetragene Überzeugung – ein neues Licht auf die befreiungstheologische Reflexion. Wie oben erläutert, setzen zahlreiche Publikationen die eigentliche kirchliche Geburtsstunde der Befreiungstheologie mit der Zweiten Generalversammlung in Medellín an. Einen Tag vor deren Eröffnung bot Papst Paul VI. eine ausnehmende theologische Reflexion, die in der Folgezeit – wenn überhaupt – nur sporadisch Wiederhall fand.<sup>120</sup> Die oben vorgetragenen Elemente der

<sup>117</sup> Von Mutter Theresa von Kalkutta ist der Satz überliefert: „Wir sehen Christus in zweierlei Gestalt. Wir sehen ihn auf dem Altar als Hostie, und wir sehen ihn in den Elendsvierteln, in den zerbrochenen Körpern der Ausgestoßenen. Ich finde einen von Würmern zerfressenen Leib. Ich weiß: Wenn ich ihn anfasse, berühre ich den Leib Christi.“ Das Zitat findet sich bei: Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 137, Fußnote 83. Vgl. Boff, Leonardo: ¿Cómo celebrar la Eucaristía en un mundo de injusticias? In: Boff, Leonardo: Desde el lugar del pobre. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 99–113, 109.

<sup>118</sup> Eine evangelische Theologie kann anschließen: „Die Armen sind ein ‚Sakrament Christi‘ (Lk 16). Sie sind die geringsten Brüder und Schwestern des kommenden Weltenrichters (Mt 25). An ihnen entscheidet sich – allgemein gesprochen – das Schicksal der Welt.“ Moltmann, Jürgen: Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Milleniumspolitik. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 19–31, 29.

<sup>119</sup> Ruggieri, Giuseppe: Zeichen der Zeit, 67.

<sup>120</sup> Lediglich der Erzbischof von Lima Juan Kardinal Landázuri Ricketts wird bei seiner Abschlussrede zur Generalversammlung des CELAM in Medellín den Ausdruck Pauls VI. unterstreichen: „Die Armen sind

Predigt in San José de Mosquera spielen explizit weder auf den Generalversammlungen des CELAM noch in der befreiungstheologischen Reflexion der Folgezeit eine entscheidende Rolle. Implizit und nachweisbar stehen sie jedoch im Kern des befreiungstheologischen Anliegens.

Obwohl keine namhafte Rezeption der Predigt vor den Campesinos innerhalb und außerhalb der Befreiungstheologie festgestellt werden konnte, so lässt sich doch belegen, dass einige Autoren auffallend ähnliche theologische Ausdrucksmuster fanden. Allen voran spricht Jon Sobrino mehrmals vom „sacramento de Cristo en los pobres“. Die Armen sind, indem man sich ihnen nähert, das „Sakrament der Nähe Gottes, was wiederum zu einer Intensivierung der christlichen und kirchlichen Verantwortung ihnen gegenüber führt.“<sup>121</sup> So argumentierend eröffnet sich die Möglichkeit einer kirchlichen und lehramtlichen Absicherung der Basis befreiungstheologischen Denkens. „Die Armen sind nicht nur diejenigen, denen die Befreiung zugute kommen soll. Sie sind auch schon in ihrem reinen Vorhandensein für den Gläubigen der historische Ort der Begegnung mit Gott.“<sup>122</sup>

Den wohl bekanntesten Versuch wagten die 1979 in Puebla versammelten Bischöfe, als sie das Thema in die denkwürdige und oft zitierte Form am Beginn des Abschlussdokuments brachten. Zur „Soziokulturellen Sicht der lateinamerikanischen Realität“ bestätigten sie, dass die äußerste Armut der Menschen im täglichen Leben sehr konkrete Züge annehme

„in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in den Gesichtern der Kinder (...), den Gesichtern der jungen Menschen (...), den Gesichtern der Indios (...), den Gesichtern der Landbevölkerung (...), den Gesichtern der Arbeiter (...), den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen (...), den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft (...), den Gesichtern der Alten“.<sup>123</sup>

das Sakrament Christi.“ Vgl. Grechi, Moacyr: Zum Geleit „Die Armen werden die Welt retten“. In: Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. (BThB, Gotteserfahrung und Gerechtigkeit) Düsseldorf, 1987, 11–17, 13. Vgl. Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, 122–125.

<sup>121</sup> Sobrino, Jon: Spiritualität der Verfolgung, 115. „Para la Iglesia de los pobres, sin embargo, es esencial introducir a Mt 25 en la eclesiología, y por ello desde ahí podrá concretar los otros tipos de presencia de Cristo y podrá concretar cristianamente la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia.“ Sobrino, Jon: La iglesia de los pobres, resurrección, 110. Vgl. Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo, 20. Vgl. Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1099. „Die Armen sind auf zweifache, fundamentale Weise Quasi-Sakramente der Sendung Jesu. An erster Stelle rufen sie zur Umkehr auf, indem ihre Lebenswirklichkeit wie die des gekreuzigten Jesus die größte Anfrage an die Christen und an alle Menschen darstellt. In diesem Sinne stellen die Armen, weil sie Opfer sind, eine prophetische Anklage dar. An zweiter Stelle bieten sie Werte und Wahrheiten an, wie sie auch Jesus gezeigt hat. In diesem Sinne sind sie Träger des Evangeliums; sie evangelisieren von Grund auf.“ Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 41/42. Vgl. Sobrino, Jon: Terremoto, terrorismo, 127. „Nicht dem Wort, aber der Sache nach sprechen die Texte von Puebla in der Deutung Sobrinos gar von den Armen als Sakrament der Gegenwart Christi. (...) Es sind diese Menschen, von denen Sobrino als von einem dynamischen Sakrament Jesu Christi spricht. Sie vergegenwärtigen den lebendigen Christus aus der Situation des Fast-nicht-mehr-Lebens – und bezeichnen eben diese Situation dabei als die zu überwindende, als die von Christus her in die Fülle des Lebens hinein zu befreiende.“ Wenzel, Knut: Inmitten der Kreuzigung, 260/261. Vgl. González Faus, José Ignacio: Los pobres como lugar, 118/119. Vgl. Weber, Franz: Die Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen? In: Diakonia 34 (2003) 330–337, 332.

<sup>122</sup> Sobrino, Jon: Befreiung und Spiritualität, 45.

<sup>123</sup> Puebla, Nr. 31–39. Der Text wurde von den Bischöfen Leonidas Proaño aus Riobamba (Ecuador) y Germán Schmitz Auxiliarbischof in Lima (Peru) verfasst. Vgl. auch Nr. 196, 339, 1254. Vgl. Collet, Giancar-



Santo Domingo nimmt diese Perspektive auf und erweitert die Liste der leidenden Gesichter<sup>124</sup>:

„Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn entdecken (vgl. Mt 25,31–46) ist etwas, das alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert, der vom Hunger gezeichneten, von der Gewalt in Schrecken versetzten Gesichter, der Gesichter, die durch unmenschliche Lebensbedingungen gealtert und voller Furcht um das Überleben der Familien sind. Der Herr will, daß wir sein Antlitz in den leidenden Gesichtern der Brüder erkennen.“<sup>125</sup>

Wenn also die Fragerichtung nach der theologischen Begründung der Option für die Armen und nach dem Basisargument der Befreiungstheologie lautet: „Besteht vielleicht eines der größten Mysterien der christlichen Botschaft in der geheimnisvollen Anwesenheit Gottes in den Armen?“<sup>126</sup>, so findet sich die Antwort – die sich auf eine feste lehramtlich gestützte Basis stellen lässt – in der gläubigen Überzeugung befreiungstheologischen Reflektierens selbst, wie Roman Siebenrock resümiert:

„Als Mystik der Befreiungstheologie sehe ich den Hinweis an, die Präsenz Christi in den Armen, im gekreuzigten Volk, zu erkennen. Solche Mystik mit offenen Augen verlangt von uns abermals die Bereitschaft uns zu bekehren, um dort Gegenwart Christi zu erfahren, wo wir zunächst nur Elend, Not und Dreck vermutet hätten. Daher stellt sich die vorrangige Option heraus.“<sup>127</sup>

lo: Medellín. ¿Una „anécdota histórica“ o una „experiencia memorable“? In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 85–88, 87. Vgl. Lorscheider, Alofsio: Die Bedeutung Medellíns für das Leben der Kirche heute. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 11–22, 16/17. Vgl. Sobrino, Jon: Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip. In: Orientierung 43 (1979) 213–216, 214/215. Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen, 133, Fußnote 69.

<sup>124</sup> Die Secunda Relatio hatte den Begriff „Sakrament der Armen“ vorgeschlagen, der nicht ins Schlussdokument Eingang fand: „Die Armen (...) sind ein ‚Sakrament‘ (...). Die einfachen und offenenherzigen Werte der Armen evangelisieren uns. (...) Die Armen sind ein ‚Sakrament‘ des Gottesreiches, weil es ihnen gehört, werden sie von Jesus besonders seliggepriesen.“ CELAM: Für eine Kultur solidarischen Lebens. Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992: secunda relatio. Aachen, 1993, 156/157. Vgl. den abgelehnten Vorschlag der Kommission 19 „Armut und Verarmung“: „Wenn wir auf den leidenden Antlitzern der Armen das Gesicht des Herrn entdecken (Mt 25,31–46), werden wir als einzelne und als Kirche zu einer Umkehr an Leib und Seele herausgefordert (...), vielmehr wird es uns zur Pflicht, aus nächster Nähe und glaubwürdiger Solidarität ihre Mühsal zu teilen, ihre Hoffnung zu stärken und ihren Glauben zu feiern. (...) Wir haben in die Haut der Armen zu schlüpfen. (...) Wir haben mit den Augen des Glaubens zu sehen, daß sie ihre durch ungerechten und vorzeitigen Tod bedrohte Gottesgebildlichkeit retten, wenn sie sich schinden, um menschlicher leben zu können.“ Zitiert nach: Arntz, Norbert: Das Kreuz des Südens, 114/115.

<sup>125</sup> Santo Domingo, Nr. 179 (sowie 33 und 159). Vgl. Gutiérrez, Gustavo: Una agenda, 196/197. Vgl. Gutiérrez, Gustavo: La koinonía eclesial, 865. Ricardo Antoncich nennt einige Auslegungen von Mt 25,31–46 bei Johannes Paul II.: Antoncich, Ricardo: Die Armut als Thema der Sozialverkündigung der Kirche. In: Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Bd. II. Armut. Herausforderung für Wirtschafts- und Sozialordnung. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 45–86, 48/49.

<sup>126</sup> Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit, 15. Enrique Dussel beispielsweise nennt den Armen den „Ort der Epiphany Gottes“. Dussel, Enrique: Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen. In: Concilium 20 (1984) 133–141, 136. Vgl. Floristán, Casiano: Jesús, el Reino y la Iglesia, 280.

<sup>127</sup> Siebenrock, Roman: Befähigung zur Erfahrung. Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Baier, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt, 2006, 127–145, 142.



# Abkürzungsverzeichnis

- Sämtliche Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die päpstlichen Enzykliken und die Standardlexika RGG, TRE und LThK sind abgekürzt nach: Lexikon für Theologie und Kirche. Abkürzungsverzeichnis. Freiburg i. Br. u. a., <sup>3</sup>1993.
- AAS: Acta Apostolicae Sedis. Rom.
- DCE: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Enzyklika *Deus caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 171) Bonn, 2006.
- EE: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Ecclesia de Eucharistia* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die geweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 159) Bonn, 2003.
- EN: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 2) Bonn, 1975.
- EV: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 120) Bonn, 1995.
- KKK: Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München u. a., 2003.
- VS: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 111) Bonn, 1993.
- Sämtliche deutsche Versionen der Dokumente der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín werden so angegeben: z. B. Medellín „Friede“. Der Name des Dokuments steht in Anführungszeichen. Alle Schlussdokumente finden sich in: Bischöfliche Aktion AD-VENIAT (Hrsg.): Dokumente von Medellín. Essen, 1972. Sämtliche spanische Versionen der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín werden so angegeben: z. B. Medellín (span.) „Friede“. Alle Schlussdokumente finden sich in: CELAM (Hrsg.): Medellín. Conclusiones. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974.
- Puebla: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. (Stimmen der Weltkirche, 8) Bonn, 1979. Und: Puebla (span.): CELAM (Hrsg.): Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Lima (Peru), <sup>8</sup>1987.
- Santo Domingo: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo. (Stimmen der Weltkirche, 34) Bonn, 1992. Und: Santo Domingo (span.): CELAM (Hrsg.): Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. „Jesucristo ayer, hoy y siempre.“ (Hebräer 13,8). Santo Domingo 12–28 de Octubre de 1992. Madrid (Spanien), 1992.
- BThB: Bibliothek, Theologie der Befreiung.
- EWNT: Balz, Horst (Hrsg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bde. I–III. Stuttgart, 1980–1983.
- HCE: Hertz, Anselm/Andresen, Rolf (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bde. I–III. Aktualisierte Studienausgabe. Freiburg i. Br. u. a., 1993.
- NHThG: Eicher, Peter (Hrsg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in fünf Bänden. München, 1991.
- NLChM: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hrsg.): Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck (Österreich), 1990.
- QD: Quaestiones Disputatae.
- Rahner S: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bde. I–XVI. Einsiedeln u. a., 1954–1984.
- Staatslexikon: Görres-Gesellschaft (Hrsg.): Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Bde. I–VII. Freiburg i. Br. u. a., <sup>7</sup>1985–1993.



# Literaturverzeichnis

- Abad Ojoy, Virgilio: *Marxism und Religion: A Fusion of Horizons. A Discourse on Gustavo Gutiérrez's Theology of Liberation and the Philippines' Church of the Poor*. Manila (Philippinen), 2001.
- Abascal-Jaen, Adolfo: *Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Spanien, Frankreich und den Niederlanden: die lateinamerikanische Befreiungstheologie als Möglichkeit für Europa, seine Wurzeln neu zu erschaffen*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 128–146.
- Ação Popular: *Cultura Popular*. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): *Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 15–31.
- Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Periodus prima. 4 Congregationes generales XXXI–XXXVI. Rom (Italien), 1971.
- Adami, Leopoldo: *Consciência social cristã e missão eclesial comunitária*. In: *Perspectiva teológica* 9 (1977) 291–309.
- Agostini, Nilo: *Nova evangelização e opção comunitária. Conscientização e movimentos populares*. Petrópolis (Brasilien), 1990.
- Agostini, Nilo: *Por uma evangelização conscientizadora. Enfoques fundamentais*. In: *Grande Sinal* 44 (1990) 261–274.
- Agostini, Nilo: *Perspectivas de la Nueva Evangelización en la América Latina*. In: *Cuadernos Franciscanos* 26 (1992) 237–256.
- Agostini, Nilo: *Consciência e Conscientização*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 5–24.
- Agostini, Nilo: *Ética e evangelização. A dinâmica da alteridade na recriação da moral*. Petrópolis (Brasilien), 1993.
- Agostini, Nilo: *Teologia Moral. Entre o pessoal e o social*. Petrópolis (Brasilien), 1995.
- Agostini, Nilo: *Teologia Moral. O que você precisa viver e saber*. Petrópolis (Brasilien), 1997.
- Agostini, Nilo: *Evangelização. Contribuição franciscana*. Petrópolis (Brasilien), 2000.
- Agostini, Nilo: *Ética Cristã e desafios atuais*. Petrópolis (Brasilien), 2002.
- Aguilar, Mario I.: *Ministry to Social and Religious Outcasts*. Eldoret (Kenia), 1995.
- Alberigo, Giuseppe: *L'evento conciliare*. In: Alberigo, Angelina (Hrsg.): *Giacomo Lercaro. Vescovo della chiesa di Dio (1891–1976)*. (Testi e ricerche di Scienze religiose. Nuova Serie, 6) Genua (Italien), 1991, 113–143.
- Alberigo, Giuseppe: *Die Ankündigung des Konzils von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens*. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz u. a., 1997, 1–60.
- Alberigo, Giuseppe: *„Die Kirche der Armen“*. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*. Luzern (Schweiz), 2000, 67–88.
- Alberigo, Giuseppe: *Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Zürich (Schweiz), 2006.
- Albó, Xavier: *¡Dichosos los pobres! ¡Ay de ustedes los ricos! Reflexión y praxis cristiana con los pobres en Latinoamérica!* In: Lienhard, Martin (Hrsg.): *Discursos sobre (1)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos*. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 279–295.
- Albornoz, Juan: *La nueva invisibilidad de la pobreza*. In: *Actualidad Pastoral* 35 (2002) 45/46.
- Albrecht, Christoph: *Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft*. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 10) Luzern (Schweiz), 2005.
- Alegre, Xavier: *Los ídolos que deshumanizan al hombre (Rom 1,18–32)*. In: Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18)*. (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 29–52.
- Alegre, Xavier: *El Nuevo Testamento ante las religiones no cristianas*. In: *Cristianisme i Justícia* (Hrsg.): *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 13–43.

- Alessandri, Hernán: El futuro de Puebla y sus repercusiones en la iglesia y en la sociedad latinoamericanas. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 83–149.
- Alfaro, Juan: Hacia una teología del progreso humano. Barcelona (Spanien), 1969.
- Alkofer, Andreas-P.: Ethik als Optik und Angesichtsache. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik. (Studien der Moralthologie, 3) Münster, 1997.
- Alkofer, Andreas-P.: Konturen der Höflichkeit. Handlung – Haltung – Ethos – Theologie. Versuch einer Rehabilitation. Würzburg, 2005.
- Allman, Paula/Wallis, John: Praxis: Implications for „Really“ Radical Education. In: Studies in the Education of Adults 22 (1990) 14–30.
- Allman, Paula: Paulo Freire's Contributions to Radical Adult Education. In: Studies in the Education of Adults 26 (1994) 144–161.
- Allman, Paula/Wallis, John: Challenging the Postmodern Condition: Radical Adult Education for Critical Intelligence. In: Mayo, Marjorie/Thompson, Jane (Hrsg.): Adult Learning. Critical Intelligence and Social Change. Leicester (England), 1995, 18–33.
- Almeida Vaz, Florêncio: Ein jahrhundertlanges Schweigen wird gebrochen. Erwachendes Indigenes Selbstbewusstsein im brasilianischen Amazonien. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 129–138.
- Alphonso, Herbert: Docility to the Spirit: Discerning the Extraordinary in the Ordinary. In: Billy, Dennis J./Orsuto, Donna Lynn (Hrsg.): Spirituality and morality. Integrating prayer and action. Mahwah (USA), 1996, 112–126.
- Althaus-Reid, Marcella Maria: Schlimmes Sterben. Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auf-erstehungen in Lateinamerika. In: Concilium 42 (2006) 523–532.
- Althaus-Reid, Marcella Maria: Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt? Die „Genitivtheologien“ aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts. In: Concilium 42 (2006) 210–218.
- Alvarando, Rolando: Pueblo mártir. Reflexión sobre el „pueblo crucificado“. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 293–306.
- Alvarez Bolado, Alfonso: Introducción. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 11–30.
- Alvarez Gómez, José Ignacio: El reino de Dios según algunos teólogos del siglo XX: I. Ellacuría, J. Sobrino, E. Schillebeeckx, M. Bordoní. Rom (Italien), 2000.
- Alvarez Vázquez, José Antonio: Una lectura histórico-económica de los documentos de Puebla. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 262–278.
- Amado, Volmir: Qual o futuro da Teologia da Libertação? In: Revista Eclesiástica Brasileira 51 (1991) 679–682.
- Anderson, George M.: With Christ in Prison. Jesuits in Jail from St. Ignatius to the Present. New York (USA), 2000.
- Andreola, Balduino A.: Carta-Prefacio a Paulo Freire. In: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001.
- Andrianopoli Cardullo, Mariacarla: Paulo Freire: un percorso di apprendimento e di coscientizzazione. Recco (Italien), 2004.
- Angel, Anton: Santo Domingo: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Su *status* teológico y el valor magisterial de su documento conclusivo. In: Gregorianum 73 (1992) 437–467.
- Antoncich, Ricardo: Os Cristãos diante da injustiça. Para uma leitura latino-americana da Doutrina Social da Igreja. Sao Paulo (Brasilien), 1982.
- Antoncich, Ricardo: Die Armut als Thema der Sozialverkündigung der Kirche. In: Hünermann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisches Dialogprogramm. Bd. II. Armut. Herausforderung für Wirtschafts- und Sozialordnung. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 45–86.
- Antoncich, Ricardo: Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 131–154.
- Anzenbacher, Arno: Einführung in die Ethik. Düsseldorf, 2002.
- Araújo Freire, Ana Maria: Notes. In: Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart. New York (USA), 1997, 123–126.
- Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donaldo: Foreword. In: Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers. Letters to Those Who Dare Teach. Boulder (USA) u. a., 1998, ix–xix.

- Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donald: Introduction. In: Araújo Freire, Ana Maria/Macedo, Donald (Hrsg.): *The Paulo Freire Reader*. New York (USA), 1998, 1–44.
- Araújo Freire, Ana Maria: Presentación. In: Freire, Paulo: *Pedagogía de la indignación*. Madrid (Spanien), 2001, 19–24.
- Araújo Freire, Ana Maria: *Chronicles of Love. My Life with Paulo Freire*. (Counterpoints, 156) New York (USA) u. a., 2001.
- Araya, Victoria: *El Dios de los Pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José (Costa Rica), 1983, 150–154.
- Arens, Edmund: *Begegnung zwischen Diskurs- und Befreiungsethik*. In: *Orientierung* 55 (1991) 193–196.
- Arens, Edmund: *Interruptions. Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity*. In: Batstone, David B. (Hrsg.): *Liberation theologies, postmodernity, and the Americas*. London (England) u. a., 1997, 222–242.
- Arens, Eduardo: *Jesús, fundamento de la espiritualidad cristiana*. In: *Páginas* 28 (2003) 41–59.
- Arnold, Simón Pedro: *Norte-Sur: exclusión de los pobres*. In: *Páginas* 23 (1998) 50–56.
- Arnove, Robert F./Torres, Carlos Alberto: *Adult Education and State Policy in Latin America: the contrasting cases of Mexico and Nicaragua*. In: *Comparative Education* 31 (1995) 311–325.
- Arns, Paulo Evaristo: „Ich habe Mitleid mit dem Volk“. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 282–287.
- Arntz, Klaus: „Der Widerspenstigen Zähmung“. *Moraltheologie als kritische Zeitgenossenschaft (1902–2002)*. In: *Studia Moralia* 40 (2002) 291–319.
- Arntz, Klaus: *Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert*. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 11) Regensburg, 2003.
- Arntz, Norbert: *Das Kreuz des Südens und die Macht auf Erden. Die Verstrickung der Kirche in den Nord-Süd-Konflikt*. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*. Luzern (Schweiz), 1993, 111–137.
- Aronowitz, Stanley: *Paulo Freire's radical democratic humanism*. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): *Paulo Freire. A critical encounter*. London (England) u. a., 1993, 8–24.
- Aronowitz, Stanley: *Introduction*. In: Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage*. (Critical perspectives series) Lanham (USA) u. a., 1998, 1–19.
- Arrupe, Pedro: *Jesuiten. Wohin steuert der Orden? Eine kritische Selbstdarstellung von einem Autorenteam SJ*. Freiburg i. Br. u. a., 1975.
- Arrupe, Pedro: *Einheit von geistlichem Leben und Apostolat. Apostolische Verfügbarkeit*. Rom (Italien), 1976.
- Arrupe, Pedro: *Unser Zeugnis muß glaubwürdig sein. Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhunderts*. Ostfildern, 1981.
- Arrupe, Pedro: *Unsere Kollegien – heute und morgen*. In: Zwiefelhofer, Hans: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983)*. München, 1987, 218–239.
- Arrupe, Pedro: *In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet (Eph 3,17)*. In: Zwiefelhofer, Hans: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983)*. München, 1987, 107–153.
- Arrupe, Pedro: *Zur Ermordung einiger Mitbrüder*. In: Zwiefelhofer, Hans: *Im Dienst des Evangeliums. Ausgewählte Schriften von P. Pedro Arrupe SJ Generaloberer der Gesellschaft Jesu (1965–1983)*. München, 1987, 260–262.
- Arteaga Llona, José: *Teología Moral y Pastoral*. In: *Teología y Vida* 36 (1995) 121–131.
- Arzubalde, Santiago: *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao (Spanien) u. a., 1991.
- Ashley, David: *History without a Subject. The Postmodern Condition*. Boulder (USA), 1997.
- Ashley, Matthew J.: *Ignacio Ellacuría and the *Spiritual Exercises* of Ignatius Loyola*. In: *Theological Studies* 61 (2000) 16–39.
- Ashley, Matthew J.: *La contemplación en la acción de la justicia. La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana*. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (2000) 211–232.
- Assis, Raymundo Damasceno: *Santo Domingo, Acontecimiento Eclesial*. In: CELAM (Hrsg.): *Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM*. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 71–87.
- Assmann, Hugo: *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo (Uruguay), 1971.



- Assmann, Hugo: *Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social*. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 335–344.
- Assmann, Hugo: *Practical Theology of Liberation*. London (England), 1975.
- Assmann, Hugo: *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*. (Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, 3) Münster, 1984.
- Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992.
- Assmann, Hugo: *Der Götzendienst des Marktes*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992, 101–139.
- Assmann, Hugo: *Theologie der Befreiung und Politische Ökonomie*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992, 211–225.
- Assmann, Hugo: *Die verheimlichten Voraussetzungen*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992.
- Assmann, Hugo: *Götzendienst des Marktes und Menschenopfer*. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. (BThB, *Das Leben in der Gesellschaft*) Düsseldorf, 1992, 140–191.
- Assmann, Hugo: *Por una teología humanamente saludable*. Fragmentos de memoria personal. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000, 139–154.
- Auer, Alfons: *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*. Kommentar zum III. Kapitel. Einleitung und Kommentar. In: LThK<sup>2</sup>, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 377–397.
- Autiero, Antonio: *Die Andersheit Gottes und die Moral*. Vom Umgang mit dem Fremden und mit dem Anderen in der theologischen Ethik. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Und dennoch ist von Gott zu reden*. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1994, 343–354.
- Avishai, Margalit: *Ethik der Erinnerung*. Max Horkheimer Vorlesungen. Frankfurt a. M., 2002.
- Ayestarán, José Cruz: *Discernimientos de Jesús*. In: ITER. *Revista de Teología* 7 (1996) 99–116.
- Ayestaran, Jose: *Love and the Christian Development of Community*. In: Ugalde, Luis/Barros, Nicolas/McLean, George F. (Hrsg.): *Love as the foundation of moral education and character development. A Latin American Contribution for the 21<sup>st</sup> Century*. Washington D.C. (USA), 1998, 159–169.
- Bach, J. Marcos: *Consciência e identidade moral*. Petrópolis (Brasilien), 1985.
- Bacht, Heinrich: *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): *Ignatius von Loyola*. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. (1556–1956). Würzburg, 1956, 225–261.
- Bahmann, Manfred K.: *Der Vorzug der Armen*. Dreißig Jahre Befreiungstheologie. Eine geschichtliche Untersuchung. Frankfurt a. M., 2003.
- Bair, Deirdre: *Simone de Beauvoir*. Eine Biographie. München, 1990.
- Bakker, Leo: *Freiheit und Erfahrung*. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola. (Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens, 3) Würzburg, 1970.
- von Balthasar, Hans Urs: *Wesen und Scheidung der Geister*. In: von Balthasar, Hans Urs: *Origenes*. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. (Wort und Antwort, 2) Salzburg (Österreich) u. a., 1951, 330–341.
- von Balthasar, Hans Urs: *Die Wahrheit ist symphonisch*. (Kriterien, 29) Einsiedeln, 1972.
- Baquero, Patricia/Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim: *Befreiung als Paradigma in Pädagogik, Theologie und Philosophie*. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): *Über Befreiung*. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 11–92.
- Baquero, Patricia: *Unterdrückung, Geschlecht und Befreiung*. Eine Annäherung an Paulo Freires Befreiungsansatz. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): *Über Befreiung*. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 143–170.
- Barazzutti, Luiz: *A vinte e cinco anos do Concílio Vaticano II*. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): *Temas latino-americanos de Ética*. Aparecida (Brasilien), 1988, 327–342.
- Barber, Michael: *Ethical Hermeneutics*. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. New York (USA), 1998.
- Barreiro, Alvaro: *Os pobres e o reino: do Evangelho a João Paulo II*. A opção preferencial pelos pobres nos evangelhos e no magistério de João Paulo II para a América Latina. (Coleção „fé e realidade) Sao Paulo (Brasilien), 1983.

- Barreto César, Ely Eser: Misericórdia e sacrifício no evangelho de Mateus. In: Assmann, Hugo (Hrsg.): René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis (Brasilien), 1991, 262–272.
- Barth, Maurice: Basisgemeinden im Zeichen des Martyriums. Stimmen aus mittelamerikanischen Kirchen. In: *Concilium* 19 (1983) 204–208.
- Bartolomé, Juan J.: Pobreza de vida y seguimiento de Jesus. Una reflexión bíblica sobre Mt 19,16–30. In: *Proyecto* 5 (1993) 73–94.
- Battlori, Miquel: Der Beitrag der *Ratio studiorum* für die Bildung des modernen katholischen Bewusstseins. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 314–322.
- Batlogg, Andreas R.: Karl Rahners Projekt einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Systematisches Denken als Ausdruck ignatianischer Spiritualität. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 349–367.
- Bauer, Christian/Gutiérrez, Gustavo: Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes. Interview mit Gustavo Gutiérrez. In: *Orientierung* 70 (2006) 107/108.
- Baum, Gregory/Mette, Norbert: Spuren von Gnade in einer gnadenlosen Welt. In: *Diakonia* 35 (2004) 31–39.
- Baumgartner, Konrad: Der Weg der Barmherzigkeit als Weg zum Leben. Aspekte einer Spiritualität des Helfens. In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonik, 4) Münster, 2006, 37–43.
- Bazarra, Carlos: Espiritualidad desde América Latina. In: *ITER. Revista de Teología* 4 (1993) 79–96.
- Becka, Michelle: Eine Option für die Gerechtigkeit. Die Option für die Armen heute in der Theologie und Pastoral in Lateinamerika. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 87–102.
- Bedford, Nancy Elizabeth: Jesus Christus und das gekreuzigte Volk: Christologie der Nachfolge und des Martyriums bei Jon Sobrino. (Concordia Reihe Monographien, 15) Aachen, 1995.
- Bell, Brenda/Gaventa, John/Peters, John: Editors' Introduction. In: Myles, Horton/Freire, Paulo: *We Make the Road by Walking. Conversations on Education and Social Change*. Philadelphia (USA), 1990, xv–xxxvii.
- Bendit, René: Von Paulo Freire lernen. Ein neuer Ansatz für Pädagogik und Sozialarbeit. München, 1977.
- Benedikt XIV.: De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione. Bd. III. Bassano (Italien), 1737.
- Benedikt XVI.: Ad Sessionem Plenariam Congregationis de Causis Sanctuorum. In: *AAS* XCVIII, 397–401.
- Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hrsg.): *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt a. M., 1989, 454–487.
- Bentué B., Antonio: Panorama de la teología en América Latina desde el Vaticano II a Santo Domingo. In: *Teología y Vida* 36 (1995) 159–191.
- Beozzo, José Oscar: Medellín: Vinte Anos Depois (1968–1988). Depoimentos a partir do Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 771–805.
- Beozzo, José Oscar: Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 556–617.
- Beozzo, José Oscar: 500 Anos de Evangelização da América Latina (O que podemos aprender de suas luzes e sombras). In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992) 282–316.
- Beozzo, José Oscar: Inculturação, evangelização e libertação em Santo Domingo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 801–823.
- Beozzo, José Oscar: De Medellín a Puebla – Uma década de testemunho e esperança. In: Beozzo, José Oscar: *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. (Coleção Igreja do Brasil). Petrópolis (Brasilien), 1994, 115–150.
- Beozzo, José Oscar: Nos passos do Concílio – João XXIII e a Igreja do Brasil. In: Beozzo, José Oscar: *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*. (Coleção Igreja do Brasil) Petrópolis (Brasilien), 1994, 11–113.
- Beozzo, José Oscar: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahrfeier. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 165–203.

- Beozzo, José Oscar: *Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia*. 1959–1965. Sao Paulo (Brasilien), 2001.
- Beozzo, José Oscar: Die brasilianische Kirche nach dem Konzil – Zeichen der Zeit und aktuelle Herausforderung. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., 2006, 451–476.
- Beozzo, José Oscar: Medellín, das Ereignis und seine Rezeption in der Kirche Lateinamerikas. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche*. Ostfildern, 2007, 30–61.
- Beristain, Antonio: Jesuiten und Dienst an Gefangenen. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 404–424.
- Bernecker, Walther L./Tobler, Hans Werner: Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Aussenbeziehungen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert. In: Bernecker, Walther u. a. (Hrsg.): *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Lateinamerika im 20. Jahrhundert*. Bd. III. Stuttgart, 1996, 3–227.
- Bertrand, Dominique: *La politique de Saint Ignace de Loyola. L'analyse social*. Paris (Frankreich), 1985.
- Betto, Frei: A Teologia da Libertação ruuiu com o Muro de Berlim? In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 922–929.
- Betto, Frei: Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben. Eine Meditation. In: *Concilium* 36 (2000) 458–465.
- Beutler, Johannes: Die Rolle der Heiligen Schrift im geistlichen Werden des Ignatius. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 42–53.
- von der Bey, Horst: *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation*. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 6) Bonn, 1996.
- Bieber, Marianus: *Theologie der Innerlichkeit. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit*. (ratio fidei. Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, 17) Regensburg, 2003.
- Billy, Dennis J./Keating, James F.: *Conscience and Prayer. The Spirit of Catholic Moral Theology*. Collegeville (USA), 2002.
- Billy, Dennis J.: Aquinas on the content of synderesis. In: *Theological Studies* 29 (1991) 61–83.
- Birnbacher, Dieter: *Tun und Unterlassen*. Stuttgart, 1995.
- Blanch, Antonio: Presentación. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 9–13.
- Blank, Josef: Nachfolge. In: *NHThG*. Bd. III. Erweiterte Neuausgabe, 431–438.
- Bleistein, Roman: *Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen*. Frankfurt a. M., 1989.
- Blum, Matthias: „Aber Dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden ...“ (Hieronymus ep. 130,14) – Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu den Werken der Barmherzigkeit. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): *„Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 254–274.
- Böckmann, Aquinata: Welches sind die Impulse des Neuen Testaments für das Verhältnis der Kirche zu den Armen? In: *Concilium* 13 (1977) 221–226.
- Bof, Giampiero: *Martire per la fede o anche per la giustizia?* In: *Rivista di teologia morale* 37 (2005) 71–76.
- Boff, Clodovis: *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*. (Coleção „fé e realidade“, 5) Sao Paulo (Brasilien), 1979.
- Boff, Clodovis: *Teología de lo Político: sus mediaciones*. (Verdad e Imagen, 61) Salamanca (Spanien), 1980.
- Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München, 1983.
- Boff, Clodovis: Die Physiognomie der Basisgemeinden. Herausforderung durch neue Formen kirchlichen Lebens. In: Boff, Clodovis: *Die Befreiung der Armen. Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg (Schweiz), 1986, 81–98.
- Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: *Die Option für die Armen*. (BThB, Gotteserfahrung und Gerechtigkeit) Düsseldorf, 1987.
- Boff, Clodovis: O „Evangelho“ de Santo Domingo. Os 10 temas-eixo do Documento da IV CELAM. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 791–800.
- Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 63–97.

- Boff, Clodovis: *Cómo veo yo la teología latinoamericana treinta años después*. In: Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Santander (Spanien), 2001, 74–90.
- Boff, Leonardo: *Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß*. In: *Concilium* 10 (1974) 419–426.
- Boff, Leonardo: *Teología desde el cautiverio*. (Colección Iglesia nueva, 23) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1975.
- Boff, Leonardo: *A fé na periferia do mundo*. (Centro de investigação e divulgação. Teologia, 17) Petrópolis (Brasilien), 1978.
- Boff, Leonardo: *Como Pregar a Cruz Hoje numa Sociedade de Crucificados?* In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 44 (1984) 58–72.
- Boff, Leonardo: *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung*. In: Klinger, Elmar/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*. Freiburg i. Br. u. a., 1984, 628–654.
- Boff, Leonardo: *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. (Centro de investigação e divulgação, 2) Petrópolis (Brasilien), <sup>10</sup>1985.
- Boff, Leonardo: *Zeugen Gottes in der Welt. Ordensleben heute*. Zürich (Schweiz) u. a., 1985.
- Boff, Leonardo/Boff, Clodovis: *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf, 1986.
- Boff, Leonardo: *¿Cómo celebrar la Eucaristía en un mundo de injusticias?* In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 99–113.
- Boff, Leonardo: *¿Cómo predicar hoy la cruz en una sociedad de crucificados?* In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 115–134.
- Boff, Leonardo: *La misión de la Iglesia en América Latina. Ser el Buen Samaritano*. In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 41–58.
- Boff, Leonardo: *Teología de la Liberación: Recepción creativa del Vaticano II a partir de la óptica de los pobres*. In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 9–39.
- Boff, Leonardo: *Lo „sobrenatural“ en el proceso de liberación*. In: Boff, Leonardo: *Desde el lugar del pobre*. Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1986, 75–98.
- Boff, Leonardo: *Jesus Christus, der Befreier*. Freiburg u. a., <sup>2</sup>1987.
- Boff, Leonardo: *Und die Kirche ist Volk geworden*. Ekklesiogenese. Düsseldorf, 1987.
- Boff, Leonardo: *A Originalidade da Teologia da Libertação em Gustavo Gutiérrez*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 531–543.
- Boff, Leonardo: *Eine Christologie von der Peripherie her*. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 135–157.
- Boff, Leonardo: *Evangelizar a Partir das Culturas Oprimidas*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 49 (1989) 799–839.
- Boff, Leonardo: *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*. Düsseldorf, 1991.
- Boff, Leonardo: *Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy*. In: Vigil, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 119–133.
- Boff, Leonardo: *O Conflito dos Modelos de Evangelização para a América Latina. Reflexões a propósito dos 500 anos*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992) 344–363.
- Boff, Leonardo: *Christentum mit authentischem Antlitz. Überlegungen zur Zukunft der Kirche in Lateinamerika*. In: Häring, Hermann/Kuschel, Karl-Josef (Hrsg.): *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*. München, 1993, 364–386.
- Boff, Leonardo/Betto, Frei: *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1994.
- Boff, Leonardo/Arruda, Marcos: *Bildung und Entwicklung im Hinblick auf die integrale Demokratie*. In: Leisinger, Klaus M./Hölsle, Vittorio (Hrsg.): *Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die dritte und die erste Welt im Dialog*. München, 1995, 89–102.
- Boff, Leonardo/Goldstein, Horst: *Schrei der Erde – Schrei der Armen*. Düsseldorf, 2002.
- Boff, Leonardo: *Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche*. In: *Concilium* 38 (2002) 312–318.
- Bolaña, Marisa A./Rozen, Pablo M.: *Hacia una ética construida desde los pobres*. In: *CHRISTUS* 61 (1996) 31–33.
- Bonnín, Eduardo: *Cristo y el compromiso ético del cristiano en América Latina*. In: *AnáMnesis. Revista de teología*. 7 (1997) 127–137.
- Bonnín, Eduardo: *Ley del Espíritu y conciencia cristiana. Moral fundamental y libertad*. Mexiko D.F. (Mexiko), 2003.
- Bordeyne, Philippe: *L’homme et son angoisse. La théologie morale de „Gaudium et spes“*. Paris (Frankreich), 2004.

- Borgonovo, Graziano: Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino. Contributi per un „ri-dimensionamento“ della coscienza morale nella teologia contemporanea. (Studia Friburgensia. Nouvelle série, 81) Freiburg (Schweiz), 1996.
- Bormann, Franz-Josef: Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre. (Studien zur theologischen Ethik, 113) Freiburg i. Br. u. a., 2006.
- Boros, Ladislaus: Scheidung der Geister. In: Concilium 13 (1977) 594–599.
- Bosco Pinto, João: Der Begriff „Concientización“. In: Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Reinbek bei Hamburg, 1975, 37–61.
- Botschaft an die Völker Lateinamerikas. In: Bischöfliche Aktion ADVENIAT (Hrsg.): Dokumente von Medellín. Essen, 1972, 7–12.
- Botschaft an die Völker Lateinamerikas. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. (Stimmen der Weltkirche, 8) Bonn, 1979.
- Botschaft an die Völker Lateinamerikas und der Karibik zum Abschluß der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo. (Stimmen der Weltkirche, 34) Bonn, 1992.
- Böttcher, Herbert: Kapitalismus als Religion und die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. In: pax christi – Kommission Weltkirche (Hrsg.): Der Gott Kapital. Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik. (Forum Religion und Sozialkultur, 21) Münster, 2006, 17–60.
- Bourdieu, Pierre: Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz, 1997.
- Brackley, Dean: Divine Revolution. Salvation and Liberation in Catholic Thought. Maryknoll (USA), 1996.
- Brackley, Dean: Hacia un ethos radical. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 189–215.
- Brackley, Dean/Schubeck, Thomas L.: Moral Theology in Latin America. In: Theological Studies 63 (2002) 123–160.
- Braga, José María Fructuoso: Fazer teología moral hoje. Uma Teología moral, em perspectiva libertadora do povo e elaborada com o povo. In: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (Hrsg.): Moral social. Sao Paulo (Brasilien), 1984, 7–19.
- Brandão Vilela, Avelar/Pironio, Eduardo Francisco: Presentación. In: CELAM (Hrsg.): Medellín. Conclusiones. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974.
- Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus 25,31–46. (Stuttgarter Bibelstudien, 99) Stuttgart, 1980.
- Brändle, Rudolf: Matt. 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 22) Tübingen, 1979.
- Brändle, Rudolf: Zur Interpretation von Mt 25,31–46 im Matthäuskommentar des Origenes. In: Theologische Zeitschrift 36 (1980) 17–25.
- Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das „Auftauchen Gottes“ in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1 (1981) 367–389.
- Brandt, Hermann: Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. (Hamburger Theologische Studien, 4) Hamburg, 1990.
- Brandt, Hermann: Befreiungstheologie nach der Wende. In: Theologische Literaturzeitschrift 124 (1999) 963–978.
- Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina. (Presencia teológica, 30) Santander (Spanien), 1986.
- Bravo, Carlos: Conflicto y seguimiento. In: CHRISTUS 52 (1987) 56–66.
- Bravo, Carlos: Discernir la evangelización. In: CHRISTUS 55 (1990) 7–11.
- Bravo, Carlos: Una cristología abierta al Jesús histórico y su seguimiento. In: Efemérides Mexicana 9 (1991) 155–170.
- Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, der befreiende Christus. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 543–565.
- Brechter, Suso: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 10–125.
- van Breenen, Piet: „Der Mensch ist geschaffen ...“ Eine befreiende Wahrheit über den Menschen. In: Geist und Leben 51 (1978) 1–10.

- Breid, Ingrid: Befreiungspädagogik und Kinderdorf-Idee. SOS-Kinderdörfer in Entwicklungsländern. Paulo Freire und Hermann Grmeiner im Vergleich. (Pädagogische Reihe, 10) Oldenburg, 2003.
- Brennecke, Hanns Christof: Christenverfolgungen. In: Drehsen, Volker (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. Gütersloh u. a., 1988, 209/210.
- Breuer, Clemens: Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. (Abhandlungen zur Sozialethik, 46) Paderborn u. a., 2003.
- Bria, Ion: Martyrium. In: Müller, Karl (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin, 1997, 266–270.
- Briesemeister, Dietrich: Kultur. In: Bernecker, Walther L./Buve, Raymond Th./Fisher, John R. u. a. (Hrsg.): Handbuch der Geschichte Lateinamerikas. Lateinamerika im 20. Jahrhundert. Bd. III. Stuttgart, 1996, 229–244.
- Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung und Menschenrechte. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 131–150.
- Brito, Emilio: Ejercicios Ignacianos y libertad moderna. In: Ellacuría, Ignacio/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Para una filosofía desde América Latina. (Colección „Universitas Philosophica“, 4) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1992, 265–279.
- Bröcking-Bortfeldt, Martin: Mündig Ökumene lernen. Ökumenisches Lernen als religionspädagogisches Paradigma. (Schriftenreihe der Universität Oldenburg) Oldenburg, 1994.
- Brockman, James R.: Oscar Romero. Eine Biographie. Freiburg (Schweiz), 1990.
- de Broucker, José.: Dom Helder Câmara. Die Bekehrungen eines Bischofs. Wuppertal, 1978.
- de Broucker, José: Les nuits d'un prophète. Dom Helder Camara à Vatican II. Paris (Frankreich), 2005.
- Brown, Cynthia: Literacy in 30 Hours: Paulo Freire's Process in Northeast Brazil. In: Shor, Ira (Hrsg.): Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching. Portsmouth (USA), 1987, 215–231.
- Brühl, Dieter: Das dialogische Prinzip bei Paulo Freire. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): Dialogische Erziehung bei Paulo Freire. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 1) Oldenburg, 1999, 11–16.
- Brunero, Maria Alcía: Ética e Evangelização das Culturas. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 311–326.
- Buber, Martin: Bücher der Geschichte. (Die Schrift, 2) Köln, 1956.
- Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. Gerlingen, 1992.
- Bullón, José: Compromiso cristiano desde la „Octogésima Adveniens“. In: Instituto Superior des Ciencias Moral Madrid/Accademia Alfonsiana Roma (Hrsg.): La justicia social. Homenaje a Prof. Julio des la Torre. (Colección Estudios de la Ética Teológica, 11) Madrid (Spanien), 1993, 167–201.
- Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist, 2000.
- Burgos, Elisabeth: Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. Barcelona (Spanien), 1983.
- Burke, Kevin: The Ground beneath the Cross. The Theology of Ignacio Ellacuría. Washington D.C. (USA), 2000.
- Burns, Peter: The Problem of Socialism in Liberation Theology. In: Theological Studies 53 (1992) 493–516.
- Byrne, Patrick H.: *Ressentiment* and the Preferential Option for the Poor. In: Theological Studies 54 (1993) 213–241.
- Cacho Blecua, Juan Manuel: Del gentilhomme mundano al caballero „a lo divino“: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 129–159.
- Cadavid Duque, Alvaro: Historia del Magisterio Episcopal Latinoamericano. Visión sintética de Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo. In: CELAM (Hrsg.): Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 15–47.
- Calvez, Jean-Yves: General Congregation XXXI (1965–1966) and XXXII (1974–1975), Their Different Times and Problems: Essential Historical Aspects. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: Conferences on the Chief Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 5–17.
- Calvez, Jean-Yves: Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsselndokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten. München, 1987.
- Calvez, Jean-Yves: Die Gesellschaft Jesu und die Päpste. In: Stimmen der Zeit, Spezial 2 (2006) 8–19.
- Calvo Madrid, Teodoro: El martirio en san Agustín. In: Augustinus. Revista trimestral publicada por los Agustinos Recoletos 51 (2006) 211–239.
- Cámara, Hélder: Revolution through peace. New York (USA) u. a., 1971.



- Cámara, Hélder: Umsturz durch die Gewaltlosen. Eine Initiative. (Das theologische Interview, 15) Düsseldorf, 1971.
- Campbell, Margaret M.: Critical Theory and Liberation Theology. A Comparison of the Initial Work of Jürgen Habermas and Gustavo Gutiérrez. (American University Studies. Series VII. American Literature, 140) New York (USA) u. a., 1999.
- Cardenal, Fernando: 500 Jahre Widerstand – Utopie oder Realität? In: „Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker.“ Festvortrag des Preisträgers Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jon Sobrino S.J. am 13. März 1992 an der Karl-Franzens-Universität Graz. (Grazer Universitätsreden, 46) Graz (Österreich), 1992, 25–40.
- Cardijn, Joseph: Laien im Apostolat. Kevelaer, 1964.
- do Carmo Cheuiche, Antonio: El pensamiento de Pablo VI sobre la cultura y la civilización de América Latina. In: Papetti, Renato (Hrsg.): Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 39–57.
- Carnoy, Martin: Foreword. In: Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart. New York (USA), 1997, 7–19.
- Carranza, Salvador: Mártires de la UCA. 16 de noviembre de 1989. (Colección. La Iglesia en América Latina, 14) <sup>3</sup>1992.
- Casaldáliga, Pedro: Die „gekreuzigten“ Indios – ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums. In: Concilium 19 (1983) 208–213.
- Casaldáliga, Pedro: Opción por los Pobres y espiritualidad. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 47–55.
- Casaldáliga, Pedro: Quedan los pobres y Dios. In: CHRISTUS 59 (1994) 8/9.
- Casaldáliga, Pedro: Ein Brief voller Scham an die ausgeschlossene Menschheit. In: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hrsg.): Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie, 2) Münster, 1997, 17–20.
- Casale Rolle, Carlos Ignacio: Teología de los *signos de los tiempos*. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II. In: Teología y Vida 46 (2005) 527–569.
- Casari, Renzo: Il principio della carità in teologia morale. Mailand (Italien), 1995.
- Castellano F., Antonio: Repensar la cristología desde Santo Domingo. In: Teología y Vida 34 (1993) 327–335.
- Castillo, José M.: Die „Nachfolge Christi“ und „Der Weg“. Zum Thema „unterscheidendes Erkennen“. In: Concilium 14 (1978) 585–590.
- Castillo, Fernando: Theologie der Befreiung und Sozialwissenschaften. Bemerkungen zu einer kritischen Bilanz ihrer Beziehungen zur Dependenztheorie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 143–151.
- Castillo, Fernando: Die neue Evangelisation aus der Sicht der Theologie der Befreiung. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 115–128.
- Castillo, Fernando: Evangelisation in Lateinamerika. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 106–114.
- Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 293–322.
- Castillo, Fernando: Theologie der Befreiung und Praxis. In: Castillo, Fernando: Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses. Luzern (Schweiz), 2000, 163–188.
- Castillo, José M.: Discernimiento. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 264–272.
- Castillo, José M.: Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 107–133.
- Castillo, José M.: El miedo a los pobres. In: Revista Latinoamericana de Teología 17 (2000) 3–24.
- Castillo, José M.: Die gestohlene Utopie. In: Concilium 40 (2004) 527–533.
- Castro C., Javier Alonso: El absoluto moral en la reflexión cristológica de Jon Sobrino. In: Theologica Xaveriana 47 (1997) 55–64.
- Cavada Diez, Miguel: Monseñor Romero y Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 231–250.
- Cavalier, Wayne: „The three voices of Freire: an exploration of his thought over time“. In: Religious education 97 (2002) 254–270.
- Ceci, Lucia: La teologia della liberazione in America Latina. L’opera di Gustavo Gutiérrez. Mailand (Italien), 1999.



- CELAM: Introducción a los conclusiones. In: CELAM (Hrsg.): *Medellín. Conclusiones*. Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974.
- CELAM: Aspectos morales de la realidad latinoamericana. In: *Actualidad Pastoral* 17 (1984) 172/173.
- CELAM: Für eine Kultur solidarischen Lebens. Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992: secunda relatio. Aachen, 1993.
- CELAM (Hrsg.): *El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996.
- CELAM (Hrsg.): *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000*. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>4</sup>1999.
- CEP (Hrsg.): *El Salvador. Un pueblo perseguido testimonios de cristianos*. (Centro de estudios y publicaciones) Lima (Peru), 1980.
- Chamberlain, Francisco: La opción preferencial por los pobres en el magisterio de la Iglesia universal. In: Gutiérrez, Gustavo u. a.: *El rostro de Dios en la historia*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 175) Lima (Peru), 1996, 185–198.
- Chathanatt, John: *Gandhi and Gutiérrez. Two Paradigms of Liberative Transformation*. Neu Delhi (Indien), 2004.
- Chenu, Marie-Dominique: Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. In: Baraúna, Giulherme (Hrsg.): *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*. Salzburg (Österreich), 1967, 226–247.
- Chenu, Marie-Dominique: Les signes des temps. Réflexion théologique. In: Congar, Yves (Hrsg.): *L’Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“ Bd. II. Commentaires*. (Unam sanctam, 65b). Paris (Frankreich), 1967, 205–225.
- Chenu, Marie-Dominique: „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: *Concilium* 13 (1977) 232–235.
- Chomsky, Noam: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York (USA), 1966.
- Christian, Paul: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt 25,31–46 redaktionsgeschichtlich untersucht. (Erfurter theologische Schriften, 12) Leipzig, 1975.
- Cipolini, Pedro Carlos: Como Verificar a Veracidade da Igreja nas CEBs? In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 49 (1989) 305–339.
- Claudius: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 14–35.
- Claver, Francisco: In Treue zum Evangelium. Quellen der Konflikte und Verfolgungen unter Christen. In: *Concilium* 19 (1983) 188–193.
- Clavero R., Mariana: Un punto de inflexión en la vida del padre Alberto Hurtado. Itinerario y balance de su viaje a Europa, de 1947. In: *Teología y Vida* 46 (2005) 291–320.
- Coben, Diana: *Radical Heroes. Gramsci, Freire and the Politics of Adult Education*. (Studies in the history of education, 6) New York (USA) u. a., 1998.
- Codina, Gabriel: *Fe y Justicia en la educación*. (Colección de Cuadernos Cristianisme i Justícia, 15) Barcelona (Spanien), 1986.
- Codina, Víctor: *Eclesiologia Latino-Americana da Libertação*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 61–81.
- Codina, Víctor: La Iglesia y el trabajo por la justicia. Claves para una eclesiología solidaria. In: González Faus, José Ignacio u. a.: *La justicia que brota de la fe (Rom 9,30)*. (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 157–176.
- Codina, Víctor: *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Estella (Spanien), 1990.
- Codina, Víctor: *Vorwärts zu Jesus zurück. Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge*. Salzburg (Österreich), 1990.
- Codina, Víctor: *Opción por los pobres y vida religiosa*. In: *Vigil*, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 99–103.
- Codina, Víctor: *Chronik von Santo Domingo*. In: *Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Santo Domingo 1992. Werden – Verlauf – Wertung*. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 55) Bonn, 1993, 10–22.
- Codina, Víctor: *Teología simbólica de la tierra. Lectura del Documento de Santo Domingo*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivien), 1993.
- Codina, Víctor: *Creo en el Espíritu Santo*. Santander (Spanien), 1994.
- Codina, Víctor: *Os Exercícios na vida cotidiana do povo*. In: *Perspectiva teológica* 26 (1994) 213–226.
- Codina, Víctor: *Sakramente*. In: *Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 901–928.

- Codina, Víctor: Medellín – 35 Jahre danach. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 71–88.
- Cohen-Solal, Annie: Sartre. 1905–1980. Reinbek bei Hamburg, 1985.
- Collet, Giancarlo: Der Christus der Armen. Zum christologischen Ansatz von Jon Sobrino. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag. Luzern (Schweiz), 1987, 263–290.
- Collet, Giancarlo: Im Armen Christus begegnen. Einleitung. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 7–22.
- Collet, Giancarlo: „Das Schicksal der Armen teilen“. Zum Werdegang von Medellín. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (1989) 162–173.
- Collet, Giancarlo: Gottes Geist weht überall – vor allem aber bei uns. In: Richter, Clemens (Hrsg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz, 1991, 89–105.
- Collet, Giancarlo: „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: Furger, Franz (Hrsg.): Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 33 (1992) 67–84.
- Collet, Giancarlo: Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler. Freiburg i. Br., 1994, 311–325.
- Collet, Giancarlo: Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus? Fragen zu einer multikulturellen Identität des Christentums. In: Concilium 30 (1994) 19–27.
- Collet, Giancarlo: Inkulturation. I. Begriff und Problemstellung. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 504/505.
- Collet, Giancarlo: Medellín. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 29/30.
- Collet, Giancarlo: Medellín. ¿Una „anécdota histórica“ o una „experiencia memorable“? In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 85–88.
- Collet, Giancarlo: San Romero de America. Symbol gelebter Solidarität. In: Biehl, Michael/Adamavi-Aho Ekué, Amélé (Hrsg.): Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion. Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Arens. Frankfurt a. M., 2005, 175–197.
- Collet, Giancarlo: Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“. Zur Entstehung von Befreiungstheologien. In: Barwasser, Carsten (Hrsg.): Theologien der Gegenwart. Eine Einführung. Darmstadt, 2006, 7–52.
- Comblin, José: Das Bild vom Menschen. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1987.
- Comblin, José: Medellín: Vinte Anos Depois. Balanço temático. In: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 806–829.
- Comblin, José: Der Heilige Geist. (BThB, Gott, der sein Volk befreit) Düsseldorf, 1988.
- Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993.
- Comblin, José: La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 29–56.
- Comblin, José: Juicio ético y teológico del proyecto católico de evangelización. In: V.A. (Hrsg.): La evangelización a los 500 años. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 38–46.
- Comblin, José: Der Heilige Geist. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 611–634.
- Comblin, José: Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação. Sao Paulo (Brasilien), 1996.
- Comblin, José: Called for freedom. The Changing Context of Liberation Theology. Maryknoll (USA), 1998.
- Comblin, José: Comentarios a treinta años de Medellín. Medellín ayer, hoy y mañana. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 75–81.
- Comblin, José: Vatican en panne d'évangile. L'Église des pauvres, est-ce pour demain? Paris (Frankreich) u. a., 2004.
- Comblin, José: Die Zeichen der Zeit. In: Concilium 41 (2005) 412–424.
- Concha B., Pablo: Pensamiento moral en Teología y Vida. Imperativo de renovación surgido del Concilio Vaticano II. In: Teología y Vida 41 (2000) 591–625.
- Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil (Hrsg.): Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III. Conferência Geral do episcopado Latino-Americano. Petrópolis (Brasilien), 1979.
- Congar, Yves: Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils. Essen, 1959.

- Congar, Yves: Für eine dienende und arme Kirche. Mainz, 1965.
- Congar, Yves: Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft. In: *Concilium* 2 (1966) 343–354.
- Congar, Yves: Jesus Christus – Unser Herr, unser Mittler. Stuttgart, 1967.
- Congar, Yves: Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“. In: *Concilium* 6 (1970) 496–501.
- Congar, Yves: Armut als Akt des Glaubens. In: *Concilium* 13 (1977) 255–260.
- Cooper, Gillian: Freire and Theology. In: *Studies in the Education of Adults* 27 (1995) 66–78.
- Corella, Jesús: Ejercicios Ignacianos y seguimiento de Cristo. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): *El seguimiento de Cristo*. Madrid (Spanien), 1997, 181–203.
- Corominas Escudé, Jordi: *Ética Primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. (Pailimpsesto. Derechos humanos y desarrollo, 5) Bilbao (Spanien), 2000.
- Costa, Márcio Luis: Educação e libertação na América Latina. Ensaio introdutório à aproximação entre a pedagogia de Paulo Freire e a pedagógica de Enrique D. Dussel. (Série Reflexões sobre a América Latina, 2) Campo Grande (Brasilien), 1992.
- Costadoat, Jorge: El Dios de la vida. El „discurso sobre Dios“ en América latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo. Rom (Italien), 1993.
- Costadoat, Jorge: La pregunta por Dios en la Teología de la Liberación. In: *Teología y Vida* 36 (1995) 381–398.
- Costadoat, Jorge: Cristología latinoamericana. Bibliografía (1968–2000). In: *Teología y Vida* 44 (2003) 18–61.
- Costadoat, Jorge: La liberación en la cristología de Jon Sobrino. In: *Teología y Vida* 45 (2004) 62–84.
- Costadoat, Jorge: La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación. In: *Teología y Vida* 46 (2005) 56–74.
- Coste, René: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum V. Kapitel, Artikel 83–90. In: *LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*. Bd. III. 565–578.
- Cremer, Enno-Edzard/Schattenberg, Mareen: Eine kleine philosophische Reise durch Paulo Freires „Pädagogik der Unterdrückten“. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 1) Oldenburg, 1999.
- Crespo, Luis Fernando: Evangelización liberadora. In: Gutiérrez, Gustavo u. a.: *El rostro de Dios en la historia*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 175) Lima (Peru), 1996, 215–236.
- Croatto, Severino: Liberación y libertad. Pautas hermeneuticas. (Centro de Estudios y Publicaciones, 24) Lima (Peru), <sup>2</sup>1980.
- Cuesta, Bernardo: Nuevo enfoque de la moral: la perspectiva de la moral latinoamericana. In: *Ciencia Tomista* 114 (1987) 595–621.
- Cunha, Rogério Almeida: Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. Münster, 1975.
- Cunha, Rogério Almeida: Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept als Ansatz der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. In: Castillo, Fernando (Hrsg.): *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*. München u. a., 1978, 61–124.
- Cunha, Rogério Almeida: Consciência Crítica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980) 243–251.
- Cunha, Rogério Almeida: Teologia da libertação e pedagogia libertadora. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 143–154.
- Cunha, Rogério Almeida: Gott an der Seite des Arbeiters. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 267–281.
- Curran, Charles E.: *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*. (Moral traditions and moral arguments series) Washington D.C. (USA), 1999.
- Curran, Charles E.: The Ecclesial Context of Moral Theology. In: Salzman, Todd A. (Hrsg.): *Method and Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*. Omaha (USA), 1999, 125–154.
- Dabisch, Joachim: Die Pädagogik Paulo Freires im Schulsystem. Mit Schülern lernen – eine empirische Untersuchung zu Übertragungsmöglichkeiten der Pädagogik Paulo Freires. (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen, 126) Saarbrücken u. a., 1987.
- Dabisch, Joachim: Über die philosophischen Wurzeln Paulo Freires. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 15) Oldenburg, 2002.
- Dahling-Sander, Christoph: Zur Freiheit befreit. Das theologische Verständnis von Freiheit und Befreiung nach Martin Luther, Huldrych Zwingli, James H. Cone und Gustavo Gutiérrez. Frankfurt a. M., 2003.
- de Dalmases, Candido: Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie. München, 2006.

- Damm, Markus: Verantwortlich leben. Entwicklungen in Ernst Langes Bildungskonzeptionen im Horizont von Theologie, Kirche und Gesellschaft. (Evangelische Theologie in Regensburg, 1) Regensburg, 2005.
- Danoz Fernández, Antonio: La moral en la pastoral. In: ITER. Revista de Teología 7 (1996) 7–34.
- Darder, Antonia: Reinventing Paulo Freire. A Pedagogy of Love. Boulder (USA), 2002.
- Decia, José María: El discernimiento cristiano en el cotidiano: expresiones y tendencias. In: Soleriana 7 (1997) 49–63.
- Delchard, Antoine: Armut und Gemeinschaftsleben. Das Werden der ignatianischen Armutsform. In: Henrici, Peter (Hrsg.): Die christliche Armut. Frankfurt a. M., 1966, 53–88.
- Delgado, Mariano: Götzendienste. IV. In der Missionsgeschichte. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. IV. 963/964.
- Delgado, Mariano: Befreiung durch Erziehung? Überlegungen zum Gespräch zwischen Paulo Freires Pädagogik und der Theologie. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 223–240.
- Delgado, Mariano: Kritische Anmerkungen zur selektiven Rezeption des Konzils in Lateinamerika. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 205–209.
- Delgado, Mariano: Blutende Hoffnung. Zur „Gottes-Rede“ von Gustavo Gutiérrez. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 35–52.
- Delgado, Mariano: Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas. Freiburg (Schweiz), 2001.
- Delgado, Mariano: Subversive Gerichtshoffnung in Geschichte und Gegenwart – Historische Streiflichter aus dem ibero-amerikanischen Kulturraum. In: Stettberger, Herbert (Hrsg.): Prinzip „Subversive Hoffnung“. Anstöße für religiöses Lernen in der Einen Welt. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 6) Münster, 2004, 21–37.
- Delp, Alfred: Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung. 1944–1945. (Geist und Gegenwart, 3) Frankfurt a. M., 1947, 173–181.
- Demmer, Klaus: Sittlich handeln als Zeugnis geben. In: Gregorianum 64 (1983) 453–485.
- Demmer, Klaus: Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur theologischen Ethik, 15) Freiburg i. Br. u. a., 1985.
- Demmer, Klaus: Die vergessene Moralpredigt. Die Schwierigkeit ethischer Unterweisung im Gottesdienst heute. In: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 266–276.
- Demmer, Klaus: Moralthologische Methodenlehre. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989.
- Demmer, Klaus: Fundamentale Theologie des Ethischen. (Studien zur theologischen Ethik, 82) Freiburg i. Br. u. a., 1989.
- Demmer, Klaus: Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung. Freiburg i. Br., 1989.
- Demmer, Klaus: Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Freiburg i. Br. u. a., 1991.
- Demmer, Klaus: Gerechtigkeit. In: Schütz, Christian (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., (Sonderausgabe) 1992, 501–502.
- Demmer, Klaus: Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moralthologie. (Studien zur theologischen Ethik, 50) Freiburg i. Br. u. a., 1993.
- Demmer, Klaus: Moralthologie. In: TRE, Bd. XXIII. 295–302.
- Demmer, Klaus: Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung. In: Mieth, Dietmar: Moralthologie im Abseits. (QD, 153) Freiburg i. Br. u. a., 1994, 69–87.
- Demmer, Klaus: Shaping the Moral Life: An Approach to Moral Theology. Washington D.C. (USA), 2000.
- Demmer, Klaus: Gott in der Moral. Überlegungen zur Identität der Moralthologie. In: Gregorianum 84 (2003) 81–101.
- Demmer, Klaus: Zur Bedeutung Karl Rahners für die Moralthologie. In: Theologie und Glaube 94 (2004) 537–550.
- Dennis, Marie/Golden, Renny/Wright, Scott: Oscar Romero. Reflections on His Life and Writings. Maryknoll (USA), 1980.
- Devés Valdés, Eduardo: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Bd. III. (Colección Historias Americanas) Buenos Aires (Argentinien), 2004.
- Díaz Mateos, Manuel: A Voz Profética de Medellín. In: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 842–859.

- Díaz Núñez, Luis Gerardo: La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas. (Colección: Humanidades. Serie: Estudios Latinoamericanos) Mexiko D.F. (Mexiko), 2005.
- Dietrich, Walter: „... den Armen das Evangelium zu verkünden“. Vom befreienden Sinn biblischer Gesetze. In: Theologische Zeitschrift 41 (1985) 31–43.
- Doggett, Martha: Death Foretold: The Jesuit Murders in El Salvador. Washington D.C. (USA), 1993.
- Dohmen, Christoph: Exodus 19–40. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament) Freiburg i. Br. u. a., 2004.
- Doig K., German: Diccionario Río Medellín Puebla. Lima (Peru), 1990.
- Dominguez, Jorge: Bem-Aventuranças e Ética da Libertação. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 175–193.
- Dormeyer, Detlev/Galindo, Florencio: Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis. Stuttgart, 2003.
- Dorr, Donal: The Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching. Dublin (Irland), 1992.
- Duarte Castillo, Raúl: Razón formal de la existencia de la Iglesia como Pueblo. In: Efemérides Mexicana 9 (1991) 171–180.
- Dulles, Avery: Jesuits and Theology: Yesterday and Today. In: Theological Studies 52 (1991) 524–538.
- Duncan, William B.: The Political Philosophy of Peruvian Theologian Gustavo Gutiérrez. (Toronto Studies in Theology, 85) New York (USA) u. a., 2001.
- Dupont, Jacques: Die Kirche und die Armut. In: Baraúna, Giulherme (Hrsg.): De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. I. Freiburg i. Br. u. a., 1966, 313–345.
- Duquoc, Christian: Theologie der Befreiung. Verdienste und Grenzen. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 25–34.
- Durán, Mauricio García: Teología moral y opción por los pobres. Anotaciones desde la perspectiva del método. In: Theologica Xaveriana 47 (1997) 65–84.
- Dussel, Enrique: América Latina y conciencia cristiana. (Colección IPLA) Quito (Ecuador), 1970.
- Dussel, Enrique: De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979). Mexiko D.F. (Mexiko), 1979.
- Dussel, Enrique: Filosofía ética latinoamericana. La política latinoamericana. Bd. IV. (Colección filosofía y liberación latinoamericana. Temas, 6) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1979.
- Dussel, Enrique: Die moderne Christenheit vor dem „anderen“. Vom „rüden Indio“ bis zum „guten Willen“. In: Concilium 15,2 (1979) 649–656.
- Dussel, Enrique/Meier, Johannes: Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien. In: Klinger, Elmar/Zerfaß, Rolf (Hrsg.): Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Würzburg, 1984, 11–31.
- Dussel, Enrique: „Populus Dei“ in populo pauperum. Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla. In: Concilium 20 (1984) 469–476.
- Dussel, Enrique: Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen. In: Concilium 20 (1984) 133–141.
- Dussel, Enrique: Theologien der „Peripherie“ und des „Zentrums“: Begegnung oder Konfrontation? In: Concilium 20 (1984) 77–85.
- Dussel, Enrique: Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden. In: Concilium 22 (1986) 382–388.
- Dussel, Enrique: La dignidad del otro en la ética de la liberación. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): De dignitate hominis. Festschrift für Carlos Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 279–286.
- Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1988.
- Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz, 1988.
- Dussel, Enrique: Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika. Freiburg (Schweiz), 1989.
- Dussel, Enrique: Vier Themen zur Theologie und Ökonomie. In: Buhl, Thomas (Hrsg.): Option für die Armen. Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika. Leipzig, 1990, 278–320.
- Dussel, Enrique: De Sucre a Santo Domingo (1972–1992). In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 552–573.

- Dussel, Enrique: Das „institutionelle“ Problem: Machtfaktor Geschäftsordnung. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 54–63.
- Dussel, Enrique: Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Theologie in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. III. Eichstätt, 1993, 302–333.
- Dussel, Enrique: Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik. In: Arens, Edmund (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension intellektueller Kommunikation. (QD, 156) Freiburg i. Br. u. a., 1995, 113–137.
- Dussel, Enrique: Theologie der Befreiung und Marxismus. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 99–130.
- Dussel, Enrique: The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation. Amherst (USA), 1996.
- Dussel, Enrique: The Architectonic of the Ethics of Liberation. On Material Ethics and Formal Moralities. In: Batstone, David B. (Hrsg.): Liberation theologies, postmodernity, and the Americas. London (England) u. a., 1997, 273–304.
- Dussel, Enrique: Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 9–18.
- Dussel, Enrique: La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Toluca (Mexiko), 1998.
- Dussel, Enrique: Prinzip Befreiung. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik. (Concordia Reihe Monographien, 31) Aachen, 2000, 160–165.
- Dussel, Enrique: Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía) Madrid (Spanien), 2002.
- Dussel, Enrique: Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. In: Ferraro, Joseph (Hrsg.): Debate actual sobre la Teología de la Liberación. Mexico D.F. (Mexiko), 2003, 49–63.
- Echegaray, Hugo: La práctica de Jesús. (Centro de Estudios y Publicaciones, 34) Lima (Peru), 1980.
- Echegaray, Hugo: Gott erkennen heißt Gerechtigkeit üben. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 158–168.
- Echeverría Mauleon, José Javier: Escuela – Concientización – Catequesis. (Colección fe-experiencia, 10) Salamanca (Spanien), 1975.
- Eckey, Wilfried: Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar. Neukirchen-Vluyn, 1998.
- Eckholt, Margit: Befreiung und Evangelisierung: ein scheinbares Dilemma. Überlegungen zur lateinamerikanischen Rezeption von „Centesimus Annus“. In: Fliethmann, Thomas/Lücking-Michel, Claudia (Hrsg.): Im Dienst der Armen. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 26) Münster, 1992, 83–113.
- Eckholt, Margit: Schwierige Identitätssuche. Die lateinamerikanische Diskussion über Moderne und Postmoderne. In: Herder Korrespondenz 48 (1994) 358–363.
- Eckholt, Margit: „Zwischen Entrüstung und Hoffnung“. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie? In: Delgado, Mariano/Notí, Odilo/Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 151–170.
- Eckholt, Margit: Kirche der Armen. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika. In: Herder Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. (2005) 50–54.
- Eckholt, Margit: „Con pasión y compasión“, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas. In: Teología y Vida 48 (2007) 9–24.
- Eder, Hans: Politische Dimension der Theologie der Befreiung. Impulse der Jesuiten und Indígenas für eine solidarische Gesellschaft der Anderen. (Europäische Hochschulschriften, 296) Frankfurt a. M. u. a., 1993.
- Eduard, Heinz/Tödt, Ilse: Paulo Freires Conscientização – eine theologische Theorie der Sozialisation? In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire. München, 1991, 38–44.
- Eicher, Peter: Epilog. Dein Reich komme. Die „Summe des Evangeliums“. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie. Bd. III. Der Dienst der Gemeinde. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 471–503.



- Eicher, Peter: Von der Gnadenlehre zur Theologie der Befreiung. In: Eicher, Peter (Hrsg.): Neue Summe Theologie. Die neue Schöpfung. Bd. II. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 237–271.
- Elias, John: Conscientization and deschooling. Freire's and Illich's proposals for reshaping society. Philadelphia (USA), 1976.
- Elias, John: Paulo Freire: Pedagogue of Liberation. Malabar (USA), 1994.
- Elizondo, Virgilio: The Pope's Opening Address: Introduction and Commentary. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), 1980, 47–55.
- Ellacuría, Ignacio: Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: Vargas-Machuca, Antonio (Hrsg.): Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid (Spanien), 1975, 325–350.
- Ellacuría, Ignacio: Espiritualidad. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 301–309.
- Ellacuría, Ignacio: Pobres. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 786–802.
- Ellacuría, Ignacio: Los pobres, „lugar teológico“ en América Latina. In: Ellacuría, Ignacio: Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. (Colección Teología Latinoamericana, 5) San Salvador (El Salvador), 1985, 153–178.
- Ellacuría, Ignacio: El verdadero pueblo de Dios, según Mons. Romero. In: Ellacuría, Ignacio: Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia. (Colección Teología Latinoamericana, 5) San Salvador (El Salvador), 1985, 81–125.
- Ellacuría, Ignacio: Pedro Arrupe, Erneuerer des Ordenslebens. In: Bamberger, Stefan (Hrsg.): Offen für die Zeichen der Zeit. Pedro Arrupe im Zeugnis seiner Mitarbeiter. Kevelaer, 1986, 109–136.
- Ellacuría, Ignacio: Spiritualität im Geist Christi. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 201–209.
- Ellacuría, Ignacio: Die Seligpreisungen als Grundgesetz der Kirche der Armen. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 184–200.
- Ellacuría, Ignacio: Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica. In: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989) 141–184.
- Ellacuría, Ignacio: El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. In: Revista Latinoamericana de Teología 6 (1989) 305–333.
- Ellacuría, Ignacio: Quinto Centenario de América Latina. ¿Descubrimiento o encubrimiento? (Cristianismo i Justicia, 31) Barcelona (Spanien), 1990.
- Ellacuría, Ignacio: Lectura latinoamericana de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. In: Revista Latinoamericana de Teología 8 (1991) 111–147.
- Ellacuría, Ignacio: Die christliche Herausforderung der Befreiungstheologie. In: Bertsch, Ludwig (Hrsg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. (Theologie der Dritten Welt, 15) Freiburg i. Br., 1991, 195–213.
- Ellacuría, Ignacio: El objeto de la filosofía. In: Ellacuría, Ignacio/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Para una filosofía desde América Latina. (Colección „Universitas Philosophica“, 4) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1992, 63–88.
- Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon: Vorwort. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, XIII–XVI.
- Ellacuría, Ignacio: Geschichtlichkeit des christlichen Heils. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 313–360.
- Ellacuría, Ignacio: Utopie und Prophetie. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 383–431.
- Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 761–787.
- Elsässer, Antonellus: Barmherzigkeit. III. Theologisch-ethisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. II. 15/16.
- Elsässer, Nan/John-Steiner, Vera: An Interactionist Approach to Advancing Literacy. In: Shor, Ira (Hrsg.): Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching. Portsmouth (USA), 1987, 45–86.
- Endean, Philip: Die ignatianische Prägung der Theologie Karl Rahners. Ein Versuch der Präzisierung. In: Siebenrock, Roman (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Karl-Rahner-



- Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse. (Innsbrucker theologische Studien, 56) Innsbruck (Österreich) u. a., 2001, 59–73.
- Esler, Philip F.: Jesus und die Reduzierung von Gruppenkonflikten: Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner im Rahmen der Theorie der sozialen Identität. In: Stegemann, Wolfgang/Malina, Bruce J./Theißen, Gerd (Hrsg.): Jesus in neuen Kontexten. München, 2002, 197–211.
- Estermann, Josef: Neuer Wein in alte Schläuche? Transformationen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: Kößmeier, Norbert/Brosse, Richard (Hrsg.): Gesichter einer fremden Theologie. Sprechende von Gott jenseits von Europa. (Theologie der Dritten Welt, 34) Freiburg i. Br., 2006, 195–202.
- Esteve, Gustavo/Stuchul, Dana L./Suri Prakash, Madhu (Hrsg.): From Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy. In: Bowers, C. A./Apffel-Marglin, Frédérique (Hrsg.): Rethinking Freire. Globalization and the Environmental Crisis. Mahwah (USA) u. a., 2005, 13–30.
- Evers, Georg: Das Problem des Martyriums in den Missionsländern. In: Concilium 39 (2003) 74–82.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Desafio de Fazer Teologia Moral na América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 9–19.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Teologia Moral e Comunidade de Fé. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 83–98.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Option für die Armen und moraltheologische Reflexion. In: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 163–177.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Optar pelos Pobres e fazer Teologia Moral. In: Revista Eclesiástica Brasileira 50 (1990) 25–43.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Ethos cultural e teologia moral. In: Suess, Paulo (Hrsg.): Culturas e Evangelização. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. Sao Paulo (Brasilien), 1991, 207–219.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Ética teológica em prospectiva na América Latina. In: Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): Sarça ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas. Sao Paulo (Brasilien), 2000, 333–351.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Teología, muchos rostros y un corazón. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la teología latinoamericana. Estella (Spanien), 2000, 215–228.
- Fabri dos Anjos, Marcio: America Latina: un continente di speranza?, in Ronaldo Zacharias (Brasilien), Sebastian Mier (Messico), Tony Mifsud (Cile). In: Rivista di teologia morale 38 (2006) 493–499.
- Fabri dos Anjos, Marcio: Auferstehung als Prozess eines neuen Lebens. In: Concilium 42 (2006) 570–579.
- Fagan, Eileen M.: An Interpretation of Evangelization. Jon Sobrino's Christology and Ecclesiology in Dialogue. San Francisco (USA) u. a., 1998.
- Famerée, Joseph: Bischöfe und Bistümer (5.–15. November 1963). In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. III. Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio (September 1963 bis September 1964). Mainz u. a., 2002, 139–222.
- Feld, Helmut: Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens. Köln u. a., 2006.
- Fernandes, Luís: Como se faz uma Comunidade Eclesial de Base. Petrópolis (Brasilien), 1984.
- Fernández, Víctor M.: Vivir en Paz. Del lamento a la libertad interior. Madrid (Spanien), 2001.
- Ferrando Miguel, Angel: La misión de los discípulos de Jesús. In: Teología y Vida 31 (1990) 121–131.
- Ferraro, Benedito: A significação política e teológica da morte de Jesus. À luz do Novo Testamento. (Centro de Investigação e Divulgação. Teologia, 14) Petrópolis (Brasilien), 1977.
- Ferraz Fayos, Antonio: La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri. In: Gracia, Diego (Hrsg.): Desde Zubiri. (Serie Filosofía Hoy, 32) Granada (Spanien), 2004, 25–33.
- Ferraz Fayos, Antonio: Zubiri: El realismo radical. (Serie Historia de la filosofía, 49) Madrid (Spanien), 1995.
- Ferré, Alberto Methol: Grandes orientaciones pastorales de Pablo VI para América Latina. In: Papetti, Renato (Hrsg.): Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 21–32.
- Fiedler, Peter: Gottes Vergebungsbereitschaft und Heilswille. In: Schenke, Ludger u. a.: Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen. Stuttgart, 2004, 164–192.
- Figueroa Deck, Allan: Commentary on *Populorum progressio* (*On the Development of Peoples*). In: Himes, Kenneth R. (Hrsg.): Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations. Washington D.C. (USA), 2005, 292–314.
- Figueroa, Dimas: Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez. Frankfurt a. M., 1989.

- Figuroa, Dimas: Paulo Freire zur Einführung. Hamburg, 1989.
- Filser, Hubert: Das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam Actuositatem*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 252–279.
- Fischer, Klaus: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung, V. Der Mensch als Geheimnis) Freiburg i. Br. u. a., 1974.
- Fischer, Klaus: Menschwerdung. Die evolutive Weltansicht und ihre (Aus-)Wirkung auf Karl Rahners Denken. In: Orientierung 68 (2004) 163–169.
- Flecha Andrés, José Román: Sobre la ética de la violencia. In: Salmanticensis 34 (1987) 147–168.
- Flecha Andrés, José Román: Moral del seguimiento de Cristo en los Padres de la Iglesia. In: Revista Augustiniana 44 (2003) 643–674.
- Flecha Andrés, José Román: Teología moral fundamental. (Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología) Madrid (Spanien), <sup>2</sup>2003.
- Fleming, Julia: The Right to Reputation and the Preferential Option for the Poor. In: Journal of the Society of Christian Ethics 24 (2004) 73–87.
- Flores García, Víctor: El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. (Filosofía de nuestra América) Mexiko D.F. (Mexiko), 2003.
- Floristán, Casiano: Testimonio. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): Conceptos Fundamentales de Pastoral. Madrid (Spanien), 1983, 989–1000.
- Floristán, Casiano: Jesús, el Reino y la Iglesia. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 249–293.
- Fonk, Peter: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet. Kevelaer, 2004.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. (Materialis Programm. Kollektion: Philosophie, Ökonomie, Politik, 28) Frankfurt a. M., 1983.
- Fornet-Betancourt, Raúl: „Hören auf das Volk“ – Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 69–92.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Zur Artikulation in der Philosophie. Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 244–266.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie und Theologie in Lateinamerika. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 182–189.
- Fouilloux, Étienne: Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz u. a., 1997, 61–187.
- Fraling, Bernhard: Hinführung zu freier Entscheidung. Nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola. In: Gründel, Johannes (Hrsg.): Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Richard Egenter zum 70. Geburtstag. Düsseldorf, 1972, 161–177.
- Fraling, Bernhard: Existenzialtheologie im Zeichen der Exerzitieninterpretation. In: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u. a., 1979, 61–81.
- Fraling, Bernhard: „Mit Almosen sollte man niemand abspesen“. Zur Schwierigkeit, eine alte Weisung zu übersetzen. In: Fraling, Bernhard/Hasenstab, Rudolf (Hrsg.): Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. Georg Teichtweier zum siebzigsten Geburtstag. Würzburg, 1983, 153–167.
- Fraling, Bernhard: Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als kritisches Potential der Volkskirche. In: Klinger, Elmar/Zerfuß, Rolf (Hrsg.): Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Würzburg, 1984, 98–110.
- Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. (Studien zur theologischen Ethik, 46) Freiburg i. Br. u. a., 1992, 31–56.
- Fraling, Bernhard: Indifferenz. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. V. 468/469.
- Fraling, Bernhard: Passionsmystik. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 1429/1430.
- de Franca Miranda, Mário: Discernimento Cristão e Contexto Sócio-político. In: Revista Eclesiástica Brasileira 43 (1983) 263–272.

- Frank, Karl Suso: Nachfolge Jesu. II. Alte Kirche und Mittelalter. In: TRE, Bd. XXIII. 686–691.
- Frankemölle, Hubert: Matthäus. Kommentar, Bd. I. Düsseldorf, <sup>2</sup>1999.
- Frankemölle, Hubert: Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums. Kevelaer, 2003.
- Fraser, James W.: Love and History in the Work of Paulo Freire. In: Freire, Paulo (Hrsg.): Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 175–199.
- Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., <sup>3</sup>1973.
- Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974.
- Freire, Paulo: Education for critical consciousness. London (England), 1974.
- Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität. Für eine Entwicklungshilfe im Dialog. Wuppertal, 1974.
- Freire, Paulo: Statt eines Nachworts. In: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974, 113–137.
- Freire, Paulo: Pedagogia do oprimido. Porto (Portugal) u. a., <sup>1</sup>1975.
- Freire, Paulo: Sicht der Welt. In: Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Reinbek bei Hamburg, 1975, 18–20.
- Freire, Paulo: Contextos históricos de la experiencia. In: Instituto Ecumenico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 23–32.
- Freire, Paulo: Educación y cambio. Buenos Aires (Argentinien), 1976.
- Freire, Paulo: Filosofía y problemática. In: Instituto Ecumenico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 35–45.
- Freire, Paulo: Yo, Paulo Freire. In: Instituto Ecumenico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 19–22.
- Freire, Paulo: El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976.
- Freire, Paulo: Tres nociones claves. In: Instituto Ecumenico al servicio del Desarrollo de los Pueblos (Hrsg.): El mensaje de Paulo Freire. Teoría y práctica de la liberación. (Fondo de cultura popular, 16/17) Madrid (Spanien), <sup>4</sup>1976, 79–104.
- Freire, Paulo: Dialog als Prinzip. Erwachsenenalphabetisierung in Guinea Bissau. Wuppertal, 1980.
- Freire, Paulo/Leite, Ligia/Faundez, Antonio: Erziehung, Bildung und Politik. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 38–49.
- Freire, Paulo: Entmythologisierung und Bewusstseinsbildung. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 73–83.
- Freire, Paulo: Lehrer sind Politiker und Künstler. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 87–95.
- Freire, Paulo: Das Engagement der Christen im Befreiungsprozeß Lateinamerikas. Engagement eines christlichen Pädagogen. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 118–125.
- Freire, Paulo: Auch in der Industriegesellschaft gibt es eine Dritte Welt. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 133–144.
- Freire, Paulo: Befreiung – Eine Notwendigkeit für die Erste Welt und die Dritte Welt. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 145–149.
- Freire, Paulo: Das Volk auf dem Weg zur Befreiung. Eine Diaserie. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 233–264.
- Freire, Paulo: Das Volk hat sich auf den Weg gemacht. Hört ihm zu und lernt von ihm. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 238–262.
- Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981.
- Freire, Paulo: Von der Notwendigkeit, die ganze Gesellschaft zu verändern. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 125–132.
- Freire, Paulo: Wanderprediger des Offensichtlichen. In: Freire, Paulo: Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit. Reinbek bei Hamburg, 1981, 83–87.

- Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Sobre educação. Diálogos. Bd. I. (Coleção educação e comunicação, 9) Rio de Janeiro (Brasilien), <sup>2</sup>1982.
- Freire, Paulo: A importância do ato de ler. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 11–24.
- Freire, Paulo: Alfabetização de adultos e bibliotecas populares – uma introdução. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 25–41.
- Freire, Paulo: Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo. In: Fávoro, Osmar (Hrsg.): Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 99–126.
- Freire, Paulo: O povo diz a sua palavra ou a alfabetização em São Tomé e Príncipe. In: Freire, Paulo: A importância do ato de ler. Em três artigos que se completam. (Coleção Polêmicas do nosso tempo, 4) Sao Paulo (Brasilien), <sup>3</sup>1983, 42–96.
- Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Sobre educação. Diálogos. Bd. II. (Coleção educação e comunicação, 12) Rio de Janeiro (Brasilien), 1984.
- Freire, Paulo/Betto, Frei: Schule die Leben heißt. Befreiungstheologie konkret. Ein Gespräch. München, 1986.
- Freire, Paulo/Nogueira, Adriano/Mazza, Débora: Fazer escola conhecendo a vida. (Coleção Krisis) Campinas (Brasilien), 1986.
- Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Aprendendo com a própria história. Rio de Janeiro (Brasilien), 1987.
- Freire, Paulo: Recife sempre. In: Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Aprendendo com a própria história. Rio de Janeiro (Brasilien), 1987, 153–160.
- Freire, Paulo/Macedo, Donald: The Illiteracy of Literacy in the United States. In: Freire, Paulo/Macedo, Donald: Literacy. Reading the Word and the World. (Critical studies in educational series) South Hadley (USA), 1987, 120–140.
- Freire, Paulo: Cultural action for freedom. (Harvard educational review, 1) Cambridge (USA), <sup>6</sup>1988.
- Freire, Paulo: Pedagogy of the City. New York (USA), 1993.
- Freire, Paulo: Pedagogy of Hope. Reliving the Pedagogy of the Oppressed. New York (USA), 1994.
- Freire, Paulo: A Response. In: Freire, Paulo (Hrsg.): Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 303–329.
- Freire, Paulo: Pedagogy of the Heart. New York (USA), 1997.
- Freire, Paulo: Vorwort. Erziehung und Hoffnung. In: Bernhard, Armin/Rothermel, Lutz (Hrsg.): Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Weinheim, 1997, 7–10.
- Freire, Paulo: Opening Thoughts. In: Freire, Paulo: Politics and Education. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 17–21.
- Freire, Paulo: Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage. (Critical perspectives series) Lanham (USA) u. a., 1998.
- Freire, Paulo: Teachers as Cultural Workers. Letters to Those Who Dare Teach. Boulder (USA) u. a., 1998.
- Freire, Paulo: The Catholic University: Reflections on the Task Ahead. In: Freire, Paulo: Politics and Education. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 97–103.
- Freire, Paulo: Education and Community Involvement. In: Castells, Manuel/Flecha, Ramón/Freire, Paulo/Giroux, Henry A./Macedo, Donald: Willis, Paul: Critical Education in the new information age. (Critical Perspectives Series) Lanham (USA) u. a., 1999, 83–91.
- Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001.
- Freitag, Josef: Engagement und Gelassenheit. Die Rolle der *gratuidad* in der Theologie der Befreiung. In: Münchner Theologische Zeitschrift 48 (1997) 71–82.
- Frick, Eckhard: Die mystische Urkirche. Das Erleuchtungserlebnis in Manresa (1522). In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556. Würzburg, 1990, 59–64.
- Friedrich, Johannes: Gott im Bruder? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Tradition in Mt 25,31–46. (Calwer Theologische Monographien, 7) Stuttgart, 1977.
- Fromm, Erich: Furcht vor der Freiheit. Zürich (Schweiz), 1945.
- Fromm, Erich: The Heart of Man. New York (USA), 1966.
- Fromm, Erich: Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung. München, <sup>5</sup>1997.
- Fuchs, Josef: Konziliation konziliärer Aussagen zur christlichen Moral. In: Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II. Ethische Konkretisierungen. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 61–69.

- Fuchs, Josef: Subjektorientiertes Gewissen. In: Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II. Ethische Konkretisierungen. (Studien zur theologischen Ethik, 27) Freiburg i. Br. u. a., 1989, 141–157.
- Fuchs, Ottmar: „Ehre gebührt dem, der Ehre gibt ...“ Laudatio für Paulo Suess. In: Orientierung 57 (1993) 221–226.
- Fuchs, Ottmar: Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung. In: Bucher, Rainer/Fuchs, Ottmar/Kügler, Joachim (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 6) Luzern (Schweiz), 1998, 209–234.
- Fuchs, Ottmar: Solidarisierung bis zum äußersten!? Wenn die Entscheidung für das Leben das Leben kostet. In: Weber, Franz (Hrsg.): Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden. Innsbruck (Österreich), 1998, 119–135.
- Fuchs, Ottmar: Nur verletzbar Menschen verletzen Systeme. Doch unverletzbar Systeme verletzen verletzbar Menschen, manchmal tödlich! In: Abeldt, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa u. a. (Hrsg.): „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag. Mainz, 2000, 205–220.
- Fuchs, Ottmar: Die eschatologische Überraschung. Die aktuelle Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25,31–46) in akuten Kontexten. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 275–299.
- Fuchs, Ottmar: Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit. Regensburg, 2007.
- Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000.
- Füssel, Kuno: Die Zeichen der Zeit als locus theologicus. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983) 259–274.
- Gadotti, Moacir: Prefácio. In: Freire, Paulo: Educação e mudança. (Coleção educação e comunicação, 1) Rio de Janeiro (Brasilien), 1981, 9–14.
- Gadotti, Moacir/Freire, Paulo/Guimarães, Sérgio: Pedagogia: dialogo e conflito. (Coleção educação contemporânea) Sao Paulo (Brasilien), 1985.
- Gadotti, Moacir: Contemporary Brazilian Education: Challenges of Basic Education. In: Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana (Hrs.): Latin American Education. Comparative Perspectives. Boulder (USA), 1997, 123–147.
- Gadotti, Moacir: Reading Paulo Freire. His Life and Work. (SUNY Series, Teacher Empowerment and School Reform) New York (USA), 1997.
- Gahbauer, Ferdinand Reinhard: Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 172–190.
- Galea, José: Uma Igreja no povo e pelo povo. Reflexão teológica sobre a atual ação pastoral da Igreja no Brasil. Petrópolis (Brasilien), 1983.
- Galeano, Eduardo: Das Buch der Umarmungen. Zürich (Schweiz), 1998.
- Galilea, Segundo: Hacia una pastoral vernácula. Santiago de Chile (Chile) u. a., 1966.
- Galilea, Segundo: La fe como principio crítico de promoción. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 151–158.
- Galilea, Segundo: Lateinamerika in den Konferenzen von Medellín und Puebla: Beispiel für eine selektive und kreative Rezeption des Konzils. In: Pottmeyer, Hermann J. (Hrsg.): Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf, 1986, 85–103.
- Galilea, Segundo: Die Theologie der Befreiung nach Puebla. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 69–102.
- Gallagher, Raphael: „Das Gesetz Christi“ – Seine Bedeutung für die Erneuerung der Moralthologie. In: Schmied, Augustin/Römel, Josef (Hrsg.): 50 Jahre „Das Gesetz Christi“. Der Beitrag Bernhard Häring zur Erneuerung der Moralthologie. (Studien der Moralthologie. Abteilung Beihefte, 14) Münster, 2005, 11–42.
- Gallagher, Raphael: Bernhard Häring's *The Law of Christ*. Reassessing its contribution to the renewal of moral theology in its era. In: Studia Moralia 44 (2006) 317–352.
- Galli, Carlos María: La Teología Latinoamericana de la Cultura en las Vísperas del Tercer Milenio. In: CELAM (Hrsg.): El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996, 245–362.

- Galvão, Antônio Mesquita: O rico e o pobre. Estudo da parábola do rico insensível e do pobre Lázaro (Lc 16,19–31). In: Revista Eclesiástica Brasileira 62 (2002) 52–77.
- Garay, Joaquín: Eine kritische Distanz aus der Sicht der Märtyrer. Das Zentrum Monseñor Romero der Universität „José Simeón Cañas“ (UCA) in San Salvador, El Salvador. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 81–86.
- García, Débora: La cruz de Cristo. Una mirada al sufrimiento humano. In: Actualidad Pastoral 35 (2002) 10–12.
- García-Mateo, Rogelio: Das Pädagogische in den „Geistlichen Übungen“. In: Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000, 27–43.
- García-Mateo, Rogelio: Die Methode der Theologie der Befreiung. Zur Überwindung des Erfahrungsdefizits in der Theologie. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 93–108.
- García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491–1527. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 19–41.
- García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola – Mystik und Dramatik. Zur geistigen Gestalt der Geistlichen Übungen. In: Stimmen der Zeit 209 (1991) 345–356.
- García-Mateo, Rogelio: Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 12–34.
- Garretón M., Manuel Antonio: Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972–1992). In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 17–28.
- Gauthier, Paul: Die Armen, Jesus und die Kirche. Graz (Österreich) u. a., 1964.
- Gauthier, Paul: Diese meine Hände ... Tagebuch aus Nazareth. Graz (Österreich) u. a., 1965.
- Gauthier, Paul: Tröstet mein Volk. Das Konzil und „die Kirche der Armen“. Graz (Österreich) u. a., 1966.
- Gauthier, Paul: Ich habe dich gerufen. Graz (Österreich) u. a., 1969.
- Gebara, Ivone: ¿Quién es el „Jesús liberador“ que buscamos? In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 149–188.
- Gebara, Ivone: Patriarchale Erkenntnistheorie. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004, 198–220.
- Geffré, Claude: Religion und Moderne: ein Weg aus dem Konflikt. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 130–142.
- Generalskurie der Gesellschaft Jesu (Hrsg.): Grundzüge jesuitischer Erziehung. Frankfurt a. M., 1986.
- Gera, Lucio: Evangelisierung und Förderung des Menschen. In: Hünemann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch deutsches Dialogprogramm. Bd. I. Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 245–299.
- Germann, Dorothea: Die Bedeutung der Bildungskonzeption Paulo Freires für die Realisierung einer „ética universal do ser humano“. Aachen u. a., 2001.
- Gertler, Thomas: Jesus Christus – Die Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Erfurter Theologische Studien, 52) Leipzig, 1986.
- Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006.
- Gertler, Thomas: Exerzitien als Exempel evangelisierender Verkündigung. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 254–269.
- Gesteira Garza, Manuel: La llamada y el seguimiento de Jesucristo. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 33–72.
- Giaquinta, Carmelo Juan: La pobreza y los pobres de América Latina en la enseñanza de Pablo VI. In: Papetti, Renato (Hrsg.): Pablo VI y América Latina. Jornadas de Estudio. Buenos Aires, 10–11 de octubre de 2000. (Publicazioni dell’Istituto Paolo VI, 24) Brescia (Italien), 2002, 127–139.
- Gibellini, Rosino: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert. Regensburg, 1995.



- Gibellini, Rosino: Die Auseinandersetzung zwischen der Theologie des Nordens und der Theologie des Südens. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 117–130.
- Gil, Daniel: El discernimiento en la formación en la Compañía de Jesús. In: *Stromata* 48 (1992) 5–12.
- Gil, David: „Love Your Enemies“ and the Option for the Poor. In: Reiser, William (Hrsg.): *Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor*. Scranton (USA), 1995, 43–56.
- Gilleman, Gérard: *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*. Brüssel (Belgien) u. a., 1952.
- Girardi, Giulio: Opción por los pobres y geopolítica. In: Vigil, José M. (Hrsg.): *La opción por los pobres*. Santander (Spanien), 1991, 69–80.
- Girardi, Giulio: Teología de la cristianidad y teología de la liberación ante el problema de la evangelización. In: V.A. (Hrsg.): *La evangelización a los 500 años*. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 110–147.
- Girardi, Giulio: Befreiendes Christentum von unten angesichts der Krise der historischen Hoffnung der Armen. In: *Missionszentrale der Franziskaner* (Hrsg.): *Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell*. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 7–19.
- Giroux, Henry A.: Culture, Power and Transformation in the Work of Paulo Freire: Toward a Politics of Education. In: Giroux, Henry A. (Hrsg.): *Teachers as intellectuals: toward a critical pedagogy of learning*. (Critical studies in education series) Granby (USA), 1988, 108–120.
- Gnilka, Joachim: Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1,2) Freiburg i. Br. u. a., 1988.
- Gnilka, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg i. Br. u. a., 1993.
- Göbel, Wolfgang: Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. (Studien zur theologischen Ethik, 72) Freiburg i. Br. u. a., 1996, 488–501.
- Godin, Henri/Daniel, Yves: *La France, pays de mission?* Paris (Frankreich), 1943.
- Goerdeler, Carl D.: Für meine Freunde alles. In: *Die Zeit* 59 (2004) 36, 80.
- Goizueta, Roberto S.: Liberation, method and dialogue. Enrique Dussel and North American theological discourse. (American Academy of Religion. Academy Series, 58) Atlanta (USA), 1988.
- Goizueta, Roberto S.: Knowing the God of the Poor: The Preferential Option for the Poor. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford (England) u. a., 2003, 143–156.
- Goldman, Lucien: *The Human Sciences and Philosophy*. London (England), 1970.
- Goldstein, Horst: Anmerkungen zur Entstehung und Bedeutung von Basisgemeinden in Brasilien. In: Freire, Paulo: *Der Lehrer ist Politiker und Künstler. Neue Texte zu befreiender Bildungsarbeit*. Reinbek bei Hamburg, 1981, 233–235.
- Goldstein, Horst: *Brasilianische Christologie: Jesus, der Severino heißt*. Eine Skizze. Mettingen, <sup>2</sup>1985.
- Goldstein, Horst: Maria. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Düsseldorf, 1991, 143–146.
- Goldstein, Horst: Märtyrer. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Düsseldorf, 1991, 142/143.
- Goldstein, Horst: Reich Gottes. In: Goldstein, Horst (Hrsg.): *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Düsseldorf, 1991, 187–190.
- Golser, Karl: Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. (Wiener Beiträge zur Theologie, 48) Wien, 1975.
- Golser, Karl: Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Würzburg, 1989, 113–137.
- Golser, Karl: Gewissen. In: *NLChM*, 278–286.
- Golser, Karl: Verantwortlich für das Haus des Lebens. Zum zehnjährigen Erscheinen der Enzyklika „*Evangelium Vitae*“. (Reihe SYN, 8) Brixen (Italien), 2005.
- Gómez de Souza, Luiz Alberto: A Força Histórica da Reflexão de Gustavo Gutiérrez. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 553–564.
- Gómez de Souza, Luiz Alberto: As CEBs vão bem, obrigado. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 60 (2000) 93–110.
- Gómez de Souza, Luiz Alberto: Die Ursprünge von Medellín. Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950–1968). In: *Concilium* 38 (2002) 266–272.



- González Alvarez, Luiz José: Fundamentos filosóficos da teologia moral na América Latina. In: Anjos, Marcio Fabri dos (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 157–173.
- González de Cardedal, Olegario: Significación histórica y teológica de Puebla. Reflexiones finales. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 325–355.
- González Faus, José Ignacio: Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa. (Verdad e imagen, 55) Salamanca (Spanien), 1980.
- González Faus, José Ignacio: Puebla para España. Lectura prospectiva. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 150–181.
- González Faus, José Ignacio: Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 129–155.
- González Faus, José Ignacio: La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 201–213.
- González Faus, José Ignacio: Los pobres como lugar teológico. In: Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 103–159.
- González Faus, José Ignacio: Prólogo. In: Bravo, Carlos: Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina. (Presencia teológica, 30) Santander (Spanien), 1986, 15–20.
- González Faus, José Ignacio: La Iglesia, lugar de la utopía. In: Centro de Estudios „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): Grandes injusticias de hoy. Madrid (Spanien), 1987, 145–157.
- González Faus, José Ignacio: Dankesschuld an Ignacio Ellacuría. In: Orientierung 54 (1990) 217–220.
- González Faus, José Ignacio: Vicarios de Cristo. Los Pobres en la teología y la espiritualidad cristianas. Antología comentada. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1991.
- González Faus, José Ignacio/Vidal, Marciano: Pecado estructural. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): Conceptos fundamentales de ética teológica. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 401–418.
- González Faus, José Ignacio: El factor cristiano. Estella (Spanien), 1994.
- González Faus, José Ignacio: Presentación. In: Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez. Bilbao (Spanien), 1994, 15–20.
- González Faus, José Ignacio: Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diápraxis. In: Cristianisme i Justícia (Hrsg.): Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 103–143.
- González Faus, José Ignacio: Anthropologie, Person und Gemeinschaft. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 677–710.
- González Faus, José Ignacio: Treinta años después de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 251–255.
- González Faus, José Ignacio: Jesús y Dios. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): 10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret. Estella (Spanien), 1999, 189–248.
- González Faus, José Ignacio: Las víctimas como lugar teológico. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 89–104.
- González Faus, José Ignacio: ¿Pobres o empobrecidos? In: Revista Latinoamericana de Teología 20 (2003) 183–193.
- González Faus, José Ignacio: El mártir testigo del amor. In: Senderos 25 (2003) 295–318.
- González Faus, José Ignacio: Zeugnis der Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe. In: Concilium 39 (2003) 48–55.
- González Montes, Adolfo: Teología política contemporánea. Historia y sistemas. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 171) Salamanca (Spanien), 1995.
- González Novalín, José Luis: Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 285–303.
- González, Antonio: Nach der Befreiungstheologie. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 85–107.
- González, Antonio: El pasado de la teología y el futuro de la liberación. In: Senderos 25 (2003) 367–382.

- González, Carlos Ignacio: El Ministerio de Cristo en el Documento de Santo Domingo. In: CELAM (Hrsg.): Grandes temas de Santo Domingo. Reflexiones desde el CELAM. (Colección Documentos CELAM, 132) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1994, 105–149.
- González, Carlos Ignacio: Al encuentro con Jesucristo en América. In: medellín 23 (1997) 221–244.
- Grace, Gerald: Catholic Schools and the Common Good: What this Means in Educational Practice. London (England) u. a., 2000.
- Granero, Jesus M.: Los imperativos de la espiritualidad ignaciana. In: Vargas-Machuca, Antonio (Hrsg.): Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid (Spanien), 1975, 663–681.
- Gräßer, Erich: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Beihefte, 22) Berlin u. a., <sup>3</sup>1977.
- Gray, Howard: The Experience of Ignatius Loyola: Background to Jesuit Education. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): The Jesuit *Ratio Studiorum*. 400th Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 1–21.
- Grechi, Moacyr: Zum Geleit „Die Armen werden die Welt retten“. In: Boff, Clodovis/Pixley, Jorge: Die Option für die Armen. (BThB, Gotteserfahrung und Gerechtigkeit) Düsseldorf, 1987, 11–17.
- Greshake, Gisbert: Eschatologie in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 310–328.
- Grillmeier, Alois: Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum I. Kapitel. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. I. 156–209.
- Grootaers, Jan: I protagonisti del Vaticano II. Mailand (Italien), 1994.
- Grünberg, Wolfgang: Die Pädagogik der Hoffnung und die Todeserfahrung. Theologische Implikationen der Befreiungspädagogik bei Paulo Freire und Ernst Lange. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 269–279.
- Gründel, Johannes: Almosen. In: Lexikon des Mittelalters. Bd. I. Stuttgart, 1999, 450/451.
- Guareschi, Pedrinho A.: A emergência da consciência ética – perspectiva psicossocial. In: Guareschi, Pedrinho A./Susin, Luiz Carlos (Hrsg.): A Consciência Moral Emergente. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1989, 11–26.
- Gudjons, Herbert: Pädagogisches Grundwissen. Überblick – Kompendium – Studienbuch. Regensburg, <sup>7</sup>2001.
- Guevara, Ernesto Che: Guerrillakrieg – eine Methode. In: Guevara, Ernesto Che: Venceremos! Wir werden siegen. Frankfurt a. M., 1968.
- Guimarães Rosa, João: El proyecto de vida como un proceso: planeando el camino vocacional. In: CELAM (Hrsg.): Proyecto de Vida: Camino Vocacional de la Pastoral Juvenil. Aportes y Reflexiones de la Pastoral Juvenil Latinoamericana. Sección de Juventud SEJ-CELAM. (Colección Documentos CELAM, 162) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 2003, 41–91.
- Gula, Richard M.: Moral Discernment. Mahwah (USA), 1997.
- Gutiérrez, Gustavo: Evangelio y praxis de liberación. In: Instituto Fe y Secularidad (Hrsg.): Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca (Spanien), 1973, 231–245.
- Gutiérrez, Gustavo: Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung. In: Concilium 10 (1974) 408–419.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Armen in der Kirche. In: Concilium 13 (1977) 246–250.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz, <sup>4</sup>1979.
- Gutiérrez, Gustavo: Caminando con el pueblo. In: Echegaray, Hugo: La práctica de Jesús. (Centro de Estudios y Publicaciones, 34) Lima (Peru), 1980, 7–26.
- Gutiérrez, Gustavo: Arme und Befreiung in Puebla. In: Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11) München u. a., 1982, 80–124.
- Gutiérrez, Gustavo: Offenbarung und Ansage Gottes in der Geschichte. In: Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11) München u. a., 1982, 9–43.
- Gutiérrez, Gustavo: Itinerario eclesial: de Medellín a Puebla. In: Moralia 4 (1982) 51–66.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie von der Rückseite der Geschichte her. In: Gutiérrez, Gustavo: Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11) München u. a., 1982, 125–189.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologische Arbeit und kirchliche Erfahrung. In: Concilium 20 (1984) 490–493.
- Gutiérrez, Gustavo: Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung. In: Concilium 20 (1984) 26–30.

- Gutiérrez, Gustavo: Die Armen evangelisieren. Gustavo Gutiérrez im Gespräch mit Josef Sayer. In: Eicher, Peter (Hrsg.): *Theologie der Befreiung im Gespräch*. (Evangelium konkret) München, 1985, 25–50.
- Gutiérrez, Gustavo: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung. (Fundamentaltheologische Studien, 12) München u. a., 1986.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht. In: Pottmeyer, Hermann J. (Hrsg.): *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf, 1986, 221–247.
- Gutiérrez, Gustavo: Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. (Fundamentaltheologische Studien, 15) München u. a., 1986.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 15–22.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Theologie der Befreiung zwischen Aktion und Kontemplation. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Positionen Lateinamerikas*. (Lateinamerika-Solidarität, 1) Frankfurt a. M., 1988, 60–77.
- Gutiérrez, Gustavo: Wenn wir Indianer wären ... In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 32–44.
- Gutiérrez, Gustavo: Christliche Basisgemeinden – Ekklesiologische Perspektiven. In: Buhl, Thomas (Hrsg.): *Option für die Armen. Theologie der Befreiung und kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika*. Leipzig, 1990, 215–241.
- Gutiérrez, Gustavo: *La verdad os hará libres*. Salamanca (Spanien), 1990.
- Gutiérrez, Gustavo: Wie kann man von Ayacucho aus von Gott reden? In: *Concilium* 26 (1990) 68–74.
- Gutiérrez, Gustavo: Das Thema der Befreiung unter theologischem Gesichtspunkt. In: Greinacher, Norbert (Hrsg.): *Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung*. München, 1990, 78–84.
- Gutiérrez, Gustavo: *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de las Casas*. Freiburg i. Br. u. a., 1990.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Kirche der Armen. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 42 (1991) 141–150.
- Gutiérrez, Gustavo: Der Ausgegrenzte wird zum Jünger. In: *Concilium* 30 (1994) 355–361.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 293–311.
- Gutiérrez, Gustavo: Renovar „la opción por los pobres“. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1995) 269–280.
- Gutiérrez, Gustavo: *Hacia la cuarta conferencia*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 179–187.
- Gutiérrez, Gustavo: *El evangelio del trabajo*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 21–69.
- Gutiérrez, Gustavo: *Amigos del Señor, amigos de los pobres*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 259–271.
- Gutiérrez, Gustavo: *Evangelio y derechos humanos*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 289–293.
- Gutiérrez, Gustavo: *Las cosas nuevas de hoy. Una relectura de la Rerum Novarum*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 75–99.
- Gutiérrez, Gustavo: *Liberación y desarrollo: un desafío a la teología*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 205–219.
- Gutiérrez, Gustavo: *Quehacer teológico y experiencia eclesial*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 327–334.
- Gutiérrez, Gustavo: *Significado y alcance de Medellín*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 105–162.
- Gutiérrez, Gustavo: *Una agenda. La IV. Conferencia de Santo Domingo*. In: Gutiérrez, Gustavo: *Densidad del presente. Selección de artículos*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 172) Lima (Peru), 1996, 189–203.
- Gutiérrez, Gustavo: *Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Mundo*. In: CELAM (Hrsg.): *El Futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*. (Colección Documentos CELAM, 141) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996, 99–165.
- Gutiérrez, Gustavo: *Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut*. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von*

- heute“. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 159–173.
- Gutiérrez, Gustavo: Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*. In: Ferrara, Ricardo/Galli, Carlos María (Hrsg.): Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera. (Biblioteca Mayor – Serie Estudios y Documentos) Buenos Aires (Argentinien), 1997, 445–458.
- Gutiérrez, Gustavo: Actualidad de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 219–229.
- Gutiérrez, Gustavo: „Herr, wo wohnst Du?“ In: Görres, Ida Friederike (Hrsg.): Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kunstgeschichte. Freiburg i. Br. u. a., 1999, 196–211.
- Gutiérrez, Gustavo: Ignacio Ellacuría (1930–1989). In: Orientierung 63 (1999) 237/238.
- Gutiérrez, Gustavo: Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 9–24.
- Gutiérrez, Gustavo: The Situation and Tasks of Liberation Theology Today. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. Oxford (England) u. a., 2003, 89–104.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Lage und die Aufgabe der Theologie der Befreiung. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 53–78.
- Gutiérrez, Gustavo: Die Theologie: eine kirchliche Aufgabe. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 15–28.
- Gutiérrez, Gustavo: La koinonía eclesial. In: ANGELICUM 81 (2004) 851–866.
- Gutiérrez, Gustavo: Die theologische Herausforderung der Armut. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 62–70.
- Habermas, Jürgen/Mendieta, Eduardo: Ein Gespräch über Gott und die Welt. In: Habermas, Jürgen: Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt a. M., 2001, 173–196.
- Haight, Roger: The Logic of the Christian Response to Social Suffering. In: Ellis, Marc H./Maduro, Otto (Hrsg.): The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Maryknoll (USA), 1989, 139–153.
- Hailer, Martin: Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 109) Göttingen, 2006.
- Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. (Frankfurter Theologische Studien, 46) Frankfurt a. M., 1994.
- Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi. Moralthologie – dargestellt für Priester und Laien. Freiburg i. Br., 1954.
- Häring, Bernhard: Sünde im Zeitalter der Säkularisation. Eine Orientierungshilfe. Graz u. a., 1974.
- Häring, Bernhard: A Teologia Moral após o Vaticano II e a contribuição da América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 21–40.
- Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I. Freiburg i. Br., Sonderausgabe 1989.
- Häring, Bernhard: La teología moral después del Vaticano II y la contribución de América Latina. In: Páginas 14 (1989) 95–111.
- Häring, Bernhard: Meine Hoffnung für die Kirche. Kritische Ermutigungen. Freiburg i. Br., <sup>2</sup>1997.
- Harrington, Daniel J./Keenan, James F.: Jesus and virtue ethics. Building bridges between New Testament studies and moral theology. Lanham (USA) u. a., 2002.
- Haub, Rita/Paal, Bernd: Die Exerzitien des heiligen Ignatius. Bilder und Betrachtungen. Würzburg, 2006.
- Haunhorst, Christiane: Karl Rahners Theologie des Todes als Grundlage einer praktischen Begleitung von Sterbenden. Berlin, 1997.
- Hausberger, Karl: Heilige/Heiligenverehrung. III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung. IV. Abendländisches Mittelalter. V. Die römisch-katholische Kirche. In: TRE, Bd. XIV. 646–660.
- Hauser, Richard: Der Mensch in einer „Theologie der Revolution“. In: Gründel, Johannes (Hrsg.): Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen. Richard Egenter zum 70. Geburtstag. Düsseldorf, 1972, 340–355.
- Hebblethwaite, Peter: Liberation theology and the Roman Catholic Church. In: Rowland, Christopher (Hrsg.): The Cambridge Companion to Liberation Theology. Cambridge (England), 1999, 179–197.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. (Philosophische Bibliothek, 114) Hamburg, 61952.

- Heidbrink, Ludger: Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Göttingen, 2003.
- Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen“ und das Recht der künftigen Generationen. In: Ernst, Wilhelm (Hrsg.): Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik. (Studien zur theologischen Ethik, 46) Freiburg i. Br. u. a., 1992, 57–67.
- Heimbach-Steins, Marianne: Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche. Ostfildern, 2001.
- Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard: Wir brauchen eine „Sozialethik der Bildung“! Einführung in Thema und Struktur des Bandes. In: Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard (Hrsg.): Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen. Bielefeld, 2003, 9–22.
- Heimbach-Steins, Marianne: Bildung für die Weltgesellschaft angesichts der Erfahrung von Abhängigkeit, Verunsicherung und Kontrollverlust. In: Hilpert, Konrad/Bohrmann, Thomas (Hrsg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten. Festschrift für Alois Baumgartner. Regensburg, 2006, 133–151.
- Heinemann, Heribert: Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg i. Br., 1983, 81–94.
- Heitkampfer, Peter: Paulo Freire: Der Lehrer ist Politiker und auch Künstler. Joseph Beuys: Jeder Mensch ist ein Künstler. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire. München, 1991, 57–69.
- Hengsbach, Friedhelm: Cardijns Bedeutung für die Revision der Katholischen Soziallehre. In: Antony, Bernhard (Hrsg.): Zur Arbeiterschaft – zur Arbeiterbewegung entschieden. 100 Jahre Joseph Cardijn. (Arbeiterbewegung und Kirche, 6) Mainz, 1982, 127–143.
- Hennelly, Alfred T.: The influence of Liberation Theology. In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): Born of the poor. The Latin American Church since Medellín. Notre Dame (USA), 1990, 26–41.
- Herbst, Stefan: Märtyrer der Menschenrechte. In: Orientierung 62 (1998) 169–175.
- Hernández Medrano, Rodolfo: La solidaridad como exigencia ética de promoción humana en las ONGs de derechos humanos en México. Una reflexión desde la IV. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Rom (Italien), 1999.
- Hernández, Jesús: Pädagogik des Seins. Paulo Freires praktische Theorie einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung. (Edition 2000, 52) Lollar, 1977.
- Herzogsell, Johannes: Ignatius und der barmherzige Gott. In: Geist und Leben 70 (1997) 279–292.
- Hilpert, Konrad: Gewissen. II. Theologisch-ethisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. IV. 621–626.
- Hilpert, Konrad: Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie. In: Hilpert, Konrad/Ohlig, Karl-Heinz (Hrsg.): Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Zürich (Schweiz), 1993, 13–32.
- Hilpert, Konrad: Das Subjekt sozialethischer Urteilsbildung. Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär. Grundlagen und Perspektiven. Paderborn, 1997, 105–142.
- Hinkelammert, Franz J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Freiburg (Schweiz) u. a., 1985.
- Hinkelammert, Franz J.: Thematischer Exkurs: Der Gott des Lebens und das Leben der Menschen. In: Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J.: Götze Markt. (BThB, Das Leben in der Gesellschaft) Düsseldorf, 1992, 192–210.
- Hinkelammert, Franz J.: El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto. San José (Costa Rica), 1996.
- Hinkelammert, Franz J.: Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America. Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized. In: Batstone, David B. et al. (Hrsg.): Liberation theologies, postmodernity, and the Americas. London (England) u. a., 1997, 25–52.
- Hinkelammert, Franz J.: Wider die verfertigten Götzen der Macht. Zur Metaphysik der okzidentalen Unmenschlichkeit. In: Rainer, Michael J./Janßen, Hans-Gerd (Hrsg.): Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie, 2) Münster, 1997, 36–53.
- Hinkelammert, Franz J.: Die Kultur der Hoffnungslosigkeit und der Heroismus des kollektiven Selbstmordes. In: Hinkelammert, Franz J.: Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung. Mainz u. a., 1999, 87–95.
- Hinkelammert, Franz J.: Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung. Luzern (Schweiz), 2001.
- Hinkelammert, Franz J.: Leben ist mehr als Kapital. Die Demokratie der Staatsbürger und das Projekt der Gesellschaft, in der alle Menschen Platz finden – die Eine Welt. In: Stettberger, Herbert (Hrsg.): Prin-

- zip „Subversive Hoffnung“. Anstöße für religiöses Lernen in der Einen Welt. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 6) Münster, 2004, 63–73.
- Höffken, Peter: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, 18/2). 1998.
- Hoffmann, Paul: Die Basileia-Verkündigung Jesu und die Option für die Armen. In: Hoffmann, Paul: Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 17) Stuttgart, 1994, 41–72.
- Höhn, Hans-Joachim: Inkulturation und Krise. Zur konziliaren Hermeneutik. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 127–134.
- Holl, Adolf: Mitleid. Plädoyer für ein unzeitgemäßes Gefühl. Hamburg, 1990.
- Hollenbach, David: Christian Social Ethics after the Cold war. In: Theological Studies 53 (1992) 75–95.
- Hollenbach, David: Commentary on *Gaudium et spes* (*Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*). In: Himes, Kenneth R. (Hrsg.): Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations. Washington D.C. (USA), 2005, 266–291.
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M. 1994.
- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M., 2000, 133–170.
- Honneth, Axel: Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M., 2002, 88–109.
- Hornaert, Eduardo: Os oitenta anos do Padre José Comblin. In: Revista Eclesiástica Brasileira 63 (2003) 682–685.
- Höpken, Stefanie: Gewaltfreiheit und Dialog. Die Erziehungskonzeption Paulo Freires und Mahatma Gandhis. (Pädagogische Reihe, 2) Oldenburg, 2001.
- Hopkins, Dwight N.: More Than Ever: The Preferential Option for the Poor. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology. Oxford (England) u. a., 2003, 127–142.
- Hoppe, Rudolf: Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonie, 4) Münster, 2006, 25–33.
- Huhn, Michael: Nicht am Schreibtisch entstanden. Der Weg der „Teología India“ in Lateinamerika. In: Herder Korrespondenz 60 (2006) 311–314.
- Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. II. Freiburg i. Br. u. a., 2004, 263–582.
- Hünermann, Peter: Gestern und Heute. Eine kontrastierende Relecture der Situation des Menschen in der heutigen Welt (GS 4–10). In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 29–60.
- Hunold, Gerfried W.: Wege transzendental-anthropologischer Argumentation. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 46–67.
- Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. (Quellen der Philosophie, 1) Frankfurt a. M., 1965.
- Ibekwe, Linus: The Universality of Salvation in Jesus Christ in the Thought of Karl Rahner. A Chronological and Systematic Investigation. (Bonner Dogmatische Studien, 42) Würzburg, 2006.
- Iglesias, Ignacio: The Declaration „Jesuits Today“: The Reason for the Theme, the Dynamic of the Congregation’s Method, and an Opinion on The Result. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: Conferences on the Chief Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 19–33.
- Illich, Ivan: Entschulung der Gesellschaft. Eine Streitschrift. München, <sup>5</sup>2003.
- Imhof, Paul/Biallowons, Hubert: Karl Rahner. Im Gespräch. Bd. II: 1978–1982. München, 1983.
- Imhof, Paul/Biallowons, Hubert: Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Düsseldorf, 1986.
- Instituto de Estudios Centroamericanos and El Rescate (Hrsg.): The Jesuit Assassinations. The Writings of Ellacuría, Martín-Baró and Segundo Montes, with a Chronology of the Investigation (November 11, 1989 – October 22, 1990). Kansas (USA), 1990.



- International Center for Jesuit Education Ignatian Pedagogy: A Practical Approach, 1993. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum*. 400th Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 231–275.
- Iparraguirre, Ignacio: *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición manual. (Biblioteca de autores cristianos, 86) Madrid (Spanien), <sup>2</sup>1963.
- Irrázaval, Diego: Kultur und Geschlecht in Lateinamerika. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): *Wir tragen die Farbe der Erde*. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika. Hamburg, 2004, 126–137.
- Irrázaval, Diego: Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich. In: *Concilium* 42 (2006) 199–209.
- Iriás, Carlos/Villalobos, Gustavo: El discernimiento: antídoto contra los imperios y sus ideologías. In: *Senderos* 25 (2003) 411–428.
- Jacobs, Markus: Befreiung durch den Glauben. Die pädagogisch-psychologische und pädagogisch-soziologische Dimension der Entwicklung von Kirche und Theologie in Lateinamerika. Bonn, 1992.
- Jalics, Franz: *Der kontemplative Weg*. (Ignatianische Impulse, 14) Würzburg, <sup>2</sup>2006.
- Janßen, Hans-Gerd: Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 196–202.
- Jaspers, Karl: *Vernunft und WIDERvernunft in unserer Zeit*. München, 1950.
- Jhi, Jun-Hyung: Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 116) Göttingen, 2006.
- Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1115–1131.
- Johannes Paul II.: *Deinde locum a S. Caecilia cognominatum adivit, ut quam plurimos undique congregatus cives his verbis salutaret*. In: AAS LXXI, 220–221.
- Johannes Paul II.: *Eodem die, III Coetum Generalem Episcoporum Americae Latinae aperiens, allocutionem huiusmodi Ioannes Paulus II recitavit* In: AAS LXXI, 187–205.
- Johannes Paul II.: *Quamplurimos postea „Indios“, quos vulgari lingua appellant, in pago „Cuilapan“ prope urbem Oaxacam festive salutavit adeoque hanc allocutionem habuit*. In: AAS LXXI, 207–210.
- Johannes Paul II.: *Statim post meridiem, Mexicopoli profectus, Monterreyensem urbem petiit, ut cum plurimis simul adunatis, operariis quasi colloqueretur; quibus diu et effuse plaudentibus haec dixit*. In: AAS LXXI, 240–245.
- Johannes Paul II.: *Ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Catholicae Ecclesiae: de Divina Misericordia*. In: AAS LXXII, 1177–1232.
- Johannes Paul II.: *Predigten und Ansprachen bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 22) Bonn, 1980, 39–43.
- Johannes Paul II.: *Constitutio Apostolica. Modus procedendi in Causarum canonizationis instructione recognoscitur et Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum nova datur ordinatio*. In: AAS LXXV, 349–355.
- Johannes Paul II.: *Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 21. Dezember*. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen *L'Osservatore Romano* (Hrsg.): *Der Apostolische Stuhl 1984*. Köln u. a., 1984, 1610–1621.
- Johannes Paul II.: *Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz*. In: *Herder Korrespondenz* 40 (1986) 277–282.
- Johannes Paul II.: *Vorrang für Vollbeschäftigung in einer solidarischen Wirtschaft*. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen *L'Osservatore Romano* (Hrsg.): *Der Apostolische Stuhl 1987*. Köln u. a., 1987, 408–414.
- Johannes Paul II.: *Litterae Encyclicae de Spiritu Sancto in vita Ecclesiae et Mundi. Dominum et vivificantem*. In: AAS LXXVIII, 809–900.
- Johannes Paul II.: *Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters*. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur*. Schlußdokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo. (Stimmen der Weltkirche, 34) Bonn, 1992.
- Johannes XXIII.: *Die Ankündigung der Diözesansynode für Rom und des Ökumenischen Konzils*. In: *Herder Korrespondenz* 13 (1959) 387/388.
- Johannes XXIII.: *Die Apostolische Konstitution „Humanae Salutis“*. In: *Herder Korrespondenz* 16 (1961/62) 225–228.
- Johannes XXIII.: *Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt*. In: *Herder Korrespondenz* 17 (1962/63) 43–46.



- Judd, Stephen P.: From Lamentation to Project. The Emergence of an Indigenous Theological Movement in Latin America. In: Hennelly, Alfred T. (Hrsg.): Santo Domingo and beyond. Documents and commentaries from the Fourth General Conference of Latin American Bishops. Maryknoll (USA), 1993, 226–234.
- Junges, José Roque: Conciencia y discernimiento. Investigación histórico-descriptiva y crítico-reinterpretativa sobre las posiciones de algunos autores neo-tomistas de lengua francesa. Rom (Italien), 1986.
- Junges, José Roque: A questão do discernimento ético. In: Anjos, Marcio Fabri dos (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 133–155.
- Junges, José Roque: Identidade e função da consciência moral. In: *Perspectiva teológica* 22 (1990) 171–192.
- Junges, José Roque: Práxis como categoria ética: ensaio de praxeologia desde a perspectiva do pobre. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): *Novas fronteiras da moral no Brasil*. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers. Aparecida (Brasilien), 1992, 77–97.
- Junges, José Roque: Evento Cristo e ação humana. Temas fundamentais de ética teológica. (Coleção Theologia Publica, 1) São Leopoldo (Brasilien), 2001.
- Junker-Kenny, Maureen: Ethik und Praxis. In: Holderegger, Adrian/Wils, Jean-Pierre (Hrsg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 89) Freiburg i. Br. u. a., 2001, 185–212.
- Juros, Helmut: *Gewissensbildung und Ethik*. In: *Concilium* 13 (1977) 638–643.
- Kaczynski, Reiner: Johannes Chrysostomos. In: Döpp, Siegmar/Bruns, Peter (Hrsg.): *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg i. Br., <sup>2</sup>1999, 336–343.
- de Kadt, Emmanuel: *Catholic Radicals in Brazil*. London (England) u. a., 1970.
- Kamphaus, Franz: Grenzenlose Solidarität im Bewußtsein der eigenen Grenzen. Zur Spiritualität und Ethik solidarischen Lebens. In: Schreer, Werner/Steins, Georg (Hrsg.): *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München, 1999, 507–513.
- Kamphaus, Franz: Vom Mut, Konsequenzen aus der Geschichte zu ziehen. Prolog und Wegweisung. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): *Werkstatt „Reich Gottes“*. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 9/10.
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Cassirer, Ernst (Hrsg.): *Immanuel Kants Werke*. Bd. IV. Berlin, 1922, 167–176.
- Karrer, Leo: Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): *Pastoraltheologische Interventionen im Quintett*. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 11) Münster u. a., 2001, 69–96.
- Kasper, Walter: *Jesus der Christus*. Mainz, 1974.
- Kasper, Walter: Evangelisierung und Neuevangelisierung. Überlegungen zu einer neuen pastoralen Perspektive. In: Neuner, Peter/Wagner, Harald (Hrsg.): *In Verantwortung für den Glauben*. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Heinrich Fries zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 31. Dezember 1991 von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet. Freiburg i. Br. u. a., 1991, 231–244.
- Kasper, Walter: Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes. In: *Catholica* 61 (2007) 1–14.
- Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus: Ökumene der Märtyrer. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 383–393.
- Kaufmann, Ludwig/Klein, Nikolaus: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Freiburg (Schweiz), 1990.
- Kaufmann, Ludwig: Wozu tagte das Jesuitenparlament? In: *Orientierung* 39 (1975) 68–71.
- Kaufmann, Ludwig: Puebla zwischen Befürchtungen und Hoffnungen. In: *Orientierung* 43 (1979) 45–47.
- Kaufmann, Ludwig: Post-Puebla: Unkraut und Weizen. *Orientierung* 43 (1979) 211–213.
- Kaufmann, Ludwig: Bischofssynode '85. Erfahrungen oder Worte. In: *Orientierung* 50 (1986) 9–12.
- Kaufmann, Ludwig: Warum sie gemordet wurden. In: *Orientierung* 53 (1989) 237–240.
- Kaufmann, Ludwig: In Memoriam. Pedro Arrupe (1907–1991). In: *Orientierung* 55 (1991) 37–40.
- Kawanaka, Hitoshi: „Communio et missio“. Die Exerzitien als Ort der intersubjektiven Kommunikation zwischen Gott und dem Exerzitanten. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes*. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 234–253.
- Keenan, James F.: *Moral Wisdom. Lessons and Texts from the Catholic Tradition*. Lanham (USA) u. a., 2004.

- Keenan, James F.: *The Works of Mercy. The heart of Catholicism*. Lanham (USA) u. a., 2005.
- Kehl, Medard: Seelsorge für „Kinder und einfache Menschen“. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 557–568.
- Kehnel, Anette: Der freiwillige Arme ist ein potentieller Reicher. Eine Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut. In: Melville, Gert/Kehnel, Anette (Hrsg.): *In propositio paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*. (Vita regularis, 13) Münster u. a., 2001, 203–228.
- Kerber, Walter/Rahner, Karl/Zwiefelhofer, Hans: *Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation*. München, 1976.
- Kern, Walter: Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten. In: *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 289–292.
- Kesselring, Thomas: *Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung*. München, 2003.
- Kessler, Hans: *Christologie*. In: Schneider, Theodor (Hrsg.): *Handbuch der Dogmatik*. Bd. I. Düsseldorf, 2000, 241–442.
- Kessler, Hans: Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie. In: Hainz, Josef/Jüngling, Winfried/Sebott, Reinhold (Hrsg.): *„Den Armen eine frohe Botschaft“*. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus. Frankfurt a. M., 1997, 383–406.
- Kessler, Stephan Ch.: Die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola und die Studienordnung der Jesuiten: Pädagogik aus den Exerzitien. In: Funiok, Rüdiger/Schöndorf, Harald (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Pädagogik der Jesuiten. Ein Modell für Schule und Persönlichkeitsbildung*. (Reihe Geschichte und Reflexion) Donauwörth, 2000, 45–52.
- Kessler, Stephan Ch.: Von der „Imitatio“ zur „Indifferenz“. Zur theologischen Dynamik der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola aus dem Blickwinkel patristischer Theologie. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 35–48.
- Kettel, Joachim: Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 128 (2006) 237–252.
- Kiechle, Stefan: Die ignatianische Meditation der „Zwei Banner“. Zu ihrer Traditionsgeschichte von Augustinus bis Ignatius von Loyola. In: *Geist und Leben* 66 (1993) 188–201.
- Kiechle, Stefan: Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 17) Würzburg, 1996.
- Kiechle, Stefan: *Ignatius von Loyola*. (Meister der Spiritualität) Freiburg i. Br., 2001.
- Kiechle, Stefan: *Sich Entscheiden*. (Ignatianische Impulse, 2) Würzburg, 2004.
- Kiechle, Stefan: Offenheit, Bildung, Dialog. Ignatianischer Geist im kirchlichen Leben heute. In: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 145–149.
- Kiechle, Stefan: Was ist „ignatianisch“? In: *Geist und Leben* 79 (2006) 241–248.
- Kiechle, Stefan: Zum kreuztragenden Herrn gestellt. Aspekte einer Kreuzestheologie bei Ignatius von Loyola. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 110–125.
- Kirkwood, Gerri/Kirkwood, Colin: *Living Adult Education. Freire in Scotland*. (Innovations in Education) Buckingham (England) u. a., 1990.
- Kirschner, Martin: Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche. (Religion in der Moderne, 16) Würzburg, 2006.
- Klaiber, Jeffrey: *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*. Lima (Peru), 1997.
- Klein, Hans: *Lukasstudien*. (Forschungen zu Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 209) Göttingen, 2005.
- Klein, Nikolaus: Ignacio Ellacuría als Befreiungstheologe. In: *Orientierung* 53 (1989) 240/241.
- Klein, Nikolaus: Santo Domingo 1992 (Erster Teil). In: *Orientierung* 56 (1992) 229–232.
- Klein, Nikolaus: Santo Domingo 1992 (Zweiter Teil). In: *Orientierung* 56 (1992) 259–262.
- Klein, Nikolaus: Sehen – Urteilen – Schweigen: ein Motto für die IV. Generalkonferenz? In: Arntz, Norbert (Hrsg.): *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*. Luzern (Schweiz), 1993, 90–110.
- Klein, Nikolaus: *Aggiornamento und „Zeichen der Zeit“*. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 27–50.
- Klein, Nikolaus: Bei den Zuckerrohrfeldern von El Paisnal. In: *Orientierung* 71 (2007) 39–41.

- Klein, Ralf: Ignatianische Pädagogik. Ansätze für die Praxis. Berlin, 1994.
- Klinger, Elmar: Armut eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich (Schweiz), 1990.
- Knauer, Peter: „Unsere Weise voranzugehen“ nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 131–148.
- Knauer, Peter: Geistliche Übungen. In: von Loyola, Ignatius: Deutsche Werkausgabe. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Bd. II. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1998, 85–91.
- Knauer, Peter: Glaube befreit zur Option für die Armen. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 37–59.
- Knauer, Peter: Hinführung zu Ignatius von Loyola. Freiburg i. Br. u. a., 2006.
- Knauth, Thorsten: Dialog von Anfang an. Die Bedeutung des Ansatzes von Helmut Peukert für eine dialogische interreligiöse Religionspädagogik. In: Abeltd, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa u. a. (Hrsg.): „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag. Mainz, 2000, 321–336.
- Knopf, Detlef: Erwachsenenbildung in der Dritten Welt. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 89/90.
- Knopf, Detlef: Generative Themen. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 129/130.
- Koffler, Joachim: Mit-Leid. Geschichte und Problematik eines ethischen Grundwortes. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 34) Würzburg, 2001.
- Kolvenbach, Peter-Hans: Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung. Freiburg i. Br. u. a., 1988.
- Könemann, Judith/Faßnacht, Michael/Hutter, Christoph: Parteilich und berührbar. Optionen der Theologie Hermann Steinkamps. In: Wege zum Menschsein 56 (2004) 203–209.
- Kopp, Martin: Von der Nachfolge im Leiden. Überlegungen einer geistlichen Theologie. In: Faber, Eva-Maria (Hrsg.): Warum? Der Glaube vor dem Leiden. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 2) Freiburg (Schweiz), 2003, 95–110.
- Korff, Wilhelm: Wege empirischer Argumentation. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuauflage, 1993, 83–107.
- Koschorke, Klaus/Ludwig, Frieder/Delgado, Mariano (Hrsg.): Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990. Bd. VI. (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen) Neukirchen-Vluyn, 2004.
- Köß, Hartmut: „Kirche der Armen“? Die developmentpolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland. (Ethik im Theologischen Diskurs, 6) Münster, 2003.
- Kötting, Bernhard: Die Anfänge der christlichen Heiligenverehrung in der Auseinandersetzung mit Analogien außerhalb der Kirche. In: Dinzelsbacher, Peter/Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart. Ostfildern, 1990, 67–80.
- Kräutler, Erwin: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt. Frustrationen und Hoffnungen eines Konferenzteilnehmers. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 33–53.
- Kreiner, Armin: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg i. Br., 2005.
- Kruip, Gerhard: Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 200–214.
- Kunz, Erhard: „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 75–95.
- La Civiltà Cattolica: Il novecento, un secolo di martiri. In: La Civiltà Cattolica 156 (2005) 319–328.
- Lackner, Bernhard: Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf eines christlichen Ethos. (Regensburger Studien zur Theologie, 41) Frankfurt a. M., 1994.
- Lago, Antonio: Sociedad y política. Los regimenes de seguridad nacional. In: González de Cardedal, Olegario/Ruíz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 235–243.
- Lambert, Willi: Das siebenfache Ja. Exerzitien – ein Weg zum Leben. (Ignatianische Impulse, 1) Würzburg, 2004.
- Lamoureux, Patricia: The Criterion of Option for the Poor and Moral Discernment. The Vision of Marciano Vidal Garcia. In: Louvain Studies 21 (1996) 261–287.

- Lange, Ernst: Einführung von Ernst Lange. In: Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1973, 7–28.
- Langhorst, Peter: Mater et Magistra. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VI. 1464/1465.
- Laubach, Thomas: Warum sollen wir uns erinnern? Annäherungen an eine Anamnetische Ethik. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 23) Tübingen, 2006.
- Lazos Chavero, Elena: La cultura de la pobreza: sentires para una transformación. In: Lienhard, Martin (Hrsg.): Discursos sobre (la) pobreza. América Latina y/e países luso-africanos. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006, 43–61.
- Leclercq, Vincent: *Le Primat de la charité de Gillemann et la Conscience de Carpentier: le renouveau théologique de la vie morale*. In: *Studia Moralia* 44 (2006) 353–375.
- Leers, Bernardino: O jeito brasileiro e norma absoluta. (Centro de investigação e divulgação. Pastoral, 7) Petrópolis (Brasilien), 1982.
- Leers, Bernardino: Violência e Reconciliação. Uma Perspectiva Moral. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 688–717.
- Leers, Bernardino: Ensinar Teologia Moral. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): *Articulação da Teologia Moral na América Latina*. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 119–143.
- Leers, Bernardino/Moser, Antônio: *Moraltheologie – Engpässe und Auswege*. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1989.
- Leers, Bernardino: A história da moral católica no Brasil do século XX. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): *Novas fronteiras da moral no Brasil*. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers. Aparecida (Brasilien), 1992, 151–166.
- Lehmann, Karl: Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung. 40 Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“. In: *Theologisch-Praktische Quartalsschrift* 153 (2005) 297–310.
- Leimgruber, Stephan: Die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*. Würzburg, 2004, 191–207.
- Leite Cintra, Benedito Eliseu: Paulo Freire entre o grego e o semita. *Educação: filosofia e comunhão*. (Coleção Filosofia, 83) Porto Alegre (Brasilien), 1998.
- Leitner, Severin: Ignatius von Loyola. Seine Spiritualität und Bedeutung. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 128 (2006) 169–182.
- Lembke, Ingo: Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 2) Bern (Schweiz) u. a., 1975.
- Leñero Otero, Luis: La Iglesia ¿disidente? de los pobres: el caso de las Comunidades eclesiales de base en México sobre la pista de un cristianismo basado en la Teología de la Liberación. In: Ferraro, Joseph (Hrsg.): *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*. Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 133–192.
- Leñero, Vicente: *Das Evangelium des Lucas G*. Frankfurt a. M., 1987.
- von Lengerke, Georg: Die Begegnung mit Christus im Armen. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 43) Würzburg, 2007.
- Leonard, Peter: Critical pedagogy and state welfare. Intellectual encounters with Freire and Gramsci, 1974–86. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): *Paulo Freire. A critical encounter*. London (England) u. a., 1993, 155–168.
- Lernoux, Penny: The Journey from Medellín and Puebla: Conversion and Struggle. In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): *Born of the poor. The Latin American Church since Medellín*. Notre Dame (USA), 1990, 45–63.
- Lernoux, Penny: The long path to Puebla. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): *Puebla and beyond. Documentation and commentary*. Maryknoll (USA), 1980, 4–27.
- Lesch, Walter: Moralprinzip In: *NLChM*, 511–515.
- Lesch, Walter: Unparteilichkeit und Anwaltsfunktion. Anmerkungen zu einem Dauerkonflikt der theologischen Ethik. In: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 257–270.
- Lévy, Bernard-Henri: *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München u. a., 2002.
- Libânio, João Batista/Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *Christliche Eschatologie*. (BThB, Die Befreiung in der Geschichte) Düsseldorf, 1987.
- Libânio, João Batista/Vázquez, Ulpiano: A instrução sobre a teologia da libertação. Aspectos hermenêuticos. In: *Perspectiva teológica* 17 (1985) 151–178.
- Libânio, João Batista: Discernimiento espiritual. Reflexiones teológico-espirituales. (Colección dimensiones, 3) Buenos Aires (Argentinien), 1987.
- Libânio, João Batista: Opção fundamental em perspectiva social. In: Antoniazzi, Alberto/Libânio, João Batista/Fernandes, José de Souza (Hrsg.): *Novas fronteiras da moral no Brasil*. Obra de homenagem a Frei Bernardino Leers. Aparecida (Brasilien), 1992, 188–207.

- Libânio, João Batista: Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 57–78.
- Libânio, João Batista: Die Bedeutung der kirchlichen Soziallehre und der Befreiungstheologie füreinander aus der Sicht der Befreiungstheologie. In: Hünemann, Peter/Scannone, Juan Carlos (Hrsg.): Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch deutsches Dialogprogramm. Bd. I. Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre. (Forum Weltkirche) Mainz, 1993, 143–178.
- Libânio, João Batista: 25 Jahre Theologie der Befreiung: Ein Überblick über die Entwicklungen in der systematischen Theologie und Spiritualität. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 31–61.
- Libânio, João Batista: Lateinamerikanische Theologie. In: Müller, Karl (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin, 1997, 247–260.
- Libânio, João Batista: Recordando a Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 81–85.
- Libânio, João Batista: La théologie de la libération. Nouvelles figures. In: Études (2005) 402, 645–655.
- Libânio, João Batista: Auswirkungen der sozio-kulturellen und religiösen Wirklichkeit auf das geweihte Leben – eine lateinamerikanische Perspektive. Suche nach Antworten. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Leidenschaft für Christus – Leidenschaft für die Menschen. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts. (Arbeitshilfen, 201) Bonn, 2006, 95–159.
- Lienkamp, Andreas: Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel. Impulse der lateinamerikanischen Gaudium et spes – Rezeption. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 195–221.
- Lienkamp, Andreas: Parteinahme für eine Solidarität mit den Armen. Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die Gesellschaft. In: Krockauer, Rainer/Bohnen, Stephanie/Lehner, Markus (Hrsg.): Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf. München, 2006, 263–274.
- Lienkamp, Christoph: Kritisch und kreativ fortschreiben. Bleibende Herausforderungen und künftige Themen der Befreiungstheologie. In: Herder Korrespondenz 53 (1999) 358–362.
- Lindemann, Andreas: Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum. In: TRE, Bd. XV. 196–218.
- Lobo, José Antonio: „Pobres siempre habrá entre vosotros“. Una reflexión ética sobre la pobreza. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal. Madrid (Spanien), 2003, 857–875.
- Lobo, José Antonio: Líneas y tendencias de la teología moral latinoamericana. In: Moralia 17 (1995) 343–360.
- Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens. Freiburg i. Br. u. a., 1982.
- Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes. Freiburg i. Br., <sup>5</sup>2002, 201/202.
- Lohfink, Norbert: Liebe zum Heiligen Land. Christusnähe bei Ignatius von Loyola. In: Geist und Leben 79 (2006) 401–406.
- Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. (Stuttgarter Bibelstudien, 143) Stuttgart, 1990.
- Lohmayer, Jürgen: Frege, Popper und die Theologie. Objektive Erkenntnis bei Jon Sobrino. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 32) Frankfurt a. M. u. a., 2005.
- Lohrenscheid, Claudia/Overwien, Bernd: Das Menschenrecht auf Bildung für alle – Menschenrechtsbildung und die Aktualität der Pädagogik Paulo Freires. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): Das Menschenrecht auf Bildung für alle. Partizipatorische Ansätze nach Paulo Freire. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 6) Oldenburg, 2004, 15–21.
- Lois, Julio/Barbero, José Luis: Ética cristiana de la liberación en América Latina. In: Moralia 10 (1988) 91–118.
- Lois, Julio: Opción por los pobres. Síntesis doctrinal. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 9–18.
- Lois, Julio: Opción por el pobre. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): Conceptos fundamentales de ética teológica. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 635–654.

- Lois, Julio: Christologie in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 213–242.
- López Azpitarte, Eduardo: *Fundamentación de la ética cristiana*. Madrid (Spanien), 1991.
- López Azpitarte, Eduardo: *Cómo orientar la vida: propuestas para alcanzar una ética profundamente religiosa y auténticamente humana*. Buenos Aires (Argentinien), 2000.
- López, Edgar Antonio: *Moral cristiana y moral humana*. In: *Theologica Xaveriana* 51 (2001) 381–393.
- Lorenzetti, Luigi: *L'amore al centro della morale cattolica*. In: *Rivista di teologia morale* 38 (2006) 209–214.
- Lorscheider, Aloísio: *Parteinahme für die Armen. Rundfunkansprachen aus Brasilien*. München, 1984.
- Lorscheider, Aloísio: *Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums zwanzig Jahre nach dessen Ende – ein Zeugnis*. In: *Concilium* 22 (1986) 461–464.
- Lorscheider, Aloísio: *Die Bedeutung Medellíns für das Leben der Kirche heute*. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche*. Ostfildern, 2007, 11–22.
- von Loyola, Ignatius: *Deutsche Werkausgabe. Briefe und Unterweisungen*. Bd. I. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1993.
- von Loyola, Ignatius: *Deutsche Werkausgabe. Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*. Bd. II. (übersetzt von Peter Knauer) Würzburg, 1998.
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *A Pergunta por Deus e a Realidade Latino-americana*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983) 273–291.
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *Em tudo amar e servir. Mística trinitária e práxis cristã em santo Inácio de Loyola*. (Coleção „fé e realidade“, 28) Sao Paulo (Brasilien), 1990.
- Lucchetti Bingemer, Maria Clara: *Solidariedade ou Conflicto. Possibilidades de diálogo entre a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da Libertação*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 844–857.
- Lücking, Stefan: *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11*. (Stuttgarter Bibelstudien, 152) Stuttgart, 1993.
- Lutz, Ronald: *Gehen wir von den Menschen aus! – Anthropologische Ansätze einer Partizipativen Pädagogik*. In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Kultureller Dialog. Solidarische Bildung bei Paulo Freire*. (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 3) Oldenburg, 2002, 117–144.
- Luy Montejo, Carlos: *Armut und Spiritualität. Der Beitrag Gustavo Gutiérrez' zur Theologie der Evangelisierung*. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 34) Frankfurt a. M. u. a., 2006.
- Luz, Ulrich: *basileia*. In: *EWNT*. Bd. I. Stuttgart u. a., <sup>2</sup>1992, 482–491.
- Maccise, Camilo: *Del neo-escolaticismo a la teología de la liberación. Etapas de mi itinerario teológico*. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000, 353–370.
- Macedo, Donald: *An Anti-Method Pedagogy. A Freirian Perspective*. In: Freire, Paulo (Hrsg.): *Mentoring the Mentor. A Critical Dialogue with Paulo Freire*. (Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education, 60) New York (USA) u. a., 1997, 1–9.
- Macedo, Donald: *Foreword*. In: Freire, Paulo: *Pedagogy of Freedom. Ethics, democracy, and civic courage*. (Critical perspectives series) Lanham (USA) u. a., 1998, xi–xxxii.
- Macedo, Donald: *Introduction*. In: Araújo Freire, Ana Maria: *Chronicles of Love. My Life with Paulo Freire*. (Counterpoints, 156) New York (USA) u. a., 2001, 1–9.
- Maciel, Jarbas: *Fundamentação teórica do sistema Paulo Freire de educação*. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): *Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60*. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 127–145.
- Madrigal, Santiago: *„Servir a Dios“ y „ayudar a las ánimas“: Misión, eclesiología ignaciana y misiones*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 90 (2006) 165–182.
- Magallón Anaya, Mario: *La idea del hombre y del sujeto en América Latina en el mundo globalizado*. In: Cerutti Guldberg, Horacio/Magallón Anaya, Mario: *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?* Mexiko D.F. (Mexiko), 2003, 85–113.
- Magne, Marcelo Gabriel: *Dios está con los pobres. El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Predica revolucionaria y protagonismo social, 1967–1976*. (Colección Bitácora Argentina) Buenos Aires (Argentinien), 2004.
- Mahoney, John: *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford (England), 1987.
- Mahoney, John: *The Challenge of Moral Distinctions*. In: *Theological Studies* 53 (1992), 663–682.
- Maier, Bernhard: *Götze*. In: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. IV. 960.
- Maier, Hans: *Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart*. In: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 291–305.
- Maier, Martin: *Theologie der Befreiung in Lateinamerika*. In: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 723–735.



- Maier, Martin: Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero. In: Stimmen der Zeit 218 (2000) 208–211.
- Maier, Martin: Spiritualität und Theologie im Werk von Gustavo Gutiérrez. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 54–66.
- Maier, Martin: Oscar Romero. (Meister der Spiritualität) Freiburg i. Br., 2001.
- Maier, Martin: Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 126 (2004) 83–109.
- Maier, Martin: Erzbischof Oscar Romeros Kirchenkonflikte. In: Stimmen der Zeit 223 (2005) 198–210.
- Maier, Martin: Freundschaft mit den Armen. Überlegungen zur Sendung der Gesellschaft Jesu in der Welt von heute. In: Stimmen der Zeit, Spezial 2 (2006) 20–32.
- Mainwaring, Scott: Igreja católica e política no Brasil (1916–1985). Sao Paulo (Brasilien), 1989.
- Mandry, Cristof: Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz, 2002.
- Mann, Bernhard: Die pädagogisch-politischen Konzeptionen Mahatma Gandhis und Paulo Freires. Eine vergleichende Studie zur entwicklungsstrategischen politischen Bildung in der Dritten Welt. (Studien zur Politikdidaktik, 9) Frankfurt a. M., 1979.
- Mann, Bernhard: The Pedagogical and Political Concepts of Mahatma Gandhi and Paulo Freire. Hamburg, 1995.
- Mannheim, Karl: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden (Niederlande), 1935.
- Manzener, Friedrich: Bildungsarbeit mit Betroffenen. Die Pädagogik Paulo Freires im Vergleich mit der Bildungsarbeit der Katholischen Landjugendbewegung. Eichstätt, 1977.
- Marckhoff, Ulrike: Das Selig- und Heiligsprechungsverfahren nach katholischem Kirchenrecht. (Münsteraner Studien zur Rechtsvergleichung, 89) Münster, 2002.
- Marcus, Joel: Idolatry in the New Testament. In: Interpretation. A Journal of Bible and Theology 60 (2006) 152–164.
- Marins, José/Trevisan, Teolide M./Chanona, Carolee: Martírio. Memória perigosa na América Latina. Sao Paulo (Brasilien), 1984.
- Maron, Gottfried: von Loyola, Ignatius. In: RGG<sup>3</sup>, Bd. IV. 460–462.
- Maron, Gottfried: Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 819–838.
- Martínez Camino, Juan A.: El seguimiento de Cristo. Clave de la „Veritatis Splendor“. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 131–149.
- Martínez Gordo, Jesús: La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez. Bilbao (Spanien), 1994.
- Martínez, Felicísimo: La opción por los pobres en América Latina. Avances y retrocesos. In: CHRISTUS 59 (1994) 30–33.
- Martínez, Julio Luis: Conciencia moral y globalización: tensiones para la ética cristiana. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal. Madrid (Spanien), 2003, 481–500.
- Marx, Karl: Marx an Joseph Weydemeyer in New York. 05. März 1852. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Bd. XXVIII. Briefe, Januar 1952 bis Dezember 1855. Berlin, 1963, 503–509.
- Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 21) Paderborn, 2002.
- Marxer, Fridolin: Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik. Freiburg i. Br. u. a., 1963.
- März, Claus-Peter: „Wachet also – denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde“. Mt 24,42–25,30 und die matthäische Rezeption der Gerichtspredigt in Q. In: Kampling, Rainer (Hrsg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle. Paderborn, 2004, 235–254.
- Massaro, Thomas: Living Justice. Catholic Social Teaching in Action. Lanham (USA) u. a., 2000.
- Matz, Ulrich: Gewalt. In: Staatslexikon. Bd. II. <sup>7</sup>1986, 1018–1023.
- Mautner, Joseph P.: Zwischen Verachtung und Verklärung. Zivilgesellschaft und Option für die Armen. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 273–292.
- Mayo, Peter: Synthesizing Gramsci and Freire: possibilities for a theory of radical adult education. In: International Journal of Lifelong Education 13 (1994) 125–148.
- Mayo, Peter: Gramsci, Freire and Adult Education. Possibilities for Transformative Action. (Global perspectives on adult education and training) London (England) u. a., 1999.



- Mayo, Peter: *Liberating Praxis. Paulo Freire's Legacy for Radical Education and Politics.* (Critical Studies in Education and Culture Series) Westport (USA) u. a., 2004.
- Mazzillo, Giovanni: *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes.* Würzburg, 1983.
- McAuliffe, Patricia: *Fundamental Ethics. A Liberationist Approach.* Washington D.C. (USA), 1993.
- McGovern, Arthur F.: *Jesuit Education and Jesuit Spirituality.* In: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 20 (1988) 4, 1–39.
- McGrath, Marcos: *The Puebla Final Document: Introduction and Commentary.* In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): *Puebla and beyond. Documentation and commentary.* Maryknoll (USA), <sup>2</sup>1980, 87–110.
- McGrath, Marcos: *The Medellín and Puebla Conferences and their impact on the Latin American Church.* In: Cleary, Edward L. (Hrsg.): *Born of the poor. The Latin American Church since Medellín.* Notre Dame (USA), 1990, 75–93.
- McGrath, Marcos: *Vaticano II, Iglesia de los pobres y teología de la liberación.* In: *medellín* 21 (1995) 371–407.
- McKeever, Martin: *Frühling in Medellín? Dreißig Jahre Befreiungstheologie.* In: *Theologie der Gegenwart* 46 (2003) 162–169.
- McLaren, Peter: *Che Guevara, Paulo Freire, and the pedagogy of revolution.* Lanham (USA) u. a., 2000.
- Meißner, Diethelm: *Die „Kirche der Armen“ in El Salvador. Eine kirchliche Bewegung zwischen Volks- und Befreiungsorganisation und der verfassten Kirche. Darstellung der historischen Zusammenhänge in der Zeit von 1962 bis 1992 und der politischen, sozialen und ekklesiologischen Probleme in ihrem Umfeld.* (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge, 20) Neuendettelsau, 2004.
- Mell, Ulrich: *Die Entstehungsgeschichte der Trias „Glaube Hoffnung Liebe“ (1 Kor 13,13).* In: Mell, Ulrich/Müller, Ulrich B. (Hrsg.): *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag.* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 100) Berlin u. a., 1999, 197–226.
- Melloni, Alberto: *„Questa festiva ricorrenza“. Prodomi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959).* In: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 28 (1992) 607–631.
- de Melo Magalhães, Antonio Carlos: *Christologie und Nachfolge. Eine systematisch-ökumenische Untersuchung zur Befreiungschristologie bei Leonardo Boff und Jon Sobrino.* (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge, 11) Ammersbek bei Hamburg, 1991.
- Menchú, Rigoberta: *Forderungen der indigenen Völker.* In: *Concilium* 30 (1994) 375/376.
- Mendieta, Eduardo: *From Christendom to Polycentric Oikouméné. Modernity, Postmodernity and Liberation Theology.* In: Batstone, David B. (Hrsg.): *Liberation theologies, postmodernity, and the Americas.* London (England) u. a., 1997, 253–272.
- Mendoza Zaragoza, Ramón: *La opción por los pobres y sus implicaciones pastorales en el mensaje de Juan Pablo II.* In: *CHRISTUS* 55 (1990) 39–46.
- Mensaje a los pueblos de América Latina. In: *CELAM* (Hrsg.): *Medellín. Conclusiones.* Bogotá (Kolumbien), <sup>8</sup>1974, 18–21.
- Mergner, Gottfried: *Paulo Freires Konzept der Erwachsenenbildung.* In: Dabisch, Joachim (Hrsg.): *Dialogische Erziehung bei Paulo Freire.* (Jahrbuch der Paulo Freire Kooperation, 1) Oldenburg, 1999, 17–22.
- Merklein, Helmut: *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu.* (Forschung zur Bibel, 34) Würzburg, 1978.
- Merklein, Helmut: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze.* (Stuttgarter Bibelstudien, 111) Stuttgart, <sup>3</sup>1989.
- Merklein, Helmut: *Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum und 3. Neues Testament.* In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. V. 28–31.
- Mertens, Klaus: *Verantwortung lernen. Schule im Geist der Exerziten.* (Ignatianische Impulse, 6) Würzburg, 2004.
- Mesters, Carlos: *Una Iglesia que nace del pueblo.* (Servicio de Documentación, 17/18) Lima (Peru), 1975.
- Mesters, Carlos: *Die Botschaft des leidenden Volkes.* Neukirchen-Vluyn, 1982.
- Mesters, Carlos: *Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Ein Tagebuch der Hoffnung.* Neukirchen-Vluyn, 1982.
- Mesters, Carlos: *Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit.* Neukirchen-Vluyn, 1984.
- Mesters, Carlos: *Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes.* In: *Concilium* 39 (2003) 56–63.
- Mette, Norbert: *Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis.* In: *Diakonia* 20 (1989) 23–29.
- Mette, Norbert: *Sehen – Urteilen – Handeln.* In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. IX. 402.

- Mette, Norbert: „Ein neues Millennium ohne Ausgeschlossene“. Neuere Entwicklungen in der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral der Befreiung. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationssteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 11) Münster u. a., 2001, 35–68.
- Mette, Norbert: Als Person(en) kenntlich – Identität in Solidarität. In: Wege zum Menschsein 56 (2004) 230–242.
- Mette, Norbert: Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 280–296.
- Mette, Norbert: Solidaritätsarbeit als Lern- und Bildungsprozess. In: Krüggeler, Michael/Klein, Stephanie/Gabriel, Karl (Hrsg.): Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven. Zürich (Schweiz), 2005, 231–242.
- Mette, Norbert: *Gaudium et spes* – ein unerledigtes Vermächtnis. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 429–438.
- Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt. Mainz, 1968.
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz, 1977.
- Metz, Johann Baptist: Vorwort. In: Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz, 4<sup>1979</sup>, X–XII.
- Metz, Johann Baptist: Vorwort. In: Instituto Histórico Centroamericano (Hrsg.): Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium. Düsseldorf, 1984, 8–12.
- Metz, Johann Baptist (Hrsg.): Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 122) Düsseldorf, 1986.
- Metz, Johann Baptist: So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen. In: Metz, Johann Baptist/Bahr, Hans-Eckehard: Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung. München, 1991, 11–61.
- Metz, Johann Baptist: Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: Stimmen der Zeit 210 (1992) 311–320.
- Metz, Johann Baptist: Für eine anamnetische Kultur. In: Orientierung 56 (1992) 205–207.
- Metz, Johann Baptist: Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 146–152.
- Metz, Johann Baptist: Auschwitz. II. Theologisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. III. 1260/1261.
- Metz, Johann Baptist: Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen. In: Stimmen der Zeit 212 (1994) 383–392.
- Metz, Johann Baptist: Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz, 1995, 81–102.
- Metz, Johann Baptist: Dimensionen der Anamnetik. Über verdrängte oder marginalisierte biblische Traditionen. In: Pfeiffer, Klaus-Peter (Hrsg.): Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Festschrift für Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag. Würzburg, 1996, 155–161.
- Metz, Johann Baptist: 30 años de Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 268–269.
- Metz, Johann Baptist: Compassion. Das Christentum im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. In: Schreier, Werner/Steins, Georg (Hrsg.): Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München, 1999, 500–506.
- Metz, Johann Baptist: Compassion – Das Christentum im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. In: zur debatte 30 (2000) 5/6, 1–4.
- Metz, Johann Baptist: Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen. In: Metz, Johann Baptist/Kuld, Lothar/Weisbrod, Adolf (Hrsg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg i. Br. u. a., 2000, 9–17.
- Metz, Johann Baptist: Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede. In: Metz, Johann Baptist/Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen (Hrsg.): Gottesrede. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 1) Münster, 2001, 3–20.
- Metz, Johann Baptist: Kein Leid, das uns nicht angeht. Die Kirche muss eine Kirche der Compassion werden, wenn sie ihrer Selbstprivatisierung entgehen will. In: Süddeutsche Zeitung, 28. September 2004, 17.
- Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i. Br. u. a., 2006.
- Meures, Franz: Unterscheidung der Geister in den Satzungen der Gesellschaft Jesu. In: Geist und Leben 79 (2006) 261–275.

- Mier Gay, Sebastian: El sujeto social en moral fundamental. Una verificación: Las CEBs en México. (Biblioteca Mexicana, 7) Mexiko D.F. (Mexiko), 1996.
- Mier Gay, Sebastian: ¿Cuáles pobres son sujeto del reino de Dios? In: CHRISTUS 59 (1994) 10–15.
- Mieth, Dietmar/Pohier, Jacques: Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung. In: Concilium 20 (1984) 87/88.
- Mieth, Dietmar: Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 104) Düsseldorf, 1984.
- Mieth, Dietmar: Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik? In: Concilium 20 (1984) 160–166.
- Mieth, Dietmar: Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile. (Studien zur theologischen Ethik, 17) Freiburg i. Br. u. a., 1986.
- Mieth, Dietmar: Die Welterfahrung des einzelnen Christen. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuausgabe, 1993, 217–227.
- Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik. (Studien zur theologischen Ethik, 2) Freiburg i. Br. u. a., <sup>4</sup>1999.
- Mieth, Dietmar: Mitleid. In: Metz, Johann Baptist/Kuld, Lothar/Weisbrod, Adolf (Hrsg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen. Freiburg i. Br. u. a., 2000, 21–25.
- Mieth, Dietmar: Kleine Ethikschule. Freiburg i. Br., 2004.
- Mieth, Dietmar: Zeichen der Zeit – eine theologisch-ethische Betrachtung. In: Hünemann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 85–99.
- Mifsud, Tony: El tema ético en Puebla. Visión panorámica. In: Moralia 4 (1982) 115–133.
- Mifsud, Tony: Die Entwicklung einer Ethik der Befreiung in den kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanum. In: Concilium 20 (1984) 127–132.
- Mifsud, Tony: Reconciliação: aproximação ética a partir da América Latina. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética. Aparecida (Brasilien), 1988, 119–132.
- Mifsud, Tony: Propuestas éticas hacia el siglo XXI. Santiago de Chile (Chile), 1993.
- Mifsud, Tony: El Evangelio de la vida. Una presentación de la encíclica. In: Teología y Vida 36 (1995) 399–418.
- Mifsud, Tony: Moral Fundamental. El discernimiento cristiano. Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1996.
- Mifsud, Tony: El imperativo ético de una cultura de solidaridad. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 839–856.
- Mifsud, Tony: Moral Social. Lectura solidaria de continente. Santafé de Bogotá (Kolumbien), <sup>2</sup>1999.
- Mifsud, Tony: Encontrarme frente al Otro. Camino ignaciano. (Colección espiritualidad) Santiago de Chile (Chile), <sup>2</sup>2001.
- Mifsud, Tony: Bioética. El respeto por la vida humana. Moral de Discernimiento. Bd. II. Santiago de Chile (Chile), <sup>3</sup>2002.
- Mifsud, Tony: Moral Fundamental. Libres para amar. Moral de Discernimiento. Bd. I. Santiago de Chile (Chile), <sup>6</sup>2002.
- Mifsud, Tony: Sugerencias éticas para un desarrollo humano. In: Cuestiones Teológicas y Filosóficas 29 (2002) 11–23.
- Mifsud, Tony: Una fe comprometida con la vida. Espiritualidad y ética, hoy. Santiago de Chile (Chile), 2002.
- Mifsud, Tony: Moral Social. Propuesta y Protesta. Moral de Discernimiento, Bd. IV. Santiago de Chile (Chile), <sup>4</sup>2003.
- Miguez Bonino, Jose: Latin America. In: Parat, John (Hrsg.): An Introduction to Third World Theologies. Cambridge (England), Neuausgabe 2005.
- Milchner, Hans Jürgen: Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der *devotio moderna* – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze. (Religionspädagogische Kontexte und Konzepte, 11) Münster, 2004.
- de Mingo, Alberto: Evangelizados por los pobres, lectura narrativa de Mc 10,46–52. In: Rubio, Miguel/García, Vicente/Mier, Vicente G. (Hrsg.): La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal. Madrid (Spanien), 2003, 125–142.
- Miranda Aliste, Vicente: La conciencia criterio decisivo de la modernidad. Madrid (Spanien), 1991.
- Miranda, Vicente: Conciencia moral. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): Conceptos fundamentales de ética teológica. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 317–341.
- Mo Sung, Jung: Contribuições da teologia na luta. Contra a exclusão social. In: Revista Eclesiástica Brasileira 57 (1997) 288–313.
- Mo Sung, Jung: La teología y la vida de los pobres. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): Panorama de la teología latinoamericana. Estella (Spanien), 2000, 371–388.

- Mo Sung, Jung: Das Leben der Armen und die Theologie. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 45–58.
- Mo Sung, Jung: Ökonomie und Spiritualität: für eine andere, gerechtere und nachhaltige Welt. In: Concilium 40 (2004) 596–604.
- Mo Sung, Jung: Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos. (Colección Teología economía) San José (Costa Rica), 2005.
- Moeller, Charles: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Einleitung. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 242–278.
- Moltmann, Jürgen: Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Milleniumspolitik. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 19–31.
- Morales Bermúdez, Jesús: La pobreza desde los pobres. Tres testimonios en un contexto. In: Lienhard, Martin (Hrsg.): Discursos sobre (l)a pobreza. América Latina y/e países luso-africanos. (Colección Nexos y diferencias, 17) Frankfurt a. M. u. a., 2006.
- Moreno, Juan Ramón: Evangelisierung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 789–808.
- Moser, Antônio: Novas Inquietações na Teologia Moral. In: Revista Eclesiástica Brasileira 40 (1980) 252–261.
- Moser, Antônio: Aspectos Morais da Caminhada das CEBs no Brasil. (Um Moralista no V Encontro Nacional das CEBs). In: Revista Eclesiástica Brasileira 43 (1983) 504–512.
- Moser, Antônio: Como se faz Teologia Moral no Brasil Hoje. In: Revista Eclesiástica Brasileira 44 (1984) 243–264.
- Moser, Antônio: Conscientização e mudança do ethos social brasileiro. In: Moser, Antônio (Hrsg.): Mudanças na moral do povo brasileiro. Petrópolis (Brasilien), 1984, 9–28.
- Moser, Antônio: Die Vorstellung Gottes in der Ethik der Befreiung. In: Concilium 20 (1984) 121–126.
- Moser, Antônio: Ciências do Social e Teologia Moral. In: Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Articulação da Teologia Moral na América Latina. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 37–67.
- Moser, Antônio: Die Menschenrechte aus der Sicht Lateinamerikas. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): De dignitate hominis. Festschrift für Carlos Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 501–526.
- Moser, Antônio: Moral renovada aos cinquenta anos. In: Revista Eclesiástica Brasileira 60 (2000) 557–570.
- Moser, Mary Theresa: The evolution of the option for the poor in France, 1880–1965. Lanham (USA), 1985.
- Mrowiec, Franciszek: Die Idee der Gerechtigkeit in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Europäische Hochschulschriften, 166) Frankfurt a. M. u. a., 1983.
- Múgica, Guillermo: 25 años de la teología de la liberación. En busca de los pobres de Jesucristo. In: Páginas 22 (1997) 71–75.
- Müller, Andreas: Santo Domingo 1992: Werden – Verlauf – Ausblick. In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Santo Domingo 1992. Werden – Verlauf – Wertung. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 55) Bonn, 1993, 4–9.
- Müller, Christof: Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*. In: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hrsg.): Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg, 2004, 316–333.
- Müller, Gerhard Ludwig: Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie. Freiburg i. Br. u. a., 1986.
- Müller, Gerhard Ludwig: Recht und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie. In: Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990) 327–346.
- Müller, Gerhard Ludwig: Gustavo Gutiérrez. Vater der Befreiungstheologie. In: Pauly, Stephan (Hrsg.): Theologen unserer Zeit. Stuttgart u. a., 1997, 125–138.
- Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg i. Br., 2003.
- Müller, Gerhard Ludwig: Befreiende Erfahrung: Impulse für die europäische Theologie. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 29–51.
- Müller, Gerhard Ludwig: Befreiungstheologie im Meinungsstreit. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 79–109.

- Müller, Johannes: „Kultur der Armut“ – Mythos oder Wirklichkeit? Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik. In: Wallacher, Johannes/Kiefer, Mattias (Hrsg.): Globalisierung und Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen? (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 13) Stuttgart, 2006, 37–61.
- Müller, Johannes/Wallacher, Johannes: Vierzig Jahre Populorum Progressio. Ein Meilenstein auf dem Weg zu einer weltweiten Soziallehre. In: Stimmen der Zeit 225 (2007) 168–180.
- Müller, Klaus: Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage. In: Theologie und Philosophie 70 (1995) 161–186.
- Müller, Klaus: Subjektivität und *communio*. Philosophische Rückfrage an ein selbstverständlich gewordenes Theologoumenon. In: Prostmeier, Ferdinand R./Wenzel, Knut (Hrsg.): Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven. Regensburg, 2004, 121–144.
- Müller, Lutz: Ignatius von Loyola begegnen. Augsburg, 2004.
- Müller, Paul-Gerhard: Lukas-Evangelium. (Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, 3) Stuttgart, 1984.
- Müller, Wunibald: Mitleid – Compassion – Leidempfindlichkeit. In: Haslbeck, Barbara/Günther, Jörn (Hrsg.): Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens. Festschrift für Isidor Baumgartner. (Diakonik, 4) Münster, 2006, 213–219.
- Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 104) Neukirchen-Vluyn, 2004.
- Múnera, Alberto: Conciencia moral y pecado. In: Theologica Xaveriana 35 (1985) 157–185.
- Múnera, Alberto: The Christian Commandment of Love. The Realization of the Person and the Common Good. In: Ugalde, Luis/Barros, Nicolas/McLean, George F. (Hrsg.): Love as the foundation of moral education and character development. A Latin American Contribution for the 21st Century. Washington D.C. (USA), 1998, 135–158.
- Muñoz, Ronaldo: Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina. Santiago de Chile (Chile), 1973.
- Muñoz, Ronaldo: Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen. In: Concilium 13 (1977) 206–211.
- Muñoz, Ronaldo: Der Gott der Christen. (BThB, Gott, der sein Volk befreit) Düsseldorf, 1987.
- Muñoz, Ronaldo: Evangelización. In: Rosales, Raúl/De Ferrari, José Manuel (Hrsg.): Breve Diccionario Teológico Latinoamericano. Santiago de Chile (Chile), 1992, 85–95.
- Muñoz, Ronaldo: Gott Vater. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 525–542.
- Murray, Joyce: Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez. In: Theological Studies 56 (1995) 51–59.
- Mußner, Franz: Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Mk 13. Freiburg i. Br., 1964.
- Mußner, Franz: Der Jakobusbrief. Auslegung. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13,1) Freiburg i. Br., 1964.
- Mußner, Franz: Traktat über die Juden. München, 1979.
- Nadal, Jerónimo: Der geistliche Weg. Erfahrung und Lehre nach seinem Notizbuch „*Orationis observationes*“. (Christliche Meister, 42) Einsiedeln u. a., 1991.
- Nass, Elmar: Aufbruch zu gemeinsamer Relevanz. Christlicher Humanismus als Grundlage einer ökumenischen Sozialethik. In: Gregorianum 86 (2005) 28–44.
- Nava, Alexander: The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez. Reflections on the mystery and hiddenness of God. Albany (USA), 2001.
- Neufeld, Karl H.: Einfacher Dienst. Die ersten Jesuiten und die Charakteristik ihres Wirkens. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 128 (2006) 153–168.
- Neuhold, Leopold: Schlaglichter des Weges der Option für die Armen in die Soziallehre der Kirche. Veränderungsimpulse für die katholische Soziallehre aus sich verändernden Werthintergründen. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 61–86.
- Neuser, Heinz: Vorwort. In: Rolfes de Franco, Lisa Margaretha: Entwicklung und Bildung Perus im Kontext Lateinamerikas und der Dritten Welt. „*Educación Popular*“ (Volkserziehung) im formalen Bildungssystem Perus – eine Überlebensbildung? (tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften, 48) München, 1990, 11–14.
- Nicoló Menezes, Paulo Henrique: Um novo jeito de fazer teologia. A caminhada teológico-pastoral da Igreja na América Latina, no Brasil e em Fortaleza. (Europäische Hochschulschriften, 778) Frankfurt a. M. u. a., 2004.
- Niedrig, Heike/Plüddemann, Peter: Befreiungspädagogik in Südafrika. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheo-

- logie im Dialog. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 193–208.
- Nitsche, Bernhard: Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne. (Religion in der Moderne, 8) Würzburg, 2003.
- Noemi, Juan: Das II. Vatikanum im Kontext globaler Modernisierung aus einer lateinamerikanischen Perspektive. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1) Paderborn u. a., 1998, 101–106.
- Nolan, Alberto: Opción por los pobres y crecimiento espiritual. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 89–98.
- Noti, Odilo: Zivilgesellschaft. Anmerkungen zu einem politischen Pudding-Begriff. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 215–229.
- Novoa, Carlos M.: El seguimiento histórico de Jesús según el Espíritu. Formación de la conciencia moral. (Colección Teología Hoy, 22) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1995.
- Novoa, Carlos M.: Aportes de la teología de la liberación a la conciencia moral. In: Theologica Xaveriana 46 (1996) 235–253.
- Nützel, Johannes: Die Faszination des Wanderpredigers. In: Schenke, Ludger u. a.: Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen. Stuttgart, 2004, 255–274.
- O. A.: Die unvollendete Theologie der Armut. In: Herder Korrespondenz 19 (1965) 420–425.
- O. A.: Wiederum Arbeiterpriester in Frankreich. In: Herder Korrespondenz 19 (1965) 696–699.
- O. A.: Innerkirchliche Spannungen in Brasilien. In: Herder Korrespondenz 22 (1968) 415–418.
- O. A.: Presentación. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 7/8.
- O'Brien, John: Theology and the Option for the Poor. (Theology and life series, 22) Collegeville (USA), 1992.
- O'Keefe, Vincent T.: The Apostolate of Education in the Light of General Congregation XXXII. In: Calvez, Jean-Yves u. a.: Conferences on the Chief Decrees of the Jesuit General Congregation XXXII. A Symposium by Some of Its Members. (Institute of Jesuit Sources, 4/4) St. Louis (USA), 1976, 73–90.
- O'Malley, John: The Fourth Vow in Its Ignatian Context. A Historical Study. In: Studies in the Spirituality of Jesuits 15 (1983) 1, 1–59.
- O'Malley, John: Unterwegs in alle Länder der Welt. Die Berufung des Jesuiten nach Jerónimo Nadal. In: Geist und Leben 59 (1986) 247–260.
- O'Malley, John: Renaissance Humanism and the first Jesuits. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 381–403.
- O'Malley, John: The First Jesuits. Cambridge (USA) u. a., <sup>2</sup>1993.
- O'Malley, John: Frühe jesuitische Spiritualität: Spanien und Italien. In: McGinn, Bernard (Hrsg.): Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. III. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Würzburg, 1997, 29–51.
- O'Malley, John: From the 1599 *Ratio Studiorum* to the Present: A Humanistic Tradition? In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): The Jesuit *Ratio Studiorum*. 400th Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 125–144.
- O'Malley, John: How the First Jesuits Became Involved in Education. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): The Jesuit *Ratio Studiorum*. 400th Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 56–74.
- O'Malley, John: The Historiography of the Society of Jesus: Where Does it Stand Today? In: O'Malley, John/Bailey, Gauvin Alexander/Harris, Steven J./Kennedy, T. Frank (Hrsg.): The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540–1773. Toronto (Kanada) u. a., 2000, 3–37.
- O'Malley, William J.: The Voice of Blood. Five Christian Martyrs of Our Time. Maryknoll (USA), 1980.
- Oberkofler, Friedrich: An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891–1976). Leben, Werk, Bedeutung. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 55) Würzburg, 2003.
- Odozor, Paulinus Ikechukwu: Moral theology in an age of renewal: a study of the Catholic tradition since Vatican II. Notre Dame (USA), 2003.
- Oelkers, Jürgen: Reformpädagogik. In: Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Weinheim u. a., 2004, 783–806.
- Okure, Teresa/Sobrinho, Jon/Wilfried, Felix: Martyrium in neuem Licht. In: Concilium 39 (2003) 1–5.
- de Oliveira Ribeiro, Cláudio: A teologia da libertação morreu? Um panorama da teologia latino-americana e questões para aprofundar a debate teológico na entrada do milênio. In: Revista Eclesiástica Brasileira 63 (2003) 320–353.



- de Oliveira, Rosiska Darcy/Dominicé, Pierre: Ivan Illich e Paulo Freire: A opressão da pedagogia, a pedagogia dos oprimidos. (Cadernos livres, 11) Lissabon (Portugal), 1977.
- Oliveros, Roberto: Die Rezeption der Befreiungstheologie in Lateinamerika. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 84–111.
- Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 3–36.
- van Ool, Peter: Nachfolge Christi. II. Theologisch-ethisch. 2. Befreiungstheologie. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 610/611.
- van Ool, Peter: Befreiende Praxis der Nachfolge. Biblische, historische und befreiungstheologische Impulse zur Nachfolge Jesu, des Christus. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 41) Würzburg, 2000.
- Oriol Tuñi, Josep: „Creer en el amor“ (Jn 4,16a) (Creer-amar en 1 Jn). In: Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia* (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 53–81.
- Ortega y Gasset, José: *Der Aufstand der Massen*. Stuttgart, 1947.
- Ortega, Miguel: *El Padre Hurtado. Un maestro para nuestro tiempo*. Santiago de Chile (Chile), 2005.
- Otten, Alexander: As manifestações religiosas dos pobres como desafio para a teologia. In: *Espaços. Revista Semestral de Teologia 1* (1993) 7–21.
- Padberg, John W.: Development of the Ratio Studiorum. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*. New York (USA), 2000, 80–99.
- de Paiva, José Maria: O diferente na práxis educativa das comunidades eclesiais de base. In: *Revista Eclesiástica Brasileira 53* (1993) 616–630.
- Palácio, Carlos: A Igreja da América Latina, a Teologia de Libertação e a instrução do Vaticano: um discernimento. In: *Perspectiva teológica 17* (1985) 293–323.
- Palacio, Carlos: La „salvación en Jesucristo“ en la reflexión teológica latinoamericana. In: *Revista Latinoamericana de Teología 18* (2001) 135–152.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg i. Br. u. a., 2006.
- Parada, Hernán: *Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. (Colección Iglesia nueva, 17) Bogotá (Kolumbien), 1975.
- Parreira do Amaral, Marcelo: Der Entstehungskontext von Paulo Freires „Pädagogik der Unterdrückten“. Die politische, sozio-ökonomische und kulturelle Relevanz. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 31) Oldenburg, 2005.
- del Paso, Fernando: ¿Muerta, la teología de la liberación? In: *CHRISTUS 59* (1994) 31–33.
- Pastente, Luis Pacheco/Huerta María Antonieta: Introducción. La Pobreza en América Latina y el Caribe. In: Irizar Campos, Miguel (Hrsg.): *Pobreza. Un reto para la evangelización*. (Colección Doctrina Social de la Iglesia, 6) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1995, 9–23.
- Patzig, Günther: „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“. Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: Prauss, Gerold (Hrsg.): *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt a. M., 1986, 204–218.
- Paul VI.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York „Au moment de prendre“ vom 04. Oktober 1965. In: *DH 4420–4425*.
- Paul VI.: Schlussansprache Pauls VI. am 7. Dezember 1965. In: von Galli, Mario/Moosburger, Bernhard (Hrsg.): *Das Konzil und seine Folgen*. Luzern (Schweiz) u. a., 1966, 287–295.
- Paul VI.: *Ad Exc.mos Praesules ex Americae Latinae regionibus, secundo Generali Coetui Medellii inter-futuros*. In: *AAS LX*, 639–649.
- Paul VI.: *Ad quamplurimos Columbianos agri cultores v. D. „campesinos“, undique in Campo v. „S. José de Mosquera“ coadunatos*. In: *AAS LX*, 619–623.
- Paul VI.: *Christifidelibus Columbianis atque peregrinis habita, qui Sacro interfuerunt a Beatissimo Patre peracto die progressioni provehendae dicato*. In: *AAS LX*, 625–630.
- Paul VI.: *Adhortatio apostolica Evangelica testificatio*. In: *AAS LXIII*, 497–526.
- Paul VI.: *Adhortatio Apostolica ad Episcopos universos pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes: de Beatae Mariae Virginis cultu recte instituendo et augendo*. In: *AAS LXVI*, 113–168.
- Paul VI.: *Ed.mis Patribus Cardinalibus et Esc.mis Praesulibus, cum prima haberetur congregatio tertii generalis Coetus Synodi Episcoporum*. In: *AAS LXVI*, 557–564.
- Peláez, Jesús: *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia*. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Estella (Spanien), 1999, 57–123.



- Pelletier, Denis: *Économie et Humanisme. De l'Utopie communautaire au combat pour le tiers monde (1941–1966)*. Paris (Frankreich), 1966.
- Pelletier, Denis: *Une marginalité engagée: le groupe „Jésus, l'église et les pauvres“*. In: Lamberigts, Mathijs (Hrsg.): *Les commissions conciliaires à Vatican II*. (Instrumenta theologica, 18) Löwen (Belgien), 1996, 63–90.
- Pesch, Otto Hermann: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg, 2001.
- Peter, Anton: *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*. (Freiburger theologische Studien, 137) Freiburg i. Br. u. a., 1986.
- Peters, Manfred: *Unterdrückung durch Sprache – Befreiung durch Sprache. Sprachliche Aspekte von Manipulation und Bewußtseinsbildung*. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): *Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire*. München, 1991, 49–56.
- Peters, William A. M.: *Die „Unterscheidung der Geister“ bei Ignatius von Loyola*. In: *Concilium* 14 (1978) 581–585.
- Petrini, João Carlos: *CEBs: Um novo sujeito popular*. (Coleção ecumenismo e humanismo, 33) Rio de Janeiro (Brasilien), 1984.
- Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a. M., 1978.
- Peukert, Helmut: *Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*. In: Vorgrimler, Herbert (Hrsg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg i. Br. u. a., 1979, 274–283.
- Peukert, Helmut: *Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie*. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren*. Mainz, 1988, 172–185.
- Peukert, Helmut: *Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne*. In: Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungstheoretische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, 1994, 1–14.
- Peukert, Helmut: *Pädagogik*. In: *LThK<sup>3</sup>*, Bd. VII. 1257–1264.
- Peukert, Helmut: *Identität. C. Theologisch*. In: *NHThG*. Bd. II. Neuausgabe 2005, 184–192.
- Phan, Peter C.: *Method in Liberation Theology*. In: *Theological Studies* 61 (2000) 40–63.
- Pico, Juan Hernández: *Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes*. In: *Concilium* 19 (1983) 199–204.
- Pico, Juan Hernández: *Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung*. In: *Concilium* 39 (2003) 113–121.
- Piepke, Joachim Georg: *Die Kirche auf dem Weg zum Menschen. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie in der Kirche Brasiliens*. (Neue Zeitschrift für Missionszeitschrift. Supplementa, 34) Immensee (Schweiz), 1985.
- Piepke, Joachim: *Die Frage der Menschenrechte im Amerika des 16. Jahrhunderts*. In: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 20–36.
- Pikaza, Xabier: *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31–46). Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo*. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 46) Salamanca (Spanien), 1984.
- Pilar O'Cadiz, Maria/Lindquist Wong, Pia/Torres, Carlos Alberto (Hrsg.): *Education and Democracy. Paulo Freire, Social Movements, and Educational Reform in São Paulo*. Boulder (USA), 1998.
- Pinckaers, Servais: *Das Gewissen und der Irrtum*. In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 22 (1993) 331–342.
- Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat: *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*. (Studien zur theologischen Ethik, 42) Freiburg (Schweiz), 1992.
- Pixley, Jorge: *Oseas: Una nueva propuesta de lectura desde América Latina*. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 1 (1988) 67–89.
- Pixley, Jorge: *Gott: ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel*. In: *Concilium* 38 (2002) 3–10.
- Poblete Barth, Renato: *Bischof Manuel Larrain (1900–1966). Die Kirche in Lateinamerika formiert sich (CELAM)*. In: Stehle, Emil L. (Hrsg.): *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart*. Mainz, 1980, 80–83.
- Pohier, Jacques/Mieth, Dietmar: *Gottes Würde kommt zum Zuge durch die Würde der Nichtgewürdigten*. In: *Concilium* 15,2 (1979) 621–623.
- Politi, Sebastián: *La nueva evangelización como servicio de la Iglesia a la constitución de un sujeto popular*. In: *Proyecto 3* (1991) 53–72.
- Pope, Stephen: *Proper and Improper Partiality and the Preferential Option for the Poor*. In: *Theological Studies* 54 (1993) 242–271.
- Pope, Stephen: *The „Preferential Option for the Poor“: An Ethic for „Saints and Heroes“?* In: *Irish Theological Quarterly* 59 (1993) 161–176.

- Pope, Stephen: The convergence of forgiveness and justice: lessons from El Salvador. In: *Theological Studies* 64 (2003) 812–835.
- Pratt, James F. X.: A Church of the Poor and for the Poor. In: Reiser, William (Hrsg.): *Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor*. Scranton (USA), 1995, 13–21.
- Prien, Hans-Jürgen: Puebla. In: Prien, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie*. Bd. II. *Der Streit um die Theologie der Befreiung*. Göttingen, 1981, 61–208.
- Proaño, Leonidas E.: *Concientización. Evangelización. Política*. (Pedal, 28) Salamanca (Spanien), 1980.
- Proaño, Leonidas E.: Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa*. Ein Lesebuch. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 45–55.
- Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Hrsg.): *Congregación General 32 Decreto 4: Nuestra misión hoy*. o.O., o.J.
- Provinzialkonferenz der Zentraleuropäischen Assistenz (Hrsg.): *Dekrete der 31. bis 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu*. München, 1997.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente. (Forum Interdisziplinäre Ethik, 20) Frankfurt a. M., 1998.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Option für die Opfer. Versuch einer ethischen Kriteriologie zur „christlichen Tugend“ der Solidarität. In: *Theologie und Glaube* 91 (2001) 262–276.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers*. (Ethik im Theologischen Diskurs, 7) Münster, 2004.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik. In: Krüggeler, Michael/Klein, Stephanie/Gabriel, Karl (Hrsg.): *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*. Zürich (Schweiz), 2005, 193–208.
- Purpel, David E.: *The Moral and Spiritual Crisis in Education. A Curriculum for Justice and Compassion in Education*. Granby (USA), 1989.
- Puzicha, Michaela (Hrsg.): *Kommentar zur Benediktusregel*. St. Ottilien, 2002.
- Querejazu Lahora, Javier: *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*. (Victoriensia, 62) Vitoria (Spanien), 1993.
- Quiroz Magaña, Alvaro: *Ekklesiologie in der Theologie der Befreiung*. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 243–261.
- von Rad, Gerhard: Die Wirklichkeit Gottes. In: von Rad, Gerhard: *Gottes Wirken in Israel*. Vorträge zum Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1974, 141–162.
- Rager, Hilari: Das früheste Gepräge der Versammlung. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. II. *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 203–272.
- Rahner, Hugo: „Werdet kundige Geldwechsler“. Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von der Unterscheidung der Geister. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*. (1556–1956). Würzburg, 1956, 301–341.
- Rahner, Hugo: Die Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister. In: Rahner, Hugo: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br., 1964, 312–343.
- Rahner, Hugo: Zur Christologie der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Rahner, Hugo: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br., 1964, 251–311.
- Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert: *Martyrium*. In: Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert: *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg i. Br., <sup>10</sup>1976, 271.
- Rahner, Karl: *Gnadenerfahrung*. In: *LThK<sup>2</sup>*, Bd. IV. 1001–1002.
- Rahner, Karl: *Martyrium*. II. Theologisch. In: *LThK<sup>2</sup>*, Bd. VII. 136–138.
- Rahner, Karl: Über die Frage einer formalen Existenzethik. In: Rahner S, Bd. II. 227–246.
- Rahner, Karl: Über die Erfahrung der Gnade. In: Rahner S, Bd. III. 105–109.
- Rahner, Karl: Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit. In: Rahner S, Bd. III. 329–348.
- Rahner, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: Rahner S, Bd. V. 115–132.
- Rahner, Karl: Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruchs „Ad maiorem Dei gloriam“. In: Rahner S, Bd. VII. 32–53.
- Rahner, Karl: Über die theologische Problematik der Neuen Erde. In: Rahner S, Bd. VIII. 580–592.

- Rahner, Karl: Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“. In: Rahner S, Bd. VIII. 613–636.
- Rahner, Karl: Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In: Rahner S, Bd. XII. 198–211.
- Rahner, Karl: Moderne Frömmigkeit und Exerzitien Erfahrung. In: Rahner S, Bd. XII. 173–197.
- Rahner, Karl: Nachfolge des Gekreuzigten. In: Rahner S, Bd. XIII. 188–203.
- Rahner, Karl: Erfahrung des Heiligen Geistes. In: Rahner S, Bd. XIII. 226–251.
- Rahner, Karl: Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Rahner S, Bd. XIV. 287–302.
- Rahner, Karl: Vom Gewissen. In: Rahner S, Bd. XVI. 11–25.
- Rahner, Karl: Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius. In: Wulf, Friedrich (Hrsg.): Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis. (1556–1956). Würzburg, 1956, 345–405.
- Rahner, Karl: Das Dynamische in der Kirche. (QD, 5) Freiburg i. Br. u. a., 1958.
- Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. (QD, 2) Freiburg i. Br. u. a., 1958, 73–106.
- Rahner, Karl: Einübung priesterlicher Existenz. Freiburg i. Br. u. a., 1970.
- Rahner, Karl: Martyrium. In: Rahner, Karl/Scherer, Robert (Hrsg.): Herders theologisches Taschenlexikon. Bd. IV. Freiburg i. Br., <sup>4</sup>1972, 398–400.
- Rahner, Karl: Das christliche Sterben. In: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hrsg.): Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. V. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Einsiedeln u. a., 1976, 463–493.
- Rahner, Karl: Theologische Interpretation des Zeugnisses. In: Theunis, Franz (Hrsg.): Kerygma und Mythos VI–7. Geschichte, Zeugnis und Theologie. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 58) Hamburg u. a., 1976, 136–144.
- Rahner, Karl: Alltägliche Dinge. Einsiedeln, <sup>10</sup>1980.
- Rahner, Karl: Nachwort. In: Lange, Martin/Iblacker, Reinhold (Hrsg.): Christenverfolgung in Südamerika. Freiburg i. Br. u. a., 1980, 179–182.
- Rahner, Karl: Das Alte neu sagen. Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. Freiburg i. Br. u. a., 1982.
- Rahner, Karl: Einleitung zu den Texten. In: Bleistein, Roman (Hrsg.): Alfred Delp. Gesammelte Schriften. Bd. I. Geistliche Schriften. Frankfurt a. M., 1982, 43–50.
- Rahner, Karl: Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs. In: Concilium 19 (1983) 174–176.
- Rahner, Karl: Die Gemeinschaft der Heiligen und die Heiligenverehrung. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.): Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung. Freiburg i. Br., 1983, 233–242.
- Rahner, Karl: Vom irrenden Gewissen. Über Freiheit und Würde menschlicher Entscheidung. In: Orientierung 47 (1983) 246–250.
- Rahner, Karl: An Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima. In: Orientierung 49 (1985) 54.
- Rahner, Karl: Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis. In: Geist und Leben 59 (1986) 241–247.
- Rahner, Karl: Gefängnisseelsorge. In: Rahner, Karl: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck (Österreich) u. a., <sup>5</sup>1988, 447–463.
- Rahner, Karl: Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XIII. Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 35–265.
- Rahner, Karl: Die Treue zum Gewissen: Die Opfer der „Weißen Rose“. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XXIII. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 47–50.
- Rahner, Karl: Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XXIII. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 171–178.
- Rahner, Karl: Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes. In: Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd. XXIII. Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 99–102.
- Ramallo, Carpi/Ribeiro, Marcus Venício T.: História da sociedade brasileira. Rio de Janeiro (Brasilien), 1979.
- Rambla, Josep M.: Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 179–199.

- Rambla, Josep M.: El clamor del Espíritu en época de crisis. In: Centro de Estudios „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): *Grandes injusticias de hoy*. Madrid (Spanien), 1987, 159–186.
- Ramírez, Zamora, Mario Wenceslao: De la Revelación como historia a la Teología como praxis (de W. Pannenberg a G. Gutiérrez). Rom (Italien), 1997.
- Ratzinger, Joseph: Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten. München, <sup>2</sup>1966.
- Ratzinger, Joseph: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel. In: LThK<sup>2</sup>, Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Bd. III. 313–353.
- Ratzinger, Joseph: Die Theologie der Befreiung. In: Greinacher, Norbert (Hrsg.): *Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung*. München, 1990, 322–334.
- Ravier, André: Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús. Madrid (Spanien), 1991.
- Rechsteiner, Justin: Stimme der Stimmlosen. Zur parteilichen Informationspraxis von Oscar Arnulfo Romero. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): *Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag*. Luzern (Schweiz), 1987, 223–244.
- Reddie, Anthony G.: *Nobodies to Somebodies. A Practical Theology for Education and Liberation*. Petersborough (England), 2003.
- Regan, David: Why are they poor? Hélder Câmara in Pastoral Perspective. (Theologie und Praxis, 13) Münster, 2002.
- Reiser, William: Afterword: Where Do We Go From Here? In: Reiser, William (Hrsg.): *Love of Learning: Desire for Justice. Undergraduate Education and the Option for the Poor*. Scranton (USA), 1995, 131–136.
- Rejón, Francisco Moreno: Perspectivas para una ética de la liberación. In: *Moralia* 4 (1982) 135–150.
- Rejón, Francisco Moreno: Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung. In: *Concilium* 20 (1984) 115–120.
- Rejón, Francisco Moreno: El hombre matinal y la ética. In: Rejón, Francisco Moreno: *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 81) Lima (Peru), 1986, 147–161.
- Rejón, Francisco Moreno: Salvar la vida de los pobres. El quehacer de la teología moral hoy en América Latina. In: Rejón, Francisco Moreno: *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 81) Lima (Peru), 1986, 11–29.
- Rejón, Francisco Moreno: La relación entre ética y espiritualidad. In: Rejón, Francisco Moreno: *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral*. (Centro de Estudios y Publicaciones, 81) Lima (Peru), 1986, 163–196.
- Rejón, Francisco Moreno: Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina. (Colección Estudios de Ética Teológica, 6) Madrid (Spanien), 1986.
- Rejón, Francisco Moreno: Articulación de la Teología Moral a partir de América Latina (X encuentro nacional de profesores de Teología Moral de Brasil). In: *Moralia* 9 (1987) 143–155.
- Rejón, Francisco Moreno: Salvar a Vida dos Pobres, Tarefa da Teologia Moral na América Latina. In: *Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Artulação da Teologia Moral na América Latina*. (Teologia Moral na América Latina) Aparecida (Brasilien), 1987, 21–36.
- Rejón, Francisco Moreno: La teología moral en América Latina a partir de Medellín. In: *Páginas* 13 (1988) 29–38.
- Rejón, Francisco Moreno: Direitos Humanos e Teologia Moral. Reflexão a partir da Realidade Latino-Americana. In: *Fabri dos Anjos, Marcio (Hrsg.): Temas latino-americanos de Ética*. Aparecida (Brasilien), 1988, 93–104.
- Rejón, Francisco Moreno: Historia, ética e iglesia en América Latina. In: *Páginas* 14 (1989) 27–38.
- Rejón, Francisco Moreno: Ética de la liberación. In: Vidal, Marciano (Hrsg.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1992, 253–267.
- Rejón, Francisco Moreno: Historia de la teología moral en América Latina. Ensayos y materiales. (Centro de Estudios y Publicaciones, 136) Lima (Peru), 1994, 105–123.
- Rejón, Francisco Moreno: Fundamentalmoral in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 263–276.
- Rendtorff, Trutz: Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik. In: *HCE*, Bd. I. aktualisierte Neuauflage, 1993, 378–388.
- Ribeiro Guimarães, Almir: Comunidades de Base no Brasil: uma nova maneira de ser em igreja. (Centro de investigação e divulgação. Pastoral, 5) Petrópolis (Brasilien), 1978.
- Riccardi, Andrea: Die turbulente Eröffnung der Arbeiten. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. II. Das Konzil auf dem

- Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 1–81.
- Richard, Pablo: La ética como espiritualidad liberadora en la realidad eclesial de América Latina. In: *Moralia* 4 (1982) 101–114.
- Richard, Pablo: Lectura popular de la biblia en América Latina. *Hermenéutica de la liberación*. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (1988) 1, 30–48.
- Richard, Pablo: A Teologia da Libertação na nova conjuntura. Temas e desafios novos para a década de noventa. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 51 (1991) 651–663.
- Richard, Pablo: Iglesia de los Pobres. In: Rosales, Raúl/De Ferrari, José Manuel (Hrsg.): *Breve Diccionario Teológico Latinoamericano*. Santiago de Chile (Chile), 1992, 107–117.
- Richard, Pablo: Die Beschlüsse von Santo Domingo in befreiungstheologischer Perspektive. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*. Luzern (Schweiz), 1993, 64–89.
- Richard, Pablo: La Nueva Evangelización hoy en América Latina. In: V.A. (Hrsg.): *La evangelización a los 500 años*. (Colección Teológica) Managua (Nicaragua), 1993, 156–167.
- Richard, Pablo: Die Theologie in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 189–212.
- Richard, Pablo: Die ursprünglichen theologischen Kernstücke der Befreiungstheologie. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. I. Bilanz der letzten 25 Jahre. (1968–1993). Mainz, 1997, 19–29.
- Richard, Pablo: Las Iglesias de América Latina y El Caribe en búsqueda de alternativas. A los 20 años del martirio de nuestro pastor, Oscar Arnulfo Romero. In: *Senderos* 22 (2000) 421–444.
- Richard, Pablo: Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización. (Colección Teología latinoamericana) San José (Costa Rica), 2004.
- Riches, John K.: Nachfolge Jesu. IV. Ethik. In: *TRE*, Bd. XXIII. 702–710.
- Rieger, Joerg: Introduction: Opting for the Margins in a Postmodern World. In: Rieger, Joerg (Hrsg.): *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford (England) u. a., 2003, 3–22.
- Riemann Costa e Silva, Margot: Paulo Freire – Bilanz einer Konzeption. (Wissenschaft und Forschung, 11) Frankfurt a. M., 1990.
- Rito de Leão, Honório: Os 500 Anos de Evangelização da América Latina e Seus Desafios Hoje. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 52 (1992) 317–343.
- Rivera, Roberto: A Study of Liberation Discourse. The Semantics of Opposition in Freire and Gutiérrez. (San Francisco State University Series of Philosophy, 5) New York (USA) u. a., 2004.
- Rocha, Mateus: O Seguimento de Jesus Cristo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 42 (1982) 12–28.
- Rodrigues Brandão, Carlos/Nogueira, Adriano: A contribuição da antropologia (uma reflexão gravada na vila). In: Freire, Paulo/Nogueira, Adriano/Mazza, Débora (Hrsg.): *Na escola que fazemos. Uma reflexão interdisciplinar em educação popular*. Petrópolis (Brasilien), <sup>2</sup>1990, 59–63.
- Rodríguez César, Gonzalo M.: Conciencia cristiana e historicidad. Fidelidad creativa y novedad histórica en la teología moral después del Concilio Vaticano II. Rom (Italien), 2001.
- Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión y de la participación (I). El quehacer pastoral del Episcopado Latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres. In: *medellín* 21 (1995) 277–347.
- Rodríguez, Gabriel Ignacio: El ministerio de la comunión y de la participación (II). El servicio pastoral del Episcopado Latinoamericano desde la opción preferencial por los pobres. In: *medellín* 21 (1995) 409–491.
- Rojas, Esteban: *Der Dialog bei Martin Buber und Paulo Freire – ein Vergleich*. Tübingen, 1993.
- Rojas, Esteban: Die Zukunft der Befreiungstheologie. In: Knauth, Thorsten/Schroeder, Joachim (Hrsg.): *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*. (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik, 4) Münster u. a., 1998, 171–181.
- Rojas, Esteban: La Opción por los Pobres, presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992). (Erfahrung und Theologie. Schriften zur Praktischen Theologie, 30) Frankfurt a. M., 1998.
- Rolfes de Franco, Lisa Margaretha: Entwicklung und Bildung Perus im Kontext Lateinamerikas und der Dritten Welt. „Educação Popular“ (Volkserziehung) im formalen Bildungssystem Perus – eine Überlebensbildung? (tuduv-Studien. Reihe Sozialwissenschaften, 48) München, 1990.

- Römelts, Josef: Towards a Liberating Moral Theology in the Service of Humankind. Reflections on looking back at the meeting of Redemptorist Moral Theologians in Aylmer (Québec, Canada), June 1989. In: *Studia Moralia* 29 (1991) 117–134.
- Römelts, Josef: Das Gewissen – Stimme des Menschen oder Stimme Gottes? In: *Studia Moralia* 31 (1993) 307–326.
- Römelts, Josef: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen. (Studien zur theologischen Ethik, 60) Freiburg i. Br. u. a., 1994.
- Römelts, Josef: Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik. In: Holderegger, Adrian (Hrsg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze.* (Studien zur theologischen Ethik, 72) Freiburg i. Br. u. a., 1996, 54–73.
- Römelts, Josef: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. (Handbuch der Moralthologie, 1) Regensburg, 1996.
- Romero, Oscar Arnulfo: Fragmentos de homilías. In: Romero, Oscar Arnulfo: *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.* San Salvador (El Salvador), 1980, 297–425.
- Romero, Oscar Arnulfo: La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Discurso con motivo del Doctorado Honoris Causa conferido por la Universidad de Lovaina el día 2 de febrero de 1980. In: Romero, Oscar Arnulfo: *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.* San Salvador (El Salvador), 1980, 183–193.
- Romero, Oscar Arnulfo: La voz de los sin voz. Fragmentos de sus homilías. In: Romero, Oscar Arnulfo: *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero.* San Salvador (El Salvador), 1980, 453–461.
- Romero, Oscar: Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador. Vortrag aus Anlaß der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Löwen am 02. Februar 1980. In: Rieser, Antonio/Schoenhorn, Paul Gerhard (Hrsg.): *Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika.* Wuppertal, 1981, 155–161.
- Romero, Oscar Arnulfo: Auftrag der Kirche inmitten der Krise des Landes. Aus dem Vierten Hirtenbrief vom 6. August 1979. In: Romero, Oscar Arnulfo: *Die notwendige Revolution.* München u. a., 1982, 61–85.
- Romero, Oscar: Homilía del fin de novenario del Padre Rafael Palacios. In: Romero, Oscar: *Su pensamiento.* Bd. VII. San Salvador (El Salvador), 1988, 33–38.
- Romero, Oscar A.: In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs. 1978–1980. Freiburg i. Br., 1993.
- Rösch, Christoph: Die Erziehungskonzeption Paulo Freires. (Europäische Hochschulschriften, 11) Frankfurt a. M. u. a., 1987.
- Rossatto, César Augusto: *Engaging Paulo Freire's Pedagogy of Possibility. From Blind to Transformative Optimism.* Lanham (USA) u. a., 2005.
- Roßkopf, Markus: „Gloria Dei, Vivens Pauper“. Eine Untersuchung zur Rolle der Armen im Leben von Oscar A. Romero. Münster, 2000.
- Rothe, Friedrich K.: *Erziehung und Entfremdung. Zu den Thesen von Ivan Illich und Paulo Freire.* Essen, 1975.
- Rottenwöhler, Gerhard: „Gottesherrschaft“ – ein Leitgedanke dogmatischer Theologie? In: Böttigheimer, Christoph/Filser, Hubert (Hrsg.): *Kircheneinheit und Weltverantwortung.* Festschrift für Peter Neuner. Regensburg, 2006, 221–240.
- Rotter, Hans: *Glaube und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes.* Innsbruck (Österreich), 1992.
- Rottländer, Peter: Ethik in der Politischen Theologie. Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag. In: *Orientierung* 57 (1993) 152–158.
- Rottländer, Peter: Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft.* Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 72–88.
- Rubio, Miguel: El sujeto como epicentro de la ética cristiana postconciliar. In: *Moralía* 9 (1987) 3–18.
- Ruggeri, Giuseppe: Offene Probleme: Die Beziehung zwischen Kirche und Welt. In: *Concilium* 22 (1986) 495–499.
- Ruggeri, Giuseppe: Das II. Vatikanum – Ereignis von Weltkirche. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1)* Paderborn u. a., 1998, 31–34.
- Ruggeri, Giuseppe: Der erste Konflikt in Fragen der Lehre. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965).* Bd. II. *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 bis September 1963).* Mainz u. a., 2000, 273–314.



- Ruggieri, Giuseppe: Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie. In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessio (Oktober 1962 bis September 1963). Mainz u. a., 2000, 331–419.
- Ruggieri, Giuseppe: Evangelizzazione e stili ecclesiali: *Lumen Gentium* 8,3. In: Vitali, Dario (Hrsg.): Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae. Mailand (Italien), 2005, 225–256.
- Ruggieri, Giuseppe: Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 61–70.
- Ruhstorfer, Karlheinz: „... para que más le ame y le siga.“ Bemerkungen zur Christologie der Exerzitien. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 335–360.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Das Prinzip ignatianischen Denkens. Zum geschichtlichen Ort der „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola. (Freiburger theologische Studien, 161) Freiburg i. Br. u. a. 1998.
- Ruhstorfer, Karlheinz: Spiritualität und Rationalität in der Alten Kirche und bei Ignatius von Loyola. In: Theologie und Glaube 92 (2002) 408–428.
- Ruiz Jurado, Manuel: El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica. (Biblioteca de autores cristianos, 544) Madrid (Spanien), 1994.
- Ruiz Pérez, Francisco José: Ignatius von Loyola und seine Theologie des Weges. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 229–244.
- Salamanca Serrano, Antonio: Yo soy guardián mundial de mi hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 18) Frankfurt a. M. u. a., 2003.
- Salisbury, Joyce E.: The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence. New York (USA) u. a., 2004.
- Salvador Moncada, Jesús: Dios sale al encuentro de quien sufre. (Reflexiones filosófico-teológicas). In: Logos 21 (1993) 61–101.
- Samour, Héctor: Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría. (Filosofía Hoy, 27) Albolote (Spanien), 2003.
- Sander, Hans-Joachim: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 581–886.
- Sandin, Robert T.: The rehabilitation of virtue. Foundations of moral education. New York (USA) u. a., 1992.
- Sandoval, Moises: Report from the Conference. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): Puebla and beyond. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), <sup>2</sup>1980, 28–43.
- de Santa Ana, Julio: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche. Wuppertal, 1979.
- Santos Costa, Iraneidson: A esperança dos pobres vive (considerações em torno da Igreja dos Pobres no Nordeste). In: Cadernos do CEAS (2003) 2005, 49–67.
- Santos, Boaventura Sousa: Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade. Sao Paulo (Brasilien), 1995.
- dos Santos, Wladimir: O aspecto metodológico. In: Vannucchi, Aldo/dos Santos, Wladimir (Hrsg.): Paulo Freire ao vivo. Gravação de conferências com debates realizadas na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocoba (1980–1981). (Coleção „educ-ação“, 11) Sao Paulo (Brasilien), 1983, 9–19.
- Sartre, Jean Paul: Situationen. Essays. Reinbek bei Hamburg, 1965, 106–108.
- Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. I. Theorie der gesellschaftlichen Praxis. Reinbek bei Hamburg, 1967.
- Sartre, Jean-Paul: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Sartre, Jean-Paul: Drei Essays. Mit einem Nachwort von Walter Schmiele. Frankfurt a. M. u. a., 1980, 7–50.
- Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 1943–1948. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften, 4) Reinbek bei Hamburg, <sup>2</sup>2002, 145–176.
- Sartre, Jean-Paul: Materialismus und Revolution. In: Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. 1943–1948. (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften, 4) Reinbek bei Hamburg, <sup>2</sup>2002, 193–267.
- Sauer, Hajo: Todesbewußtsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners. In: Geist und Leben 66 (1993) 329–343.



- Sayer, Josef: Gesellschaftsbezogene Aspekte der Theologie der Befreiung. In: Schlegelberger, Bruno/Sayer, Josef/Weber, Karl: Von Medellín nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen. Düsseldorf, 1980, 112–182.
- Sayer, Josef: Vorwort. In: Gutiérrez, Gustavo/Müller, Gerhard Ludwig: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg, 2004, 7–13.
- Scannone, Juan Carlos: Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca (Spanien), 1976.
- Scannone, Juan Carlos: La Teología de la Liberación en la Nueva Evangelización. In: CELAM (Hrsg.): Nueva Evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero. (Colección Documentos CELAM, 115) Santafé de Bogotá (Kolumbien), 1990, 187–196.
- Scannone, Juan Carlos: Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika. (Theologie interkulturell, 5) Frankfurt a. M. u. a., 1992.
- Scannone, Juan Carlos: El futuro de la reflexión teológica en América latina. El comunitarismo como alternativa viable. In: Stromata 53 (1997) 13–43.
- Scannone, Juan Carlos: Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un „nuevo pensamiento“. In: Stromata 56 (2000) 27–47.
- Schallenberg, Peter: „Wie Gott in den Geschöpfen wohnt!“ Grundelemente ökumenischer Ethik im Zeichen ignatianischer Spiritualität. In: Catholica 56 (2002) 68–84.
- Schallenberg, Peter: Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pur“ als Programm theologischer Ethik. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 62) Münster, 2003.
- Schelkshorn, Hans: Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel. (Studien zur Interkulturellen Philosophie, 6) Amsterdam (Niederlande) u. a., 1997.
- Schenke, Ludger: Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“. In: Schenke, Ludger u. a.: Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen. Stuttgart, 2004, 106–147.
- Schenke, Ludger: Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung. Stuttgart, 2005.
- Schickendantz, Carlos: Zeichen der Zeit heute aus lateinamerikanischer Perspektive. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 163–180.
- Schillebeeckx, Edward: Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen in gesellschaftspolitischen Fragen. In: Concilium 4 (1968) 411–421.
- Schillebeeckx, Edward: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz, 1971.
- Schillebeeckx, Edward: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg i. Br., 1975.
- Schillebeeckx, Edward: Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla. In: Orientierung 47 (1983) 6–10.
- Schillebeeckx, Edward: Ämter in der Kirche der Armen. In: Concilium 20 (1984) 522–530.
- Schillebeeckx, Edward: Befreiende Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 56–71.
- Schimpf-Herken, Ilse: Erziehung zur Befreiung? Paulo Freire und die Erwachsenenbildung in Lateinamerika. Berlin, 1979.
- Schimpf-Herken, Ilse: Menschsein bedeutet anfangen. Im Gedenken an Paulo Freire. In: Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.): Paulo Freire in memoriam: Lernen befreit. Dialog, Pädagogik und gesellschaftliche Transformation in interkulturellen Gesellschaften. (Loccumer Protokolle, 21) Rehbürg-Loccum, 1998, 64–69.
- Schipani, Daniel S.: Religious education encounters liberation theology. Birmingham (USA), 1988.
- Schlegelberger, Bruno: Theologische Aspekte der Theologie der Befreiung. In: Schlegelberger, Bruno/Sayer, Josef/Weber, Karl: Von Medellín nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen. Düsseldorf, 1980, 15–111.
- Schlögel, Herbert: In medio ecclesiae. Ekklesiologische Aspekte in der Moraltheologie. In: Demmer, Klaus/Ducke, Karl-Heinz (Hrsg.): Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm Ernst zum 65. Geburtstag. (Erfurter Theologische Studien, 64) Leipzig, 1992, 57–67.
- Schlögel, Herbert: Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling. (Walberberger Studien, 15) Mainz, 1992.
- Schlögel, Herbert: Das Gewissensurteil. In: Internationale katholische Zeitschrift Communio 22 (1993) 322–330.
- Schlögel, Herbert: Alte Tugend – neuer Sinn: Barmherzigkeit. In: Münchner Theologische Zeitschrift 45 (1994) 521–532.

- Schlögel, Herbert: Die bedrängte Freiheit. Zum Verhältnis von moralischem Bewußtsein und Gewissensentscheidung. In: Schmuttermayr, Georg/Petri, Heinrich/Hausberger, Karl u. a. (Hrsg.): Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Regensburg, 1997, 297–312.
- Schlögel, Herbert: Zum Menschenwürdeargument in der Theologischen Ethik. In: *Ethica* 10 (2002) 407–414.
- Schlösser, Marianne: Das Leiden des Anderen im eigenen Herzen. Zur christlichen Barmherzigkeit. In: *Ordensnachrichten* 44 (2005) 2, 50–66.
- Schmeller, Thomas: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 27) Münster, 1994.
- Schmeller, Thomas: Nachfolge Christi. I. Neues Testament. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. VII. 609/610.
- Schmitz, Philipp: Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik. Frankfurt a. M., 1973.
- Schnabl, Christa: Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge. (Studien zur theologischen Ethik, 109) Freiburg i. Br. u. a., 2005.
- Schnackenburg, Rudolf: Nachfolge Christi – heute. Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament. Freiburg i. Br. u. a., 1979.
- Schnackenburg, Rudolf: Jesus Christus. Im Spiegel der vier Evangelien. Freiburg i. Br., 1998.
- Schneider, Martin: „Die Zeichen der Zeit verstehen“. Zum Verhältnis von christlicher Sozialethik und Gesellschaftsdiagnose. In: Hilpert, Konrad/Bohmann, Thomas (Hrsg.): *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*. Festschrift für Alois Baumgartner. Regensburg, 2006, 43–61.
- Schneider, Michael: „Unterscheidung der Geister“. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. (Innsbrucker theologische Studien, 11) Innsbruck (Österreich) u. a., 1983.
- Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie. Mainz, <sup>7</sup>1998.
- Schockenhoff, Eberhard: Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung. (Kirche und Gesellschaft, 269) Köln, 2000.
- Schockenhoff, Eberhard: Wesen und Funktion des Gewissens aus der Sicht der katholischen Moraltheologie. In: Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.): *Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität*. Ostfildern, 2000, 49–69.
- Schockenhoff, Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung. Freiburg i. Br., 2003.
- Schoenborn, Paul Gerhard: Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus. Wuppertal, 1996.
- Scholz, Dieter B.: Für die Armen und Flüchtenden da sein. Praktische Nächstenliebe in Rom (1538). In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556*. Würzburg, 1990, 175–184.
- Schottroff, Luise: „Habgierig sein – das heißt den Götzen dienen“ (Eph 5,5). Kritik an der Habsucht als theologische Analyse. In: Füssel, Kuno/Segbers, Franz (Hrsg.): „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie. Luzern (Schweiz) u. a., 1995, 168–178.
- Schrage, Wilhelm: Ethik des Neuen Testaments. (Grundrisse zum Neuen Testament, 4) Göttingen, <sup>5</sup>1989.
- Schreijäck, Thomas: „Nicht wohlgezogene, sondern befreite Menschen“. Zu Grundanliegen lateinamerikanischer Volkserziehung. In: *Orientierung* 57 (1993) 28–34.
- Schreijäck, Thomas: 20 Jahre Puebla – Wie steht es mit dem Erbe? In: Tzscheetzsch, Werner (Hrsg.): *Zwischen Exodus und Exil. Religionspädagogik in der Pluralität*. Ostfildern, 2000, 117–128.
- Schreijäck, Thomas: 35 Jahre Befreiungstheologie in Lateinamerika (Medellín 1968–2003). Praktisch-theologische und religionspädagogische Erkundungen in weltkirchlicher Absicht. In: Diepold, Klaus/König, Klaus (Hrsg.): *Perspektiven der Eine-Welt-Religionspädagogik*. Engelbert Groß zum 65. Geburtstag. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 7) Münster, 2004, 41–59.
- Schreier, Robert J.: Inkulturation. IV. Systematisch-theologisch. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. V. 508/509.
- de Schrijver, Georges: *Gaudium Et Spes* on the Church's Dialogue with Contemporary Society and Culture, A Seedbed for the Divergent Options Adopted in Medellín, Puebla and Santo Domingo. In: Kalliath, Antony (Hrsg.): *Pilgrims in Dialogue. A New Configuration of Religions for Millennium Community*. Bangalore (Indien), 2000, 315–380.
- de Schrijver, Georges: *Gaudium et spes* on the Church's Dialogue with Contemporary Society and Culture. A Seedbed for the Divergent Options Adopted in Medellín, Puebla, and Santo Domingo. In: Lamberts, Mathijs/Kenis, Leo (Hrsg.): *Vatican II and its Legacy*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 166). Löwen (Belgien), 2002, 289–327.
- de Schrijver, Georges: Die Bekämpfung der Armut durch Entwicklung: Eine Bestandsaufnahme von Strategien. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?* (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 247–256.

- Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. (Biblische Gestalten, 15) Leipzig, 2006.
- Schubeck, Thomas L.: Liberation Ethics. Sources, Models and Norms. Augsburg Fortress (USA), 1993.
- Schubeck, Thomas L.: Ethics and Liberation Theology. In: Theological Studies 56 (1995) 107–122.
- Schugurensky, Daniel: The Legacy of Paulo Freire. A critical review of his contributions. In: Convergence. Tribute to Paulo Freire 31 (1998) 1/2, 17–29.
- Schulz, Anselm: Nachfolge Christi. I. In der Schrift. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. VII. 758/759.
- Schulz, Winfried: Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Paderborn, 1988.
- Schürmann, Heinz: Die verborgenen Ursprünge Jesu in Nazaret. Die Basileia des Abba als Jesu „Geschick“. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 18–30.
- Schürmann, Heinz: Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 105–130.
- Schürmann, Heinz: Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia-Verkündigung Jesu. In: Schürmann, Heinz: Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge. Paderborn, 1994, 31–44.
- Schwartz, Thomas: Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin. (Dogma und Geschichte. Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie, 3) Münster, 2001.
- Schwarz, Ludwig: Von Medellín nach Puebla. In: Ordenskorrespondenz 20 (1979) 416–443.
- Scudeler, Luiz Gonzaga: A Consciência Eclesial da Fome e da Situação dos Famintos nos Documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Rom (Italien), 2003.
- Sedmak, Clemens: Strukturen epistemischer Gerechtigkeit. Erkenntnistheorie und „Option für die Armen“. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 46/47 (2001/2002) 133–145.
- Sedmak, Clemens: Theologie des Wohlstands. In: Diakonia 34 (2003) 338–344.
- Sedmak, Clemens: Option für die Armen – eine Gebrauchsskizze. (Working papers. Theories an commitments, 7) Salzburg (Österreich), 2004.
- Sedmak, Clemens: Eine „Option für die Armen“ in den Wissenschaften? In: Sedmak, Clemens (Hrsg.): Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 13–30.
- Seel, Martin: Kleine Phänomenologie des Lassens. In: Merkur 56 (2002) 149–154.
- Segundo, Juan Luis: Nuestra idea de Dios. Buenos Aires (Argentinien), 1970.
- Segundo, Juan Luis: Liberation of theology. Maryknoll (USA), 1976.
- Segundo, Juan Luis: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Madrid (Spanien), 1982.
- Segundo, Juan Luis: Faith and ideologies. Jesus of Nazareth, yesterday and today. Bd. I. Maryknoll (USA), 1982.
- Segundo, Juan Luis: The historical Jesus of the synoptics. (Jesus of Nazareth, yesterday and today, 2) Maryknoll (USA), 1985.
- Segundo, Juan Luis: Theology and the Church. A response to Cardinal Ratzinger and a warning to the whole church. Minneapolis (USA) u. a., 1985.
- Segundo, Juan Luis: Jesus und seine Gemeinde. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 107–126.
- Segundo, Juan Luis: The Christ of the Ignatian Exercises. London (England), 1988.
- Segundo, Juan Luis: Críticas y autocríticas de la Teología de la liberación. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 215–236.
- Segundo, Juan Luis: El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana. (Presencia teológica, 74) Santander (Spanien), 1994.
- Segundo, Juan Luis: Freiheit und Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 361–381.
- Segundo, Juan Luis: Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 433–460.
- Seibert, Thomas: Existenzphilosophie. (Sammlung Metzler, 303) Stuttgart u. a., 1997.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 68) Bonn, 1985.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 87) Bonn, 1989.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Advniente* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 119) Bonn, 1994.
- Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Vita Consecrata* über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 125) Bonn, 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in America* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 141) Bonn, 1999.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* von Papst Johannes Paul II. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 146) Bonn, 1999.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa“. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 161) Bonn, 2003.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit. Lateinamerika. Beispiele aus Kolumbien, Kuba, Guatemala und El Salvador (Arbeits-hilfen, 191) Bonn, 2005.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 177) Bonn, 2007.
- von Severius, Emmanuel: Nachfolge. In: Schütz, Christian (Hrsg.): Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg i. Br., 1988, 911–916.
- Shaul, Richard: Foreword. In: Freire, Paulo: *Pedagogy of the Oppressed*. New York (USA), 1970, 10.
- Shor, Ira: *Educating the Educators: A Freirean Approach to the Crisis in Teacher Education*. In: Shor, Ira (Hrsg.): *Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching*. Portsmouth (USA), 1987, 7–32.
- Shor, Ira: *Education is politics. Paulo Freire's critical pedagogy*. In: McLaren, Peter/Leonard, Peter (Hrsg.): *Paulo Freire. A critical encounter*. London (England) u. a., 1993, 25–35.
- Sicre, José Luis: *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*. (Estudios del Antiguo Testamento, 1. Estudios y monografías, 3) Madrid (Spanien), 1979.
- Sicre, José Luis: *Introducción al Antiguo Testamento*. Estella (Spanien), 1992.
- Siddhartha: *From Conscientization to Interbeing: A Personal Journey*. In: Bowers, C. A./Apffel-Marglin, Frédérique (Hrsg.): *Rethinking Freire. Globalization and the Environmental Crisis*. Mahwah (USA) u. a., 2005, 83–100.
- Siebenrock, Roman: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*. (Internationale-Cardinal-Newman-Studien, 15) Sigma-ringendorf, 1996.
- Siebenrock, Roman: *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV*. Freiburg i. Br. u. a., 2005, 125–218.
- Siebenrock, Roman: *Befähigung zur Erfahrung. Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: Baier, Karl (Hrsg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*. Darmstadt, 2006, 127–145.
- Siebert, Horst: *Curriculum*. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): *Wörterbuch Er-wachsenenpädagogik*. Regensburg, 2001, 64/65.
- Sieger, Marcus: *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*. (Forschungen zur Kirchen-rechtswissenschaft, 23) Würzburg, 1995.
- Sievernich, Michael: *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. (Frankfurter Theologische Studien, 29) Frankfurt a. M., <sup>2</sup>1983.
- Sievernich, Michael: *Frohe Botschaft für die Armen. Was ist und was will die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“?* In: Seibel, Wolfgang (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. Br. u. a., 1987, 23–41.
- Sievernich, Michael: *„Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen*. In: Sievernich, Michael (Hrsg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*. (Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie, 6) München u. a., 1988, 15–43.
- Sievernich, Michael: *Theologie der Befreiung*. In: *Staatslexikon*. Bd. V. <sup>7</sup>1989, 457–460.
- Sievernich, Michael: *Anwalt der Armen in Chile. Zur Seligsprechung von Pater Alberto Hurtado SJ (1901–1952)*. In: *Geist und Leben* (1994), 28–52.

- Sievernich, Michael: Ende oder Wende? Neuere Beiträge zur Befreiungstheologie. In: *Theologische Revue* 95 (1999) 355–364.
- Sievernich, Michael: Gezeiten der Befreiungstheologie. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 100–116.
- Sievernich, Michael: Alberto Hurtado – Chiles heiliger Jesuit. In: *Stimmen der Zeit* 223 (2005) 706–710.
- Sievernich, Michael: Die Mission und die Missionen der Gesellschaft Jesu. In: Meier, Johannes: *Sendung – Eroberung – Begegnung*. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, 8) Wiesbaden, 2005, 7–30.
- Sievernich, Michael: Kirchliche Grundvollzüge in epochalen Kontexten. Die Trias von Martyria, Leiturgia und Diakonia in der frühen und späten Moderne. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): *Hören – Glauben – Denken*. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 361–377.
- Sievernich, Michael: Von der Weltkirche lernen. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *WeltMission – Internationaler Kongress der katholischen Kirche*. Dokumentation. (Arbeits-hilfen, 202) Bonn, 2006, 282–292.
- Silber, Stefan: Die Befreiung der Kulturen. Der Beitrag Juan Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 27) Frankfurt a. M. u. a., 2002.
- Silber, Stefan: Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung. In: *Herder Korrespondenz* 60 (2006) 523–528.
- Silber, Stefan: Anerkennung und Autonomie. Das Zusammenspiel von Basis und Hierarchie in den lateinamerikanischen Basisgemeinden. In: *Diakonia* 38 (2007) 166–172.
- Silva, Antônio: A ação do moralista e seu relacionamento com o povo. In: Moser, Antônio (Hrsg.): *Mudanças na moral do povo brasileiro*. Petrópolis (Brasilien), 1984, 29–45.
- Simpfendorfer, Werner: Porträt Paulo Freire. In: Dabisch, Joachim/Schulze, Heinz (Hrsg.): *Befreiung und Menschlichkeit*. Texte zu Paulo Freire. München, 1991, 4–11.
- Sivatte, Rafael: La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento. In: González Faus, José Ignacio u. a.: *La justicia que brota de la fe* (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 13–34.
- Snoek, Corneille J.: La teología moral en Brasil, hoy. In: *Moralia* 4 (1982) 67–81.
- Sobrinho, Jon: Sentido teológico de „la persecución a la Iglesia“. In: Secretariado Social Interdiocesano (Hrsg.): *Estudio sobre la Persecución de la Iglesia en El Salvador*. (Colección Iglesia y Derechos Humanos) San Salvador (El Salvador), 1977, 39–75.
- Sobrinho, Jon: Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie. In: Rahner, Karl/Modehn, Christian/Zwiefelhofer, Hans (Hrsg.): *Befreiende Theologie*. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Stuttgart u. a., 1977, 123–143.
- Sobrinho, Jon: Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen. In: *Concilium* 14 (1978) 574–580.
- Sobrinho, Jon: Der zentrale Kern von Puebla und sein Interpretationsprinzip. In: *Orientierung* 43 (1979) 213–216.
- Sobrinho, Jon: Das Verhältnis Jesu zu den Armen und Deklassierten. Bedeutung für die Fundamentalmoral. In: *Concilium* 15,2 (1979) 629–634.
- Sobrinho, Jon: Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra. In: Romero, Oscar Arnulfo: *La voz de los sin voz*. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. San Salvador (El Salvador), 1980, 35–62.
- Sobrinho, Jon: The Significance of Puebla for the Catholic Church in Latin America. In: Eagleson, John/Scharper, Philip (Hrsg.): *Puebla and beyond*. Documentation and commentary. Maryknoll (USA), 1980, 289–309.
- Sobrinho, Jon: Monseñor Romero: mártir de la liberación. Análisis teológico de su figura y obra. Madrid (Spanien), 1980.
- Sobrinho, Jon: Martirio: el nuevo nombre de seguimiento. Entrevista a Jon Sobrinho, teólogo de El Salvador. In: *Sal Terrae* 69 (1981) 465–473.
- Sobrinho, Jon: Mons. Romero. Verdadero profeta. (Colección Tercer Mundo/Tercera Iglesia, 12) Bilbao (Spanien), 1982.
- Sobrinho, Jon: Dios. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid (Spanien), 1983, 248–264.
- Sobrinho, Jon: Jesús de Nazaret. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid (Spanien), 1983, 480–513.
- Sobrinho, Jon: Seguimiento. In: Floristán, Casiano/Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Madrid (Spanien), 1983, 936–943.

- Sobrinho, Jon: Profil einer politischen Heiligkeit. In: Concilium 19 (1983) 182–187.
- Sobrinho, Jon: La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. In: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985) 115–146.
- Sobrinho, Jon: Karl Rahner und die Theologie der Befreiung. In: Orientierung 49 (1985) 52–55.
- Sobrinho, Jon: Die „Lehrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika. In: Concilium 21 (1985) 269–274.
- Sobrinho, Jon: Servicio de la fe y promoción de la justicia. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 74–92.
- Sobrinho, Jon: La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 93–136.
- Sobrinho, Jon: La experiencia de Dios en la iglesia de los pobres. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 137–170.
- Sobrinho, Jon: El testimonio de la iglesia en América Latina. Entre la vida y la muerte. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 171–203.
- Sobrinho, Jon: La unidad y el conflicto dentro de la iglesia. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 204–236.
- Sobrinho, Jon: Significado teológico de la „persecución a la iglesia“. A propósito de la arquidiócesis de San Salvador. In: Sobrinho, Jon: Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología. (Colección Teología Latinoamericana, 8) San Salvador (El Salvador), 1986, 237–260.
- Sobrinho, Jon: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus in der lateinamerikanischen Christologie. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 81–106.
- Sobrinho, Jon: Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes. In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 127–134.
- Sobrinho, Jon: Jesus, Theology, and Good News. In: Ellis, Marc H./Maduro, Otto (Hrsg.): The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Maryknoll (USA), 1989, 189–202.
- Sobrinho, Jon: Voraussetzungen und Grundlagen der Spiritualität. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 26–42.
- Sobrinho, Jon: Befreiung und Spiritualität. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 43–77.
- Sobrinho, Jon: Spiritualität und Theologie. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 78–100.
- Sobrinho, Jon: Die Göttlichkeit des Kampfes um die Menschenrechte. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 124–142.
- Sobrinho, Jon: Die Bedeutung des von Jesus verkündeten Gottesreiches heute. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 144–168.
- Sobrinho, Jon: Christus in Lateinamerika: Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität. In: Sobrinho, Jon: Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität. Freiburg i. Br. u. a., 1989, 169–188.
- Sobrinho, Jon: Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. Freiburg (Schweiz), 1990.
- Sobrinho, Jon: Opción por los pobres y seguimiento de Jesús. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 33–46.
- Sobrinho, Jon: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche. In: Bertsch, Ludwig (Hrsg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. (Theologie der Dritten Welt, 15) Freiburg i. Br., 1991, 102–135.
- Sobrinho, Jon: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker. In: „Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker.“ Festvortrag des Preisträgers Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jon Sobrinho S.J. am 13. März 1992 an der Karl-Franzens-Universität Graz. (Grazer Universitätsreden, 46) Graz (Österreich), 1992, 54–70.
- Sobrinho, Jon: Los vientos que soplaron en Santo Domingo. In: CHRISTUS 58 (1993) 29–39.
- Sobrinho, Jon: Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia. Reflexiones desde la experiencia salvadoreña. In: Revista Latinoamericana de Teología 10 (1993) 189–208.



- Sobrino, Jon: De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 101–121.
- Sobrino, Jon: Los pobres: crucificados y salvadores. In: López Vigil, María/Sobrino, Jon (Hrsg.): *La manzana de los pobres. Vida en medio de la muerte en El Salvador*. Madrid (Spanien), 1993, 355–370.
- Sobrino, Jon: Befreiungstheologie als *intellectus amoris*. Gespräch von Martin Maier SJ mit Jon Sobrino, San Salvador. In: *Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.* (Hrsg.): *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*. Frankfurt a. M., 1994, 11–40.
- Sobrino, Jon: Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“ (I). In: *Revista Latinoamericana de Teología* 11 (1994) 131–161.
- Sobrino, Jon: Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. „Bajar de la cruz al pueblo crucificado“ (II). In: *Revista Latinoamericana de Teología* 11 (1994) 217–244.
- Sobrino, Jon: La fe en el Dios crucificado. Relexiones desde El Salvador. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1995) 49–75.
- Sobrino, Jon: Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 567–591.
- Sobrino, Jon: Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 461–504.
- Sobrino, Jon: Spiritualität und Nachfolge Jesu. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1087–1114.
- Sobrino, Jon: El mal y la esperanza. Reflexión desde las víctimas. In: *CHRISTUS* 61 (1996) 12–20.
- Sobrino, Jon: Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 851–878.
- Sobrino, Jon: *Christologie der Befreiung*. Bd. I. Mainz, 1998.
- Sobrino, Jon: Reflexiones sobre el proceso de canonización de Monseñor Romero. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) 3–15.
- Sobrino, Jon: La pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 15 (1998) 79–91.
- Sobrino, Jon: El crucificado. In: Tamayo-Acosta, Juan-José (Hrsg.): *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Estella (Spanien), 1999, 295–356.
- Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie. In: Ollig, Hans-Ludwig/Wiertz, Oliver J. (Hrsg.): *Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag*. (Deutsche Hochschulschriften, 1156) Egelsbach u. a., 1999, 199–215.
- Sobrino, Jon: Los mártires latinoamericanos. Interpelación y gracia para la Iglesia. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 307–329.
- Sobrino, Jon: La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1999.
- Sobrino, Jon: Teología desde la realidad. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Spanien), 2000, 611–628.
- Sobrino, Jon: Monseñor Romero: exigencia, juicio, y buena noticia. En el XX aniversario de su martirio. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (2000) 191–207.
- Sobrino, Jon: Zurück zur Kirche der Armen. Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venet, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren*. Luzern (Schweiz), 2000, 89–99.
- Sobrino, Jon: Redención de la barbarie y el terrorismo. In: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (2001) 211–233.
- Sobrino, Jon: Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 2002.
- Sobrino, Jon: *Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid*. In: *Concilium* 39 (2003) 6–14.
- Sobrino, Jon: Carta a monseñor Romero „En Nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo“. In: *Páginas* 28 (2003) 58–61.
- Sobrino, Jon: Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche. In: *Concilium* 39 (2003) 121–132.
- Sobrino, Jon: Companions of Jesus. In: Sobrino, Jon: *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*. Maryknoll (USA), 2003, 58–97.
- Sobrino, Jon: Jesuanics Martyrs in the Third World. In: Sobrino, Jon: *Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples*. Maryknoll (USA), 2003, 119–133.



- Sobrinho, Jon: The Crucified Peoples. Yahweh's Suffering Servant Today. In Memory of Ignacio Ellacuría. In: Sobrinho, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 155–163.
- Sobrinho, Jon: Archbishop Romero: Requirement, Judgment and Good News. In: Sobrinho, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 179–194.
- Sobrinho, Jon: Archbishop Romero and the Faith of Ignacio Ellacuría. In: Sobrinho, Jon: Witnesses to the kingdom. The martyrs of El Salvador and the crucified peoples. Maryknoll (USA), 2003, 208–216.
- Sobrinho, Jon: Cartas a Ellacuría. 1989–2004. Madrid (Spanien), 2004.
- Sobrinho, Jon: Misericordia ante un pueblo crucificado y fe en el misterio de Dios. In: Sobrinho, Jon: Cartas a Ellacuría. 1989–2004. Madrid (Spanien), 2004, 29–32.
- Sobrinho, Jon: Gedanken über Karl Rahner aus Lateinamerika. In: Stimmen der Zeit, Spezial 1 (2004) 43–56.
- Sobrinho, Jon: Rettung, die uns von unten zuteil wird. Einer wahrhaft humanen Menschheit entgegen. In: Concilium 42 (2006) 17–28.
- Sobrinho, Jon: Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. Eine Hoffnung und eine Lebensweise. In: Concilium 42 (2006) 579–589.
- Söding, Thomas: Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament. Freiburg i. Br., 2006.
- Sols Lucia, José: La teología histórica de Ignacio Ellacuría. Madrid (Spanien), 1999.
- Specker, Tobias: „Du sollst Dir ein Bild machen!“ Was sich Ignatius vorstellt, wenn er sich Gott vorstellt. In: Gäde, Gerhard (Hrsg.): Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S.J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres. (Theologie. Forschung und Wissenschaft, 14) Münster, 2005, 313–333.
- Specker, Tobias: Mehr als nur Selbstgespräche. Was Ignatius sagt, wenn er Ich sagt. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 68–86.
- Spindelhöck, Josef: Sinnfrage und Grundentscheidung. Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung. In: Studia Moralia 41 (2003) 421–435.
- Splett, Jörg: Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthro-*Theologie*. In: Schöndorf, Harald (Hrsg.): Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners. (QD, 213) Freiburg i. Br. u. a., 2005, 101–126.
- Spohn, William C.: Jesus and Christian Ethics. In: Theological Studies 56 (1995) 92–107.
- Spohn, William C.: Go and Do Likewise. Jesus and Ethics. New York (USA), 1999.
- Spring, Joel: Wheels in the Head. Educational Philosophies of Authority, Freedom, and Culture from Socrates to Human Rights. Boston (USA) u. a., <sup>2</sup>1999.
- Stadelmann, Luís I. J.: A missão do povo de deus no êxodo. In: Perspectiva teológica 17 (1985) 343–368.
- Stålsett, Surla J.: The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrinho. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 127) Bern (Schweiz) u. a., 2003.
- Steffen, Marco: Paulo Freire und Julius Nyerere. Ihre Bedeutung für die heutige Zeit. (Aspekte der Freire-Pädagogik, 35) Oldenburg, 2005.
- Stegemann, Wolfgang/Stegemann, Ekkehard W.: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt. München, 1997.
- Stegemann, Wolfgang: Das Evangelium und die Armen. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. München, 1981.
- Stegemann, Wolfgang: Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu. Plädoyer für eine Neubestimmung auf die so genannte Ethik Jesu. In: Stegemann, Wolfgang/Malina, Bruce J./Theißen, Gerd (Hrsg.): Jesus in neuen Kontexten. München, 2002, 167–184.
- Stehle, Emil L.: Erzbischof Oscar Romero (1917–1980). Märtyrer der sozialen Gerechtigkeit in El Salvador. In: Stehle, Emil L. (Hrsg.): Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Mainz, 1980, 105–110.
- Stehle, Emil L.: Vorwort. In: Romero, Oscar: Für die Armen ermordet. Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat. Freiburg i. Br., 1982, 5–14.
- Steinbüchel, Theodor: Christliche Lebenshaltungen in der Krise der Zeit und des Menschen. Frankfurt a. M., 1949.
- Steinkamp, Hermann: Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not. Kritische Anfragen an den gegenwärtigen Entwicklungsstand einer praktisch-theologischen Handlungstheorie. In: Fuchs, Ottmar (Hrsg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie. Düsseldorf, 1984, 177–186.

- Steinkamp, Hermann: Die Bedeutung der Konstitution „Gaudium et spes“ für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie. In: Richter, Clemens (Hrsg.): Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche. Mainz, 1991, 169–185.
- Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gesellschaft. Mainz, 1994.
- Steinke, Ansgar: Christliches Zeugnis als Integration von Erfahrung und Weitergabe des Glaubens. Der Zeugnisbegriff in der deutschsprachigen theologischen Literatur nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. (Bonner Dogmatische Studien, 23) Würzburg, 1997.
- Stierli, Josef: Der Dienst der Gesellschaft Jesu in Erziehung und Bildung – die geschichtliche Leistung und ihre Grundlagen. In: Bischofberger, Pius/Collet, Giancarlo/Helbling, Kurt (Hrsg.): Verheissung und Anstoss. Festschrift für Josef Amstutz zum 60. Geburtstag. Luzern (Schweiz), 1987, 54–78.
- Strassner, Veit/Koolen, Albert: Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland. In: Theologie der Gegenwart 47 (2004) 101–115.
- Strassner, Veit: La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico. In: Teología y Vida 47 (2006) 76–94.
- Strohm, Christoph: Martyrium. IV. Neuzeit. In: RGG<sup>4</sup>, Bd. V. 866–867.
- Strucken, Michael: Trinität aus Erfahrung. Ansätze zu einer trinitarischen Ontologie in der Mystik von Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Bonn, 1999.
- Strunk, Reiner: Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation. München, 1981.
- Stückrath-Taubert, Erika (Hrsg.): Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Reinbek bei Hamburg, 1975.
- Suárez, Wagner: Iglesia latinoamericana: camino a Santo Domingo. In: ITER. Revista de Teología 2 (1991) 5–37.
- Sudar, Pablo: Die Befreiungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche. In: Metz, Johann Baptist (Hrsg.): Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 122) Düsseldorf, 1986, 46–76.
- Sudbrack, Josef: Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 96–119.
- Sudbrack, Josef: „Gott in allen Dingen finden“: Eine Ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund. In: Plazaola, Juan (Hrsg.): Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9–13 Setiembre 1991). Bilbao (Spanien), 1992, 343–368.
- Suess, Paulo: Junger Wein und alte Schläuche. Zum Theologietransfer aus und nach Lateinamerika. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 44–56.
- Suess, Paulo: Evangelizar os Pobres e os Outros a Partir des suas Culturas. In: Revista Eclesiástica Brasileira 52 (1992) 364–386.
- Suess, Paulo: Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern. In: Arens, Edmund (Hrsg.): Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension intellektueller Kommunikation. (QD, 156) Freiburg i. Br. u. a., 1995, 64–94.
- Suess, Paulo: Ein gewisser Exodus. Zum historischen Projekt der armen Anderen. In: Jahrbuch Politische Theologie. Bd. I. Münster, 1995, 206–222.
- Suess, Paulo: Inkulturation. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Bd. II. Luzern (Schweiz), 1996, 1011–1059.
- Suess, Paulo: Überwindung des Bösen. Zur Ambivalenz biblischer Erlösungsvorstellungen in Geschichte und Gegenwart. In: Concilium 34 (1998) 38–47.
- Suess, Paulo: Medellín e os Sinais dos Tempos. In: Revista Eclesiástica Brasileira 58 (1998) 851–870.
- Suess, Paulo: Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts“. Zeugnisse, Analysen, Perspektiven. (Theologie interkulturell, 12) Frankfurt a. M. u. a., 2002.
- Suess, Paulo: Inkulturation und Dialog. Nachlese und Horizont eines unbequemen Paradigmas. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Werkstatt Zukunft. Bildung und Theologie im Horizont eschatologisch bestimmter Wirklichkeit. Für Hermann Pius Siller. Freiburg i. Br., 2004, 375–391.
- Suess, Paulo: Mystisch, missionarisch, militant. Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens. In: Baier, Karl (Hrsg.): Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt, 2006, 146–156.
- Suess, Paulo: 35 Jahre Medellín: Mythos, Metapher, Memoria. Eine Agenda auf dem Weg zu Medellín II. In: Schreijäck, Thomas (Hrsg.): Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche. Ostfildern, 2007, 221–238.

- Suk Suh, Joong: Das Weltgericht und die matthäische Gemeinde. In: *Novum Testamentum* 48 (2006) 217–233.
- Sünker, Heinz: Gesellschaft, Politik, Bildungsarbeit. In: Mayo, Peter: *Politische Bildung bei Antonio Gramsci und Paulo Freire. Perspektiven einer verändernden Praxis.* (Argument-Sonderband. Neue Folge, 280) Hamburg, 2006.
- Susin, Luiz Carlos: Diese Welt kann eine andere sein. In: *Concilium* 40 (2004) 501–506.
- Susin, Luiz Carlos: Ecclesia ab Abel. Die „Armen“ und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts. In: *Concilium* 42 (2006) 44–54.
- Switek, Günter: „Discretio spirituum.“ Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität. In: *Theologie und Philosophie* 47 (1972) 36–76.
- Switek, Günter: „In Armut predigen“. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola. (Studien zur Theologie des Geistlichen Lebens, 6) Würzburg, 1972.
- Switek, Günter: Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner Gefährten. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu.* Freiburg i. Br. u. a., 1990, 204–232.
- Switek, Günter: In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel. In: Falkner, Andreas/Imhof, Paul (Hrsg.): *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu. 1491 – 1556.* Würzburg, 1990, 163–174.
- Switek, Günter: Ignatius v. Loyola. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. V. 410/411.
- Taborda, Francisco: *Sakramente: Praxis und Fest.* (BThB, Die Kirche, Sakrament der Befreiung) Düsseldorf, 1988.
- Taborda, Francisco: Santo Domingo Corrigido. Comentário às modificações romanas do Documento de Santo Domingo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 640–666.
- Tamayo-Acosta, Juan-José: *Para comprender la Teología de la Liberación.* Estella (Spanien), 1989.
- Tamayo, Juan-José: Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung.* Bd. I. Luzern (Schweiz), 1995, 37–62.
- Tamayo, Juan-José: Cambio de paradigma teológico en América Latina. In: Tamayo, Juan-José/Bosch, Juan (Hrsg.): *Panorama de la teología latinoamericana.* Estella (Spanien), 2000, 10–52.
- Tamez, Elsa: Elementos bíblicos que iluminan al camino de la comunidad cristiana. Un ejercicio hermenéutico de la carta de Santiago. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 1 (1988) 59–66.
- Tamez, Elsa: Märtyrer aus Lateinamerika. In: *Concilium* 39 (2003) 22–28.
- Tamez, Elsa: Horizonte öffnen sich. In: *Diakonia* 35 (2004) 15–19.
- Tamez, Elsa: Die Gesellschaft, die wir Frauen uns wünschen. Eine Lektüre ausgehend von der Bibel und den Menschenrechten der Frauen. In: Dutz, Freddy/Fünfsinn, Bärbel/Plonz, Sabine (Hrsg.): *Wir tragen die Farbe der Erde. Neue theologische Beiträge aus Lateinamerika.* Hamburg, 2004, 20–33.
- Taylor, Paul. *The Texts of Paulo Freire.* Buckingham (England) u. a., 1993.
- The Characteristics of Jesuit Education, 1986. In: Duminuco, Vincent J. (Hrsg.): *The Jesuit Ratio Studiorum.* 400th Anniversary Perspectives. New York (USA), 2000, 163–230.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette: *Der historische Jesus.* Ein Lehrbuch. Göttingen, <sup>3</sup>2001.
- Theißen, Gerd: Wer sind die Mühseligen und Beladenen in Mt 11,28–30? Befreiungstheologische Motive im Heilandsruf Jesu. In: Crüsemann, Frank/Crüsemann, Marlene/Janssen, Claudia u. a. (Hrsg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag.* Gütersloh, 2004, 49–66.
- Theißen, Gerd: *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums.* Gütersloh, 2007.
- Theobald, Christoph: Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute.* Freiburg i. Br., 2006, 71–84.
- Therrien, Gérard: *Le Discernement dans le Ecrits Pauliniens.* Paris, 1973.
- Thielicke, Helmut: *Theologische Ethik. Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontrovers-theologische Grundlegung.* Bd. I. Tübingen, <sup>3</sup>1965.
- Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt a. M., 1985.
- Todorov, Tzvetan: *Angesichts des Äußersten.* München, 1993.
- Toner, Jules J.: *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits. A Guide to Principle and Practice.* (The Institute of Jesuit Sources, 3/5) St. Louis (USA), 1982.
- Torres Queiruga, Andrés: *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana.* Madrid (Spanien), 1979.
- Torres Queiruga, Andrés: *Revelación y religiones en Zubiri.* In: Gracia, Diego (Hrsg.): *Desde Zubiri.* (Serie Filosofía Hoy, 32) Granada (Spanien), 2004, 193–231.

- Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana: Introduction and Public Education in Latin America. In: Torres, Carlos Alberto/Puiggrós, Adriana (Hrs.): Latin American Education. Comparative Perspectives. Boulder (USA), 1997, 1–28.
- Torres, Carlos Alberto: Leitura crítica de Paulo Freire. (Coleção „Paulo Freire“, 3) Sao Paulo (Brasilien), 1981.
- Torres, Carlos Alberto: The Church, Society, and Hegemony. A critical sociology of religion in Latin America. Westport (USA), 1992.
- Torres, Carlos Alberto: Education and the archeology of consciousness. Freire and Hegel. In: Educational Theory 44 (1994) 429–445.
- Torres, Carlos Alberto: The Political-Pedagogy of Paulo Freire. In: Freire, Paulo: Politics and Education. (UCLA Latin American studies, 83) Los Angeles (USA), 1998, 1–15.
- Torres, Santomé Jurjo: Prólogo a la Edición Española. In: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid (Spanien), 2001, 11–18.
- Torres, Sergio: Opción por los pobres. In: Rosales, Raúl/De Ferrari, José Manuel (Hrsg.): Breve Diccionario Teológico Latinoamericano. Santiago de Chile (Chile), 1992, 233–243.
- Tremblay, Réal: Le martyre, garant de la vérité morale et de la morale de l'excellence à l'occasion du 10e anniversaire de *Veritatis Splendor*. In: Studia Moralia 41 (2003) 331–349.
- Trembay, Réal: La figura del buon Samaritano, porta d'ingresso nell'Enciclica di Benedetto XVI. *Deus caritas est*. In: Studia Moralia 44 (2006) 395–411.
- Trigo, Pedro: Sobre el concepto de marginado, sus usos y realidad. In: Anthropos 13 (1992) 67–93.
- Trigo, Pedro: El futuro de la teología de la liberación. In: Comblin, José/González Faus, José Ignacio/Sobrino, Jon (Hrsg.): Cambio social y pensamiento cristiano en América latina. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión) Madrid (Spanien), 1993, 297–317.
- Trigo, Pedro: Comentarios a Medellín. In: Revista Latinoamericana de Teología 15 (1998) 255–260.
- Trigo, Pedro: Crisis civilizatoria y espiritualidad cristiana. In: ITER. Revista de Teología 10 (1999) 55–120.
- Trigo, Pedro: Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo. In: ITER. Revista de Teología 12 (2001) 109–136.
- Trocholepczy, Bernd: Evangelisation, Evangelisierung. I. Systematisch-theologisch. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. III. 1033/1034.
- Trocholepczy, Bernd: Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua. In: Siebenrock, Roman/Biemer, Günter/Kuld, Lothar (Hrsg.): Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman. (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 16) Frankfurt a. M., 1998, 51–64.
- Tröster, Monika: Alphabetisierung – Grundbildung. In: Arnold, Rolf/Nolda, Sigrid/Nuissl, Ekkehard (Hrsg.): Wörterbuch Erwachsenenpädagogik. Regensburg, 2001, 16/17.
- Tse-Tung, Mao: The United Front in Cultural Work. Bd. III. Peking (China), 1967.
- Turbanti, Giovanni: Knotenpunkte der Rezeption von *Gaudium et spes* und *Apostolicam actuositatem* – Theologische Forschungsaufgaben. In: Hünermann, Peter (Hrsg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg i. Br., 2006, 313–328.
- Turner, Frederick C.: Catholicism and Political Development in Latin America. Chapel Hill (USA), 1971.
- Uchoa Leite, Sebastião: Cultura popular: esboço de uma resenha crítica. In: Fávero, Osmar (Hrsg.): Cultura popular, educação popular. Memória dos anos 60. Rio de Janeiro (Brasilien), 1983, 247–269.
- Ulrich, Hans G.: Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretation zu Grundproblemen theologischer Ethik. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 68) München, 1975.
- Ulrich, Hans G.: Nachfolge Christi. III. Ethisch. In: RGG<sup>4</sup>, Bd. VI. 9–11.
- Ulrich, Hans G.: Selbst-Sein – Selbst-Werden in ethischer Perspektive. In: Concilium 36 (2000) 239–248.
- de Unicití, Manuel: Puebla, ¿anticipo de una iglesia para el tercer mundo? In: González de Cardedal, Olegario/Ruiz de la Peña, Juan Luis (Hrsg.): Puebla. El hecho histórico y la significación teológica. Salamanca (Spanien), 1981, 182–212.
- de Urاران, Félix Ortiz: La opción por los pobres. Un poco de historia. In: Lumen 36 (1987) 216–246.
- Uribe, Fernando: La Pobreza como Programa de Vida (I). In: Cuadernos Franciscanos 30 (1996) 105–109.
- V.A.: Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. (Biblioteca de autores cristianos, 252) Madrid (Spanien), <sup>9</sup>1991.
- V.A.: Praxis del martirio. Ayer y hoy. Bogotá (Kolumbien), 1977.
- Vahum, Ahaò: Liberation as a Theological Theme: Exploring the Theme of Liberation in the Works of Some Selected Theologians. In: Asia Journal of Theology 19 (2005) 333–349.

- Valentin, Joachim: Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik. Freiburg i. Br., 2005.
- Valentini, Luiz Demétrio: A Conferência de Santo Domingo. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 53 (1993) 5–18.
- Valsecchi, Alfonso: Coscienza. In: Rossi, Leandro/Valsecchi, Alfonso (Hrsg.): *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*. Rom (Italien), <sup>2</sup>1979, 148–164.
- Varkey, Saji: Den Armen gehört das Reich Gottes. Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie. (Theologische Studien) Aachen, 2001.
- Vasquez, Manuel A.: Paulo Freire and the crisis of modernity. In: *Studies in Religion* 26 (1997) 185–198.
- da Veiga Couthino, João: Preface. In: Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*. (Harvard educational review, 1) Cambridge (USA), 61988, v–viii.
- Venetz, Hermann-Josef: Der Erste Johannesbrief im Dialog mit befreiungstheologischen Grundanliegen. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venez, Hermann-Josef (Hrsg.): *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 171–185.
- Venez, Hermann-Josef: Jesus von Nazareth: Prophet der angebrochenen Gottesherrschaft. Grundlegende Reich Gottes-Texte der synoptischen Evangelien. In: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 78–84.
- Veraja, Fabijan: Heiligsprechung. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis. Innsbruck (Österreich), 1998.
- Vercruysee, Jos E.: Ignatius von Loyola. In: *TRE*, Bd. XVI. 45–55.
- Verdugo, Fernando (Hrsg.): *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo*. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta. (Anales de la Facultad de Teología, 54,1) Santiago de Chile (Chile), 2003.
- Verdugo, Fernando: Fe y modernidad en América Latina: La teología de Juan Luis Segundo. In: *Teología y Vida* 48 (2007) 93–104.
- de Viana, Mikel: Veritatis Splendor. Una lectura desde latinoamérica. In: *ITER*. Revista de Teología 7 (1996) 73–92.
- Vico, José: Ética teológica de la liberación. In: *CHRISTUS* 61 (1996) 44–50.
- Vidal, Marciano: „Teología de la liberación“ y ética social cristiana. Interrogantes sobre el método de la Teología moral. In: *Studia Moralia* 15 (1977) 207–218.
- Vidal, Marciano: El discernimiento ético. Madrid (Spanien), 1980.
- Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Bd. I. Moral Fundamental. Madrid (Spanien), <sup>5</sup>1981.
- Vidal, Marciano: La preferencia por el pobre: criterio de moral. In: *Studia Moralia* 20 (1982) 277–305.
- Vidal, Marciano: Lässt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen „Autonomie“ und „Befreiung“. In: *Concilium* 20 (1984) 154–159.
- Vidal, Marciano: Gleichheit und Partizipation: Formen der menschlichen Würde. In: Holderegger, Adrian/Imbach, Ruedi/Suarez de Miguel, Raul (Hrsg.): *De dignitate hominis*. Festschrift für Carlos Josaphat Pinto de Oliveira zu seinem 65. Geburtstag. (Studien zur theologischen Ethik, 22) Freiburg i. Br. u. a., 1987, 451–469.
- Vidal, Marciano: Para conocer la ética cristiana. Estella (Spanien), <sup>2</sup>1990.
- Vidal, Marciano: Die Moraltheologie als Dienst an der Sache des Menschen. Zur grundlegenden Orientierung unserer heutigen Moraltheologie. In: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 3–19.
- Vidal, Marciano: Diccionario de ética teológica. Estella (Spanien), 1991.
- Vidal, Marciano: Moral de actitudes. Moral social. Bd. III. Madrid (Spanien), <sup>7</sup>1991.
- Vidal, Marciano: El seguimiento de Jesús en la Teología Moral Católica. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): *El seguimiento de Cristo*. Madrid (Spanien), 1997, 151–179.
- Vidal, Marciano: Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética. Bilbao (Spanien), 2000.
- Vidal, Marciano: La „mundanidad“ de la moral cristiana. En las huellas de la constitución pastoral „Gaudium et spes“. In: *Moralia* 23 (2000) 173–192.
- Vidal, Marciano: Presentación. Un Manual de Teología Moral para América Latina. In: Mifsud, Tony: *Moral Social*. Propuesta y Protesta. Moral de Discernimiento, Bd. IV. Santiago de Chile (Chile), <sup>4</sup>2003, 11–13.
- Vidal, Marciano: Prólogo. In: Salamanca Serrano, Antonio: *Yo soy guardián mundial de mi hermano*. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 18) Frankfurt a. M. u. a., 2003, iii–iv.
- Vidal, Marciano: Bernhard Häring – Ein Theologe in der alphoncianischen Tradition. In: Schmied, Augustin/Römel, Josef (Hrsg.): *50 Jahre „Das Gesetz Christi“*. Der Beitrag Bernhard Häring's zur Erneuerung der Moraltheologie. (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte, 14) Münster, 2005, 143–173.

- Vidal, Senén: El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general. In: García-Lomas, Juan Manuel/García-Murga, José Ramón (Hrsg.): El seguimiento de Cristo. Madrid (Spanien), 1997, 13–31.
- Vidales, Raúl: Wie heute von Christus sprechen? In: Collet, Giancarlo (Hrsg.): Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Freiburg i. Br. u. a., 1988, 57–80.
- Vieira Pinto, Álvaro: Sete lições sobre educação de adultos. (Coleção educação contemporânea) Sao Paulo (Brasilien), 1984.
- Vieira, Geraldo Dôndici: Quem é Jesus? O risco humano da incompreensão e do medo (Mc 9,2–8). In: Estudios Bíblicos (1993) 39, 37–43.
- Vigil, Carlos José: Educación popular y protagonismo histórico. Una opción para América Latina. (Colección Guidance) Buenos Aires (Argentinien), 1989.
- Vigil, José M.: Opción por los pobres ¿preferencial y no excluyente? In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 57–67.
- Vigil, José M.: Opción por los pobres. Síntesis de espiritualidad. In: Vigil, José M. (Hrsg.): La opción por los pobres. Santander (Spanien), 1991, 135–142.
- Vigil, José M.: ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación? In: CHRISTUS 62 (1997) 7–15.
- Vigil, José M.: Paradigmenwechsel in der Befreiungstheologie? In: Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.): Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind ... Befreiungstheologie aktuell. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 89) Bonn, 2002, 67–84.
- Viquez Lizano, Mauricio: Civilización de la pobreza: la propuesta utópica ellacuriana. Para la realidad de más de sí. In: Senderos 25 (2003) 383–410.
- Virt, Günter: Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez. (Tübinger Theologische Studien, 21) Mainz, 1983.
- Virt, Günter: Moralthologie. In: NLChM, 522–535.
- Virt, Günter: Nachfolge Christi. II. Theologisch-ethisch. 1. Allgemein. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. VII. 610.
- Vitoria Cormenzana, Javier: La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso. In: Cristianisme i Justícia (Hrsg.): Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso. (Presencia teológica, 82) Barcelona (Spanien), 1995, 146–159.
- Vives, Josep: El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia. In: González Faus, José Ignacio u. a.: La justicia que brota de la fe (Rom 9,30). (Presencia teológica, 13) Santander (Spanien), 1982, 63–127.
- Vives, Josep: El conocimiento de Dios y los intereses de los hombres. In: Centre d'Estudis „Cristianisme i Justícia“ (Hrsg.): El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1,18). (Presencia teológica, 25) Santander (Spanien), 1986, 13–26.
- Vorgrimler, Herbert: Solidarische dogmatische Wünsche an die Politische Theologie. In: Schillebeeckx, Edward (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz, 1988, 185–196.
- Vorgrimler, Herbert: Gelassenheit, Apatheia, Indifferenz. In: LThK<sup>2</sup>, Bd. IV. 631–633.
- Wacker, Marie-Theres: Götzendienst. I. Altes Testament. In: LThK<sup>3</sup>, Bd. IV. 960–962.
- Wagner, Falk: Mitleid. In: TRE, Bd. XXIII. 105–110.
- Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Inkulturation oder Kontextualität? In: Pankoke-Schenk, Monika/Evers, Georg (Hrsg.): Inkulturation und Kontextualität. Theologie im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Frankfurt a. M., 1994, 114–123.
- Waldenfels, Hans: Kontextuelle Theologie. In: Müller, Karl (Hrsg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin, 1997, 224–230.
- Waldmüller, Bernhard: Erinnerung und Identität. Beiträge zu einem theologischen Traditionsbegriff in Auseinandersetzung mit der *memoria passionis* bei J. B. Metz. (Studien zur Traditionstheorie, 7) Münster, 2005.
- Wallerstein, Nina: Problem-Posing Education: Freire's Method for Transformation. In: Shor, Ira (Hrsg.): Freire for the Classroom. A Sourcebook for Liberatory Teaching. Portsmouth (USA), 1987, 33–44.
- Waltermire, Donald E.: The liberation christologies of Leonardo Boff and Jon Sobrino. Latin American contributions to contemporary christology. Lanham (USA), 1994.
- Wanderley, Luiz Eduardo W.: A questão social no contexto da globalização: o caso latino-americano e o caribenho. In: Castel, Robert/Wanderley, Luiz Eduardo W./Belifore-Wanderley, Mariangela (Hrsg.): Desigualdade e a questão social. São Paulo (Brasilien), 2000, 51–161.
- Weber, Franz: Wenn das Kirchenvolk Geschichte(n) macht. Ermutigende Basiserfahrungen aus Lateinamerika. In: Weber, Franz (Hrsg.): Frischer Wind aus dem Süden. Impulse aus den Basisgemeinden. Innsbruck (Österreich), 1998, 15–31.



- Weber, Franz: Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoral-geschichtliche Zwischenbilanz. Mainz, 1996.
- Weber, Franz: Befreiung und Veränderung. Der Text des Konzils im Kontext Lateinamerikas. In: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hrsg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 36) Münster, 1997, 175–193.
- Weber, Franz: Für oder gegen die Armen? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer notwendigen Grundentscheidung der Kirche. In: Bucher, Rainer/Fuchs, Ottmar/Kügler, Joachim (Hrsg.): In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft, 6) Luzern (Schweiz), 1998, 188–208.
- Weber, Franz: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“. Anfragen an das Apostolische Schreiben „Ecclesia in America“ aus der Sicht der lateinamerikanischen Kirchnerfahrung. In: Delgado, Mariano/Noti, Odilo/Venetz, Hermann-Josef (Hrsg.): Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren. Luzern (Schweiz), 2000, 186–199.
- Weber, Franz: „Das Reich Gottes ist mitten unter Euch“ (Lk 17,21). Kein Nachruf auf die Befreiungstheologie, sondern ein Aufruf zu befreiender Reich-Gottes-Praxis. In: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hrsg.): Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis. Frankfurt a. M., 2002, 317–332.
- Weber, Franz: Die Kirche der Armen – (k)ein Maßstab für Sparmaßnahmen? In: *Diakonia* 34 (2003) 330–337.
- Weber, Franz: Im Gegenwind und Aufwind. Eindrücke vom 11. Treffen der brasilianischen Basisgemeinden. In: *Diakonia* 36 (2005) 439–444.
- Weber, Franz: Nicht „Zu-tat“, sondern „zentrale Glaubenstat“! Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung christlicher Gemeinde. In: Holztrattner, Magdalena (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (Salzburger Theologische Studien, 26) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 143–157.
- Weber, Helmut: Das Kreuz in der Moraltheologie. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985) 1–11.
- Weber, Karl: Johannes Paul II. in Mexiko. In: *Orientierung* 43 (1979) 30–32.
- Webler, Jacinta: „Eu te desenei na palma das mãos“ (Is 49,16). A misericórdia e a compaixão no Dêutero-Isaías, na teologia latinoamericana e na espiritualidade cristã – um estudo integrativo. Belo Horizonte (Brasilien), 2006.
- Weckel, Ludger: Wie sich Texte ändern ... Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument. In: Arntz, Norbert (Hrsg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Luzern (Schweiz), 1993, 154–174.
- Weckel, Ludger: Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. Mainz, 1998.
- Weffort, Francisco: Erziehung und Politik. In: Freire, Paulo: Erziehung als Praxis der Freiheit. Beispiele zur Pädagogik der Unterdrückten. Stuttgart u. a., 1974, 89–111.
- Weiler, Kathleen: Freire and a Feminist Pedagogy of Difference. In: *Harvard Educational Review* 61 (1991) 449–474.
- Weise, Matthias: Ignatius von Loyola und die Grundzüge jesuitischer Erziehung – Anmerkungen zum jesuitischen Schulengagement in Geschichte und Gegenwart. In: Golz, Reinhard/Mayrhofer, Wolfgang (Hrsg.): Luther und Melancthon im Bildungdenken Mittel- und Osteuropas. (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, 8) Münster, 1996, 285–298.
- Weismayer, Josef: Nachfolge Christi. III. Frömmigkeitsgeschichtlich. In: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. VII. 611/612.
- Weismayer, Josef: Unterscheidung der Geister – Unterscheidung der Spiritualitäten. In: Zulehner, Paul M. (Hrsg.): Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König. Ostfildern, 2004, 189–203.
- Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. (ratio fidei). Beiträge zur philosophischen Rechenchaft der Theologie, 15) Regensburg, 2002.
- Wendel, Saskia: Subjektivität in der Theologie – kein aporetisches Programm. Verteidigung der Rezeption einer Denkform angesichts ihrer postmodernen Bestreitung. In: Schmidinger, Heinrich/Zichy, Michael (Hrsg.): Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken. (Salzburger Theologische Studien, 24) Innsbruck (Österreich) u. a., 2005, 37–48.
- Wendel, Saskia: „... denn wir haben auf Dich gehofft.“ Gedanken einer möglichen Verbindung von erstphilosophischer Glaubensverantwortung und Politischer Theologie. In: Böhnke, Michael/Bongardt, Michael/Essen, Georg/Werbick, Jürgen (Hrsg.): Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpfer. Regensburg, 2006, 213–221.
- Wenzel, Knut: „Inmitten der Kreuzigung – in der Hoffnung aus Befreiung“. Die Christologie Jon Sobrinos. In: *Orientierung* 62 (1998) 259–264.



- Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg i. Br., 2003.
- Wenzel, Knut: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. Br., 2005.
- Weyer, Adam: Übermittlung und Kommunikation. Von der Fragwürdigkeit unserer Bildung. In: Freire, Paulo: Pädagogik der Solidarität. Für eine Entwicklungshilfe im Dialog. Wuppertal, 1974, 7–10.
- Whitfield, Teresa: Paying the Price. Ignacio Ellacuría and the Murdered Jesuits of El Salvador. Philadelphia (USA), 1995.
- Wiedenhofer, Siegfried: Ekklesiologie. In: Schneider, Theodor (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik. Bd. II. Düsseldorf, 2000, 47–154.
- Wilckens, Ulrich: Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31–46. In: Ellis, Edward Earle/Gräßer, Erich (Hrsg.): Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag. Göttingen, 1975, 363–383.
- Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments. Bd. I. Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 1. Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa. Neukirchen-Vluyn, 2005.
- Wilfried, Felix: Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision. (Theologie der Dritten Welt, 35) Freiburg i. Br., 2006.
- Winter, Gibson/Thomas, M. M.: Wandlungen der Ethik in der außereuropäischen Christenheit. In: HCE, Bd. I. aktualisierte Neuauflage, 1993, 354–377.
- Wittstadt, Klaus: Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils (1. Juli – 10. Oktober 1962). In: Alberigo, Giuseppe/Wittstadt, Klaus (Hrsg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Mainz u. a., 1997, 457–560.
- Wöflingseder, Maria: Gesellschaftliche Veränderung von oben – von unten. Eine Studie über gesellschaftliche Veränderung aus der Sicht Paulo Freires und Fritjof Capras unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen New-Age-Strömungen. Linz (Österreich), 1980.
- Wulf, Friedrich: Dialektik von Mystik und Dienst bei Ignatius von Loyola. In: Sievernich, Michael/Swittek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 54–74.
- Wyrwa, Dietmar/Häring, Hermann: Märtyrer. In: Drehsen, Volker (Hrsg.): Wörterbuch des Christentums. Gütersloh u. a., 1988, 765/766.
- Yáñez, Miguel: Ética de la liberación. Aproximación metodológica, estado de la cuestión y perspectivas de futuro. In: Stromata 49 (1993) 109–183.
- Yáñez, Miguel: Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante. In: Stromata 56 (2000) 1–26.
- Zachariah, Mathew: Revolution through reform. A Comparison of Sarvodaya and Conscientization. (The Praeger special studies series in comparative education) New York (USA), 1986.
- Zahlauer, Arno: Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners. In: Siebenrock, Roman (Hrsg.): Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse. (Innsbrucker theologische Studien, 56) Innsbruck (Österreich) u. a., 2001, 289–311.
- Zahlauer, Arno: Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 88–109.
- Zamboni, Stefano: Martirio e vita morale. In: Rivista di teologia morale 37 (2005) 53–70.
- Zea, Leopoldo: Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte. (Grenzen und Horizonte) München, 1989.
- Zechmeister, Martha: Mystik und Sendung. Ignatius von Loyola erfährt Gott. Würzburg, 1985.
- Zegarra, Felipe: Jesús y la solidaridad con las víctimas. In: Páginas 28 (2003) 12–16.
- Zehetbauer, Markus: Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik. (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie, 35). Regensburg, 1999.
- Zeillinger, Peter: Maßstäbe der Kritik. Negatives Denken, „schwache Kategorien“ und der Einbruch der Alterität im Kontext der neuen Politischen Theologie. In: Reikerstorfer, Johann (Hrsg.): Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren. (Fundamentaltheologische Studien, 11) Münster, 1998, 79–115.
- Zimmermann, Markus: „Was hat mir die Kirche in mein Leben reinzureden?!“ Gewissen und Kirche – zur Disparität zweier Wahrheitsinstanzen. In: Internationale katholische Zeitschrift Communio 34 (2005) 298–317.

- Zolezzi Cid, Tibaldo Gonzalo: El reino y su relación con la Iglesia en el Concilio Vaticano II. (Anales de la Facultad de Teología, 54,2) Santiago de Chile (Chile), 2003.
- Zollner, Hans: Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“. (Innsbrucker theologische Studien, 68) Innsbruck (Österreich) u. a., 2004.
- Zollner, Hans: Zunahme an geistlicher Tröstung (EB 316). Wesen und Kriterien der ignatianischen „Unterscheidung der Geister“. In: Geist und Leben 78 (2005) 264–279.
- Zollner, Hans: Biographie und Theologie. Glaube, Hoffnung und Liebe im „Bericht des Pilgers“ als Anregung für eine Theologie der Biographie. In: Gertler, Thomas/Kessler, Stephan Ch./Lambert, Willi (Hrsg.): Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Freiburg i. Br. u. a., 2006, 270–287.
- Zollner, Hans: Das Werden eines Zeugen. Die Psychologie des Selbst und das Glaubenszeugnis des Peter Faber SJ. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 128 (2006) 253–267.
- Zuleta S., Guillermo León: ¿Qué es y qué hay del discurso teológico moral hoy, después del Concilio Vaticano II? In: Cuestiones Teológicas y Filosóficas 29 (2002) 57–103.
- Zwiefelhofer, Hans: Dienst am Glauben und Einsatz für Gerechtigkeit. In: Sievernich, Michael/Switek, Günter (Hrsg.): Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. Br. u. a., 1990, 657–669.

# ratio fidei

## *Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie*

Herausgegeben von Klaus Müller und Thomas Pröpfer

- Band 20 Bernd Irlenborn: »**Veritas semper maior**«  
Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (2003)  
400 Seiten, ISBN 978-3-7917-1841-5
- Band 21 Frank Meier:  
**Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes**  
Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie (2004)  
304 Seiten, ISBN 978-3-7917-1888-0
- Band 22 Katrin Bederna: **Ich bin du, wenn ich ich bin**  
Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova (2004)  
304 Seiten, ISBN 978-3-7917-1927-6
- Band 23 Stephan Goertz: **Weil Ethik praktisch werden will**  
Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (2004)  
336 Seiten, ISBN 978-3-7917-1928-3
- Band 24 Michael Seung-Wook Kim: **Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich ›ich‹ sein lässt**  
Zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hansjürgen Verweyen (2004)  
352 Seiten, ISBN 978-3-7917-1929-0
- Band 25 Klaus Müller/Magnus Striet (Hg.): **Dogma und Denkform**  
Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (2005)  
216 Seiten, ISBN 978-3-7917-1959-7
- Band 26 Tobias Kläden: **Mit Leib und Seele ...**  
Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (2005)  
400 Seiten, ISBN 978-3-7917-1960-3
- Band 27 Susanne Scharf: **Zerbrochene Zeit – Gelebte Gegenwart**  
Im Diskurs mit Michael Theunissen (2005)  
248 Seiten, ISBN 978-3-7917-1961-0



- Band 28 Christian Wirz: *Der gekreuzigte Odysseus*  
 »Umbesetzung« als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt  
 als dem Anderen (2005)  
 304 Seiten, ISBN 978-3-7917-1985-6
- Band 29 Markus Krienke: *Theologie – Philosophie – Sprache*  
 Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (2006)  
 248 Seiten, ISBN 978-3-7917-1996-2
- Band 30 Mirja Kutzer: *In Wahrheit erfunden*  
 Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (2006)  
 368 Seiten, ISBN 978-3-7917-2010-4
- Band 31 Julia Knop: *Sünde – Freiheit – Endlichkeit*  
 Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der  
 Gegenwart (2007)  
 400 Seiten, ISBN 978-3-7917-2066-1
- Band 32 Dirk van de Loo: *Hölzerne Eisen?*  
 Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und  
 erstphilosophischer Glaubensverantwortung (2007)  
 360 Seiten, ISBN 978-3-7917-2067-8
- Band 33 Marc Möres: *Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und  
 Gesellschaft*  
 Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der  
 politischen Theorie Eric Voegelins (2007)  
 272 Seiten, ISBN 978-3-7917-2068-5
- Band 34 Bernhard Nitsche: *Gott und Freiheit*  
 Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (2008)  
 264 Seiten, ISBN 978-3-7917-2098-2
- Band 35 Oliver Wintzek: *Ermächtigung und Entmündigung des Subjekts*  
 Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und  
 Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling (2008)  
 328 Seiten, ISBN 978-3-7917-2116-3
- Band 36 Stefanie Knauß: *Transcendental Bodies*  
 Überlegungen zur Bedeutung des Körpers für filmische und  
 religiöse Erfahrung (2008)  
 256 Seiten, ISBN 978-3-7917-2118-7
- Band 37 Norbert Feinendegen: *Denk-Weg zu Christus*  
 C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne (2008)  
 616 Seiten, ISBN 978-3-7917-2146-0

