

„Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“

Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der
Zeit“ in lateinamerikanischer Perspektive

von Margit Eckholt

I. Einführung

Die „Zeichen der Zeit“ haben einen „Locus-Charakter“ für das Verständnis des Evangeliums und sind in diesem Sinne – so hieß es in der Ausschreibung des Symposiums an der Katholischen Universität Eichstätt – für das rechte Verständnis des Evangeliums unverzichtbar. Das bedeutet, dass das „Außen“ der Kirche um des Evangeliums willen wissenschaftlich adäquat erforscht, verstanden und strukturiert werden muss. Mit dieser Leitperspektive wird an den Perspektivenwechsel angeknüpft, den das 2. Vatikanische Konzil für Kirche und Theologie bedeutet hat und der in den beiden ekklesiologisch relevanten Konstitutionen „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ grundgelegt ist. Was Kirche ist, ist gerade auch in der Wahrnehmung ihres Außen zu bestimmen, unter Bezugnahme auf die „Zeichen der Zeit“, in denen sich die Herausforderungen für den Menschen und ein „gutes Leben“ verdichten; christliche Glaubensreflexion ist in entsprechender Weise zu strukturieren und hat über die „Zeichen der Zeit“ neue „theologische Orte“ im Blick auf die Vergewisserung des Glaubens zu befragen.

Melchior Cano hat als erster katholischer Theologe ein Werk „De locis theologicis“ vorgelegt; er gehört zu den Begründern der systematischen Theologie am Beginn der Moderne und hat, wie Elmar Klinger in seinen Studien zu Cano erarbeitet hat, dogmatische Theologie im Sinne einer „Kunst des Denkens der Geschichte“¹ bestimmt – für seine Zeit etwas „Revolutionäres“. Melchior Cano war Kind einer Zeit, die durch verschiedene „Brüche“ geprägt war, den Bruch der Reformation, die Aufbrüche der Entdecker neuer Welten, die Brüche der verschiedenen Eroberungs-

¹ Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 1978, 19.

geschichten, eine Zeit, die selbst Aufbruch in „Neues“ bedeutete: beginnende Moderne. Die Bestimmung von „theologischen Orten“ im Blick auf die Erkenntnis christlichen Glaubens hat mit den Anfragen an die Wahrheit christlichen Glaubens und die Notwendigkeit einer Vergewisserung des Glaubens in diesen Zeiten des Bruchs der beginnenden Moderne zu tun. „Revolutionär“ war sicher, dass Cano neben den „loci proprii“ (zu denen Schrift, Tradition, Lehramt, Konzilien, Theologie ... gehören) Orte für das „Außen“ der Kirche festlegt, die „loci alieni“ (dazu zählen die „ratio naturalis“, die Autorität der Philosophen und der menschlichen Geschichte), denen aber wie die „loci proprii“ theologische Erkenntnisqualität zukommt.² Aus den „loci“ kann der Theologe „Argumentationsmöglichkeiten (argumenta) gewinnen [...], die ihrerseits zur argumentativen Bekräftigung von Glaubensaussagen dienen können bzw. zur Widerlegung von Meinungen, die dem Glauben widersprechen.“³ Wenn die „Zeichen der Zeit“ als „locus theologicus“ bestimmt werden, so sind sie als solche „loci alieni“ zu verstehen, denen aber gerade durch den ekklesiologischen Perspektivenwechsel des Konzils neue Bedeutung zukommt. Das Außen wird mit konstitutiv für das Eigene oder anders formuliert: Nur im je neuen Sich-dieser-Fremde-Aussetzen kann auch Eigenes bestimmt werden. So werden die „Zeichen der Zeit“ als neuer theologischer Ort in einem hermeneutischen Sinn bestimmt: Was Mensch und Welt bewegt, herausfordert, was erschüttert oder bedrängt, wird zu einem Ort, an dem gerade Glaubensvergewisserung in neuer Weise wachsen kann. An diesen Orten, die das „Heute“ des Menschen und der Welt kennzeichnen, kann ein neues Heute für die Bestimmung dessen, was Glauben ist, wachsen.

Eine fundamentaltheologische Reflexion auf diese „Zeichen der Zeit“ macht in unseren „Neu-zeiten“ Sinn, in denen vielleicht alte Brüche heilen, sich gleichzeitig doch neue auftun angesichts der Entstehung einer globalen Weltgesellschaft mit einer zunehmenden klaffenden Schere zwischen Arm und Reich und Vertei-

² Cano, Melchior, *De locis theologicis*, LT I.III.2–11. Vgl. dazu auch Pottmeyer, Hermann Josef, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, hg. v. W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1988, 124–152, hier 133: „So sind die ‚loci‘ Dokumentationsbereiche und Bezeugungsinstanzen wie Heilige Schrift, Kirche oder Konzilien, die als Heimstätten (‚domicilia‘) der theologischen Argumente bezeichnet werden.“ Seckler, Max, Die *Communio*-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos, in: *ThQ* 187 (2007), 1–20, hier 9.

³ Körner, Bernhard, Melchior Cano *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 384.

lungskämpfen um den gerechten Zugang zu Grundnahrungsmitteln und notwendigen Ressourcen wie Wasser und Land; von zunehmender Gewalt ist das politische und Alltagsleben geprägt, die Verunsicherung wird verschärft durch die großen Migrationsbewegungen, in denen sich die Erfahrungen von Raum und Zeit für einen großen Teil der Menschheit verändern. In diesem Sinn sind es auch neue Zeiten, in denen die katholische Kirche und die christliche Glaubensreflexion wieder auf eine radikale Weise angefragt sind. Dabei hat sich die Stoßrichtung der Anfragen im Vergleich zu den Zeiten Canos verändert: Die Kirche war angesichts des Bruches der Reformation gefragt, ihr Selbstverständnis auf neue Weise auf den Punkt zu bringen; der Blick hat sich auf das „Innen“ konzentriert, gerade darum ist die beginnende Moderne auch der Gründungsmoment für die dogmatische Reflexion auf die Kirche, für die Ekklesiologie im engeren Sinne. Heute tut umgekehrt der Blick auf das Außen und eine Erneuerung des Innen gerade durch Wahrnehmung dieses Außen not. In den „Zeichen der Zeit“ geht es um „menschliche Freiheitsentscheidungen“, um „Freiheitsmaßstäbe“ und „Freiheitsorientierungen“, und in diesem Sinne sind sie „Zeichen“, in denen sich eine „wesentliche Einsicht in menschliche Sachverhalte“ ausdrückt, in denen es um das „Menschsein des Menschen“ geht.⁴ Die Krise der Kirche und der massive Ansehens- und Glaubwürdigkeitsverlust der letzten Jahre haben mit der Unterbelichtung der „Zeichen der Zeit“ und damit der neuen theologischen Orte zu tun, die an diesen Knotenpunkten aufbrechen, in denen Menschen um ihr Menschsein ringen und deren universaler Charakter in einem moralischen Konsensbildungsprozeß zutage tritt.⁵

Im folgenden Beitrag wird – der Sektion der Tagung: „gesellschaftlich, Strukturen“ entsprechend – ein Aspekt dieses „Außen“ kurz skizziert und vor allem auf die Frage hin analysiert, wo hier Zeichen des Handelns oder aber der Abwesenheit Gottes ausgemacht werden können. Ganz bewusst knüpfe ich an das „Zeichen der Zeit“ an, das Johannes XXIII. bereits in „Pacem in terris“⁶ nannte und das dann in „Gaudium et spes“ und weiteren

⁴ Hünemann, Peter, Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums, in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, hg. v. P. Hünemann in Verbindung mit B. J. Hilberath – L. Boeve, Freiburg i. Br. 2006, 569–593, hier 586f.

⁵ Ebd., 587: „In ihnen manifestiert sich in historischer Weise der maßgebliche, unabweisbare Charakter, die wesentliche Einsicht, welche mit diesen Zeichen verbunden ist. Es handelt sich dabei um eine, formal gesehen, moralische – nicht um eine politische oder kulturelle – Konsensbildung.“

⁶ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika Pacem in terris. „Über den Frieden auf Erden“,

Konzilstexten aufgegriffen worden ist und in der Nachkonzilszeit vor allem in den lateinamerikanischen Ortskirchen und Theologien zu einem kirchlichen und theologischen Erneuerungsprozess geführt hat: die Armutfrage, in damaliger Terminologie die „Nord-Süd-Schere“, die 50 Jahre nach dem Konzil nach wie vor virulent ist und mittlerweile – im Zuge von Globalisierung, Migration und Metropolisierung – in den Gesellschaften des Nordens ebenso präsent ist.

Ich werde daran erinnern, wie in Lateinamerika über das Wahrnehmen dieses „Zeichens der Zeit“ eine ganze Ortskirche zu einem neuen Profil gefunden hat und wie über die theologische und sozialwissenschaftliche Analyse dieses Zeichens der Zeit theologische Arbeit neue Methodiken entwickelt hat, die über die Verortung der Praxis in der Bestimmung des „intellectus fidei“ zu einem neuen Sprechen von Gott, Jesus Christus, von Gnade, Schuld und Sünde geführt haben. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben auf ihrer Konferenz in Medellín (1968) gesellschaftliche Strukturen als „Außen“ der Kirche ernst genommen, haben „Strukturen der Gewalt“ beim Namen genannt, Menschenrechtsverletzungen, politische, soziale, wirtschaftliche Gewalt, und genau dies hat zur Formulierung eines neuen „theologischen Ortes“ geführt: den Armen. Dieser Blick auf das 2. Vatikanische Konzil und den Weg der lateinamerikanischen Kirche und Theologie ist heute aktuell wie vor 50 Jahren. Erschreckend ist auf der einen Seite, wie virulent die Armutfrage heute immer noch ist, auf der anderen Seite ist es erschreckend, wie wenig selbstverständlich und wie angefochten der in der Tagungseinladung genannte Indikativ ist: „Das Außen muß um des Evangeliums adäquat erforscht werden“. Der Streit um die Theologie der Befreiung, der Mitte der 80er Jahre letzten Jahrhunderts in den Instruktionen „*Libertatis nuntius*“ und „*Libertatis conscientiae*“ einen Höhepunkt erreichte, aber über die Verurteilung und Verwarnung von Theologen wie Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez und Jon Sobrino sich bis in die Gegenwart hineinzieht, macht deutlich, dass ein Ernstnehmen der „Zeichen der Zeit“, gerade wenn

11. April 1963, in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, hg. v. Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands e. V., Köln 2007, 241–290, Nr.: 39–45.75–79.126–129.142–145; vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik dargestellt am Werk Madeleine Debréls, Münster 1994; vgl. *dies.*, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu) Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, hg. v. G. Fuchs – A. Lienkamp, Münster 1997, 103–121.

in ihnen das „Heute“ Gottes aufgespürt wird und damit der Kern des Glaubens auf eine neue Weise präsent wird, mit einem Erneuerungs- und Bekehrungsprozess der Kirche und ihrer Glaubensvermittlung verbunden ist. Die lateinamerikanischen Bischöfe haben dies auf ihrer jüngsten Generalversammlung in Aparecida (2007) als „conversión pastoral“ bzw. „conversión social“ verstanden.⁷ Gerade hier wird deutlich, dass der in der Tagungseinladung formulierte Indikativ ein Imperativ ist, der die Kirche an ihren in jedem „Heute“ zu erneuernden Bekehrungsprozess erinnert. Eine solche „metanoia“ gehört zum Wesen der Kirche, das wird gerade über das Ernstnehmen des Außen als Konstitutivum der Kirche deutlich.

Not tut diese Erinnerung an den Weg der lateinamerikanischen Ortskirche und Theologie auch im europäischen und deutschen Kontext. Die „Zeichen der Zeit“ sind zu einer wichtigen Erkenntniskategorie auf dem Feld der Sozialethik geworden, die Herausforderungen der Zeit werden hier benannt und im Dialog mit Sozial-, Wirtschafts- und Politikwissenschaften analysiert, ihre fundamentaltheologische Relevanz ist jedoch unterbelichtet. Sicher war die Publikation von *Johann Baptist Metz* „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (1977) wegweisend für die Entwicklung einer politischen Theologie; über die Studien von *Edmund Arens* oder *Jürgen Manemann* hinaus werden diese Pisten jedoch kaum weiter verfolgt.⁸ Wenn Metz für die Entfaltung einer „praktischen Fundamentaltheologie“ plädiert, so ist dies heute sicher immer noch einzuholen: „Die Unableitbarkeit und Transzendenz der eschatologischen Gottesbotschaft (kann) nur überzeugend sichtbar gemacht werden, wenn ihre kritisch-befreiende Kraft gegenüber diesen gesellschaftlichen Determinanten immer neu freigesetzt wird. Eine Theologie, die in diesem Sinne kritische Verantwortung christlichen Glaubens und seiner Überlieferung sein will, kann in ihrem Kern nicht von diesem ‚gesellschaftlichen‘

⁷ Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.–31. Mai 2007, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007; *Fernández, Victor Manuel*, *Conversión pastoral y nuevas estructuras. Lo tomamos en serio?*, Buenos Aires 2010.

⁸ Vgl. *Arens, Edmund*, *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989; vgl. *Manemann, Jürgen*, *Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie*, in: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. v. *K. Müller*, Regensburg 1998, 217–241; vgl. *ders.*, *Das Politische in der neuen politischen Theologie*, in: *Jahrbuch politische Theologie, Politische Theologie – gegengelesen*, Bd. 5, hg. v. *J. Manemann – B. Wacker*, Münster 2008, 94–119.

und ‚praktischen‘ Bezug absehen, und ihre Theorie läßt eine Abstraktion von den Problemen der Öffentlichkeit, des Rechts, der Freiheit, kurz: der politischen Zusammenhänge nicht zu. Insofern kann und muß sie ‚politische Theologie‘ sein – und zwar noch unabhängig von der Frage, wie im einzelnen die politische Thematik bei der Bestimmung der eschatologischen Hoffnung des Christen zu berücksichtigen sei.“⁹ Edmund Arens hat den Fokus auf die Entwicklung einer theologischen Handlungstheorie gelegt: „Theologische Handlungstheorie ist elementar daran interessiert, den praktischen Kern biblisch-christlicher Gottesrede herauszuarbeiten; sie ist dabei darauf aus, das aufzuzeigen, was christliche Gottesrede und Glaubenspraxis intrinsisch verbindet.“¹⁰ Gerade diese Brücke zwischen Gottesrede und Glaubenspraxis ist für viele im europäischen Kontext weggebrochen. Genau hier ist der Ort der fundamentaltheologischen Relevanz der „Zeichen der Zeit“: Über eine fundamentaltheologische Erschließung der „Zeichen der Zeit“ kann vielleicht – so die These des vorliegenden Beitrags – die Brücke zwischen Gottesrede und Leben bzw. Praxis des Menschen wieder gebaut werden. Nur in wenigen Ansätzen wie denen von *Hans-Joachim Sander* wird die Erkenntnisqualität angemahnt und reflektiert, die den „Zeichen der Zeit“ zukommt als neuen „theologischen Orten“, in denen ein neues – für das „Heute“ des Menschen relevantes – Sprechen von Gott und vom Menschen ansetzen kann.¹¹ Eine politische Theologie bzw. praktische Fundamentaltheologie, eine „öffentliche Theologie“ kann über das Wahr-Nehmen der „Zeichen der Zeit“ vielleicht neue Wege einschlagen. Die europäische Theologie kann hier über die Rezeption und Relecture des Weges der lateinamerikanischen Kirche wichtige Impulse erhalten, ist dort doch in einem beeindruckenden, den ganzen Kontinent übergreifenden Konsensbildungsprozess der Blick auf die Situation von Armut und ungerechten, die Menschenwürde verletzenden Strukturen als neuer „theologischer Ort“ formuliert worden und hat sich, davon ausgehend, ein neues

⁹ Metz, *Johann Baptist*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 77.

¹⁰ Arens, *Edmund*, Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie, in: *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 8), 59–76, hier 65; ebd.: „Fundamentaltheologie hat aus der Perspektive der im folgenden präsentierten Position heute grundlegend zu bedenken, *wer*, das heißt welche Subjekte, *wo*, das heißt an welchen Orten und in welchen Kontexten, *wie*, das heißt auf welche Weise und mit welchen Mitteln, *wozu*, das heißt mit welchen Intentionen und Zielen, an Glaubenspraxis beteiligt ist und darauf theologisch reflektiert.“

¹¹ Vgl. *Keul, Hildegund – Sander, Hans-Joachim* (Hgg.), *Das Volk Gottes, ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998.

Sprechen von Gott und vom Menschen ausgebildet. Dabei darf sie nicht vergessen, was Marie-Dominique Chenu bereits 1937 geschrieben hat: Es gibt keine Theologie „ohne neue Geburt“, die Theologie ist der mit der jeweiligen Zeit „solidarische“ Glaube, und genau darin liegen „metanoia“, Bruch und Aufbruch der Theologie begründet – und damit auch der Weg der Erneuerung, den die Kirche in jedem „Heute“ zu gehen hat (vgl. LG 8).¹²

Im Folgenden wird zunächst (Punkt 1) der gesellschaftliche Kontext unserer Zeit beleuchtet; „Zeichen der Zeit“ sind – in gesellschaftlicher Perspektive – die mit der Globalisierung verbundenen Wandlungsprozesse, die für einen Großteil der Bevölkerung heute nicht weniger als vor 50 Jahren Armut und damit Gewalt und Ausgrenzung bedeuten. In der Nachkonzilszeit hat die lateinamerikanische Kirche auf dem Hintergrund von die Menschenwürde verletzenden gesellschaftlichen Strukturen und von Ausgrenzungen großer Bevölkerungsschichten die „Option für die Armen“ formuliert und – unter Rückbezug auf die biblischen Traditionen – von den Armen als einem neuen „theologischen Ort“ gesprochen. In Punkt 2 wird unter Einbeziehung lateinamerikanischer theologischer Ansätze das „Zeichen der Zeit“ von Armut und gesellschaftlicher Ausgrenzung im Licht des Evangeliums beurteilt. Abschließend (Punkt 3) werden – gerade über diesen Blick in andere Kontexte, d. h. die „Bekehrung durch die Anderen“ – Konsequenzen für die heutige Glaubens-rechenschaft herausgearbeitet: im Blick auf das Sprechen von Gott, vom Menschen und das „aggiornamento“ der Kirche.

II. In welchen Ereignissen, Strukturen und Strömungen drückt sich der „Puls der Zeit“ aus? – „Strukturelle Gewalt“ und „Option für die Armen“ – „Zeichen unserer Zeit“

2010 hat die Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen einen neuen Bericht über die „menschliche Entwicklung“ vorgelegt und an ihren vor 10 Jahren vorgelegten letzten Bericht „Der wahre Wohlstand der Nationen: Wege zur menschlichen Entwicklung“ angeknüpft.¹³ Der Fokus wurde hier auf die Förderung des Men-

¹² Vgl. Chenu, Marie-Dominique, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, Paris 1985; dt. Ausgabe: *Le Saulchoir: eine Schule der Theologie*, Berlin 2003, 136. – Vgl. Lonergan, Bernard J. F., *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, hg. v. G. B. Sala, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1975, 181f.

¹³ Kurzfassung: Bericht über die menschliche Entwicklung 2010, Jubiläumsausgabe zum 20. Erscheinen: *Der wahre Wohlstand der Nationen: Wege zur menschlichen Entwicklung*, Berlin 2010 (Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Deut-

schen, die „Investition“ in Bildung und Gesundheit gesetzt, ein u. a. von *Amartya Sen* vertretener entwicklungspolitischer Ansatz, der in dem 2010 vorgelegten Bericht weiter entfaltet wird. „Statt sich auf einige wenige herkömmliche Indikatoren für wirtschaftlichen Fortschritt zu konzentrieren (wie etwa das Bruttosozialprodukt pro Kopf), verfolgte der Ansatz der ‚menschlichen Entwicklung‘ die Absicht, ein breites Spektrum von Informationen über die Lebensbedingungen der Menschen in der jeweiligen Gesellschaft und ihre elementaren Freiheiten systematisch zu untersuchen.“¹⁴ Es wird deutlich gemacht, dass zwar in vielen Ländern des Südens Fortschritte gerade auf den Sektoren von Bildung und Gesundheit erzielt wurden, dass aber der Armutsindex vor allem in den Ländern Afrikas und Asiens nicht verringert worden ist. Mit Armut gehen Unterversorgung und Unsicherheit überein.¹⁵ Verschärft wird Armut durch die massive Metropolisierung in allen Ländern des Südens und die Migrationsbewegungen – sei es in den einzelnen Ländern oder Kontinente übergreifend. Seit dem Ende des 2. Weltkriegs sind die Urbanisierungsprozesse vom europäischen Raum auf einzelne Regionen in den Ländern des Südens – in Lateinamerika, Afrika und Asien – übersprungen und haben hier eine immense Beschleunigung erfahren. Zu den größten Städten der Welt zählen die lateinamerikanischen Hauptstädte Mexiko-City mit 24,4 Millionen Einwohnern, gefolgt von São Paulo mit 23,6 Millionen Einwohnern. Nur New York und Tokio erreichen noch ähnlich große Ausmaße wie Kalkutta, Bombay, Schanghai, Teheran, Jakarta oder Buenos Aires. Gerade Lateinamerika ist der Kontinent, der mit aller Wucht von den Licht-, aber vor allem Schattenseiten dieses Urbanisierungsprozesses betroffen ist. Vor 40 Jahren lebten z. B. in Brasilien 20 % der Bevölkerung in den Städten und 80 % auf dem Land, in weniger als einem halben Jahrhundert hat sich die Verteilung genau umgekehrt. Nur ein Viertel der Bevölkerung lebt noch auf dem Land. Nach Schätzungen der Vereinten Nationen gibt es bis zum Jahr 2025

sche Ausgabe) – im Folgenden UNDP abgekürzt. – Vgl. Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.), *Globale Trends 2010. Frieden – Entwicklung – Umwelt*, Frankfurt a. M. 2010; *Nuscheler, Franz*, *Entwicklungspolitik*, Bonn 2006; UN-Millenniumsentwicklungsziele: www.un-kampagne.de.

¹⁴ *Sen, Amartya*, Einleitung, in: UNDP, IX–X, hier IX. – UNDP, 3: „Bei der menschlichen Entwicklung geht es darum, positive Ergebnisse im weiteren Zeitverlauf stetig aufrechtzuerhalten und Prozesse abzuwehren, die zur Verarmung der Menschen führen oder Unterdrückung und strukturelle Ungerechtigkeiten untermauern. Prinzipien wie Gleichheit, Nachhaltigkeit und die Achtung der Menschenrechte sind daher von entscheidender Bedeutung.“

¹⁵ UNDP, 5.

etwa 93 Städte mit mehr als fünf Millionen Einwohner, davon 80 Städte in den Ländern des Südens. Gerade die große Ungleichheit in den Ländern des Südens, Geschlechterungerechtigkeit und damit vor allem die Benachteiligung von Frauen macht die Armut nach wie vor zu einem der zentralen „Zeichen der Zeit“. „Der Blick auf die Zukunft lässt erwarten, dass die kommenden Berichte sich mit noch schwierigeren Fragen auseinandersetzen müssen, einschließlich dem zunehmend kritischen Bereich der Nachhaltigkeit sowie mit Ungleichheit und einer Erweiterung des Begriffs der Teilhabe (‘Empowerment’).“¹⁶ Die Kluft zwischen entwickelten und Entwicklungsländern besteht weiter: „Eine kleine Gruppe von Ländern hat sich an der Spitze der globalen Einkommensverteilung gehalten, und nur eine Handvoll Länder, die früher arm waren, haben es in die Gruppe der Länder mit hohem Einkommen geschafft.“¹⁷ „In den 104 Ländern, die der Index für mehrdimensionale Armut erfasst, leben etwa 1,7 Milliarden Menschen – ein Drittel ihrer Bevölkerung – in mehrdimensionaler Armut. Das bedeutet, dass mindestens 30 Prozent der Indikatoren akute Entbehrungen im Gesundheits- oder Bildungsbereich oder beim Lebensstandard widerspiegeln. Das sind mehr Menschen als die geschätzte Anzahl von 1,44 Milliarden in diesen Ländern, die mit 1,25 US-Dollar oder weniger am Tag auskommen müssen (jedoch weniger als die Anzahl der Menschen, die von höchstens zwei US-Dollar am Tag leben). Die Entbehrungsmuster unterscheiden sich auch in wesentlicher Hinsicht von der Einkommensarmut. In vielen Ländern – darunter Äthiopien und Guatemala – sind mehr Menschen in mehreren Bereichen arm. In rund einem Viertel der Länder, für die beide Schätzungen vorliegen – darunter China, Tansania und Usbekistan – leiden jedoch mehr Menschen unter Einkommensarmut.“¹⁸

Einen großen Stellenwert räumt der Entwicklungsbericht der Partizipation und damit der Ausgestaltung der „citizenship“ aller Menschen bei – und knüpft damit an die Konzepte der „Hilfe zur Selbsthilfe“ an, die bereits in den 80er und 90er Jahren auf dem Feld der Entwicklungsarbeit vorlagen.¹⁹ Es geht darum, „Men-

¹⁶ UNDP, VI (Vorwort).

¹⁷ UNDP, 5.

¹⁸ UNDP, 10.

¹⁹ Vgl. Hemmer, Hans-Rimbert, *Alternative wirtschaftswissenschaftliche Konzepte zur Bekämpfung der Armut. Ein Überblick*, in: *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm*, Bd. 2, hg. v. P. Hünermann – J. C. Scannone in Zusammenarbeit mit M. Eckholt, Mainz 1993, 113–136; Neuhold, Leopold, *Wie arm ist arm? Die verschiedenen Gesichter der Ar-*

schen in die Lage zu versetzen, individuelle Wahlmöglichkeiten wahrzunehmen und an Prozessen auf Haushalts-, Gemeinschafts- und nationaler Ebene teilzunehmen, solche Prozesse zu gestalten und daraus Nutzen zu ziehen – die Menschen müssen also in Hinblick auf ihre Teilhabe gestärkt werden.“²⁰ Und so schließt der Bericht: „Menschlicher Fortschritt‘, schrieb Martin Luther King Jr., kommt nicht zwangsläufig von selbst. Er entsteht durch unermüdliche Anstrengung und ausdauernde Arbeit ... Ohne diese harte Arbeit wird die Zeit selbst zu einer Verbündeten der Kräfte gesellschaftlicher Stagnation.‘ Das Konzept menschlicher Entwicklung ist ein Beispiel für diese Bemühungen. Es wurde von einer engagierten Gruppe Intellektueller und Praktiker entwickelt, die Veränderungen in unserem Denken über gesellschaftlichen Fortschritt bewirken wollen. Doch um die Agenda menschlicher Entwicklung voll umzusetzen, muss man weitergehen. Die Menschen in den Mittelpunkt der Entwicklung zu stellen, ist sehr viel mehr als eine intellektuelle Übung. Es bedeutet, den Fortschritt gerecht zu gestalten und auf eine breite Basis zu stellen, die Menschen aktiv an Veränderungen zu beteiligen und sicherzustellen, dass aktuelle Erregenschaften nicht auf Kosten zukünftiger Generationen gehen.

mut und die Option für die Armen, in: Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften, hg. v. C. Sedmak, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005, 9–34, hier 11: „Die Option für die Armen kann als ein neues Sozialprinzip nur dann vor Abstumpfung bewahrt werden, wenn sie eine Option mit den Armen wird.“ Hemmer, Hans-Rimbert, Alternative wirtschaftswissenschaftliche Konzepte zur Bekämpfung der Armut. Ein Überblick, in: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, Bd. 2, P. Hünermann – J. C. Scannone in Zusammenarbeit mit M. Eckholt, Mainz 1993, 113–136, hier 131f: „Partizipation ist somit nicht nur ein Instrument der Entwicklung, sondern auch ein eigenständiges Ziel, da sie dem Menschen ein Gefühl der Selbstachtung und Zugehörigkeit gibt. Sie ist daher unverzichtbarer Bestandteil jeder zielgruppenorientierten Entwicklungsstrategie.“ Vgl. auch Hemmer, Hans-Rimbert, Theoretische Grundlagen einer armutsorientierten Entwicklungspolitik, in: Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisches Dialogprogramm, hg. v. P. Hünermann – M. Eckholt, München – Mainz 1989, 67–91, hier 90. – Die Gemeinsame Synode spricht von einem umfassenden, „umverteilenden“ Teilen (in: Neuhold, Wie arm ist arm? (s. o.), 12), und Deutsche Kommission Iustitia et Pax, Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit, Bonn 1991, 49: „Die vorrangige Option für die Armen ist Ausdruck der Solidarität mit den Armen im Protest gegen die Armut.“; vgl. Köß, Hartmut, Globale Entwicklung und Option für die Armen, in: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2, hg. v. M. Heimbach-Steins, Regensburg 2005; vgl. Becka, Michelle, Eine Option für die Gerechtigkeit. Die Option für die Armen heute in Theologie und Pastoral in Lateinamerika, in: Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, hg. v. M. Holztrattner, Innsbruck – Wien 2005, 143–157; vgl. Holztrattner, Magdalena (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, Innsbruck – Wien 2005.

²⁰ UNDP, 12.

Diesen Herausforderungen zu begegnen ist nicht nur möglich, sondern auch nötig. Und es ist dringlicher als je zuvor.“

Armut und damit verbunden vielfältige Formen struktureller Gewalt – Ungerechtigkeiten in der Einkommensverteilung, Geschlechterungerechtigkeit, aber auch Kriminalität, Gewalt durch den Verlust von Heimat, Arbeit usw. – ist eines der zentralen Zeichen unserer Zeit. Johannes XXIII. hat bereits in „Pacem in teris“ dieses Zeichen benannt, knapp 50 Jahre später ist dieses „Zeichen“ nach wie vor virulent: Auf dem Spiel stehen hier die Menschlichkeit des Menschen und seine Würde. Auf Ebene der Vereinten Nationen ist das Zeichen benannt, die Millenniumsziele formulieren an erster Stelle die Armutsbekämpfung als vorrangiges Entwicklungsziel²¹, Armut ist zu einem „Zeichen“ geworden, das in der Weltgemeinschaft – auch quer durch alle Kulturen und Religionen – unbestritten ist.²² Im Zuge der Globalisierung ist Armut zudem nicht mehr nur ein Problem der unterentwickelten Gesellschaften des Südens, Armut reicht – in unterschiedlichen Facetten, vor allem auch als Armut von Kindern und Frauen – in die Gesellschaften des Nordens hinein.²³ Armut führt zur Exklusion, „dem Ausschluss von gesellschaftlicher Teilhabe“²⁴, und gerade darin, in der fehlenden Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft und der Annahme, zu den „Überflüssigen“ zu gehören, liegt ein zutiefst revolutionäres Potential, das – so die Studie von *Mar-*

²¹ Vgl. die Millenniumsziele und die Zielperspektive der Armutsbekämpfung: www.un-kampagne.de: Bis 2015 soll der Anteil derer, die weniger als 1 Dollar pro Tag verdienen, halbiert werden. – Heute ist die Hälfte der Bevölkerung unter 27 Jahre; davon ist ein großer Teil ohne Perspektiven; jeder 3. im arbeitsfähigen Alter ist unterbeschäftigt oder arbeitslos.

²² Vgl. zur Armutsbekämpfung in den Weltreligionen: World Religions Summit 2010: www.faithchallenge8.com; Wallacher, Johannes – Scharpenseel, Karoline (Hgg.), Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. Klimawandel und globale Armut, Bd. 18, Stuttgart 2009. – Auf die Vielschichtigkeit des Armutsbegriffs kann hier nicht eingegangen werden: vgl. Hemmer, Alternative wirtschaftswissenschaftliche Konzepte (s. Anm. 19); Sedmak, Clemens (Hg.) Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005; darin: Ostner, Ilona, Armutsbegriffe im Wandel, 31–45. Ostner weist auf die Armut in reichen Gesellschaften hin, vor allem auf die Armut von Frauen und Kindern, auf Altersarmut.

²³ Vgl. Sedmak, Option (s. Anm. 22).

²⁴ Kronauer, Martin, Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus, Frankfurt a. M. u. a. ²2010; Huster, Ernst-Ulrich, Armut in Europa, in: Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms, hg. v. R. Fornet-Betancouert, Frankfurt a. M. 1998, 16–45. Einkommensarmut wird häufig, vor allem wenn ihr Arbeits- und Beschäftigungslosigkeit vorausgehen, mit Exklusion – dem Ausschluss von gesellschaftlicher Teilhabe – verbunden.

tin Kronauer – die Konflikte der Zukunft und eine massive Gefährdung des Weltfriedens in sich birgt.²⁵ Christlicher Glaube kann nicht von dem beeindruckenden weltweiten Konsens im Blick auf die Notwendigkeit der Bekämpfung der Armut absehen, zudem ist auch die Theologie neu gefragt in den interdisziplinären Analysen des Armutsbegriffs.²⁶

Wie kann nun im theologischen Sinn von Armut als „Zeichen der Zeit“ gesprochen und der Kontext der Armut als „theologischer Ort“ erschlossen werden? Wie kann er für eine zeitgemäße Glaubensverantwortung eine Quelle der Erkenntnis sein, die im Konzert der anderen theologischen Orte – wie Schrift, Lehramt und Theologie – zu befragen ist? Das soll im Zentrum des zweiten Punktes stehen.

III. Wie ist dieser „Puls der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu beurteilen?

„Die Armen als ‚locus theologicus‘“

1. Die „Option für die Armen“ – prophetische Stimmen

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, dass sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen? – Genauso, wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung.“²⁷

Was Dom Helder Camara hier sehr pointiert formuliert hat, hat den Weg der Konzilskirche in Lateinamerika geprägt. Beeindruckend ist, dass die Kirche eines gesamten Kontinents auf dem Hintergrund

²⁵ Vgl. Hessel, Stéphane, *Indignez-vous!*, Paris 2010; dt. Ausgabe: *Empört euch!*, Berlin 2011.

²⁶ Das hat u. a. damit zu tun, daß sozialwissenschaftliche Analysen der Gegenwart von der „Undefinierbarkeit“ der Armut sprechen. Wichtig werde der „menschliche Zugang von Person zu Person“, so Neuhold, *Wie arm ist arm?* (s. Anm. 19), 11.

²⁷ Helbich, Peter (Hg.), *Der Anwalt der Gerechten. Texte zur Orientierung: Dom Helder Camara*, Gütersloh 1987, 9.

der Impulse des 2. Vatikanums auf ihrer Generalversammlung in Medellín (1968) einen scharfen Blick auf die Realität des Kontinents geworfen hat und benannt hat, wo Unrecht zum Himmel schreit und die Menschenwürde verletzt wird: Ungerechtigkeit und strukturelle Gewalt auf unterschiedlichen Ebenen, im sozialen, politischen, aber auch kulturellen Bereich. Das war der Ursprungsort einer neuen theologischen Reflexion, die die gesellschaftliche Situation als „Zeichen der Zeit“ wahrgenommen und diese einer Beurteilung im Licht des Evangeliums, einer „Unterscheidung der Geister“, unterzogen hat. Die theologische Analyse wurde vor allem im Dialog mit den Wissenschaften des Sozialen entfaltet, sie orientierte sich an der leitenden Option der lateinamerikanischen Ortskirchen, der „Option für die Armen“, und hat gerade über sie an den Quellgrund des Evangeliums anknüpfen können.

Der Befreiungsgedanke übersetzt den christlichen Erlösungsgedanken angesichts des Zeichens der Zeit von Armut und struktureller Gewalt in die konkrete lateinamerikanische Realität. Was dem Menschen Leben nimmt, wird als ein solches „Zeichen der Zeit“ benannt, dessen Wahrnehmen Konsequenzen für die Praxis des Glaubens, für christliches und kirchliches Engagement hat. Hier liegen die Impulse für die Fundamentaltheologie der Gegenwart: Werden die „Zeichen der Zeit“ wahrgenommen, führt dies für die Theologie zu einem neuen „öffentlichen Aufweis des Grundes ihrer Hoffnung“²⁸, und ein solcher Aufweis ist eingebunden in eine Praxis, gerade weil Gott selbst sich ganz konkret als Gott der Liebe erwiesen hat, in der guten Botschaft für die Armen und auf seinem Weg in die Nacht des Kreuzes. Im Ereignis von Kreuz und Auferstehung ist aufgegangen, wer Gott ist und wie von Gott zu sprechen ist. Die konkrete gesellschaftliche Situation – Armut, Ungerechtigkeit, vielfältige Strukturen der Gewalt – haben zur Formulierung eines neuen „locus theologicus“ geführt. Die Armen selbst werden als neuer „hermeneutischer Ort“ benannt, als neuer „theologischer Ort“.²⁹ Dabei gehen die Wurzeln

²⁸ *Manemann, Jürgen*, Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie, in: *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 10), 217–241, hier 217.

²⁹ Vgl. z. B. *Scannone, Juan Carlos*, Soziallehre der Kirche und Theologie der Befreiung. Wissenschaftstheoretische Übereinstimmungen und Divergenzen, in: *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. Für Peter Hünermann, hg. v. *B. Fraling*, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 271–289; ebenso: *Azcuy, Virginia R. – Eckholt, Margit* (Hgg.), *Citizenship-Biographien-Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Wien u. a. 2009, 167–178; vgl. *Azcuy, Virginia R.*, Theologie vor den Herausforderungen der Armut: eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: *ZM* 87 (2003), 264–281.

dieser neuen theologischen Aussage auf Entwicklungen in der europäischen Theologie und Soziallehre zurück.

Die lateinamerikanischen Bischöfe und die sie beratenden Theologen waren geprägt durch die neuen Aufbrüche in der Theologie der 40er und 50er Jahre, die Beurteilung der Realität anhand der Trias von Sehen, Urteilen und Handeln, wie sie in der Arbeiterbewegung eines Joseph Cardijn z. B. formuliert worden ist. Neue Studien zur Armut wurden in der Vorkonzilszeit vorgelegt.³⁰ Armut wurde nicht mehr nur als individuelle Eigenschaft oder Mangelerscheinung gesehen oder im geistlichen Sinn als eine Tugend, sondern es wurden soziale und kulturelle Zusammenhänge analysiert, die Armutsbewegungen und das Armutsgelübde wurden gerade auch in ekklesiologischer Beziehung neu in den Blick genommen. Charles de Foucauld und Paul Gauthier übten auf die französischen Bischöfe und Kardinäle – wie Kardinal Gerlier – große Bedeutung aus.³¹ Am 26.10.1962 fand sich im belgischen Kolleg in Rom eine Arbeitsgruppe zusammen, die mit dem Namen „Kirche der Armen“ in die Geschichte des Konzils eingegangen ist. Wie Johannes XXIII. hat auch Paul VI. die Impulse dieser Bewegung als Herausforderung für die Kirche ernst genommen, nicht nur im Sinne ihres sozialen Engagements, sondern im Blick auf ihre Realisierung als Heilssakrament der Völker. Die „Option für die Armen“ steht so im Zusammenhang mit einem radikalen Erneuerungsprozess für die Kirche, der in der biblischen Tradition der „Armen Gottes“ und der Nachfolge des armen Jesus gründet.

2. Die „Option für die Armen“ auf dem 2. Vatikanischen Konzil
„Wie kann man heute sichtbares Zeichen des Reiches Gottes sein? Wie kann man Kirche sein, um sagen zu können ‚Dein Reich komme‘“?³², so hat Papst Johannes XXIII. in einer seiner Ankündigun-

³⁰ Alberigo, Giuseppe, Die Kirche der Armen. Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. M. Delgado u. a., Luzern 2000, 67–88, hier 72.

³¹ Gelin, Albert, Il povero nella sacra Scrittura, Milano 1956; Poulat, Émile, La naissance des prêtres-ouvriers (1943–1947), Tournai 1965; Gauthier, Paul, Les pauvres, Jésus et l'Église, Paris 1962; dt. Ausgabe: Jesus und die Kirche, Graz 1964; Congar, Yves M.-J., Pour une Église servante et pauvre, Paris 1963; zum 2. Vatikanum: Pelletier, Denis, Une marginalité engagée: le groupe „Jésus, l'Église et les Pauvres“, in: Les Commissions Conciliaires à Vatican II, hg. v. M. Lamberigts – C. Soetens – J. Grootaers, Leuven 1996, 63–89.

³² Die Ankündigung der Diözesansynode für Rom und des Ökumenischen Konzils, in: HerKorr 13 (1958/59), 387f., zitiert in: Gutiérrez, Gustavo, Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut, in: Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, hg. v. G. Fuchs – A. Lienkamp, Münster 1997, 159–173, hier 161 Anm. 6.

gen des Konzils formuliert. Diese radikale Suche nach dem „Heute“ der Kirche und damit dem „Heute“ Gottes hat Johannes XXIII. mit der Analyse der „Zeichen der Zeit“ verbunden. In seinem Tagebuch hat er notiert: „Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert, nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, daß der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken.“³³ Und das bedeutet für ihn, dass sich die Kirche „als das, was sie ist und sein will“ erweist, wenn sie „die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen“ ist.³⁴

Paul VI. wird in seiner Abschlussrede an diese Option erinnern. Unter Rückgriff auf Joh 13,35 und 1 Joh 4,20 („wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“) wird er die christologische Spur für die Beurteilung dieses neuen theologischen Ortes auslegen, die dann von Kirche und Theologie in Lateinamerika aufgegriffen wird: „die alte Erzählung vom Samaritan ... (wurde) zum Beispiel und zur Norm für die geistige Haltung des Konzils (...). Ein gewaltiges Mitgefühl hat es völlig durchdrungen. Das Aufspüren und Erwägen der menschlichen Not – sie ist um so größer, je größer der Sohn der Erde sich aufspielt – hat die Aufmerksamkeit unserer Synode ganz und gar in Anspruch genommen.“ „Im Antlitz eines jeden Menschen – zumal wenn es durch Tränen und Leiden durchsichtig geworden ist – (können und müssen wir) das Antlitz *Christi*, des Menschen-

³³ Kaufmann, Ludwig – Klein, Nikolaus, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg – Brig 1990, 24f., zitiert in: Gutiérrez, Das Konzil (s. Anm. 32), 163 Anm. 13. – Vgl. GS 3–4: „Um das Werk Christi weiterzuführen, der „in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen ... obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“.

³⁴ Johannes XXIII., Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt vom 11. September 1962, in: HerKorr 17 (1962/63), 43–46, hier 45: „Ein weiterer Punkt: Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.“

sohnes, erkennen“ (vgl. Mt 25,40). Deshalb „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“.³⁵ In den Armen wird Christus begegnet, und genau darin geht die theologische Qualität dieses Zeichens der Zeit auf: Es geht um die Präsenz Gottes im „Heute“ und wie angesichts der Bedrohung des Menschlichen in Situationen von Armut, Gewalt und Ungerechtigkeit auf neue Weise von Gott gesprochen werden kann. Gerade Kardinal Lercaro, Motor der Gruppe „Kirche der Armen“, hat in seinen Ansprachen immer wieder an das „Mysterium Christi in den Armen“ und damit an die christologische und kenotische Tiefendimension der Kirche und der Option für die Armen erinnert.³⁶ So kann der „Aufruf

³⁵ Predigt *Paul VI.* zum Abschluß des Konzils, in: *M. v. Galli – B. Moosbrugger*, Das Konzil und seine Folgen, Luzern – Frankfurt a. M. 1966, 289, zitiert in: *Gutiérrez*, Das Konzil (s. Anm. 32), 159f. Anm. 2.

³⁶ Vgl. *Johannes XXIII.*, Rundfunkbotschaft 11.9.1962, 45; Kardinal Lercaro stellt im Anschluss an Johannes XXIII. den Zusammenhang der Gegenwart Jesu Christi in den Armen und in der Kirche heraus. Lercaro wollte „die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt des Mysteriums Christi in der Kirche lenken, der nicht nur für die Ewigkeit von Bedeutung, sondern auch in der Geschichte von hervorragender Aktualität zu sein scheint. [...] Als ich die Inhaltsverzeichnisse der verschiedenen Schemata durchsah [...], ist mir aufgefallen, daß etwas fehlte: alle Themen, die vorgelegt wurden und noch vorgelegt werden sollten [...] haben diesen wesentlichen Aspekt des Mysteriums Christi offenbar nicht bewußt und ausdrücklich berücksichtigt, wie es aufgrund der gegenwärtigen Lage notwendig gewesen wäre. Dieser Aspekt wurde bereits in der Verkündigung der Propheten als unverkennbares Zeichen des Auftrages und der Sendung Christi vorweggenommen; diesen Aspekt verherrlichte die Mutter des Erlösers im Augenblick der Inkarnation des Wortes, dieser Aspekt spricht aus der Geburt, aus der Kindheit, aus dem verborgenen Leben und aus dem öffentlichen Wirken Jesu, dieser Aspekt begründet das Grundgesetz des Reiches Gottes, dieser Aspekt liegt dem ganzen Gnadenfluß und dem Gang des kirchlichen Lebens zugrunde, seit der Zeit der Apostelgemeinde bis hin zu den großen Stunden größerer innerer Erneuerung und äußerer Ausbreitung; schließlich wird dieser Aspekt beim zweiten und glorreichen Kommen des Gottessohnes am Ende der Zeiten und der Geschichte mit Lohn oder Strafe sanktioniert werden für alle Ewigkeit.“ *Lercaro, Giacomo*, *Chiesa e Povertà*, in: *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. G. Lercaro*, Bologna 1984, 113–122, hier 116f., zitiert in: *Alberigo*, Die Kirche der Armen (s. Anm. 30), 76f. Anm. 30.

„Dies ist tatsächlich die offensichtlichsste, konkreteste, aktuellste und dringlichste Aufgabe einer Zeit, in der den Armen die Frohe Botschaft weniger denn je verkündet zu werden scheint, und in der sich ihre Herzen vom Mysterium Christi und seiner Kirche zu entfremden drohen; einer Zeit, in der der Geist des Menschen infolge der bedängstigenden, ja dramatischen Fragen sich forschend um das Geheimnis der Armut und die Lage der Armen bemüht, des einzelnen, wie auch jener Völker, die in Armut leben und sich gerade erst ihrer Rechte bewußt werden; einer Zeit, in der die Armut der überwiegenden Mehrheit (zwei Drittel der Menschheit) vom unermeßlichen Reichtum einer Minderheit verhöhnt und mehr denn je von der Masse instinktiv gefürchtet und gemieden wird. [...] Ist die Kirche das Thema dieses Konzils, kann und muß man ausdrücklich betonen, daß es sowohl der ewigen Wahrheit des Evangeliums

zur Armut im Sinne des Evangeliums“ nicht nur ein „Leitspruch“ sein, sondern gerade die Armut ist „ein wichtiges Element der Perfektion und der Schönheit der Kirche und der Beweis der universalen christlichen Brüderlichkeit“, „die Armut ist vielmehr der schlichte und klare Ausdruck einer absoluten Bedingung für das historische Überleben des religiösen Sinns der Welt und des Lebens“.³⁷ Hier wird in besonderer Weise deutlich, wohin ein Nicht-Wahrnehmen der „Zeichen der Zeit“ führt – gerade darum ist diese Aussage ein Stachel im Fleisch der Kirche heute.

Johannes XXIII. und Paul VI. sind die großen „Mentoren“ für die Ausgestaltung des neuen theologischen Ortes der Armen. Ihre Impulse sind aufgegriffen worden von den Konzilsvätern in der Abfassung der Konstitutionen und weiteren Texte des Konzils. Die „Option für die Armen“ ist in das Herz der Verfassung der Kirche eingeschrieben. Die Kirchenkonstitution erinnert in ihrem Blick auf das „Mysterium der Kirche“ an den Weg Jesu, der an das Kreuz geführt hat, ein Weg der Armut und Verfolgung; und dieser Weg ist auch der Kirche vorgegeben, will sie Sakrament des Heils für die Völker sein. So haben die Konzilsväter in „Lumen gentium“ 8 formuliert: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, obwohl er doch in Gottgestalt war, ... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenom-

entspricht als auch der gegenwärtigen Sachlage angemessen ist, wenn man sagt, daß der Gegenstand des Konzils die Kirche ist, insofern sie besonders die Kirche der Armen ist, nämlich der vielen Millionen von einzelnen Armen, aber auch der armen Völker auf der ganzen Erde.“ Ebd., 117f., zitiert in: *Alberigo*, Die Kirche der Armen (s. Anm. 30), 77 Anm. 31.

³⁷ Bericht von Kardinal Lercaro an Paul VI.: *Lercaro, Giacomo*, Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. G. Lercaro, a cura dell' Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1984, 162, zitiert in: *Gutiérrez*, Das Konzil (s. Anm. 32), 171 Anm. 26. – Ebenso: „Das Mysterium *Christi* in der Kirche ist immer, und heute ganz besonders, das Mysterium *Christi* in den Armen, sofern die Kirche, wie seine Heiligkeit *Johannes XXIII.* sagte, die Kirche aller ist, aber heute besonders die Kirche der Armen.“ Dieser Aspekt des Mysteriums *Christi* in den Armen „ist das Grundgesetz des Reiches Gottes“ (171). – Vgl. *Lercaro*, Per la forza dello Spirito, zitiert in: *Gutiérrez*, Das Konzil (s. Anm. 32), 170: „Dies ist die Stunde der Armen, der Millionen Armen auf der ganzen Erde, dies ist die Stunde des Mysteriums der Kirche als Mutter der Armen und die Stunde des Mysteriums *Christi* vor allem bei den Armen.“ Daher „würde die weitreichendste Forderung unserer Zeit und die große Hoffnung, die Einheit aller Christen voranzubringen, nicht erfüllt, sondern eher umgangen, wenn das Problem der Evangelisierung der Armen unserer Zeit auf dem Konzil nur als Neben-aspekt anderer Themen behandelt würde“. Folglich „handelt es sich nicht um irgendein beliebiges Thema, sondern in gewissem Sinne um *das einzige Thema* des ganzen Vatikanum II“.

men' (Phil 2,6); um unseretwillen ,ist er arm geworden, obgleich er doch reich war' (2 Kor 8,9). 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. Christus wurde vom Vater gesandt, ,den Armen die 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. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ Das Mysterium der Kenosis kann sich auf dem Weg der Kirche fortsetzen, gerade wenn sie, wie es im Missionsdekret „Ad Gentes“ heißt, den Armen die frohe Botschaft bringt: „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 Gehorsames, des Dienens und des Selbstopfers bis zum Tode hin, aus dem er dann durch seine Auferstehung als Sieger hervorging“ (AG 5).

Das Konzil hat Armut als „Zeichen der Zeit“ benannt und – in christologischer Perspektive – diesen Weg der Armut in das Herz der Kirche eingeschrieben; es hat aber keine weiteren Beurteilungskriterien genannt und sicher auch nicht, wie es Wunsch von Kardinal Lercaro war, die Armut zu „dem“ Thema des Konzils werden lassen.³⁸ Hier waren die Konzilsväter in dem Sinn weise, dass „Zeichen der Zeit“ in je unterschiedlichen Geschichtsepochen aufbrechen und in aller Vielfalt zu formulieren sind. Sie bergen aber eine Universalität des Wahrheitsanspruches in sich, gerade weil sich in ihnen ein übergreifender Konsensbildungsprozess abzeichnet, in dem angesichts der Bedrohung des Menschen wesentliche – in Freiheitsentscheidungen abgestimmte – Orientierungen formuliert werden; aber genau dies ist auch nicht in einem exklusiven Sinn zu verstehen. Die lateinamerikanische Kirche und Theologie haben an die neue Perspektive des Konzils angeknüpft, und genau in diesem Sinn ist ihre „Option für die Armen“ auch

³⁸ Eine Orientierung gibt die Bischofssynode 20 Jahre nach dem Konzil: Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, 20: „Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich die Kirche ihrer Sendung im Dienst der Armen, Unterdrückten und an den Rand Gedrückten stärker bewußt.“

nicht exklusiv zu verstehen, sondern als Analyse und theologische Interpretation eines Zeichens der Zeit aus dem spezifischen Kontext einer Ortskirche heraus.

3. Die „Option für die Armen“ in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie der Befreiung

„Die Kirche, dienend und arm, Dienerin der Armen. Ich werde nicht müde zu wiederholen: Es ist eine große Liebe, in unserer voller Ungerechtigkeit steckenden Zeit Gerechtigkeit zu üben. Und die große Armut für die Kirche besteht darin, es hinzunehmen, schlecht beurteilt zu werden, ihren guten Ruf zu riskieren, ihr Ansehen zu verlieren. Als subversiv, als revolutionär, vielleicht als kommunistisch behandelt zu werden. Das ist, in der Zeit, in der wir leben, die Armut, die Jesus von seiner Kirche fordert ...“, so Dom Helder Camara in einer Auslegung von Mt 20, 24–28.³⁹ Gustavo Gutiérrez, der 1968 in einem Vortrag in Chimbote zum ersten Mal den Begriff der „Theologie der Befreiung“ geprägt hat, ging es im Anschluss an die großen Theologen, die den für die katholische Kirche einschneidenden Umbruch des 2. Vatikanischen Konzils mit vorbereitet haben – so Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu oder Yves-Marie Congar –, darum, dem Wirken des Geistes Gottes in der konkreten, von Armut und Gewalt in verschiedenen Facetten geprägten Zeit der Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika nachzuspüren, um von ihnen ausgehend „von Gott in Ayacucho“ sprechen zu können. Gutiérrez – und mit ihm andere Theologen wie Ronaldo Muñoz (Chile), Juan Luis Segundo (Uruguay), José Comblin, João Batista Libanio (Brasilien), Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino – haben in besonderer Weise den Auftrag der Theologie in den Blick genommen, für Gottes Reich des Friedens und Gottes Liebe, denen in der „Option für die Armen“ in besonderer Weise der Weg bereitet wird, „Rechenschaft“ abzulegen. Die neue Art, Theologie zu treiben versteht sich als „kritische Reflexion auf die geschichtliche Praxis“, als „befreiende Theologie“, die der Kirche hilft, „ihren Auftrag zu einer befreienden Verkündigung des Evangeliums in der Geschichte zu erfüllen“.⁴⁰ Die befreiungstheologischen Entwürfe in Lateinamerika buchstabieren den Weg des Konzils neu, indem sie, an den der sozialen Bewegungen der 30er Jahre ent-

³⁹ Camara, *Dom Helder*, Gott lebt in den Armen, Olten 1986, 126f.

⁴⁰ Boff, *Clodovis*, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, hg. v. I. Ellacuría – J. Sobrino, Luzern 1995, 63–97, hier 95.

stammenden methodischen Dreischritt des „Sehens, Urteilens und Handelns“ anknüpfend, bei der konfliktiven Realität des lateinamerikanischen Kontinents – bei Gewalt, Menschenrechtsverletzungen und Armut – ansetzen und von dort her dem Glaubensgeheimnis neu auf der Spur sind. Indem die lateinamerikanische Kirche in ihrer „Option für die Armen“ selbst den Weg der Armut geht, radikalisiert sie die „Entdeckung“ der Welt auf dem Konzil. Die „Inkarnation“ in die Welt hinein wird zu einer Entäußerung, in der der ursprüngliche Sinn des Evangeliums neu entdeckt wird und ihm in den verschiedensten Formen der Praxis auf der Seite der Armen und Ausgegrenzten, bis hin zum Martyrium, zur Hingabe des Lebens, neue Gestalten gegeben werden. In dieser Entäußerung geht die Kirche über jede „Grenze“ von Kirche hinaus, in die „Fremde“, in der das je Neue und Unerhörte des Glaubens bereits „da“ ist, vor allem in den vielen Gesichtern der Armen. Die Kirche geht, so Jon Sobrino, zu den Armen, sie lässt sie nicht zu sich kommen, und genau dies ist Umkehr der Kirche zu ihrer ursprünglichen Bestimmung.⁴¹ Theologie, die diesen Weg begleitet und die selbst den Weg der „Umkehr“ gegangen ist⁴², ist „aufdeckende“ Theologie – eine Theologie, die das Dunkel und Böse der Geschichte, die in ihr wohnende Sünde aufdeckt und die jegliche Formen der Verletzung der Menschenwürde anklagt. Dabei versteht sie sich als „zweiter Akt“; wichtig ist zunächst die konkrete Praxis auf Seiten der Armen, die gleichzeitig auch Ausdruck der Praxis des Glaubens ist.

Gerade Gustavo Gutiérrez hat in seinen Schriften immer wieder die verschiedenen Dimensionen des Armutsbegriffs herausgearbeitet und von dort zu einer differenzierten theologischen Analyse des Zeichencharakters der Armut und einer Beurteilung dieses neuen theologischen Ortes im Licht des Evangeliums gefunden. Armut ist und bleibt ein Übel, es gibt aber auch – und gerade in und angesichts der bedrängenden Situation der Armut – die spirituelle Armut als Offenheit für den Willen Gottes, sowie die Solida-

⁴¹ *Sobrino, Jon*, El Vaticano II y la Iglesia en América Latina, in: El Vaticano II, veinte años después, hg. v. C. Floristán – J. J. Tamayo, Madrid 1985, 105–134, hier 113f.: „Esa encarnación supone, por supuesto, costosas exigencias, austeridad, pobreza; pero supone además una dosis de ignorancia, pues ese pobre es realmente un ‚otro‘ para la Iglesia. ‚Ir a los pobres‘ es una verdadera revolución eclesial si realmente se va a ellos y no se les hace venir, sutil o burdamente, a donde está la Iglesia. Exige y expresa la primera y fundamental conversión de la Iglesia ... Exige, por último, la clara denuncia y desenmascaramiento de un mundo que genera tal pobreza. ‚Ir a los pobres‘ no es otra cosa que ir al verdadero lugar de la Iglesia.“

⁴² *Sobrino, Jon*, El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados, Santander 1992, 65.

rität mit den Armen, verbunden mit dem Protest gegen die Situation, unter der die Armen leiden.⁴³ Ohne den Dialog mit den Wissenschaften des Sozialen, aber genauso wenig ohne die Rückbindung an die biblischen Traditionen des Alten und Neuen Testaments ist eine differenzierte Analyse dieses „locus theologicus“ nicht möglich. Gerade dieses interdisziplinäre Gespräch ermöglicht es Gutiérrez – in gleicher Weise zeigen dies die Texte von Medellín oder Puebla –, von „institutionalisierter Gewalt“ und von „struktureller Sünde“ zu sprechen.⁴⁴ „Im übrigen haben die zahlreichen und zunehmenden Beispiele eines Engagements für die Armen unsere Augen für die außerordentliche Komplexität ihrer Welt geöffnet. Es handelt sich wirklich um eine ganze Welt, in der der sozioökonomische Aspekt, auch wenn er grundlegend ist, nicht der einzige ist. Armut bedeutet letzten Endes *Tod*. Mangelnde Ernährung und Wohnung, keine Möglichkeit, den Bedürfnissen nach Gesundheit und Erziehung in angemessener Weise zu entsprechen, Ausbeutung der Arbeit, Dauerarbeitslosigkeit, Mißachtung der Menschenwürde und unrechtmäßige Einschränkungen der persönlichen Freiheit im Bereich der Meinungsäußerung, im politischen und im religiösen Bereich, tägliches Leid. Es ist eine Situation, die Völker, Familien und einzelne Menschen zerstört und die von Medellín und Puebla als ‚institutionalisierte Gewalt‘ gekennzeichnet wird ...“⁴⁵ Gerade darum, weil einerseits Leben in diesen Kontexten der Armut ganz auf dem Spiel steht, weil andererseits bereits die biblischen Texte – im Alten und Neuen Testament – die Armut bzw. die Armen in das Zentrum des Heilsgeschehens gestellt haben (so die Seligpreisungen, so die Gerichtsrede in Mt 25), kommt der Armut ein „Zeichencharakter“ zu, der im „Heute“ Lateinamerikas – aber auch unserem „Heute“ – für die Glaubensvergewisserung und den Aufweis der Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses von entscheidender Bedeutung ist. Vor allem drei theologische Kriterien zur Beurteilung dieses Zeichencharakters im Licht des Evangeliums können in der lateinamerikanischen Theologie und kirchlichen Glaubensreflexion festgemacht werden:

⁴³ Vgl. Gutiérrez, Gustavo, Die Armen und die Grundoption, in: *Mysterium liberationis* (s. Anm. 40), 293–311, hier 293.

⁴⁴ Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979; zur strukturellen Sünde: Nr. 92 und Nr. 532; vgl. Sievernich, Michael, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1982, 232–288.

⁴⁵ Gutiérrez, Die Armen (s. Anm. 43), 294.

3.1 Gottes Präsenz in den Armen: Der Vorrang der Armen gründet allein in Gott

„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. Sie offenbaren uns in großer Deutlichkeit die Seligpreisungen des Evangeliums, sie sagen uns, dass die Bevorzugung der Armen, Hungernden und Leidenden ihr Fundament in der sich verschenkenden Güte des Herrn hat.“⁴⁶ Wird das Zeichen der Armut ernst genommen, kann die Gratuität der Liebe Gottes neu aufleuchten. Die „Option für die Armen“ ist so Antwort auf Gottes Liebe, die vor allem eine Liebe zu den Armen ist, eine theozentrische und prophetische Option, die die Gratuität der Liebe Gottes in Erinnerung ruft.⁴⁷

3.2 Jesus, der Messias der Armen und der arme Messias, und der Arme als „Sakrament Christi“

Jesus ist – und darauf hat bereits Kardinal Lercaro hingewiesen, auf den Gustavo Gutiérrez sich in seinen Texten bezieht – selbst der arme Messias, nicht nur der „Messias der Armen“: „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 (das Volk Israel wurde auserwählt, weil es arm und geknechtet war; Unfruchtbare wurden Mütter der Söhne der Verheißung; ‚Knecht Jahwes‘ bezeichnet gleichzeitig den Messias und das Volk Gottes usw.).“⁴⁸

⁴⁶ Gutiérrez, Gustavo, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hg. v. M. Delgado, Stuttgart 2009, 93.

⁴⁷ Gott stellt keine Bedingungen (vgl. Jdt 8,11–18), und für ihn sind „die Letzten die Ersten“: Mt 20,16; Mt 22,2–10: das Gleichnis vom Gastmahl; Mt 21,31: Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes als ihr. – Vgl. dazu: Gutiérrez, Die Armen (s. Anm. 43), 299–303.

⁴⁸ „Die Seligpreisungen erscheinen uns wie eine besondere Form des messianischen Zuspruchs. 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 Rechtlosen der Welt ergibt. Indem er ihnen verkündet, daß diese Aufgabe bald erfüllt sein wird, und daß er sich schon als der gezeigt hat, erweist sich Jesus als der Messias der Armen, der in den Weissagungen des großen Propheten beschrieben wird. [...] Er ist nicht nur der Messias der Armen, sondern der arme Messias, er ist der Messias der Armen, eben gerade weil er der arme Messias ist. Dieses Muster ist in der ganzen Heilsgeschichte anzutreffen: 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 (das Volk Israel wurde auserwählt, weil es arm und geknechtet war; Unfruchtbare wurden Mütter der

Wiederholt haben die Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen und die theologischen Texte an diese christologische Tiefendimension der Option für die Armen erinnert. Das Dokument von Puebla (1979) bezieht sich in Nr. 3 auf Mt 25,40: „Alles, was ihr für diese meine Brüder, auch die geringsten, getan habt, das habt ihr für mich getan“. In den von äußerster Armut gekennzeichneten Gesichtern sollten wir „das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn erkennen (...), der uns fragend und fordernd anspricht“.⁴⁹ In Puebla 32–39 werden die vielen Gesichter der Kinder, Jugendlichen, Indigenen und Afroamerikaner, Kleinbauern, Arbeiter, Arbeitslosen, Marginalisierten, Alten usw. genannt, und das Dokument von Santo Domingo (1992) wird hier ansetzen und dies weiter ausführen: „Realistisch setzt es“, so Gutiérrez, „die neuen Situationen von sozialer Bedeutungslosigkeit und Exklusion hinzu: Gesichter, die entstellt sind vom Hunger, enttäuschte Gesichter, erniedrigt aufgrund ihrer eigenen Kultur, von der Gewalt in Schrecken versetzte Gesichter, leidende Gesichter von erniedrigten und zurückgesetzten Frauen und die erschöpften Gesichter der Migranten ...“⁵⁰ „Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn entdecken (vgl. Mt 25,31–46) ist etwas, was alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert“ (SD 178). Die Armen werden, wie Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff oder Jon Sobrino formulieren, zum „Sakrament“ Jesu Christi.⁵¹ Genau hier verdichtet sich die

Söhne der Verheißung; „Knecht Jahwes“ bezeichnet gleichzeitig den Messias und das Volk Gottes usw.)“ *Lercaro, Giacomo*, *Poverta nella Chiesa*, in: *ders.*, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 123–155, hier 154, zitiert in: *Alberigo*, *Die Kirche der Armen* (s. Anm. 30), 80 Anm. 37.

⁴⁹ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, in: *Die Kirche Lateinamerikas* (s. Anm. 44), 10.

⁵⁰ *Gutiérrez*, *Nachfolge Jesu* (s. Anm. 46), 57. – Vgl. a. *Gutiérrez, Gustavo*, *Einleitung zur Neuauflage*, in: *ders.*, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992, 17–60.

⁵¹ *Boff, Clodovis – Pixley, Jorge*, *Die Option für die Armen*, Düsseldorf 1987, 128: „Der Herr befindet sich vielmehr im Armen. Hier kommt es darauf an, die Unmittelbarkeit der Beziehung zu erfassen: Was man den Armen antut, tut man Christus an. Der Arme ist lebendige *Vermittlung* des Herrn, sein wirklicher Ausdruck und nicht nur eine Zwischeninstanz. In diesem Sinne ist der Arme Sakrament Jesu: Kundgebung und Mitteilung seines Geheimnisses, Ort seiner Offenbarung und Gegenwart. Zwischen Christus und dem Armen besteht demnach ein Einklang nicht nur moralischer, sondern mystischer und in diesem Sinn zutiefst realer Art. Das will nicht heißen, daß es zwischen Christus und den Armen eine abstrakte, ontologische Identität gibt (der Arme = Christus), sondern daß eine konkrete Identifizierung waltet (der Arme in Christus).“ – Vgl. a.: *Sobrino, Jon*, *Systematische Christologie. Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes*, in: *Mysterium liberationis* (s. Anm. 40), 567–591, hier 590: Er schreibt unter Bezugnahme auf Erzbischof Romero: „Ihr seid das Abbild des durchbohrten Herrn.“

theologische und ekklesiologische Tiefendimension des Zeichencharakters der Armut.

3.3 Die ekklesiologische Tiefendimension des Zeichencharakters der Armut: Was ereignet sich in der Begegnung mit dem Armen? Wer hat sich zum Nächsten gemacht?

Die Option für die Armen erinnert, so Gustavo Gutiérrez, an die „radikale Dezentrierung durch das Evangelium“⁵². In der Erzählung vom Samariter (Lk 10,25–37) ist nicht die Frage von Bedeutung „Wer ist mein Nächster?“, sondern: „Wer hat sich als Nächster erwiesen?“ „So haben wir es mit einer Verschiebung zu tun, die vom Ich zum Du, von meiner Welt zu der des Anderen geht – eine Bewegung, die das Herz des Gleichnisses bildet. Habe ich zuerst den Nächsten als das Objekt, als den Adressaten meiner Hilfe gesehen, so trete ich jetzt in eine Reziprozität ein, die mich den Nächsten als Subjekt der Handlung der Proximität sehen lässt.“⁵³ Die „Option für die Armen“ ist ein Begegnungsgeschehen, ein Vollzug von Praxis, der das Miteinander verändert. Sie führt – konkret im Einsatz in Befreiungsbewegungen, auf der Seite der Landlosen, der vergewaltigten Frauen, der Straßenkinder u. a. – zu einem „empowerment“ des Armen, das sie selbst ihre eigene Würde entdecken lässt, ihnen durch konkrete Projekte von Armutsbekämpfung und Bildungsarbeit neue Teilhabe an ihrer Befreiung ermöglicht, in dem sie selbst die Strukturen entdecken, die ihnen die Menschenwürde nehmen. Umgekehrt geht den „Reichen“ in der Begegnung mit den Armen ihre eigene „Armut“ auf, sie können im Gesicht des Armen Jesus Christus entdecken. Option für die Armen ist so immer eine Option mit den Armen, „Bekehrung“ hin zum Evangelium, eine Dezentrierung, die – in dieser Begegnung mit dem Armen – Gottes Gratuität anerkennt. Die Armen stehen in diesem Sinne für die Kirche, die, so „Lumen gentium“ 1, in der je neuen Bekehrung hin zu Jesus Christus zum Sakrament des Heiles für die Völker wird. Genau darin haben die Armen selbst ein „evangelisatorisches Potential“, das in den theo-

⁵² Gutiérrez, Nachfolge Jesu (s. Anm. 46), 28.

⁵³ Ebd., 29; ebenso 94: „Dass der Andere den Vorrang hat, ist etwas, das zu seiner Verfassung als anderer gehört, das muss auch noch dann so sein, wenn der Andere mich übersieht oder mir mit Gleichgültigkeit gegenübersteht. Nicht um eine Frage der Gegenseitigkeit geht es, wir stehen vielmehr vor einem Primat des Anderen, worauf das folgt, was unser Autor die Disymmetrie der interpersonalen Beziehung oder die ethische Asymmetrie nennt. Theologisch würden wir sagen, dass, wenn der Andere und – besonders anspruchsvoll – der Arme Vorrang haben müssen, dann aus dem Geschenksein heraus – weil es notwendig ist, zu lieben, wie Gott liebt.“

logischen Kern des Zeichencharakters der Armut führt. „Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen“ (DP 1147). In Gemeinschaft mit den Armen, auch in Anerkennung ihres „evangelisatorischen Potentials“ wird die Kirche immer mehr zum universalen Heilssakrament.

IV. Was ergibt sich hieraus als Konsequenz bzw. als weiterführende Frage für die heutige Glaubensrechenschaft?

*„Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“ –
Theologie im interkulturellen Gespräch*

Angesichts der Herausforderung durch Armut, Ungerechtigkeit und damit verbundener struktureller – politischer, wirtschaftlicher oder sozialer – Gewalt ist in Lateinamerika ein neuer „locus theologicus“ formuliert worden: die Armen. Von dort ausgehend sind neue Zugänge zur christlichen Rede von Mensch und Gott, von Kirche und Gesellschaft erschlossen worden. „Die Armen“, so Jon Sobrino im Kontext seiner christologischen Reflexion, „erfüllen die Funktion eines Ortes für die Christologie aufgrund der konkreten Inhalte, die sie ihr bieten, und sagen damit etwas Wichtiges über Christus aus: seine Erniedrigung, seine *kenosis*, sein Verborgensein, sein Kreuz. Vor allem aber dienen sie deshalb als Ort für die Christologie (und natürlich für den Glauben und die Nachfolge), weil sie als Ort der heutigen Gegenwart Christi wie ein Licht sind, das alles erleuchtet und besonders die Wahrheit Christi erhellt.“⁵⁴ In diesem Licht kann in der Öffentlichkeit auf neue, zutiefst in die lateinamerikanische Realität inkarnierte Weise der Kern der Reich-Gottes-Botschaft Jesu sichtbar werden. Diese neue theologische Reflexion ist über Lateinamerika hinaus zwar wahrgenommen, aber doch nur in einem kleinen Kreis rezipiert worden; gerade der Streit um die Theologie der Befreiung und die fehlende generelle kirchliche Anerkennung machen aber auch die Brisanz deutlich, die in einem Ernstnehmen der „Zeichen der

⁵⁴ Sobrino, Jon, Systematische Christologie (s. Anm. 51), 590.

Zeit“ liegt, sind damit doch Konsequenzen für das Sprechen von Gott und für den Blick auf die Kirche verbunden.

Das Ernstnehmen der „Zeichen der Zeit“ und ihre Interpretation führt die Kirche auf der einen Seite immer mehr in ihren Ursprung zurück, in einen Bekehrungsprozess zum Reich Gottes, auf der anderen Seite definiert sie sich dabei als Kirche im „Heute“, wie Jon Sobrino schreibt: „Was die Kirche und ihre Gegenwart auszeichnet, ist, dass sie das ‚Heute‘ Gottes erfährt und darauf antwortet, dass sie die „Zeichen der Zeit“ in ihrem theologalen Sinn ‚der Gegenwart oder der Absicht Gottes‘ deutet, wie *Gaudium et spes* sagt.“⁵⁵ „Dieses ‚Heute‘ Gottes ist es, welches aktualisiert und realisiert, was die Kirche in den Augenblicken der Wahrheit ihrer Vergangenheit über sich selbst gedacht hat. ... Wenn wir sie ein ‚Mysterium‘ nennen, müssen wir uns fragen, welche unaussprechliche und freundliche Realität Gott heute durch sie vermitteln will. Wenn wir sie ‚Leib Christi‘ nennen, müssen wir uns fragen, welcher Christus heute durch sie präsent sein will, welche Verantwortung sein Leib heute hat, damit er wahrhaftig – und nicht nur mit Worten – seine Herrschaft in der Geschichte errichtet. Wenn wir sie ‚Sakrament des Heils‘ nennen, müssen wir uns fragen, für welches Heil sie ein Zeichen ist, wodurch sie dies ist, mit welcher Glaubwürdigkeit.“⁵⁶ Das „Heute“ Gottes konkretisiert so die Realität der Kirche. In der Interpretation des Zeichens der Zeit der Armut und strukturellen Ungerechtigkeit hat die lateinamerikanische Kirche sich als Kirche der Armen definiert, nicht nur in dem Sinn einer Solidarität und Sorge für die Armen, sondern als Kirche, die das „evangelisatorische Potential“ der Armen ernst nimmt und in der Bekehrung durch die Armen selbst den Weg der Umkehr und Erneuerung geführt wird, den „Lumen gentium“ Nr. 8 in das Herz der Verfassung der Kirche eingeschrieben hat.⁵⁷ Auf diesem Weg setzt sich dann in ihr das „Mysterium der Selbstentäußerung (kenosis) des Wortes“⁵⁸ fort, wächst

⁵⁵ Sobrino, Jon, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch, Freiburg i. Br. 1991, 101–135, hier 108.

⁵⁶ Ebd., 109.

⁵⁷ Gutiérrez, Die Armen (s. Anm. 43), 309: „Die volle Befreiung in Christus, deren Sakrament die Kirche in der Geschichte ist, bildet die letzte Grundlage der Kirche der Armen.“

⁵⁸ Kardinal Lercaro sprach in einem Vortrag von der Kirche der Armen: „Man muß auch in Betracht ziehen, was die Charakterisierung Jesu als Messias der Armen und als armer Messias für die Ekklesiologie bedeutet. Insofern nämlich der Kirche die messianische Sendung Jesu anvertraut ist, setzt sich in ihr das Mysterium der Selbst-

sie in ihr Wesen hinein und realisiert sich als allumfassendes Heils-sakrament. Es geht, so Gustavo Gutiérrez, „letztendlich (...)“ darum, mit Demut und Respekt dem Erlösungsakt des Herrn zu begegnen, auch jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirche.“⁵⁹

Wenn sich die christliche Glaubensreflexion an diesen „Zeichen der Zeit“ orientiert und den neuen theologischen Ort der Armen ernst nimmt, wird sich auch die Qualität des „intellectus fidei“ ändern. Jon Sobrino spricht vom „intellectus amoris“⁶⁰, von einer Theologie, die aus dem konkreten, praktischen Glaubensvollzug erwächst, die insofern selbst in die je neue Umkehrbewegung zum Reich Gottes eingebunden ist. An den „Zeichen der Zeit“ entscheidet sich diese Umkehrbewegung, und gerade darin wird Theologie zu einer immer mehr in die Welt und alles Menschliche inkarnierten Theologie. Auf neue Weise kann so „in der Welt“ der Kern der christlichen Gott-Rede, der Reich-Gottes-Botschaft „sichtbar“ werden, und gerade weil er an diesen Nähten und Bruchstellen des Menschlichen aufbricht, nicht an ihnen vorbei, gewinnt christliches Zeugnis eine neue Präsenz im Raum der Öffentlichkeit. Angesichts der angefragten Gott-Rede, ihres Relevanzverlustes gerade in Kirche und Gesellschaft Europas, angesichts der vielfältigen „Sprachlosigkeiten“ weist die lateinamerikanische Theologie Wege, wie in ein lebendiges, neues Sprechen von Gott hineinzufinden ist. Es ist die Erinnerung an den Weg Jesu von Nazareth, den Mensch gewordenen Gottessohn. Puebla greift die Perikope vom Endgericht bei Matthäus auf und lädt uns ein, „das Leidensantlitz Christi, unseres

entäußerung (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, bestimmt für die Armen, gesendet für das Heil der Armen; und zum anderen als Kirche so arm, daß sie wie Christus, der für unser Heil Mensch geworden ist, vor allem die Armen retten will und selber Armut auf sich nimmt.“ *Lercaro, Giacomo, Povertà nella Chiesa* (s. Anm. 48), 155, zitiert in: *Alberigo, Die Kirche der Armen* (s. Anm. 30), 80 Anm. 38.

⁵⁹ *Gutiérrez, Das Konzil* (s. Anm. 32), 168.

⁶⁰ *Sobrino, Jon, Theologie als intellectus amoris*, in: *Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, O. König – G. Larcher, Graz 1992*, 10–21, hier 15: „Wir müssen Gott antworten (in Glaube und Hoffnung), indem wir Gott Gott sein lassen, aber wir müssen ihm entsprechen, indem wir in der Geschichte das Göttliche seiner Wirklichkeit (die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit oder Gnade) verwirklichen und so ihm gleichgestaltet werden.“ Und 20: „Ebenso ist es absolut vernünftig, eine Theologie, die sich als Antwort auf das ungeheure Leiden in der Dritten Welt betrachtet, als *intellectus amoris* zu begreifen, was wiederum eine Universalisierung des biblischen Begriffes des *intellectus misericordiae* bedeutet und seinerseits nach einer historischen Konkretisierung als *intellectus iustitiae* verlangt. Das hindert sie natürlich nicht, ein Verstehen der Inhalte des Glaubens und der Hoffnung zu sein; es beinhaltet aber, beide Momente dem Verständnis der Liebe logisch unterzuordnen und ich denke, daß beide durch diese logische Unterordnung noch verstärkt werden.“

Herrn“, zu erkennen, „der uns fragend und fordernd anspricht“ (Nr. 31). Und Santo Domingo erklärt: „Im leidenden Antlitz der Armen das Antlitz des Herrn zu entdecken (vgl. Mt 25,31–46) ist etwas, was alle Christen zu einer tiefen persönlichen und kirchlichen Umkehr herausfordert“ (Nr. 178). Mons. Oscar Romero sagte in einer seiner Homilien: „Es gibt ein Kriterium, das uns wissen lässt, ob Gott uns nahe oder fern ist: Wer immer sich um den Hungernden, Nackten, Armen, Verschwundenen, Gefolterten, Gefangenen, Leidenden kümmert, der ist Gott nahe“ (5. Februar 1978). „Die Geste gegenüber dem Anderen, die Annäherung an den Verlassensten“, so Gustavo Gutiérrez, „entscheidet über die Gottesnähe oder -ferne ...“⁶¹

Die Begegnung mit dem Armen, der Bekehrung durch den Anderen – wie Gutiérrez in seinen jüngeren Aufsätzen betont –, ist der Quellgrund der Gottesrede. Auf den Wegen der Menschwerdung wird Gott entdeckt, in den vielen Gesichtern der Armen, die den Gott Jesu Christi „durchsichtig“ machen, die gerade an den Orten, wo Leben genommen wird, Sakrament Gottes sind und darin die Radikalität der Kenosis Gottes aufdecken.⁶² Die lateinamerikanische Theologie hat wichtige neue Pisten aufgezeigt für ein Sprechen von Gott, das die Radikalität der Kenosis ernst nimmt, aber hier nicht vom „dunklen“ oder „fernen“ Gott spricht, sondern dem Menschgewordenen, der sich in die letzte Gebrochenheit und Bedrohtheit des Menschen entäußert und hier Wege der Menschwerdung freisetzt, in denen dann das Geheimnis der Auferstehung durchbricht und Gott sich in seinem Gott-Sein offenbart. So gehören das Sprechen von Gott und vom Menschen zusammen, in ihrer Aufeinanderbezogenheit, die auf neue Weise an den „Zeichen der Zeit“ aufgeht, wird einerseits die Gratuität Gottes und seiner Liebe sichtbar, andererseits wird deutlich, dass Gratuität sich erst als solche in der Praxis der Gerechtigkeit erweist. „Der Vorrang für die Armen resultiert nicht in erster Linie daraus, dass er moralisch oder religiös besser wäre (eine unangebrachte Idealisierung), sondern daraus, dass er sich in einer unmenschlichen, ungerechten Situation befindet, die dem Willen

⁶¹ Gutiérrez, *Nachfolge Jesu* (s. Anm. 46), 32.

⁶² Vgl. hier auch das Dokument der Deutschen Kommission von *Justitia et Pax*, *Gerechtigkeit für alle*. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit, Bonn 1991, 49: „Die vorrangige Option für die Armen ist Ausdruck der Solidarität mit den Armen im Protest gegen die Armut. Diese Option ist nicht beliebig. Sie bezeugt die Grundentscheidung Gottes, den Menschen unbedingt zu bejahen, und zu verneinen, was Menschen behindert und zerstört. Sie bezeugt die Grundentscheidung Gottes, im Leben und Sterben an der Seite der unterdrückten und alleingelassenen Menschen zu stehen und Partei zu ergreifen ... Sie verweist uns zugleich an einen herausgehobenen Ort unserer Gottesbegegnung.“

Gottes widerspricht. Der letzte Grund dieses Vorrangs ruht in Gott, in seiner ungeschuldeten und universalen Liebe. Es ist eine Frage der Gerechtigkeit, sagten wir, aber nicht einer Gerechtigkeit, die äußere Normen meint, wie es in unserer Gesellschaft und in der Welt der Religion ... zur Genüge der Fall ist, sondern einer radikalen und fordernden Gerechtigkeit, die ans Mark der Ungerechtigkeit und der *Conditio humana* rührt ...⁶³ „Ohne die Forderung nach Gerechtigkeit läuft die Sprache der Gratuität Gefahr, an der Geschichte, in der Gott gegenwärtig ist, vorbeizugehen oder sich gar aus ihr zu verabschieden. Das Sprechen von Gratuität seinerseits bewirkt, dass die Sprache der Gerechtigkeit nicht der Versuchung erliegt, ihr Bild von der Geschichte und von Gott zu verengen. Beide Sprachen wurzeln in den Lebensbedingungen, im Leiden und in der Hoffnung der Bedeutungslosen Lateinamerikas und der Karibik und anderer armer Gebiete der Menschheit. Sie verbinden sich miteinander, bereichern einander und werden zu einem einzigen Sprechen.“⁶⁴

Glaubensreflexion, die die „Zeichen der Zeit“ wahrnimmt, erwächst aus dem und im lebendigen Geschehen des Miteinanders und der Herausforderung durch die „Anderen“, sie ist eingebunden in eine Spiritualität der Weggemeinschaft mit den vielen anderen zu Gott; daraus erwächst die Rede von Gott, die als solche immer auch eine Rede vom Menschen und der Welt ist. In einer solchen „Spiritualität der Weggemeinschaft zu Gott“⁶⁵ wird die sakramentale Struktur der Kirche konkret und ereignet und vollzieht sich die Kirche als diakonische Kirche. Der zeichenhafte Charakter der Kirche verdichtet sich im Wahrnehmen der „Zeichen der Zeit“, wenn die Kirche sich in den Dienst der Menschheit stellt und darin, auf allen Wegen der Kenosis zum Sakrament Jesu Christi und der Völker wird.

⁶³ *Gutiérrez*, Nachfolge Jesu (s. Anm. 46), 84.

⁶⁴ Ebd., 85.

⁶⁵ Ebd., 31: „Die Erfahrung, die viele Christen auf den verschiedenen Wegen der Solidarität mit den Marginalisierten und Bedeutungslosen der Geschichte machen, hat gezeigt, dass der Einbruch des Armen – seine neue Präsenz auf der historischen Bühne – letztlich einen wahren Einbruch Gottes in unser Leben bedeutet.“ Und 32: „Solidarität mit dem Armen ist die Quelle einer Spiritualität, eines kollektiven – oder gemeinschaftlichen, wenn man lieber will – Unterwegsseins zu Gott. Sie ereignet sich in einer Geschichte, die sich in der unmenschlichen Situation des Armen in ihrer ganzen Grausamkeit zeigt, die aber auch Möglichkeiten und Hoffnungen zu entdecken gibt.“