



Josefa Woditsch (Hg.)

Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit

Brasilianische Perspektiven zu
Theologie, Kirche und Gesellschaft

wbg Academic

HERDER



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT

Josefa Woditsch (Hg.)

Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit

KU University Press
Band 3

Herausgegeben und übersetzt von
Josefa Woditsch

Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit

Brasilianische Perspektiven zu
Theologie, Kirche und Gesellschaft

wbg Academic

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a horizontal line through its middle, and a smaller '5' positioned below it, forming a combined '45' shape.

FREIBURG · BASEL · WIEN

DOI: 10.17904/ku.edoc.36207

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an:
produktsicherheit@herder.de

Josefa Woditsch
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagsabbildung: KI-generiert mit ChatGPT 5

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64288-5
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64289-2

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0 („Attribution 4.0 International“) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort: Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit.....	7
<i>Josefa Woditsch</i>	
Einleitung: Befreiungstheologie. Eine Theologie in ständiger Agonie	25
<i>Luíz Carlos Susin</i>	
 Gerechtigkeit als Verheißung an die ganze Schöpfung:	
Öko-Theologie	50
Der Dialog zwischen Katholizismus und Umweltschutz im Lichte von <i>Laudato Si'</i>	51
<i>Francisco Borba Ribeiro Neto</i>	
Die Erfindung des Anthropozentrismus. Eine dekoloniale Annäherung.....	75
<i>Sinivaldo Tavares</i>	
Lateinamerikanische Ökothologie und das pluralistische Prinzip	107
<i>Claudio de Oliveira Ribeiro</i>	
 Geschlechtergerechtigkeit und die Bedeutung der Frau für Glauben und Kirche: Feministische Theologie	
130	
Religion und dekolonialer Feminismus. Der Aufstieg von Frauen als religiöse Protagonistinnen und Führungspersönlichkeiten im 21. Jahrhundert.....	131
<i>Anete Roese</i>	
Kenosis-Theologie und Geschlechterbeziehungen. Eine feministische Hermeneutik	157
<i>Jaci de Fatima Souza Candiottto</i>	

Maria – ein Paradigma der Evangelisierung, das befreit	177
<i>Vera Baldez Boing</i>	
Die Kirche im Ringen um Beteiligungsgerechtigkeit:	
Synodale Ekklesiologie	204
Synodalität ‚made in‘ Lateinamerika.....	205
<i>Agenor Brighenti</i>	
Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche. Eine Rückkehr und Vertiefung konziliarer Ekklesiologie.....	225
<i>Francisco de Aquino Júnior</i>	
Heiliger Geist und Synodalität.....	245
<i>Mário de França Miranda</i>	
Personenregister	271

Vorwort: Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit

Josefa Woditsch

Unter der Last des kolonialen Erbes sowie der Militärdiktaturen im 20. Jahrhundert wurden die damals noch größtenteils katholischen Christinnen und Christen in Lateinamerika von der tiefgreifenden Erfahrung des eklatanten Widerspruchs zwischen der biblischen Verheißung auf Befreiung, Frieden sowie Gerechtigkeit und der tatsächlichen Lebensrealität der Bevölkerung geprägt.¹ Die Menschen identifizierten sich mit dem neutestamentlichen Zeugnis, in dem sich Gott in Jesus Christus als der offenbart, der in den Armen gegenwärtig ist und sich für die Armen hingibt. Der Kontrast der frohen Botschaft zur faktisch bestehenden Ungerechtigkeit gab schließlich den Impuls für eine theologische, soziale und kirchliche Bewegung, in der die Ausgegrenzten, Unterdrückten und Leidenden dieser Welt als zentrale Adressanten des Evangeliums (*Option für die Armen*²) und als eigentliche Subjekte des

¹ Zum religionsgeschichtlichen und kulturpolitischen Kontext, in dem die Befreiungstheologie entstand, vgl. Collet, G.: Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“. Zur Entstehung von Befreiungstheologien, in: Gollwitzer, H./Schillebeeckx, E. (Hg.): Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006, 7–52; Dussel, E.: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; Fischer, T./Hoth, C.: Lateinamerika von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart – ein historischer Überblick, in: Lay Brander, M. (Hg.): Einführung in die Lateinamerikastudien. Ein Handbuch, Berlin 2023, 27–44; Kern, B.: Theologie der Befreiung (utb 4027), Tübingen 2013, 10–25; Garrard-Burnett, V./Freston, P. (Hg.): The Cambridge History of Religions in Latin America, Cambridge 2016; Horn, G.: Western European Liberal Theology. The First Wave (1924–1959), Oxford 2008; Prien, H.: Das Christentum Lateinamerikas (KGE IV/6), Leipzig 2007, bes. 65–178 und 369–437.

² Zum befreiungstheologischen Axiom der vorrangigen *Option für die Armen* vgl. Bleyer, B.: Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (RaFi 38), Regensburg 2009; Boff, C./Pixley, J.: Die Option für die Armen (BThB 5), Düsseldorf 1987; Kern: Theologie der Befreiung, 36–43.

Gottesvolkes (*Kirche der Armen*³) anerkannt wurden: die Befreiungstheologie.⁴ Ihr grundlegendes Anliegen ist bis heute die kritische Reflexion der gesellschaftlichen Praxis im Lichte des Evangeliums, um davon ausgehend Impulse und Anstöße zur konkreten Umgestaltung der sozial-politischen Umstände zu initiieren (*Sehen – Urteilen – Handeln*⁵). Dabei hat sie stets die Be-

³ Die Formulierung *Kirche der Armen* wurde in den letzten Jahren stark von Papst Franziskus geprägt. Das zugrundeliegende Motiv der Subjektwerdung der Armen im kirchlichen Kontext durchzieht jedoch das gesamte befreiungstheologische Denken – vgl. Bleyer, B.: Subjektwerdung des Armen; Ellacuría, I.: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (TDW 40), Freiburg i. Br. 2011, bes. 163–228; Greinacher, N.: Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, München 21980.

⁴ Zur Entwicklung der Befreiungstheologie vgl. Aquino, J.: Latin American Liberative Theology, in: Torre, M. de la (Hg.): Introducing Liberative Theologies, Maryknoll, NY 2015, 3–25; Barger, L.: The World Come of Age. An Intellectual History of Liberation Theology, New York 2018; Petrella, I.: The Intellectual Roots of Liberation Theology, in: Garrard-Burnett/Freston: The Cambridge History of Religions, 359–371; Rivera-Pagán, L.: 50 Years of Latin American Liberation Theology, in: Andrade, L./Panotto, N. (Hg.): Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future (Postcolonialism and Religions), Cham 2023, 9–22. Neben der existentiellen Ursprungserfahrung, die u. a. zur Gründung der sogenannten Basisgemeinden führte, darf zudem der wechselseitige Einfluss mit der *Neuen politischen Theologie*, wie sie namhaft von Johann Baptist Metz begründet wurde, als Einfluss auf die Befreiungstheologie nicht unerwähnt bleiben – vgl. Metz, J.: Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: ders.: Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (SKAB 122), Düsseldorf 1986, 147–157; Metz, J.: Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967–1997), Mainz 1997. Hierzu vgl. außerdem Rodriguez, R.: Political Theology and the Theologies of Liberation, in: Rodriguez, R. (Hg.): T&T Clark Handbook of Political Theology, London 2020, 29–44. Zudem steht die Befreiungstheologie bis heute unter der (teilweise undifferenzierten) Kritik, eine zu große Nähe zum Marxismus zu pflegen. Zum Verhältnis zwischen Befreiungstheologie und Marxismus vgl. Kern, B.: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992.

⁵ Der methodische Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* geht zurück auf den Begründer der Christlichen Arbeiterjugend Kardinal Joseph Cardijn und wurde später von der katholischen Soziallehre übernommen. Leonardo Boff und sein Bruder Clodovis erarbeiteten, systematisierten und erweiterten das Vorgehen, weshalb es bis heute die befreiungstheologische Methodologie prägt – vgl. Boff, C./Boff, L.: Wie

freierung der Armen und Unterdrückten dieser Welt durch die Herstellung einer umfassenden Gerechtigkeit, wie sie sich in Jesu Botschaft vom Reich Gottes findet, als Ziel vor Augen. In Strömungen wie etwa dem *Dekolonialismus*⁶, den *kontextuellen Theologien*⁷ oder der *öffentlichen Theologie*⁸ wird ihr Bestreben und Vorgehen mittlerweile weltweit vertreten.

treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, 34–55; Kern: Theologie der Befreiung, 36; Sand, J.: Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an Interdisciplinary Method to Move Theory into Praxis, in: Religions 9/4 (2018), [Online-Zugang: <https://doi.org/10.3390/rel9040129> – Stand: 08.10.24].

⁶ Dekoloniale Denkerinnen und Denker wollen die ihnen zufolge v. a. im neoliberalen Kapitalismus weiterbestehenden kolonialen Strukturen und Mentalitäten aufdecken, die nach wie vor die Unterdrückung und Ausbeutung armer Nationen, Kulturen und Bevölkerungsgruppen aufrechterhalten. Hierdurch soll ein Entkolonisierungsprozess angestoßen und vorangetrieben werden – vgl. Andrade/Panotto: Decolonizing Liberation Theologies; Collet, J.: Die Theologie der Befreiung weiterbeschreiben. Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus (RaFi 83), Regensburg 2024, bes. 155–274; Pittl, S. (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission 10), Regensburg 2018; Tamayo, J.: Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma (Theologien der einen Welt 1), Freiburg i. Br. 2020. Hierzu vgl. außerdem die Schwerpunktausgaben von der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr). Schwerpunkt Postkoloniale Theologie, Interkulturelle Theologie 38/1–2 (2012).

⁷ Kontextuelle Theologien gehen in ihrer Theoriebildung induktiv von einem konkreten kulturellen Kontext aus und beziehen die dortigen existentiellen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten in ihre Forschungen mit ein. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich so eine Vielzahl an asiatischen, afrikanischen, indigenen, aber auch feministischen und queeren Ansätzen herausgebildet – vgl. Collet: Theologie der Befreiung, 42–51; Dahlke, B.: Katholische Theologie in den USA, Freiburg i. Br. 2024, 164–185; Eder, H.: Entwicklung oder Befreiung. Von der Kritik an der „klassischen“ Entwicklungspolitik zur Befreiung als „historischem Projekt“. Der Beitrag einer kontextualisierten Theologie der Befreiung, in: Gmaier-Pranzl, F./Lassak, S., u. a. (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse (STSud.1 18), Innsbruck-Wien 2017, 29–68; Tamayo: Theologien des Südens, 116–350.

⁸ Die öffentliche Theologie (*public theology*) reflektiert den Beitrag des Christentums für die Öffentlichkeit – also Staat, Wirtschaft und Sozialgesellschaft – und zielt auf eine Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen zur Förderung des Gemeinwohls – vgl. Grümmer, B.: Öffentliche Theologie. Ein Plädoyer, Freiburg i. Br. 2023; Höhne, F. (Hg.): Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (ÖfTh 31), Leipzig 2015. Vgl. außerdem das 2007 gegründete *Global Network for Public Theology* (Online-Zugang: <https://www.gnpublictheology.net> – Stand: 08.10.24).

Die Autorinnen und Autoren der hier veröffentlichten Artikel stammen alle aus Brasilien, einem der Ursprungsländer der Befreiungstheologie. Damit will der vorliegende Sammelband einen Beitrag zur deutsch-brasilianischen Vernetzung innerhalb der mittlerweile weitverzweigten, befreiungstheologisch inspirierten Diskurslandschaft leisten.⁹ Hierzu wurde das vereinende Motiv der *Suche nach Gerechtigkeit durch Befreiungsprozesse* ausgewählt, welches in diesem Band anhand konkreter, aktuell für die katholische Kirchenlandschaft relevanter Themenfelder beleuchtet wird:

- Öko-Theologie¹⁰
- Feministischen Theologie¹¹

⁹ Insgesamt zur aktuellen Situation der Befreiungstheologie vgl. Andrade, L.: The Current Status of Latin American Liberation Theology, in: Andrade/Panotto: Decolonizing Liberation Theologies, 203–215; Bradbury, P./Geraghty, N. (Hg.): Liberation Theology and Praxis in Contemporary Latin America, London 2025; Gmaier-Pranzl/Lassak: Theologie der Befreiung heute; Eckholt, M.: An die Peripherie gehen. In den Spuren des armen Jesus. Vom Zweiten Vatikanum zu Papst Franziskus, Ostfildern 2015; Eckholt, M. (Hg.): Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín. Kontinuitäten und Umbrüche, Stuttgart 2019; Prüller-Jagenteufel, G./Schelkhorn, H., u. a. (Hg.): Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven (Co.M 51), Mainz 2010.

¹⁰ Für einen ersten Überblick über die befreiungstheologisch inspirierte Öko-Theologie vgl. Boff, L./Hathaway, M.: Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild, Kevelaer 2016; Silber, S.: Ökologie und Postkolonialismus. Theologische Beiträge, Würzburg 2023; Wasmaier-Sailer, M./Durst, M. (Hg.): Schöpfung und Ökologie (ThBer 42), Freiburg i. Br. 2023; Weiler, B.: Mensch und Natur in der Kosmosvision der Aguaruna und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen. Eine vergleichende Studie zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Kontext Perus in praktisch-theologischer Perspektive (Forum Religionspädagogik interkulturell 19), Frankfurt a. M. 2011, bes. 265–423. Hierzu vgl. außerdem die Schwerpunktausgaben von Concilium. Ökothologie 45/3 (2009); Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr). Schwerpunkt Ökothologie 108/1–2 (2024).

¹¹ Zur Einführung in die feministische Befreiungstheologie vgl. Anda, N.: Latina Feminist and 'Mujerista' Theologies as Political Theologies, in: Rodriguez: T&T Clark Handbook of Political Theology, 271–283; Baard, R.: Feminist Theologies, in: Rodriguez: T&T Clark Handbook of Political Theology, 285–299; Caro, O.: 50 Jahre Medellín. Bilanz und Zukunft der lateinamerikanischen feministischen Theologie,

- Synodalität¹²

Der gemeinsame Gedanke ist dabei, dass unterdrückende Dynamiken und ungerechte Machtstrukturen keinen Bereich in Kirche und Welt unberührt lassen – die Schöpfung, Frauen und das eben nicht nur aus Klerikern bestehende Volk Gottes stehen exemplarisch für die zahlreichen marginalisierten und ausgebeuteten Gruppierungen, die in ihrer Hoffnung auf das bereits angebrochene Reich Gottes für Befreiung und Gerechtigkeit kämpfen.

Mit der Auswahl der Artikel möchte ich einer größtmöglichen Spannweite an befreiungstheologischen Stimmen Raum geben, ohne diese durch eigene Interpretation und Wertung zu verzerren. Entsprechend vertreten die verschiedenen Texte nicht alle einheitliche Positionen und sind auch nicht per se als meine eigene theologische Auffassung zu verstehen. Ich habe mich als Übersetzerin und Herausgeberin vor allem darum bemüht, die Anliegen der Verfasserinnen und Verfasser korrekt wiederzugeben. Dabei habe ich einen Übersetzungsstil gewählt, der – falls notwendig – zum besseren Verständnis ein flüssiges und ausgewogenes Deutsch einer wortgetreuen Textnähe vorzieht.¹³ Obgleich es unvermeidlich ist, dass in jeder Übersetzung immer

in: Eckholt: Religion als Ressource befreiender Entwicklung, 205–215; Vellguth, K. (Hg.): Frauen in der einen Welt. Feministische Perspektiven (ThEW 18), Freiburg i. Br. 2021.

¹² Nicht erst durch die aktuell stattfindende Weltsynode *Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung (2021–2024)* besteht in der Theologie ein starkes Interesse an Synodalität – vgl. z. B. Böttigheimer, C./Hofmann, J. (Hg.): Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten, Frankfurt a. M. 2008; Cerny-Werner, R./Winkler, D. (Hg.): Synodalität als Möglichkeitsraum: Erfahrungen – Herausforderungen – Perspektiven (STS 71), Innsbruck 2023; Graulich, M./Rahner, J. (Hg.): Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs (QD 311), Freiburg i. Br. 2020; Hoff, G./Knop, J., u. a. (Hg.): Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potentiale (QD 322), Freiburg i. Br. 2022; Söding, T.: Gemeinsam unterwegs. Synodalität in der katholischen Kirche, Ostfildern 2022; Zulehner, P./Neuner, P., u. a. (Hg.): Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern 2022.

¹³ Zudem wurden Zitate aus nicht portugiesischsprachigen Werken eigenständig ins Deutsche übertragen. Ausgenommen sind römische Lehramtsdokumente, für die

auch eine gewisse Deutung mitschwingt, hoffe ich, auf diese Weise die Aussageabsicht und den eigentlichen Inhalt der Artikel bestmöglich auf Deutsch zugänglich gemacht zu haben.

Der Sammelband wird eröffnet mit einem Artikel von *Luiz Carlos Susín*, der einen Überblick über die Herausforderungen und Anliegen heutiger Befreiungstheologien gibt. Seit ihrer Entstehung befinden sich diese aufgrund ihres Einsatzes für Gerechtigkeit in einem kontinuierlichen Zustand der Agonie – in einem existenziellen Kampf um Leben und Tod, der im Schrei der Unterdrückten seinen Ursprung hat. Susín spannt hierbei ein weites Panorama auf: Von den prophetischen Ursprüngen der Befreiungstheologie entwickelte sich diese in ihrem Einsatz für die Armen und Ausgebeuteten zu einer globalen Bewegung und elaborierten Form des Theologietreibens, welche bis heute die soziale Glaubenspraxis als ihren Ausgangspunkt und Maßstab besitzt. Auch Feindseligkeiten blieben dabei nicht aus, die Susín zufolge allerdings auf einer Missdeutung der befreiungstheologischen Option für die Armen als kommunistische Ideologie beruhen. Diese sei jedoch tief in der christlichen Offenbarung verwurzelt und wird bis heute in den vielseitigen, befreiungstheologisch inspirierten Strömungen vorangetrieben. Damit dies gelingen kann, muss sich die Befreiungstheologie Susín zufolge Barmherzigkeit und Hoffnung als ihre konstitutiven Prinzipien aneignen.

Im ersten Themenkomplex zur Öko-Theologie untersucht *Francisco Borja Ribeiro Neto* den Dialog zwischen Katholizismus und ökologischer Bewegung, wie er in der Enzyklika *Laudato si'* dargestellt wird. Vor diesem Hintergrund hebt er die Bedeutung von ökologischer Weisheit und Spiritualität sowie von Solidarität, Subsidiarität und der Option für die Armen hervor. Abschließend erläutert und begründet er die von Papst Franziskus (1936-2025) formulierten Voraussetzungen für das Gelingen eines kooperativen Diskurses, insbesondere des persönlichen und kirchlichen Beitrags zum Umweltschutz als Realisierung christlicher Gerechtigkeit. Dieses Unternehmen kann jedoch nur erfolgreich sein, wenn die ‚Intelligenz des Glaubens‘ in eine

offizielle Übersetzungen vorliegen; in diesen Fällen wurden die Quellenangaben entsprechend angepasst.

‚Intelligenz der Wirklichkeit‘ überführt wird, die fähig ist, die Herausforderungen der heutigen Gesellschaft zu verstehen und anzugehen.

Daran anschließend führt *Sinivaldo Tavares* in drei Schritten eine dekoloniale Annäherung an den Anthropozentrismus durch. Zunächst zeigt er auf, inwiefern die dualistischen Gegensätze von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ sowie ‚Mensch‘ und ‚Nicht-Mensch‘ eine Erfindung der kolonialistischen Moderne und typisch für den westlichen Anthropozentrismus sind. Ausgehend von den epistemischen Grundlagen des modernen Subjektdenkens erörtert er anschließend, warum die Konstruktionen von Naturrecht und Völkerrecht die kolonialen Bestrebungen der europäischen Nationalstaaten mit vorangetrieben haben. In einem letzten Schritt plädiert er deshalb für ein Ende des Dualismus von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, weil nur so eine Überwindung des kolonial geprägten Denkens möglich sei. Als Alternative zu den politischen Strukturprinzipien des kolonialen Anthropozentrismus (Äußerlichkeit, Überlegenheit und Funktionalität) bedarf es ebenbürtiger Relationen der Zugehörigkeit, Interaktion und Fürsorge zwischen allen Lebensformen.

Das dekoloniale Denken durchzieht auch den Artikel von *Claudio de Oliveira Ribeiro*, der dem Zusammenhang zwischen Öko-Theologie und pluralistischem Prinzip im Sinne einer perspektivischen Hermeneutik nachgeht. Nachdem er die zugrundeliegenden neuen epistemologischen Ansatzpunkte durch eine kritische Abgrenzung von den anthropozentrischen, androzentristischen und patriarchalen Erkenntnistheorien des Westens begründet hat, skizziert er den positiven Inhalt einer solchen pluralistischen Anthropologie: Der Mensch wird aus der Perspektive seiner vielfältigen Beziehungen zu Natur und Kosmos betrachtet, wodurch seine Teilhabe am kontinuierlichen göttlichen Schöpfungsakt sowie seine interdependente und relationale Verfasstheit essentielle Grundkonstanten darstellen. Damit einher geht ein spiritueller Lebensvollzug, den Ribeiro als Ökodiakonie beschreibt, in der man sich – geprägt vom Leitbild einer erneuernden Kraft des Lebens – den sozialen und ökologischen Nöten unserer Zeit zuwendet.

Anete Roese beginnt mit ihrem Text über den Aufstieg von Frauen als religiöse Protagonistinnen im 21. Jahrhundert den zweiten Teil des Sammelbandes, der die feministische Theologie behandelt. Die aktuelle religiöse Landschaft Brasiliens ist durch einen Autonomiegewinn von Frauen und ihrem

zunehmenden Einfluss in der Gesellschaft gekennzeichnet. Daher ist in der religionswissenschaftlichen Forschung ein neuer Fokus auf Religion aus feministischer Perspektive notwendig, die am tatsächlichen, persönlichen und institutionellen Religionsvollzug der Frauen ansetzt. Anhand einiger Beispiele zeigt Roese auf, inwiefern Frauen als religiöse Protagonistinnen Alternativen zu den patriarchalisch geprägten Großkirchen geschaffen haben. Sie eröffnen dabei spirituelle Räume und religiöse Vollzugsorte und bezeugen so eine neue Form von weiblicher Autonomie und Verantwortung in der zeitgenössischen Gesellschaft.

Mit Rückgriff auf Gianni Vattimo (1936–2023) analysiert *Jaci de Fatima Souza CandiOTTO* den Übergang von einem vormodernen, vernunftgeprägten und metaphysisch aufgeladenen Bild eines ‚starken‘ Gottes zu der nihilistischen und säkularisierten Auffassung eines ‚schwachen Gottes‘ in der Moderne. Sie erörtert dabei die Fragestellung, inwiefern letzteres zur Selbstreflexion des Christentums über seine Rolle in der heutigen Welt beitragen kann. Ihre Überlegungen überträgt sie schließlich auf eine kenotisch-feministische Deutung des Kreuzereignisses: Sie plädiert dafür, dass sich Gott nicht nur in der Inkarnation, sondern auch besonders in der Kenosis des Kreuzes auf eine Weise offenbart, die eine feministische und freiheitstheoretische Umdeutung des Opferbegriffs erforderlich macht. Davon ausgehend können in gesellschaftskritischer Perspektive Antworten auf die großen Herausforderungen unserer Zeit gegeben werden, insbesondere auf die patriarchalen Gewaltstrukturen als Ursache menschlichen Leidens.

Daran anschließend stellt *Vera Baldez Boing* die Volkfrömmigkeit als eine befreiende, transformierende und inkarnierte Spiritualität südamerikanischer Frauen dar. Als hermeneutischer Schlüssel dient ihr dabei die Theologie von Papst Franziskus. Im Zentrum ihrer Ausführungen steht die marianische Volksverehrung, in der sich eine befreiende Erfahrung von inkultrierter Evangelisierung feststellen lässt. Diese zeichnet sich durch einen pneumatischen Charakter aus und stellt eine Glaubenspraxis dar, die eine Transformation menschlicher Beziehungen anzielt. In ihrem Kampf um ein würdevolles Leben in Freiheit sehen die Frauen Maria als ihr Vorbild. In der Verbundenheit mit ihr finden sie Mut und Zuversicht, all die Herausforderungen

zu überwinden, die das bloße Frau-Sein in einer strukturell patriarchalischen Gesellschaft mit sich bringt. Vor diesem Hintergrund lässt sich das marianische Paradigma als eine Evangelisationsform deuten, welche sowohl eine Transformation von Mentalitäten und Einstellungen als auch die aktive Beteiligung am Aufbau einer gerechteren Sozialkultur inspiriert.

Der dritte Teil über kirchliche Synodalität wird von *Agenor Brighenti* mit einer geschichtlichen Darstellung der synodalen Entwicklung der Kirche Lateinamerikas eingeführt, die er in drei Phasen aufteilt: In der ersten, vorkonziliaren Phase wurde Synodalität vor allem als ‚gemeinsamer Weg‘ mit dem Papst verstanden, wobei die Bischöfe hauptsächlich als dessen Mitarbeiter fungierten. Entsprechend war Synodalität stark vertikal ausgerichtet. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann die zweite Phase. In ihr wurde vor allem die bischöfliche Kollegialität betont; entsprechend war sie von einer horizontalen Zusammenarbeit der Bischöfe sowie einem wachsenden Bewusstsein für die Rolle der Ortskirchen geprägt. Die Amazonas-Synode und die erste kontinentale Kirchenversammlung kennzeichnen schließlich die dritte und aktuelle Phase: Synodalität wird jetzt als ein umfassender Prozess verstanden, der das gesamte Gottesvolk miteinbezieht. Insgesamt zeigt der Artikel, inwiefern die lateinamerikanische Kirche eine Vorreiterrolle im synodalen Prozess einnimmt, indem sie eine Kirche des Volkes Gottes fördert, die sich durch eine gemeinsame Verantwortung und tiefe Verbindung von Klerus und Laien auszeichnet.

Francisco de Aquino Júnior erläutert in seinem Artikel, wie durch den von Papst Franziskus angestoßenen Reformprozess Synodalität zu einer zentralen ekklesiologischen Kategorie geworden ist. Er vertritt die These, dass diese Entwicklung eine Rückbesinnung und Vertiefung des Kirchenverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellt. Synodalität sei der konziliaren Volk-Gottes-Ekklesiologie zuzuordnen, denn sie ist Ausdruck und Zeichen des ‚gemeinsamen Weges‘ des ganzen Gottesvolkes in der Vielfalt seiner Charismen und Ämter. Im Zuge dessen zeichnet Aquino Júnior nicht nur den Gang dieser ekklesiologischen Erneuerung sowie Franziskus‘ Einfluss darauf nach, sondern expliziert auch die theologisch-ekklesiologischen Grundlagen von Synodalität und legt dar, inwiefern diese als konstitutive Dimension von Kirche zu verstehen ist.

Abgeschlossen wird der Sammelband von *Mário de França Mirandas* Ausführungen über die pneumatologische Dimension einer synodal ausgerichteten Kirche. Auf Basis der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stellt er das Gottesvolk als primären Träger der kirchlichen Mission dar. Das Wirken des Heiligen Geistes bezieht sich darin auf alle Mitglieder der Kirche, wodurch die Ausübung von Synodalität begründet und ermöglicht wird. Abschließend skizziert Miranda, inwiefern eine solche pneumatologische Fundierung von Synodalität zur Vertiefung und Klärung grundlegender ekklesiologischer Glaubensinhalte, wie dem Glaubenssinn der Gläubigen, der Vielfalt der Charismen, der Vollmacht zur gemeinsamen Sendung oder auch der hierarchischen Verfasstheit der Kirche beitragen kann.

Befreiungstheologische Themen sind aufgrund ihres Gesellschafts- und Handlungsbezugs oft eher in den praktischen Fächern der Theologie anzutreffen. Ich habe mich als Systematikerin trotzdem bewusst der Arbeit in diesem Feld zugewandt. Das ist zum einen biographisch bedingt, da ich vor meinem Studium mehrere Jahre in einem befreiungstheologisch inspirierten Sozialprojekt für Drogenabhängige und Suchterkrankte (*Fazenda da Esperança e.V.*) verbrachte. Zum anderen verbinden die befreiungstheologischen Autorinnen und Autoren ihre praktisch-theologischen Forschungen immer auch mit systematischen Erhebungen: Schöpfungslehre, Anthropologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Amtstheologie sind nur einige der dogmatischen Traktate, die in diesem Sammelband behandelt werden. Zudem lassen sich gerade aus den praxisorientierten Ausführungen interessante und durchaus herausfordernde Anknüpfungspunkte und Impulse für eine systematische Entfaltung der christlichen Glaubensinhalte ziehen. Auf drei Aspekte möchte ich an dieser Stelle besonders hinweisen:

1. Während viele Ansätze in der deutschsprachigen Theologie bis heute auf dem Erbe der neuzeitlichen Subjektphilosophie sowie der anthropologischen Wende des 20. Jahrhunderts aufbauen, unterziehen die aus einem ehemaligen Kolonialstaat stammenden Autorinnen und Autoren das westliche Denken einer radikalen Kritik. Sie werfen ihm vor, durch die Verbreitung ei-

nes reduktionistischen und hegemonialen Vernunftbegriffs die Legitimierung anthropozentrischer, eurozentrischer und patriarchaler Machtstrukturen gefördert und so die koloniale Ausbeutung vorangetrieben zu haben. Wie auch immer man zu einem solchen dekolonialen Denken stehen mag, machen seine Vertreterinnen und Vertreter damit doch zumindest auf einen performativen Selbstwiderspruch der neuzeitlichen und modernen Geistesgeschichte Europas aufmerksam, der bedenkenswert ist: Die Zeit der gesellschaftlichen Bewusstwerdung über das autonome und vernunftbestimmte Subjektsein des Menschen mitsamt seinen ethischen Befreiungs- und politischen Demokratisierungsprozessen war gleichzeitig die Epoche der kolonialen Ausbeutung und Versklavung ganzer Kontinente.

2. Der relationale und systemorientierte Zugang, der vor allem die öko-theologischen, feministischen und dekolonialen Texte durchzieht, scheint an prozesstheologisches Gedankengut anschlussfähig zu sein, in dem das Gesamte der Wirklichkeit als prozessual konstituierter und universal vernetzter Ereigniszusammenhang beschrieben wird. Hier wären weitere Untersuchungen lohnenswert.¹⁴ Eine Synthese könnte eventuell helfen, die befreiungstheologischen Bestrebungen theologisch und philosophisch weiter zu fundieren. Gleichzeitig könnten diese die stark metaphysischen Tendenzen des Prozessparadigmas mit einem gesellschafts- und praxisrelevanten Kontext vermitteln.

3. Die in den letzten Jahren Aufsehen erregenden Bemühungen des *Synodalen Weges* behandeln u. a. auch die Themen der Laienbeteiligung und der

¹⁴ Im deutschen Sprachraum hat Julia Enxing bereits aufschlussreiche Arbeiten zu dem Ertrag prozesstheologischer und -philosophischer Ansätze für eine ökologische und gendersensible Theologie erstellt – vgl. z. B. Enxing, J.: Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht. Ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague, in: Ruhstorfer, K. (Hg.): Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen (QD 280), i. Br. 2016, 53–76; Enxing, J.: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (RaFi 50), Regensburg 2013, 296–300; Enxing, J./Werner, G.: Schöpfung und Erlösung inklusiv gedacht, in: Hoff, G./Knop, J. (Hg.): Konstruierte Schöpfung. Ein theologisches Motiv auf dem Prüfstand (QD 334), Freiburg i. Br. 2024, 292–308.

Synodalität,¹⁵ welche auf eigene Weise ebenfalls in der brasilianischen bzw. südamerikanischen Kirche seit einigen Jahrzehnten im Fokus stehen. Mit der Amazonas-Synode und der Einführung einer aus Laien und Weiheträgern zusammengesetzten Kirchenversammlung (CEAMA) beanspruchen südamerikanische Kirchenvertreterinnen und -vertreter sogar, weltweite Vorreiter in diesen Bereichen zu sein. Ihre Texte zu Synodalität zeichnen sich dabei durch ein starkes Selbstbewusstsein der Laien sowie einer – trotz aller Kritik an vorherrschenden Machtstrukturen – optimistisch gebliebenen Zuneigung zur Kirche aus. Die Autorinnen und Autoren sind offensichtlich voller Stolz und Freude über die theologischen und kirchlichen Errungenschaften ihrer Heimat. Im Sinne der aktuell stattfindenden Weltsynode *Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung (2021–2024)* bietet sich auch hier ein weiterführender internationaler Dialog an, in dem sich die Bestrebungen des Kirchenvolkes aus unterschiedlichen Ländern gegenseitig anregen und bereichern können.

In diesem Sinne hoffe ich, dass die folgenden Texte nicht nur einen Einblick in die ertragreiche und innovative Schaffenskraft unserer brasilianischen Kolleginnen und Kollegen gewähren, sondern eventuell auch Impulse und Anregungen für das eigene theologische Arbeiten im deutschen Sprachraum geben können. Aus den durch das Projekt entstandenen Kontakten ist u. a. ein reger Austausch mit der Katholischen Universität Curitiba im brasilianischen Bundesstaat Paraná (PUC-PR) entstanden. In diesem Rahmen hatte ich

¹⁵ Die entsprechenden Beschlüsse und Texte des Synodalen Wegs sind online zugänglich – vgl. Der Synodale Weg: Grundtext. Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag. SW 3 (2022), [Online-Zugang: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW3-Grundtext_MachtundGewaltenteilunginderKirche_2022_NEU.pdf – Stand: 08.10.24]; Der Synodale Weg: Handlungstext. Synodalität nachhaltig stärken. Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland. SW 10 (2022), [Online-Zugang: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW10-Handlungstext_Synodalitaetnachhaltigstaerken_2022.pdf – Stand: 08.10.24].

die Möglichkeit, zwei Vorträge zu halten und einen Artikel zu publizieren.¹⁶ Ebenfalls konnte ich den Sammelband im Kolloquium des interdisziplinären Lateinamerika-Institut ZILAS an der KU Eichstätt-Ingolstadt vorstellen. Für die Gelegenheit möchte ich der Direktorin des Instituts, Prof. Dr. Miriam Lay Brandner, recht herzlich danken. Darüber hinaus wurden einige der Texte bereits in Lehrveranstaltungen eingesetzt, weil es mir wichtig erscheint, Studierende der Theologie auch mit dem außereuropäischen akademischen Diskurs vertraut zu machen.

Zum Schluss bleibt mir nur noch, meinen Dank auszusprechen – besonders der KARPOS-Stiftung, der Cassianeum-Stiftung und der Gleichstellungsförderung der ThF, deren Förderungen die Veröffentlichung des Sammelbandes ermöglichte, sowie Prof. Dr. Benjamin Dahlke, durch dessen Begleitung und Unterstützung das Forschungsprojekt am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der KU Eichstätt-Ingolstadt erst zustande kommen konnte. Außerdem möchte ich unseren Hilfskräften Kristin Hubert, Angelina Krumma und Ruth Plank für ihre tatkräftige Hilfe bei der Manuskripterstellung danken. Herzlichen Dank für die gute Zusammenarbeit!

Literaturverzeichnis

- Anda, N. d.: Latina Feminist and 'Mujerista' Theologies as Political Theologies?, in: Rodriguez: T&T Clark Handbook of Political Theology, 271–283.
- Andrade, L./Panotto, N. (Hg.): Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future (Postcolonialism and Religions), Cham 2023.
- Andrade, L.: The Current Status of Latin American Liberation Theology, in: Andrade/Panotto: Decolonizing Liberation Theologies, 203–215.
- Aquino, J.: Latin American Liberative Theology, in: Torre: Introducing Liberative Theologies, 3–25.
- Baard, R.: Feminist Theologies, in: Rodriguez: T&T Clark Handbook of Political Theology, 285–299.

¹⁶ Woditsch, J.: O abuso espiritual como uma forma específica de abuso emocional: Uma delimitação conceitual para a sensibilização da violência psicológica na igreja, in: Pistis e Praxis 16/2 (2024), 372–388.

- Barger, L.: *The World Come of Age. An Intellectual History of Liberation Theology*, New York 2018.
- Bleyer, B.: *Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie (RaFi 38)*, Regensburg 2009.
- Boff, C./Pixley, J.: *Die Option für die Armen (BThB 5)*, Düsseldorf 1987.
- Boff, C./Boff, L.: *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986.
- Boff, L./Hathaway, M.: *Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild*, Kevelaer 2016.
- Böttigheimer, C./Hofmann, J. (Hg.): *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt a. M. 2008.
- Bradbury, P./Geraghty, N. (Hg.): *Liberation Theology and Praxis in Contemporary Latin America*, London 2025.
- Lay Brander, M. (Hg.): *Einführung in die Lateinamerikastudien. Ein Handbuch*, Berlin 2023.
- Caro, O.: 50 Jahre Medellín. Bilanz und Zukunft der lateinamerikanischen feministischen Theologie, in: Eckholt: *Religion als Ressource*, 205–215.
- Cerny-Werner, R./Winkler, D. (Hg.): *Synodalität als Möglichkeitsraum: Erfahrungen – Herausforderungen – Perspektiven (STS 71)*, Innsbruck 2023.
- Collet, J.: *Die Theologie der Befreiung weiterschreiben. Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus (RaFi 83)*, Regensburg 2024.
- Collet, G.: *Theologie der Befreiung. „Vom Einbrechen der Armen in die Geschichte“. Zur Entstehung von Befreiungstheologien*, in: Gollwitzer/Schillebeeckx: *Theologien der Gegenwart*, 7–52.
- Concilium. *Ökonomie* 45/3 (2009).
- Dahlke, B.: *Katholische Theologie in den USA*, Freiburg i. Br. 2024.
- Der Synodale Weg: Grundtext. *Macht und Gewaltenteilung in der Kirche. Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag. SW 3 (2022)*, [Online-Zugang: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW3-Grundtext_MachtundGewaltenteilunginderKirche_2022_NEU.pdf – Stand: 08.10.24].
- Der Synodale Weg: Handlungstext. *Synodalität nachhaltig stärken. Ein Synodaler Rat für die katholische Kirche in Deutschland. SW 10 (2022)*, [Online-Zugang: https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW10-Handlungstext_Synodalitaetnachhaltigstaerken_2022.pdf – Stand: 08.10.24].
- Dussel, E.: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988.

- Eckholt, M. (Hg.): Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín. Kontinuitäten und Brüche, Ostfildern 2019.
- Enxing, J.: Die ökologische Krise aus panentheistischer Sicht. Ein Antwortversuch mit der Theologin Sallie McFague, in: Ruhstorfer: Das Ewige im Fluss der Zeit, 53–76.
- Enxing, J.: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (RaFi 50), Regensburg 2013.
- Enxing, J./Werner, G.: Schöpfung und Erlösung inklusiv gedacht, in: Hoff/Knop: Konstruierte Schöpfung, 292–308.
- Ellacuría, I.: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (TDW 40), Freiburg i. Br. 2011.
- Garrard-Burnett, V./Freston, P. (Hg.): The Cambridge History of Religions in Latin America, Cambridge 2016.
- Fischer, T./Hoth, C.: Lateinamerika von der Kolonialzeit bis zur Gegenwart – ein historischer Überblick, in: Lay Brander: Einführung in die Lateinamerikastudien, 27–44.
- Gmaier-Pranzl, F./Lassak, S., u. a. (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse (STSud.I 18), Innsbruck-Wien 2017.
- Gollwitzer, H./Schillebeeckx, E., u. a. (Hg.): Theologien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2006.
- Graulich, M./Rahner, J. (Hg.): Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs (QD 311), Freiburg i. Br. 2020.
- Greinacher, N.: Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, München 1980.
- Grümmer, B.: Öffentliche Theologie. Ein Plädoyer, Freiburg i. Br. 2023.
- Hoff, G./Knop, J. (Hg.): Konstruierte Schöpfung. Ein theologisches Motiv auf dem Prüfstand (QD 334), Freiburg i. Br. 2024.
- Hoff, G./Knop, J., u. a. (Hg.): Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potentiale (QD 322), Freiburg i. Br. 2022.
- Höhne, F. (Hg.): Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen (ÖfTh 31), Leipzig 2015.
- Horn, G.: Western European Liberal Theology. The Forst Wave (1924–1959), Oxford 2008.
- Kern, B.: Theologie der Befreiung (utb 4027), Tübingen 2013.
- Kern, B.: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz 1992.
- Metz, J.: Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche? (SKAB 122), Düsseldorf 1986.

- Metz, J.: Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: ders.: Theologie der Befreiung, 147–157
- Metz, J.: Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967–1997), Mainz 1997.
- Petrella, I.: The Intellectual Roots of Liberation Theology, in: Garrard-Burnett/Freston: The Cambridge History of Religions, 359–371.
- Pittl, S. (Hg.): Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven (Weltkirche und Mission 10), Regensburg 2018.
- Prien, H.: Das Christentum Lateinamerikas (KGE IV/6), Leipzig 2007.
- Prüller-Jagenteufel, G./Schelkhorn, H., u. a. (Hg.): Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven (Co.M 51), Mainz 2010.
- Rivera-Pagán, L.: 50 Years of Latin American Liberation Theology, in: Andrade/Panotto: Decolonizing Liberation, 9–22.
- Rodriguez, R.: Political Theology and the Theologies of Liberation, in: Rodriguez: T&T Clark Handbook of Political Theology, 29–44.
- Rodriguez, R. (Hg.): T&T Clark Handbook of Political Theology, London 2020.
- Ruhstorfer, K. (Hg.): Das Ewige im Fluss der Zeit. Der Gott, den wir brauchen (QD 280), Freiburg i. Br. 2016.
- Sand, J.: Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an Interdisciplinary Method to Move Theory into Praxis, in: Religions 9/4 (2018), [Online-Zugang: <https://doi.org/10.3390/rel9040129> – Stand: 08.10.24].
- Silber, S.: Ökologie und Postkolonialismus. Theologische Beiträge, Würzburg 2023.
- Söding, T.: Gemeinsam unterwegs. Synodalität in der katholischen Kirche, Ostfildern 2022.
- Tamayo, J.: Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma (Theologien der Welt 1), Freiburg i. Br. 2017.
- Torre, M. de la (Hg.): Introducing Liberative Theologies, Maryknoll, NY 2015.
- Vellguth, K. (Hg.): Frauen in der einen Welt. Feministische Perspektiven (ThEW 18), Freiburg i. Br. 2021.
- Wasmaier-Sailer, M./Durst, M. (Hg.): Schöpfung und Ökologie (ThBer 42), Freiburg i. Br. 2023.
- Weiler, B.: Mensch und Natur in der Kosmosvision der Aguaruna und Huambisa und in den christlichen Schöpfungsaussagen. Eine vergleichende Studie zum interkulturellen und interreligiösen Dialog im Kontext Perus in praktisch-theologischer Perspektive (Forum Religionspädagogik interkulturell 19), Frankfurt a. M. 2011.
- Woditsch, J.: O abuso espiritual como uma forma específica de abuso emocional: Uma delimitação conceitual para a sensibilização da violência psicológica na igreja, in: Pistis e Praxis 16/2 (2024), 372–388.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr). Schwerpunkt Ökotheologie 108/1–2 (2024).

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (zmr). Schwerpunkt Postkoloniale Theologie, Interkulturelle Theologie 38/1–2 (2012).

Zulehner, P./Neuner, P., u. a. (Hg.): Synodalisierung. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern 2022.

Einleitung: Befreiungstheologie. Eine Theologie in ständiger Agonie

Luíz Carlos Susin*

„Die Welt steht in Flammen; jetzt ist nicht die Zeit, mit Gott über unwichtige Dinge zu verhandeln.“¹

Wie steht es um die Befreiungstheologie? Sie befindet sich in einem permanenten Kampf zwischen Leben und Tod, was weder eine Überraschung noch ein Skandal ist. Sie ist ständig vom Tod bedroht, weil sie für das Leben kämpft. Das ist ihr Konzept, ihr eigentliches Anliegen: eine Denkform zu sein, die den Tod bekämpft, um so das Leben zu verteidigen. Sie besteht nicht einfach nur aus einem friedlichen und heiteren Gedankengebäude, wenngleich der Frieden und die Seligpreisungen ihr Zentrum und ihr Horizont sind. Ein solcher Kampf zwischen Leben und Tod ist ein Zustand der Agonie, wodurch sie auf Außenstehende sowohl lebendig als auch tot wirken kann. Daher scheint die Befreiungstheologie bisweilen sehr vital, während sie gleichzeitig von manchen bereits als gestorben abgetan wird. Schon 1980 sagten mir US-amerikanische Kollegen in Rom, dass sich die Befreiungstheologie in Verträgen verobjektiviert habe und dass sie, die sich stets als Prozess und Bewegung verstand, mittlerweile eher wie etwas sei, was einst voller Leben war, aber schon lange tot ist.

* Luíz Carlos Susin OFMCap wurde 1983 an der Gregoriana in Rom mit einer Arbeit über Levinas promoviert. Ab 1984 hatte er Professuren für Systematische Theologie an der Katholischen Universität Porto Alegre im Bundesstaat Rio Grande do Sul (PUC-RS) und an der kapuzinischen Hochschule für Theologie und franziskanische Spiritualität (ESTEF), ebenfalls in Porto Alegre, inne. Er war Präsident der brasilianischen Vereinigung für Theologie (SOTER) und bis 2015 Mitherausgeber von *Concilium*. Susin steht der *Nouvelle Théologie* nahe, gilt als einer der renommiertesten Vertreter der Befreiungstheologie der letzten Jahrzehnte und genießt internationale Bekanntheit.

¹ Teresa v. Avila: Camino de Perfección (1566), I.5 [Online-Zugang: <https://teresavila.com/escrito/camino-de-perfeccion-escorial/#> – Stand: 11.07.2022].

Was meine ich angesichts dessen mit *Agonie*? Agonie steht für einen qualvollen und ausweglosen Zustand, wie ihn z. B. ein Soldat im Kampf erlebt, wenn er ohne Schutzwall und ohne Möglichkeit zur Verteidigung außerhalb des Schützengrabens im Angesicht der feindlichen Armee plötzlich zu Boden fällt, allein und weit entfernt von seinen Kameraden. Ohne ernsthaften Widerstand leisten zu können, liegt er dort – in Agonie – und hat lediglich seine bloßen Hände und die Worte seines Mundes, um gegen die Brutalität der mächtigen Waffen anzukämpfen. In solch einem qualvollen Zustand wurde die Befreiungstheologie geboren und auch heute, fünfzig Jahre später, ist sie noch immer in diesem Todeskampf. Sie hört nicht auf, ihre Hände und ihren Mund zu öffnen, um einen Schlachtruf auszustoßen.

1. Ein Todesschrei als Ursprung der Befreiungstheologie

Die Ursprünge der südamerikanischen Befreiungstheologie gehen auf den spanischen Dominikaner Antonio de Montesinos (1475–1540) zurück, dem ein großes Denkmal in Santo Domingo gewidmet ist. Dort wird Montesinos dargestellt, wie er sich die Hände muschelförmig vor den Mund hält, damit sein Schrei über das Meer hinweggehört werden kann. Die Statue soll ausdrücken, dass ihm auch weiterhin zugehört werden soll:

„Ego sum vox clamantis in deserto [...]. Diese Stimme ruft aus, dass ihr alle in Todsünde seid und dass ihr darin leben und sterben werdet, wegen der Grausamkeit und Tyrannei gegenüber diesen unschuldigen Menschen. Sagt mir, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Ureinwohner in solch grausamer und schrecklicher Sklaverei? Mit welcher Autorität habt ihr all die verabscheuungswürdigen Kriege gegen diese Menschen geführt, die in ihrem sanften und friedlichen Land lebten, bevor ihr so viele von ihnen mit unvergleichbaren Massakern und Verwüstungen vernichtet habt, bevor ihr sie wie heute unterdrückt und ausgebeutet habt [...]?! Sind sie keine Menschen?! Haben sie keine Seele?! Habt ihr nicht die Pflicht sie zu lieben, wie euch selbst?! Versteht ihr denn nicht?! Merkt ihr nicht, was ihr da

tut?! Wie könnt ihr nur so tief schlafen, so träge sein?! Sei dir sicher, aus diesem Zustand kannst du dich selbst nicht retten.“²

Nach Enrique Dussel (1934–2023) liegt in diesem prophetischen Schrei aus den Anfangszeiten der kolonialen Zerstörung der prähematische Beginn der Befreiungstheologie. Er prangert die ‚Ursünde‘ an, die ihre Wurzeln in der bis heute bestehenden kolonialistischen Verhältnissen Amerikas und Afrikas hat. Bartholomé de Las Casas³ (1484–1566), der in seinen jungen Jahren selbst zu den sogenannten *Konquistadoren* gehörte, vernahm einige Zeit später in Kuba denselben Warnruf durch die Worte der Heiligen Schrift:

„Man opfert den Sohn vor den Augen des Vaters, / wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Kärgliches Brot ist das Leben der Armen, / wer es ihnen raubt, ist ein Blutsauger. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt wegnimmt, / und Blut vergießt, wer einem Lohnarbeiter den Lohn raubt“ (Sir 34, 24–26).

Die Eingeborenen wurden beschuldigt, Menschenopfer darzubringen, was als Legitimation für ihre Versklavung und den Völkermord an ihnen herangezogen wurde. Zusätzlich wurde der adamtische Mythos der Verfluchung Hams durch Noah auf Afrika übertragen, um die Sklaven von dort guten Gewissens nach Amerika deportieren zu können. Doch im Verborgenen regte sich bei Las Casas angesichts der vielen Opfer, die das Fundament des kolonialen Wirtschaftserfolgs waren, ein schlechtes Gewissen. Es war ihm nicht mehr möglich, ohne Reue hinter den Interessen und Taten der Kolonialstaaten zu stehen. Montesinos und Las Casas wurden zum Ärgernis, lösten große Empörung aus und wurden schließlich im Namen des Kolonialsystems hingerichtet – ein System, das, wie allgemein bekannt ist, von der Religion des Kreuzes legitimiert und gesegnet wurde. Das Leben der Männer wurde zu einem Todeskampf, eine Existenz in Agonie, und ihre einzigen Waffen im Angesicht der schwer bewaffneten Armeen waren ihre Worte.

² Zitiert nach Dussel, E.: *Teologia da Libertação. Um panorama do seu desenvolvimento*, Petrópolis 1999.

³ Zur Biographie von Bartholomé de Las Casas vgl. Dussel: *Teologia da Libertação*.

2. Vom ersten Schrei zur Bewegung und Theologie in Agonie

Denkerische Reflexion kann aus Bewunderung und Staunen erwachsen, wie es z. B. Aristoteles über die Philosophie schrieb; sie kann ebenso Frömmigkeit und Dankbarkeit widerspiegeln, wie wir es beim Heiligen Bonaventura vorfinden. In ihrer humansten Variante stellt sie sich jedoch in den Dienst der Fürsorge. Dann reflektiert sie Wunden und Verletzungen, um die Schmerzen lindern und ihre Ursachen heilen zu können. Hier wird das Denken zur Medizin, zu einem Pflegedienst, der den Schwachen Halt gibt, den Fallenden eine Stütze ist und im Angesicht des Todes um das Leben kämpft. Über tödlichen Schmerz nachzudenken, bedeutet, sich in den Schmerz hineinzuvertiefen. Diese Art von Denken kann es nicht ohne Mitgefühl geben, es muss sich selbst vom Schmerz berühren lassen. Es tut weh. Immer wieder über Schmerzen nachzusinnen, erfordert innere Stärke und wird getragen von der Hoffnung, sie irgendwann überwinden zu können. Hierin liegt das Ziel dieses Denkens: die Befreiung von allem Schmerz, von allen Sorgen, von jeglicher Sklaverei mit all ihren vielfältigen Masken und Gewändern. Befreiung zu denken, ist letztlich das Ausloten einer Strategie, eines Schlachtplans.

Leonardo Boff (*1938) hob in seinem Buch *Teologia do cativo e da libertação*⁴ (*Theologie der Gefangenschaft und Befreiung*) den dialektischen Aspekt der Befreiungstheologie hervor,⁵ indem er sie mit den traditionellen Praktiken wie Gewissenserforschung, Bekehrung, Beichte und Buße verband. Und Bischof Hélder Câmara (1909–1999), der stark von Paulo Freire (1921–1997) beeinflusst wurde, betonte immer, dass die Realisierung von Befreiung stets mit einer Bewusstwerdung (*conscientização*) beginnt. Beide sagen letztlich das Gleiche: Ohne die Erschütterung des eigenen Gewissens, wie sie Las Casas erlebte, kann es keine Befreiungstheologie geben. Von Gutierrez haben wir gelernt, dass die Theologie lediglich ein sekundärer Akt ist, eine nachgeordnete Reflexion über die konkrete Glaubenspraxis im Lichte

⁴ Boff, L.: *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis 1980.

⁵ Die befreiungstheologische Dialektik kam im klassischen Bezugstext von Gustavo Gutierrez' (*1928) dagegen noch nicht zur Sprache – vgl. Gutierrez, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971.

des Evangeliums – d. h. im Licht der Offenbarung eines Gottes, der sein Wort und Urteil immer in der Konkretheit geschichtlicher Erfahrung spricht.

So ist der lebendige Glaube (zumindest der, der noch nicht zu einer religiösen Bürokratie verkümmert ist) noch vor jeder theologischen Reflexion eine Offenheit, die sich aussetzt, die mit allen fünf Sinnen empfindsam ist und die Realität berührt – sei es im Staunen über das Erhabene eines von Vogelzwitschern begleiteten Sonnenaufgangs oder angesichts des Lachen eines Kindes; sei es im Schmerz mit den Armen und Bedürftigen oder mit all den unterernährten Menschen, denen die Würde geraubt wurde; sei es angesichts der Verzweiflung eines arbeitslosen Vaters oder gar einer ganzen Bevölkerung, die verwahrlost und ohne jegliche Perspektive ist. Kurzum, egal ob in Schönheit oder Leid, der Glaube erblickt die Lebendigkeit von Gottes Wort, das in der ganzen Welt beheimatet ist. Bestünde die Welt nur aus Schö-nem und Gutem, bräuchte man keine Befreiungstheologie – eine doxologische Theologie voller Lobpreis würde genügen. Die Befreiungstheologie hat ihre Wurzeln jedoch in einem empörten Prophetentum, welches die Diskrepanz zwischen dem, was gut sein könnte, aber ungerecht und teuflisch ist, erkennt und anprangert. Sie berücksichtigt die faktischen Umstände, reflektiert die Zeichen der Zeit und erinnert an die Erfahrungen vergangener Befreiungskämpfe, um so einen Horizont der Hoffnung und eine Zukunft nach Gottes Verheißung zu eröffnen. Deshalb liefert die Praxis des christlichen Glaubens – seine Erfahrung, seine Sinnstiftung und seine Umsetzung – theologische Denkanstöße und zwar auf Grundlage einer prophetischen Erfahrung, die sich als Offenbarwerden von Gottes Wort in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort zu erkennen gibt.

In der Linie alttestamentlicher Tradition wird Jesus in den Evangelien fünfzehn Mal als *Prophet* bezeichnet; auch ein Großteil seiner Worte ist an den Sprachstil der biblischen Propheten angelehnt. Ausgehend von einer solchen typisch evangelischen, ja, jesuanischen Glaubensauffassung ist die Befreiungstheologie seit über fünfzig Jahren mehr als nur eine rein intellektuelle Reflexion.⁶ Trotzdem lohnt es sich an dieser Stelle auf den erneuernden,

⁶ Es gibt eine Fülle an Literatur über ihre Ursprünge und Entwicklung entsprechend der jeweiligen Zeichen der Zeit. Für einen historischen Überblick vgl. Brighenti, A.:

noch unsystematisierten Ruf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín im Jahr 1968 zu verweisen – das symbolkräftige Jahr der verschiedenen sogenannten Frühlingsbewegungen in Paris, Prag und Woodstock, aber eben auch in Medellín, der Stadt des ewigen Frühlings.⁷ Dort versuchten die Bischöfe das Zweite Vatikanische Konzil, welches drei Jahre zuvor zu Ende gegangen war, im Kontext Lateinamerikas zu interpretieren und zu adaptieren. Der Ruf nach Befreiung als Ruf nach Gerechtigkeit angesichts all des gesellschaftlichen Elends und als Ruf nach Humanität angesichts der zahllosen Entwürdigungen, zieht sich dabei durch die verschiedenen Synodentexte, die einen neuen Weg für die Kirche Lateinamerikas bereiten sollten.

Die Befreiungstheologie hat mit vielen Händen gearbeitet. Von Anfang an war sie ökumenisch ausgerichtet und gleichzeitig an verschiedenen Orten tätig. Sie ist untrennbar mit unterschiedlichen kirchlichen Bewegungen verwoben, die über die Jahrzehnte hinweg entstanden und gewachsen sind. Sie ist schließlich zu einer gesellschaftsfähigen Theologie geworden, hat intellektuelle Humanisten inspiriert, war Gegenstand von Studien verschiedener Fachrichtungen, wurde als Banner des Kampfes von sozialen Bewegungen wie etwa der Landlosenbewegung hochgehalten und wurde Dialogpartner des Weltsozialforums.

Hat sie mittlerweile ihr Spezifikum, ihren Charakter verloren? Hat sie sich in der Falle eines sozialen Reduktionismus gefangen, wie einige Leute behaupten? Nein, im Gegenteil, gerade auf den Schlachtfeldern der jeweiligen

Panorama del itinerario de la Teología de la Liberación, in: Aquino Junior, F./Bonavía, P., u. a. (Hg.): *Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación*, Montevideo 2023, 33–93; Susin, L.: *Teologia da Libertação*, in: Sidekum, A./Wolkmer, A., u. a. (Hg.): *Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos*. Bd. 1, Blumenau/Nova Petrópolis 2016, 665–679; Sbardelotti, E./Guimarães, E., u. a. (Hg.): *Cinquenta anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*, São Paulo 2022; Cheza, M./Martinez Saavedra, L., u. a. (Hg.): *Dictionnaire historique de la théologie de la liberation*, Namur 2017. Zur aktuellen Befreiungstheologie vgl. Barros, M.: *Teologias da Libertação para os nossos dias*, Petrópolis 2020; Aquino Junior, F.: *Teologia em saída para as periferias*, São Paulo 2019.

⁷ Aufgrund des ganzjährig milden Klimas wird Medellín die Stadt des ewigen Frühlings (*la ciudad de la eterna primavera*) genannt [Anm. d. Übers.].

Zeit hat die Befreiungstheologie an Gestalt gewonnen und genau hier gehört sie auch heute hin! Nur dort, wo der heilige Lebensdurst im Kampf zu Tage tritt – im Namen eines Gottes, der zuallererst ein Gott der Lebenden und selbst Quelle des Lebens ist – kann sie ihrem von Agonie geprägten Charakter gerecht werden.

Ich erinnere mich an eine Begegnung Ende der 80er Jahre während eines Wahlkampfes: Eines Morgens stand ich vor der Universität, als ein Papiersammler – ein *Cartonero* – mit seinem fast vollen Wagen vorbeikam, an dem er zwei Fahnen befestigt hatte: die der PT (Arbeiterpartei) und die der MST (Landlosenbewegung). Ich sprach ihn daraufhin an und fragte ihn, ob er einer dieser Organisationen angehöre. Er fiel mir voller Stolz ins Wort: „Ich bin von der Befreiungstheologie!“ Ich war so verblüfft, dass ich nicht einmal daran dachte, ihn zu fragen, wie er zu dieser Aussage kam. Die Befreiungstheologie genießt in der Öffentlichkeit großes Ansehen und ist über die Jahre zu einer Referenzgröße und Flagge für all jene geworden, die die Lebenswirklichkeit der Menschen verändern wollen. Auch heute gibt es Leute, die sich als Anhänger oder Sympathisanten der Befreiungstheologie bezeichnen, ohne dass sie im akademischen Sinne theologisch gebildet sind.

Nach ca. 60 Jahren hat sich die Befreiungstheologie zu einer globalen Größe entwickelt und eine Vielzahl von Strömungen, Schulen und Sprachstilen ausgebildet. Mit Papst Franziskus, ein Vertrauter der argentinischen Befreiungstheologie – der sogenannten *Theologie des Volkes* –, gelangte sie, die lange vom vatikanischen Glaubensdikasterium kritisch beäugt wurde, sogar auf den Stuhl Petri. Der Ausgangspunkt ihrer Reflexion ist und bleibt jedoch der Schrei all der Opfer, die auf der Kehrseite der Geschichte untergehen. Ihr Interesse an theologisch noch nicht systematisierten Erfahrungskontexten, ihr evangeliumsgemäßes Prinzip der Befreiung sowie ihre Wirklichkeitsdeutung aus der Perspektive der Armen heraus, macht sie dabei nicht nur für den Anspruch des Evangeliums belastbar, sondern verleiht ihr auch ein unbegrenztes Potential. Gleichzeitig wird sie aber aus denselben Gründen für viele zur verhassten Provokation.

3. Der Hass auf die Befreiungstheologie – grundlos?

Heutzutage scheint die Befreiungstheologie fast ausschließlich schlechte Presse zu bekommen, vor allem im chaotischen und lauten Schaufenster des Internets. Früher beschränkte sich die harsche Kritik an ihr auf kirchliche und binnenpolitische Kreise mit ihren hierarchischen Manövern und Restriktionen. Heute jedoch geht sie von jungen Priestern in schwarzen Soutanen oder von klerikal auftretenden Laien aus, die als Influencerinnen und Influencer in großer Zahl in den sozialen Medien anzutreffen sind. Vor einem breiten Publikum propagieren sie, die Befreiungstheologie sei etwas Böses im Schoß der Kirche, verflucht und teuflisch, und verdiene es deshalb, mit heiligem Hass konfrontiert zu werden. Sie wurde zum Sündenbock für viele schreckliche Ereignisse innerhalb wie außerhalb der Kirche deklariert. Luis Fernando Veríssimo (*1936), ein Schriftsteller aus Rio Grande do Sul, warnte z. B. in einer seiner eloquent-ironischen Kolumnen, dass es angesichts der aktuellen geopolitischen Lage durchaus möglich sei, dass man eines Tages mit zwei Chinesen unter dem Bett aufwache. Wenn das passiere, dann stecke sicherlich die Befreiungstheologie dahinter.

Doch woher kommt der Hass auf eine Theologie, von der fast alle, die voller Überzeugung gegen sie wettern, nur aus dritter Hand erfahren haben – und zwar wiederum lediglich von denen, die sie selbst hassen? Schon Diognet wird der Ausspruch nachgesagt, dass diejenigen, die hassen, den Grund ihres Hasses oft nicht kennen. Den Anspruch, Begründungen oder Erklärungen vorweisen zu können, gibt es bei einer solchen Haltung nicht mehr. Allein die Behauptung, jemand sei ein Anhänger der Befreiungstheologie, reicht aus, um ihn beruflich zu disqualifizieren und digital regelrecht zu lynchen – genau wie bei einem Sündenbock, an dem man alle Frustration und angestaute Wut auslassen kann. Ein klischeehaftes Vorurteil gegenüber der Befreiungstheologie hat sich verfestigt und ausgebreitet wie ein vorfabriziertes und öffentlich verkündetes Gerichtsurteil. Ein aktuelles Beispiel veranschaulicht dies: Frei Betto⁸ (*1944), ein bekannter Journalist und Schriftsteller aus

⁸ Der bürgerliche Name des brasilianischen Dominikaners lautet Carlos Alberto Libânio Christo. Weil er aber weithin als *Frei Betto* (*Bruder Betto*) bekannt ist, wird hier dieser Name verwendet [Anm. d. Übers.].

dem Dominikanerorden, dessen ganzes Leben mit der Befreiungstheologie verwoben ist, wurde eingeladen, im Rahmen einer kirchlichen Sozialkampagne für die 33 Millionen Hunger leidenden Brasilianer einen Vortrag zu halten. Die Veranstaltung sollte an einer kirchlichen Schule stattfinden, die Eltern der Schüler protestierten jedoch mit einer Petition. Darin hieß es, Frei Betto sei ein Anhänger der Befreiungstheologie und militanter Aktivist im pastoralen und sozialen Kontext. Die Eltern und Familienangehörigen würden sich angesichts der Diskrepanz zwischen ihrem Erziehungsideal und einer derartigen Veranstaltung äußerst unwohl fühlen, zumal diese an einem Ort stattfände, den sie als zweites Zuhause für ihre Kinder gewählt hätten. Vorkommnisse dieser Art offenbarten die fortdauernde Agonie und den unvermeidlichen Konflikt, in dem sich die Befreiungstheologie bis heute befindet.

Die Beschwerde der Eltern verdeutlicht aber noch etwas anderes – nämlich das, was hinter den Kulissen des Konflikts verborgen gehalten wird. Wie Herodes Antipas, der sich während Jesu Hinrichtung hinter der Bühne des Pilatus versteckt hielt, aber durch das Evangelium entlarvt wurde, ist es auch heute das Evangelium in unseren Händen, das den Blick hinter die Kulissen lenkt und das Verborgene offenbart. Daher ist es nicht schwer, das eigentliche Interesse zu enthüllen, das diesen scheinbar ungerechtfertigten Hass anspornt. In ihm verbünden sich Konservatismus und kirchliche Elite, um gemeinsam die politische Rechte zu schützen und voranzutreiben. Mit dem Volk als Manövriermasse, mit gesellschaftlicher Macht und notfalls mit Gewalt schützen und erobern sie ihren so hochgehaltenen wirtschaftlichen und sozialen Status. Hier ist es ratsam, sich abzuwenden und angesichts all der ungerechtfertigten Provokationen und Fehlinformationen in Stille zu verharren, um denen, die sich von Hass ernähren, keine Agenda zu geben – ganz so, wie Hieronymus Bosch seinen Jesus gemalt hat: mal blickt er ungerührt in die Ferne, mal hat er die Augen geschlossen; weder starrt er seine Folterer an, noch lässt er sich von denen provozieren, die ihn mit der typischen Wut derer, die im gemeinsamen Hass zu Gleichgesinnten werden, anstarren.

4. Eine Besinnung auf die *loci theologici*: Ist die *Option der Armen* Marxismus?

Wir sollten uns nicht über den der Befreiungstheologie entgegengebrachten Hass empören. Gleichzeitig ist es allerdings sinnvoll zu fragen, wie es immer wieder zu ihrer Identifizierung mit der ‚linken‘ Politik – also mit Marxismus bzw. Kommunismus kommt, denn diese treibt die Lynchjustiz an ihr voran. Hierzu ist eine grundlegende Bemerkung notwendig:

Clodovis Boff (*1944), ein Kenner der theologischen Methodenlehre, der sich intensiv mit der Befreiungstheologie auseinandergesetzt hat, veröffentlichte im Jahr 2023 seine zusammengefasste Kritik an der Befreiungstheologie in einem kleinen Buch mit dem Titel *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*⁹ (*Die Krise der katholischen Kirche und die Befreiungstheologie*). Allerdings übergeht er dort – wie schon zuvor – eines der entscheidenden Elemente der Befreiungstheologie, nämlich ihre *loci theologici* sowie deren Potential, entsprechend der Zeichen der Zeit weiterentwickelt zu werden. Zu den *loci theologici* zählen natürlich vor allem die Quellen der Schrift, der Tradition und des Lehramts. Darüber hinaus müssen aber auch die Geschichte und das gegenwärtige Leben des Gottesvolkes mit seinem Kampf um das Leben und damit auch Dimensionen wie Wirtschaft und Politik mit einbezogen werden. All diese Aspekte sind mit der realen Menschheitsgeschichte verwoben, die sich folglich auf den gemeinsamen Glaubenssinn des Gottesvolkes auswirken. Es ist der Glaube der einfachen Menschen, wo ein Gespür für Gerechtigkeit und der Wille zu einem würdevollen, guten und gerechten Leben anzutreffen ist. Kurz gesagt, gerade in Zeiten, die von vielen widersprüchlichen Zeichen geprägt sind, sind es die verschiedenen Zeichen der Zeit, die zur Theologie sprechen und so die Entstehung eines lebendigen und wahrhaft christlichen, ja, eines wahrhaft jesuanischen Glaubens vorantreiben. Faustino Teixeira (*1954) analysiert korrekterweise, dass Clodovis Boff letztlich zu einem Glauben an „Christus ohne Jesus“, an eine „Kirche ohne Reich Gottes“ aufruft. Er vertrete schlussendlich einen „ekklesiozentrischen Christozentrismus“ ohne jedoch die Bedeutung der Geschichte und die

⁹ Boff, C.: *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, Campinas 2023.

konkrete Menschheit einzubeziehen. Damit übergehe er allerdings die menschlichen Beziehungen, die Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes eingegangen ist und auch fortwährend eingeht.¹⁰

Gerade indem die Befreiungstheologie die Historizität des Denkens und dessen Prägung durch die jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexte herausgearbeitet hat, konnte sie eine vermeintlich universelle, aber letztlich abstrakte und eurozentrische Metaphysik überwinden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese theologische Erneuerung aufgenommen und verstetigt, aber Lateinamerika war der Kontinent, auf dem sie Gestalt annahm und von dem aus sie zu einer Inspiration für viele Regionen auf der ganzen Welt wurde. So hat die Befreiungstheologie seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts gezeigt, dass die Völker Lateinamerikas mit ihrem Rufen nach Befreiung und Gerechtigkeit, aber auch mit ihren kulturellen und spirituellen Reichtümern, ein wesentlicher Bestandteil der *loci theologici* einer legitimen theologischen Methodenlehre sind. Ja, angesichts der Offenbarung in Christus, wie sie in der Schrift zu finden ist, gebührt ihm, dem armen und einfachen Volk, sogar eine privilegierte Stellung innerhalb der *loci*.

Der soziale Kontext (*lugar social*) als *locus theologicus* wurde von Ignacio Ellacuría¹¹ (1930–1989) ausführlich dargestellt. Er umfasst den komplexen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zusammenhang und bringt die Theologie in einen Dialog mit den verschiedensten sozialen und anthropologischen Wissenschaften. Dieser *locus* kann nur in einem interdisziplinären Dialog erfasst werden, was weder konzeptionelle Verwirrung noch kirchlichen Identitätsverlust implizieren muss.

Bezüglich der Verwendung marxistischer Kategorien, welche so viel Misstrauen und Verurteilung hervorrufen, ist es wichtig festzuhalten, dass das Wissen, das uns aus der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern überliefert ist, natürlich viel älter ist als Karl Marx (1818–1883) und die anderen

¹⁰ Vgl. Teixeira, F.: Um Cristo sem Jesus e sem os apelos do reino. Análise de um livro, [Online-Zugang: <https://ihu.unisinos.br/categorias/629756-um-cristo-sem-jesus-e-sem-os-apelos-do-reino-analise-de-um-livro> – Stand: 26.08.24].

¹¹ Vgl. Ellacuría I.: Los pobres, “lugar teológico” en America Latina, in: Escritos Teológicos I, San Salvador 2000, 139–161; ders.: El auténtico lugar social de la iglesia, in: Escritos Teológicos II, San Salvador 2000, 439–451.

kommunistischen Autoren. Die ausgewählten Konvergenzen zwischen Marxismus und Befreiungstheologie, die Michael Löwy¹² (*1938) herausgearbeitet hat, bedeuten daher nicht, dass die Befreiungstheologie umfassend den Spuren von Marx folgt. Im Gegenteil, eigentlich müsste Marx erklären, warum er sich in einigen seiner Thesen auffällig einer biblisch-prophetischen Ethik annähert. Es ist zuallererst die Schrift, insbesondere das Evangelium, die die soziale Wirklichkeitshermeneutik der Befreiungstheologie inspiriert. Entgegen dem oft fälschlicherweise vorgebrachten Verdacht gehörte der gewalttätige Klassenkampf als legitime Durchsetzung der notwendigen Revolution nie zu den Forderungen der Befreiungstheologie. Akademisch betrachtet käme es allerdings einem soziologischen Analphabetismus gleich, als Befreiungstheologe Marx nicht zu kennen; seine Theorien zu kennen bedeutet allerdings nicht, sämtliche seiner Thesen auch selbst zu vertreten.

In den Anfängen der Befreiungstheologie gab es durchaus die Diskussion, ob es sich um eine *Theologie der Revolution* handelt. Ihre Revolution ist jedoch eine methodische. Sie setzt bei den Erzählungen von und über Jesus an und nicht bei der Gewalt von Waffen. Paulo Freire (1922–1997), ein befreiungstheologisch geprägter Erziehungswissenschaftler, fasst seine Beziehung zu Christus und Marx auf klare und einfache Weise in einer Videoansprache zusammen, welche er als geistiges Testament hinterlassen hat: Es war Christus, der ihn zu den Armen in den Peripherien von Recife führte. Danach begann er, Marx zu lesen, um die Internalisierungsmechanismen von Unterdrückung im Bewusstsein der Armen zu verstehen. Mit Christus kehrte er schließlich zu den Armen zurück, um ihnen mit einer Pädagogik der Befreiung zu helfen, ihre Würde und ihr Potential zu entdecken. Und dort blieb er auch – bei den Armen, mit Christus. Er war somit Christi Genosse, nicht der von Marx.¹³

Es kann nicht oft genug betont werden, dass die Befreiungstheologie im Kern Thesen vertritt, die diametral zu Marx' Thesen stehen. Dies versuchte

¹² Vgl. Löwy, M.: *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris 1998.

¹³ Vgl. Freire, P.: *Testamento*, [Online-Zugang: <https://youtube/OsLHMA3EU0k> – Stand: 06.07.23].

auch Frei Betto in seinen Dialogen mit Fidel Castro zu veranschaulichen: gerade die christlichen Basisgemeinden und Gemeinschaften Lateinamerikas zeigen, dass die Glaubenspraxis nicht nur Opium und Mitgefühl für eine herzlose Welt ist, sondern, im Gegenteil, gesellschaftsverändernd und revolutionär sein kann.¹⁴ Die sogenannte *Option für die Armen* ist letztlich sogar radikaler als Marx, denn unabhängig von der tatsächlichen revolutionären Kraft fordert das Evangelium den Einbezug aller. Marx würde dieses Postulat vermutlich regelrecht verhöhnen, für die Befreiungstheologie war es mit seinen jesuanischen Wurzeln jedoch absolut grundlegend. Die Würde der Armen hängt nicht von ihrer revolutionären Effektivität ab, sondern gründet in ihrer bloßen Existenz als geliebte Geschöpfe Gottes. Der Platz und die Rolle der Armen im Evangelium gleichen einer heilsgeschichtlichen Verdrehung der Logik der Welt. Sei es im Gericht von Mt 25 oder im Magnificat, sei es in den Gleichnissen und Taten Jesu oder in seinem Verbrechertod am Kreuz – die Armen sind das eigentliche Volk, die Schafherde ohne Hirten, sie sind die bevorzugten Adressaten der frohen Botschaft und der Erlösung. Papst Benedikt XVI. stellte dies anerkennend in Aparecida heraus, indem er die *Option für die Armen* als implizit in der neutestamentlichen Christologie angelegt bezeichnete.¹⁵ Christus wurde für uns arm, um uns durch diese Armut seinen Reichtum zu schenken (vgl. 2 Kor 8, 9). Mit dieser Aussage untermauert auch Paulus seinen Spendenaufruf an die Korinther für die armen Gemeinden in Judäa. Sollte man Paulus das vorwerfen, was der Befreiungstheologie vorgeworfen wird – also dass er aus den kirchlichen Gemeinden NGOs machen wollte und sich mehr sozialpolitischen Maßnahmen widmete als Evangelisierung und Mission?

¹⁴ Vgl. Betto, F.: *Fidel e a religião*, São Paulo 1985. Die erste Ausgabe wurde in mehr als 33 Sprachen übersetzt und allein in Kuba mehr als eine Million Mal verkauft. Frei Bettos großes Anliegen besteht bis heute darin, aufzuzeigen, dass der Sozialismus vom christlichen Glauben profitiert. Dadurch steht er Max Weber wesentlich näher als Karl Marx, von dem er sich entsprechend auch distanziert.

¹⁵ Vgl. Benedikt XVI.: *Ansprache zur Eröffnung der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik* (13. Mai 2007), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html9 – Stand: 26.08.24].

Angesichts all dieser kursierenden Missverständnisse ist folgende Klarstellung notwendig: Dass die Anhänger und Sympathisanten der Befreiungstheologie in einer gewissen inhaltlichen Nähe und einer Art Wahlverwandtschaft mit den gesellschaftlichen Gruppierungen stehen, die sich für die Veränderung der Realität im Sinne sozialer Gerechtigkeit einsetzen, liegt in der Natur der Sache. Die Verbundenheit der Befreiungstheologie mit der ‚Linken‘ oder den ‚Progressiven‘ anstatt der ‚Rechten‘ bzw. den ‚Konservativen‘ ist etwas Natürliches und von der inhaltlichen Struktur her verständlich und gerechtfertigt. Ich sehe daher auch keinen Grund, diese Affinitäten zu verschweigen.

Abschließend ist zu sagen, dass sich die Theologie natürlich mit Gott befassen muss. Aber bevor sie nach Gottes Identität und Wesen fragt (also wer Gott ist), muss sie nach dem Ort fragen, wo Gott sich offenbart – sonst gelangt man nicht zu Gott, sondern lediglich zu einer Fabrikation der eigenen verborgenen Sehnsüchte. Die Schrift ist in ihrer Gesamtausrichtung eindeutig und verweist in vielerlei Hinsicht auf diesen Ort. Sie zeigt uns die Stellung von Demut und Klage, den Platz der Kleinen, Letzten und Zerbrechlichen, der Unterdrückten und Schwachen, und nicht zuletzt den der Armen. In ihr sehen wir die Weisheit von Skandal und Torheit; wir sehen den Wert derer, die nichts sind, um den Stolz derer, die sich für groß halten, zu brechen (vgl. 1 Kor 1,22–27). Dieses schriftfundierte Bekenntnis bedeutet nicht (wie Clodovis Boff behauptet), dass die Armen in der Befreiungstheologie den Platz Christi eingenommen hätten. Die Unterstellung einer derartigen theologischen Plumpheit kann nur die Idee eines Gegners sein, der einen Sündenbock sucht. Allerdings ist es auf beeindruckende Weise offensichtlich, dass Gott sich durch die Armen offenbart – sei es in Christus oder in der restlichen Heilsgeschichte.¹⁶

¹⁶ Vgl. Marangi, E.: Biblical foundation and magisterial development of the dogmatic datum of the poor as a theological place, in: *Theocommunication* 49/2 (2019), 1–18; ders.: Theological Discovery and Future Perspectives of the Dogmatic Datum of the Poor as a Theological Place, in: *Teocomunicação* 50/1 (2022), 1–22. Die beiden Artikel befassen sich mit den biblischen und patristischen Grundlagen, die den theologischen Stellenwert der Armen fundieren und das auf Jon Sobrino zurückgehende befreiungstheologische Axiom ‚außerhalb der Armen gibt es kein Heil‘ nachzeichnen.

„Wer ist Mutters Liebling? Es ist der Sohn, der krank ist, bis er gesund wird; es ist der jüngere Sohn, bis er erwachsen wird; es ist der Sohn, der weit weg ist, bis er zurückkehrt!“ Wenn Gott allen Menschen nahe sein und alle retten will, ist es nachvollziehbar und strategisch klug, bei den am meisten Gefährdeten, den Zerbrechlichsten und Verletzlichsten zu beginnen, von unten nach oben. Und von dort aus, im Leben der Armen, enthüllte Gott uns den Reichtum seiner Gaben – eingekleidet in den eigentlichen und wahrhaftigen Reichtum des Menschen, der sogar noch im tiefsten Abgrund sozialer Existenzen fortbesteht.

Mittlerweile prangert Clodovis Boff auch das an, was er den zunehmenden Nebel indigener, afroamerikanischer, feministischer, queerer, ökologischer und dekolonialer Theologien nennt. Doch damit weigert er sich zu sehen, wie viel göttliche Schönheit und Freiheit die Söhne und Töchter Gottes dort manifestieren. Gruppierungen wie die indigenen Völker, die Quilombola-Gemeinschaften¹⁷ oder die Queer-Community zeigen Lebensalternativen auf, die besonders uns Theologinnen und Theologen etwas zu sagen haben, denn sie offenbaren uns etwas von dem lebendigen Gott, der alles liebt, was er geschaffen hat und lebendig ist (vgl. Weish 11,26).

5. Befreiung, Barmherzigkeit und Hoffnung: hermeneutisch zirkuläre und konstitutive Prinzipien der Befreiungstheologie

Ist die Befreiungstheologie wirklich befreiend? Kann man ihre tatsächliche Wirksamkeit messen, ohne sich vorschnell mit ihrem guten oder schlechten Ruf zufriedenzugeben? Die Schwierigkeit der Messbarkeit liegt in ihrer Konstitution, d. h. in der Option für die Armen. Ihr Ausgangspunkt ist immer am Rande des Chaos, der Grenze menschlicher Erfahrung, an der sie dann ihre

¹⁷ Als *Quilombolas* bezeichnete man die Niederlassungen geflohener Sklaven, deren Siedler versucht haben, gegen die portugiesischen Kolonialherren Widerstand zu leisten. Bis heute gibt es über ganz Brasilien verteilt afro-brasilianische Quilombola-Gemeinschaften, denen ähnlich wie indigenen Territorien gesetzlich ein eigenes Selbstbestimmungsrecht zukommt [Anm. d. Übers.].

eigene Zerbrechlichkeit erfährt. Der Schöpfergeist, der im Chaos gegenwärtig ist, ist das erste Subjekt der Befreiungstheologie, er ist der eigentliche Schöpfer ihrer Prinzipien. Wenn Thomas von Aquin (1225–1274) die Gaben des Heiligen Geistes und die ihnen entsprechenden Tugenden erläutert, wird jede Gabe und Tugend durch andere, ihnen zugeordnete Gaben und Tugenden unterstützt. Sie bilden dabei weniger eine lineare Ordnung als einen Kreis, der auf Nachbarschaftsbeziehung und Komplementarität beruht. Ebenso kann die Befreiungstheologie der Option für die Armen nur dann treu bleiben, wenn diese mit den Prinzipien der Befreiung, der Barmherzigkeit und der Hoffnung einhergeht. Sie alle haben tiefe biblische Wurzeln. Sie sind miteinander verflochten wie die drei Tugenden, die Charles Péguy (1873–1914) in seinem Werk *El pórtico del misterio de la segunda virtud*¹⁸ preist. Dort geht die Hoffnung, die kleine und kindliche Schwester, dem fokussierten und diskreten Glauben sowie der großzügigen und überschwänglichen Nächstenliebe voraus. Aber sie gehen Hand in Hand und die Hoffnung ist die jugendliche Tugend für das Morgen, sie zieht die anderen aus der Gefahr, in der starren Sterilität der Gegenwart zu verharren.

In Anlehnung hieran ist das *Prinzip der Barmherzigkeit* das liebende, barmherzige und unterstützende Herz, in dem sich Vernunft und Glaube selbst als *intellectus amoris* offenbaren. Theologie ist *Ratio* und *Logos*, die im Abgrund und dem Geheimnis der Liebe, die Gott selbst ist, gründet – des Gottes, der sich in den Misshandelten und Gekreuzigten der Geschichte entblößt und offenbart. Das Prinzip der Barmherzigkeit fordert dazu auf, diejenigen zu trösten, die den Weg des täglichen Kreuzes gehen; es fordert auf, an der Seite der wirklichen, nicht nur der symbolischen Kreuze zu stehen; es bewahrt die Würde der von ihren Kreuzen abgenommenen Leibern. Aber es wäre ein tragisches Prinzip, ginge es nicht mit dem *Prinzip der Hoffnung* einher, ohne dass – wie der Neomarxist Ernst Bloch (1885–1977) feststellte¹⁹ – jede historische Praxis gelähmt ist. Für die Befreiungstheologie bleibt die Hoffnung auch in dem mit einem schweren Stein verschlossenen Grab bestehen. Sie steht für die Hoffnung gegen alle Hoffnung, für die Hoffnung angesichts jeglichen Scheiterns, für die Hoffnung des Ostermorgens. Im angebrochenen

¹⁸ Péguy, C.: *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Madrid 1991.

¹⁹ Vgl. Bloch, E.: *O Princípio Esperança*. 3 Bde., Rio de Janeiro 2005.

Gottesreich kann der Stein entfernt, die Gräber geöffnet und der eschatologische Horizont aufgetan werden, zu dem sich die Schreie der Armen ausrichten: „Dein Reich komme!“, „Komm, Herr Jesus!“ Die Hoffnung erblickt die Zeichen Gottes, so bescheiden sie auch sind – trübe Farbtupfer in der Morgendämmerung, die dennoch sichere Zeichen dafür sind, dass der strahlende Morgen kommen wird.

Nur unterstützt von ihren beiden Schwestern kann die Befreiung auch angesichts ihrer Agonie immer wieder in den guten Kampf zurückkehren. Sie darf nicht zulassen, dass Hoffnung und Barmherzigkeit verschwinden. Ihr Kampf liegt in der Radikalität des konkreten Tuns. Er richtet sich gegen alle mächtigen Kräfte und jegliches feindliche Vorgehen, bei dem von der Schwäche und dem gewaltsamen Tod der Armen profitiert wird. Deshalb ist das *Prinzip der Befreiung* letztlich ein militärisches Prinzip. Wir sind im Krieg gegen diejenigen, die das Leben missbrauchen und die Schwächsten enteignen – und sei es nur mit unserem Mund und unseren Händen, mit unseren Worten und unserer Anklage. In diesem prophetischen Krieg, der so lange andauert, wie es Ungerechtigkeit in der Welt gibt, stehen die genannten Prinzipien wie bei Péguy in einem Kreis, Hand in Hand. Wer die Führung erhält, wird dabei je nach Ort und Situation entschieden. Aus diesem Grund kann man von einem befreiungstheologischen hermeneutischen Zirkel sprechen. Entgegen der Forderung von Clodovis Boff ist eine lineare Ordnung, im Sinne einer klaren Hierarchie von Prinzipien, in der eindeutig unterschieden werden kann, was an erster und was an nachgeordneter Stelle steht, nicht mit der Befreiungstheologie zu vereinbaren. Das Fundament der Befreiungstheologie war schon immer zirkulär begründet. Aber dieser Zirkel ist nicht einfach ein ‚Fest des Denkens‘, wie man es etwa bei Heidegger (1889–1976) findet, sondern er ist das Fest der Trinität, er entspricht der Perichorese der drei göttlichen Personen. Der Ausgangspunkt ist mal das eine, mal das andere, sodass jeder Aufbruch in einer authentischen und realitätsbezogenen Dynamik stattfinden kann.

Dies kann geschehen, obwohl (oder gerade) weil sich die Befreiungstheologie zu einem strengen Christozentrismus bekennt. Mit Christus als erstem Prinzip wird das Zentrum von Theologie zu einer Kreuzung, die sich in viele Wege aufließt – einem dezentrierten Zentrum. Wer Christus als zentralen

Orientierungs- und Ausgangspunkt hat, geht auf Wegen, die zum Vater, zum Geist, zum Bruder, zum Armen, zur Gemeinschaft und zu jedem einzelnen Geschöpf dieser Erde führen. Eine lineare Ordnung entspricht nicht der Ordnung des Lebens. In Christus dagegen ist alles miteinander verbunden: Liebe und Schmerz als Barmherzigkeit, Qual und Kampf als Befreiung, Mut und Beharrlichkeit als Hoffnung.

6. In der Befreiungstheologie gibt es viele Schmerzen, aber eben so viel Gesang und Tanz

An der Katholischen Universität Löwen gab es ein großes Forschungsprojekt über die lateinamerikanische Befreiungstheologie, aus dem ein umfassendes historisches Lexikon hervorging.²⁰ An der kollektiven Erarbeitung dieses Werks zeigt sich eine weitere Eigenschaft der Befreiungstheologie, nämlich die bewusste Intensivierung gemeinschaftlichen Arbeitens. Theologie ist hier die Frucht von Begegnung und Zusammenleben, von Freundschaft, Gebet, Debatten und gemeinsamem Engagement. Diesbezüglich ist besonders die internationale Initiative der *Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen und Theologen der Dritten Welt* (EATWOT/ASETT) erwähnenswert, die 1976 in Daar es Salam, Tansania, ins Leben gerufen wurde. Ihr folgte das *Weltforum für Theologie und Befreiung*, das 2005 aus dem Weltsozialforum in Porto Alegre hervorging.

Betrachten wir die Befreiungstheologie als Bewegung, leidet sie jedoch unter der gleichen Dynamik wie jede andere soziale Bewegung. Dieser übergreifende Prozess wurde anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Landlosenbewegung viel diskutiert. Soziale Bewegungen entwickeln sich wellenartig. Sie wachsen mit einer gewissen Geschwindigkeit, indem sie Kräfte unter der Oberfläche sammeln; dann heben sie ab, um sich mit voller Energie auf das zu erreichende Ziel zuzubewegen. Wird dies nach einer gewissen Zeit (meist ungefähr zwanzig Jahre) nicht erreicht, zerstreut sich die Welle und verliert ihre Kraft. Schließlich tendiert die Bewegung dazu, eine Organisation

²⁰ Vgl. Cheza, M./Saavedra, L., u. a. (Hg.): *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, Namur 2017.

bzw. Institution zu werden, die sich in Verwaltung verliert. Unweigerlich muss man sich deshalb mit zwei Entwicklungen auseinandersetzen: Einerseits braucht es angesichts des Wachstums strukturierende Elemente, sonst droht der Zerfall; andererseits findet zugleich ein unaufhaltsamer Energieverlust statt, der oft in einer starren Bürokratisierung endet. Kritische Stimmen bleiben dabei nicht aus. Der Prozess kann deshalb nur gelingen, wenn es gleichzeitig neu hinzukommende zeichenhafte Ereignisse gibt, die entsprechend Energie anregen. So kann neue Lebendigkeit und dadurch Bewegung nach vorne entstehen. Nur wer neue Dynamiken wahrnimmt und wertschätzt, kann sich transformieren, denn ohne Veränderung gibt es keine Geschichte. Bloße Organisation dagegen schafft weder Neues noch Entwicklung, sondern verwaltet nur das bereits Bestehende.

Die feministische Theologie, die in den 1980er Jahren aufkam, ist eine solche sich wellenartig entwickelnde Bewegung, die auf dem *Prinzip der Befreiung* beruht. Sie, die der Ideologie des Patriarchats entgegentritt, hat wiederum den Raum für den Aufschrei der Queer-Community geöffnet, sodass die authentische Vielfalt sexueller Identitäten gehört werden konnte. Noch weitere Initiativen müssen hier genannt werden: mit dem Aufkommen schwarzer und indigener Bewegungen entstanden afro-indianische Theologien; mit *Eco-Rio 92*²¹ bildete sich eine landwirtschaftliche Theologie heraus; die Ökotheologie erstarkte angesichts des Schreis der Schöpfung und in Zusammenarbeit mit dem Ökofeminismus sowie den indigenen Bewegungen; und auch die ökumenische Dimension ist von Anfang an Teil der Befreiungstheologie. Dieser wurde sich aber angesichts des wachsenden Pluralismus – vor allem durch Anregungen indigener und afroamerikanischer Theologien – aus Sicht der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs nochmal bewusst angenähert. All diese Befreiungstheologien sind aus Sozialbewegungen der jüngeren Gegenwart hervorgegangen und spiegeln die aktuellen Zeichen der Zeit wider. Das Prinzip der Befreiung schlägt sich dabei in Thematiken wie etwa der Authentizität der Töchter und Söhne Gottes, der

²¹ Eco-Rio 92 wird die 1992 in Rio de Janeiro abgehaltene internationale Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung genannt, eine der ersten ihrer Art [Anm. d. Übers.].

Einzigartigkeit jeder Existenz sowie der Fruchtbarkeit aller Formen von Beziehung nieder, womit sie die für eine Transformation notwendige Energie beinhalten.

Abschließend will ich noch auf zwei Aspekte verweisen, durch die sich solche Theologien in gutem Sinne weiter ‚radikalisieren‘ können, indem sie sich im Prinzip der Befreiung (tiefer) verankern:

Negativ ist erstens zu ein weit verbreiteter Rückschritt zu beobachten, von dem auch Papst Franziskus im ersten Kapitel seines Briefes *Fratelli Tutti*²² spricht: ein Rückschritt bzw. eine Regression, die die Religion nicht verschont, sondern sie geradezu als Geisel nimmt. Diese Entwicklung kann als Reaktion auf eine steigende Komplexität dieser Welt verstanden werden. Weil Unsicherheit und Intoleranz zunehmen, ist man bereit, die Freiheit um der Sicherheit willen einzuschränken. Doch dies bedeutet meist die Einschränkung der Freiheit anderer, und zwar mit wiederkehrenden Symptomen von Rassismus, Patriarchat und Nationalismus. In der Kirche spiegelt sich diese gesellschaftliche Dynamik beispielsweise in der Zunahme des Klerikalismus wider, vor allem unter jungen Klerikern, die sich gegen Papst Franziskus positioniert haben und traditionalistischen Frömmigkeitsstilen anhängen. Oft geht damit eine identitäre Verhärtung einher, in der Fremden und Andersdenkenden mit Gleichgültigkeit oder sogar Ablehnung begegnet wird und die sich aktuell durch Hassbekundungen auf digitalen Plattformen und in den dort verbreiteten Predigten ausdrückt.

Zweitens will ich positiv auf die indigenen Völker, die Quilombola-Organisationen und die Queer-Community verweisen, die an vorderster Front kämpfen und leiden. Mit dem Ruf nach Anerkennung ihrer Würde und Rechte setzen sie ein immer stärkeres und einflussreicheres Zeichen. Die Befreiungskämpfe der Indigenen und der Quilombola beinhalten u. a. die Forderung nach einem eigenen Territorium. Hierbei geht es nicht einfach um den Kampf für kapitalistisches Eigentum. Es handelt sich um Kulturen, die

²² Franziskus: Enz. *Fratelli Tutti*. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Vatikanstadt 3. Oktober 2020), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html – Stand: 02.10.24].

sich nicht als Besitzer, sondern als Kinder des Landes verstehen, weshalb das Territorium für die Gemeinschaft (bestehend aus Lebenden und Toten) absolut überlebenswichtig ist. Hier liegt die Verbindung zur Ökologie, dem ganzheitlichen Horizont, der zunehmend über die Zukunft der Menschheit entscheidet: Entweder wir alle zusammen – *Fratelli Tutti* – werden wie eine Familie in unserem gemeinsamen Haus leben, oder wir werden untergehen.

Durch solch dekoloniales Denken entstehen wertvolle Ressourcen. Dies ist daher mit der Befreiungstheologie wie mit einer Zwillingsschwester verbunden. Seit ihren Anfängen kann die Befreiungstheologie in vielerlei Hinsicht als dekolonialer Diskurs bezeichnet werden: die Kritik am Eurozentrismus, an der kapitalistischen Marktwirtschaft und ihrer kolonialistischen Globalisierung, an den gegenwärtigen ökonomischen und technologischen Ideologien sowie an der kulturellen und religiösen Kolonisierung sind nur einige Beispiele dafür. Am Beginn der dekolonialen Bewegung etwa stehen lateinamerikanische Namen wie Aníbal Quijano (1930–2018) aus Peru und Walter Dignolo (*1941) aus Argentinien. Hierbei handelt es sich um marxistische Analysen, die parallel zur Befreiungstheologie durchgeführt wurden und die im interdisziplinären Dialog berücksichtigt werden sollten. Auch Enrique Dussel (1934–2023), ein in Mexiko lebender Argentinier, der in ständigem Kontakt mit nordamerikanischen Gruppierungen stand, kann als jemand bezeichnet werden, der sich sowohl in der Befreiungstheologie als auch dem dekolonialen Denken bewegte und beide miteinander verknüpfte. Ebenso hervorzuheben sind die in der Mitte des 20. Jahrhunderts entstandenen Studien und Feldforschungen Rodolfo Kuschs (1922–1979), eines argentinischen Philosophen und Anthropologen. Kusch stellte die nach Fortbestand und Eroberung strebende Zivilisation des Westens (*civilização do ser*) den Zivilisationen gegenüber, die durch ökologische und gemeinschaftliche Koexistenz geprägt sind (*civilização do estar*). Diese verortete er in den Andenregionen, aber faktisch finden wir sie in einem Großteil der nicht-westlichen Welt.

Diese Autoren distanzieren sich von dem Begriff *postkolonial*, weil wir uns in einer Zeit befinden, in der es immer neue und immer massivere Möglichkeiten zur Kolonisierung gibt, z. B. durch neue Technologien, künstliche In-

telligenz, Robotik usw. Bei einem *dekolonialen* Denken geht es hingegen darum, die bestehenden und verinnerlichten Machtstrukturen in Bildung, Kultur, Wirtschaft und Finanzwesen – also in allen Dimensionen des Lebens – aufzudecken und zu analysieren. Der Kolonialismus wird gewöhnlich auf die Zeit der europäischen Moderne und ihres Eurozentrismus beschränkt. Doch die Dynamik von Eroberung und Kolonisierung kann auch umfassend als Marsch des Westens oder gar als anthropologische Grundfrage in der Hypostasierung des Menschengeschlechts gesehen werden – wie es z. B. Emmanuel Levinas (1906–1995) und René Girard (1923–2015) getan haben. Wie alle Zeichen der Zeit hat die Bewegung der Dekolonialisierung sowohl einen kritisch-negativen Aspekt – nämlich die Aufdeckung und Anklage kolonialer Strukturen, als auch einen aufbauend-positiven Aspekt in Form des Aufzeigens der Identität und des Reichtums indigener Völker und Traditionen. Theologisch besteht der anzustrebende Horizont in einer immer notwendiger werdenden Theologie der Schöpfung, in der das Prinzip der Befreiung durch die Prinzipien der Barmherzigkeit und Hoffnung unterstützt wird. Will die Theologie einen genuinen Eigenbeitrag in den interdisziplinären Dialog über eine Welt voller Agonie einbringen, ist solch ein kohärenter Bezugsrahmen unabdingbar. In diesem Rahmen kann dann wiederum die wechselseitige Beziehung zwischen *Gott* und *Reich* reflektiert werden – genauer gesagt, zwischen dem *Reich* Gottes und dem *Gott* dieses Reiches.

Theologien, welche den kostbaren Wert aller menschlichen und kreatürlichen Dimensionen bestärken, gibt es bereits und wurden hier auch schon genannt. Zu ihnen gehört auch die Ökotheologie mitsamt der zoologischen Befreiungstheologie. Sie sind auf das Reich Gottes ausgerichtet, d. h. auf die Gestaltung der Schöpfung und die Förderung der globalen Lebensgemeinschaft in all ihrer Vielfalt, Einzigartigkeit und Gleichwertigkeit. Hier wird deutlich, warum es nicht ausreicht, lediglich jene ungerechten Phänomene zu verurteilen, die mit dem Suffix *-phobie* gekennzeichnet sind: Xenophobie, Aporophobie, Homophobie, Ethnophobie, Fettpheobie usw. Obwohl öffentliche Kritik ein erster Schritt zur Sensibilisierung ist, können wir trotzdem keine wahre Veränderung erreichen, wenn wir nicht mehr tun als die vielen Formen prophetisch anzuprangern, durch die das Leben selbst zum Opfer wird. Wir müssen positiv die Widerstandsfähigkeit und das Potenzial der

vielfältigen Gaben des menschlichen und ökologischen Reichtums aufzeigen, denn sie führen uns gerade in ihrer Diversität zur Schönheit, zur Gerechtigkeit und zum Frieden des Gottesreichs. Gelingt dies, bewegen wir uns im Bereich affirmativer Theologien, die aktiv für das Reich Gottes eintreten.

Die spezielle theologische Herausforderung besteht allerdings darin, diese Bewegungen für das *Reich* Gottes mit dem *Gott* des Reiches zu verbinden. Von Gott können wir aber nur vermittelt durch sein Heilswirken in der Schöpfung und damit im Blick auf das von ihm angestrebte Gottesreich sprechen. Dies ist möglich, wenn man die apophatische Dimension in die theologische Rede inkludiert. Gottes Offenbarung ereignet sich nicht unmittelbar und eindeutig (*in directo*), sondern ist immer vermittelt, weshalb sie auch stets interpretationsbedürftig (*in obliquo*) ist. Gott macht weder eine Show aus sich, noch ist er narzisstisch. Er offenbart sich durch Heilsereignisse zu Gunsten seiner Geschöpfe. In einer kenotischen Bewegung sucht er die Nähe seiner Geschöpfe – sei es in der Schechina inmitten seines Volkes Israel, in der Demut Jesu, der für die Ärmsten und Schwächsten lebte und im Elend des Kreuzes für sie starb, oder im pfingstlichen Wirken des Parakleten, der den Menschen seine inneren Gaben wie beispielsweise Inspiration, Eifer und Mut schenkt, damit sie die Qualen ihres Kampfes durchstehen können. In den heutigen Kontexten kann keine prophetische und affirmative Theologie vom Reich Gottes standhalten, der es nicht gelingt, ihre Verbindung zu einer stauologischen Christologie aufrechtzuerhalten. Ihr Zentrum muss der sein, der arm wurde, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8, 9). Die Entäußerung des Kreuzes ist die eigentliche Entblößung, in der uns die Tiefen Gottes einsichtig werden. Es gibt keine Verklärung ohne das Kreuz, der Auferstandene ist der Gekreuzigte. Die Option für die Armen soll uns so zu unseren Wurzeln zurückführen. Sie ist der *locus theologicus* an dem die Befreiungstheologie zu ihrer eigentlichen Radikalität findet. Das große Netz affirmativer Befreiungstheologien baut hierauf seine theologische Legitimität auf. Ein solches apophatisches Denken, welches das Geheimnis von Gottes „erhabener Demut“ und „demütiger Erhabenheit“²³ anbetet, ist der Boden,

²³ Dieses Wortspiel stammt aus einem dem Heiligen Franziskus zugeschriebenen eucharistischen Gebet [Anm. d. Übers.]

aus dem das Prinzip der Befreiung fruchtbar in die Turbulenzen der Geschichte hineinwachsen kann.

Darüber hinaus ist aktuell auch die Reflexion evangelikaler Traditionen erforderlich, wie wir es z. B. bei Victor Codina (1931–2023) vorfinden. Durch sie können wir besser verstehen, was ein Leben aus dem Geist der Schöpfung und der Auferstehung bedeutet. Angesichts ihrer Größe, ihrer schnellen Verbreitung und ihres steigenden Einflusses sind die Pfingstbewegungen Lateinamerikas ebenfalls ein unvermeidliches Zeichen der Zeit. Und auch hier ist eine dekolonial geprägte Unterscheidung notwendig, die die hochideologischen, imperialistischen Importe einer mit Halbwahrheiten angereicherten Wohlstands- und Herrschaftstheologie, welche sich der Not und der Sehnsüchte der armen Bevölkerung bedient, aufdeckt. Gleichzeitig sollte aber auch das in der emotionalen Intensität und Inbrunst von pfingstlichen Erfahrungen enthaltene Potential zu Befreiung und Selbstermächtigung verständlich gemacht werden.

An dieser Stelle kann ich diese spannende Thematik jedoch nicht weiter vertiefen. Eines ist allerdings sicher: Selbst die exaltierendste Geisterfahrung ist im Schlachtfeld der Geschichte eingebettet.

Der Kampf geht also weiter. Er kann aber nur durchgestanden werden, wenn wir dabei nicht vergessen, dass das Prinzip der Befreiung, gefangen in der Agonie zwischen Leben und Tod, zwei Zwillingsschwestern an seiner Seite hat – die Barmherzigkeit und die Hoffnung.

Literaturverzeichnis

Aquino Junior, F.: Teologia em saída para as periferias, São Paulo/Recife 2019.

Barros, M.: Teologias da Libertação para os nossos dias, Petrópolis 2020.

Benedikt XVI.: Ansprache zur Eröffnung der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik (13. Mai 2007), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html9 – Stand: 26.08.24].

Betto, F.: Fidel e a religião, São Paulo 1985.

Bloch, E.: O princípio esperança. 3 Bd., Rio de Janeiro 2005.

Boff, C.: A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação, Campinas 2023.

- Boff, L.: Teologia do cativo e da libertação, Petrópolis 1980.
- Brighenti, A.: Panorama del itinerario de la Teología de la Liberación, in: Aquino Junior, F./Bonavía, P., u. a. (Hg.): Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación, Montevideo 2023, 33–93.
- Cheza, M./Saavedra, L., u. a. (Hg.): Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs, Namur 2017.
- Dussel, E.: Teologia da Libertação. Um panorama do seu desenvolvimento, Petrópolis 1999.
- Ellacuría, I.: El auténtico lugar social de la iglesia, in: Escritos Teológicos II, San Salvador 2000, 439–451.
- Ellacuría, I.: Los pobres, “lugar teológico” en América Latina, in: Escritos Teológicos I, San Salvador 2000, 139–161.
- Franziskus: Enz. Fratelli Tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Vatikanstadt 3. Oktober 2020), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html – Stand: 02.10.24].
- Freire, P.: Testamento, [Online-Zugang: <https://youtube/OsLHMA3EU0k> – Stand 06.07.23].
- Gutierrez, G.: Teología de la liberación. Perspectivas, Lima 1971.
- Löwy, M.: La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine, Paris 1998.
- Marang, E.: Biblical foundation and magisterial development of the dogmatic datum of the poor as a theological place, in: Theocommunication 49/2 (2019), 1–18.
- Marang, E.: Theological discovery and future perspectives of the dogmatic datum of the poor as a theological place, in: Teocomunicação 50/1 (2022), 1–22.
- Péguy, C.: El pórtico del misterio de la segunda virtud, Madrid 1991.
- Sbardelotti, E./Guimarães, E., u. a. (Hg.): Cinquenta anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios, São Paulo 2022.
- Susin, L.: Teologia da Libertação, in: Sidekum, A./Wolkmer, A., u. a. (Hg.): Enciclopédia Latino-americana dos Direitos Humanos (Bd. 1), Blumenau/Nova Petrópolis 2016, 665–679.
- Teresa v. Avila: Camino de Perfección, I.5, [Online-Zugang: <https://teresavila.com/escrito/camino-de-perfeccion-escorial/#> – Stand: 11.07.2022].
- Teixeira, F.: Um Cristo sem Jesus e sem os apelos do reino. Análise de um livro, [Online-Zugang: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/629756-um-cristo-sem-jesus-e-sem-os-apelos-do-reino-analise-de-um-livro> – Stand: 26.08.24].

Gerechtigkeit als Verheißung an die ganze Schöpfung: Öko-Theologie

Der Dialog zwischen Katholizismus und Umweltschutz im Lichte von *Laudato si'*

Francisco Borba Ribeiro Neto*

Die Bedeutung, die Papst Franziskus dem Dialog als Mittel zur Überwindung sozialer Probleme beimisst, ist allgemein bekannt und wurde von ihm bereits in *Evangelii Gaudium*¹ und in seiner Ansprache an die brasilianische Oberschicht hervorgehoben.² Zudem beinhaltet das vorletzte Kapitel in der Enzyklika *Laudato si'* eine Reihe von Leitlinien, die vom Dialog zwischen den Nationen³ bis zum Dialog zwischen den Wissenschaften⁴ handeln. Der vorliegende Artikel behandelt den Dialog zwischen Katholizismus und Umweltschutz, welcher die Sozial- und Umweltenzyklika von Franziskus durchzieht. Mein Ziel hierbei ist es, ausgehend von einer historischen und gesellschaftlichen Analyse der Wechselbeziehungen zwischen Mensch, Gesellschaft und Umwelt, den Beitrag von *Laudato si'* zu diesem Dialog herauszuarbeiten.

* Francisco Borba Ribeiro Neto studierte Soziologie und Biologie. Er wurde 1994 im Fach Ozeanografie promoviert. Bis 2004 hatte er eine Professur für Ökologie an der Katholischen Universität Campinas im Bundesstaat São Paulo (PUC-Campinas) inne. Aktuell koordiniert er das internationale und interdisziplinäre Netzwerk Núcleo Fé e Cultura der Katholischen Universität São Paulo (PUC-SP), ebenfalls im Bundesstaat São Paulo, und engagiert sich am lateinamerikanischen Institut für Entwicklung und kontinentale Integration (CELADIC). Er forscht zu den Themen Kirche und Politik sowie Religionssoziologie und Bioethik. Bis 2013 war er Mitherausgeber der brasilianischen Ausgabe von *Communio*. Sein Artikel *Der Dialog zwischen Katholizismus und Umweltschutz im Lichte von Laudato Si'* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *O diálogo entre Catolicismo e Ambientalismo a partir da Laudato Si'*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 76/301 (2016), 8–23.

¹ Vgl. EG 238–258.

² Vgl. Franziskus: *Discurso no encontro com a classe dirigente do Brasil* (Rio de Janeiro 27. Juli 2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio.html – Stand: 02.10.24].

³ Vgl. LS 164–175.

⁴ Vgl. LS 199–201.

1. Ökonomie, Kultur und Umweltzerstörung

In jedem ökonomischen, sozialen und kulturellen Kontext wird die Art und Weise, wie die menschliche Bevölkerung mit der Umwelt umgeht, durch unterschiedliche Faktoren beeinflusst. An der brasilianischen Küste beispielsweise ist ein nicht-nachhaltiger Fischfang häufiger dort anzutreffen, wo dieser Beruf als Nebenerwerb betrieben wird und die Arbeiter nicht von der Zukunft der Fischbestände abhängig sind. Im Gegensatz dazu haben Kleinfischer, die ihren Lebensunterhalt hauptsächlich mit Fischfang bestreiten, oft eine klare Vorstellung von den Auswirkungen der Überfischung auf die Bestände und die Zukunft ihrer Tätigkeit. Wirtschaftliche Not sowie steigende Lebenshaltungskosten in den Städten zwingen sie jedoch oft trotzdem zu einer nicht-nachhaltigen Fischerei.⁵

Zusätzlich können dieselben Praktiken abhängig vom jeweiligen Kontext unterschiedliche Auswirkungen haben. So wurde etwa landwirtschaftliche Brandrodung in geringem Umfang bereits von indigenen Stämmen praktiziert, die als Nomaden das jeweilige Gebiet nach kurzer Zeit wieder verließen, das dann erneut vom Wald überwuchert wurde. Damit trugen sie zur Erhaltung der Artenvielfalt des Waldes bei, weil die so neu geschaffenen Lichtungen von Pionierarten besiedelt werden konnten, die im Inneren des Urwaldes nicht überlebt hätten. Die groß angelegte Brandrodung durch fest angesiedelte weiße Bevölkerungsgruppen, wie sie heute stattfindet, zerstört allerdings die Wälder und führt zur Degeneration der landwirtschaftlichen Böden.⁶

Umweltprobleme können folglich als Ergebnis eines Ungleichgewichts zwischen der Nutzung natürlicher Ressourcen, der durch die verfügbaren Technologien gegebenen Macht sowie der politischen und kulturellen Prägung einer Gesellschaft beschrieben werden. Dementsprechend wies Papst

⁵ Vgl. Ribeiro Neto, F.: A interação entre processos sociais e processos naturais na pesca artesanal na Baixada Santista, in: Anais do IIº Congresso de Ciências Sociais e o Mar no Brasil. Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil, São Paulo 1988, 53–62.

⁶ Vgl. Leonel, M.: O uso do fogo. O manejo indígena e a piromania da monocultura, in: Estudos Avançados USP 14/40 (2000), 231–250.

Franziskus darauf hin, dass eine auf das Gute ausgerichtete *Technoscience* nicht nur Hilfreiches produziert und die Lebensqualität des Menschen verbessert; gleichzeitig befähigt sie diejenigen, welche die Kenntnis und vor allem die wirtschaftliche Macht besitzen, sie einzusetzen und eine erschreckende Gewalt über die gesamte Menschheit und die ganze Welt auszuüben. Der moderne Mensch wird nicht zum richtigen Gebrauch seiner Macht erzogen.⁷

2. Umweltzerstörung in der Geschichte

Die große technische und wissenschaftliche Macht heutiger Gesellschaften führt oft zu dem falschen Eindruck, dass Umweltzerstörung ein modernes Phänomen sei, das es in der Vergangenheit nicht gegeben habe. Historische Studien zeigen jedoch, dass die Beziehung zwischen Mensch und Natur nur selten harmonisch war: Seit dem Paläolithikum war die Jagd für das lokale oder globale Aussterben zahlreicher Arten verantwortlich.⁸ Ein großer Teil des chinesischen Territoriums waren im Laufe der Geschichte von Aridisierung und Desertifikation aufgrund schädlicher Bodenbewirtschaftung betroffen. China verlor im Zuge dessen etwa 40 % seiner fruchtbaren Flächen, das gerodete Land erreichte bereits in der Antike das Mittelmeerbecken. Ab dem 13. Jahrhundert drang es sogar bis nach Mesopotamien (heutiger Iran und Irak) vor.⁹ Die Verschmutzung, die aus der fehlenden Müll- und Abwasser-versorgung der schlecht urbanisierten Städte resultierte, verursachte den Schwarzen Tod, durch den im 14. Jahrhundert ein Großteil der europäischen

⁷ Vgl. LS 103–105.

⁸ Vgl. Ramade, R.: A agressão humana tradicional, in: Enciclopédia de Ecologia, São Paulo 1979, 110–131.

⁹ Vgl. ebd.

Bevölkerung ausgelöscht wurde.¹⁰ Und die Verbrennung von Kohle mit ihrem Rauch und Ruß ist seit dem alten Rom eine Belastung für die Menschen in großen Städten.¹¹

Kennzeichnend für unsere Gesellschaft ist nicht das Vorhandensein von negativen Umwelteinflüssen, sondern die enorme Macht des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts. Dieser hat sowohl das Ausmaß als auch die Tragweite der durch menschliches Handeln verursachten Schäden vergrößert. Sowohl traditionelle Gesellschaften als auch die frühe Industriegesellschaft verursachten Umweltprobleme auf lokaler Ebene, deren Auswirkungen sich in der Regel auf regionale Ressourcen (Tierpopulationen, Boden, Luft oder Wasser) beschränkten. In der heutigen Gesellschaft wirken sich die Schäden jedoch meist weltweit aus und haben aufgrund ihrer Intensität eine starke global-systemische Wirkung.

3. Das Christentum und die Natur

In den 1960er Jahren behaupteten Autoren wie beispielsweise Garrett Hardin (1915–2003), dass die Umweltzerstörung mit dem jüdisch-christlichen Gedankengut zusammenhinge.¹² Diese These kann allerdings nicht durch die Datenlage verifiziert werden. Die oben erwähnte Desertifikation im alten China fand nicht im jüdisch-christlichen Kontext statt. Vor der Küste Südostasiens wurden die Korallenformationen, die die Strände vor Stürmen und Tsunamis schützten, durch den Abbau von Kalkstein für den Bau buddhisti-

¹⁰ Vgl. Wilkinson, R.: *Pobreza e progresso. Um modelo ecológico de desenvolvimento econômico*, Rio de Janeiro 1974.

¹¹ Vgl. Borsos, E., u. a.: *Anthropogenic air pollution in the ancient times*, in: *Acta Climatologica et Chorologica*. Bd. 36/37, Szeged 2003, 5–15.

¹² Vgl. Hardin, G.: *The tragedy of the commons*, in: *Science* 162/3859 (1968), 1243–1248.

scher Tempel zerstört und die dortigen Mangrovenwälder sind ebenso geschädigt wie die in Lateinamerika und der Karibik.¹³ Während des gesamten 20. Jahrhunderts haben weder die Sowjetunion¹⁴ noch das kommunistische China¹⁵ oder das kapitalistische Japan¹⁶ einen anderen Umgang mit der Umwelt entwickelt als die christlich geprägte westliche Welt.

Aus diesem Grund wird mittlerweile das Verhältnis zwischen christlichem Denken und Naturschutz aus einer anderen Perspektive untersucht:

„In den Werken von Thomas lassen sich gewisse Tendenzen feststellen, die nahelegen, dass in den damals geführten Debatten über Rationalität oder Irrationalität – und damit auch jene über die Herrschaft über bzw. die Sorge für die Schöpfung – ignoriert wurde, dass Liebe Teil jeder Beziehung zum Schöpfer ist [...]. Alles hat einen inhärenten Eigenwert, weil es Teil der göttlichen Schöpfung ist. Der Zweck aller Dinge ist es, Ausdruck von Gottes Güte zu sein [...]. Der hl. Franziskus von Assisi ist der Schutzpatron der Tiere und der Umwelt. Er vertrat eine kosmozentrische Auffassung des Lebens und der Welt, die einer ausbeutenden Herrschaft des Menschen über die Natur entgegensteht.“¹⁷

Die obigen Verweise zeigen, dass die Überlegungen von Papst Franziskus zu diesem Thema keine revisionistische Apologetik sind, in der Daten zugunsten des Christentums verzerrt werden, sondern einem auf historischen Daten und systematischer Analyse beruhendem Tatbestand entsprechen.¹⁸

¹³ Vgl. Clark, J.: *Coastal zone management handbook*, New York 1995.

¹⁴ Vgl. Stahl, J.: *Les problèmes de la protection de l'environnement en URSS. Discours et prises de position*, in: *Revue d'Études Comparatives Est-Ouest* 16/1 (1985), 43–65.

¹⁵ Vgl. Neves, M.: *A China como potência global emergente. Vulnerabilidades, tensões e desafios*, in: *Política Externa* 15/1 (2006), 7–21.

¹⁶ Vgl. Shoji, K./Sugai, M., u. a. (Hg.): *Industrial pollution in Japan*, Tokio 1992.

¹⁷ Vgl. Bosworth, A.: *Ethics and biodiversity*, Bangkok 2011, 32f.

¹⁸ Vgl. LS 66f.

4. Sinnkrise und ökologische Mentalität

Umweltzerstörung ist ein altes Phänomen, aber der Begriff der ökologischen Krise, wie wir ihn heute kennen, ist neu. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass dies auf das Ausmaß der heutigen Umwelteinflüsse zurückzuführen ist. Aber ebenso wie der menschliche Einfluss in der Vergangenheit geringer war, war auch der historische und geographische Horizont der Menschen proportional kleiner.

Die heutige ökologische Sensibilität ist das Ergebnis eines politisch-kulturellen Prozesses seit Beginn der Moderne.¹⁹ Er steht im Zusammenhang mit der großen Sinnkrise, die besonders in der sogenannten Postmoderne deutlich wird. Die kritischen Theorien aus Philosophie, Soziologie und Psychologie (exemplarisch vertreten durch Nietzsche, Marx und Freud) zermürbten nicht nur das Vertrauen der westlichen Kultur in ihre traditionelle Religiosität und christliche Gesellschaftsordnung, sondern auch in die Vernunft selbst als das Instrument, das die menschliche Wirklichkeit zu ordnen vermag.²⁰ In dem Maße, wie die menschliche Macht und das Vertrauen in eine rationale Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik wuchsen, steigerte sich auch die Skepsis und das Misstrauen gegenüber der Fähigkeit einer vernunftbasierten Konstruktion des Gemeinwohls. In diesem Sinne stellte bereits die Romantik im 19. Jahrhundert eine Opposition zum Rationalismus und den Idealen der Aufklärung dar.²¹

Die Dekonstruktion ontologischer und ethischer Konstrukte, die sowohl auf das Christentum als auch den Rationalismus zurückgehen, zwang die westliche Gesellschaft, nach anderen Grundlagen für die persönliche Moral

¹⁹ Vgl. Thomas, K.: O homem e o mundo natural. Mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, São Paulo 1989.

²⁰ Vgl. Johannes Paul II.: A força original da criação torna-se para o homem força de redenção. Audiência General (Vatikanstadt 29. Oktober 1980), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791121.html – Stand: 02.10.24].

²¹ Auch in Südamerika zeichnete sich diese Tendenz bereits vor den kulturkritischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts ab, z. B. in der indigenen Literatur der Brasilianer Gonçalves Dias (1823–1864) und José de Alencar (1829–1877) oder auch in US-amerikanischen Werken von Henry David Thoreau (1817–1862) – vgl. Thoreau, H: Walden, Porto Alegre 2010.

und die gesellschaftliche Ordnung zu suchen. Das ökologische Gleichgewicht als harmonische Beziehung aller Arten²² erschien als sicherer Ausgangspunkt, um eine neue Ethik zu kreieren, die weder autoritär noch repressiv ist, die Solidarität begründen und auf das globale Gemeinwohl Einfluss nehmen kann. Die Bioethik selbst war zu Beginn²³ keine normative Ethik im gesundheitswissenschaftlichen Bereich, sondern baute auf Erkenntnissen über die verschiedenen Formen organischen Lebens auf.²⁴

Es ist nicht möglich, die ökologische Bewegung als kulturelles Phänomen angemessen zu verstehen, ohne dabei ihren kulturkritischen Charakter zu berücksichtigen. Die Zerstörung der ‚äußeren‘ Natur des Menschen (also der Umwelt, in der er lebt), steht paradigmatisch für die Unterdrückung seiner ‚inneren‘ Natur. Meeresschildkröten, Wale und Goldene Löwenäffchen müssen nicht nur verteidigt werden, weil sie Teil des globalen Gleichgewichts sind, das auf unvorhersehbare Weise und mit katastrophalen Konsequenzen gestört werden kann, verschwindet eine dieser Arten. Sie müssen geschützt werden, weil ihre Existenz ein ‚Sein für das Leben‘ widerspiegelt – und dies scheint in einer Gesellschaft, in der der Mensch zu einem ‚Sein für den Markt‘, einem ‚Sein für den Erfolg‘ oder gar einem ‚Sein für Nichts‘ degradiert wird, aus dem allgemeinen Bewusstsein zu verschwinden.

²² Die Vision eines ökologischen Gleichgewichts oder interrelationalen Harmonie zwischen den Arten wird heutzutage stark idealisiert. In der Natur wird man Gleichgewicht und Harmonie jedoch kaum finden, weil Ökosysteme sich meist (auch ohne menschlichen Einfluss) in unterschiedlichen Stadien ökologischer Entwicklung oder gar Degenerierung befinden. Generell erachten wir ein Ökosystem dann im Gleichgewicht, wenn signifikante Veränderungen über einen derart langen Zeitraum stattfinden, dass der Wandel für uns Menschen kaum wahrnehmbar ist. Auch ökologisch natürliche Vorgänge wie die Jagd von Raubtieren oder die Konkurrenz verschiedener Gruppen vollziehen sich also nicht immer harmonisch und können zum Aussterben einer Art führen – vgl. hierzu Krebs, C.: Ecology. The experimental analysis of distribution and abundance, New York 1994.

²³ Vgl. Potter, V.: Bioethics. The science of survival, in: Perspectives in Biology and Medicine 14/1 (1970), 127–153.

²⁴ Zu den Beziehungen zwischen Ökologie, Bioethik und kultureller Krise vgl. Ribeiro Neto, F: Oportunidades y amenazas del cambio de época en la relación con la naturaleza. Fé e Ciencia – Culture e Fede – Cultures and Faith – Cultures et Foi – Culturas y Fe. Bd. XV, Vaticano 2007, 322–339.

Die von Franziskus in *Laudato si'* vorgeschlagene *Integrale Ökologie* steht in einem besonderen Dialog mit dieser Dimension des Umweltschutzes. Dieses Konzept geht über eine Synthese zwischen den chemisch-physikalischen, biologischen, soziokulturellen und politischen Aspekten der ökologischen Frage hinaus.²⁵ Im gesamten Text bezieht sich der Begriff nicht nur auf eine interdisziplinäre Zusammenarbeit in der ökologischen Forschung, sondern er zielt ebenfalls auf die Synthese der äußeren Natur (also dem Untersuchungsgegenstand der verschiedenen ökologischen Wissenschaften) mit der inneren Natur des Menschen (die eher im Rahmen einer philosophischen oder theologischen Anthropologie behandelt wird).

Die Stärke eines Dialogs zwischen Christentum und Umweltbewegung, mit allen Synergien und bestehenden Konflikten, verdeutlicht der folgende Abschnitt aus Kapitel III der Enzyklika, *Krise und Auswirkungen des modernen Anthropozentrismus*:

„Wenn sich der Mensch für unabhängig von der Wirklichkeit erklärt und als absoluter Herrscher auftritt, bricht seine Existenzgrundlage selbst zusammen, denn statt seine Aufgabe als Mitarbeiter Gottes am Schöpfungswerk zu verwirklichen, setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes und ruft dadurch schließlich die Auflehnung der Natur hervor. Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen. Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie.“²⁶

Eine weitere Gefahr, die der Papst im Zuge dessen identifiziert, ist die eines Biozentrismus:

„Wenn der Mensch bloß für ein Wesen unter anderen gehalten wird, das aus einem Spiel des Zufalls oder einem Determinismus der Natur hervorgeht, dann droht in den Gewissen der Menschen das Verantwortungsbewusstsein abzunehmen. Ein fehlgeleiteter Anthropozent-

²⁵ Vgl. LS 43–47.

²⁶ Ebd., 117f.

rismus darf nicht notwendigerweise einem ‚Biozentrismus‘ den Vortritt lassen, denn dies würde bedeuten, ein neues Missverhältnis einzubringen, das nicht nur die Probleme nicht lösen, sondern auch andere hinzufügen würde.“²⁷

Deshalb ist es notwendig, in den ökologischen Bemühungen die ganzheitliche Verflechtung von Gott, Mensch und Natur in den Blick zu nehmen:

„Wenn die ökologische Krise ein Aufbrechen oder ein Sichtbarwerden der ethischen, kulturellen und spirituellen Krise der Moderne bedeutet, können wir nicht beanspruchen, unsere Beziehung zur Natur und zur Umwelt zu heilen, ohne alle grundlegenden Beziehungen des Menschen zu heilen [...]. Denn man kann nicht eine Beziehung zur Umwelt geltend machen, die von den Beziehungen zu den anderen Menschen und zu Gott isoliert ist. Es wäre ein als ökologische Schönheit getarnter romantischer Individualismus und ein stickiges Eingeschlossensein in der Immanenz.“²⁸

Dieser Zusammenhang zwischen Ökologie und Anthropologie schafft offensichtliche Synergien zwischen katholischem Denken und ökologischer Bewegung, z. B. im Umweltschutz, in der Achtung der armen Bevölkerung und indigener Völker sowie bei der Suche nach einer Ethik und Weltanschauung, die den Menschen in seiner Beziehung zur Natur wertschätzt. Der genannte Zusammenhang führt jedoch auch zu Spannungslinien, wie z. B. bei der Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung, der Verurteilung von Abtreibung oder der Achtung des eigenen Körpers.²⁹

²⁷ Ebd., 118f.

²⁸ Ebd., 119.

²⁹ Vgl. ebd., 120 und 155.

5. Alles ist miteinander verbunden

Die in der Moderne aufgekommene ökologische Sensibilität brachte nicht nur das umfassende Wissen hervor, das wir heute über Umweltprobleme haben. Es entstand zusätzlich ein konzeptionelles Verständnis der Natur, demzufolge alle Elemente miteinander verbunden sind, sich gegenseitig beeinflussen und dadurch das Ganze erhalten. Die Ökologie als Wissenschaft mit ihrer Erforschung der Interaktion zwischen den Arten sowie zwischen den Arten und ihrer Umwelt leistete dazu einen grundlegenden Beitrag. Die Erkenntnis, dass alles miteinander verbunden ist, impliziert, dass alle Dinge einen Wert in sich haben, der sich aus ihrem Beitrag zur Erhaltung des Ganzen ergibt: „Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt.“³⁰

Die Idee der interaktiven Verbundenheit aller Arten, wie wir sie heute kennen, geht auf eine christlich-religiöse Intuition von Carl von Linné (1707–1778) zurück, dem Naturforscher, der die Grundlage der botanischen und ökologischen Taxonomie entwarf.³¹ Als religiöser Mensch – er war Sohn eines protestantischen Pfarrers – glaubte Linné nicht, dass ein Klassifizierungssystem, das alle Lebewesen separat betrachtet, der göttlichen Vision von der Schöpfung entsprach. Gott hat die Geschöpfe zusammen und verbunden als Teil der einen Schöpfung geschaffen und nicht getrennt in Reiche, Klassen und Ordnungen. Deshalb kam Linné zu der Annahme, dass die Geschöpfe unterschiedlich sein sollten, damit eines mit dem anderen in einem großen und vielfältigen Gleichgewicht zusammenwirke und sich die Arten so dank ihrer Interaktion gegenseitig erhalten. Zum Beispiel ist das Raubtier auf die Beute angewiesen, um zu überleben, aber die Beutepopulation ist ebenfalls auf die Raubtiere angewiesen, um demografisch kontrolliert zu bleiben und nicht alle Nahrungsressourcen zu verbrauchen. Diese Theorie wurde von ihm in seinem vergleichsweise kurzen Werk *Oeconomia Naturae* (1749) vorgestellt, das im Nachgang jedoch beachtlichen Einfluss nahm. Es inspirierte eine Reihe von Wissenschaftlern, die Wechselwirkungen zwischen den

³⁰ Ebd., 240.

³¹ Vgl. Acot, P.: *História da Ecologia*, Rio de Janeiro 1988.

Arten sowie die Frage, wie dadurch ein Gleichgewicht der Natur entsteht, zu erforschen.

Linnés Intuition wurde in den Naturwissenschaften viel breiter rezipiert als in der Theologie oder der philosophischen Anthropologie. Der Gedanke, dass die Schöpfung etwas Gutes und von Gott Gewolltes ist, war im Christentum seit jeher präsent. Die Intuition, dass alles miteinander verbunden ist und dass diese Verbindung sowohl erkenntnistheoretische als auch ethische Implikationen mit sich bringt, ist im westlichen christlichen Denken der letzten Jahrhunderte jedoch nur selten anzutreffen – was angesichts dessen, dass es der Leitgedanke der Enzyklika von Papst Franziskus ist, überraschen kann.³² Insgesamt lässt sich so eine Art Rückkopplungseffekt auf kultureller Ebene beobachten: Die Vorstellung einer interaktiv und harmonisch vernetzten Natur wurde im religiösen Kontext geboren, entwickelte sich im naturwissenschaftlichen Bereich weiter (ohne sich jedoch gleichzeitig im theologischen Denken zu festigen) und kehrte schließlich durch den Einfluss der naturwissenschaftlichen Studien in das religiöse Denken zurück.

6. Über die Utopie einer ökologischen Wirtschaft

In den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ging mit der Krise des utopischen Denkens, das über ein Jahrhundert lang vom marxistischen Sozialismus repräsentiert wurde,³³ ein politischer und kultureller Umbruch einher. Die ökologische Bewegung ist eine der Strömungen, die einen Teil des dadurch entstandenen Vakuums ausfüllte. Gleichzeitig entfernte sie sich schrittweise von dem Gedankengut klassisch-sozialistischer Utopien, auch

³² Vgl. LS 16. In den letzten Jahren ist allerdings eine Gegenbewegung festzustellen und es häufen sich Publikationen, die sich mit der Beziehung zwischen Umwelt, Ökologie und Theologie befassen. Aus Brasilien ist in diesem Kontext v. a. Leonardo Boff zu nennen – vgl. Santos, G: *A profundidade da vida. Interfaces e aproximações da teologia com as ciências da vida em relação ao paradigma ecológico de Leonardo Boff*, Rio de Janeiro 2012.

³³ Obwohl Marx selbst eine wissenschaftliche und keine utopische Grundlage für den Sozialismus anstrebte – vgl. hierzu Borghesi, M.: *O mundo atual, depois da crise das utopias*, in: *Dicta e Contradicta* 2 (2008), 42–50.

wenn sie in ihren Anfängen utopische Aspekte aufwies, nämlich die Vorstellung einer anderen und besseren Welt.³⁴ Allerdings beschränkte sie sich nicht darauf, eine ideale postrevolutionäre Gesellschaft zu proklamieren, sondern postulierte eine veränderte Lebens- und Verhaltensweise. Sie wollte im Hier und Jetzt eine andere, natürlichere und menschlichere Art zu leben ermöglichen, ohne dass dafür eine radikale Revolution durchgeführt werden muss. Dieser alternative Lebensstil implizierte nicht nur eine Kritik an sozioökonomischen Ungleichheiten, sondern auch am materialistischen Maß menschlicher Leistung, welches sowohl im liberalen als auch im sozialistischen Denken anzutreffen ist (obwohl es sich um entgegengesetzte ideologische Positionen handelt). Gleichzeitig vollzog sich die grüne Revolution oft gewaltlos und wies stark anarchistische Tendenzen auf, womit eine Ablehnung der autoritären Phase in der sozialen Revolution einherging, wie es das kommunistische Modell implizierte. Aus diesen Gründen hat die Umweltbewegung auf aktive und konstruktive Weise die Krise des utopischen Denkens nicht nur überlebt, sondern geradezu ihren Platz eingenommen. Dieser Zusammenhang führte zum Eingang des ökologischen Diskurses in die befreiungstheologische Reflexion, wie es etwa bei Leonardo Boff (*1938) und Frei Betto (*1944) der Fall ist.³⁵

Die Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung, die 1992 in Rio de Janeiro stattfand, markierte schließlich den Übergang von der

³⁴ Eine Utopie darf dabei nicht mit einem idealistischen Gesellschaftsmodell verwechselt werden. Im ersten Fall wird die angestrebte Realität erst nach einer radikalen Umgestaltung des gegenwärtigen Kontextes verwirklicht. Dies führt dann dazu, dass die im revolutionären Prozess angenommenen Verhaltensweisen sogar konträr zu den in der utopischen Gesellschaft postulierten Werten stehen können. So kann beispielsweise eine starke autoritäre Regierung als notwendig für den Aufbau einer sozialistischen Demokratie proklamiert werden. In einem idealistischen Ansatz dagegen fungiert die idealisierte Realität als Maßstab und Vergleich, anhand dessen der aktuelle Kontext bewertet wird, sodass im Reformprozess das Ideal nicht übergangen werden darf. Pazifistische Bewegungen können dann z. B. keine gewaltsamen Aktionen als Mittel zur Durchsetzung ihres Ideals tolerieren.

³⁵ Vgl. Boff, L.: *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*, São Paulo 1995; ders.: *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Rio de Janeiro 2008; Barros, M./Christo, C.: *O amor fecunda o universo. Ecologia e espiritualidade*, Rio de Janeiro 2009.

ursprünglich radikalen Umweltpolitik hin zu einer pragmatischeren Haltung, die darauf abzielte, ökologische Ideale und Marktwirtschaft in Einklang zu bringen. In dem Maße, in dem die ökologische Krise mitsamt ihren Auswirkungen von Regierungen, Unternehmen und gesellschaftlichen Entscheidungsträgern anerkannt wurde, begann man, umweltpolitische Ideale nicht mehr als eine mögliche neue Welt, sondern vielmehr als die Möglichkeit einer Verbesserung dieser Welt zu betrachten. Umweltprobleme wurden allmählich als Ausgangspunkt für eine ökologische Wirtschaft gesehen, wie z. B. den Handel mit grünen Produkten und Dienstleistungen zur Verringerung von Luftverschmutzung und Abfall.³⁶ Das Streben nach einem alternativen, gegenüber dem westlichen Konsumismus und Materialismus kritischen Lebensstil führte zu einer Verringerung bzw. Veränderung des für die kapitalistische Gesellschaft charakteristischen Konsums. Gleichzeitig nahm die spektakuläre Zurschaustellung der ausgebeuteten Natur ab (z. B. durch Kampagnen gegen den Handel mit Tierhäuten und Fellen). Um sich im politischen Spiel der Demokratie behaupten zu können, müssen sich die grünen Parteien mittlerweile zudem auch zu Themen positionieren, die weit von ihren Gründungsanliegen entfernt sind. Andernfalls gleiten sie im Spielfeld der Politik in eine Nebenrolle ab. In diesem Kontext müssen sie bisweilen sogar kontroverse Standpunkte einnehmen, die mehr durch Machtkonstellationen als durch Ideale geprägt sind.

Auf globaler Ebene ist diese neue Phase durch Enttäuschung über die Reichweite internationaler Abkommen und Verträge gekennzeichnet. Das Kyoto-Protokoll (1997) ist hierfür ein eindrückliches Beispiel. Ziel war es, die CO₂-Emissionen zu verringern, die als Hauptursache der globalen Erwärmung gelten. Die Vereinigten Staaten haben das Abkommen jedoch nicht ratifiziert, außerdem wurden Entwicklungsländer von der Einhaltung der allgemeinen Ziele des Protokolls befreit. Die USA und China (das hier als Entwicklungsland gilt) sind mittlerweile die weltweit größten Emittenten von CO₂. Zudem sind landwirtschaftliche Aktivitäten sowie Entwaldung, die hauptsächlich in armen Ländern und Entwicklungsstaaten stattfinden, für

³⁶ Vgl. Bennett, S.: Ecoempreendedor. Oportunidades de negócios decorrentes da revolução ambiental, Rio de Janeiro 1992.

mehr als 20 % der Emissionen verantwortlich.³⁷ Kurz gesagt: Ein Großteil der nationalen Hauptverschmutzer wurde von den Vorgaben des Protokolls ausgenommen, was die praktische Durchführung verunmöglichte.

Dieser Hintergrund hatte zwei Auswirkungen auf die Rezeption von *Laudato si'*. Am Vorabend der Pariser Klimakonferenz im Dezember 2015 erhielt der Beitrag von Papst Franziskus, damals eine der größten moralischen Autoritäten in der Bekämpfung der Umweltzerstörung und des menschlich verursachten Klimawandels,³⁸ große Aufmerksamkeit. Darüber hinaus entspricht die postulierte Haltung von *Laudato si'* dem ursprünglichen Ideal der gesellschaftskritischen ökologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, die eine neue Gesellschaftsstruktur³⁹ sowie einen genügsamen konsumfreien Umgang mit der Natur einforderte, der dazu befähigt, die eigentliche Freude und Schönheit des Lebens wiederzuerlangen.⁴⁰

7. Die Zukunft des Dialogs

Aufgrund der genannten Gründe ist *Laudato si'* im internationalen Kontext sehr positiv aufgenommen worden – auch von Umweltaktivisten und -wissenschaftlern.⁴¹ Die Frage, die sich daraus ergibt, ist die nach der Zukunft des Dialogs zwischen Katholizismus und ökologischer Bewegung – also einem der zentralen Anliegen der Enzyklika. Mit Blick auf *Laudato si'* ist der

³⁷ Vgl. IPCC: Climate Change 2014. Mitigation of Climate Change. Summary for policymakers. 12th Session of IPCC WG III, [Online-Zugang: http://report.mitigation2014.org/spm/ipcc_wg3_ar5_summary-for-policymakers.pdf – Stand: 27.11.15].

³⁸ Vgl. z. B. Gilliett, R.: The most influential leadership moments we've seen from Pope Francis so far, in: Business Insider (24.09.2015), [Online-Zugang: <http://www.businessinsider.com/pope-francis-influential-leadership-moments-2015-9> – Stand: 27.11.15].

³⁹ Vgl. LS 14 und 194.

⁴⁰ Vgl. ebd., 63 und 222–227.

⁴¹ Vgl. Veuga, E.: Para ambientalistas, encíclica de Francisco é um “presente”, in: Estadão Blogs (19.06.2015), [Online-Zugang: <http://sao-paulo.estadao.com.br/blogs/edison-veiga/para-ambientalistas-enciclica-de-francisco-and-a-present/> – Stand: 27.11.15].

erste offensichtliche Schritt das Eintreten sowohl der institutionellen Kirche als auch der Gemeinschaft der Gläubigen für all jene Punkte der ökologischen Agenda, die in der Glaubensunterscheidung als gerecht anerkannt werden.

Ein Dialog beginnt, wenn jemand hinausgeht und sich in den Raum begibt, der vom Anderen beherrscht wird, um diesem sich selbst und die eigene Lebenserfahrung mitzuteilen – was nicht bedeutet, ihn zu provozieren oder zu bekehren. Durch ihre missionarische Berufung sind Christen dazu aufgefordert, diejenigen zu sein, die zu den Anderen hinausgehen. Ähnlich wie die Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts, die ihre europäische Heimat verließen, um das Evangelium zu verkünden, sind auch die Gläubigen von heute dazu aufgefordert, sich auf eine kulturelle und ideologische Reise zu wagen, die sie aus der intellektuellen Komfortzone ihrer Glaubensgemeinschaft hinausführt.

Wenn man diesen Vergleich weiterdenkt, sieht man: Damit der Dialog fruchtbar wird, bedarf es (in Abgrenzung zur kolonialen Missionierung der Neuzeit) einer tatsächlichen Inkulturation des Glaubens, bei der die Annahme der Kultur des Anderen keine Haltung von gesellschaftlicher Unterdrückung oder Diskriminierung zulässt. Eine richtig verstandene Inkulturation setzt ernsthafte Integration sowie eine gegenseitige Ergänzung der Positionen beider Dialogpartner voraus.⁴² In ihren authentischen Zeiten, in denen die Mission dem Geist des Evangeliums treu war, ging die Kirche nicht gewalttätig gegen die einheimischen Kulturen vor, sondern es entstanden echte Synthesen, bei denen beide Seiten Teile ihrer Grundsätze aufgaben und relativierten.⁴³

⁴² Eine gute Darstellung seiner Auffassung von Inkulturation und interkulturellem Dialog findet sich in Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24.11.2013), 69, 116–118, 122, 129, 143 und 233, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 02.10.24].

⁴³ Eine breitgefächerte Diskussion über die Beziehung zwischen Evangelisierung und lateinamerikanischer Kultur bietet CELADIC: Nuestra identidad cultural latino-americana. Estudios CELADIC 3 (2011), [Online-Zugang: <http://www.celadico.org/documentos/estudios/Estudio3.pdf> – Stand: 28.11.15].

Christen bewegen sich in ihrem Dialog mit anderen Weltanschauungen in einer Spannung zwischen zwei Polen, die beide falsch sind: einerseits einer defensiven Apologetik, die mehr darauf bedacht ist, die Irrtümer des anderen aufzuzeigen, als eigene Erfahrungen zu teilen; andererseits die Aufgabe der eigenen Position, was dem Gesprächspartner vermittelt, dass der Glaube nutz- und sinnlos sei. Inkulturation setzt jedoch eine dritte Position voraus: eine Kenntnis der wesentlichen Grundlagen des eigenen Glaubens, die gleichzeitig die Relativierung des Nebensächlichen erlaubt, sodass sich beide Dialogpartner gegenseitig in dem bereichern können, was der Erfahrung des anderen nach von essentiellstem Wert ist.

Für den konkreten Dialog mit der Umweltbewegung bedeutet dies die Unterstützung ökologischer Anliegen – vorausgesetzt, sie vertreten legitime Ziele, denn nicht alle können vom kirchlichen Lehramt gut geheißt werden (siehe zum Beispiel die Ermahnungen in LS 118, 120, 130). Ein wahrhafter Dialog beginnt mit einer Haltung, die das Gerechte und Menschliche im anderen willkommen heißt und nicht mit einer Haltung, die darauf abzielt, den anderen zu korrigieren.⁴⁴ Es geht nicht darum, alles unterschiedslos zu akzeptieren, sondern Kritik und Lernbereitschaft zu artikulieren, um sich so gegenseitig zu bereichern. Das Ziel ist eine Apologetik, bei der es nicht darum geht, den Anderen zu übertreffen, sondern ihm zu dienen, indem man sich bemüht, die Gründe für die eigene Position in für ihn verständlichen Kategorien darzulegen.⁴⁵

Ausgehend von diesen Rahmenbedingungen für einen fruchtbaren Dialog ist es möglich, sich einigen konzeptionellen Themen zu nähern, die zu einer gemeinsamen Theorienentwicklung beitragen können, in der sowohl der Umweltschutz als auch die Verkündigung des Evangeliums in den Blick genommen werden.

⁴⁴ Ein Werk von großem Wert und Tiefgang, in dem jedoch die Kritik den Synergieaufbau überwiegt, ist Crepaldi, G./Togni, P.: *Ecologia ambientale ed ecologia umana. Politiche dell'ambiente e Dottrina sociale della Chiesa*, Siena 2007.

⁴⁵ Vgl. Fontana, S.: *O diálogo entre a doutrina social da Igreja e o mundo na Caritas in veritate*, in: Santos, A. u. a. (Hg.): *Economia e vida na perspectiva da Caritas in veritate*, São Paulo 2010, 25–29.

8. Ökologische Weisheit und Spiritualität

In einer Welt, die ihre ethischen Bezugspunkte verloren hat – sei es für die Unterscheidung von richtig und falsch oder für die Suche nach wahrem Glück – stellt die ökologische Bewegung, wie sie hier vorgestellt wird, einen Versuch dar, nach Weisheit zu streben. Es ist bezeichnend, dass *Global Greens*, eine Organisation, die ein globales Netzwerk ökologischer Parteien und Bewegungen betreibt, in ihrem 2001 verfassten und 2012 überarbeiteten Manifest *Green Earth Charter*, ökologische Weisheit als ihren ersten Grundsatz nennt.⁴⁶

Diese ökologische Weisheit kann – wie in *Laudato si'*⁴⁷ – als Form eines Biozentrismus oder Gnostizismus kritisiert werden.⁴⁸ Doch im Rahmen eines inkulturierten Dialogs stellen sich andere Fragen: Wie kann das Christentum mit seiner Weisheit zur Umweltfrage beitragen und wie kann es der Umweltbewegung helfen, weiser zu werden? Und wie kann christliches Denken in der ökologischen Bewegung Kategorien finden, durch die es selbst weiser wird?

Sowohl aus der Perspektive des Christentums als auch aus derjenigen der Umweltbewegung muss sich der Dialog auf die Wiedererlangung einer Weisheit fokussieren, die in der modernen Mentalität verloren gegangen zu sein scheint oder zumindest missverstanden wird. Diese Weisheit begreift den Menschen als ein relationales Wesen, das nicht nur für sich selbst, sondern auch für die anderen Menschen sowie die ganze Natur verantwortlich ist. Sie verweist auf eine universale Verbundenheit und Abhängigkeit, die als ökologisch bezeichnet werden kann, obwohl sie im Laufe der Geschichte meist religiös gedeutet wurde. Religion ist Ausdruck von Sinngebung, die grundlegend relational ist, weil sie das Partikulare, das Hier und Jetzt, mit dem kosmischen Ganzen und dem ewig Absoluten verbindet.

⁴⁶ Vgl. Global Greens: Carta Verde da Terra. Conforme aprovada em Canberra 2001 e atualizada em Dakar 2012, Dakar 2012.

⁴⁷ Vgl. LS 118.

⁴⁸ Vgl. Crepaldi/Togni: Ecologia ambientale.

Die beiden wichtigsten Bereicherungen, die eine solche ökologische Weisheit zum Christentum beisteuert, sind die Wiederherstellung des Naturschutzes und der bewussten Verbundenheit mit der Natur. Hiermit geht zugleich eine Kritik am reduktionistischen Vernunftbegriff der Aufklärung einher,⁴⁹ an dessen Stelle für eine Wahrnehmung der Wirklichkeit als umfassendes und interdependentes Ganzes plädiert wird. Umgekehrt speist die christliche Weisheit in den ökologischen Dialog ihre Fähigkeit ein, die Wirklichkeit als ein Ereignis der Liebe zu begreifen, das die sinnentleerten Herzen der Menschen erfüllen kann. Mit den Worten von *Laudato si'*:

„Von der Schöpfung zu sprechen ist für die jüdisch-christliche Überlieferung mehr als von Natur zu sprechen, denn es geht um einen Plan der Liebe Gottes, wo jedes Geschöpf einen Wert und eine Bedeutung besitzt. Die Natur wird gewöhnlich als ein System verstanden, das man analysiert, versteht und handhabt, doch die Schöpfung kann nur als ein Geschenk begriffen werden, das aus der offenen Hand des Vaters aller Dinge hervorgeht, als eine Wirklichkeit, die durch die Liebe erleuchtet wird, die uns zu einer allumfassenden Gemeinschaft zusammenruft.“⁵⁰

Dieser Blick prägt auch das Verständnis des Schöpfungsvorgangs:

„Das Universum entstand nicht als Ergebnis einer willkürlichen Allmacht, einer Demonstration von Kraft oder eines Wunsches nach Selbstbestätigung. Die Schöpfung ist in der Ordnung der Liebe angesiedelt. Die Liebe Gottes ist der fundamentale Beweggrund der gesamten Schöpfung: Jedes Geschöpf ist also Gegenstand der Zärtlichkeit des Vaters, der ihm einen Platz in der Welt zuweist. Sogar das vergängliche Leben des unbedeutendsten Wesens ist Objekt seiner Liebe, und in

⁴⁹ Das christliche Denken, das in den ersten Jahrhunderten in engem Austausch mit der griechischen Philosophie stand, darf nicht mit einer modernen, teilweise formalistischen und materialistischen Rationalität gleichgesetzt werden, denn diese ist weder zu einer adäquaten metaphysischen Analyse noch zu einer Integration menschlicher Gefühle und Leidenschaften fähig.

⁵⁰ LS 76.

diesen wenigen Sekunden seiner Existenz umgibt er es mit seinem Wohlwollen.“⁵¹

„Wenn die Menschen selbstbezogen werden und sich in ihrem eigenen Gewissen isolieren, werden sie immer unersättlicher. Während das Herz des Menschen immer leerer wird, braucht er immer nötiger Dinge, die er kaufen, besitzen und konsumieren kann. In diesem Kontext scheint es unmöglich, dass irgendjemand akzeptiert, dass die Wirklichkeit ihm Grenzen setzt. Ebenso wenig existiert in diesem Gesichtskreis ein wirkliches Gemeinwohl. [D]ie Versessenheit auf einen konsumorientierten Lebensstil kann – vor allem, wenn nur einige wenige ihn pflegen können – nur Gewalt und gegenseitige Zerstörung auslösen.“⁵²

Diese Weisheit ist nicht zu trennen von der ökologischen Spiritualität, die Papst Franziskus im letzten Kapitel der Enzyklika behandelt.⁵³ Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Umweltschutz, humanem Wohlergehen und Spiritualität, der mittlerweile nicht nur innerhalb der Religionen, sondern auch von wissenschaftlichen Organisationen und im internationalen Aktivismus anerkannt wird.⁵⁴

⁵¹ Ebd., 77.

⁵² Ebd., 204.

⁵³ Vgl. ebd., 202–208 und 216–246.

⁵⁴ Vgl. Millenium Ecosystem Assessment: Ecosystems and human wellbeing, Washington, DC 2005; Lopez, M./Bassani, M. (Hg.): O espaço sagrado. Espiritualidade e meio ambiente, Santo André 2010.

9. Solidarität und Subsidiarität

In *Caritas in Veritate* verbindet Benedikt XVI. das Prinzip der Solidarität mit dem der Subsidiarität.⁵⁵ In *Laudato si'* erscheint Solidarität sogar als allgegenwärtiges Querschnittsthema, insbesondere in der „engen Beziehung zwischen den Armen und der Anfälligkeit des Planeten.“⁵⁶ Die Subsidiarität dagegen wird nur zweimal explizit genannt,⁵⁷ wird aber inhaltlich in Kapitel V ausführlich veranschaulicht. Dieses behandelt den internationalen Dialog sowie den Dialog zwischen nationalen und lokalen Instanzen. Die lokalen Kommunen kennen in der Regel am besten die regionalen Ökosysteme und haben das größte Interesse an deren Erhaltung. Gleichzeitig sind sie aber auch diejenigen, die diese Ökosysteme aufgrund des wirtschaftlichen Drucks sowie privater Interessen am häufigsten zerstören. Dies führt zu Konflikten zwischen Umweltorganisationen und Kommunen. Ebenso kommt es auch häufig zu Konflikten zwischen Gemeinden, die die Interessen ihrer Nachbarn um ihres eigenen Vorteils willen missachten, z. B. wenn sie in demselben Wassereinzugsgebiet liegen: Die Abwässer des einen Dorfes verschmutzen das Wasser, das später von dem anderen verbraucht wird.⁵⁸ In solchen Fällen ermöglicht das Subsidiaritätsprinzip einen fruchtbaren Dialog zwischen der Umweltbewegung und der Soziallehre der Kirche. Bei einer subsidiären Herangehensweise unterstützen Regierungen die lokalen Kommunen und Organisationen, indem sie deren eigenen Einsatz für das Gemeinwohl fördern. Mit einem solchen Ansatz erreicht der Umweltschutz eher die Wertschätzung

⁵⁵ Vgl. Benedikt XVI.: Enz. *Caritas in Veritate* (CiV). Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Vatikanstadt 29. Juni 2009), 58, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html – Stand: 02.10.24].

⁵⁶ LS 16.

⁵⁷ Vgl. ebd., 157 und 196.

⁵⁸ Vgl. Granja, S./Warner, J.: A hidropolítica e o federalismo. Possibilidades de construção da subsidiariedade na gestão das águas no Brasil, in: *Adm. Pública* 40/6 (2006), 1097–1121.

und Unterstützung lokaler Kommunen,⁵⁹ es werden soziale Probleme bewältigt und gleichzeitig das Bewusstsein einer globalen und generationenübergreifenden Solidarität gefördert.⁶⁰

Schlussbemerkungen

Die Wirkung des Zeugnisses von Papst Franziskus und seine Fähigkeit, in Dialog mit der heutigen Gesellschaft zu treten, wird an folgendem Kommentar Barack Obamas deutlich:

„Selten gibt es eine Persönlichkeit in Führungspositionen, die uns dazu bringt, bessere Menschen werden zu wollen. Papst Franziskus ist eine solche Führungskraft. Mit seinem Aufruf zur Integration, insbesondere der Armen, Ausgegrenzten und Unterdrückten, motiviert uns Seine Heiligkeit. Aber es sind seine Taten, seine Haltung, seine einfachen und zugleich tiefgründigen Gesten – die Umarmung von Kranken, die Aufnahme Obdachloser, das Waschen der Füße junger Gefangener –, die uns alle inspiriert haben [...]. Seine Botschaft der Liebe und Inklusion, seine Wertschätzung für die Geringsten zeigt das Wesen der Lehre Jesu und ist ein Gegengift für dieses Zeitalter des Zynismus.“⁶¹

Ohne eine solche humanistische Grundhaltung wird es dem christlichen Dialog mit der heutigen Welt nicht gelingen, eine sektiererische Apologetik zu überwinden, der es nur um die Verteidigung der eigenen Werte geht. Doch für einen ganzheitlichen Dialog muss sich die Intelligenz des Glaubens zur Wirklichkeit hinwenden, sodass sie zu einer realistischen Intelligenz wird, die in der Lage ist, die großen Herausforderungen der Gegenwart zu ergründen und zu bewältigen.

⁵⁹ Vgl. LS 143.

⁶⁰ Vgl. LS 159–162.

⁶¹ Obama, B.: Pope Francis, in: Time (23.04.2014), [Online-Zugang: <http://time.com/70826/pope-francis-2014-time-100> – Stand: 28.11.15].

Literaturverzeichnis

- Acot, P.: História da Ecologia, Rio de Janeiro 1988.
- Barros, M./Christo, C.: O amor fecunda o universo. Ecologia e espiritualidade, Rio de Janeiro 2009.
- Benedikt XVI.: Botschaft seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstag (Vatikanstadt 8. Dezember 2009), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_2-0081208_xlii-world-day-peace.html – Stand: 02.10.24].
- Benedikt XVI.: Enz. *Caritas in Veritate* (CiV). Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Vatikanstadt 29. Juni 2009), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html – Stand: 02.10.24].
- Bennett, S.: Ecoempreendedor. Oportunidades de negócios decorrentes da revolução ambiental, Rio de Janeiro 1992.
- Boff, L.: Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres, São Paulo 1995.
- Boff, L.: Ecologia, mundialização, espiritualidade, Rio de Janeiro 2008.
- Borghesi, M.: O mundo atual, depois da crise das utopias, in: *Dicta e Contradicta* 2 (2008), 42–50.
- Borsos, E., u. a.: Anthropogenic air pollution in the ancient times, in: *Acta Climatologica et Chorologica*. Bd. 36/37, Szeged 2003, 5–15.
- Bosworth, A., u. a.: Ethics and biodiversity, Bangkok 2011.
- CELADIC: Nuestra identidad cultural latino-americana. Estudios CELADIC 3 (2011), [Online-Zugang: <http://www.celadic.org/documentos/estudios/Estudio3.pdf> – Stand: 28.11.15].
- Clark, J.: Coastal zone management handbook, New York 1995.
- Crepaldi, G./Togni, P.: Ecologia ambientale ed ecologia umana. Politiche dell'ambiente e dottrina sociale della Chiesa, Siena 2007.
- Fontana, S.: O diálogo entre a doutrina social da Igreja e o mundo na *Caritas in veritate*, in: Santos, A., u. a. (Hg.): *Economia e vida na perspectiva da Caritas in veritate*, São Paulo 2010, 25–29.
- Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24.11.2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 02.10.24].

- Franziskus: Discurso no encontro com a classe dirigente do Brasil (Rio de Janeiro 27. Juli 2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio.html – Stand: 02.10.24].
- Franziskus: Enz. *Laudato Si'* (LS). Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Vatikanstadt 24. Mai 2015), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html – Stand: 02.10.24].
- Gilliett, R.: The most influential leadership moments we've seen from Pope Francis so far, in: Business Insider (24.09.2015), [Online-Zugang: <http://www.businessinsider.com/pope-francis-influential-leadership-moments-2015-9> – Stand: 27.11.15].
- Global Greens: Carta Verde da Terra, conforme aprovada em Canberra 2001 e atualizada em Dakar 2012, Dakar 2012.
- Granja, S./Warner, J.: A hidropolítica e o federalismo. Possibilidades de construção da subsidiariedade na gestão das águas no Brasil, in: Adm. Pública 40/6 (2006), 1097–1121.
- Hardin, G.: The tragedy of the commons, in: Science 162/3859 (1968), 1243–1248.
- IPCC: Climate Change 2014. Mitigation of Climate Change. Summary for policymakers. 12th Session of IPCC WG III, [Online-Zugang: http://report.mitigation2014.org/spm/ipcc_wg3_ar5_summary-for-policymakers.pdf – Stand: 27.11.15].
- Johannes Paul II.: A força original da criação torna-se para o homem força de redenção. Audiência Geral (Vatikanstadt 29. Oktober 1980), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791121.html – Stand: 02.10.24].
- Krebs, C.: Ecology. The experimental analysis of distribution and abundance, New York 1994.
- Leonel, M.: O uso do fogo. O manejo indígena e a piromania da monocultura, in: Estudos avançados USP 14/40 (2000), 231–250.
- Lopez, M./Bassani, M. (Hg.): O espaço sagrado. Espiritualidade e meio ambiente, Santo André 2010.
- Millenium Ecosystem Assessment: Ecosystems and human wellbeing, Washington 2005.
- Neves, M.: A China como potência global emergente. Vulnerabilidades, tensões e desafios, in: Política Externa 15/1 (2006), 7–21.
- Obama, B.: Pope Francis, in: Time (23.04.2014), [Online-Zugang: <http://time.com/70826/pope-francis-2014-time-100> – Stand: 28.11.15].
- Potter, V.: Bioethics. The science of survival, in: Perspectives in Biology and Medicine 14/1 (1970), 127–153.

- Ramade, R.: A agressão humana tradicional, in: Enciclopédia de Ecologia, São Paulo 1979, 110–131.
- Ribeiro Neto, F.: A interação entre processos sociais e processos naturais na pesca artesanal na Baixada Santista, in: Anais do IIº Congresso de Ciências Sociais e o Mar no Brasil. Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil, São Paulo 1988, 53–62.
- Ribeiro Neto, F.: Oportunidades y amenazas del cambio de época en la relación con la naturaleza. Fé e Ciencia – Culture e Fede – Cultures and Faith – Cultures et Foi – Culturas y Fe. Bd. XV, Vaticano 2007, 322–339.
- Santos, G: A profundidade da vida. Interfaces e aproximações da Teologia com as Ciências da Vida em relação ao paradigma ecológico de Leonardo Boff, Rio de Janeiro 2012.
- Shoji, K./Sugai, M., u. a. (Hg.): Industrial pollution in Japan, Tokio 1992.
- Stahl, J.: Les problèmes de la protection de l'environnement en URSS. Discours et prises de position, in: Revue d'Études Comparatives Est-Ouest 16/1 (1985), 43–65.
- Thoreau, H: Walden, Porto Alegre 2010.
- Thomas, K.: O homem e o mundo natural. Mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais, São Paulo 1989.
- Veuga, E.: Para ambientalistas, encíclica de Francisco é um “presente”, in: Estadão Blogs (19.06.2015), [Online-Zugang: <http://sao-paulo.estadao.com.br/blogs/edison-veiga/para-ambientalistas-enciclica-de-francisco-and-a-present/> – Stand: 27.11.15].
- Wilkinson, R.: Pobreza e progresso. Um modelo ecológico de desenvolvimento econômico, Rio de Janeiro 1974.

Die Erfindung des Anthropozentrismus. Eine dekoloniale Annäherung

Sinivaldo Tavares*

In Anlehnung an den Vorschlag der Forschungsgruppe *modernidade/colonialidade (projeto M/C)*¹ verstehe ich unter einem dekolonialen Ansatz einen Prozess, der – ausgehend von einer Analyse der Moderne und Kolonialzeit – eine neue Entwicklung anstrebt, die durch die Grammatik der Dekolonialität gekennzeichnet ist. Zwei Aspekte sind dabei wesentlich: Zum einen präsentieren sich die Logik der Kolonialität und die Rhetorik der Moderne wie zwei Seiten einer Münze, was rechtfertigt, insgesamt von der *kolonialistischen Moderne*² zu sprechen. Zum anderen impliziert ein derartiges Denken durch

* Sinivaldo Silva Tavares OFM wurde 1998 am Antonianum in Rom in Systematischer Theologie promoviert. Seit 2012 hat er eine Professur an der Theologisch-Philosophischen Hochschule der Jesuiten in Belo Horizonte im Bundesstaat Minas Gerais (FAJE) inne und leitet u. a. Forschungsprojekte zu den Themen Ökotheologie, öko-soziale Gerechtigkeit und Interkulturalität. Sein Artikel *Die Erfindung des Anthropozentrismus* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *A 'invenção' o Antropocentrismo. Uma abordagem decolonial*, in: *Perspectiva Teológica* 54/2 (2022), 419–442.

¹ Das *projeto M/C* ist ein interdisziplinäres lateinamerikanisches Forschungsnetzwerk, das sich dem Feld der *decolonial studies* widmet, welches wiederum einen Bezug zu den *postcolonial studies* und *subaltern studies* aufweist – vgl. Ballestrin, L.: *América Latina e o giro decolonial*, in: *Revista Brasileira de Ciência Política* 11 (2013), 89–117; Mella, P.: *La teología latinoamericana y el giro descolonizador*, in: *Perspectiva Teológica* 48/3 (2017), 439–461. Die Vorsilben *post* und *de* werden oft synonym verwendet, was darauf zurückzuführen ist, dass es noch an terminologischer Klärung mangelt. Diese wäre wünschenswert, weil sich hier nicht nur um bloße Wortspiele, sondern durchaus um unterschiedliche erkenntnistheoretische Positionen handelt.

² Der Begriff *kolonialistische Moderne (modernidade/colonialidade)* wird von Tavares verwendet, um auszudrücken, dass die philosophie- und kulturgeschichtliche Epoche der neuzeitlichen Moderne untrennbar mit dem zeitgleichen Kolonialismus und dessen menschenverachtender Haltung verbunden ist. Während in einer europäischen Perspektive diese Jahrhunderte mit ihren weitreichenden Umbrüchen

seinen dekolonialen Charakter immer aktivistische Bestrebungen; man kann also – je nach Fokus – auch von Wende, Bewegung, Prozess, Perspektive, Aufbruch oder Option sprechen.³

1. ‚Natur‘ versus ‚Kultur‘ – ‚menschlich‘ versus ‚nicht-menschlich‘

Der vermeintlich dualistische Gegensatz zwischen ‚Natur/Kultur‘ und ‚menschlich/nicht-menschlich‘ kann als eine der Grundlagen identifiziert werden, auf die sich das Projekt der kolonialistischen Moderne in ihrer exzessiven und gewaltsamen Ausbeutung von Mensch und Natur stützt. In Anlehnung an Donna Haraway (*1944) erhebt Bruno Latour (1947–2022) diesbezüglich den Vorwurf, das Adjektiv ‚menschlich‘ sei durch das modern-koloniale Subjekt auf fehlgeleitete Weise vereinnahmt worden. Er verweist hierbei auf die lateinische Etymologie des Begriffs und betont, dass ‚menschlich‘ (von *humanus* – *humus* abgeleitet) ‚vom Erdboden stammend‘ bedeutet und sich somit ursprünglich auf alle die Erde bewohnenden Lebewesen bezieht – die ‚Erdlinge‘. Dies führt ihn zu einer überspitzten Folgerung:

meist als anthropologische Wende und kulturpolitischer Fortschritt gedeutet werden, sind sie für die Bürger ehemaliger Kolonialstaaten vor allem eins: die Epoche der brutalen und gierigen Expansion der europäischen Nationalstaaten. Die Moderne ist immer auch die Kolonialzeit, sie ist die kolonialistische Moderne [Anm. d. Übers.].

³ Vgl. Dussel, E.: Europa, modernidad y eurocentrismo, in: Lander, E. (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires 2000, 24–33, hier 29f.; Quijano, A.: Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in: Lander, E. (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires 2000, 201–246; Quijano, A.: Colonialidad del poder y clasificación social, in: Castro-Gómez, S./Grosfoguel, R. (Hg.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá 2007, 93–126; Porto Gonçalves, C.: Geografando nos varadouros do mundo, Brasília 2003, 168; Mignolo, W.: Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad, Buenos Aires 2010; Mignolo, W.: Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade, in: Revista Brasileira de Ciências Sociais 32/94 (2017), 1–18.

„Die Aussage ‚wir sind Erdlinge inmitten anderer Erdlinge‘ führt keineswegs zur gleichen Politik wie ‚wir sind Menschen in der Natur‘. Denn bei letzterem handelt es sich um zwei unterschiedliche Kategorien – um es pointiert auszudrücken, dort stammen beide nicht aus demselben Schlamm.“⁴

Die Verwendung des Begriffspaares ‚Natur/Kultur‘ erhält die modern-koloniale Konzeption aufrecht, dass die Natur gewissermaßen ein neutraler Hintergrund sei, von dem sich all jene Aktivitäten, die zur Sphäre der Kultur, Gesellschaft und Zivilisation gezählt werden, durch die maßgebende Technik absetzen. So wird der Mensch durch immer ausgefeiltere Prozesse der Abgrenzung, Vergegensätzlichung und Hierarchisierung als ‚kulturelles‘, ‚soziales‘ oder ‚zivilisiertes‘ Wesen definiert und dadurch von all dem abgehoben, was als ‚natürlich‘, ‚primitiv‘ oder ‚wild‘ gilt. Kurz gesagt, die Natur und ihre Zuschreibungen werden zu einem unscharfen Hintergrund degradiert, vor dem sich der Mensch mit seinen kulturellen Attributen (kreativ, sozial und moralisch) selbst entwirft.

Dieses modern-koloniale Verständnis von Natur wird als evident erachtet und scheint deshalb unanfechtbar und endgültig. Allerdings handelt es sich letztlich um eine künstliche Erfindung von Gegensätzen, die einander konstituieren, weil mit einem bestimmten Subjekt stets das jeweilige Objekt einhergeht und das entworfene Subjekt gleichzeitig zu einem bestimmten Objekt gehört. Dadurch wird nicht nur eine nachträgliche Trennung von Subjekt und Objekt durchgeführt, sondern auch gegensätzliche und hierarchische Bezeichnungen eingeführt. Es stellt sich nun die Frage, nach welchen Kriterien diese Verteilung und Zuordnung erfolgt ist. Wie kam es dazu, dass der Großteil des Existierenden die Rolle der ‚Natur‘ (im Dienst für das menschliche Subjekt) zugeteilt bekam und nur ein kleiner Teil die Rolle des bewussten Lebens gegenüber diesen ‚natürlichen Objekten‘ einnehmen darf?

„In der abendländischen Tradition spricht man nie von dem einen, ohne vom anderen zu sprechen: Es gibt keine andere Natur als die zur

⁴ Latour, B.: Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno, Rio de Janeiro 2020, 105.

Abgrenzung der Kultur, und es gibt keine andere Kultur als die zur Abgrenzung der Natur. Sie entstanden gemeinsam und sind so unzertrennlich wie siamesische Zwillinge. Selbst wenn sie bis aufs Blut aufeinander einschlagen würden, hörten sie doch nicht auf zur selben Wurzel zu gehören.“⁵

Es ist dringend notwendig, genau das, was uns die kolonialistische Moderne als selbstverständliches und evidentes Faktum suggeriert, zu problematisieren. Genau genommen werden hier nämlich drei Größen postuliert, die zusammen ein kompliziertes Geflecht bilden: Natur, Kultur und schließlich eine Art übergeordneter Standpunkt, der ‚jenseits‘ derselben angesiedelt ist und sie so in ihre getrennten, gegensätzlichen und hierarchischen Rollen aufteilen kann. In diesem Konstrukt ist aber das als ‚Natur‘ Bezeichnete letztlich nur eine Leinwand im Hintergrund, von der sich der Mensch und die von ihm produzierten Kulturgüter abheben. Natur ist dann die Hälfte eines zusammengehörenden Begriffspaares, das durch eine bewusst durchgeführte, doch weithin unbemerkte Setzung kreiert wurde. Diese künstliche Setzung entspricht letztlich einer willkürlichen Erfindung, die einerseits den als objekthaft und passiv charakterisierten Teil der Welt zu einer bloßen Kulisse reduziert und ihm dadurch jeglicher Lebendigkeit beraubt; andererseits klassifiziert sie den gegenüberstehenden Bereich als höherwertig und subjektiv, wodurch sie ihn in eine Art ‚Überlebendigkeit‘ mit bewundernswerten Handlungskompetenzen wie Freiheit, Gewissen, Vernunft und Moralität kleidet.⁶ Seit mindestens vier Jahrhunderten wird die westliche Welt stark von diesem Konstrukt beeinflusst.⁷

Ich möchte an diesem Punkt besonders auf einen grammatikalischen Aspekt hinweisen, der – trotz scheinbarer Simplität – von entscheidender semantischer Bedeutung ist: die Verwendung des Begriffs ‚Natur‘ im Singular.

⁵ Latour, B.: Diante de Gaia. Oito conferências sobre natureza no Antropoceno, São Paulo 2020, 34f.

⁶ Vgl. Latour: Onde aterrar?, 116 und 142f.

⁷ In den Worten von Alfred North Whitehead (1861–1947) kann dies als typisches Beispiel der „Bifurkation der Natur“, also der ontologischen Zweiteilung der Welt, herangezogen werden – vgl. Whitehead, A.: O conceito de natureza, São Paulo 1994, 54.

‚Natur‘ im Singular fasst alles Existierende zu einem Ganzen zusammen, in dem durch dynamische Fortschreibung und geordnet erscheinende Wiederholung alles Seiende in einer zusammenhängenden Kette hierarchisiert wird. Damit einhergehend werden auch weitere strukturierte und zusammengesetzte Einheiten wie Politik, Moral oder Religion in Verbindung zueinander gebracht und zum Ganzen der Natur ins Verhältnis gesetzt. Latour ist Recht zu geben, wenn er sagt: „Wenn man sich auf den Begriff der Natur beruft, kann dieser unendlich viel mehr implizieren als die ontologische Qualifizierung des Natürlichen.“⁸

Ich möchte an dieser Stelle außerdem auf das Zueinander von *Mono-Naturalismus* und *Multi-Kulturalismus* verweisen, welches der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro (*1951) im Rahmen seines *amerindischen Perspektivismus* herausgearbeitet hat. Im Zuge der kolonialistischen Moderne haben sich ihm zu Folge die sogenannten ‚Humanen‘ (d. h. die Menschen) an die Trennung zwischen dem Bereich der Notwendigkeit und dem Bereich der Freiheit gewöhnt. Im ersten Fall gelte das Ursache-Folge-Schema; bei zweitem seien rechtliche, moralische und kreative Faktoren relevant, die allesamt Eigenzuschreibungen des Menschen sind, der sich selbst als Geist und Freiheit konzipiert. Innerhalb der vorherrschenden hegemonialen Ideologie wird nun der Ausdruck *Kulturrelativismus* herangezogen, um die verschiedenen Meinungen über die Welt, das Universum und die Realität von der wahren, objektiven Sicht auf die Dinge ‚außerhalb von uns‘ abzugrenzen. Als Konsequenz wird nur eine einzige Perspektive als die richtige unter vielen relativen und subjektiven Meinungen anerkannt: die Wahrheit der Naturwissenschaften. Alles andere hingegen sei kulturell bedingt, was gleichbedeutend mit Aberglauben und exotischen Konstrukten ist, weil es außerhalb des beanspruchten ‚objektiven‘ Blickes und damit außerhalb der vermeintlichen Realität liegt. Interessanterweise impliziert die zugrundeliegende These – nämlich dass die Natur (im Singular und mit einem großen ‚N‘) eine einzige ist und deshalb nicht von unseren zahlreichen verschiedenen Meinungen relativiert werden kann – eine Toleranz gegenüber allen kulturell bedingten und damit ebenbürtigen Weltanschauungen. Aus

⁸ Latour, B.: Políticas da natureza. Como associar as ciências à democracia, São Paulo 2019, 54.

diesem *Multi-Kulturalismus* erwächst also durchaus eine politisch korrekte Haltung. Nichtsdestotrotz kritisiert Viveiros de Castro die dahinterliegende Ontologie eines *Mono-Naturalismus*, weshalb er als Alternative das Konzept eines *Multi-Naturalismus* vorschlägt:

„Das, was ich als Multinaturalismus oder multinaturalistischen Perspektivismus bezeichne und womit ich die indigene Metaphysik charakterisieren will, setzt die radikale Untrennbarkeit bzw. gegenseitige Voraussetzung zwischen ‚Welt‘ und ‚Weltanschauung‘ voraus. Es gibt keine Anschauungen der Welt (d. h. viele Ansichten einer Welt), sondern es gibt Welten von Anschauungen – Welten, die sich aus einer Vielzahl von Anschauungen zusammensetzen. Dabei ist jedes Lebewesen, ja jedes Element der Welt selbst eine Anschauung in der Welt, eine Anschauung von der Welt – ist selbst Welt. Für diese Art von Ontologie stellt sich nicht das Problem der Toleranz (denn nur Machthaber sind ‚tolerant‘), sondern das der zwischenweltlichen Kommunikation und Diplomatie.“⁹

Viveiros de Castro zufolge besteht die eigentliche Herausforderung also nicht darin, den Dualismus Natur/Kultur zu überwinden, sondern – im Gegenteil – zurück zu seinem zugrundeliegenden Ursprung zu gehen, um das zu enthüllen, was ihm implizit zugrunde liegt.¹⁰

2. Die Etablierung des Naturrechts als Völkerrecht

Die gewaltsame Invasion und Besetzung des amerikanischen Kontinents schuf die Voraussetzungen für die Kreation einer ‚Neuen Welt‘ – das erste kapitalistische, koloniale, eurozentrische, rassistische und patriarchalische

⁹ Viveiros de Castro, E.: O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva feroz contra os índios, in: Revista IHU Online (2016), [Online-Zugang: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contr-os-indios> – Stand: 31.08.21].

¹⁰ Vgl. Descola, P.: Par-delà Nature et culture, Paris 2005.

Weltsystem.¹¹ Vor diesem Hintergrund assoziiert Enrique Dussel den Begriff ‚denken‘ (latein *cogito* = *ich denke*) mit dem Verb ‚erobern‘ (spanisch *conquisto* = *ich erobere*), weil der dahinterstehende lateinische Begriff *conquiro* ursprünglich ‚aufspüren/erkunden‘ bedeutete. Erst bei der Rückeroberung der muslimisch besetzten Gebiete Spaniens (*Reconquista*) hätte das Wort dann die Bedeutung von ‚beherrschen‘ und ‚unterwerfen‘ bekommen.¹² In Anlehnung an diese semantische Verknüpfung will ich den Begriff des *cogito* nun ontologisch deuten.

Letztlich stellt die Konzeption des modernen Subjekts die theoretische Legitimation der kolonialen Eroberung dar und kann deshalb als Fundament bezeichnet werden, von dem aus die Konstruktion der kolonialistisch-modernen Weltanschauung erklärt werden kann. Es ist also kein Zufall, dass Gewalt eines der Hauptmerkmale ihrer Erkenntnistheorie ist. Sie passt perfekt zum Projekt der kolonialistischen Moderne, nämlich das Leben als solches in all seiner Komplexität der absoluten Kontrolle des Subjekts und sicheren

¹¹ Im 20. Jahrhundert wurde anhand verschiedener Modelle (Säkularisierung, Emanzipation, Immanentisierung) versucht, die Errungenschaften der Moderne auf der Grundlage ihrer historischen Entstehungsbedingungen im symbolischen Universum des Mittelalters zu erklären – vgl. Blumenberg, H.: *La legittimità dell'Età moderna*, Genova 1992; Löwith, K.: *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1965; Voegelin, E.: *A nova ciência da política*, Brasília 1979. Dekoloniale Ansätze betonen dagegen, dass die gewaltsame Eroberung und Ausbeutung des ‚neuen‘ amerikanischen Kontinents nicht nur historisch der Konstituierung Europas vorausgingen, sondern selbst eine *conditio sine qua non* der europäischen Gründung waren. Europa erfand sich selbst als Protagonist des ersten internationalen Machtmonopols mitsamt den dazugehörigen Eigenschaften: kapitalistisch, kolonial, eurozentristisch, rassistisch und patriarchalisch. Mignolo betont deshalb, dass der Kolonialismus „die dunkle Seite der Moderne“ sei – vgl. Mignolo: *Desobediencia*, 18. Porto Gonçalves (Geografando, 168) stellt hierzu unverblümt fest: „Ohne Amerikas Gold und Silber, ohne die Besetzung seiner Ländereien für den Anbau von Zuckerrohr, Kaffee, Tabak, usw., ohne die Ausbeutung von Eingeborenen und ohne Sklavenarbeit wäre Europa weder modern noch das Zentrum der Welt.“ Hierzu vgl. außerdem Dussel: *Europa*, 29f.; Quijano: *Colonialidad del poder*, 201–246.

¹² Vgl. Dussel, E.: *Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*, in: Santos, B./Meneses, M. (Hg.): *Epistemologias do sul*, Coimbra 2009, 283–335, hier 307.

Führung des vernünftigen und technisierten Wissens zu unterwerfen: *Cogito, ergo sum!*

Das denkende Subjekt zwingt sich somit selbst als der Rahmen auf, von dem aus die Umwelt analysiert wird. Diese Weltanschauung wurde aus Sicht einer formalistischen Rationalität konstruiert, in der die Phänomene bereits beim Beschreiben und Erklären in ihre Einzelteile zerlegt werden, um diese dann einander gegenüberzustellen und voneinander abzuspalten. Hierdurch entstand ein erkenntnistheoretischer Bruch, der sich in einer Unendlichkeit von gegensätzlichen und konkurrierenden Antonymen ausdrückt und als Instrument zur besseren Kontrolle der Welt eingesetzt wird. Die kolonialistische Moderne hat sich dadurch seit ihren Anfängen mithilfe von zwei Mechanismen durchgesetzt: die gewaltsame Ausbeutung der Güter und Ressourcen der Erde sowie die Konstruktion von individuellen Subjekten, die von der restlichen Welt abgekoppelt sind. Die übergreifenden Motive sind dabei Äußerlichkeit, Überlegenheit und Funktionalität.

Die kolonialistisch-moderne Konstruktion von Subjektivität als *cogito* hat jedoch Risse im natürlichen, sozialen und existentiellen Netzwerk des Lebens hinterlassen. Gewaltsam von Mutter Erde abgespalten, verstehen wir uns nicht mehr als ‚Kinder der Erde‘. Reduziert auf isolierte Individuen fühlen wir uns getrennt, entgegengesetzt und bekämpft – sowohl von uns selbst als auch von den anderen Lebewesen im sozial-kosmischen Gefüge. Und schließlich wurden sogar wir, die besagten Subjekte, von jenem existenziellen Bruch gewaltsam in zwei Teile gespalten, von denen der eine materiell (*res extensa*), der andere denkend (*res cogitans*) ist. Ja, man kann sagen, wir leiden unter dem Zwang einer existenziellen, sozialen und kosmischen Schizophrenie.

Indem man den Körper auf die *res extensa* reduzierte, wurde die Immaterialität zum eigentlichen Wesen des Subjekts erhoben. Dies geschah insbesondere bei Descartes (1596–1650), der eine klare Trennung zwischen Geist und Körper vornahm und das Geistige schließlich als das Wesentliche des Menschen definierte. Es war folglich unausweichlich, dass gemäß der cartesischen Anthropologie die menschliche Natur hauptsächlich auf der Ebene des Nicht-Ausgedehnten und Immateriellen angesiedelt wurde und sie sich letztlich im Vollzug des Denkens erschöpfte. Dementsprechend gehörte der

Körper nicht mehr zur essenziellen Konstitution des Menschen. Die Identität des Ichs befindet sich in der Seele; das Ich *ist* die Seele.¹³

Der descartsche Dualismus diente so als Deckmantel für die Interessen der aufstrebenden Gesellschaft. Diese war eifrig bemüht, der Natur Güter zu entziehen und sie durch die erzwungene Ausbeutung in eine bloße Ressource oder Ware zu verwandeln, die dem aufkommenden kolonialen Handelskapitalismus zur Verfügung gestellt werden konnte. Doch nicht nur die Natur wurde als Objekt und rein Materielles betrachtet. Auch die Menschen anderer ‚Rassen‘ wurden als ‚Unter-Menschen‘ oder ‚Nicht-Menschen‘ angesehen – als bloße Körper, die kontrolliert und zu mühsamer Arbeit gezwungen werden konnten.¹⁴ In diesem Zusammenhang sind auch die absurden Streitigkeiten einzuordnen, ob die indigenen Völker unseres Kontinents und die gewaltsam deportierten Afrikaner eine Seele hätten oder nicht. Keine Seele zu haben, bedeutete nämlich, kein Mensch zu sein, sondern lediglich ein wildes Tier, das jeglicher Form von körperlicher Gewalt und Ausbeutung ausgesetzt werden konnte.

Erstaunlicherweise sind hier Worte des nationalsozialistischen Juristen Carl Schmitt (1888–1985) aus seinem Werk *Der Nomos der Erde* aufschlussreich:

„In unseren Tagen zerbröckelt die bisher geltende europazentrierte Ordnung des Völkerrechts. Mit ihm versinkt der alte Nomos der Erde.

¹³ Aktuell entstehen transhumanistische Strömungen, in denen sich der Leib-Seele-Dualismus als eine Art High-Tech-Neokartesianismus in den Gegensätzen von Hardware versus Software manifestiert. Im Rahmen von Künstlicher Intelligenz und ihrer Derivate werden dort Möglichkeiten wie der Upload des menschlichen Geistes durch Datenübertragung oder dessen Hybridisierung mittels Software ausgetestet. Diese Diskussionen sind Teil von Bestrebungen hin zu einer posthumanen, postbiologischen oder auch postorganischen Welt – vgl. Fukuyama, F.: *Nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução da biotecnologia*, Rio de Janeiro 2003; Neutzing, I./Andrad, P.: *Uma sociedade pós-humana. Possibilidades e limites das nanotecnologias*, São Leopoldo 2009; Sibilá, P.: *O homem pós-orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais*, Rio de Janeiro 2002.

¹⁴ Verwiesen sei hier auch auf die Überlegungen des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano über die Erfindung der Rassenidee – vgl. Quijano: *Colonialidad del poder*, 201–246; ders.: *Colonialidad del poder y clasificación*, 93–126.

Er entstand durch die fabelhafte und unerwartete Entdeckung einer neuen Welt, ein unwiederholbares historisches Ereignis. Ein weiteres Ereignis dieser Art in unseren Tagen kann man sich nur in fantastischen Parallelen vorstellen, wenn Menschen auf dem Weg zum Mond einen bisher unbekannten Planeten entdeckten, der frei erforscht und zur Abmilderung der Konflikte hier auf Erden genutzt werden kann. Die Frage nach einem neuen Nomos lässt sich mit solchen Fantasien nicht beantworten. Ebenso wenig wird sie durch neue technisch-wissenschaftliche Entwicklungen gelöst werden.“¹⁵

Es mag überraschen, dass ich Carl Schmitt – einen umstrittenen Staatsrechtler des deutschen Nationalsozialismus – heranziehe, um mein Argument zu illustrieren. Seine Worte machen allerdings den Zusammenhang zwischen der Verfassung der europäischen Nationalstaaten und dem historischen Missverhältnis zu den indigenen Völkern des ‚neuen‘ amerikanischen Kontinents deutlich, das im Mord an ganzen Völkern sowie der gewaltsamen Besetzung und Ausbeutung ihrer Territorien seinen Höhepunkt fand. Sein Text veranschaulicht einige Elemente, die ich hervorheben möchte:

Erstens stellt die Einschätzung Schmitts, dass der alte europäische „Nomos“ im Begriff sei zu zerfallen, eine gute Gelegenheit dar, um dessen innere Struktur besser zu verstehen. Der deutsche Staatsrechtler beschreibt die Invasion des neuen Kontinents und die dortige Auslöschung ganzer Volksgruppen als eine „fabelhafte und unerwartete Entdeckung“. Was aber tatsächlich geschah, war ein kolossaler Kulturkrieg, der in einem Völkermord ungeahnten Ausmaßes sowie einer beispiellosen Ausplünderung von Territorien endete. Nicht umsonst gibt es Fachleute, die dafür plädieren, das Jahr 1610 als Bezugsjahr für den Beginn des Anthropozäns zu deklarieren. Es gilt als entscheidende Wegmarke, an der die massive Ausrottung lokaler Bevölkerungen

¹⁵ Schmitt, C.: *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, Rio de Janeiro 2014, 34.

gen und die unersättliche Abholzung ihrer Wälder ein derartiges Ausmaß erreichten, dass menschliche Eingriffe in die Ökosysteme erstmals globale Auswirkungen auf Umwelt und Klima hatten.¹⁶

Zweitens sind Schmitt zufolge die „neuen technisch-wissenschaftlichen Erfindungen“ in der Lage, die Rivalität zwischen den modern-kolonialen Nationalstaaten zu verringern – selbst wenn wir keinen „unbekannten Planeten“ finden „zur Abmilderung der Konflikte hier auf Erden“. Aus seinen Worten geht hervor, dass der Expansionismus der europäischen Monarchien und Nationalstaaten die Erfindung des „Nomos der Erde“ bzw. des kolonialistisch-modernen Naturrechts grundlegte und infolgedessen einen Ausweg aus den intereuropäischen Rivalitäten ermöglichte. Seitdem wurde die Zunahme des Raubbaus von Territorien und Kulturen, die Ausbeutung von Leibeigenen und Sklaven sowie neue Formen von Kolonialismus über Jahrhunderte hinweg als Hauptgrund herangezogen, um das so genannte ‚Naturrecht‘ oder ‚Völkerrecht‘ aufrechtzuerhalten und zu legitimieren.

Schmitt scheint dabei nicht einmal zu ahnen, dass der Raubbau im Laufe der Jahrhunderte immer unersättlicher betrieben wurde, und zwar proportional zu seiner fortschreitenden Verlagerung von der Oberfläche in den Untergrund. In dem Maße, in dem die zu Unrecht als ‚Ressourcen‘ bezeichneten Güter der Erde knapp werden, nehmen nämlich die Intensität und Gewalt der Ausbeutung exponentiell zu. Dagegen ist die unglaubliche und unwahrscheinlich anmutende Hypothese einen „unbekannten Planeten“ zu finden, gar nicht so absurd. Stammt die fossile Energie, das Blut der modernen kapitalistischen Wirtschaft, nicht letztlich von einem Himmelskörper? Schließlich sind Kohle, Erdöl und Erdgas ursprünglich „Sonnenenergie, die von Lebewesen eingefangen wurde und deren Überreste sich im Gestein abgesetzt haben.“¹⁷

¹⁶ Vgl. Lewis, S./Maslin, M: Defining the Anthropocene, in: Nature 519 (2015), 171–180.

¹⁷ Latour: Onde aterrar?, 364.

2.1 Naturrecht als Transzendenz von Natur und Vernunft

Ein vielversprechender Ansatz hin zu einer Neujustierung der kolonialistischen Moderne findet sich bei Marilena Chauí (*1941), der zufolge sich das Naturrecht aus der Transzendenz von Natur und Vernunft konstituiert.¹⁸ Die Verbindung zwischen Naturrecht und freiem Willen kann auf zwei Arten verstanden werden: zum einen als objekt- und zum anderen als subjektbezogenes Naturrecht.

Im erstgenannten hat Gott bei der Erschaffung der Natur diese mit einer ursprünglichen Rechtsordnung ausgestattet, sodass wir seit unserer Geburt über eine natürliche Intuition für das Gerechte bzw. Ungerechte verfügen. Diese wurzelt in der ursprünglichen, vom Schöpfer gewollten und uns zugeordneten Gerechtigkeit, nach der bestimmte Handlungen geboten, erlaubt oder verboten sind. Hierauf beruht auch der Gedanke, dass die Erbsünde das Naturrecht verletzt, indem sie eine juristische Übertretung der vom Schöpfer gewollten ursprünglichen Gerechtigkeit darstellt.

Beim subjektbezogenen Naturrecht wird hingegen davon ausgegangen, dass die vorgegebene Vernunft die Differenz des Menschen zum Rest der Welt ausmacht und damit für ihn konstitutiv ist. Weil er mit Vernunft und Willen ausgestattet ist, sei er in der Lage, Handlungen, die seiner Vernunft entsprechen, von solchen zu unterscheiden, die ihr zuwiderlaufen. So entsteht der Begriff einer universellen natürlichen menschlichen Vernunft als

¹⁸ Im 16. und 17. Jahrhundert sah sich das Naturrechtsdenken angesichts der Besetzung und Ausbeutung der Gebiete und Territorien der ‚neuen‘ Kontinente in Frage gestellt. Thematisch ging es hier um die Spannung zwischen der so genannten christlichen Weltanschauung (damals gleichgesetzt mit der thomistischen Synthese von *lex evangelii* und aristotelischer Ethik) und den Traditionen der eroberten Völker. Die Herausforderung bestand fortan darin, die Natur als verbindliche moralische Grundlage mit universeller Evidenz und Gültigkeit zu entwerfen – weshalb man mit Chauí auch von einer Transzendenz der Natur sprechen kann. In diesem spezifischen Kontext sahen sich Spätscholastiker wie Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Gabriel Vásquez und Francisco Suárez sowie Rechtsgelehrte wie Grotius und Pufendorf mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine Ethik von universeller Reichweite, Evidenz und Gültigkeit zu formulieren – vgl. Honnefelder, L.: *A Lei Natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda Escolástica* (Teocomunicação), Porto Alegre 2010, 324–337.

Kriterium dafür, ob eine bestimmte moralische oder politische Ordnung mit derselben in Einklang steht oder nicht.

Der naturrechtliche Rationalismus wurde als umfassend begründet erachtet, denn während einerseits die göttliche Vernunft die Theorie des objektbezogenen Naturrechts fundierte, wurde andererseits die Theorie des subjektbezogenen Naturrechts an die rationale Natur des Menschen gebunden. Dieser Hintergrund verdeutlicht, warum Naturalismus und Rationalismus als die strukturierenden Säulen des gesamten kulturgeschichtlichen Phänomens der kolonialistischen Moderne gelten. Marilena Chauí schreibt hierzu:

„Die Grundlage der Theorie des objektbezogenen Rechts ist die Transzendenz der Natur, durch die eine der politischen Ordnung vorgelagerte Rechtsordnung geschaffen wird; die Grundlage der Theorie des subjektbezogenen Naturrechts ist dagegen die Transzendenz der Vernunft, durch die der Mensch als freies rationales Tier oder als freier, vom Verstand geleiteter Wille, der zwischen Gut und Böse zu wählen vermag, definiert wird. Diese Wahl ist stets kontingent, denn eine Handlung ist nur dann frei, wenn ihr eine unbedingte oder unbestimmte Entscheidung vorausgeht – wenn sie also nicht zwingend durch vernünftige Gründe festgelegt wird, die von Natur aus zur guten oder besten Wahl führen. Es wurde als ein Diktat der Vernunft betrachtet, dass die Menschen begannen, Bündnisse zu schließen und Staaten zu gründen.“¹⁹

In diesem Kontext kann die Transzendenz der Natur auch auf die Materialität der Lebewesen angewandt werden. Allerdings scheint hier eine Verwechslung von Materie und Materialität vorzuliegen. Vielleicht führte jedoch genau diese Verwechslung dazu, dass die Materie von da an als gleichzeitig begehrens- und verachtenswert galt. Wie lässt sich das Paradox erklären, dass sich das Verständnis von Materie in gewisser Weise in einen Idealismus transformiert hat, der gleichzeitig der Materialität völlig entgegensteht? Wäre die

¹⁹ Chauí, M.: Poder e liberdade, in: Boron, A. (Hg.): Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx, São Paulo 2006, 113–143, hier 115.

Materie auch umgekehrt fähig, uns zu einem transzendenten Ideal zu führen? Und ist sie andererseits genau deshalb verachtenswert, weil sie dieser Aufgabe nicht gewachsen ist? Solche Aporien scheinen dazu geführt zu haben, dass der Begriff der Materie fälschlicherweise von der Transzendenz abgelöst und stattdessen allein durch Immanenz definiert wurde.²⁰

Dann aber müssen die normativ vorgegebenen und sprachlich routinierten Definitionen von Natur problematisiert werden, die beispielsweise in Aussagen wie den folgenden durchklingen: ‚In Einklang mit der eigenen Natur handeln‘; ‚in Übereinstimmung mit seiner wahren Natur leben‘; ‚die menschliche Natur respektieren bzw. sie bekämpfen‘. Auch trifft man auf Ausdrücke wie ‚der Natur folgen bzw. sich gegen sie wenden‘; ‚der Natur gehorchen‘; ‚die Natur kennenlernen‘; ‚zur Natur zurückkehren‘, usw. Hierbei ist zunächst auffällig, dass in diesen Phrasen nicht der Kultur eine Normativität zugesprochen wird, wie man es nach der oben beschriebenen Zweiteilung der Natur und ihrer jeweiligen Rollenverteilung erwarten könnte. Es ist stattdessen die Natur, von der her ein normativer Anspruch formuliert wird.

²⁰ Voegelin begreift die Moderne als Ergebnis des Prozesses einer *Immanentisierung*, weil eine endgültige Einfügung der Transzendenz in die Immanenz stattgefunden habe. Allerdings handle es sich um eine fehlgeleitete Immanentisierung, weil im Zuge dessen die Materialität als konstitutives Element der Beziehung zwischen Mensch und Welt verschwindet und von einer vollständig immanentsierten Welt verdrängt wird. Das Ergebnis sei schließlich ein geradezu paradoxes Phänomen, das Voegelin als „übermäßig vergeistigte Materie“ oder „schlecht situierte Transzendenz“ beschreibt – vgl. Voegelin, E.: *A nova ciência*. Die Originalität von Voegelin's Position liegt in der Behauptung, die Menschen in der Moderne hätten sich ‚immanentsiert‘, weil sie beanspruchten, die eschatologische Verheißung, deren Erfüllung dem Jenseits vorbehalten ist, innerweltlich vollständig zu verwirklichen. Sie erlagen daher der trügerischen Versuchung, die gegenwärtige Welt auf eine zum Scheitern verurteilte Transzendenz zu reduzieren, die immer weiter verkleinert wurde, bis sie schließlich in die engen Grenzen der Materie passte. Latour (Diante de Gaia, 314–315 und 382) stimmt dieser Analyse zu: „Aber für diejenigen, die den Himmel immanent gemacht haben, gibt es keinen Zugang zur Erde mehr. [W]enn der moderne Mensch die Welt verliert, dann nicht durch ein Übermaß an Materialismus, sondern durch eine Überdosis an fehlgeleiteter Transzendenz. [E]s war unnötig, den Himmel auf die Erde zu bringen, denn wir sollten uns in erster Linie dank des Himmels mit der Erde beschäftigen.“

Das Konzept eines *Naturrechts* impliziert schon auf begrifflicher Ebene, dass der Natur eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten mit quasi-rechtlichem Status zugeschrieben wird. Das Adjektiv ‚natürlich‘ wird hier irritierenderweise ein Synonym für Größen wie *moralisch*, *legal* oder *anständig*. Wie kann man jedoch Handlungen erkennen, die ‚der Natur‘ entsprechen bzw. widersprechen? Was wären die Kriterien, anhand derer festgestellt werden könnte, was ‚gegen‘ die Natur und was ihrer ‚angemessen‘ ist? Dieses spezielle Verständnis von Naturrecht beinhaltet einen Schwachpunkt, der von Michel Serres (1930–2019) in seinem Werk *O Contrato natural* (*Der natürliche Vertrag*) untersucht wurde. Ihm zufolge setzt das Konzept des Naturrechts eine Zweiteilung des Rechts in Naturrecht (*physis*) und positives Recht (*nomos*) voraus, was jedoch einen inneren Widerspruch aufweist: Einerseits wird anerkannt, dass reales Recht nur im Bereich der Kultur entsteht, gleichzeitig wird davon ausgegangen, dass es ein der Natur selbst eingeschriebenes Recht gäbe, das seine intrinsische präskriptive Dimension aus sich selbst heraus legitimiert. Er spricht deshalb von einem sprachlich fremd anmutenden „Vertrag mit der Natur.“²¹

Neben den oben genannten, gibt es noch eine zweite Klasse von Redewendungen, die mit ‚Natur‘ assoziiert werden. Sie gruppieren sich um das, was man umgangssprachlich als ‚natürliche Welt‘ bezeichnet und sind in Aussprüchen wie ‚wir müssen zur Natur zurückkehren, wie sie ist‘ oder ‚das ist naturgemäß und deshalb evident‘ anzutreffen. Obwohl solche Sprachwendungen oft nicht explizit als moralisch aufgeladen verwendet werden, beinhalten sie durch die fehlende Unterscheidung von Deskription und Präskription doch eine eindeutig moralische Wertung und Vorgabe. Die Realität und die mit ihr einhergehenden zwingenden Verpflichtungen werden ‚so wie sie sind‘ als unbestreitbar erachtet, anstatt sich mit der verwirrenden und unsicheren Alternative dessen, was ‚sein sollte‘, auseinanderzusetzen. Hier implizieren bloße Beschreibungen eines vorliegenden Sachverhalts eine Reihe von Zwangsanordnungen, was an Aussagen wie ‚die nackten Tatsachen müssen in ihrer Objektivität anerkannt werden‘ deutlich wird. Eigentlich wird man hier durch eine normative Dimension zweiten Grades vor zahllose

²¹ Vgl. Serres, M.: *Le Contrat naturel*, Paris 1990; Serres, M.: *Retour au Contrat naturel*, Paris 2000.

Pflichten gestellt, die uns letztlich von einer suggerierten Faktizität auferlegt werden. Die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: Es ist notwendig, die Naturgesetze zu respektieren, die sich jedem selbstevident aufdrängen, und zwar einfach, weil sie so sind, wie sie sind.

Selten sind normative Anordnungen so energisch wie hier – vor allem, weil sie implizit mitschwingen und nicht ausgesprochen werden. Außerdem wird hier die ‚natürliche Welt‘ mit ihrer unmoralischen Natur als neutraler Schiedsrichter für menschliche und damit kulturelle Entscheidungen und Verhaltensweisen herangezogen und instrumentalisiert. Folglich steht man vor einem inneren Widerspruch: Gerade, weil die Dinge als ‚rein natürlich‘ erachtet werden, können sie in ihrer Faktizität als unumstößlicher Maßstab zur Regelung menschlicher Wünsche, Ideale, Bedürfnisse und Phantasien benutzt werden. Die Beschwörung dieser ‚natürlichen Welt‘ dient damit auch als ‚Ermahnung zur Ordnung‘ all jener, die sich von ihr entfernen wollen. Kurz gesagt, die Forderung, sich ausschließlich an die ‚Fakten‘ zu halten, stellt sich als höchst normativ heraus, weil ein neutraler faktischer Sachverhalt zu einer rechtlich-moralischen Größe erhoben wird.

Indem man beispielsweise eine ganze Reihe von mittelalterlichen Gottesprädikaten während der kolonialistisch-modernen Epoche im Begriff der Natur bündelte, wurde quasi ein *translatio imperii* durchgeführt. Dadurch wurde die Natur zu jenem unanzweifelbaren Kosmos, dem Einzigartigkeit und Wahrhaftigkeit zukommen und aus dem die vielen Kulturen hervorgegangen sind. Kurz gesagt, die wahre und in der ‚Wissenschaft‘ anzutreffende ‚Natur‘ vereinheitlichte die verschiedenen Nationen. In der kolonialistischen Moderne entstand auf diese Weise die weit verbreitete Illusion, religiöse Fragen seien mit Einbruch des durch die Wissenschaft abgesicherten Konzepts der Natur endgültig abgelöst und damit überwunden worden. Wir befinden uns somit in einer neuen Weltordnung, gekennzeichnet durch eine Art Religion der Natur, wobei der Begriff ‚Natur‘ die Rolle eines axiomatischen Postulats einnimmt: Die Welt muss als Universum, d. h. als ein einheitliches Ganzes begriffen werden.

Angesichts dessen ist Latour recht zu geben, wenn er schreibt:

„Die Grenze des Naturrechts besteht nicht darin, eine Ordnung zu suchen, die es befähigt, Gesetze zu erlassen, sondern zu postulieren, es gäbe ausschließlich zwei parallele Ordnungen – die der ‚Natur‘ und die des ‚Gesetzes‘ –, und dann danach zu fragen, welche letztlich die Kopie der anderen sei.“²²

Liegt dieser Begrenzung nicht die implizite Auffassung einer übermäßig transzendenten Natur zugrunde, die in ein säkulares Gewand gekleidet wurde? Vielleicht kann man sogar von einer Art Theologie zu sprechen, die der Idee der Natur zugrunde liegt und welche die szientistische Sicht der Welt als religiöse Inszenierung natürlicher Kausalitäten entlarvt. Latour nimmt an, dass hinter der szientistischen Weltanschauung ein kausalistisches Narrativ steht, das deterministischen Ursachen absolute Bedeutung beimisst, Folgen dagegen als irrelevant erachtet. Ereignisse werden auf eine festgelegte Ursachenkette zurückgeführt; alles Darauffolgende ist lediglich notwendige Konsequenz.

In diesem Zusammenhang ist eine Überlegung von Francis Bacon (1561–1626) in seinem *Novum Organum* über die Identität von Wissen und Macht aufschlussreich:

„Wissen und Macht des Menschen fallen zusammen, weil Unkenntnis der Ursache auch über deren Wirkung täuscht. Man beherrscht die Natur nur, indem man ihr gehorcht: das, was in der Theorie die Ursache ist, wird in der Praxis zur Norm.“²³

Der Aphorismus Bacons ‚Wissen ist Macht‘ ist angesichts der enormen Bedeutung, die hier den Ursachen beigemessen wird, sehr aufschlussreich. Dieses Wissen wird durch die Ermittlung der Ursachen gewonnen, wodurch auf

²² Latour: *Diante de Gaia*, 109.

²³ Bacon, F.: *Novum Organum* I, 3, zitiert nach: Todisco, O.: *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006, 289.

die Natur eingewirkt, sie also beherrscht werden kann. Man stößt in dem Zitat auf eine doppelte Annahme: Erstens die Unkenntnis der Ursache täuscht auch über deren Wirkung und zweitens beherrscht man die Natur nur, indem man ihr gehorcht. Die These lautet somit, dass die Erforschung der Ursachen die *conditio sine qua non* für die Kenntnis jener Gesetze darstellt, die es dem Menschen ermöglichen, die Natur zu beherrschen – jedoch nur, wenn er die Gesetze auch selbst befolgt.

Diese zu Beginn der kolonialistischen Moderne vertretene Position kann uns helfen, zu verstehen, was das begründende Fundament des Naturrechts ist, aus dem wiederum die Zivilrechte abgeleitet wurden: Zwischen den beiden Ordnungen ‚Natur‘ und ‚Recht‘ besteht eine Parallelität bzw. Ähnlichkeit und sie sind in eine Weltanschauung eingebettet, die zwar den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein, aber eigentlich doch allzu religiöse Züge trägt.

2.2 Die Ordnung der Natur und die Ordnung der Vernunft

Wie oben ausgeführt, ist es nach Marilena Chauí „ein Diktat der Vernunft, das die Menschen veranlasste, Bündnisse zu schließen und Staaten zu gründen.“²⁴ Der Zusammenhang zwischen Natur und Politik ist dabei keine neue Entdeckung. An dieser Stelle soll noch einmal auf die am Anfang herangezogene Unterscheidung zwischen ‚Menschen‘ und ‚Nicht-Menschen‘ verwiesen werden: Die Politik gehört dementsprechend zum Bereich des Menschlichen, während die Natur dem Bereich des Nicht-Menschlichen entspricht. Die Natur wird damit auf einen leblosen Rahmen reduziert, in dem sich die lebendigen Menschen aktiv entfalten. Sie sind die einzigen Protagonisten der Geschichte, weil sie mit den spezifischen Attributen ihrer einzigartigen ontologischen Verfasstheit ausgestattet sind: Geist und Freiheit. Die Natur dagegen wird als amoralisch angesehen, obwohl sie paradoxerweise gleichzeitig das moralische Verhalten der Menschen vorgibt. In einem Zuge wird Natur also als unpolitisch klassifiziert und zugleich als Wertinstanz und Kriterienmaßstab gedeutet, auf deren Grundlage politische Entscheidungen legitimiert

²⁴ Chauí, M.: Espinosa. Poder e liberdade, in: Boron, A. (Hg.): Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx, São Paulo 2006, 113–143, hier 115.

werden können. Die Natur wird so gewissermaßen zum obersten Gericht für moralische Entscheidungen und überparteilichen Schiedsrichter zur Schlichtung diverser politischer Konflikte zwischen Nationalstaaten erhoben. Diese Verflechtung ist derart komplex, dass Latour zu dem Schluss kommt: „Es hat nie eine andere Politik gegeben als die der Natur und keine andere Natur als die der Politik.“²⁵

Der semantisch stark aufgeladene Begriff *Natur* diene dazu, den durch die Reformation und den darauffolgenden Dreißigjährigen Krieg verursachten Riss zu kitten, der das homogene Gefüge der ursprünglich alleinigen Großreligion, welche die Grundlage des gesamten mittelalterlichen soziopolitischen Systems gewesen war, gespalten hatte. Während des gesamten europäischen Mittelalters hatte die Kirche bei politischen Konflikten eine richterliche Funktion inne. Die Macht der Päpste wurde einmütig anerkannt. Sie hatten die Autorität, Konfliktparteien vorzuladen und Streitigkeiten zu schlichten. In der kolonialistischen Moderne hingegen wurde die Figur des Papstes als einigende Kraft der verschiedenen Parteien entmachtet. Vielleicht ist dies einer der Gründe, warum die Natur als Statusersatz herangezogen wurde. Doch obwohl diese Epoche als Säkularisierung bezeichnet wird, wurde der Begriff *Natur* mit ähnlichen Normen und Werten durchtränkt wie die Religion, die er bekämpfen und überwinden sollte. Nach ihren Ausführungen zur Transzendenz der Natur als Grundlage des objektbezogenen Rechts kommt Chauí deshalb zu ihrer Konklusion: „Es ist ein Diktat der Vernunft, das die Menschen veranlasste, Bündnisse zu schließen und Staaten zu gründen.“²⁶ Kurz gesagt: die Natur ist ein Konstrukt, das erfunden wurde, um die Politik zu kontrollieren und zu lähmen.

Aufgrund der verschleierte Verflechtung von Natur und Politik werden in Nationalstaaten lediglich über Details Kontroversen geführt, während es eigentlich einen Grundkonsens gibt. Man unterwirft sich einmütig der Herrschaft einer Autorität: dem Appell an die Vernunft. Der Natur wird insgesamt also sowohl eine naturalistische als auch eine rationalistische Autorität zugesprochen. Sie besitzt eine innere Gesetzlichkeit, die dem Menschen durch den richtigen und sicheren Gebrauch der Vernunft zugänglich ist. Hier zeigt

²⁵ Latour: *Políticas*, 54.

²⁶ Chauí: *Espinosa*, 115.

sich die Aktualität und Relevanz des oben zitierten Aphorismus Bacons. Die Natur wird beinahe zu einer staatlichen Ordnungsmacht erhoben, deren Universalität und Unbestreitbarkeit zur Schlichtung möglicher bilateraler Konflikte herangezogen wird.²⁷

Insgesamt entsteht so eine klare Trennung zwischen der ‚geschichtslosen Natur‘ und der ‚geschichtlichen Gesellschaft‘, wodurch die Voraussetzungen geschaffen sind, um einen echten Naturkult zu etablieren. Die Natur ist eine äußere, unveränderliche, universelle und unbestreitbare Entität; die Geschichte dagegen ist der Raum, in dem sich die Menschen bewegen. Sie ist das entgegengesetzte Antonym zur Natur, denn sie ist veränderlich, beschränkt und anfechtbar. Auf einmal stellt die Natur einen inaktiven, vordefinierten und gesetzlich vorstrukturierten Bereich dar, der das zivilisierte Leben der Menschen zu lähmen droht. Das Konzept von Natur steht dann der aktiven Politik insofern entgegen, als dass die eigentliche Macht der Natur verdeckt gehalten wird. Sie ist nur wenigen Experten zugänglich, die allein in der Lage sind, über ihre Forderungen, Kräfte und Vorgaben zu urteilen.

Beispiele für das Gesagte finden sich in den sozialen Auswirkungen des historischen Darwinismus sowie der patriarchalen Gesellschaften, in denen Frauen mit einem Objekt der Natur gleichgestellt werden. Im ersten Fall wurden darwinistische Metaphern in die politische Sphäre importiert, um die Herrschaft der Reichen und Mächtigen durch die Rückführung auf eine unumstößliche natürliche Ordnung argumentativ zu rechtfertigen und zu bestätigen. Im zweiten Fall diente die Objektivierung der Frau lange Zeit als ideologische Rechtfertigung, um sie von allen bürgerlichen und politischen Rechten fernzuhalten. Diese Beispiele zeigen, wie als ‚natürlich‘ klassifizierte Kriterien und Werte in das öffentliche Leben eindringen können. Sie bestätigen den Verdacht, dass jede erkenntnistheoretische Frage letztlich höchst politisch aufgeladen ist. So weist auch die im *ius publicum europeum* niedergeschlagene Verbindung zwischen Nationalstaat und Naturrecht den typisch kolonialistisch-modernen Charakter auf. Die dort formulierten Grundsätze (unbegrenzter linearer Fortschritt sowie Bewusstsein für Ge-

²⁷ Vgl. Latour: Políticas, 354–356.

schichte und Wissenschaft) sind untrennbar mit dem Begriff der Natur verbunden. Deshalb muss auch heute die Warnung ausgesprochen werden: Auf der Natur basierende Argumentationen erfolgen in politischen Zusammenhängen immer in der Absicht, die politische Gegenmacht zu schwächen oder gar aufzulösen. Dies wird etwa an dem Umstand deutlich, dass die kolonialistisch-modernen Nationalstaaten angeblich konstruiert wurden, um die durch den Dreißigjährigen Krieg hervorgerufenen Probleme zu lösen; letztlich wurden sie jedoch gegründet, um die Eroberung und Aneignung anderer Völker und Territorien zu rechtfertigen.

3. Jenseits des Dualismus von Natur und Kultur

Alle hier durchgeführten Ausführungen laufen auf ein eindringliches Plädoyer hinaus: Wir müssen den Dualismus von Natur und Kultur bzw. Menschen und Nicht-Menschen hinter uns lassen und dadurch einen befreienden Prozess anstoßen. Die Überwindung dieses Dualismus ist die Möglichkeitsbedingung für die Befreiung sowohl von Menschen als auch Nicht-Menschen: erstere von ihrer Pflicht, im einengenden Konstrukt des Subjektseins zu verharren, letztere von ihrer aufgezwungenen Objektivierung. Das gestörte Verhältnis, das durch den Subjekt-Objekt-Dualismus geschaffen wurde, muss also untergraben und dekonstruiert werden, weil hierdurch der Mensch aufgefordert wird, Subjekt über die Natur zu sein und dementsprechend die Natur als bloßes Objekt unterdrückt wird. Das Entkommen aus der auf einem Irrtum basierenden Polemik dieser Antonymie und Hierarchisierung zwischen Menschen und Nicht-Menschen entpuppt sich so als *conditio sine qua non*, damit die sogenannten Menschen ihre Freiheit voll ausüben können.

Nach Latour bedeutet für die Natur einzustehen, „die naive Überzeugung aufzudecken, dass unter dem Deckmantel der ‚Natur‘ nichts anderes verteidigt wird als eine bestimmte Weltanschauung – nämlich die des europäischen Abendlandes.“ In diesem Sinne heißt „dem Anthropozentrismus ein Ende zu setzen, letztlich den eigenen Ethnozentrismus zu überwinden.“²⁸

²⁸ Ebd., 59.

Tatsächlich haben die sogenannten ‚nicht-westlichen‘ Kulturen den Begriff *Natur* nie auf diese Weise verwendet; ja, sie haben sich nicht einmal für ihn interessiert. Es sind die Stimmen aus dem Westen, die davor warnen, sich von der Idee der Natur zu lösen:

„Es war die westliche Kultur, die die Natur zu einem großen Handelsobjekt, zu einer umfassenden politischen Szenerie und zu einer gewaltigen moralischen Gigantomachie machte – und, die oft die Natur eingesetzt hat, um ihre soziale Ordnung zu definieren.“²⁹

Angesichts dessen muss dem westlichen Vorurteil, die nicht-westlichen Kulturen hätten die natürliche Ordnung mit der sozialen vermischt, widersprochen werden. Denn genau genommen hat der Westen sie auf künstliche Weise getrennt, entgegengesetzt und hierarchisiert. Nicht-westliche Kulturen konnten die beiden Ordnungen nicht einmal auseinanderhalten. Seine hierzu durchgeführten Studien zur komparativen Anthropologie fasst Latour wie folgt zusammen:

„Es lässt sich gegenwärtig ein Perspektivwechsel ausmachen: Es sind nicht mehr die ‚Wilden‘, die als Fremde erscheinen, weil sie vermischen, was man auf keinen Fall vermischen sollte – ‚Dinge‘ und ‚Personen‘. Es sind wir Abendländer, die bisher den seltsamen Zwang verspürten, die Wirklichkeit in zwei inkommensurable Kollektive zu spalten – den ‚Dingen‘ auf der einen Seite und den ‚Personen‘ auf der anderen.“³⁰

Viveiros de Castro kommt in seinen Studien zu einem ähnlichen Schluss. Er analysierte die Großzahl der Mythen indigener Völker Südamerikas und konnte zeigen, dass dort „der ursprüngliche gemeinsame Zustand von Mensch und Tier nicht tierisch, sondern human ist.“³¹ Während in den westlichen Ontologien das *Animalische* als der gemeinsame Nenner von Mensch

²⁹ Ebd., 72.

³⁰ Ebd., 75.

³¹ Ebd., 60.

und Tier angesehen wird – was wiederum den Menschen als Menschen abhebt und damit den Anthropozentrismus legitimiert –, sehen indigene Ontologien die *Humanität* als das Gemeinsame. Denn „jede existierende Spezies empfindet sich selbst als human.“³² Indigene Kosmologien verleihen dem Menschen deshalb auch keine ontologische oder epistemologische Vorrangstellung. Das Humane im Sinne des ‚von der Erde Stammenden‘ ist hier die universelle Basis und Bedingung aller Lebewesen. Viveiros de Castro zufolge

„berichten die großen mythischen Erzählungen nicht, wie sich die Kultur von der Natur abgrenzte, sondern, dass es die Natur war, die sich von der Kultur entfernte. Sie erzählen, wie Tiere Eigenschaften verloren haben, die sie vom Menschen geerbt oder erhalten hatten.“³³

In indigenen Narrativen war es also die Natur, die sich von der menschlichen Welt absonderte, nicht umgekehrt. Vor diesem Hintergrund ist Viveiros de Castros Mahnung zu verstehen, dass die heutigen „Nicht-Menschen ehemalige Menschen sind“ – obwohl ihre Humanität meist verborgen ist. Die kolonialistisch-moderne Perspektive „postuliert beharrlich einen tiefgreifenden Dualismus, der den Unterschied zwischen Mensch und Nicht-Mensch bis in das Innere eines jeden Lebewesens hineinträgt.“³⁴ Die eigentliche Humanität aller Lebewesen verwirklicht sich jedoch auf unterschiedliche Weise. Als das Gemeinsame und je Verschiedene führt sie diese zusammen und treibt sie gleichzeitig voneinander fort, sie macht sie einander ähnlich und doch ganz verschieden:

„Humanität ist reziprok reflexiv (der Jaguar ist für den Jaguar human; der Weißbartpekari ist für den Weißbartpekari human), aber sie kann nicht gegenseitig anerkannt werden (in dem Moment, in dem der Jaguar human ist, ist es der Weißbartpekari nicht und umgekehrt). Das

³² Danowski, D./Viveiros de Castro, E.: *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*, Florianópolis 2014, 95.

³³ Viveiros de Castro, E.: *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Bd. 1, São Paulo 2018, 60.

³⁴ Ebd., 61.

scheint mir letztlich die Bedeutung des Begriffs ‚Seele‘ in den indigenen Ontologien zu sein.“³⁵

So verstanden, entspricht Humanität einer allgegenwärtigen kosmologischen Innerlichkeit oder Subjektivität, die in den körperlichen Morphologien vielfältige Unterschiede aufweist. Die indigenen Ontologien wurden deshalb oft vorschnell als animistisch abgewertet. Eventuell wäre jedoch die Bezeichnung ‚somatisch‘ zutreffender, denn nach ihnen gründen die verschiedenen Existenzweisen mit ihrer je eigenen Perspektive auf die Welt in den spezifischen Aspekten des jeweiligen Körpers. *Körper* umfasst dabei den gesamten Lebensvollzug des Lebewesens, „was es isst, wie es sich bewegt, wie es kommuniziert, wo es lebt, ob es gesellig oder einzelgängerisch, schüchtern oder aggressiv ist.“³⁶ Diese Charakteristika wurzeln in der Körperlichkeit, die sich vom letzten gemeinsamen Grund des ursprünglich Humanen hervorhebt. *Körper* wird hier als eine jedem Lebewesen eigene Seinsweise begriffen, die nicht auf seine bloße Physiologie reduzierbar ist.

Das Humane lediglich als Seele zu verstehen, käme dagegen einer Rückkehr zur trennenden und hierarchisierenden Antonymie von human und nicht-human gleich. Von der Humanität aller Lebewesen zu sprechen, bedeutet, sich in den präkulturellen Kosmos (*pré-cosmos*³⁷) zu stellen; in die präsubjektive und damit auch präobjektive Sphäre. Man könnte so in die ganzheitliche Welt zurückkehren, von der die indigenen Mythologien erzählen. Diese Welt zeichnet sich durch eine ursprüngliche gegenseitige Durchdringung aus, in der sich die Diversität aller Lebewesen – der Humanen – als Korrelation, Anteilnahme und Wechselwirkung vollzieht. In diesem präkulturellen Kosmos erzählen Körper und Geist gemeinsam die Geschichte ihrer eigenen Verwandlungen, statt sich voreinander zu verstecken.

In dieser Ontologie setzt sich die Welt aus vielen unterschiedlichen Perspektiven zusammen, die aus ihrem jeweiligen Blickwinkel die Wirklichkeit erfassen und diese dadurch in einem gewissem Sinne auch erschaffen. Die so

³⁵ Ebd., 62.

³⁶ Ebd., 66.

³⁷ Ebd., 56.

‚kreierten‘ Wesen – Götter, Tiere, Verstorbene, Pflanzen, Regen, Winde, Gegenstände und Artefakte – werden dann „zutiefst Personen, bzw. nahezu Personen.“³⁸ Sie werden es nicht nur, weil sie tatsächlich Personen *sind*, sondern auch, weil sie es einmal waren, oder, weil sie irgendwann Personen werden können. Da alle Lebewesen in den indigenen Mythologien die eine, zentrale und vereinende Eigenschaft ‚Seele‘ oder ‚Humanität‘ besitzen, kann auch der Begriff der Person auf alle angewandt werden.

Die radikal andere Erfahrung indigener Völker von der Beziehung zwischen Mensch und Tier führt zu einer ihnen eigenen Sicht auf die Welt. Dieser begegnet man hauptsächlich in der Tradition des Schamanismus, in der nicht nur die Perspektive, sondern auch die ontologische Verfasstheit der anderen Lebewesen als Teil seiner selbst angenommen wird. „Alles Existierende ist hier ein potenzielles Zentrum von Intentionalität“³⁹ und besitzt deshalb auch eine eigene Perspektive.

Um diese Intuition einer Vielzahl subjekthafter Akteure begrifflich zu fassen, plädiert Viveiros de Castro für seinen eingangs vorgestellten *Multinaturalismus* als Alternative zum *Mononaturalismus*. Durch die Verwendung einer Vielzahl hierarchischer Antonyme (Mensch/Nichtmensch, Natur/Kultur, Objektivität/Subjektivität, Körper/Geist usw.) konzipierte die westliche Metaphysik die Auffassung einer subjektiven Perspektive, die der menschliche Geist in seinen verschiedenen Weltinterpretationen einnimmt. In den indigenen Kosmologien hingegen sind es die Körper, die das Reich der Vielfalt bilden und worin sich der Geist in seiner Objektivität offenbart. Zusammenfassend lässt sich folglich sagen, dass in den indigenen Ontologien die Natur zusammen mit dem Körper der Ort des perspektivischen Reichtums ist. Dies soll der Begriff *Multinaturalismus* ausdrücken.

Während die kolonialistisch-moderne Erkenntnistheorie also durch objektivierbares Wissen gekennzeichnet ist, zeichnet sich der indigene Schamanismus dadurch aus, dass Wissen durch die Annahme der Perspektive desjenigen entsteht, der erkannt werden soll.⁴⁰ Die Personifikation wird dann die eigentliche Möglichkeitsbedingung jeder Erkenntnis, weil der Geist in allem

³⁸ Ebd., 46.

³⁹ Ebd., 42.

⁴⁰ Vgl. ebd., 50.

gegenwärtig ist, was existiert – sei es menschlich oder nicht-menschlich. Ontologie und Epistemologie sind in diesem Weltverständnis nicht voneinander zu trennen.⁴¹

Die Zukunft, die sich für Menschen und Nicht-Menschen im Abenteuer der Freiheit eröffnet, trägt dann eine Verheißung in sich:

„Wenn wir uns vom wahren kalten Krieg befreit haben, wird der Mensch ein völlig anderes Gesicht bekommen, und statt nur für sich selbst zu existieren, wird er in der Lage sein, die Vielzahl der Nicht-Menschen zu berücksichtigen, ohne die erlangte Freiheit sinnlos wäre.“⁴²

In einer letzten Anmerkung will ich noch auf das symptomatische Verhältnis der kolonialistischen Moderne zu ihrer eigenen Zukunft hinweisen. Der moderne Mensch ist so sehr beschäftigt, der ‚alten Zeit‘ zu entfliehen, dass er sich dadurch selbst verrät und in der Vergangenheit gefangen hält. Sich der Andersartigkeit der Zukunft zu öffnen, ist deshalb mühsam für ihn. Er hängt zu sehr an der Vergangenheit, von der er sich emanzipieren will, weshalb er keinen Gebrauch von den Vermittlungen des ‚Werdens‘ als Möglichkeitsbedingung seiner eigenen Zukunft macht. Vielleicht wird deshalb die Zukunft oft in fiktionalen Antizipationen skizziert, in denen der moderne Mensch letztlich nur seinen mangelnden Sinn für das Reale kundtut – so zumindest die These Latours: „Kurz gesagt, die Zeit der Moderne ist auf seltsame Weise zeitlos.“⁴³

⁴¹ Ein ähnliches Denkmuster zeichnet auch das Konzept der Technodiversität des chinesischen Philosophen Yuk Hui aus – vgl. Hui, Y.: Uma filosofia da tecnodiversidade, in: Revista IHU Online (2021), [Online-Zugang: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606797-em-yuk-hui-uma-filosofia-da-tecnodiversidade> – Stand: 09.09.21]; Hui, Y.: Tecnodiversidade, São Paulo 202. Hierzu vgl. außerdem Wirtz, F.: A cosmotécnica como método para pensar a relação entre tecnologia e cultura, in: Revista IHU Online (2021), [Online-Zugang: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/612583-a-cosmotecnica-como-metodo-para-pensar-a-relacao-entre-tecnologia-e-cultura-entrevista-especial-com-fernando-wirtz> – Stand: 09.09.21].

⁴² Latour: Políticas, 83f.

⁴³ Latour: Diante de Gaia, 379.

Schlussbemerkungen: Beziehungen der Zugehörigkeit, Interaktion und Fürsorge mit allen Lebewesen

Das zentrale Problem des Anthropozentrismus ist, dass der Mensch sich selbst ins Zentrum stellt, sich durch die Festlegung von Grenzen abschottet und andere Lebewesen ausschließt. Wie gezeigt wurde, basiert dies auf einer grundlegenden, jedoch unzulässigen Verallgemeinerung und Reduktion der komplexen Wirklichkeit in zwei klar definierte Bereiche: dem objektiv-passiven und dem subjektiven, ausgestattet mit Bewusstsein, Freiheit und moralischem Empfinden. Der als passiv betrachtete Bereich wird zu einem bloßen Hintergrund der Geschichte reduziert, deren einziger Protagonist der Mensch ist. Diese klare und eindeutige Rollenverteilung ist Grundlage einer szientistischen Weltanschauung, die für die Leugnung der Geschichtlichkeit und Narrativität, die der Welt innewohnt. Dadurch wird es dem Menschen unmöglich, sich in Gemeinschaft mit allen Lebewesen des Planeten zu fühlen. Deren Schauplatz ist ‚außerhalb‘ und damit auch ‚außerhalb‘ des eigentlichen Geschehens.⁴⁴ Dies ist der vorausgesetzte Kontext derjenigen, die auf dem Begriff der ‚Umwelt‘ als äußeren Raum bestehen, in den der Mensch als autonomes Subjekt und losgelöst von seiner objektiv-passiven Umgebung hineingestellt ist.

Eigentlich begann in den letzten Jahrzehnten eine Art Revolution, weil das, was gewöhnlich als bloßer ‚Hintergrund‘ kaum wahrgenommen wurde, mehr und mehr in den Fokus unseres Blickes und unserer Handlungen rückte. Der Grund für diese radikale Wende scheint Latour treffend erkannt zu haben: „Organismen schaffen sich ihre Umwelt, sie passen sich ihr nicht an.“⁴⁵ Angesichts dieser Dynamik wäre es angemessen, nicht mehr nur von Geschichte, sondern von *Geo-Geschichte* zu sprechen:

„Sie hat nichts Passives, nichts Wohltätiges, nichts Äußeres an sich. Wenn sich Klima und Leben gemeinsam entwickelt haben, ist der Raum kein Rahmen, nicht einmal ein Kontext; der Raum ist das Kind der Zeit. Dies ist genau das Gegenteil von dem, was Galileo begonnen

⁴⁴ Vgl. Latour: *Onde aterror*, 104.

⁴⁵ Latour: *Diante de Gaia*, 162–167.

hatte, nämlich den Raum grenzenlos zu erweitern, damit jeder Akteur – jedes zusätzliche Teil – seinen Platz darin hat. Für Lovelock hat dieser Raum jegliche Bedeutung verloren: Der Raum, in dem wir leben, die kritische Zone, ist der Raum, in dem wir unseren Machenschaften nachgehen; er erstreckt sich so weit wie wir; wir bestehen so lange wie diejenigen, die uns atmen lassen.“⁴⁶

Die Erde existiert nicht nur, weil sie auf unsere Handlungen reagiert, sondern sie verhält sich auch. Sinnbildlich können hierfür die Worte ‚und sie bewegt sich doch‘ hergenommen werden, die Michel Serres in deutlicher Anspielung auf Galileo Galilei formulierte: „Eppur si muove!“⁴⁷

Mir scheint, dass wir von der Idee besessen sind, uns selbst als Mittelpunkt von allem, was existiert, zu betrachten. Auch wenn wir historisch betrachtet durch die Theorie des Heliozentrismus von dieser Position vertrieben wurden, klammern wir uns unerbittlich an den Anthropozentrismus, den uns die kolonialistische Moderne aufgedrängt hat. Jahrhunderte später wurden wir durch Darwins Evolutionstheorie, durch Freuds und Jungs Studien über die menschliche Psyche sowie in jüngerer Zeit durch Tings Forschungen über die Infosphäre, erneut in unserer vermeintlichen Zentralität aufgeschreckt. Das Fazit lautet: Nach den vier Revolutionen, die Kopernikus, Darwin, Freud und Turing ausgelöst haben, stehen wir schlichtweg nicht mehr im Zentrum – sei es des Universums, des Tierreichs, der mentalen Sphäre oder der Infosphäre.

Der Anthropozentrismus gründet in einer speziellen Haltung gegenüber anderen Lebewesen. Durch eine Trennung, die Antonyme hervorbringt, konzipiert sich der Mensch eine überlegene Identität, womit er sein selbst kreiertes Recht legitimiert, alles Lebendige nach seinen eigenen Interessen auszubeuten. So bestätigt er sich selbst im konstruierten Rahmen von Äußerlichkeit, Überlegenheit und Funktionalität. Den Anthropozentrismus hinter sich zu lassen bedeutet nicht (wie viele meinen), sich in einem egalitären Wirrwarr zu verlieren; es ist vielmehr die unabdingbare Voraussetzung für

⁴⁶ Ebd., 174.

⁴⁷ Serres: *Le Contrat naturel*.

die Wiedergewinnung der menschlichen Einzigartigkeit, d. h. seiner spezifischen Differenz in der pluralen Gesamtheit aller Lebewesen. Die Anerkennung der terrestrischen Pluralität gibt uns nicht das Recht, uns selbst ins Zentrum zu stellen, sondern begünstigt im Gegenteil das Entstehen eines Spektrums von Singularitäten mit ihren jeweiligen einzigartigen Perspektiven.

Paradoxerweise war es also gerade die große Erzählung der kolonialistisch-modernen Emanzipation mit ihrem performativen Selbstwiderspruch von Sklaverei und Ausbeutung, die uns unfähig gemacht hat, Erfahrungen der Zugehörigkeit zu machen und eine Haltung des Respekts und der Fürsorge für alle Lebewesen und Territorien aufzubauen. Deshalb plädiere ich eindringlich für eine Alternative zum kolonialistisch-modernen Anthropozentrismus mit seiner von Äußerlichkeit, Überlegenheit und Funktionalität geprägten Gesinnung. Die Welt braucht von uns Beziehungen, die ihr angemessen sind – geprägt von Zugehörigkeit, Interaktion und Fürsorge. Alle Ausdrucksformen des Lebens müssen darin eingeschlossen werden: die Menschen, aber auch all die anderen Lebewesen und Entitäten, die den Kosmos bevölkern. Möglich ist dies jedoch nur, wenn Beziehungsaufbau und Veränderung hin zu einem Zusammenwachsen der verschiedenen Organismen, Arten und Gruppierungen endlich einen klaren Vorrang gegenüber jeglicher Art von Abgrenzung und Spaltung erhalten.

Literaturverzeichnis

- Ballestrin, L.: América Latina e o giro decolonial, in: Revista Brasileira de Ciência Política 11 (2013), 89–117.
- Blumenberg, H.: La legittimità dell'Età moderna, Genova 1992.
- Chauí, M.: Poder e liberdade, in: Boron, A. (Hg.): Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx, São Paulo 2006, 113–143.
- Danowski, D./Viveiros de Castro, E.: Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins, Florianópolis 2014.
- Descola, P.: Par-delà Nature et culture, Paris 2005.

- Dussel, E.: Europa, modernidad y eurocentrismo, in: Lander, E. (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires 2000, 24–33.
- Dussel, E.: Mediações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade, in: Santos, B./Meneses, M. (Hg.): Epistemologias do sul, Coimbra 2009, 283–335.
- Fukuyama, F.: Nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução da biotecnologia, Rio de Janeiro 2003.
- Honnfelder, L.: A Lei Natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda Escolástica (Teocomunicação), Porto Alegre 2010.
- Hui, Y.: Tecnodiversidade, São Paulo 2020.
- Hui, Y.: Uma filosofia da tecnodiversidade, in: Revista IHU Online (2021), [Online-Zugang: <http://ihu.unisinos.br/78-noticias/606797-em-yuk-hui-uma-filosofia-da-tecnodiversidade> – Stand: 09.09.21].
- Latour, B.: Diante de Gaia. Oito conferências sobre natureza no Antropoceno, São Paulo 2020.
- Latour, B.: Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno, Rio de Janeiro 2020.
- Latour, B.: Políticas da natureza. Como associar as ciências à democracia, São Paulo 2019.
- Lewis, S./Maslin, M.: Defining the Anthropocene, in: Nature 519 (2015), 171–180.
- Löwith, K.: Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia, Milano 1965.
- Mella, P.: La teología latinoamericana y el giro descolonizador, in: Perspectiva Teológica 48/3 (2017), 439–461.
- Mignolo, W.: Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade, in: Revista Brasileira de Ciências Sociais 32/94 (2017), 1–18.
- Mignolo, W.: Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad, Buenos Aires 2010.
- Neutzing, I./Andrad, P.: Uma sociedade pós-humana. Possibilidades e limites das nanotecnologias, São Leopoldo 2009.
- Porto Gonçalves, C.: Geografando nos varadouros do mundo, Brasília 2003.
- Quijano, A.: Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in: Lander, E. (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires 2000, 201–246.
- Quijano, A.: Colonialidad del poder y clasificación social, in: Castro-Gómez, S./Grosfoguel, R. (Hg.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá 2007, 93–126.

- Schmitt, C.: *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, Rio de Janeiro 2014.
- Serres, M.: *Le contrat naturel*, Paris 1990.
- Serres, M.: *Retour au contrat naturel*, Paris 2000.
- Sibilia, P.: *O homem pós-orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais*, Rio de Janeiro 2002.
- Todisco, O.: *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006.
- Viveiros de Castro, E.: *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Bd. 1, São Paulo 2018.
- Viveiros de Castro, E.: *O que se vê no Brasil hoje é uma ofensiva feroz contra os índios*, in: *Revista IHU Online* (2016), [Online-Zugang: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/559817-eduardo-viveiros-de-castro-o-que-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contra-os-indios> – Stand: 31.08.21].
- Voegelin, E.: *A nova ciência da política*, Brasília 1979.
- Whitehead, A.: *O conceito de natureza*, São Paulo 1994.
- Wirtz, F.: *A cosmotécnica como método para pensar a relação entre tecnologia e cultura*, in: *Revista IHU Online* (2021), [Online-Zugang: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/612583-a-cosmotecnica-como-metodo-para-pensar-a-relacao-entre-tecnologia-e-cultura-entrevista-especial-com-fernando-wirtz> – Stand: 09.09.21].

Lateinamerikanische Ökothologie und das pluralistische Prinzip

Claudio de Oliveira Ribeiro*

Grundlage meiner Ausführungen sind die Kernanliegen des sogenannten *pluralistischen Prinzips*. Hiermit ist eine perspektivische Hermeneutik gemeint, die zur theologischen Erschließung sozio-kultureller und religiöser Lebensräume herangezogen wird. Sie zielt darauf ab, Erfahrungen, Gruppen und Positionen sichtbar zu machen, die in den Zwischenräumen, Randbereichen und Grenzgebieten von Kulturen und institutionellen Sphären entstehen.¹ Im Zentrum der im Folgenden ausgeführten Analysen steht dementsprechend ein anthropologischer Pluralismus, der den Menschen aus seinen vielfältigen Beziehungen zur Natur und zum Kosmos heraus zu verstehen sucht.

Die Ergebnisse meiner Untersuchung werde ich in vier Schritten erörtern: Nachdem ich (1.) die Grundlagen des pluralistischen Prinzips vorgestellt habe, widme ich mich (2.) der Frage nach neuen epistemologischen Ansatzpunkten in kritischer Abgrenzung zu den anthropozentrischen, androzentristischen und patriarchalen Charakteristika der westlichen Kultur, welche weitläufig von der Theologie übernommen wurden. Diese waren und sind der Grund für exkludierende Dynamiken gegenüber benachteiligten Bevölkerungsgruppen, insbesondere Frauen, der *black community*, queeren Personen und allen anderen marginalisierten und unterdrückten Gruppierungen. Insgesamt soll zudem nicht vergessen werden, dass diese Bedingungen

* Claudio de Oliveira Ribeiro wurde 2000 an der Katholischen Universität Rio de Janeiro (PUC-Rio) in Theologie promoviert, ist aktuell Gastprofessor in Religionswissenschaft an der staatlichen Universität Juiz de Fora im Bundesstaat Minas Gerais (UFJF) und forscht zu religiösem Pluralismus, theologischer Anthropologie, Theologie und Kultur sowie sozialetischen Themen. Sein Artikel *Lateinamerikanische Ökothologie und das pluralistische Prinzip* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *A ecoteologia latina-americana e o princípio pluralista*, in: *Pistis e Praxis* 13/3 (2021), 1292–1309.

¹ Vgl. Ribeiro, C.: *O princípio pluralista*, São Paulo 2020.

auch direkte und indirekte negative Folgen für die ökologische Nachhaltigkeit mit sich bringen. Deshalb skizziert (3.) der darauffolgende Teil eine Anthropologie, die den Menschen in seinen Grenzen und Möglichkeiten betrachtet, insbesondere im Hinblick auf seine Beziehung zur Erde und zum Kosmos sowie seine Teilhabe am kontinuierlichen göttlichen Schöpfungsakt. Diese Aspekte unterstreichen die Notwendigkeit, die Dimensionen der Rationalität und Interdependenz ganzheitlich zu stärken, denn nur so kann die gegenwärtige Umweltkrise überwunden werden. Abschließend erläutere ich (4.) das Leitbild einer erneuernden Kraft des Lebens als Ausdruck einer Öko-diakonie. Im Zuge dessen formuliere ich vor dem Hintergrund einer pluralistischen Glaubensdeutung als Lebensvollzug praktische Hinweise für den ökosozialen Wiederaufbau angesichts der verheerenden Umweltzerstörung unserer Zeit.

1. Die Grundlagen des pluralistischen Prinzips

Sowohl durch seine anthropologischen Grundlagen als auch aufgrund seiner religionstheologischen Ausrichtung ermöglicht das pluralistische Prinzip neue Diversitäten und dialogische Annäherungen. Durch die Aneignung verschiedener Sichtweisen und (selbst-) kritischer Perspektiven werden marginalisierte und unterdrückte Gruppen gestärkt und inklusive Dynamiken unterstützt. So können in der Gesellschaft bestehende Machtunterschiede berücksichtigt und verdeutlicht werden. Auf diese Weise ermöglicht das pluralistische Prinzip, welches auf der Grundlage einer ökumenischen und pluralistischen Logik basiert, die Vielfalt religiöser Vollzüge und menschlichen Handelns besser zu verstehen. Die Andersartigkeit des ‚Anderen‘ kann dadurch besser erkannt und beschrieben werden, sodass wirklichkeitsgetreuere Gesellschaftsanalysen entstehen. Der damit einhergehende Anspruch ist weder ethischer noch katechetischer Natur, sondern es sollen vor allem die Personen und Gruppen in den Blick genommen werden, die in unserer Gesellschaft „unsichtbar gemacht werden.“² Eine solche Sensibilität

² Zu diesen Ausdruck vgl. Santos, B.: *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo 2010.

für unterschiedliche kulturelle oder religiöse Ausdrucksformen, vor allem in Bezug auf Minderheiten in gesellschaftlichen Grenzbereichen, trägt zu einer *Soziologie der Emergenz* bei. Damit ist gemeint, dass neuartige Existenzweisen, unterschiedliche religiöse Profile sowie plurale Weltanschauungen, Perspektiven und Handlungsformen durch den alternativ gesetzten Fokus nicht nur in den Blick genommen, sondern auch gefördert werden. Das pluralistische Prinzip bezieht sich außerdem auf den anthropologischen Ansatz von *Zwischenorten als kulturelle Grenzarbeit*. Homi Bhabha (*1949) führt aus, dass hierfür eine ständige Begegnung mit dem Neuem und Fremden erforderlich ist, was jedoch keinesfalls in eine bloße Reproduktion oder Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart zurückfallen darf.³ Solche Zwischenorte sind ihm zufolge der eigentliche „Ort der Kultur.“⁴ Sie sind deshalb von grundlegender Bedeutung für die sozio-analytische Vermittlung theologischer Interpretationen und allgemeiner religionswissenschaftlicher Analysen. Dieses Konzept schöpft vorrangig aus Strategien marginalisierter und unterdrückter Gruppen – genauer gesagt, wie sich diese gegenüber Machtverhältnissen positionieren und auf welche Weise sie sich Selbstermächtigung aneignen. Hierdurch werden eben jene Zwischenräume geschaffen, in denen gesellschaftliche, soziale und politische Fragestellungen und Probleme in besonderer Deutlichkeit sichtbar werden. Die Arbeit an kulturellen Grenzen ermöglicht deshalb eine bessere Einsehbarkeit bestehender Machtstrukturen, was gleichzeitig zum Verständnis der Identität und Erfahrungswelt marginalisierter und unterdrückter Gruppen beiträgt.

Dieses Vorgehen ist eng mit einem kulturwissenschaftlichen Zweig verbunden, der sich in Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat und ein kritisch-konstruktives Anliegen verfolgt: die sogenannte *dekoloniale* Perspektive oder *dekoloniale* Wende. Dieser Ausdruck, der nicht mit *postkolonial* zu verwechseln ist, hat eine strategische Ausrichtung, denn er will politische und bildungssystemische Forderungen nach einer Neuordnung von kulturellen, institutionellen und gesellschaftlichen Strukturen sichtbar machen. Sein postulierender und praktischer Charakter zielt dabei auf konkrete Handlungen und Maßnahmen im kulturellen und politischen

³ Vgl. Bhabha, H.: *O Local da Cultura*, Belo Horizonte 2001.

⁴ So der Titel von Bhabhas Werk *O Local da Cultura* (*Der Ort der Kultur*).

Bereich. Die Bezeichnung *dekolonial* steht in diesem Kontext für einen erkenntnistheoretischen Ungehorsam. Ohne diesen wird

„eine epistemische Entfesselung nicht möglich sein, weil wir im Bereich einer inneren Opposition zu modernen und eurozentrischen Konzepten verharren, die trotz aller Kritik an den dort grundgelegten Kategorien altgriechischer und lateinischer Konzepte festhält.“⁵

Die dekoloniale Aufgabe beinhaltet hingegen, das Leben aus anderen Denkkategorien heraus zu konstruieren, die nicht einfach eine gespiegelte Negativfolie des dominanten westlichen Denkens darstellen, sondern darüber hinausgehen. Es handelt sich also um eine beständige Haltung der Überschreitung – einen Aktivismus, der in Politik und Gesellschaft eingreift und der die marginalisierten und unsichtbar gemachten Teile unserer Kultur in Erscheinung treten lässt, sodass Grenzbereiche und alternative Lebensformen publik und autonom werden können.

Neben dem Ansatz von Zwischenorten als kulturelle Grenzarbeit basiert das pluralistische Prinzip außerdem auf zwei Aspekten aus der Theologie der Religionen: Vielfalt und Ökumene. Hierdurch können religiöse und kulturelle Bewegungen gestärkt werden, die eine Humanisierung und Demokratisierung, eine Stärkung der Zivilgesellschaft und der Menschenrechte sowie die Verteidigung der Natur anstreben. Auch können aus dieser Perspektive heraus asymmetrische Machtverhältnisse und noch immer bestehende koloniale Dynamiken erkannt und analysiert werden. In beiden Fällen sind Vielfalt und Ökumene, wie sie im Rahmen eines religiösen Pluralismus grundgelegt sind, die zentralen hermeneutischen Schlüssel. In der folgenden Analyse will ich nun nach möglichen Anknüpfungspunkten zwischen dem hier vorgestellten pluralistischen Prinzip und einer ökologischen und integrativen Spiritualität fragen.

⁵ Mignolo, W.: Desobediência epistêmica. A opção descolonial e o significado de identidade em política, in: Cadernos de letras da UFF: Dossiê. Literatura, língua e identidade 34 (2008), 287–324, hier 288.

2. Die Notwendigkeit einer neuen Epistemologie

Neben anderen Errungenschaften und Beiträgen ist die lateinamerikanische Theologie ein maßgebender Bezugspunkt für eine visionäre Spiritualität geworden, die das Leben wertschätzt, für die Sorge um die Natur und die Armen eintritt, offen für die Geheimnisse des Universums und aufmerksam gegenüber aktuellen sozialen und politischen Herausforderungen ist. Dies zeichnet sich unter anderem in ökofeministischen Theologien ab. Sie kennzeichnet eine Suche nach neuen erkenntnistheoretischen Profilen in Abgrenzung zu den anthropozentrischen, androzentrischen und patriarchalischen Mustern des westlichen Denkens. Jene Muster weisen eine ausgrenzende Wirkung auf, insbesondere in Bezug auf Frauen, *people of colour*, queere Gruppierungen sowie andere marginalisierte und unterdrückte Minderheiten.

Die feministische Ökothologie Lateinamerikas versucht dagegen, nicht den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, sondern rückt die verschiedenen Dimensionen des alltäglichen Lebens mitsamt ihrer Vielfalt in den Fokus. Im Zuge dessen behandelt sie Themen wie beispielsweise die unterschiedlichen Ebenen konkreter Erfahrungen und Körperlichkeit, Widerstand gegen oppressive Systeme oder Selbstermächtigung angesichts sozialer Herausforderungen. Neben dem pluralistischen Prinzip ist es deshalb naheliegend, das Denken der feministischen Theologie heranzuziehen, um die umfassenden und pluralen Beziehungen zwischen menschlicher, ökologischer und kosmischer Dimension der Wirklichkeit besser fassen zu können. Der Ökofeminismus, zugleich Denkströmung und Aktivismus, stellt das patriarchalische und dualistische Weltbild des westlichen Christentums insgesamt in Frage:

„Für den Ökofeminismus ist es *ein* System, das sowohl Frauen als auch die Natur unterdrückt. Das von Unterdrückung geprägte Herrschaftsprinzip ist ein und dasselbe; die autoritäre Macht, die verschiedene

Sektoren ausbeutet und zerstört, ist ein und dieselbe. Daher ist es notwendig, die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Machtsystemen zu analysieren.“⁶

Das ökofeministische Vorgehen beginnt deshalb mit einer Entmystifizierung der hierarchischen, anthropozentrischen und androzentrischen Visionen einer patriarchalen Erkenntnistheorie. Demgegenüber postulieren ökofeministische Denkerinnen und Denker eine eigene, „sich davon unterscheidende Auffassung des Menschen in seiner Beziehung zur Erde und zum gesamten Kosmos, woraus eine alternative Epistemologie resultiert.“⁷ Diese wird charakterisiert als interdependent, integrativ, kontextbezogen, ganzheitlich, affektiv und inklusiv.

Die dominierende Epistemologie des Westens ist patriarchal und exkludiert große Gruppen von Menschen durch ihren androzentrischen, universalistischen und hierarchischen Charakter. Im Wesentlichen basiert sie auf Erfahrungen von weißen westlichen Männern und präsentiert sich als universelles Wissen, wodurch sie androzentrisch und universalistisch ist. Hierarchisch ist sie, weil sie dem intellektuellen Wissen mehr Bedeutung beimisst als anderen Wissensformen, die mit Erfahrungen, Narrativen und subjektiven Perspektiven einhergehen. Beispielsweise ist es in den Sozialwissenschaften üblich, dass in Studien Männern unverhältnismäßig viel Aufmerksamkeit geschenkt wird – sind sie doch jene, die die Geschichte ‚gemacht‘ haben. Auch die Theologie (selbst diejenige, die methodisch von der sozialen Wirklichkeit ausging) behielt einen patriarchalen, hierarchischen und universalistischen Charakter bei. Ihr gelang es nicht, sich ausreichend von der traditionellen Epistemologie zu distanzieren.

Interdependenz und Relationalität sind keine exklusiven Charakteristika des Menschen, sondern prägen alle Lebewesen der Erde sowie das ganze Universum. Ein echtes und tiefes Anerkennen unserer Interdependenz hat

⁶ Roese, A.: *Ecofeminismo e sustentabilidade*, in: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade*, São Paulo 2008, 135–172, hier 140.

⁷ Gebara, I.: *As águas do meu poço*, São Paulo 2005, 48.

das Potential, sowohl unser Bewusstsein als auch unsere sozialen und politischen Prozesse zu transformieren. Der kapitalistische Wettbewerb würde einem von solidarischer Zusammenarbeit geprägten Geist weichen. Anstelle der Eroberung von Völkern oder Territorien würde das gemeinschaftliche Miteinander von Menschen, Kulturen und Lebewesen treten. Egozentrismus und Individualismus hätten keinen Platz mehr, denn Respekt und Fürsorge für den größeren Leib aller, die Erde, wären allgegenwärtig. Interdependenz als zentrale epistemische Größe beinhaltet in diesem Sinne eine gewisse Sakralität.

Der Ökofeminismus fordert zudem beständig radikale ökonomische und politische Veränderungen, sei es in der Marktwirtschaft oder im Management internationaler Beziehungen. Ebenso wichtig ist, dass dadurch „eine neue Seite in der Geschichte der christlichen Theologie aufgeschlagen wird, denn sie ermutigt uns, eine Sprache zu verwenden, die demütiger, existenzieller, experimenteller und dialogbereiter ist.“⁸ Darüber hinaus „müssen wir die ökologische Perspektive zur humanistischen Perspektive Jesu hinzufügen“ und im Zuge dessen ein anthropozentrisches Christentum aufgeben, um stattdessen ein „biozentrisches Verständnis von Erlösung“⁹ zu entwickeln.

Eine ökofeministische Epistemologie ist zugleich inklusiv und holistisch. Sie basiert auf der Annahme, dass die grundlegendste Erfahrung die wechselseitige Interdependenz aller Elemente des Kosmos ist. Als Menschen sind wir nicht nur Teil eines Ganzen, sondern das Ganze ist auch Teil von uns. In verschiedenen Forschungszweigen wird dieser systemische Zusammenhang mehr und mehr entdeckt und verstanden. Auf diese Weise wird die komplexe Interdependenz aller Lebensformen offenbar und wir können besser nachvollziehen, wie sich im Laufe der Evolution aus einer Singularität ungemein dichter Energie eine immer kreativere und unumkehrbar wachsende Diversifizierung entwickelte. Wir sind Teil dieses Prozesses, weil wir alle aus derselben Quelle entstammen und weil trotz der mittlerweile bestehenden Pluralität und Differenzierung die ursprüngliche Interdependenz und Zusammengehörigkeit erhalten bleibt.

⁸ Gebara: *As águas do meu poço*, 54.

⁹ Ebd., 183.

Die Quellen ökofeministischer Epistemologie umfassen Emotionen, Affekte, Körperlichkeit und andere Formen subjektiver Erfahrungen und Perspektiven. Nichtsdestotrotz wird die Vernunft als wichtiges Instrument zur Wissens- und Erkenntnisgenerierung anerkannt, allerdings ohne, dass sie dabei eine absolute Autonomie oder Vorrangstellung besäße. Ebenso wenig kann die rationale Ebene vollständig von den anderen Aspekten unseres Daseins isoliert werden. Der Mensch ist somit ein Komplex aus verschiedenen Dimensionen, die sich alle im alltäglichen Lebensvollzug Ausdruck verschaffen. Daher müssen in einer sozialen und theologischen Analyse alle Aspekte die ihnen angemessene Beachtung finden – was bisher nur selten der Fall ist.

Aus diesem Grund erkennt der Ökofeminismus die Vielfalt der Erfahrungen samt ihren zahlreichen Ausdrucksformen an, ohne dabei unseren Wissensformen absolute Grenzen zu setzen. Auf diese Weise wird die Relativität aller Erkenntnis deutlich, einschließlich der theologischen. Die zugrundeliegende Anthropologie erfordert eine neue Epistemologie, in der konkrete Alltagserfahrungen den Ausgangspunkt der sozialen, philosophischen, politischen und theologischen Reflexion bilden. Diese eröffnen, wie bereits erwähnt, die Möglichkeit einer sich ständig wandelnden Vielfalt und Diversität an Weltanschauungen, Praktiken, Bräuchen und Konzepten, insbesondere in den Zwischenräumen der Kulturen. Dieses Zu- und Nebeneinander von Verschiedenheit und Vielfalt hilft bei der Konzeptualisierung des pluralistischen Prinzips. Gleichzeitig können aus dessen Perspektive heraus die besagten Alltagserfahrungen besser verstanden und analysiert werden. Diese Dialektik ist der Leitfaden meiner Überlegungen.

3. Der Mensch: Grenzen und Möglichkeiten

3.1 Der Mensch in seiner Beziehung zur Erde und zum Kosmos

Ungeachtet des Aufrufs zur Beteiligung am Prozess der Bewahrung der Natur und Umgestaltung der Welt müssen pädagogische, politische und theologisch-pastorale Reflexionen dazu beitragen, die zentrale und übergeordnete Stellung des Menschen in der Schöpfung zu überwinden. Andernfalls wird

die Rechtfertigung zerstörerischer Beherrschung und Ausbeutung der Natur bestärkt:

„Das Verständnis der Schöpfung als eine Einheit und das Konzept der Solidarität zwischen Mensch und Schöpfung führen grundsätzlich zu einer kritischen Haltung gegenüber der Herrschaft, die der Mensch über die geschaffene Natur ausübt.“¹⁰

In den letzten Jahrzehnten hat die anthropologische Frage wieder Aufschwung bekommen, insbesondere, ob der Mensch tatsächlich eine tiefe Lebensfülle erreichen kann, oder nicht doch in Formen von Entfremdung, Betäubung und Kommerz gefangen bleibt. Der Verlust des Lebenssinns sowie die Zerstörung des Planeten sprechen durchaus dafür und haben mittlerweile sichtbare Folgen in unserer Kultur hinterlassen. Generell können diesbezüglich einige Faktoren angeführt werden: (a) eine Entleerung der eigentlichen Seinstiefe als Folge von materialistischem Konsumismus, aber auch von populistischer Massenreligiosität sowie der Ausgrenzung breiter Bevölkerungsgruppen in sozialen und wirtschaftlichen Prozessen; (b) die bleibende Vorherrschaft über und Vorurteile gegenüber Armen sowie der weiter bestehende Rassismus in Gesellschaft und Kirche, die Ungleichbehandlung und Asymmetrie zwischen Mann und Frau sowie die weit verbreitete Gewalt und Diskriminierung gegenüber queeren Menschen und Personen aus anderen Kulturen bzw. mit Migrationshintergrund; (c) die manipulative Entpersonalisierung des Menschen und die gleichzeitige Verstärkung von Massenprozessen; (d) der Triumph einer kalten Anwendung von Fakten und Daten über die gnädige Berücksichtigung der konkreten menschlichen Person; und schließlich (e) die Abwertung des Evangeliums und der Religion als leitende Orientierung menschlichen Handelns, die abgelöst wurde von einer Privatisierung und Individualisierung des Religiösen oder – als extreme Gegenbewegung – von einer raschen Vermehrung gewalttätiger, sektiererischer und fundamentalistischer Ausdrucksformen öffentlicher Religion.

¹⁰ Schneider, N.: Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado coram Deos, in: Susin, L. (Hg.): *Mysterium creatio-nis. Um olhar interdisciplinar sobre o universe*, São Paulo 1999, 186.

Darüber hinaus wird der Mensch in den vorherrschenden Deutungen, die auf vereinfachten Formulierungen altgriechischer Philosophie basieren, zwiegespalten. Ein derartiger Dualismus entspricht jedoch nicht dem biblisch bezeugten Schöpfungslauben. Der Mensch ist eine holistische Einheit und kann daher nicht in verschiedene Teile zerlegt werden. Er kann erst in seinen vielfältigen Ausdrucksformen vollständig verstanden werden, durch die sich einerseits seine Individualität manifestiert und andererseits die transzendente Gemeinschaft des Schöpfers mit seiner Schöpfung widerspiegelt. Ebenso kann Gott nicht als derjenige gesehen werden, der sich in Distanz zu seiner Schöpfung hält und nur ab und an spektakuläre Theophanien in der Geschichte darbietet; vielmehr sollte er als ständiger Beteiligter in einem Prozess unaufhörlicher Neuschöpfung verstanden werden. Eine solche Theologie stellt verschiedene kirchliche und politische Praktiken in Frage. Der Mensch als Teil der Schöpfung hat zugleich Anteil an dem Gott, der alles umgibt und doch in alles involviert ist. So vervollständigt die Schöpfung in gewisser Weise die göttliche Existenz und erst durch seine geschöpfliche Mitwelt gelangt der Mensch umfassend zur Teilhabe am göttlichen Leben.¹¹

In einem performativen Selbstwiderspruch hat sich der Mensch stattdessen jedoch eine aggressive und zerstörerische Haltung angeeignet, die in wirtschaftlich und politisch ungerechten Strukturen ihren Ausdruck findet:

„Unsere systematische Aggression gegen alle Lebenssysteme ist so tiefgreifend, dass wir nach Ansicht namhafter Wissenschaftler ein neues geologisches Zeitalter eingeläutet haben: das Anthropozän. Der Mensch ist zum Feind des Lebens geworden, zum heranrasenden Meteoriten, der die physischen, chemischen und ökologischen Grundlagen, die das Fundament des Lebens auf der Erde sind (einschließlich des menschlichen), zutiefst bedroht. Er hat gezeigt, dass er nicht nur

¹¹ Vgl. Ribeiro, C.: Por uma teologia da criação que supere os fundamentalismos, in: Rubio, A./Amado, J. (Hg.): Fé cristã e pensamento evolucionista, São Paulo 2012, 133–154.

ein Menschen- und Völkermörder ist, sondern auch Ökozid, Biozid und Geozid begehen kann.“¹²

Um diese Kritik aus theologischer Perspektive zu begründen, braucht es eine pluralistisch fundierte Anthropologie. Die Vielfalt des Menschlichen wird insgesamt durch kulturelle Diversität, verschiedene Deutungen des Biologischen, plurale Auffassungen von Bewusstsein und Subjektivität sowie unterschiedliche Beziehungen zur kosmischen Dimension verstärkt:

„Auf diese Weise wird die Menschheit im Buch Genesis als Ausdruck der Erde gesehen. Wir wurden so erschaffen, dass wir eine besondere Verbindung zum Planeten haben, wir sind aus dem Körper der Erde geformt, als wären wir ihre Kinder. Wir sind die Erde, in der der Geist immanent geworden ist. Wir sind die Erde, in der das Bewusstsein Gestalt angenommen hat. Wir stehen nicht über oder auf ihr, sondern sind ein Teil von ihr. Daher sind wir aufgerufen, in einer tiefen und bewussten Beziehung zur Erde und zum schöpferischen Prozess zu leben. Wir retten unsere Menschlichkeit, wenn wir unsere ‚Erdenhaftigkeit‘ retten, wenn wir anerkennen, dass wir Teil der einen großen Gemeinschaft der Erde sind.“¹³

In unserer heutigen Zeit erleben wir einerseits enorme Entwicklungen in Technik und Wissenschaft, die zu einem Übermaß an Produktionsgütern geführt haben; andererseits stehen wir vor einer immensen existenziellen Leere, die trotz des partiell aufkommenden religiösen Überschwangs alle sozialen Schichten zu betreffen scheint. In den meisten Fällen wurden und werden religiöse Mythen und Narrative sowie göttliche Willensbekundungen ‚von oben herab‘ vermittelt. Das hat dazu geführt, dass das Schicksal der Menschen dem Deutungsrahmen dieser Mythen oder menschlichen Vertretern der Religionen überlassen wurde. Aus reaktiver Unzufriedenheit heraus

¹² Boff, L.: *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres. Dignidade e direitos da mãe terra*, Petrópolis 2015, 8.

¹³ Boff, L./Hathaway, M.: *O tao da libertação. Explorando a ecologia da transformação*, Petrópolis 2012, 434.

entstand schließlich ein neues Interesse an Lebenssinn und Erfüllung. Im Bemühen, diese Leere zu füllen, stellt sich diese Bewegung solchen Religionsformen entgegen, die den kommerziellen Kapitalismus und eine imperialistische Politik unterstützen.¹⁴ Der Mensch kann nämlich nicht allein aus seiner geschichtlichen und sozialen Dimension heraus verstanden werden, sondern erst in seiner komplexen und vielfältigen Beziehung zur Erde und zum gesamten Kosmos.

3.2 Relationalität und Interdependenz

Die Trennung von biologischer Natur und rationalem Geist ist zum wesentlichen hermeneutischen Schlüssel der westlichen Zivilisation geworden. Diese Logik, welche vor allem auch die Wissenschaften durchzieht, gehört zu den Spezifika der weißen maskulinen Kultur. Sie wurde eingesetzt, um die Beherrschung und Unterdrückung von Frauen sowie von nicht-westlichen Völkern und anderen marginalisierten Gruppierungen zu rechtfertigen. Weite Teile der lateinamerikanischen Theologie bemühen sich deshalb um die theoretische Dekonstruktion dieser Mentalitäten und Systeme. Sie verfolgen das Ziel, ein innovatives Gegenkonzept zu entwerfen: eine neue Epistemologie, die auf den Erfahrungen der Armen beruht. Im Rahmen dieser Initiativen wurde eine Dekonstruktion und gleichzeitige Rekonstruktion christlicher Symbole inmitten von Unterdrückung und Gewalt vorangetrieben, insbesondere solcher, die von androzentrischen und patriarchalischen Vorstellungen geprägt sind. Gleichzeitig unterstützt diese Theologie eine vitale Selbstermächtigung der Armen, denen es trotz allem gelingt, zu überleben – ja sogar mit Freude und Lebenslust inmitten von Leid und Schmerz zu bestehen.

Wie Ivone Gebara (*1944) ausführt, zielt beispielsweise die ökofeministische Theologie darauf ab, für das Christentum universelle Normen und Wahrheiten als falsch oder ideologisch zu entlarven, sodass ihre theoretischen Grundlagen neu geschaffen und gerechtfertigt werden müssen, wodurch ein praktischer Bezug zwischen Mensch und Kosmos ermöglicht wird:

¹⁴ Vgl. Gebara, I.: *Mulheres, religião e poder. Ensaios feministas*, São Paulo 2017.

„Meine Hinwendung zum Ökofeminismus entstand aus der Beobachtung des Lebens armer Frauen im Nordosten Brasiliens, als ich dort in einem städtischen Randgebiet lebte. Fachliteratur half mir sicherlich mein Wissen zu erweitern und meine Analysen zu verfeinern. Doch erst durch das Zusammenleben erkannte ich die Verbindung zwischen der wirtschaftlichen und sozialen Unterdrückung von Frauen und der Versklavung des Landes in den Händen weniger Großgrundbesitzer.“¹⁵

„Der Ökofeminismus erkennt eine enge Verbindung zwischen feministischem und ökologischem Denken, wodurch sich Perspektiven eröffnen, die nicht nur eine reale, kulturübergreifende Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern, sondern auch eine andersartige Beziehung zwischen uns, der Erde und dem gesamten Kosmos ermöglicht.“¹⁶

Dieser Ansatz betont die kollektive und soziale Dimension der menschlichen Existenz, die im Wesentlichen durch Relationalität, nicht durch Autonomie gekennzeichnet ist. Relationalität wird dabei nicht nur anthropologisch verstanden, sondern hat auch eine kosmische Dimension, denn der Mensch ist ein Teil des einen großen Mysteriums des Lebendigen. Sie bezieht sich dann auf vitale Kräfte, die wiederum die wechselseitige Verbindung und Verwiesenheit zwischen Mensch und Erde bestimmen. Bei Relationalität handelt es sich also um eine anthropologische und kosmische Grundkonstante, die sich als Kraft auswirkt, welche uns mit der ganzen Welt verbindet und uns zu ethischem Tun und authentischen religiösen Erfahrungen antreibt. Sie ist primordial und damit anderen menschlichen Eigenschaften wie Selbstbewusstsein, Vernunft und Autonomie vorgeordnet.

Relationalität und Interdependenz zwischen den Menschen sowie zwischen ihnen und der Erde müssen als wichtige Variablen für die Entstehung

¹⁵ Gebara, I.: *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*, São Paulo 1997, 15.

¹⁶ Gebara, I.: *Trinidade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*, São Paulo 1994, 69.

ethischen Handelns anerkannt werden. Durch erfahrungsbasiertes und performatives Lernen können wir uns dieser Dimensionen der menschlichen Existenz auf eine Weise bewusst werden, die zu einer ethischen Haltung inspiriert, welche von Respekt gegenüber anderen Menschen, Gruppen und dem großen Körper des Kosmos getragen wird. Eine solche Synthese von Erfahrungen kann ein Anstoß für tatsächliche soziale Veränderungen sein, beginnend mit der Entstehung neuer Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens und geprägt von Glück und ökosozialer Gerechtigkeit:

„Das neue Selbstverständnis des Menschen muss in der Interdependenz und Relationalität zwischen Natur, Mensch und Gott gründen, es muss aus einer tiefen Kontemplation des Transzendenten in der Natur hervorgehen.“¹⁷

4. Die erneuernde Kraft des Lebens

4.1 Die weite Perspektive von Erlösung

Um die fortschreitende Umweltzerstörung umzukehren, bedarf es einer biblisch fundierten Heilsperspektive, die die umfassende und integrale Weite der christlichen Heilsbotschaft betont. Es liegt auf der Hand, dass eine derartige Theologie neben theoretischen Bemühungen auch praktische Bezüge und konkrete Handlungsimpulse entwerfen muss, damit diese Vision auch realisierbar wird. Leonardo Boff weist auf die Notwendigkeit eines entsprechenden neuen Bewusstseins über die globale Interdependenz und universelle Verantwortung des Menschen hin:

„Wir müssen mit Einfallsreichtum die Vision einer neuen nachhaltigen Lebensweise auf lokaler, nationaler, regionaler und globaler Ebene entwickeln und umsetzen. Unsere kulturelle Vielfalt ist ein kostbares Erbe, und die verschiedenen Kulturen müssen je eigene Wege finden,

¹⁷ Pereira, M.: Cada parte dessa terra é sagrada para o meu povo, in: Susin, L./Santos, J. (Hg.): Nosso Planeta, nossa vida. Ecologia e teologia, São Paulo 2011, 219.

diese Vision zu verwirklichen. Wir müssen den globalen Dialog [...] vertiefen und erweitern, weil wir nur aus der fortwährenden Suche nach Wahrheit und Weisheit weiter lernen können.“¹⁸

Diese Vision beruht auf einer Spiritualität, die das Leben wertschätzt – eine Vision, die für die Zukunft der Menschheit unverzichtbar ist.

„Betrachten wir die Welt als gemeinsames Haus und pflegen wir eine ökologische Spiritualität! Dies wird eine inkarnierte und integrative Mystik stärken, ein Gegengift gegen den wachsenden eskapistischen Spiritualismus mit seinen dualistischen Tendenzen.“¹⁹

Hier zeigt sich eine aufgeschlossene Sensibilität gegenüber anderen, eine Offenheit für Kooperation und Respekt sowohl gegenüber dem menschlichen Leben als auch der Natur. So kann die Welt in allen ihren Dimensionen – Natur, Materie und Gesellschaft – als lebendige Energiequelle erfahren und wahrgenommen werden, und wir können dem Ruf zur globalen Gemeinschaft folgen. Der christliche Glaube kann dadurch einen grundlegenden Beitrag für eine ökologische Spiritualität leisten, die ganzheitlich die individuellen, sozialen und ökologischen Dimensionen integriert und gleichzeitig das Überleben der gesamten Biosphäre anstrebt.²⁰

„Innere Konsequenz davon ist eine Wiederverzauberung der Natur. Die moderne Rationalität versuchte erfolglos, die Fantasien, Sehnsüchte und das kreative Potential religiöser Erfahrungen zu eliminieren. [E]ine ökologische Spiritualität dagegen lobpreist die Verflechtung von Mensch und Natur, sie feiert die Gemeinschaft zwischen den

¹⁸ Boff: *Ecologia, grito da Terra*, 459.

¹⁹ Murad, A.: *Paradigma ecológico. Gestão e educação ambientais*, in: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade*, São Paulo 2008, 61.

²⁰ Wie Ribeiro betont, fördert eine solche ökologische Spiritualität aus sich heraus das oben skizzierte pluralistische Prinzip – vgl. Ribeiro: *O princípio pluralista*.

Geschlechtern und ehrt die Perichorese zwischen Gott und seinen Geschöpfen.“²¹

Die aufgeführten Linien verbinden sich insgesamt zu einer Spiritualität, die den Wert allen Lebens betont und sensibel im Umgang mit der Natur ist, denn diese erkennt sie – ebenso wie den Menschen – als Adressat von Erlösung. Diese Spiritualität ist *ökologisch*: Sie verteidigt die Armen und lernt gleichzeitig von ihnen, sie ist offen für die Geheimnisse des Universums und der eigenen Umwelt und sie verknüpft alle ihre Erkenntnisse mit konkreten sozialen und politischen Herausforderungen. Sie ist gleichzeitig *pluralistisch* oder, besser gesagt, es gibt sie nur im Plural, wodurch sie aus sich heraus zur Förderung einer relationalen und pluralistischen Anthropologie beiträgt.

4.2 Der Glaube als Lebensstil

So wie es aus ethischer und ökologischer Perspektive notwendig ist, sich nicht von Formen des Konsumismus und Populismus versklaven zu lassen, so fordert auch der Glaube einen Gesinnungswandel ein. Ein neues Gesellschaftsmodell braucht sowohl eine andere Sicht auf den Menschen als auch alternative Ausdrucksweisen des Göttlichen. Die Unterwerfung unter die patriarchalischen und ausgrenzenden Strukturen sowie das Festhalten an Schöpfungsmythen und autoritären Gottesbildern, die letztlich doch nur menschliche Selbstprojektionen sind, führen zu einer unkritischen, selbstgefälligen und trägen Haltung gegenüber einem säkularem Konsumismus, einer exklusivistischen Politik, der Zerstörung der Natur sowie religiösen Ideologien.

Wir müssen nach neuen Antworten suchen, weil die heutige Realität neue Fragen aufwirft. Auf diese Weise wird „die Vergangenheit nicht weggewor-

²¹ Coste Junior, J.: O Espírito criador. Teologia e ecologia, São Paulo 2011, 65.

fen, sondern vielmehr wird ihr menschlicher Geschmack erhalten, der Geschmack des Guten, der unser Leben nährt und trägt.“²² Die Vielfalt menschlicher Erfahrungen, die Pluralität zwischenmenschlicher Beziehungen sowie das Verhältnis der Menschen zur Natur legen die Grundlagen für neue und authentische Formen des Glaubens, auch angesichts aller menschlichen Ambivalenzen.

„Die Erfahrung Gottes, seiner Gnade und Barmherzigkeit, vollzieht sich stets auf den von Eigenheit und Eigentümlichkeit geprägten Existenzebenen: des subjektiven Bewusstseins, der körperlich-sexuellen Realität, kurzum, des Menschlichen.“²³

Eine solche Spiritualität drückt sich in der Praxis und Konkretheit des sozialen und politischen Lebens aus. In diesem Kontext entstehen dementsprechend aktivistische Orte wie beispielsweise der Einsatz für Lebensschutz, soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, Menschenrechte, Schöpfungsbewahrung, Chancengleichheit und Personenrechte für ärmere Gesellschaftsschichten. Im Ganzen wird die Überwindung der omnipräsenten Logik des Egoismus sowohl auf makro- und systemischer Ebene als auch im Alltag und im persönlichen Leben angestrebt:

„Ein authentischer Schutz der menschlichen Grundrechte setzt eine besondere Sorgfalt voraus, um sicherzustellen, dass nicht nur die Rechte aller Menschen, sondern ebenfalls der Erde samt ihrer ganzen Lebensgemeinschaft auch tatsächlich gewahrt werden.“²⁴

Diese spirituelle Haltung schafft Raum für soziales Bewusstsein, tolerantes Zusammenleben, Herzlichkeit, Humanität und Einfügung in das holistische Netzwerk der Schöpfung. Sie führt zu einer vitalen Selbstermächtigung –

²² Gebara, I.: Vulnerabilidade, justiça e feminismos, São Bernardo do Campo 2010, 165.

²³ Pinto, M.: Sexualidade e salvação. Realidades opostas?, in: Rubio, A. (Hg.): O humano integrado, Petrópolis 2007, 258.

²⁴ Tavares, S.: Teologia da criação. Outro olhar – novas relações, Petrópolis 2010, 152.

nicht nur der Menschen, sondern des Lebens mit seinen vielfältigen Erscheinungsformen. Dadurch erweist sie sich als unverzichtbar für die Zukunft der Menschheit und der Erde – gerade angesichts der allherrschenden, kommerziellen, rücksichtslosen Ausbeutung der Natur. Sie beinhaltet eine Öffnung und Sensibilität für andere, für Kooperation und Respekt gegenüber dem menschlichen Leben und der Natur. Sie erkennt sowohl die natürliche und materielle als auch die menschliche Welt als lebendige Energiequelle und plädiert für eine gemeinschaftliche Harmonie zwischen den verschiedenen Ebenen. Aus diesen genannten Gründen ist eine solche relationale und zugleich ökologische Spiritualität für das Überleben der gesamten Biosphäre von entscheidender Bedeutung.

In ihrem Kommentar zu *Laudato si'* betont Maria Clara Bingemer (*1949), dass das päpstliche Dokument sich durch eine ebensolche Denkweise auszeichnet:

„Der Papst schlägt eine neue Form des Fortschritts vor, die nicht auf der arroganten Allmacht des Menschen beruht, der sich das Recht zuschreibt, den Planeten, auf dem er lebt, zu schädigen, und dabei vergisst, dass es das gemeinsame Haus aller ist. Vielmehr geht es um einen ganzheitlichen und ökologisch nachhaltigen Fortschritt, der den Grundstein für eine neuen Zivilisation legen soll.“²⁵

Seit dem letzten Jahrhundert koordiniert der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) verschiedene Initiativen rund um Gerechtigkeit, Frieden und Umweltschutz: Er erkennt an,

„dass der Mensch von jeher Auswirkungen auf seine Umwelt hatte, das gemeinsame Haus sich aber aktuell in einem fataleren Zustand als je zuvor befindet. Das neue und große Übel, das die Schöpfung befallen

²⁵ Bingemer, M.: Louvor, responsabilidade e cuidado. Premissas para uma espiritualidade ecológica, in: Murad, A./Tavares, S. (Hg.): Cuidar da casa comum. Chaves de leituras teológicas e pastorais da *Laudato Si'*, São Paulo 2016, 180.

hat, ist die globale Kultur eines übermäßigen Konsums, der von reichen Ländern praktiziert und in Entwicklungsländern gefördert wird.“²⁶

Das Leben auf allen Ebenen unseres Planeten wurde auf diese Weise stark beeinträchtigt. Aus einer global-religiösen Perspektive heraus ist zu hoffen, dass jede spirituelle Tradition in sich und in ihren Grundlagen nach Einsichten sucht, die sie zur Ehrfurcht vor dem Leben sowie zu einer Ethik des Teilens und der Fürsorge führt, damit in ihr eine Vision vom Heiligen in der Geschichte und im Kosmos gegenwärtig wird:

„Wenn dies gelingt, haben wir Zugang zu einer dauerhaften und tiefgreifenden Inspirationsquelle, die das Potential hat, eine spirituelle Revolution auszulösen, durch die die Erde wirklich gerettet und die Qualität des menschlichen Lebens umfassend bereichert werden kann.“²⁷

Auf dem lateinamerikanischen Kontinent ist die ökologische Mystik der indigenen Bevölkerungen stark präsent. Für sie ist der Boden, auf dem wir gehen, heilig. Mutter Erde kümmert sich um alle ihre Kinder: Pflanzen, Tiere und Menschen. Sie beschenkt uns mit Bergen und Tälern, mit Luft, Wasser und Erde.²⁸ Um ein gemeinsames Zeichen für die erneuernde Kraft des Lebens zu setzen, kämpfen seit mehreren Jahrzehnten verschiedene Kirchen in Lateinamerika zusammen mit gesellschaftlichen Vereinigungen gegen die verheerenden Auswirkungen der Rohstoffindustrie, die Zerstörung der Tropenwälder und die monokulturelle Ausrichtung der großen Agrarindustrie. Sie fordern strukturelle Veränderungen in der Agrarpolitik, der Wasseraufbereitung sowie die Verteidigung grundlegender Menschenrechte für indigene Völker und Bewohner der verarmten Ränder der Großstädte. Solche

²⁶ Cunha, M.: *Laudato Si'*. O eco papal de uma busca ecumênica, in: Murad, A./Tavares, S. (Hg.): *Cuidar da Casa Comum*, 123.

²⁷ Boff/Hathaway.: *O tao da libertação*, 462.

²⁸ Vgl. Murad, A.: *Ecologia, consciência e bem-viver*, in: Murad, A.: *Ecologia. Um mosaico*, São Paulo 2016, 57.

Praktiken tragen zur Entstehung neuer Ausdrucksformen der ökologischen Spiritualität bei und werden gleichzeitig durch diese vorangetrieben.

Schlussbemerkungen

Der hier vorgestellte Ansatz eröffnet die Perspektive auf eine *Ökodiakonie*, deren theologische Grundlagen das prophetische Zeugnis, christliche und interreligiöse Sozialdienste sowie gemeinsame ökumenische Initiativen zur Bekämpfung der globalen Umweltkrise, der Zerstörung der Biodiversität und der gesundheitsbedrohenden Auswirkungen des Klimawandels sind. Wie aus dem pluralistischen Prinzip hervorgeht, handelt es sich dabei um einen kritisch-konstruktiven Ansatz. Dieser betont die Beziehung zwischen vergangener Geschichte und Zukunftsperspektive. Er unterstützt politische Prozesse und Initiativen zur Förderung des menschlichen Lebens und zur Bewahrung der Schöpfung. Auch legt er die Grundlage, um objektivere Elemente von Glauben und theologischer Reflexion mit subjektiveren Formen von Spiritualität zu verknüpfen, die sich mit der menschlichen Lebensrealität und dem Schicksal der Welt auseinandersetzen.

Die lateinamerikanische Ökotheologie betont die Relationalität als anthropologische Grundkonstante. Dies involviert den Menschen sowohl in seinen zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen als auch in seinen weitreichenden und vielfältigen Verbindungen zu Natur und Kosmos. Seine Relationalität zeigt sich folglich einerseits in einer sozialen Dimension, die für jede menschliche Existenz essentiell ist, andererseits aber auch in einer kosmischen, denn der Mensch ist in die Unermesslichkeit des Mysteriums integriert, das alle Formen des Lebens durchwirkt. Dadurch entsteht eine essentielle Bezogenheit auf die vitalen Kräfte, die die wechselseitigen Verbindungen der Menschen untereinander und der Menschen mit der ganzen Erde vernetzen und beeinflussen. Relationalität gehört insgesamt nicht nur zur wesentlichen Verfasstheit des Menschen, sondern auch zu der des ganzen Kosmos. Sie ist die Kraft, die den Menschen mit der Erde verbindet, ihn zum ethischen Handeln antreibt und lebendige, kreative Erfahrungen inspiriert.

Angesichts der Relationalität als ontologische Grundkonstante stellt sich epistemologisch die Frage, auf Basis welcher Erfahrungen Aussagen über die Realität getroffen werden können. Diese Erkenntnisgewinnung ‚von unten‘ dekonstruiert eine Auffassung von Wissen als linearen, machtleiteten Prozess. Generierung von Wissen vollzieht sich dann vielmehr in einem zirkulären, andauernd fortschreitenden Prozess, dem Menschen und Gruppen in ihren unterschiedlichen Kulturen und Zwischenräumen stets neue Erfahrungen aus ihrem Alltag hinzufügen. Es handelt sich somit um eine inklusive und ganzheitliche Epistemologie, die fundamental und ausschlaggebend ist für eine integrale, pluralistische und ökologische Spiritualität, die das Leben in all seinen Dimensionen wertschätzt.

Literaturverzeichnis

- Bhabha, H.: *O Local da Cultura*, Belo Horizonte 2001.
- Bingemer, M.: *Louvor, responsabilidade e cuidado*. Premissas para uma espiritualidade ecológica, in: Murad, A./Tavares, S. (Hg.): *Cuidar da casa comum*. Chaves de leituras teológicas e pastorais da *Laudato Si'*, São Paulo 2016, 169–181.
- Boff, L.: *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*. Dignidade e direitos da mãe terra, Petrópolis 2015.
- Boff, L./Hathaway, M.: *O tao da libertação*. Explorando a ecologia da transformação, Petrópolis 2012.
- Coste Junior, J.: *O Espírito criador*. Teologia e ecologia, São Paulo 2011.
- Cunha, M.: *Laudato Si'*. O eco papal de uma busca ecumênica, in: Murad, A./Tavares, S. (Hg.): *Cuidar da casa comum*. Chaves de leituras teológicas e pastorais da *Laudato Si'*, São Paul 2016, 115–128.
- Gebara, I.: *As águas do meu poço*, São Paulo 2005.
- Gebara, I.: *Mulheres, religião e poder*. Ensaio feministas, São Paulo 2017.
- Gebara, I.: *Teologia ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião, São Paulo 1997.
- Gebara, I.: *Trinidade, palavra sobre coisas velhas e novas*. Uma perspectiva ecofeminista, São Paulo 1994.
- Gebara, I.: *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*, São Bernardo do Campo 2010.

- Mignolo, W.: Desobediência epistêmica. A opção descolonial e o significado de identidade em política, in: *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê. Literatura, língua e identidade* 34 (2008), 287–324.
- Murad, A.: Ecologia, consciência e bem-viver, in: *ders.: Ecologia. Um mosaico*, São Paulo 2016, 17–61.
- Murad, A.: Paradigma ecológico. Gestão e educação ambientais, in: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade*, São Paulo 2008, 39–62.
- Pereira, M.: Cada parte dessa terra é sagrada para o meu povo, in: *Susin, L./Santos, J. (Hg.): Nosso Planeta, nossa vida. Ecologia e teologia*, São Paulo 2011, 215–222.
- Pinto, M.: Sexualidade e salvação. Realidades opostas?, in: *Rubio, A. (Hg.): O humano integrado*, Petrópolis 2007, 234–260.
- Ribeiro, C.: *O princípio pluralista*, São Paulo 2020.
- Ribeiro, C.: Por uma teologia da criação que supere os fundamentalismos, in: *Rubio, A./Amado, J. (Hg.): Fé cristã e pensamento evolucionista*, São Paulo 2012, 133–154.
- Roese, A.: Ecofeminismo e sustentabilidade, in: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade*, São Paulo 2008, 135–172.
- Santos, B.: *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, São Paulo 2010.
- Schneider, N.: Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado coram Deos, in: *Susin, L. (Hg.): Mysterium creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo 1999, 177–188.
- Tavares, S.: *Teologia da criação. Outro olhar – novas relações*, Petrópolis 2010.

Geschlechtergerechtigkeit und die Bedeutung der Frau für Glauben und Kirche: Feministische Theologie

Religion und dekolonialer Feminismus. Der Aufstieg von Frauen als religiöse Protagonistinnen und Führungspersönlichkeiten im 21. Jahrhundert

Anete Roesse*

Warum ist es überhaupt wichtig, über den religiösen Protagonismus von Frauen und ihre Brüche mit unterdrückerischen Praktiken der vorherrschenden Religionen zu sprechen? Das Ziel hierbei ist die Durchbrechung des kolonialen Systems – insbesondere der Geschlechterkolonialität,¹ die bis heute in den vorherrschenden Strukturen Lateinamerikas allgegenwärtig ist.

Feministische Forschungen, die sich mit Religion und Geschlechterverhältnissen beschäftigen, legen dar, dass sich in der Art und Weise, wie Frauen im dritten Jahrtausend Religion gestalten und erleben, ihr protagonistisches Wesen zeigt. Wenn wir uns also damit auseinandersetzen wollen, wie Frauen Religion praktizieren oder sich auch von ihr distanzieren, ist es unerlässlich, ihren religiösen Alltagsvollzug zu untersuchen. Eine angemessene feministische Forschung muss dementsprechend über die Analyse von formalen Strukturen, organisierten Institutionen und konventionellen Rahmenbedingungen hinausgehen. Allerdings lag lange Zeit der Forschungsfokus auf den hegemonialen religiösen Großinstitutionen und ihren Funktionsweisen so-

* Anete Roesse studierte Theologie und Psychologie. 2004 wurde sie an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo im Bundesstaat Rio Grande do Sul (EST) promoviert. Aktuell hat sie eine Juniorprofessur an der Katholischen Universität Belo Horizonte im Bundesstaat Minas Gerais (PUC-MG) inne und leitet interdisziplinäre Forschungsgruppen im Bereich Religion und Psychologie. Sie forscht zu Anthropologie und Sozialethik, insbesondere zu Fragen des Kolonialismus, Rassismus sowie der Geschlechtergerechtigkeit. Ihr Artikel *Religion und dekolonialer Feminismus* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Religião e feminismo descolonial. Os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI*, in: Horizonte 13/39 (2015), 1534–1558.

¹ Vgl. Lugones, M.: Rumo a um feminismo descolonial, in: Revista Estudos Feministas 22 (2014), 935–952.

wie auf den überwiegend männlichen Hauptakteuren. Im 21. Jahrhundert jedoch eröffnen sich darüber hinaus Räume jenseits der formalen Religion, in denen wir erheben können, wie sich weibliche Religion in ihrer tatsächlichen Praxis darstellt.

Dieser Artikel beleuchtet den Einfluss von Frauen auf das patriarchale und hegemoniale Religionsmodell Brasiliens, wobei ich mich mit dem Christentum beschäftigen werde. Dort zeichnet sich eine Bewegung ab, die zwar subtil, aber doch kraftvoll ist. Vor dem Hintergrund der Idee einer Dekolonialisierung der Geschlechter bzw. einer Überwindung der Geschlechterkolonialität liegt dabei mein besonderes Augenmerk auf den umschwenkenden Protagonistenrollen, beginnenden Umbrüchen sowie der Herausbildung neuer Strukturen im gegenwärtigen Kontext.

1. Kolonialität der Geschlechter und dekolonialer Feminismus

Unter lateinamerikanischen Feministinnen, insbesondere aus afroamerikanischen, indigenen und queeren Kreisen, entstand in jüngster Zeit eine von ihnen als *dekolonialer Feminismus* bezeichnete Bewegung. Mit ihr befinden wir uns in einer neuen und fruchtbaren Phase des akademischen Feminismus in Lateinamerika. Es erheben sich Stimmen aus bisher marginalisierten Gruppen, die eine Abkehr von einem weißen Feminismus mit seinem auf Europa und Nordamerika beschränkten Fokus fordern, denn dieser sei zu sehr auf weiße und heterosexuelle Gesellschaftsschichten konzentriert. Diese Strömung hingegen wirft einen neuen Blick auf die historische Vergangenheit und strebt eine Rückkehr zum Gemeinschaftlichen und Kommunalen an. Yuderkys Espinosa Miñoso (*1967) zufolge, eine der prominentesten Vertreterinnen aus der Dominikanischen Republik, nähert sich der dekoloniale Feminismus einem breiten Spektrum von Epistemologien an.² Er integriert

² Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf ein Interview von Miñoso mit José María Barroso – vgl. Barroso, J.: *Feminismo descolonial. Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso*, in: *Iberoamérica Social. Revista-red de estudios sociales* III/2 (2014), 22–33.

nicht nur die hegemonialen – d. h. intellektuell und akademisch anerkannten – Wissensbereiche, sondern besonders auch die kommunitären Quellen verschiedener Volksgruppen, wie etwa die alten Erinnerungen und Narrative indigener und afrikanischer Traditionen. Solche Traditionen ermöglichen die Entwicklung alternativer Epistemologien, die eine Unterbrechung und Divergenz der theoretischen Grundlagen der modernen, euro- und nordamerika-zentrierten Wissenschaften herbeiführen.

Der dekoloniale Feminismus übt damit Kritik an einem weißen Feminismus mit hegemonialem Anspruch, weil dieser Theorien, Kontexte und Realitäten vieler Frauen ausschließt und zudem bedeutende Fragen nach Sexualität, Ethnie und Klasse nicht problematisiert. Das dort anzutreffende universelle Konzept der Frau sowie die allgegenwärtige Behauptung, die historische Vergangenheit sei für Frauen stets schlechter gewesen als die Gegenwart, wird als übergriffig empfunden und abgelehnt. Denn dadurch werde die Geschichte anderer Kulturen ignoriert, in denen nicht derselbe dualistische Geschlechterkampf vorherrschte wie in Europa. Die aus Argentinien stammende und aktuell in den USA lebende Feministin María Lugones (1944–2020) führte vor diesem Hintergrund die Begriffe *Geschlechterkolonialität* und *Dekolonialisierung der Geschlechter* ein, die auf eine „Analyse der kapitalistischen und rassifizierten Geschlechterunterdrückung“³ zielen. Obwohl wir uns historisch betrachtet nicht mehr in der Kolonialzeit befinden, besteht der Kolonialismus laut Lugones noch immer. Er erhalte sich in der „Schnittmenge von Geschlecht, Klasse und Rasse als zentrale Konstrukte des globalen kapitalistischen Machtgefüges.“⁴ Zu dieser Aufzählung muss auch die hegemoniale Religion hinzugefügt werden, die zusammen mit der staatlichen Gewalt an der Spitze des Projekts der Kolonisierung ganzer Völker stand.

Die Dekolonialisierung der Geschlechter ist deshalb für Lugones eine notwendige, wenngleich schwierige Aufgabe.⁵ Sie zielt darauf ab, „eine Kritik an der rassifizierten, kolonialen und kapitalistisch-heterosexuell geprägten Geschlechteroppression zu formulieren, mit dem Ziel einer lebendigen

³ Lugones, 2014, 941.

⁴ Ebd., 939.

⁵ Vgl. ebd., 940.

Transformation der Gesellschaft.“⁶ Der dekoloniale Feminismus führt also eine kritisch-holistische Gesellschaftsanalyse durch, um dadurch die Geschlechterkolonialität zu überwinden.

Auch die aus Honduras stammende Breny Mendoza greift auf das Konzept der Geschlechterkolonialität von María Lugones zurück.⁷ Zusätzlich adaptiert sie auf kritische Weise die Überlegungen des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano. Dieser kreierte den Begriff *Kolonialität der Macht*, um die Dynamik zu analysieren, die sich seit dem 16. Jahrhundert durch die Eroberungen der spanischen Krone ausbreitete und den indigenen Völkern Amerikas und anderen besetzten Ländern aufgezwungen wurde.⁸ Feministische Autorinnen wie Mendoza und Lugones weisen darauf hin, dass das Geschlecht in Quijanos Werk „der Logik der Rasse untergeordnet ist, ähnlich wie es zuvor der Kategorie der Klasse untergeordnet wurde.“⁹ In Anlehnung an Quijanos Definition von Eurozentrismus zeigt Mendoza auf, dass

„der Eurozentrismus nicht nur zur Konstruktion von Subjektivität bzw. Intersubjektivität zwischen Europäern und Nichteuropäern auf der Grundlage binärer Gegensätze wie Zivilisation vs. Barbarei, Erwerbstätige vs. Sklaven, modern vs. vormodern, entwickelt vs. unterentwickelt führt, sondern darüber hinaus die Universalisierung der europäischen Epistemologie voraussetzt.“¹⁰

Sie resümiert, dass Quijanos Rassekonzept letztlich totalisierend sei, die Kategorie des Geschlechts verdunkele und damit Hindernisse für die Offenlegung der Intersektionalität von Rasse, Geschlecht, Klasse und Sexualität

⁶ Ebd., 940.

⁷ Vgl. Mendoza, B.: La epistemología del sul, la colonialidad del género y el feminismo, in: Miñoso Y. (Hg.): Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano, Buenos Aires 2010, 19–36.

⁸ Vgl. Quijano, A.: Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina, in: Lander, E. (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires 2000.

⁹ Mendoza: Epistemología, 22.

¹⁰ Ebd.

schaffe. Mit Bezug auf den nordamerikanischen Kontext betont Mendoza, die mittlerweile in den Vereinigten Staaten lehrt, dass

„die Kolonialisierung die historischen Voraussetzungen dafür schuf, dass afrikanische und indigene Frauen die relativ egalitären Beziehungen, die sie zu den Männern in ihren Gesellschaften hatten, in Nordamerika verloren und letztlich nicht nur unter die Herrschaft der kolonisierenden Männer, sondern auch unter die der kolonisierten Männer gerieten. Die Unterdrückung der Geschlechter war der Preis, den die kolonisierten Männer zahlten, um ein gewisses Maß an Kontrolle über ihre Gemeinschaften zu behalten.“¹¹

So wurden Frauen ihr zufolge im Kontext der Kolonialisierung nach diskriminierenden westlichen Kriterien wie Rasse und Geschlecht neu klassifiziert, rationalisiert und schließlich als ‚Frauen‘ neu erfunden.¹² In diesem Prozess übernahmen die Männer kolonisierter Gruppierungen die Geschlechtsprivilegien ihrer westlichen Unterdrücker. Mendoza zufolge war es „diese Verschwörung zwischen kolonisierten Männern und ihren Kolonialherren, die den Aufbau starker Solidaritätsbindungen zwischen Frauen und Männern der Dritten Welt im Befreiungskampf verhinderte.“¹³

Ebenso müssen aber auch weiße Frauen ihre im Prozess der Kolonialisierung und kapitalistischen Dominanz ererbten und angenommenen Rassenprivilegien anerkennen – obwohl sie ebenfalls aus dem sozialen Geschlechtervertrag weißer Männer ausgeschlossen wurden.¹⁴ Ihnen wurde der Zugang zur vollen Staatsbürgerschaft oder bezahlter Arbeit und sogar die Kontrolle über ihren Körper verwehrt.¹⁵ Mendoza vertritt die These, dass der „Geschlechtervertrag weißer Männer letztlich auf einer prekären Basis beruht.“¹⁶ Prekär deshalb, weil er sowohl die Unterordnung von Frauen als auch die kapitalistische Ausbeutung anderer Männer einforderte.

¹¹ Ebd., 23.

¹² Vgl. ebd., 23.

¹³ Ebd., 23.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd., 26.

Mendoza will auf die Verantwortung und Rolle von Frauen aufmerksam machen, insbesondere von weißen Feministinnen in den Vereinigten Staaten, die die Strategien der US-Regierung in ihren Rekolonialisierungsprojekten unterstützen. Denn nicht wenige von ihnen stünden z. B. hinter der zweifelhaften Argumentation, Frauen aus den Diktaturen des Nahen Ostens könnten oder müssten durch Kriege gegen den Terrorismus befreit werden. Hier sind weiße Frauen nicht nur Zuschauerinnen, sondern werden zu Akteurinnen und intellektuellen Urheberinnen kolonialer Unterdrückung. Die Allianz zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden tritt somit für Mendoza erneut zu Tage.¹⁷

Freie und bezahlte Arbeit für die weißen Klassen des kapitalistischen Systems ist nur auf der Grundlage der Schaffung und Aufrechterhaltung von Kolonien möglich. In diesen werden bis heute Hexenjagden und kollektive Vergewaltigungen von Frauen als Kriegswaffen eingesetzt, um das koloniale System aufrechtzuerhalten.¹⁸ Unterwerfung und Kolonialität setzt sich heute fort durch

„Femizide, Menschenhandel (hauptsächlich mit armen Frauen), Sex-tourismus, Verlagerung von Produktion in Niedriglohnregionen und die dortige Ausbeutung der vor allem weiblichen Angestellten sowie der zunehmenden Verarmung unter der globalen Herrschaft des neo-liberalen Kapitalismus.“¹⁹

Die europäische und koloniale Kategorisierung von Rasse und Klasse verhindert den möglichen Aufbau von Solidaritätsnetzwerken zwischen Menschen aus den Zentren der Gesellschaft mit ihren Peripherien. Mit seiner Rassen- und Geschlechterhierarchisierung schafft der Kolonialismus so bis heute die rassistisch-patriarchalischen Strukturen der westlichen Nationalstaaten.²⁰

¹⁷ Vgl. Mendoza: Epistemologia.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Ebd., 25.

²⁰ Vgl. ebd.

2. Religion und ihre Erfahrung von Frauen: Systematisierende Beobachtungen aus der Praxis

Um ein Verständnis der aktuellen Bedeutung von Religion für Frauen zu erhalten, ist es wichtig, ein Verständnis des allgemein bestehenden Religionsbegriffes und der damit einhergehenden Auswirkungen auf die Religionsausübung von Frauen zu reflektieren. Die Anthropologin Sônia Maluf legt zu diesem Thema eine kritische Analyse vor, in der sie von klassischen Religionsdefinitionen ausgeht und in einem zweiten Schritt fragt, was Religion faktisch für verschiedene Gruppen von Frauen bedeutet.²¹ Die Herausforderung dieser Untersuchung beschreibt sie wie folgt:

„Zu den methodologischen Implikationen dieser Studie gehört die Verschiebung des Forschungs- und Analysefokus von den religiösen Institutionen und ihren offiziellen Lehren hin zu den Ausprägungen und Erzählungen religiöser und spiritueller Erfahrungen. Das Aufspüren der einzelnen Personen, das Nachzeichnen von Netzwerken und Entwicklungen sowie die im realen Leben stattfindenden interreligiösen Überlappungen und Zirkulationen werden so zum zentralen Untersuchungsfokus, obgleich dies das Zusammenführen von doktrinär Getrenntem mit sich bringt.“²²

Bereits in früheren Studien hat Maluf „die Entstehung von Überschneidungen zwischen neuen Formen von Religiosität und Spiritualität, therapeutischen Alternativpraktiken und synkretistischen Vollzügen in den Mittelschichten der urbanen Zentren Brasiliens“²³ untersucht. Sie berichtet dabei von einer Vielzahl neuer Vollzüge, die als neue Religionsformen beschrieben werden können. Darunter begegnet man auch Praktiken, deren tatsächlich

²¹ Ins Deutsche übersetzt trägt die Studie den Titel *Jenseits von Tempel und Text. Herausforderungen und Dilemmata von Religionsstudien in Brasilien* – vgl. Maluf, S.: *Além do templo e do texto. Desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil*, in: *Revista Antropologia em primeira mão* 124 (2011), 5–14.

²² Ebd., 9.

²³ Ebd., 6.

religiöser Charakter durchaus in Frage gestellt werden kann: „Handelt es sich um ein religiöses, spirituelles, therapeutisches, kommerzielles, individuelles oder mediales Phänomen?“²⁴ Es ist keine leichte Aufgabe, derart vielfältige Praktiken zu konzeptualisieren und die Dynamik zeitgenössischer Religionsausübung zu systematisieren. Vielleicht sollte der Eifer, einen allgemeingültigen und abschließenden Religionsbegriff zu definieren, deshalb für einen Moment beiseitegelegt werden. Eventuell muss aber auch die Fragestellung selbst geändert werden: Ist es überhaupt ausreichend, zu fragen, *was* Religion an sich ist? Es scheint tatsächlich sinnvoller und realitätsnäher, der alternativen Frage nachzugehen, nämlich *wie* Religion praktiziert und gelebt wird und *wie* sich religiöse Erfahrung in verschiedenen sozialen Kontexten gestaltet. Die hieraus erarbeiteten Definitionen werden dann jedoch stets situativ und kontextbezogen sein, abhängig von der konkreten Erfahrung einer jeweiligen Gruppierung und ihrer Mitglieder.

Ein zentrales Anliegen dekolonial-feministischer Religionsstudien ist deshalb, „die Komplexität und den Reichtum der entstehenden Praktiken nicht auf starre akademische Modelle zu reduzieren, weil diese häufig auf eine Analyse spezifischer Rituale und bestimmter religiöser Doktrinen festgelegt sind.“²⁵ Mit anderen Worten: Die Erforschung der großen Religionen und religiösen Bewegungen birgt die Gefahr, dass die subjektiven Einzigartigkeiten und individuellen Brüche innerhalb der vorherrschenden, kolonial geprägten Modelle nicht wahrgenommen werden.

In diesem Sinne weist auch Linda Woodhead (*1964) darauf hin, dass theologisch argumentiert werden kann, der vorherrschende Religionsbegriff sei ein modernes, von säkularen Annahmen beeinflusstes Konzept, welches die ihm innewohnenden Dimensionen der Glaubenspraxis nicht angemessen berücksichtigen könne.²⁶ Auch ist oft unklar, ob der Religionsbegriff allzu christlich oder gar übermäßig säkular geprägt ist. Darüber hinaus kann kritisiert werden, dass die Mehrheit der religionssoziologischen Studien ihren Fokus auf das Christentum legt, wodurch andere Religionen vernachlässigt

²⁴ Ebd., 7.

²⁵ Maluf: Templo, 7.

²⁶ Vgl. Woodhead, L.: Five concepts of religion, in: International Review of Sociology 21/1 (2011), 121–143.

wurden. Woodhead zufolge zeigen postkoloniale Studien deshalb zurecht auf, dass das allgemein verbreitete Konzept von Religion eine ethnozentrische, imperialistische und westliche Tendenz aufweist.

Neue religiöse Praktiken können laut Maluf allerdings nicht mehr allein durch die großen Traditionen bzw. den „institutionalisierten Ansatz dieser Praktiken und ihre Reduzierung auf das Institutionelle“²⁷ verstanden werden – zumal dadurch stets die hauptsächlich konventionell begründeten und gesellschaftlich etablierten Doktrinen und Rituale bevorzugt werden. Im Gegensatz dazu sei das religiöse Umfeld der Gegenwart durch die

„Durchbrechung doktrinärer Grenzen aufgrund einer hohen Zirkulation von Populationen und Individuen gekennzeichnet. Durch diese entsteht eine fließende Dynamik von Netzwerken, in der sich neue Praktiken herausbilden, die über spezifisch institutionelle Formen hinausgehen.“²⁸

Ivone Gebara spricht diesbezüglich von einer *Mobilisierung* der Frauen.²⁹ Man sieht diese in progressiven Bewegungen wie beispielsweise der Dorfgemeinschaft *Noiva do Cordeiro*³⁰ (*Braut des Lammes*) im Landesinneren von Minas Gerais, die mit allen Formen der institutionalisierten Religion gebrochen hat und auf welche ich später noch ausführlich eingehen werde.

All dies sind Grenzmarkierungen einer Vielzahl von Bewegungen; einer Zirkulation, in der sich Frauen im 21. Jahrhundert Religion auf neue Art und Weise und als selbstständige Protagonistinnen aneignen. Aus einer dekolonial-feministischen Perspektive stellt sich deshalb die Frage: Wer genau sind die Subjekte dieser alternativen religiösen Vollzüge?

²⁷ Maluf: Templo, 8.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. Gebara, I.: *A mobilidade da Senzala Feminina, mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*, São Paulo 2000.

³⁰ Vgl. Roese, A./Schultz, A.: *Modos de vida alternativos. O caso da comunidade Noiva do Cordeiro*, in: *Revista Tecer* 3/5 (2010), 152–158; Schultz, A.: *Pós-protestantismo. Descrição e análise de um caso de dissidência religiosa na comunidade rural Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, MG*, in: *Protestantismo em Revista* 30 (2013), 104–123.

In den traditionellen, hegemonialen Religionsausprägungen des Judentums und Christentums wurden Frauen immer wieder beschuldigt, die konventionellen Vorgaben zu verraten. Tatsächlich taten sie dies auch – zumindest, indem sie auf subtile Weise ungehorsam waren. Ohne Zugang zu Führungspositionen innerhalb der patriarchalischen Traditionen hatten sie kaum eine andere Wahl.³¹ Doch trotz dieser Umstände lässt sich erahnen, dass Frauen (wenn auch oft im Verborgenen) einen protagonistischen Anteil an der Entwicklung der jeweiligen Religion hatten. Ein wichtiges Merkmal gegenwärtiger Religiosität und Spiritualität ist

„ihre Verflechtung mit anderen Bereichen wie dem Umweltschutz, gesellschaftlichen Oppositionsbewegungen, der Parapsychologie oder alternativen therapeutischen Ansätzen sowie weiteren Feldern, die für ein kulturelles Universum stehen, das durch eine soziale Ausdehnungsbewegung und eine hohe Formenvielfalt charakterisiert ist.“³²

Es scheint, dass insbesondere die parapsychologischen und alternativen therapeutischen Strömungen größtenteils in den Händen von Frauen sind. Die heutzutage sowohl auf dem Land als auch in Städten weit verbreiteten alternativen Heilungs- und Meditationstechniken stehen offensichtlich unter weiblicher Dominanz. Das wiederum weist darauf hin, dass es kulturelle und religiöse Zirkulationen gibt, die sich sowohl dem Einfluss der großen religiösen Traditionen als auch der vorherrschenden westlichen Medizin entziehen (die ebenfalls unter der weißen männlichen Vorherrschaft steht). Für Maluf steht

„dieses komplexe Universum für eine Religiosität außerhalb von Tempel und Text, es steht für die Verweltlichung und Individualisierung

³¹ Vgl. hierzu z. B. Mirjams Widerspruch gegen Mose (Num 12); die Frauen, die in den Zeiten Jeremias anderen Göttern Räucheropfer darbrachten (Jer 44); Rahel, die ihrem Vater Jakob die Götterbilder stahl (Gen 31); oder die vielen Frauen Salomos, die ihn beeinflussten, sich anderen Göttern zuzuneigen (1 Kön 11).

³² Maluf: Templo, 8.

des Rituals und für die Abwesenheit einer zentralistischen doktrinären Matrix oder Konvention.“³³

Die Kartierung solcher Formen von Religiosität oder Spiritualität erfordert nicht nur neue Untersuchungsmethoden, sondern darüber hinaus eine neue theoretische Rahmensetzung. Die Forschung muss das praktizieren, was in der Phänomenologie als *Epoché* (*epoquē*) bekannt ist – einen Rückzug zum Nichtwissen.³⁴ Alle Vorurteile und vorgefertigten Konzepte müssen hierzu beiseitegelegt werden, um die tatsächliche Bewegung einer religiösen Zirkulation wahrnehmen zu können. Trotz der Neuheit des Phänomens bleibe ich allerdings bei dem Begriff religiös, denn das hier angestrebte Anliegen ist keine bloße Sprachanpassung, sondern eine Veränderung der Art und Weise, wie wir über Religion denken und sie erforschen. Nur so kann tatsächlich ausgemacht werden, welche religiöse Bewegungen und Vollzüge in der heutigen Zeit wegweisend sind. Ebenso ist es unabdinglich, den Menschen zuzuhören und sie zur Selbstbeschreibung zu ermutigen. Die Forschung sollte bei der Konzeptualisierung von Erfahrung die Autonomie religiöser Subjekte berücksichtigen. Genau das ist das zentrale Anliegen der hier angezielten feministischen Untersuchung in dekolonialer Perspektive: Wir müssen all den verschiedenen Gruppen von Frauen in ihren derart unterschiedlichen Kontexten zuhören. Nur dann können wir herausfinden, was ihre tatsächliche Erfahrung von Religion ist.

Maluf zufolge muss im Fokus dieser Forschung das stehen, was „die Personen, die durch diese verschiedenen Gruppierungen, Weltanschauungen und Systeme von Ritualen und Heilpraktiken zirkulieren, selbst erleben und tun.“³⁵ Dies ist eine methodische und empirische Herausforderung, nicht nur weil es eine Gegenbewegung zu bisherigen Formen der Religionsforschung darstellt, die oft auf Doktrinen, konventionellen Ritualen, religiösen Texten oder (medialen) Großereignissen basiert. Hier soll dagegen das Interesse auf

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. Bello, A.: *Culturas e Religiões. Uma leitura fenomenológica*, Bauru 1998.

³⁵ Maluf: *Templo*, 8.

„die Netzwerke, Dynamiken, Zirkulationen, Praktiken und Wege einzelner Subjekte gelenkt werden, auf die verschiedenen möglichen Wirkungskräfte, durch die sich ehemals feststehende Doktrinen und Zugehörigkeiten hin zu manchmal singulären, manchmal kollektiven synthetischen Prozessen in ständiger Neuerfindung verschieben.“³⁶

Dementsprechend ist es auch für Ivone Gebara notwendig, im Zuhören die Erfahrung von Frauen wahrzunehmen, um dann in einem zweiten Schritt zu systematisieren, was Religion für sie ist.³⁷ Die Antworten sind sicherlich komplex, entsprechen darin jedoch der menschlichen Existenz, die „von Ambivalenzen, Paradoxien und Widersprüchen geprägt ist.“³⁸ Gebara zufolge bedeutet Religion für Frauen sowohl Unterdrückung als auch Erlösung. Im Falle des Christentums ist die Kirche, die unterdrückt, zugleich auch ein Ort der erfahrbaren Befreiung. Letztlich sind Frauen damit nicht einfach nur unterworfenen Opfer von Gesellschaft und Kirche. Gerade weil ihre Autonomie und ihr Selbstvollzug auf dem Spiel steht, unterwandern sie bestehende Strukturen und schaffen neue Formen des Ungehorsams gegenüber doktrinen Unterdrückungsmechanismen.

Angesichts dieser Forschungsperspektive zielt für Maluf das methodische Anliegen darauf ab, dass

„Religion aufhört, ein transzendenter Gegenstand zu sein, der über bestimmten Praktiken steht, und zum Qualifikationskriterium verschiedenster Ausdrucksweisen und Handlungen wird, die sich sowohl offensichtlich und zentral als auch peripher, marginal oder im Untergrund abspielen.“³⁹

Dies ist eines der zentralen Themen feministischer Religionsforschung, denn oft bewegen sich Frauen außerhalb der dominanten Strukturen. Sie passen

³⁶ Ebd., 10.

³⁷ Vgl. Gebara: *A mobilidade da senzala feminina, mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*, São Paulo 2000.

³⁸ Ebd.

³⁹ Maluf: *Templo*, 13.

ihren religiösen Vollzug an die Bedürfnisse ihres täglichen Lebens und ihre Umgebung an. Dort bekommt Religion ihre existentielle Bedeutung. Dementsprechend hat Gebara einen wichtigen Beitrag zur feministischen Religionsforschung geleistet – nicht nur, weil sie eine kritische Analyse von Religion, insbesondere des westlichen Christentums mitsamt seiner patriarchalischen Theologie, durchführte. Ihr gelang es zudem, die Ambiguitäten weiblicher Religiosität und der Beziehung von Frauen zu Religion aufzuzeigen. Das ist deshalb von grundlegender Bedeutung, weil wir nicht mehr davon ausgehen können, dass Frauen lediglich passive und naive Opfer sind.⁴⁰ Woodhead stimmt Gebara in dieser Hinsicht zu und plädiert dafür, dass die Frage, ob Religion gut oder schlecht für Frauen sei, nicht ausreiche.⁴¹ Auch Maria José Rosado (*1945) lässt sich dieser Strömung zuordnen, wenn sie Religionen „als komplexe soziale Räume und Träger von Widersprüchen“ bezeichnet, „die nicht immer und in allen Gesellschaften als konservative Kräfte funktionieren.“⁴²

Gebara liefert wertvolle Erkenntnisse, warum Frauen trotz allem in oppressiven Religionen verharren. Sie vertritt die These, dass Frauen seit Jahrtausenden der religiöse Selbstvollzug zutiefst zu eigen ist, denn

„die ältesten religiösen Darstellungen der Menschheit sind weiblich [...], nämlich Ausdrucksformen der Erfahrungen von Mutterschaft und Fruchtbarkeit. Die männlichen Darstellungen Gottes, als distinkter und separater Geist jenseits der Erde, sind dagegen viel jünger.“⁴³

Religionen „enthalten etwas zutiefst Weibliches, beinahe Matriarchalisches, nämlich die Sorge um das Wohlergehen der Menschen und die Überwindung von Leid. [R]eligion in ihrem Ursprung ist mütterlich, schützend und umsorgend.“⁴⁴ Diese Beobachtung hilft uns zu verstehen, aus welchen Gründen

⁴⁰ Vgl. Gebara: A mobilidade.

⁴¹ Vgl. Woodhead, L.: Five concepts of religion, in: International Review of Sociology 21/1 (2011), 121–143.

⁴² Rosado, M.: O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões, in: Cadernos Pagu 16 (2001), 79–96, hier 9.

⁴³ Gebara: A mobilidade, 101.

⁴⁴ Ebd.

Frauen sich mit Religionen verbinden und auf welche Weise sie ihre Spiritualität leben. „Dort fühlen sich Frauen zu Hause, als ob sie eine alte Erinnerung wiederbelebten.“⁴⁵

Ich will mit diesen Ausführungen nicht generalisierend jede Form von Religion kritisieren, wie es bisweilen in gewissen akademischen und gesellschaftlichen Kreisen vorkommt. Solche einseitigen Positionen berücksichtigen nicht die Komplexität und Pluralität religiöser Erfahrungen, die Kreativität religiöser Imagination und die durch religiöse Kontexte hervorgerufene Sinnstiftung. Die grundlegende Erkenntnis der von mir vertretenen feministischen Forschung liegt vielmehr darin, dass wir uns genauer ansehen müssen, wie Frauen sich tatsächlich zu Religion verhalten. Das *Wie* ist die zentrale Frage, denn nur solche empirische Auseinandersetzungen können aufzeigen, dass Frauen in der heutigen Welt ihre Beziehung zum Göttlichen und Religiösen in einer durchaus sehr autonomen und kreativen Weise führen und gestalten. Vor diesem Hintergrund und angesichts der fortschreitenden Abschwächung der katholischen Hegemonie mit ihren Traditionen und Dogmen wäre es beispielsweise interessant zu erforschen, welchen Platz Frauen in all den Umschichtungen und neuen Entwicklungen einnehmen, die wir aktuell sowohl beim Aufschwung evangelikaler Freikirchen als auch bei der Entstehung neuer (nicht-)christlicher Spiritualitäten beobachten. Diese Fragestellung kann nochmals vertieft werden, nämlich dahingehend, ob die Krise der christlichen Tradition, von der insbesondere die Großkirchen mit ihrem herkömmlichen Umgang mit Frauen betroffen sind, nicht letztlich die Krise eines patriarchalischen und kolonialistischen Religionsmodells ist; und ob diese Krise nicht gerade den Niedergang einer Religion anzeigt, die in ihrem Geschichtsverlauf ausgesprochen patriarchalisch, eurozentrisch, androzentrisch, ethnozentrisch und anthropozentrisch war.

Aus einer dekolonial-feministischen Perspektive drängen sich solche kritischen Anfragen angesichts des Mitgliederschwunds der Großkirchen geradezu auf. Die Krise der Religion ist die Krise einer Weltanschauung, die historisch von einer kolonialen Voreingenommenheit geleitet und dominiert wurde. Dies trifft allerdings nicht nur auf spezifische Religionen zu, sondern

⁴⁵ Ebd., 102.

ebenso auf die großen Politik-, Wirtschafts- und Regierungssysteme. Ja, die Krise reicht bis in die Mikrodimensionen der Gesellschaft hinein, vom klassischen Familienmodell bis zur individuellen gesellschaftlichen Rollenverteilung (sei es des Mannes oder der Frau). So lässt sich die Krise der Religion als Krise eines größeren Systems darstellen. Gleichzeitig bleibt die Erforschung, wie Frauen heute eine Religion erleben, in der sie jahrhundertlang aus Machtkonstellationen ausgeschlossen wurden, ein Desiderat – besonders weil wir in einer Zeit leben, in der diese patriarchalischen und kolonialistischen Religionen von ihren eigenen Gläubigen zutiefst in Frage gestellt werden.

Um angemessen und systematisch über den Einfluss von Frauen nachdenken zu können, ist es hilfreich, sich mit anderen Religionen und dortigen weiblichen Glaubenspraktiken auseinanderzusetzen. Hierbei stellt sich erneut die Frage, was Religion überhaupt ist – diesmal allerdings mit dem Fokus, was Religion *für Frauen* ist. Das dekoloniale Anliegen fordert darüber hinaus eine Untersuchung, was Religion speziell für Frauen aus Minderheitsgruppierungen bedeutet – denn egal ob afrikanische oder indigene Abstammung, egal ob queere Identität, überall wird Religiosität und Spiritualität auf spezifische Weise gelebt und überall begegnet man den tiefen Leidensspuren einer Existenz unter dem Joch hegemonialer Traditionen.

3. Frauen und Religion im 21. Jahrhundert

In den verschiedensten Milieus und Kontexten lässt sich beobachten, wie Frauen religiöse Vollzugsformen und spirituelle Orte schaffen und neugestalten. Diese Dynamik macht es erforderlich, das aktuelle Verhältnis von Frauen zum hegemonialen Christentum zu erforschen und der Frage nachzugehen, wie Frauen im dritten Jahrtausend Religion und Spiritualität erfahren und beeinflussen – sei es in Brasilien, allgemein in Lateinamerika oder andersorts. Eine Vielzahl von Bewegungen weisen auf grundlegende Veränderungen in ihrem religiösen Selbstvollzug hin. Mein Interesse gilt dabei Kontexten, in denen sich Frauen als Protagonistinnen erweisen. Denn im Christentum als eine mit dem Kolonialsystem verbündete Religion wurden

sie so lange unterdrückt, dass ihre tatkräftige Selbstbehauptung jetzt eine besondere Bedeutung hat, die Aufmerksamkeit verdient.

Was wir gegenwärtig erleben, ist ein religiöser und konfessioneller Ungehorsam von Frauen – man kann auch von einem Zerwürfnis sprechen, das sich in vielfältigen Formen ausdrückt. Ich behaupte, dass es sich um einen Bruch mit dem christlich-kolonialen Patriarchat handelt, der sich in Brasilien in verschiedenen Dynamiken Bahn bricht. Ein Beispiel ist die bereits erwähnte Lebensgemeinschaft *Noiva do Cordeiro* in Minas Gerais.⁴⁶ *Noiva do Cordeiro* ist eine ländlich gelegene Dorfgemeinde von Frauen, die lange unter Unterdrückung, Ausgrenzung und Elend aufgrund der Vorherrschaft verschiedener Großkirchen gelitten hat. Schließlich beschlossen sie, sich von allen Formen der Religion zu befreien. Unter Führung einer Matriarchin kreierten sie eine religionslose Modellgemeinschaft mit alternativem Lebensstil. Diese Frauen haben mit der gewalttätigen Herrschaftslogik der kolonialen Systeme von Ehe, Familie, Religion und Gesellschaft gebrochen, in denen auf sie als Frauen keine Rücksicht genommen wurde. Im Laufe der Zeit haben sie sich sowohl von jeglicher Angewiesenheit auf Männer als auch von einem binären Modell von Männlichkeit und Weiblichkeit verabschiedet. Sie haben sich von der Unterwerfung durch patriarchale Systeme und Logiken emanzipiert. Mit der bewussten Entscheidung, keine Religion auszuüben, haben sie auch die dazugehörigen konventionellen Rituale hinter sich gelassen. Sie ordnen sich keinen Männern mehr unter – seien es Väter, Ehemänner oder Priester. Das Ende der patriarchalen Religion wird hier zur Einführung eines Glaubens ohne jedwede Religion, die Abkehr von jeglicher männlich dominierten Hegemonie. *Noiva do Cordeiro* ist kein isoliertes Phänomen. Das Dorf steht vielmehr für eine aktuell immer weiter fortschreitende Synthese von verschiedenen Phänomenen und Prozessen, die geprägt sind von einem Zerwürfnis mit dem Traditionellen. Die großen Systeme und Paradigmen werden in Frage gestellt und hinterlassen eine Leerstelle, weil sie auf die Sinnuche der Menschen – insbesondere der Frauen – oft keine erfüllende Antwort mehr haben.

⁴⁶ Zum Folgenden vgl. Roese/Schultz: Modos.

Eine weitere Bewegung bilden Frauen, die sich trotz eines Verbots ordinieren lassen. Oft begegnet man in diesem Kontext Frauen mit einer starken Führungskompetenz. Einige von ihnen haben sich endgültig mit dem dominanten und exkludierenden Machtgefüge ihrer Ursprungskirchen überwunden und gründen sogar eigene Kirchen.⁴⁷ Rosane Guglielmoni,⁴⁸ Janine Silva⁴⁹ und Claudirene Bandini⁵⁰ zeigen in ihren Untersuchungen auf eindrückliche Weise, wie Frauen kirchliche Gemeinden gründen oder leiten. Damit leisten sie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis, wie Frauen durch den Bruch mit ihren Herkunftskirchen zu Protagonistinnen und Führungspersönlichkeiten werden. Während Bandini den Fokus auf die Stärke und Führungsrolle von ordinierten Frauen innerhalb evangelischer Kirchen legt, setzen sich Guglielmoni und Silva mit Kontexten auseinander, in denen Frauen ihre eigenen Denominationen gründeten.⁵¹ Diese Pastorinnen setzen sich bewusst über die Argumentation hinweg, Frauen seien von Gott nicht autorisiert, ein Pastorenamt auszuführen. Dem entgegenen sie mit einem Gegenargument: der Berufung durch Gott. Sie bezeugen, dass sie Gott dazu berufen hat, eine eigene Kirche zu gründen. Ihre Kirchen sind zwar klein, haben jedoch durchaus Zulauf und von den Gläubigen wird ihre auf Berufung basierende Autorität akzeptiert.

Die Untersuchungen fokussieren sich auf Frauen, die in den Metropolregionen von Belo Horizonte und Rio de Janeiro ihre eigenen Kirchen gründeten. Sie haben mit ihren früheren Traditionen gebrochen, weil sie bei der Ausübung ihrer Führungsfähigkeiten auf Widerstände gestoßen sind. Mit der Begründung, dass das Wort Gottes dies für Frauen nicht zulasse, wurde ihnen der Zugang zum Pastorenamt verwehrt. In Brasilien scheint dies ein immer wieder vorkommendes Phänomen des 21. Jahrhunderts zu sein. Statt sich der traditionellen Schrift- und Offenbarungsdeutung zu unterwerfen,

⁴⁷ Vgl. Guglielmoni, R.: *Religião e gênero. Igrejas evangélicas fundadas por mulheres na região industrial de Contagem, Minas Gerais* 2015.

⁴⁸ Vgl. ebd.

⁴⁹ Vgl. Silva, J.: *Lideranças pentecostais femininas. Um estudo sobre a fundação de igrejas pentecostais por mulheres em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro* 2010.

⁵⁰ Vgl. Bandini, C.: *Costurando certo por linhas tortas. Práticas femininas em igrejas pentecostais, Salvador* 2014.

⁵¹ Zum Folgenden vgl. Guglielmoni: *Religião*; Silva: *Lideranças*.

haben sie deshalb ihre ehemaligen Kirchen oder Religionen verlassen und eigene Konfessionen gegründet.

Es ist auffällig, dass es sich bei den gegründeten Kirchen um kleine Vergemeinschaftungen handelt, die Personen aus der mittleren und unteren Schicht anziehen. Es wird ein größtenteils einkommensschwaches Publikum bedient und auch die Pastorinnen gehören überwiegend der unteren Wirtschaftsklasse an. Zudem sind diese Kirchen grundlegend ökumenisch ausgerichtet – so werden die Gläubigen beispielsweise nicht daran gehindert, auch andere Kirchen zu besuchen. Janine Silva hebt außerdem hervor, dass von den elf interviewten Pastorinnen nur drei verheiratet sind. Die übrigen sind Witwen oder geschieden. Zwei waren zuvor *mães de santos* (*Mütter der Heiligen*), spirituelle Führungsfiguren in Religionsgemeinschaften mit afrobrasilianischen Wurzeln. Die meisten von ihnen haben keinen Schulabschluss, die kirchliche Arbeit ist in der Regel die Haupteinnahmequelle. Dass es diesen Frauen gelungen ist, trotz aller gesellschaftlichen und persönlichen Widerstände mit den vorherigen religiösen Strukturen zu brechen, ist beachtlich und ein auffälliges Merkmal unserer Zeit.

In der Art und Weise, wie diese Frauen ihr religiöses und spirituelles Leben führen und organisieren, zeigt sich, dass für sie Religiosität und Spiritualität Ausdrucksformen sind, die ihren Alltag und das Leben als Ganzes durchdringen. Sie suchen Religion in und für die Welt des alltäglichen Lebensvollzugs mit seinen jeweils bestehenden Bedürfnissen. Dementsprechend umfasst und durchdringt sie alle Dimensionen ihrer Existenz – Familie, Haus, Arbeit, Leib und Gesundheit. Obwohl die Arbeit in der gegründeten Kirche für die meisten von ihnen die Haupteinnahmequelle ist, sind für sie die damit verbundenen Aufgaben mehr als nur eine Erwerbstätigkeit. Die Kirchen sind meist so klein, dass überhaupt keine Perspektive auf großen Profit besteht, sie sind lediglich die Einnahmequelle, um den eigenen Lebensunterhalt bestreiten zu können.

In Brasilien gibt es zahllose von Frauen gegründete Kirchen, die dort zu Führungspersönlichkeiten geworden sind, weil es für sie in ihren männlich dominierten Herkunftskirchen keinen Platz gab. Sie wollen dort Leitung und Macht ausüben. Viele von ihnen haben jeglichen Kontakt zu ihren ursprüng-

lichen Religionsgemeinschaften abgebrochen, andere sind dort noch präsent, üben aber offen Kritik. Außerdem gibt es solche, die in ihren ursprünglichen Konfessionen bleiben und dort versuchen, neue spirituelle Erfahrungsräume zu schaffen. Nicht selten verbinden sie dabei Elemente aus verschiedenen Spiritualitäten und Traditionen, vor allem, wenn sie sich von einer offiziellen Kirche losgelöst haben. Sie schaffen so neue Synthesen und eigene Synkretismen, wodurch sie ihrem Glaubensleben Dynamik und Kreativität verleihen.⁵² Ein gemeinsames Phänomen dieser Vielfalt an religiösen Mobilisierungen ist, dass vielen dieser Frauen mit der Loslösung aus den alten Strukturen auch der Eintritt in eine Öffentlichkeit samt beruflicher Karriere gelingt.⁵³

Wir beobachten also eine lebendige und dynamische Pluralität von weiblichen Synkretismen. Hier vermischen sich Elemente afroamerikanischer, indigener, christlicher und östlicher Traditionen und verschmelzen zu einer einzigen religiösen Erfahrung. Religion soll hier auf Bedürfnisse des täglichen Lebens reagieren, statt etablierte Muster und vorherrschende Ordnungen auch dann aufrechtzuerhalten, wenn sie keinen Alltagsbezug mehr aufweisen. Insgesamt stellen diese synkretistischen und manchmal sogar polytheistischen Spiritualitäten eine bewusste institutionelle und konfessionelle Untreue dar. Die Entscheidung, keiner vorgeschriebenen Tradition anzugehören, entspricht einem performativen Bruch mit der unterdrückenden Ideologie traditioneller Ordnungen, welche die treue Bindung an nur eine religiöse Konfession verlangen.

Solche Bestrebungen gab es schon zu früheren Zeiten in Brasilien. Hier jedoch soll das Augenmerk auf Frauen gerichtet werden, die eine eigene und öffentliche Verantwortung für ihren spirituellen und religiösen Weg übernehmen – was ein historisches Novum ist. Waren Frauen lange Zeit der größte und vielleicht auch der gläubigste Teil des passiven Publikums hegemonialer Traditionen im brasilianischen Christentum, lösen sie sich heute

⁵² Vgl. Gebara: *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*. Antologia de textos, São Bernardo do Campo 2010; Woodhead: *Five concepts of religion*.

⁵³ Vgl. Woodhead, L.: 'Because I'm Worth it'. Religion and Women's Changing Lives in the West, in: Ane, K./Sharma, S., u. a. (Hg.): *Women and religion in the West. Challenging secularization*, Hampshire 2017, 147–164.

aus dieser unterwürfigen Loyalität heraus. In Anbetracht dessen erhält die aktuelle Säkularisierungsdebatte für Woodhead einen anderen Akzent: Das Paradoxon, dass die stumme Mehrheit ein immer größeres Desinteresse gegenüber den hegemonialen und konventionellen Religionen zeigt, ohne jedoch Spiritualität und Religiosität an sich aufzugeben, sollte mehr Beachtung finden.⁵⁴

In diesen von Frauen initiierten und angeführten Religionsformen gibt es allerdings auch einige Ambiguitäten und Paradoxien, die über die Elemente von Zerwürfnis und Bruch, Ungehorsam und Untreue, Fluidität und Polytheismus bzw. Synkretismus hinausgehen. Neben der radikalen Abgrenzung von jeglichen als patriarchal empfundenen Traditionen, der Ablehnung bestimmter Regeln und Glaubenslehren sowie der Schaffung neuer synkretistisch geprägter Formen von Begegnung und spiritueller Erfahrung (teilweise sogar in Wohnzimmern und Garagen), lässt sich z. B. in einigen dieser neuen und kleinen Kirchen, ein großer Einfluss der medial groß auftretenden Megachurches beobachten. Diese Ausrichtung wird nicht selten von einer unkritischen kapitalistischen Ideologie begleitet und weist paradoxerweise auch wieder einen unreflektierten Anpassungswillen an althergebrachte Traditionen auf.⁵⁵

Wie auch immer man zu diesen Phänomenen stehen mag – als Fazit der vorgestellten Untersuchungen kann festgehalten werden, dass wir aktuell in Brasilien eine Subversion der hegemonialen patriarchalischen Traditionen im religiösen Kontext beobachten können. Es lässt sich ein meist unauffälliger Ungehorsam von Frauen gegenüber der vom kolonialen System geschaffenen Konventionen feststellen. Dabei ist zu beachten, dass es sich nicht um

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ So lässt sich beispielsweise in Brasilien eine stark wachsende religiöse Fashionzone und Popkultur beobachten. Auch gibt es spirituelle Angebote wie z. B. den offensichtlich sehr erfolgreichen *Kult der Prinzessinnen* (*culto das princesas*). Dieses ursprünglich von der Pastorin Sarah Sheeva initiierte spirituelle Gruppencoachingprogramm für Single-Frauen besteht aus einer Reihe von Predigten und Gottesdiensten, in denen Themen wie Sexualmoral, aber auch Mode und Kleidungsstil behandelt werden. Es zielt darauf ab, die Teilnehmerinnen in „Gottes Prinzessinnen“ zu verwandeln, damit diese „ehrenwerte Männer“ finden, anstatt auf die allgegenwärtige „Hundementalität“ hereinzufallen – vgl. die Homepage von Sarah Sheeva, [Online-Zugang: <https://sarahsheeva.wordpress.com> – Stand: 20.05.2024].

eine organisierte Bewegung handelt. Vielmehr stehen wir hier vor einem zivilen Ungehorsam, der sich im Stillen und in einer pluralen Spontaneität vollzieht. Nichtsdestotrotz weist er eine politische Dimension auf, denn er bricht mit den etablierten Mächten und stellt ihnen eine neue Ordnung entgegen. Diese Frauenbewegungen deuten auf eine Emanzipation von der jahrhundertelangen Kolonialisierung durch ein androzentrisches, eurozentrisches und heterosexistisches Christentum hin. Viele dieser Pastorinnen bezeichnen sich weiterhin als Christinnen. Allerdings haben sie sich eine Selbstständigkeit erkämpft und bestimmen für sich, was lebensförderlich und tragfähig ist. Wir stehen daher eindeutig vor einem weiblichen Protagonismus, einer neuen Autonomie der Frauen im brasilianischen Christentum. Im Ungehorsam gegenüber ihrer traditionellen religiösen Herkunft führen sie ein theologisches Argument an, dass ihren Bruch begründet und untermauert: die Berufung durch Gott, eine eigene Kirche zu gründen. Die Dorfgemeinschaft *Noiva do cordeiro* ging noch einen Schritt weiter: Die Frauen dort brachen mit allen Riten der christlichen Tradition und ließen jegliche religiöse Strukturierung hinter sich, obwohl sie weiterhin an Gott glauben. Doch ihr Argument und ihre Motivation sind dabei dieselben, nämlich die Befreiung von Leid und Unterdrückung, die Frauen durch althergebrachte Konventionen über die Jahrhunderte hinweg auferlegt wurden.

Solche Emanzipationsbewegungen lassen sich in ganz Brasilien beobachten, vor allem in den zentralen Großstädten, doch auch zunehmend in ländlichen Gegenden.⁵⁶ Studien deuten im Gesamten auf eine Neuanpassung und Wiederaneignung des Christentums durch Frauen hin. Ihre Gottesdienste zeichnen sich durch eine horizontalere, weniger hierarchische und stärker partizipatorische Struktur aus. Bspw. liturgischen Tänze afrobrasilianischer und indigener Pastorinnen weisen auf eine Integration multikultureller Elemente hin, was Hoffnung auf eine beginnende Überwindung der alten Vorurteile gegenüber afrikanischen und indigenen Traditionen macht. Instrumente wie Trommeln oder Rituale wie Kreistänze stehen für eine horizontale Struktur der Machtverteilung und integrative Gemeinschaftsbil-

⁵⁶ Es sei zusammenfassend noch einmal auf die bereits aufgeführten Studien verwiesen – vgl. Guglielmoni: *Religião*; Roese/Schultz: *Modos*; Silva: *Lideranças*.

derung, die übrigens auch Kinder mit einbezieht. Zudem hat vor allem Silva gezeigt, dass auch das traditionelle Loyalitätsverständnis aufgebrochen wird, denn diese Kleinkirchen haben meist keinen exklusiven Anspruch und ihre Mitglieder besuchen auch Gottesdienste anderer Kirchen.

Neben der emanzipativen Dynamik und dem Autonomiegewinn lassen sich auch Rückschlüsse bezüglich des tatsächlichen Lebensvollzugs und der Alltagsbewältigung ziehen. Mendoza spricht dementsprechend von neuen lateinamerikanischen kontextspezifischen Wissensbeständen, die sich nach und nach herausbilden und die zur Überwindung der kolonialen Strukturen beitragen.⁵⁷ Einst leistete dies die Befreiungstheologie, doch auch sie wurde zu sehr vom eurozentrischen, ethnozentrischen und androzentrismen Kolonisierungstrieb ausgebremst. Lugones analysiert aus diesem Grund nicht nur die bestehenden Unterdrückungsmechanismen, sondern, als positive Gegenfolie, auch die Widerstandsdynamiken gegen diese Unterdrückung. Heraussticht hierbei die führende Rolle der Frauen im 21. Jahrhundert. Sie spricht von Protagonistinnen, die zwischen „Kollaboration und Konflikt gegenüber den feindlichen Eindringlingen, die sie enteignen und entmenslichen wollen“ hin- und hergerissen sind, deren Herrschaft sie „akzeptieren und ihr gleichzeitig widerstehen.“⁵⁸ Ihr zufolge

„passt sich die invasive Präsenz brutal an, auf verführerische und arrogante Weise, unkommunikativ und machtvoll und lässt dabei wenig Raum für Selbstvollzüge, die eine eigene Identität in der globalen Gemeinschaft zu bewahren versuchen.“⁵⁹

Trotz alledem identifiziert Lugones die zuvor beschriebenen Dynamiken als einen bis heute andauernden Widerstand und versucht, die Autonomie- und Subjektwerdung der kolonisierten Menschen gerade in diesem bestehenden System zu erfassen und nachzuzeichnen.

⁵⁷ Vgl. Mendoza: Epistemologia.

⁵⁸ Lugones, M.: Rumo a um feminismo descolonial (Estudos Feministas), Florianópolis 2014.

⁵⁹ Ebd., 942.

Um diesen Widerstand begrifflich zu definieren, spricht Lugones von einem „aktiven Subjektvollzug.“⁶⁰ Sie bezieht sich damit auf das Handeln jener Gruppen und Personen, die sich auf irgendeine Weise gegen die vielen verschiedenen Unterdrückungen wehren, auch wenn sie „durch hegemoniale, koloniale und rassistische Mentalitäten eingeschränkt werden – und das manchmal so sehr, dass jede Handlungsfähigkeit ausgelöscht wird.“⁶¹ Sie hält fest, dass allem Anschein nach die Zugehörigkeit zu den sogenannten ‚unreinen‘ Gruppen manchmal eine besondere Stärke und proaktive Resilienz ins Leben ruft.⁶² Mit anderen Worten, all die Pastorinnen und Frauen, die mit der gehorsamen Zugehörigkeit brechen, stehen für einen aktiven Subjektvollzug, der durch Autonomie gekennzeichnet ist, einschließlich wirtschaftlicher Selbstständigkeit und der Übernahme von Führungs- und Machttrollen. Sie bringen dadurch eine neue, aktive und kreative Subjekthaf-tigkeit hervor, die durch einen Erfindungsreichtum und eine vitale Lebensdynamik gekennzeichnet ist. Sie verlassen die ihnen von der Tradition zugeschriebene Passivität und eignen sich eine autonome Handlungsfähigkeit an, durch die sie zu wirklichen, aktiven Subjekten werden. Trotz allen Begrenztheiten und Zwängen, denen sie weiter ausgesetzt sind, haben die Frauen damit eine einzigartige Form des Widerstands geschaffen.

Schlussbemerkungen

Die genaue Erforschung, wie Frauen Religion erleben und wie sie spirituelle Erfahrungen sowohl innerhalb als auch außerhalb der großen Denominationen neu entdecken, ausleben und als Ressource heranziehen, aber auch verändern, kritisieren und neugestalten, ist ein Desiderat. Vor allem das theoretische Gerüst sowie die Methodologie des dekolonialen Feminismus werden hierbei eine große Unterstützung leisten können. Angesichts des Horizonts, der sich aus der Neujustierung der religiösen Dynamik im 21. Jahrhundert ergibt, braucht es allerdings weitere Untersuchungen zur Aneignung und

⁶⁰ Ebd., 940.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. ebd.

zum Vollzug von Religion durch Frauen: Inwiefern schaffen sie neue Räume oder gestalten bestehende Räume um? Wo geben sie Althergebrachtes auf und wo kreieren sie Möglichkeiten zu Flucht, Freiheit und Netzwerkaufbau? Wo jedoch erhalten sie vielleicht auch bestehende Muster von Unterwerfung, Gehorsam und Konformität aufrecht? Neben all diesen Fragen ist von zentraler Bedeutung, welche Bewegungen diese Frauen initiieren, um die patriarchalische Vorherrschaft der traditionellen Religionen zu überwinden und in welcher Weise sie sich dabei neu ins Verhältnis zu ihnen setzen. Das Vordringen eines radikalen evangelikal-patriarchalischen Konservatismus auch im politischen Bereich sollte dabei besonders in den Blick genommen werden, denn dort zeichnet sich eine besorgniserregende Ausweitung und Verfestigung eines rigiden, männerdominierten Herrschaftsraums ab.

In unserem dritten Jahrtausend bildet sich eine neue Umgestaltung der religiösen Landschaft heraus, die durch den Protagonismus von Frauen gekennzeichnet ist. Oft zeigt er sich subtil, unauffällig und gleichzeitig intelligent, dynamisch, kreativ und authentisch. Selten ereignet er sich in einer öffentlich dargestellten Kampfeslust. Insgesamt zeichnen sich deutliche Brüche ab, die durch einen mobilisierenden Ungehorsam Raum für neue Ausdrucksformen und Vollzüge spirituellen und religiösen Lebens schaffen. Auf authentische und verantwortungsbewusste Weise eröffnen Frauen so Wege aus den hegemonial strukturierten Religionen heraus. Der aktive Subjektvollzug dieser Frauen steht somit für die befreiende Überwindung der Geschlechterkolonialität im religiösen Kontext Brasiliens.

Literaturverzeichnis

- Barroso, J.: Feminismo descolonial. Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso, in: Iberoamérica Social. Revista-red de estudios sociales III/2 (2014), [Online-Zugang: <https://iberoamericasocial.com/ojs/index.php/IS/article/view/72> – Stand: 03.06.24].
- Bandini, C.: Costurando certo por linhas tortas. Práticas femininas em igrejas pentecostais, Salvador 2014.
- Bello, A.: Culturas e Religiões. Uma leitura fenomenológica, Bauru 1998.

- Ferreira, A./Ribeiro, F.: Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião, in: *Númen-Revista de Estudos e Pesquisa em Ciências da Religião* 15/2 (2012), 249–269.
- Fiorenza, E.: As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica, São Paulo 1992.
- Fiorillo, M.: Aquele que diz sim, aquele que diz não. Religiosidade e heresia, in: *Estudos de Sociologia* 18/34 (2013), 101–116.
- Gebara, I.: A mobilidade da senzala feminina, mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo, São Paulo 2000.
- Gebara, I.: Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião, São Paulo 1997.
- Gebara, I.: Teologia em ritmo de mulher, São Paulo 1994.
- Gebara, I.: Vulnerabilidade, justiça e feminismos. Antologia de textos, São Bernardo do Campo 2010.
- Guglielmoni, R.: Religião e gênero. Igrejas evangélicas fundadas por mulheres na região industrial de Contagem, Minas Gerais 2015.
- Husserl, E.: A crise da humanidade europeia e a filosofia, Porto Alegre 2008.
- Jaspers, K.: A situação espiritual do nosso tempo, São Paulo 1968.
- Lacelle, E.: As Ciências Religiosas Feministas. Estado da questão, in: *REVER. Revista de Estudos da Religião* 1 (2002), 12–55.
- Lugones, M.: Rumo a um feminismo descolonial (Estudos Feministas), Florianópolis 2014.
- Machado, M.: Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais, in: *Revista Estudos Feministas* 13/2 (2005), 387–396.
- Maluf, S.: Além do templo e do texto. Desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil, in: *Revista Antropologia em primeira mão* 124 (2011), 5–14.
- Mendoza, B.: La epistemología del sul, la colonialidad del género y el feminismo, in: Miñoso, Y. (Hg.): *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*, Buenos Aires 2010, 19–36, [Online-Zugang: www.glefas.org/glefas/index.php – Stand: 03.06.24].
- Morin, E.: Rumo ao abismo? Ensaio sobre o destino da humanidade, Rio de Janeiro 2011.
- Quijano, A.: Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina, in: Lander, E. (Hg.): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, [Online-Zugang: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> – Stand: 03.06.24].
- Roese, A./Schultz, A.: Modos de vida alternativos. O caso da comunidade Noiva do Cordeiro, in: *Revista Tecer* 3/5 (2010), 152–158.

- Roesse, A.: Ecofeminismo e sustentabilidade, in: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER): Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade, São Paulo 2008, 135–172.
- Rosado, M.: O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões, in: Cadernos Pagu 16 (2001), 79–96.
- Schultz, A.: Pós-protestantismo. Descrição e análise de um caso de dissidência religiosa na comunidade rural Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, MG, in: Protestantismo em Revista 30 (2013), 104–123.
- Silva, J.: Lideranças pentecostais femininas. Um estudo sobre a fundação de igrejas pentecostais por mulheres em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro 2010.
- Woodhead, L.: As diferenças de gênero na prática e no significado da religião, in: Estudos de Sociologia 18/34 (2013), 77–100.
- Woodhead, L.: 'Because I'm Worth it'. Religion and Women's Changing Lives in the West, in: Ane, K./Sharma, S., u. a. (Hg.): Women and religion in the West. Challenging secularization, Hampshire 2017, 147–164.
- Woodhead, L.: Five concepts of religion, in: International Review of Sociology 21/1 (2011), 121–143.
- Woodhead, L.: Mulheres e gênero. Uma estrutura teórica, in: REVER. Revista de Estudos da Religião 1 (2002), 1–11.

Kenosis-Theologie und Geschlechterbeziehungen. Eine feministische Hermeneutik

Jaci de Fatima Souza Candioto*

Seit dem 17. Jahrhundert, das allgemein als Schwelle zur Moderne gilt, wurde das Bild eines allmächtigen Gottes betont, der nach rationalen Prinzipien und ewigen, unveränderlichen Wahrheiten handelt. In dieser Zeit verbreitete sich auch das kartesianische Denken, nach dem der Mensch seine Vernunft *ist*, während er gleichzeitig einen Körper *hat*, der lediglich als Organismus betrachtet wird und nach vorgegebenen und erkennbaren Gesetzen funktioniert. Die Überhöhung der Vernunft förderte die Vorstellung eines unendlichen, rationalen Gottes, der zudem Garant für die von der endlichen menschlichen Vernunft abgeleiteten Gewissheiten ist. Wie René Descartes (1596–1650) argumentierte, ist es möglich, die Idee der göttlichen Vollkommenheit in mir als objektive Realität zu erfassen, ohne dass dies ebenfalls für ihren Inhalt gelten müsse.¹ Vollkommenheit wird hier stets im Sinne von Rationalität und Wissen gedacht. Dabei ist es logisch unmöglich, dass ein endliches Wissen eine unendliche Vollkommenheit erfassen kann. In dem Maße, wie Gottes Vollkommenheit allein nach rationalen Kriterien und ohne Berücksichtigung der göttlichen Freiheit oder unentgeltlichen Güte gedacht wurde, hat die Moderne das Bild eines ‚starken‘, auf die Natur

* Jaci de Fatima Souza Candioto studierte Philosophie, Theologie und Erziehungswissenschaften. 2012 wurde sie an der Katholischen Universität Rio de Janeiro (PUC-Rio) in Theologie promoviert. Aktuell hat sie eine Professur in Sozialethik und Theologie an der Katholischen Universität Curitiba im Bundesstaat Paraná (PUC-PR) inne und führt zudem eine Gastprofessur an der Katholischen Universität in Mosambik. Sie leitet internationale Forschungsprojekte zu den Bereichen Ökokultur und Ökofeminismus und arbeitet über Religion und *Gender-Studies* sowie theologischer Anthropologie und Sozialethik. Ihr Artikel *Kenosis-Theologie und Geschlechterbeziehungen* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Teologia da kénosis e relações de gênero. Uma perspectiva de leituras*, in: Pistis e Praxis 10/2 (2018), 434–452.

¹ Vgl. Descartes, R.: *Meditações et al*, in: Granger, G./Guinsburg, J. v., u. a. (Hg.): *Co-leção os pensadores*. Bd. 15. Descartes, São Paulo 1973, 116, §27.

einwirkenden Gottes geschaffen – parallel zur menschlichen Vernunft, die sich die natürliche Welt durch die Kenntnis ihrer Gesetze untertan macht.

Kritisch betrachtet wird hier Gott in den Grenzen der modernen mechanistischen Vernunft gefangen. Zu Beginn der Moderne war die Vernunft untrennbar mit Macht und Herrschaft verbunden und enthielt daher eine Verheißung auf Sicherheit. Der Empirismus Francis Bacons (1561–1626) begreift Wissen als Anleitung zum Handeln: „Wissen ist Macht“² impliziert, dass die Beherrschung der Natur durch den Menschen von grundlegender Bedeutung für die Verwirklichung des sozialen Fortschritts ist. Man kann die Natur ihm zufolge aber nur beherrschen, wenn man ihr gehorcht, d. h. wenn man ihre Gesetze kennt. Wenn die Naturgesetze durch rationale Prozesse entschlüsselt werden können, muss sich demnach auch das menschliche Verhalten Gesetzen unterwerfen, die sich aus diesem rationalen Prozess ergeben. Als Konsequenz dessen wurde der Ursprung ethischer Normen immer mehr in der menschlichen Vernunft und immer weniger in göttlichen Imperativen verortet. Die moralische Fremdbestimmung durch Gott und die Kirche als seine Stellvertreterin wurde vom modernen Säkularismus abgelehnt. Göttliche Gebote entsprechen heteronomen Quellen von Moral und sind als solche unerwünscht. Entsprechend können auch alle nicht von der Vernunft geleiteten Handlungen nur fremdbestimmt sein. Affektive Instanzen wie Intuitionen und Bedürfnisse können keinesfalls als Grundlage von Moral herangezogen werden. Nur Handlungen, die von einem rationalen Prozess geleitet werden, gelten hier als autonom.³ Emanzipation, Autonomie und Aufklärung des modernen Menschen werden als umgekehrt proportional zu politischem Gehorsam, moralischer Heteronomie und der vermeintlich obskuren Bevormundung durch die Religion postuliert.⁴

Dieses übermäßige Vertrauen in Vernunft und Fortschritt – sei es in den Wissenschaften oder der Moral – war das Fundament des modernen Ideals

² Vgl. Bacon, F.: *Novum Organum*. Livro I, in: Andrade, J. d. (Hg.): *Coleção os pensadores*. Bd. 13. Bacon, São Paulo 1973, 19.

³ Vgl. Kant, I.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Übers. v. P. Quintela, São Paulo 1973.

⁴ Vgl. Kant, I.: *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* (Aufklärung), in: Kant, I.: *Textos seletos*, Einf. v. Emmanuel Carneiro Leão, übers. v. R. Vier und F. de Souza Fernandes, Petrópolis 2005.

einer Emanzipation des menschlichen Subjekts. So sollten die Fesseln des Gehorsams gesprengt werden, der die Feudalzeit gekennzeichnet hatte. Dieses Vertrauen verstärkte auch die Trennung von öffentlicher und privater Vernunft: Freiheit und Gleichheit im öffentlichen Raum; Befehls- und Gehorsamsverhältnisse im privaten Bereich. Religion wurde im Zuge dessen in den Bereich der privaten Entscheidungen eingeordnet. All dies führte zu einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zwischen menschlicher Emanzipation und Gehorsam gegenüber Gott. In den meisten Erscheinungsformen des modernen Atheismus spiegelt sich die korrelativ wachsende Distanz zwischen rationalem Gottesbild und Aufwertung des autonomen Subjekts wider. Entwicklungen wie Rationalisierung in Wirtschaft und Politik, der damit einhergehende wissenschaftliche und technische Fortschritt sowie Industrialisierung und Konsumsteigerung prägten so auch die Beziehung zum Göttlichen. Der Mensch entdeckte, dass er die Natur umgestalten kann, dass sie wie ein offenes Buch ist, das es zu entschlüsseln und zu kontrollieren gilt. So entstand die utopische Überzeugung, dass er seine Projekte und Träume von Glück selbst verwirklichen könne. Der medizinische Fortschritt, insbesondere der Sozial- und Präventivmedizin, führte dazu, dass die mit Krankheit einhergehenden menschlichen Grenzen in gewisser Hinsicht verschoben oder, wie im Falle des Todes, aufgeschoben wurden. All diese Entwicklungen verweisen auf ein aufkommendes Konzept von immanentem Heil, das mit Gesundheit, Fortschritt und sozioökonomischem Wohlstand verbunden ist. Geht der Fokus auf die Transzendenz von Erlösung verloren, scheint Gott in der Konsequenz nicht mehr notwendig.

Der Mensch, der sich der verborgenen Möglichkeiten seiner Vernunft bewusst geworden ist, war auf einmal selbst in der Lage, die unterschiedlichsten Probleme zu lösen und Antworten auf die schwierigsten Fragen zu geben. Gott ist tatsächlich entbehrlich, wenn nicht sogar überflüssig geworden. Es bedarf nicht mehr seiner als Gnade erfahrenen Gegenwart oder großzügigen und bedingungslosen Vorsehung. Sie sind überflüssig, weil der Mensch praktisch alles durch immer genauere Berechnungen vorhersagen und planen kann. Aus dieser Dynamik heraus konstruierte der moderne Mensch andere Bezugspunkte wie Wissenschaft, Heimat oder Parteien. An die Stelle des

Glaubens an ein transzendentes Heil traten irdische Heilsreligionen, insbesondere der Szientismus, der Patriotismus und der Kommunismus. Unfähig, sich auf eine kosmische Ordnung und göttliche Vorsehung zu stützen, konstruierten sich die Menschen entsprechende Ersatzreligionen – politische Ideologien oder Spiritualitäten ohne Gott. Es wurde sich zwar zu einem radikalen Atheismus bekannt, man klammerte sich aber dennoch an Ideale, die dem menschlichen Dasein einen Sinn geben oder gar rechtfertigen sollten, für sie zu sterben.⁵

Während die Moderne eine immanentistische Rettung durch die Emanzipation der Wissenschaft, des Vaterlandes oder der Partei suggerierte, wird in der Gegenwart mittlerweile der soziale Wohlfahrtsstaat entsakralisiert.⁶ Es werden ideologische Diskurse aufgedeckt, welche die Politik durchdringen und der Missbrauch von Wissenschaft, dem alle Lebensformen auf dem fragilen Planeten ausgesetzt sind, wird angeprangert. Eine Zersplitterung des Denkens und Empfindens unserer Zeit in „tausend Teile“⁷ entspricht der Vorherrschaft des ‚schwachen‘ Denkens (*pensiero debole*) im Gegensatz zum ‚starken‘ Denken der Moderne. Es war Gianni Vattimo (1936–2023), der den Ausdruck des schwachen Denkens geprägt hat, um auf unsere Epoche und ihre Beziehung zu einer neuen Perspektive des Christentums hinzuweisen. Der Kontext von Vattimos Überlegungen ist dabei die sogenannte Postmoderne mit ihren Auswirkungen auf die Denk-, Handlungs- und Glaubensweisen in unseren Gesellschaften.

⁵ Vgl. Ferry, L.: *Aprender a viver. Filosofia para os novos tempos*, Rio de Janeiro 2007, 167f.

⁶ In gewisser Weise wurde im Rahmen des sogenannten Wohlfahrtsstaates das theologische Konzept der Vorsehung säkularisiert, indem es auf staatliche Maßnahmen wie Einkommensverteilung, Gesundheit, Bildung, Beschäftigung oder soziale Sicherheit zur Aufrechterhaltung des Bevölkerungswohlstands bezogen wurde. Als Theorie wurde dieses Staatsmodell von John M. Keynes (1883–1946) ausgearbeitet und erstmals in den 1930er Jahren von der amerikanischen Regierung Roosevelts mit dem als *New Deal* bekannten Programm in die Praxis umgesetzt.

⁷ So ein Werk von Deleuze, G./Guattari, F.: *Mille Plateaux*, Paris 1980.

1. Das Ende der Metaphysik, Nihilismus und schwaches Denken

In seinem Werk *After Christianity*⁸ wird deutlich, dass Vattimos Denkansatz Teil eines in den westlichen Gesellschaften weit verbreiteten intellektuellen und politischen Klimas ist. Dort wird nicht nur das Wirklichkeitsverständnis der klassischen Metaphysik angezweifelt, sondern auch die narrativen Metadiskurse sowie die gesamte gesellschaftliche Organisation durch Arbeitsrationalisierung und vor allem die moralischen und religiösen Wahrheiten des Christentums in Frage gestellt. Vattimo versucht zu zeigen, dass uns das Ende der Metaphysik (was ihm zufolge eine Hypothese Heideggers ist, die dem Tod des moralischen Gottes bei Nietzsche entspricht) sowie das Aufkommen des postmodernen Pluralismus dazu zwingen, eine Erneuerung der (christlichen) religiösen Erfahrung anzustoßen. Denn die vermeintliche Überwindung der Metaphysik ist nicht das Ende des Christentums, sondern vielmehr seine überraschende Realisation.

Für Martin Heidegger (1889–1976) führt das Ende der Metaphysik in eine Dämmerung des Glaubens an ein oberstes Prinzip, ein letztes Fundament der Wirklichkeit in Form einer außerhalb der Welt gegebenen objektiven Struktur. Es hat seinen Anfang in der vorsokratischen und platonischen Philosophie und seine Entfaltung gründet in der Überzeugung einer begründeten, stabilen, notwendigen und objektiv erkennbaren Seinsordnung.⁹ Der Gott der christlichen Moral wurde dadurch mit der Wahrheit identifiziert – und zwar mit der Wahrheit als einer exakten und objektiven Beschreibung der Realität. Diese Wahrheit wiederum ist Christus.¹⁰ Er ist der oberste Garant für die Ordnung der Welt, weshalb das Ende der Metaphysik mit dem Untergang des Glaubens an die moralisch fokussierte Gottesebenbildlichkeit verbunden ist.

Trotz Friedrich Nietzsches (1844–1900) Kritik am modernen Humanismus als Ursache für Dekadenz und Nihilismus, sieht Vattimo eine positive, ja produktive Beziehung zwischen dem nihilistischen Willen zum Nichts und

⁸ Folgende Bezüge beziehen sich auf die französische Ausgabe – vgl. Vattimo, G.: *Après la chrétienté*, Paris 2004.

⁹ Vgl. Heidegger, M.: *Ser e tempo*. Übers. v. F. Castilho, Campinas 2012.

¹⁰ Vgl. Vattimo: *Après la chrétienté*, 156.

dem Bild des biblischen Gottes, der sich selbst entleert, der sich seines göttlichen Zustands entäußert und in der Kenosis der Inkarnation Mensch wird. Wenn einerseits der Untergang der Metaphysik mit dem Niedergang des Bildes eines ‚starken‘ Gottes der Moral und Wahrheit korrespondiert, so sei es andererseits legitim, das Aufkommen einer existentiellen Ontologie als Ereignis der Entäußerung im Sinne eines Da-Seins und Für-Seins zu deuten und auf das Bild eines Gottes zu beziehen, der sich selbst gibt und entleert, um mit den Menschen zu kommunizieren und in Beziehung zu treten.¹¹ Mit der Relation zwischen göttlicher Kenosis und Nihilismus, die der Philosoph als charakteristisches Merkmal des modernen Denkens aufdeckt, geht er folglich davon aus, dass mit der Säkularisierung das Ende der Religion, insbesondere des Christentums, nicht notwendigerweise einsetzte. Er vertritt stattdessen die These, dass der Säkularisierungsprozess erst durch das Christentum ermöglicht wurde. Zumindest Max Weber (1864–1920) zufolge schritt die Säkularisierung in einer durch Technik ausgelösten Homogenisierung und Rationalisierung der Welt voran. Die kapitalistische Rationalisierung der Welt gründet für ihn jedoch nicht in der Negation des Christentums, sondern wurzelt in einer spezifischen Logik der protestantischen Ethik¹² bzw. des jüdisch-christlichen Monotheismus.¹³ Wie Weber betrachtet auch Vattimo die Moderne als Zeitalter der Säkularisierung im Sinne einer innerlogi-

¹¹ Vgl. ebd., 41.

¹² Weber bezieht sich hierbei vor allem auf die Beziehung zwischen Askese und kapitalistischer Mentalität. Obwohl er dabei vom asketischen Protestantismus insgesamt spricht, liegt seinem Schlüsselbegriff der Berufung hauptsächlich der englische Puritanismus zugrunde, der aus dem Calvinismus hervorgegangen ist – vgl. Weber, M.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, in: ders., *Coleção Os Pensadores* 37. Übers. v. M. Szmrecsányi, u. a., São Paulo 1974, 207.

¹³ Ebenso ist für Vattimo (*Après la chrétienté*, 96–97) „der Monotheismus [...] die Voraussetzung dafür, dass wir die Natur aus der einheitlichen Perspektive der Naturwissenschaften erforschen können, die wiederum die unverzichtbare Grundlage für die technologische Beherrschung der Natur ist; und die christliche Ethik, insbesondere die protestantische, ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass wir die Arbeit, das Sparen und den wirtschaftlichen Erfolg als religiöse Imperative begreifen können und daher in der Lage sind, ein tiefes und umfassendes Engagement zu initiieren.“

schen Entwicklung aus dem jüdisch-christlichen Offenbarungsglauben heraus.¹⁴ Die Säkularisierung sollte demnach nicht als Phänomen der Abkehr vom Christentum betrachtet werden, sondern als paradoxe Verwirklichung seiner inneren Ausrichtung. Von ihr her lässt sich die historisch herausgebildete Nihilierung von Sinn und Wahrheit mit dem Bild der heilsgeschichtlichen Entäußerung Gottes in die Schwachheit hinein in Beziehung setzen. Vattimo distanziert sich von einer wörtlichen Schriftauslegung. Er zeigt auf, dass der biblische Text für eine Hermeneutik zugänglich ist, die an eine gegenüber Objektivismus, Universalismus und Rationalismus abgeneigte Gotteserfahrung anschließt. Er verweist hierbei auf die Entäußerung als zentrales Motiv neu- und alttestamentlicher Erlösung. Die biblischen Motive von Schöpfung, Kontingenz und Geschichtlichkeit unserer Existenz legen das Fundament für eine Ontologie, in der Sein als Ereignis gedeutet wird. Am deutlichsten zeichne sich dies im Neuen Testament ab, vor allem in der Kenosis Christi, also der Menschwerdung.¹⁵

Das Wiederaufleben eines nichtreligiösen Christentums in der postmetaphysischen Ära lässt sich ihm zufolge aus dem postulierten Zusammenhang zwischen kenotischer Tradition und Ereignis-Ontologie erklären. Hier bietet sich die Grundlage für eine kritische Analyse von Formen wiederauflebender Sakralitäten – insbesondere dann, wenn sie paradoxerweise anti-metaphysische Bestrebungen aufweisen wie etwa der biblische Fundamentalismus, der objektivistischer und festgefahrener ist als es die scholastische Metaphysik war. Eine der wichtigsten Konsequenzen, die sich aus der Verknüpfung des ‚Todes‘ des metaphysischen Gottes mit einer Kenosis-Theologie ergibt, ist die Ermöglichung neuer religiöser Erfahrungen, die weder eine metaphysische noch eine fundamentalistische Schlagseite haben.¹⁶ Der italienische Denker wiederholt so in seinen Ausführungen nicht einfach lückenlos die postmetaphysischen Konstrukte Heideggers und Nietzsches. Im Gegenteil, er kritisiert, dass beide Denker letztlich im griechischen Objektivismus gefangen bleiben, weil es ihnen nicht gelingt, die Implikationen der christlichen anti-metaphysischen Revolution voll zu entfalten. Sie erreichen daher nicht

¹⁴ Vgl. Vattimo: *Après la chrétienté*, 50.

¹⁵ Vgl. ebd., 42.

¹⁶ Vgl. ebd., 30.

das volle Identifikationspotential, welches die Kénosis-Theologie eröffnet. Für Vattimo ist Jesu Kénosis jedoch nicht nur etwas, das mit der fortschreitenden Säkularisierung vereinbar ist, sondern sie selbst ist ein Modell dafür. Ein sich selbst entäußernder Gott ist für ihn das dem kulturellen Bewusstsein unserer Zeit am besten entsprechende Gottesbild. Vattimos Position ist deshalb von großer Bedeutung für die Herausbildung eines Gottesbegriffs, der mit heutigen religiösen Erfahrungen vereinbar ist. Dazu gehört für ihn zuallererst die Überwindung eines gewalttätigen oder absoluten göttlichen Wesens durch die Identifizierung von Entäußerung bzw. Entleerung als göttliches Hauptattribut.

Sicher gibt es bei Vattimo auch kritische Punkte zu benennen.¹⁷ So gilt die von ihm stark betonte These, die Säkularisierung sei das Hauptmerkmal unserer Kultur, als überholt. Nach dem Niedergang der immanentistischen Heilsideologien, wie beispielsweise dem Sozialismus oder auch der kapitalistischen Wohlstandsnation, kam es in den letzten Jahrzehnten in mehreren Teilen der Welt zu einer verstärkten Rückkehr verschiedener religiöser Ausdrucksformen. Sei es in den Vereinigten Staaten, in Lateinamerika, Osteuropa, Afrika oder Asien – das Wiederaufleben des Christentums ist ein bemerkenswertes Phänomen, das nicht ignoriert werden darf. Auch Jürgen Habermas (*1929) stellt fest: „Während die entwickelten Gesellschaften zunehmend säkularer werden, wird die Weltgemeinschaft immer religiöser.“¹⁸

¹⁷ Ein Großteil der folgenden Analyse basiert auf dem Artikel von Roldán, A.: *La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la Cristiandad*, in: *Teología y cultura* 4/7 (2007), 83–95.

¹⁸ Habermas, J.: *El resurgimiento de la religión, un reto para la autocomprensión de la modernidad?*, in: *Diánoia* 60 (2008), 6. Nach Habermas (ebd., 6–7) ist dieses Wiederaufleben auch „das Ergebnis hoher Geburtenraten in ärmeren Ländern oder Entwicklungsländern. Natürlich lässt sich die Ausbreitung von Religion nicht allein anhand demografischer Entwicklungen erklären. Eine genauere Untersuchung der besagten Regionen bestätigt jedoch zumindest tendenziell die Hypothese, dass es einen Zusammenhang zwischen existenzieller Unsicherheit und religiösem Bedürfnis gibt. So sind beispielsweise verschiedene gefährdete Gruppen in Lateinamerika, Asien und Afrika empfänglicher für die Botschaften der charismatischen Führer evangelikaler Megakirchen, sodass die fundamentalistische Radikalisierung und politische Instrumentalisierung von Religionsgemeinschaften auf eine Weise erklärt werden kann, die durchaus mit der Säkularisierungsthese übereinstimmt.“

Wenn man bedenkt, dass er selbst vor dem Hintergrund der westeuropäischen Säkularisierung schreibt, in der die Rückkehr zu einem religiösen Christentum nicht stattgefunden hat, ist seine Diagnose durchaus nachvollziehbar.

Ein weiterer Aspekt, der bei Vattimo kritisch hervorgehoben werden muss, ist der Ort, an dem er das postmoderne Christentum ansiedelt, nämlich als Ableitung des Nihilismus aus der Kombination des nietzscheanischen und heideggerianischen Denkens. Notwendige Folge dieses Nihilismus ist es, den Glauben an eine objektive Wahrheit aufzugeben. Das Nichts wird dann aber zur zentralen Kategorie erhoben, was die Gläubigen an einen Ort (oder besser Nicht-Ort) stellt, der sie vom grundlegenden Rahmen entfernt, in dem der Glaube einst gründete – der ewige Gott als wahrhafter Grund allen Seins. Anders ausgedrückt: Die Betonung, dass Gottes Wesen Liebe ist, ist unserer Zeit sehr angemessen, aber die Tatsache, dass Gott sich seiner selbst entäußert hat, bedeutet nicht, dass er dabei seine Göttlichkeit aufgegeben hat.

In seiner heideggerianischen Nietzsche-Interpretation geht Vattimo zudem davon aus, dass wir im Zeitalter des Endes der Metaphysik, nicht aber der Ontologie leben. Ob jedoch die Metaphysik in ihrer Aufgabe, die Wirklichkeit als Ganzes zu beschreiben, tatsächlich keine Bedeutung mehr hat, nur weil sie von manchen Zeitgenossen abgelehnt wird, ist eine ganz eigene Frage. Die faktischen Gegebenheiten scheinen auf das Gegenteil hinzudeuten. Obwohl der Mensch unserer Zeit an Pluralismus und Relativismus gewöhnt ist, kann er oft einen konsequenten Nihilismus weder durchhalten noch umsetzen. Es ist daher nicht ungewöhnlich, dass Menschen immer wieder auf absolute Bezugspunkte zurückgreifen, um ihrem Leben und der Welt einen Sinn zu geben. Könnte das Wiederaufleben neuer Formen eines ritualisierten Christentums nicht sogar eine gewisse Überdrüssigkeit gegenüber der tiefgreifenden Sinnkrise unserer Zeit widerspiegeln?¹⁹ Warum sollten

¹⁹ Eine fundierte Einschätzung der neuen Formen des Christentums, die sich insbesondere in Lateinamerika stark ausbreiten, ist an dieser Stelle nicht möglich. Es wäre jedoch zu untersuchen, wie zwei religiöse Phänomene unserer Zeit parallel entstehen konnten: einerseits ein traditionalistisch-ritualistischer Katholizismus, der sich dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils widersetzt und dadurch eine Rückkehr zur Metaphysik und zum objektivistischen Bild eines starken, rationalen

sich die Menschen nicht mit einer traditionalistischen Rückbesinnung auf die Vergangenheit zufriedengeben, wenn uns der eigene gesellschaftliche Kontext doch fremd gewordenen ist? Und wieso sollten sie sich nicht auf die Verheißung eines religiös-charismatischen Sentimentalismus einlassen, auch wenn dort keine angemessene theologische Reflexion stattfindet?

Trotz dieser Schwachpunkte in Vattimos Denken leistet er durch seine Betonung, dass das annehmbarste Gottesbild in einer von Ungewissheit, Angst und Verzweiflung geprägten Zeit das eines schwachen Gottes ist, einen entscheidenden Beitrag. Er tritt damit doch für den Gott ein, der in der Person Jesu Christi herabgestiegen ist und eine menschliche Existenz angenommen hat. Ebenfalls ist ihm recht zu geben, dass vor diesem Hintergrund Säkularisierung nicht das Ende des Christentums bedeutet, sondern die Notwendigkeit aufzeigt, dieses anders zu denken und sich auf neue Weise anzueignen.

2. Das Problem des Leidens im Angesicht der Kenosis des Kreuzes

Über Vattimo hinaus ist es notwendig, die Kenosis nicht nur aus inkarnatorischer Perspektive zu erörtern, sondern auch angesichts der Art und Weise, wie Gott sich in Jesus Christus auf schlimmstmögliche Weise aus der menschlichen Gemeinschaft ausstoßen ließ: durch die Kreuzigung. Dieser Gedanke stößt unweigerlich auf die unfassbare Erfahrung des 20. Jahrhunderts, das durch das Leiden von Millionen unschuldiger Menschen in den Konzentrationslagern gekennzeichnet war. Sie mussten nicht sterben, weil sie Feinde waren oder die bestehende Gesellschaftsordnung in Frage stellten, sondern einfach, weil sie einer bestimmten Gemeinschaft, Ethnie oder Abstammung angehörten.

Das Bild eines Gottes der Wahrheit, der Vernunft und des Fortschritts – kurz gesagt, des starken Gottes – gerät nicht nur angesichts des Atheismus

und allmächtigen Gottes postuliert; und andererseits ein charismatisches, emotionsaufgeladenes und triumphalistisches Christentum, dessen neopentekostale Form sich mit einem moralischen Fundamentalismus verbindet, der ebenso weit von einem kenotischen Gottesbild entfernt ist.

und der Säkularisierung ins Wanken, sondern auch aufgrund der Intensivierung und Ausweitung von Leiderfahrungen. Das Böse wurde durch den Holocaust und die Konzentrationslager ins Unermessliche gesteigert. Doch ebenso tragen der Beginn des Atomzeitalters und die Angst vor einer möglichen Dezimierung unserer Spezies, die Zunahme der wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten, die schwierige Koexistenz mit Armut und Elend sowie neue Formen des Patriarchats, durch die auch weiterhin Männer und Frauen unterdrückt werden, zur Krise unserer Zeit bei. Die Ausdehnung und Pluralität dieser Leiderfahrungen stellt die Vorstellung in Frage, ob der sogenannte Fortschritt wirklich zu einer besseren und humaneren Gesellschaft führt, weil die Macht der Vernunft offensichtlich doch nicht Gewalt und andere Irrationalitäten ersetzt und überwindet. Geradezu verhöhrend wirkt da das Bild eines fernen Gottes, der den Menschen nach seiner Erschaffung der willkürlichen Herrschaft des Stärkeren ausgeliefert hat. Angesichts eines Atheismus oder Agnostizismus, in denen gelebt wird, als ob es Gott nicht gäbe, wird auch das Leid mit der Vorstellung einer Welt ohne Gott verbunden: Gott hilft weder den Leidenden noch beschützt er sie; oder er ist gar ohnmächtig, hat sich aus der Welt vertreiben lassen und die Menschen ihrem eigenen Schicksal und der Ungerechtigkeit ihrer Mitmenschen überlassen. Solche Gottesvorstellungen können mithilfe einer kenotischen Kreuzestheologie auf differenzierte Weise problematisiert werden. Wie ist es möglich, dass der allmächtige Gott aus der Welt vertrieben wurde, ermordet am Kreuz? Wenn er von Anbeginn der Zeit als der Allmächtige angerufen wurde, wie kann er sich jetzt als ein irritierend schwacher Gott offenbaren, der sich von menschlicher Kraft überwältigen lässt? Wenn Gott so barmherzig ist, warum zieht er sich aus der Welt zurück und liefert den Menschen seinem eigenen Willen und seinem unausweichlichen Schicksal aus? Warum greift Gott nicht ein, um all der Ungerechtigkeit ein Ende zu setzen, die der Mensch in seiner Autonomie und Hochstapelei geschaffen hat?

Sinivaldo Tavares²⁰ (*1961) zufolge findet die Antwort auf diese Fragen ihren besten Ausdruck in dem Zitat des evangelischen Theologen Dietrich

²⁰ Zu Folgendem vgl. Tavares, S.: *Teologia da criação. Outro olhar, novas relações*, Petrópolis 2010, 76.

Bonhoeffer (1906–1945), der unter dem Nationalsozialismus das Martyrium erlitt:

„[W]ir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – *etsi deus non daretur*. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der uns in der Welt leben lässt, ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, *Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns*. Es ist Mt 8,17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der *deus ex machina*. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick freimacht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die ‚weltliche Interpretation‘ einzusetzen haben.“²¹

Der emanzipierte und säkularisierte Mensch unserer Zeit ist nach Bonhoeffer nicht in der Lage, die religiöse Lebensdeutung, wie sie Theologie und biblische Begriffe anbieten, zu verstehen. Es bedarf der weltlichen Lektüre dieser Konzepte, ihrer Reinigung und Befreiung von der traditionellen Metaphysik, um die Offenbarung anhand der Erfahrung und Sprache des Leidens zu verstehen. Der Tod Jesu zeigt, dass wir in einer Welt leben, die durch den Rückzug Gottes gekennzeichnet ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir Gott

²¹ Bonhoeffer, D.: Resistência e submissão. Cartas e anotações escritas na prisão, Hg. v. Ch. Gremmels und E. Bethge, São Leopoldo 2003, 487f. [Hervorhebung J. C.].

ohne die Welt denken sollen. Obwohl er sich von den Menschen verstoßen ließ, hält er eine enge Beziehung zur Welt aufrecht – der Gott Jesu Christi hat gezeigt, dass er das unerträglichste Leid für die Menschen erträgt. Indem er sich aus der Welt verstoßen lässt, gestattet er dem Menschen autonom und damit erwachsen zu sein und macht sich so radikal gegenwärtig. Diese Aussage steht in krassem Gegensatz zu einer Religiosität, die Gott einen Platz außerhalb der Welt und über dem Menschen zuweist. Aus einer solchen Haltung erwächst die metaphysische Theorie einer göttlichen Allmacht, in der Gott überall, aber letztlich nirgendwo ist.²² Der christliche Lebensvollzug muss daher eine kritische Teilnahme am Leiden Gottes sein, indem er sich der kenotischen Existenz Jesu anschließt. In der Person des Gekreuzigten offenbart sich Gott in radikaler Schwäche und Leid; er ruft uns auf, uns mit ihm in der Welt zu solidarisieren und seine Ohnmacht zu teilen. Dies erfordert eine aufrichtige Haltung der Umkehr, die sich als authentischer Verzicht auf die eigenen Probleme, Sorgen, Ängste und sogar auf die eigene Sündhaftigkeit darstellt, um sich allein und ausschließlich von Christus leiten zu lassen.²³

Eine Theologie der Entäußerung des gekreuzigten Gottes zeigt, dass er mit dem menschlichen Leiden solidarisch ist. Dieses Leiden zeigt sich auch in der Erfahrung, die Frauen in patriarchalischen Gesellschaften erdulden müssen: in der Ausbeutung als billige Arbeitskräfte und durch ungleiche Bezahlung für gleiche Funktionen und Aufgaben; in der privaten Verborgenheit der eigenen Familie als Opfer häuslicher Gewalt; in der Gesellschaft durch die Auflegung männlicher Werte als Verhaltens- und Normenskala. In tagtäglicher Gewalt werden Frauen unfreiwillig ihrer selbst entleert, durch brutale Hierarchien, in denen maskuline Dominanz umfassend normativ ist.

²² Vgl. Tavares: *Teologia da criação*, 76.

²³ Vgl. ebd., 78.

3. Kenosis und Geschlecht

Die vorangegangenen Abschnitte zeigen, dass es notwendig ist, über ein Christentum nachzudenken, das sich durch den Primat eines schwachen Gottesbegriffs (gemäß Vattimos Ausführungen zur Kenosis der Inkarnation) sowie durch die Zentrierung auf das Bild eines leidenden Gottes (im Sinne Bonhoeffers Kenosis des Kreuzes) auszeichnet. Ein solches Christentum ist unserem säkularen Zeitalter gegenüber offen und darüber hinaus aufmerksam für die Probleme der Welt. Ich bin überzeugt, dass die theologische Entfaltung eines Gottes, dessen Wesen kenotische Liebe ist, praktische und theoretische Bemühungen anstoßen kann, um die historisch komplexe Entstehung geschlechterspezifischen Leidens neu zu überdenken. Idealerweise gründen solche philosophischen und theologischen Überlegungen in realen Erfahrungen von Frauen. Eine der Reflexionslinien, die von der feministischen Theologie aufgegriffen werden muss, ist deshalb die Untersuchung eines kenotischen Gottesbegriffs.²⁴ Es gibt viele Möglichkeiten, Kenosis und das Leiden von Frauen miteinander in Verbindung zu bringen. Im Fazit dieses Artikels will ich deshalb die Bedeutung der Kenosis Jesu für den Kampf gegen das Leiden und die Unterdrückung von Frauen aufzeigen. Ausgangspunkt hierfür ist das Bild eines leidenden Gottes, der sich selbst erniedrigt, indem er Mensch wird und am Kreuz getötet wird. Darüber hinaus soll nach der Anwendungsmöglichkeit der kenotischen Entäußerung für die heutige, noch immer stark von patriarchalischer Dominanz geprägten Kultur gefragt werden.

²⁴ Hierzu vgl. folgende Werke aus der feministischen Kenosis-Theologie: Coakley, S.: *Kenosis and Subversion. On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing*, in: dies. (Hg.): *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*, Malden 2002, 3–39; Coakley, S.: *Kenosis, Theological Meanings and Gender Connotations*, in: Polkinghorne, J. (Hg.): *The Work of Love. Creation as Kenosis*, Grand Rapids 2001, 192–210; Frascati-Lochhead, M.: *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, New York 1998; Groenhout, R.: *Kenosis and Feminist Theory*, in: Evans, S. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, 291–312; Novoa, A./Vélez, O.: *La categoría kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género*, in: *Theologica Xaveriana* 60/169 (2010), 159–190; Porcile, M.: *La encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis*, in: *RELAT. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología* 170.

Amparo Novoa und Olga Consuelo Vélez (*1959) stellen in ihrem Artikel *La categoría Kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género*²⁵ bedeutende Zusammenhänge zwischen Kenosis und feministischer Theologie her, die in einer Linie mit meinem hier vorgestellten Vorschlag stehen. Zunächst arbeiten sie dabei den Zusammenhang zwischen den beiden Themen in der klassischen Theologie heraus. Kenosis, verstanden als Opfer und Selbsthingabe, wurde im Rahmen einer sexistischen Ideologie oft dazu benutzt, um die Unterdrückung von Frauen zu rechtfertigen und deren Unterwerfung durch Predigten und entsprechende Bibelauslegungen zu fördern. Aus diesem Grund schlagen die Theologinnen vor, dass die Bedeutung der Kenosis für Männer nicht dieselbe wie für Frauen sein sollte. Aufgrund ihrer Neigung zur Selbstverherrlichung müssen Männer eine Botschaft der Selbstentäußerung und Demut hören, um Gottes Gnade empfangen zu können. Frauen dagegen sollten aufgrund der ihnen aufgeprägten Identität von Selbstaufopferung auf diese Selbstverleugungs-Dynamiken verzichten:

„Es ist unvereinbar mit dem Evangelium, von Frauen eine Haltung der Selbstentäußerung, der Selbstverleugnung und der Aufopferung im Rahmen einer patriarchalischen Mentalität zu verlangen, denn dadurch werden sie in die Unsichtbarkeit gedrängt und zu Personen zweiter Klasse degradiert.“²⁶

Besonders vielversprechend ist die von der feministischen Theologie entworfene Konzeption der Kenosis als *Fürsprache*. Kenosis wird hier zu einem entscheidenden Katalysator für die Dekonstruktion der Identifikation zwischen Gott und patriarchaler Macht. Eines der Anliegen hierbei ist, Jesu Kenosis als Infragestellung der vorherrschenden männlichen Machtstrukturen zu verstehen und so die Entwicklung einer neuen Menschheit zu unterstützen, die von Mitgefühl und gegenseitiger Liebe geprägt ist. Die größte Herausforderung besteht jedoch darin, dass feministische Theologie dadurch selbst kenotisch wird. Deshalb mahnen die Vertreterinnen an, sich von der

²⁵ Novoa/Vélez: *La categoría kénosis*, 159–190.

²⁶ Ebd., 174.

Versuchung zu befreien, die Macht des Patriarchats durch einen Gynozentrismus ersetzen zu wollen. Der Verzicht auf eine missverständene Selbstverleugnung bedeutet nicht, dass Frauen zu den neuen Akteurinnen von Unterdrückung werden sollten.

In Anschluss hieran stellt sich für eine kenotisch-feministische Theologie die Frage, wie man in diesem Kontext angemessen über Gott sprechen kann. Historisch gesehen wurde immer wieder vorgeschlagen, männliche Symbole durch weibliche zu ersetzen. Mir scheint jedoch, dass – will man nicht in einen Gynozentrismus kippen – das Patriarchat nur überwunden werden kann, wenn man die Frage nach religiösen Bildern und Sprache ganz neu stellt. Eine derartige Neukonzeption sollte durch das Bemühen geprägt sein, sich Gott aus der Perspektive der Kenosis heraus anzunähern. Dementsprechend dürfte eine kenotische Hermeneutik nicht mehr zur illegitimen Rechtfertigung des Leidens von Frauen herangezogen werden können. Die Entäußerung von Frauen darf keinesfalls als Unterwerfung interpretiert werden können, eben so wenig wie sie in Bezug auf Männer nicht auf die bloße Reproduktion der maskulinen Präpotenz hinauslaufen darf. Eine solche Theologie muss schließlich in Einstellungen, Verhaltensweisen, Praktiken und sozialen Strukturen umgesetzt werden, sodass die Gleichstellung nicht nur formal besteht, sondern Wirklichkeit ist.

Novoa und Vélez sind überzeugt, dass die Reflexion über Kenosis einen der fruchtbarsten Wege für eine Theologie aus der Perspektive von Frauen darstellt. Teil der kenotisch-feministischen Theologie ist die Anprangerung oppressiver Strukturen sowie das Eintreten für das Wiederaufleben der Lebensform Jesu, der die Anklage von Unterdrückung und Ungleichheit mit seiner Selbsthingabe verbindet. Diese Lebensform versucht sich so von ungerechten und oppressiven Strukturen zu befreien, kehrt dabei aber nicht die Mittel der Unterdrückung um; sie strebt gerade nicht an, dass Frauen die Weltherrschaft übernehmen und selbst zum dominierenden Paradigma der Menschheit werden. Stattdessen ist es notwendig, eine innere Freiheit und bedingungslose Liebe anzustreben, damit

„Frieden im Angesicht von Schwierigkeiten, Liebe inmitten von Hass, Sanftmut inmitten von Streitlust besteht; damit die moralische Autorität derjenigen bewahrt wird, die sich nicht an Mittel verkaufen, um den angezielten Zweck zu erreichen, sondern in voller Aufrichtigkeit und Integrität auf das gute Ziel zugehen.“²⁷

Dafür ist es notwendig, Jesus auf der Basis einer erneuerten Glaubenserfahrung nachzufolgen, um uns seiner Haltung anzugleichen und auf kenotische Weise für strukturelle Veränderungen zu kämpfen, die uns unterdrücken und zu Ungleichheit führen.

Schlussbemerkungen

Vor dem Hintergrund einer feministischen Kenosis-Theologie ist es möglich, eine neue Lesart des christlichen Opfers aus weiblicher Perspektive zu konzipieren. Das Opfer besteht dann in einer Selbsthingabe, die grenzenlose Liebe ist. Frauen wurde die Opferrhetorik dagegen oft als eine Form von Selbstverleugnung aufgezwungen, die zur sozialen und persönlichen Auflösung führt – sozial, weil sie aufgrund ihres Frauseins von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen wurden; persönlich, weil viele von ihnen aufgrund häuslicher Unterdrückung der Möglichkeit beraubt wurden, sich beruflich weiterzuentwickeln, und darüber die Fähigkeit verloren haben, ihren eigenen Wünschen, Bedürfnissen und Potentialen nachzugehen.

Feministische Theologinnen rezitieren in diesem Kontext immer wieder René Girard (1923–2015), der auf die dem Opferbegriff innewohnende Gewalt und das damit einhergehende Gottesbild verweist. Deshalb bestehen sie darauf, dass der Tod Jesu ein Verbrechen und keine Hingabe war. Im Gegensatz zu Religionen, in denen auf Kultopfer bestanden wird, steht Gott so im Christentum auf Seiten der Opfer und nicht auf der der Henker:

²⁷ Ebd., 180f.

„Vielleicht ist es sinnvoll – zumindest, um den eigentlichen Inhalt auszudrücken, anstatt ihn zu verfälschen – eine andere Sprache anstelle der Opfer-Terminologie zu finden, oder sich zumindest der umfassenden Dekonstruktion bewusst zu werden, die geleistet werden muss, um einen Sinn für das Opfer wieder entdecken zu können. Dieses bezieht sich auf die dem menschlichen Dasein innewohnende Mühe, die auch Jesus durchlitten hat: ‚Obwohl er der Sohn war, hat er durch das, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt‘ (Hebr 5,8). Solch eine Mühe, die ein Wachstum in der Liebe und im Leben mit sich bringt, wird frei und ganzheitlich durch konkrete Solidarität und Liebe zu anderen gelebt. [O]pfer in diesem Sinne können sich als Durchsetzung von Gerechtigkeit aufdrängen. Liebe wird jedoch niemals aufgezwungen, sondern ist immer Frucht einer freien und ganzheitlichen Entscheidung. Sie ist Dankbarkeit und Großzügigkeit, die bis zum Ende des Lebens bestehen bleibt und sich selber gibt.“²⁸

Es ist schwierig, in einer patriarchalischen Kultur von dieser Art des Opfers zu sprechen, denn uns Frauen wurde eingeimpft, dass Liebe der Aufgabe und Auslöschung unseres Selbst entspricht. Eine kenotische Theologie ohne eine Neuinterpretation des Kenosisbegriffs, in dem die Inkarnation und Kreuzigung Jesu als Ausdruck und Folge seiner persönlichen Freiheit hervorgehoben werden, ist deshalb undenkbar. Kenosis setzt eine authentische Identität der eigenen Person voraus, denn nur dann kann sich jemand für die Liebe und Hingabe an andere entscheiden. Die Frucht einer solchen Erniedrigung und Entäußerung muss die intensive Erfahrung der eigenen Würde sein, die Anerkennung des Selbstwertes sowie der Kostbarkeit einer ganz und gar frei gelebten Liebe.²⁹ Das eigentliche Ziel dieser theologischen Bewegung liegt in der Befreiung von kulturellen Konstruktionen unserer Welt, insbesondere derer, die dazu geführt haben, dass konventionelle Festlegungen von Mann- und Frausein zu wesentlichen Aspekten unserer Identität geworden sind. So wie Jesus nicht an seiner göttlichen Identität festgehalten hat, dürfen wir heute nicht mehr an den gesellschaftlichen Konstrukten festhalten, die den

²⁸ Ebd., 182.

²⁹ Vgl. ebd., 183.

Aufbau einer durchweg patriarchalischen Gesellschaft ermöglicht haben. Es gehört zu unseren grundlegenden Aufgaben, durch neue kulturelle Weltanschauungen neue Seins- und Lebensweisen anzustoßen, die die ganzheitliche Entwicklung sowie die individuelle und soziale Entfaltung von Männern und Frauen in unserer Gesellschaft fördern.

Literaturverzeichnis

- Bacon, F.: *Novum Organum*. Livro I, in: Andrade, J. d. (Hg.): *Coleção os pensadores*. Bd. 13. Bacon, São Paulo 1973.
- Bonhoeffer, D.: *Resistência e submissão*. Cartas e anotações escritas na prisão. Hg. v. Ch. Gremmels und E. Bethge, São Leopoldo 2003.
- Coakley, S.: *Kenosis and Subversion*. On the Repression of the Vulnerability in Christian Feminist Writing, in: dies. (Hg.): *Powers and Submissions*. Spirituality, Philosophy and Gender, Malden 2002, 3–39.
- Coakley, S.: *Kenosis, Theological Meanings and Gender Connotations*, in: Polkinghorne, J. (Hg.): *The Word of Love*. Creation as Kenosis, Grand Rapids 2001, 192–210.
- Deleuze, G./Guatarri, F.: *Mille Plateaux*, Paris 1980.
- Descartes, R.: *Meditações et al*, in: Granger, G./Guinsburg, J. v., u. a. (Hg.): *Coleção os pensadores*. Bd. 15. Descartes, São Paulo 1973.
- Ferry, L.: *Aprender a viver*. Filosofia para os novos tempos, Rio de Janeiro 2007.
- Frascati-Lochhead, M.: *Kenosis and Feminist Theology*. The Challenge of Gianni Vattimo, New York 1998.
- Groenhout, R.: *Kenosis and Feminist Theory*, in: Evans, S. (Hg.): *Exploring Kenotic Christology*. The Self-Emptying of God, Oxford 2006, 291–312.
- Habermas, J.: *El resurgimiento de la religión, un reto para la autocomprensión de la modernidade?*, in: *Diánoia* 60 (2008), 3–20.
- Heidegger, M.: *Ser e tempo*. Übers. v. Fausto Castilho, Campinas 2012.
- Kant, I.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Übers. v. P. Quintela, São Paulo 1973.
- Kant, I.: *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung)*, in: Kant, I.: *Textos seletos*. Einf. v. Emmanuel Carneiro Leão, übers. v. R. Vier und F. de Souza Fernandes, Petrópolis 2005.
- Novoa, A./Vélez, O.: *La categoría kénosis*. Una lectura desde la perspectiva de género, in: *Theologica Xaveriana* 60/169 (2010), 159–190.

- Porcile, M.: La encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis, in: RELaT. Revista Electrónica Latinoamericana de Teología 170, [Online-Zugang: <https://servicioskoinonia.org/relat/170.htm> – Stand: 08.02.11].
- Roldán, A.: La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. Hermenéutica después de la Cristiandad, in: Teología y cultura 4/7 (2007), 83–95.
- Tavares, S.: Teologia da criação. Outro olhar, novas relações, Petrópolis 2010.
- Vattimo, G.: *Après la chrétienté*, Paris 2004.
- Weber, M.: A ética protestante e o espírito do capitalism, in: ders.: *Coleção Os Pensadores* 37. Weber. Übers. v. M. Szmrecsányi, São Paulo 1974.

Maria – ein Paradigma der Evangelisierung, das befreit

Vera Baldez Boing*

Dieser Artikel verfolgt das Anliegen, angesichts der Vielzahl sozialaktiver Gruppierungen und kirchlicher Bewegungen den revolutionären Beitrag von Frauen innerhalb der missionarischen Erneuerung hervorzuheben. Ausgehend von den Ausführungen Papst Franziskus¹, werde ich hierfür die verwandelnde Kraft der Marienverehrung in der weiblichen Volksfrömmigkeit für eine lebensnahe Neuevangelisierung aufzeigen. Die Figur Mariens beeinflusst die Volksfrömmigkeit stark. Viele Frauen werden durch sie inspiriert und geben deshalb nicht auf, gegen die Ungerechtigkeiten anzukämpfen, von denen ihre Existenz bestimmt wird. Ohne Evangelisierung auf die Rolle der Frau zu reduzieren, möchte ich im Zuge dessen zusammen mit Franziskus auf die Umkehr in Mentalität und Haltung insistieren. Denn nur so können sowohl eine Umgestaltung der kirchlichen Praxis als auch die dringenden Veränderungen der gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau realisiert werden. Evangelisierung führt dann zu einem neuen Konzept kirchlichen Lebens.¹ Eine weltoffene Kirche, die aufgerufen ist, „die Dynamik des Aufbruchs“² zu leben und folglich die Initiative zu Inklusion und proaktiver Liebe zu ergreifen, „weiß [...] auf die anderen

* Vera Baldez Boing studierte Pädagogik und Theologie. 2021 wurde sie an der Katholischen Universität Rio de Janeiro (PUC-Rio) in Theologie promoviert. Aktuell hat sie dort einen Lehrauftrag im Bereich Kultur und Religion. Sie forscht zur Theologie von Papst Franziskus, Gesellschaft und Kirche, Inkulturation des Glaubens und Synodalität. Ihr Artikel *Maria – ein Paradigma der Evangelisierung, das befreit* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Maria, um perfil evangelizador que liberta*, in: Revista Atualidade Teológica 25/68 (2021), 313–334.

¹ Vgl. Agudelo, M.: O compromisso da Igreja na emancipação da mulher, in: Carol, E./Laurentin, R., u. a. (Hg.): A mulher numa estrutura eclesial masculina, Petrópolis 1980, 123–131, hier 125.

² Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24. November 2013), 20, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 03.10.24].

zuzugehen, die Fernen zu suchen und zu den Wegkreuzungen zu gelangen, um die Ausgeschlossenen einzuladen.“³

Maria kann als Referenzgröße für die Herausforderungen angesichts dieser Wegkreuzungen dienen. An ihr zeigt sich die reale Möglichkeit einer sozialen Inklusion von Frauen sowie die volle Anerkennung ihrer Würde. Wie die kirchlichen Dokumente und Synoden nahelegen und zudem von Papst Franziskus bekräftigt wird, muss dies wiederum durch die Anerkennung der Würde jeder menschlichen Person begleitet werden. Diese Anerkennung entspricht der inneren Konstitution des Menschen: Die Freiheit und Verantwortung, die dem Menschen nach jüdisch-christlicher Tradition im Schöpfungsakt gegeben wurden, befähigen ihn, die Schöpfung Gottes mitzugestalten und rufen ihn auf, Subjekt der eigenen Geschichte zu werden.⁴

1. Eine anthropologische Herausforderung⁵

Das christliche Menschenbild impliziert, dass jeder und jede Einzelne ein soziales und kirchliches Subjekt ist – so wie Maria, die ihr Dasein als Frau annahm: offen, frei und in Verbundenheit mit Gottes Geist. So kam sie schließlich zu ihrem „evangelisierenden Wirken, d. h. der Förderung von Menschlichkeit und der Stärkung der Würde des Menschen, besonders der Frau.“⁶ Und weil „es kein Subjekt ohne Autonomie gibt, oder anders gesagt, ohne die

³ EG 24.

⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung *Dignitatis Humanae* (DH). Über die Religionsfreiheit (Vatikanstadt 7. Dezember 1965), 1, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_1965-1207_dignitatis-humanae_ge.html – Stand: 03.10.24].

⁵ Dieses Unterkapitel stammt aus der von der Autorin verteidigten Dissertation – vgl. Boing, V.: *Novo Sujeito Apostólico. A dimensão transformadora no Magistério do Papa Francisco* (2021), [Online-Zugang: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/-53879/53879.PDF> – Stand: 22.11.21].

⁶ CELAM: *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Santo Domingo), São Paulo 1992, 416.

Fähigkeit zu unterscheiden, zu entscheiden und zu handeln,⁷ ist es notwendig, die Entwicklungsprozesse und das soziale Leben der Menschen in den kirchlichen Vollzug mit einzubeziehen. Maria wurde durch ihre Freiheit, aber auch durch persönlichen Dialog zur Annahme der Einladung Gottes, des Vaters, befähigt. So wurde das geschichtliche Heil Gottes in der Welt möglich.

Franziskus betont den Auftrag und Wunsch der Kirche, die befähigende Quelle für ein soziales und ekklesiales Umfeld zu sein, in dem sich die Menschen zu freien und aktiven Akteuren entwickeln können:

„[D]ieses Subjekt der Evangelisierung ist weit mehr als eine organische und hierarchische Institution, da es vor allem ein Volk auf dem Weg zu Gott ist. [D]as schließt ein, das Ferment Gottes inmitten der Menschheit zu sein.“⁸

Diese Entwicklung geschieht dabei stets in der konkreten Geschichte und innerhalb zwischenmenschlicher Beziehungen. In ihnen findet die angedeutete Dynamik der Evangelisierung ihren Ausdruck – angetrieben vom Wirken des Heiligen Geistes, der die Möglichkeit zur persönlichen, sozialen und kirchlichen Umkehr gewährleistet.

In unserer globalisierten Gesellschaft, in der alles den Bedingungen der materiellen Sicherheit und des Wohlstands unterworfen wird, hat die Liebe die Kraft ihrer Andersartigkeit verloren.⁹ So laufen wir Gefahr, die Liebe als eine umfassende und radikale Erfahrung des Lebens, der Hingabe und des menschlichen Wachstums zu leugnen. Wir befinden uns in der ernstzunehmenden Krise, dass wir uns nicht als zur Humanität fähige Menschen wiedererkennen, sondern uns mit normalisierter Gewalt wie mit einem Instinkt identifizieren. Es muss sich wieder der Liebe zugewandt und human gehan-

⁷ Passos, J.: Não há Igreja sem sujeito, in: Grupo de reflexão da Comissão Episcopal de Pastoral Para Laicato da CNBB: Sujeitos eclesiais. Sal da terra e luz do mundo. Reflexões sobre o Documento 105 (Ano Nacional do Laicato), São Paulo 2017, 27–35, hier 27.

⁸ EG 111 und 114.

⁹ Vgl. Badiou, A./Truong, N.: Elogio ao amor, São Paulo 2013, 13.

delt werden, wieder Risiko und Abenteuer gewagt werden, statt in Bequemlichkeit und Sicherheit zu verharren.¹⁰ Nur so rückt die Liebe zurück in den Horizont des Schöpfers. In Gott nämlich kann die Freiheit entdeckt werden, zu lieben; zu lieben, mitsamt den Risiken, die uns das Leben auferlegt und so die Liebe zu erfahren als den Atem eines „betenden Geistes [...], der es nicht erträgt, in der verschlossenen Immanenz dieser Welt zu ersticken [...]“.¹¹ Es sind die Erfahrungen der Liebe, die uns glauben lassen, dass wir aus der Knechtschaft unseres Lebens gerettet werden können, und die uns zur Bestimmung unserer Menschlichkeit aufbrechen lassen. In Puebla wurde festgehalten: Es ist Maria, die uns als ihre Kinder Tag um Tag mit der bedingungslosen Liebe Gottes beschenkt¹² und uns so aus der reduktionistischen Falle einer falschen Sicherheit von konsumfokussiertem Glück rettet.

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, dass das christliche Personenverständnis in der „dialogischen Erfahrung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen“¹³ gründet. In der Reflexion über das Dasein und die Entwicklung von Personen sollten zudem Einzigartigkeit und Autonomie als strukturierende Konzepte für eine integrative Anthropologie anerkannt werden und somit als Grundlage für kirchliches und soziales Subjektsein dienen. Dialog in diesem Sinne kann deshalb als ein gemeinsamer Weg und Konstitutiv von Befreiungsprozessen verstanden werden. In einer individualistischen Gesellschaft, die vom Utilitarismus menschlicher Verhältnisse geprägt ist, ist Freiheit jedoch keine leichte Herausforderung. Es gilt, die dem Christentum innewohnende Identität zu retten und die von Jesus Christus geschaffenen Bindungen in den lebensprägenden Beziehungen wiederherzustellen. Diese werden vor allem mit und unter den Armen gelebt und durch sie wird die Barmherzigkeit der Liebe Gottes entdeckt. So können wir die

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Franziskus: Apost. Schreiben *Gaudete et Exsultate* (GE). Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (Vatikanstadt 19. März 2018), 147, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html – Stand: 03.10.24].

¹² Vgl. CELAM: A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Puebla), Petrópolis 1979, 290.

¹³ Vgl. Rubio, A.: Unidade na pluralidade, São Paulo 32001, 304.

Gabe der Schöpfung retten. In der Beziehung zum anderen werden wir bewegt und uns dadurch unserer eigenen Existenz bewusst. In diesem dialogischen Prozess von Relation und Kommunikation erwächst ein individuelles Gewissen, ein Bewusstsein über die persönliche Identität sowie über die soziale Anerkennung anderer. So wird der Aufbau von Freiheit und gesellschaftlicher Identifikation gefördert, durch die sich die historischen Kontexte auszeichnen, in denen es der Menschheit gelang, Reife zu gewinnen.¹⁴

Meine These lautet, dass in einem solchen Reifungsprozess die Entwicklung zur Autonomie von der Entwicklung des Gewissens in der Spannung zwischen Aktion und Reflexion begleitet wird; oder anders gesagt, von der Fähigkeit zur Unterscheidung, welche wiederum für das fruchtbare Wirken des Heiligen Geistes, der uns als Glaubensgemeinschaft mobilisiert, so wesentlich ist. Vor diesem Hintergrund kann die Kirche als ein Ort der Herausbildung von Autonomie verstanden werden, denn sie soll ein Umfeld des menschlichen Wachstums und der integrativen Stärkung der eigenen Identität sein und zugleich Schutz vor der reduktionistischen Entfremdung in eine abgeschottete Subjektivität geben.¹⁵ Sie kann so zum Ort des Aufbaus von Humanisierung, und Geschwisterlichkeit werden. Dies ist die Dimension, die ich im Zusammenhang mit den ekklesiologischen Herausforderungen stärken möchte, wobei ich hierbei besonders auf die Bedeutung und Wertschätzung der Frauen im Sinne des „Beispiels Marias, die aktiv und entscheidend an der Menschheitsgeschichte teilgenommen hat“¹⁶, abziele.

Eine für die Evangelisierung notwendige Veränderung ist die Bekehrung des persönlichen und kollektiven Bewusstseins.¹⁷ Zu dieser ruft Franziskus auf, wenn er einen Wandel der kulturellen Mentalitäten annahmt, der aus

¹⁴ Vgl. Gesché, A.: *O sentido*, São Paulo 2005, 50.

¹⁵ Vgl. Rubio, A.: *Unidade na pluralidade*, 308.

¹⁶ Agudelo, M.: *O compromisso da Igreja na emancipação da mulher*, 123–131, hier 126.

¹⁷ Vgl. Paul VI.: *Apost. Schreiben Evangelii Nuntiandi* (EN). Über die Evangelisierung in der Welt von heute (08. Dezember 1975), 18, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html – Stand: 03.10.24].

einem – auch geistlichen – Bildungsprozess hervorgeht.¹⁸ Die Konferenz von Puebla erinnert ebenfalls daran, dass Maria

„in Lateinamerika immer mehr zur Pädagogin des Evangeliums werden muss [...], sie, die auf so tiefe Weise menschlich und heilig ist, dass sie in den Gläubigen Gebete voller Zärtlichkeit, Schmerz und Hoffnung hervorruft.“¹⁹

Bewegt vom Heiligen Geist und aus der vollen Liebe zu ihrem Sohn heraus, bietet Maria die ihr als Frau zu eigenen Gaben an: Zärtlichkeit, Solidarität, Zuneigung, Gastfreundschaft, Respekt, liebevolles Schweigen und den in die Kraft des Handelns verwandelten Schmerz des Leidens:

„Dies sind zutiefst menschliche Werte, sie offenbaren das Antlitz eines mütterlichen Gottes. Es sind Werte, die durch die alltägliche Praxis im häuslichen Kreis der Liebsten erworben wurden, doch die gleichzeitig eine Perspektive auf die Entwicklung des großen Zuhauses wirft, der großen Familie: des Gottesvolkes und der ganzen menschlichen Gemeinschaft.“²⁰

Papst Franziskus lädt uns ein, auf die Zeichen der Zeit zu achten, d. h. nach möglichen und kreativ verantwortlichen Wegen zu suchen, um im Licht des Evangeliums Antworten auf aktuelle Herausforderungen zu finden.²¹ Ausgrenzung und soziale Ungerechtigkeit nennt er als aktuelle Probleme, die dem Recht auf Leben widersprechen. Es fehlt ein soziales Programm, das alle

¹⁸ Vgl. Franziskus: *Enz. Laudato Si'* (LS). Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Vatikanstadt 24. Mai 2015), 210, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encicla-laudato-si.html – Stand: 03.10.24].

¹⁹ CELAM: *A evangelização*, 290–291.

²⁰ Bremer, M.: *Mulher*, in: Prada, M./Rocha, M. (Hg.): *Globalizar a esperança*, São Paulo 1998, 131–138, hier 135.

²¹ Vgl. EG 51.

erreicht.²² Schlimmer noch, die Grundrechte werden einer großen Mehrheit vorenthalten und

„es gibt heute in der Welt weiterhin zahlreiche Formen der Ungerechtigkeit, genährt von verkürzten anthropologischen Sichtweisen sowie von einem Wirtschaftsmodell, das auf dem Profit gründet und nicht davor zurückscheut, den Menschen auszubeuten, wegzuworfen und sogar zu töten.“²³

Aus all diesen Gründen sieht sich auch die Kirche durch die Forderungen von Frauen nach einer aktiven Teilhabe – sei es in der Welt oder innerhalb der Kirche – herausgefordert. Das päpstliche Schreiben *Evangelii gaudium* macht uns auf das Paradoxon zwischen der Ausgrenzung und dem Widerstand von Frauen aufmerksam, die weit davon entfernt sind, den Menschenrechten entsprechend zu leben:

„Doppelt arm sind die Frauen, die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden, denn oft haben sie geringere Möglichkeiten, ihre Rechte zu verteidigen. Und doch finden wir auch unter ihnen fortwährend die bewundernswertesten Gesten eines täglichen Heroismus im Schutz und in der Fürsorge für die Gebrechlichkeit ihrer Familien.“²⁴

Mit diesem Verständnis von Befreiung stellt Papst Franziskus die Kirche an die Schwelle der Debatte über die Rolle der Laien im missionarischen Handeln. Die Anfrage richtet sich auf klare und herausfordernde Weise an die Kirche, die – in sich selbst verschlossen und abweisend – Laien und Frauen untergeordnete Funktionen zuweist und die Unterwerfung unter die klerikale Macht fordert. Genauer gesagt, sie bezieht sich auf die Frauen, die im

²² Vgl. Franziskus: Enz. *Fratelli Tutti* (FT). Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Vatikanstadt 3. Oktober 2020), 15–17, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html – Stand: 03.10.24].

²³ Ebd., 22.

²⁴ EG 212.

Angesicht des Schmerzes, dem sie durch die Geschlechterdiskriminierung ausgesetzt sind, dennoch auf authentische Weise den christlichen Glauben in der Welt bezeugen. Der Aufruf von Franziskus wird von der Notwendigkeit einer Evangelisierung geleitet, die zum Dialog fähig ist und daher inkludierend wirkt. Eine solche Evangelisierung liegt dem vom Papst vorgeschlagenen, neuen missionarischen Stil zugrunde, der auf eine bestimmte Gruppe in der Kirche und in der Welt zielt: die Laien. Sie haben die Kraft, ihre Sendung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu entdecken und voranzutreiben.²⁵ Franziskus behandelt die hier vorgestellten Punkte ausführlich in päpstlichen Dokumenten und Verlautbarungen. Zusammengefasst haben diese eine befreiende und heilbringende Kirche im Blick, welche sich auf die intrinsische Beziehung zwischen Glauben und Leben (also die Inkulturation) fokussiert. Er betrachtet die Volksfrömmigkeit als einen vom Heiligen Geist bewegten Ort erneuerter Evangelisierung und dialogischen Voranschreitens. Die Beziehung zwischen Glauben und Leben ist von grundlegender Bedeutung für den Aufbau eines neuen Evangelisierungsprofils, das sich der Verantwortung für die Gemeinschaft der Glaubenden und der Welt bewusst ist und im Dialog Räume für die Neugestaltung einer Kirche im Aufbruch eröffnet. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die Gegenwart von Frauen eine eigene Bedeutung hat, die eine radikale und verwandelnde Erneuerung in die zwischenmenschlichen, kirchlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen einbringen kann; eine legitime, konkrete und notwendige Emanzipation. Die kirchliche Gemeinschaft sollte mit Interesse zu Kenntnis nehmen, dass „in der Begegnung zwischen Frauen und der Gestalt Miriam von Nazareth etwas Neues aufbricht.“²⁶

²⁵ Vgl. LG 30–36.

²⁶ Johnson, E.: *Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos*, São Paulo 2006, 27.

2. Marianische Volksfrömmigkeit: Evangelisierung, die verwandelt

Die von Papst Franziskus immer wieder thematisierte Volksfrömmigkeit offenbart sich so als die vom Wirken des Geistes angeregte Kraft der Evangelisierung. Im Volk Gottes begegnet man einer Vielzahl an Bewegungen, die aktive Förderer einer missionarischen Erneuerung sind.²⁷ Die Dynamik der Hingabe birgt in sich eine Stärke, die gerettet werden muss – nicht nur, damit sich die Christen von traditionellen Formen unterdrückender Mission befreien, sondern, damit die Welt den Reichtum des einfachen Volkes erkennt, welchen es durch seinen Befreiungskampf zum Ausdruck bringt. Diese Befreiung erstreckt sich in der Umsetzung des neuen Evangelisierungsprofils von *Evangelii gaudium* auf alle zwischenmenschlichen Beziehungen aus. Der Aufruf des Papstes zur missionarischen Erneuerung beinhaltet somit eine Veränderung der kirchlichen Strukturen sowie eine pastorale Neuausrichtung, welche „die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des Aufbruchs versetzt“²⁸, die sich für die Dynamiken des Transformationsprozesses öffnen.

Eine Haltung des Aufbruchs erleichtert die Umsetzung einer inkulturierten Evangelisierung. Von Gnade bewegt verkünden die Christen das Evangelium als Ort der Begegnung mit Jesus Christus. Gleichzeitig geht es immer darum, „den Dialog als Form der Begegnung zu bevorzugen [...]“.²⁹ Gott offenbart sich in den alltäglichen Formen von Beziehung und Zueinander. Hierin wird die Liebe Gottes und die vom Evangelium verkündete Gerechtigkeit erfahrbar. Sie tragen zum konkreten Aufbau des Friedens bei, der durch die Liebe und die Begegnung mit der Person Jesus Christus entsteht.³⁰ Die Gegenwart des Heiligen Geistes, der die evangelisierende Volksfrömmigkeit inspiriert, bezeugt die Kraft dieser Offenbarung im alltäglichen Leben. Sie stärkt die Einheit in den aus so vielfältigen und verschiedenen Menschen bestehenden Gemeinden und ermöglicht uns so, die Volksfrömmigkeit als theologischen

²⁷ Vgl. EG 122.

²⁸ Ebd., 27.

²⁹ Ebd., 239.

³⁰ Vgl. ebd., 217.

Ort und missionarischen Ausdruck zu verstehen.³¹ Franziskus hofft auf eine Bewegung, die das persönliche und gemeinschaftliche Leben revolutioniert: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, [die] mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.“³² Das alltägliche Leben birgt in sich die Möglichkeit, Gott zu begegnen und wird so zum privilegierten Ort des Handelns für diejenigen, die wie die Frauen von den kirchlichen Strukturen ausgeschlossen sind. Auch Jesus machte diese Erfahrung als er sich den Frauen seiner Zeit annäherte, „ohne Furcht und sie offenherzig behandelte, ohne sich von Vorurteilen beeinflussen zu lassen.“³³ Sie fühlten sich von Jesus nicht nur gewürdigt und respektiert, sondern wurden sogar zu Mitgliedern seiner Jüngergemeinschaft.

Die Betrachtung der Volksfrömmigkeit als missionarische Expression erfordert eine Annäherung an die Beziehung, die Jesus zwischen seinen Jüngern aufbaute und die das Fundament der kirchlichen Gemeinschaft legte. Seine Haltung stellte einen Bruch mit den damaligen Konventionen und eine Befreiung aus denselben dar, vor allem sein Umgang mit Frauen. In *Evangelii Nuntiandi* beschrieb Paul VI. Werte in der Volksfrömmigkeit, welche durch diese Pädagogik Jesu angestoßen werden:

„In ihr kommt ein Hunger nach Gott zum Ausdruck, wie ihn nur die Einfachen und Armen kennen. Sie befähigt zur Großmut und zum Opfer, ja zum Heroismus, wenn es gilt, den Glauben zu bekunden. [S]ie führt zu inneren Haltungen, die man sonst kaum in diesem Maße findet: Geduld, das Wissen um die Notwendigkeit, das Kreuz im täglichen Leben zu tragen, Entsagung, Wohlwollen für andere, Respekt. Darum nennen Wir sie gern Volksfrömmigkeit [...].“³⁴

Volksfrömmigkeit wird hier als eine besondere Quelle der Evangelisierung erkannt, in der die Begegnung mit Jesus Christus Leben, Wachstum, Reife

³¹ Vgl. ebd., 131.

³² Ebd., 27.

³³ Pagola, J.: Jesus. Aproximação histórica, Petrópolis 2010, 262.

³⁴ EN 48.

und eine neue Kraft der Hoffnung hervorbringt. Diese Erfahrung entspricht der ursprünglichen Weise, wie Jesus mit den Ausgegrenzten zusammenlebte. Er veränderte damit radikal das Dasein und Miteinander der Menschen und er stärkte ihr Vertrauen in Gottes rettende Liebe. Er hat sich so selbst zum Ort der Begegnung zwischen Gott und den Armen gemacht. Als Sinnbild dieser Begegnung identifiziert sich die Volksfrömmigkeit mit Maria: „In Lateinamerika ebnen Frauen in Situationen voller Armut und Gewalt den Weg für die Entdeckung, dass Maria wie sie eine arme Frau aus dem Volk war.“³⁵

In jeder Epoche der Kirchengeschichte hält die Volksfrömmigkeit eine von der Volksmystik geprägte Spiritualität lebendig.³⁶ Ihre oft kaum sichtbaren Früchte erwachsen aus einer evangelisierenden Stärke und werden auf dem Weg dieser langen Pilgerschaft auch weiterhin erblühen. Sie wurzelt in der Widerstandskraft der Menschen gegen Leid, Schmerz und Verlassenheit. So wird der Glaube genährt, die kirchliche Gemeinschaft gestärkt und es entsteht ein andauernder Bekehrungsprozess, wie er im Evangelium selbst verkündet wird.³⁷ Das Potenzial der Volksfrömmigkeit, des einfachen Gottesvolks als kollektives Subjekt, zeigt sich in dessen missionarischer Dimension. Den Frauen kommt darin eine führende Rolle zu. Im Angesicht der Gnade Gottes und im Dialog mit dem verkündeten Wort gehen sie einen Weg, der in die jeweilige Kultur ihrer Zeit eingefügt ist. Sie haben den Mut, die verwandelnde Kraft des Evangeliums im alltäglichen Leben der Menschen zu verkünden und zu bezeugen. Durch das Voranschreiten auf diesem Weg wird die kollektive Identität dessen, was es bedeutet, eine Frau zu sein, gerettet und durchgetragen – eine Identität, die durch die Brutalität patriarchaler Herrschaft nur allzu oft verloren gegangen ist und zunichte gemacht wurde.

Wesentliches geschieht demnach, wenn die Erfahrung Jesu inmitten seines Volkes als Weg der Evangelisierung und der Umkehr entdeckt wird. Das Zeugnis der Frauen verpflichtet uns zudem, eine neue soziale und kirchliche Realität zu schaffen. Wird der Bezug zu Jesus zum Paradigma einer neuen Seinsweise miteinander und mit Gott, dann kann auch die Reformierung des sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens auf Grundlage der Werte

³⁵ Johnson: *Nossa verdadeira irmã*, 33.

³⁶ Vgl. EG 124.

³⁷ Vgl. ebd., 122.

des Evangeliums durchgeführt werden. Jesus stand in der Gesellschaft seiner Zeit für das kollektive Subjekt, das Volk Gottes, ein. Heute müssen wir dieses kirchliche und soziale Subjekt wiederfinden, denn es ist der eigentliche Protagonist der Geschichte, der in ständiger Bezogenheit zur Praxis Jesu Christi lebt:

„In Maria begann das Herz des Herrn zu schlagen [...] *In ihr* hat Gott sich an unser Fleisch gebunden und hat es nie mehr verlassen. [...] Durch Maria begegnen wir Gott so, wie er es will: in Zärtlichkeit, in Vertrautheit, im Fleisch.“³⁸

Diese Perspektive erfordert jedoch ein kritisches Urteilsvermögen. Franziskus selbst warnt vor Formen der Volksfrömmigkeit, die mit einer individualistischen und sentimentalischen Glaubenspraxis verbunden sind. Häufig bergen diese die Gefahr, dem Befreiungsprozess entgegenzustehen und entsprechen deshalb gerade nicht einer authentisch christlichen Volksfrömmigkeit. Hier lässt sich ein regelrechter Generationenbruch in der Volksfrömmigkeit beobachten. Er ist nicht nur von der Konsumgesellschaft mit ihren modernen Medien und ihrem relativistischen Subjektivismus, sondern auch durch das Fehlen einer familiären Dialogkultur, einer Abnahme der pastoralen Fürsorge und Seelsorge für die Armen sowie einer geringen Kreativität bei der Neugestaltung der mystischen Glaubenstradition in einer pluralistischen religiösen Welt geprägt.

3. Maria – Paradigma der Evangelisierung

Das Wirken des Heiligen Geistes im Sinne eines missionarischen Weges der Evangelisierung lässt sich als die zentrale Dynamik der Volksfrömmigkeit

³⁸ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2021), [Online-Zugang: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2021/documents/papa-francesco20210101omelia-madredidio-pa-ce.html> – Stand: 28.02.24].

ausmachen. Das dort sichtbare Vertrauen in die Führung des Heiligen Geistes spiegelt sich auch im Vertrauen des Volkes gegenüber der gnadenvollen Gegenwart Mariens wider. Die unterm Kreuz von Jesus zur Mutter der Kirche ernannte Mutter Gottes weckt in den Menschen die gleiche Kraft, die sie damals zusammen mit den Jüngern nach dem Tod ihres Sohnes erfahren hat. „Diese Worte Jesu sind [...] eine Aussage der Offenbarung, die das Geheimnis einer besonderen Heilssendung zum Ausdruck bringt.“³⁹ In dieser bedeutamen Geste entbirgt sich im Geheimnis des Kreuzes die große Hoffnung, welche in der Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommt. Die Mutterschaft Mariens ist das Kennzeichen eines marianischen Paradigmas der Erneuerung und Evangelisierung.

„Maria ist die Mutter der missionarischen Kirche, und ohne sie können wir den Geist der neuen Evangelisierung nie ganz verstehen.“⁴⁰ Dieses Bekenntnis von Papst Franziskus fordert zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit der Rolle Mariens auf – Frau, Mutter und Missionarin, die voller Mut und Vertrauen in Gott die Jünger nach dem Kreuzestod ihres Sohnes unterstützte. Sie stand den Freunden und Anhängern Jesu bei, so wie auch heute viele Frauen an der Spitze ihrer Familien Sorge dafür tragen, dass ihre Mitglieder angesichts der vielen Herausforderungen, die die Globalisierung mit sich bringt, zusammenhalten. Eine individualistische und patriarchalisch geprägte Gesellschaft entleert den ganzheitlichen Sinn der Familie und nur allzu oft sind es die Frauen, die alleine die Aufgabe bestreiten, die Entwicklungsprozesse der familiären Gemeinschaft zu begleiten.

In Maria begegnet den Frauen also eine Frau des Glaubens. Sie erfahren Trost, Zuneigung und Hoffnung und finden darin die Kraft, ihre Würde angesichts der Turbulenzen, die das Leben für die Ärmsten der Armen bereithält, zu bewahren. Für sie ist Maria diejenige, die „in unsere Suche nach Gerechtigkeit Geborgenheit bringt.“⁴¹ Sie setzte von klein auf ihr ganzes Vertrauen in Gottes Heilsplan für die Menschheit und „ihr ganzes Leben war geprägt

³⁹ EG 285.

⁴⁰ Ebd., 284.

⁴¹ Ebd., 288.

von der Gegenwart der fleischgewordenen Barmherzigkeit.“⁴² Das Narrativ, das Franziskus hier aufzieht, konfrontiert uns mit einer Auffassung von Evangelisierung, in der die Armen die zentrale Achse der missionarischen Erneuerung sind. In ihrem Dasein ist die Kirche als dienende lebendig. Mit Maria als inspirierendes Vorbild entstand so eine Spiritualität, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Blütezeit erfuhr: die Volksfrömmigkeit. Marias mystische Gegenwart, die besonders auf dem lateinamerikanischen Kontinent Verehrung erfährt, wertet die Rolle der vom kapitalistischen System unterworfenen Frauen auf, die durch Abwertung, Exklusion und Gewalt unterdrückt werden. Ebenso stärkt sie Familien, die sich von ihr auf dem harten und leidvollen Weg des Lebens umsorgt fühlen. Maria ist fester Bestandteil des Glaubensbewusstseins des pilgernden Gottesvolkes, denn sie „teilt [...] die Geschichte jedes Volkes, das das Evangelium angenommen hat, und wird zu einem Teil seiner geschichtlichen Identität.“⁴³ Sie nahm die Sendung an, die Mutter ihres Sohnes zu sein und stellte sich dienend und hingebungsvoll zur Verfügung, als „Magd des Vaters, die in Lobpreis ausbricht.“⁴⁴ Die Frauen verstehen durch Marias Gegenwart, dass Gottes geheimnisvolles Gnadenwirken gerade in den einfachsten Gesten des täglichen Lebens und der zwischenmenschlichen Beziehungen wirksam ist. „Sie ist die Missionarin, die uns nahek kommt, um uns im Leben zu begleiten, und dabei in mütterlicher Liebe die Herzen dem Glauben öffnet.“⁴⁵ Sie ist das durchgestandene Ja zum Leben, welches sich im Vertrauen eines für die Gnade offenen Daseins kundtut. Ihre Hingabebereitschaft und die im überfließenden Lobpreis ihrer Taten zum Ausdruck gebrachte Dankbarkeit ermuntern dazu, sie als bildhafte Mutter der Kirche zu bekennen – eine ekklesiologische Ausdrucksform, die auf dem Antlitz einer Frau widerscheint und als Brücke der Kommunikation Gottes mit der Menschheitsgeschichte fungiert. In Maria bekräftigt die Kirche die Liebe Gottes zu den Armen, von der „das Lied Mariens durchzogen

⁴² Franziskus: *Misericordiae Vultus*. Verkündigungsbulle zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit (Vatikanstadt 11. April 2015), 24, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html – Stand: 03.10.24].

⁴³ Franziskus: *Misericordiae Vultus*, 286.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

ist – des Gottes der Armen, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht. [M]aria war vom Geist der Armen des Herrn erfüllt.“⁴⁶

Die Marienverehrung wurde in der Tradition der Kirche bewahrt und hat zu jeder Zeit verschiedene theologische Deutungen und unterschiedliche Frauenbilder evoziert. Eine einfache Frau, die ihre eigene Geschichte in Galiläa gelebt hat, prägte die Menschen durch die Jahrhunderte hindurch. Für die Gläubigen ist sie die Mutter Gottes, die Mutter des am Kreuz getöteten Sohnes und die Mutter der Kirche. Ich möchte an dieser Stelle gemeinsam mit Franziskus die Bedeutung hervorheben, die Maria für die Missionsdynamik einer Kirche im Aufbruch und einer Kirche der Armen hat, denn dadurch steht die Volksfrömmigkeit in Kontinuität mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie der nachkonziliaren Theologie Lateinamerikas. „Eine lebendige Tradition gibt Anlass zu neuen Interpretationen im Einklang mit den sich ständig verändernden Kontexten.“⁴⁷ Hierin gründet die Relevanz, das inkulturierte Marienbild, welches sich im Befreiungskampf der Frauen gegen die Herrschaft gegenwärtiger sozialer Strukturen herausgebildet hat, zu konzeptualisieren und zu stärken. Denn es ist tatsächlich Maria, die im Leben vieler Frauen, Armen und Ausgeschlossenen Kraft zur Verwandlung und Hoffnung auf Veränderung eröffnet. „Die Spiritualitätsgeschichte zeigt, dass Frauen im Gebet und in der Gegenwart Mariens eine Quelle der Inspiration, des Trostes und der Kraft gefunden haben, gerade als Frau und besonders in Zeiten der Drangsal.“⁴⁸

In diesem Sinne ist auch der von Papst Franziskus vorgeschlagene Weg zu verstehen, auf dem die Gegenwart Mariens innerhalb der Volksfrömmigkeit eine Kraftquelle für die Neuevangelisierung ist und neue Horizonte in zwischenmenschlichen Beziehungen eröffnet. Hier zeichnet sich die göttliche Pädagogik ab, durch die der Heilige Geist auch Maria ihren eigenen Lebensweg eröffnet hat, sodass sich Gott in ihrem Leben sowie im Wirken und Sterben ihres Sohnes offenbaren konnte. Die Volksfrömmigkeit wird hier zu dem

⁴⁶ Galli, C.: *Cristo, Maria, a Igreja e os povos. A mariologia do Papa Francisco*, Brasília 2018, 25.

⁴⁷ Johnson: *Nossa verdadeira irmã*, 25.

⁴⁸ Ebd., 26.

Ort, an dem „Maria bezeugt, dass die Barmherzigkeit des Sohnes Gottes grenzenlos ist und alle erreicht, ohne jemanden auszuschließen.“⁴⁹ In den verschiedenen Wallfahrtsorten dieser Welt können wir sehen, wie

„Maria ihre Kinder um sich versammelt, die unter großer Anstrengung als Pilger kommen, um sie zu sehen und von ihr gesehen zu werden. Hier finden sie die Kraft Gottes, um die Leiden und Mühen des Lebens zu ertragen.“⁵⁰

Mit ihr entdecken sie in sich das Potential, zu handlungsfähigen Subjekten zu werden.

Die Art und Weise, mit der der ehemalige Papst die marianische Präsenz in der Evangelisierung hervorhebt, verdeutlicht also, dass die heute in Lateinamerika so stark verbreitete marianische Volksfrömmigkeit all die Zeichen des Reiches Gottes aufweist, das Jesus verkündet hat – Solidarität, Brüderlichkeit, und die Gewissheit, dass das Reich Gottes bereits unter uns angebrochen ist.

4. Von der Familie zur Welt – die schöpferische Kraft der Zärtlichkeit

Papst Franziskus hebt zwei Eigenschaften Marias hervor, die das Maß der Liebe Gottes widerspiegeln: Zärtlichkeit und Demut.⁵¹ Sie sind Ausdruck der Weisheit, den von Gott vorhergesehen Wegen zu folgen. Der Papst weist darauf hin, dass es bei Lukas heißt, Maria bewahrte das ihr zugedachte Mysterium in ihrem Herzen (Lk 2,19) und dass sie „lernte, Mutter zu sein, und in

⁴⁹ Franziskus: *Misericordiae Vultus*, 24.

⁵⁰ EG 286.

⁵¹ Vgl. ebd.

dieser Lehrzeit schenkte sie Jesus die schöne Erfahrung, sich als Sohn zu verstehen.“⁵² Jesus und Maria durchliefen einen gemeinsamen Lernprozess, der auf einer von der mütterlichen Zärtlichkeit Gottes geprägten Beziehung beruhte. Maria lebte in Freude ihren Dienst, in einer Haltung der Fürsorge und Zuneigung; sie erlebte aber auch Schmerz und Leid als ihr „Herz von einem Schwert durchdrungen wurde.“⁵³ Dadurch wurde der Schmerz der Armen und Ausgeschlossenen ihr eigener – derer, für die sich ihr Sohn am Kreuz hingab. Sie wurde schließlich zum Zeichen der Hoffnung und als Mutter der Kirche stärkt sie Christi bleibende Gegenwart, „weil sie wie keine andere die Seligpreisungen Jesu gelebt hat.“⁵⁴ Als die „Mutter, die in ihren Kindern das Wunder des Glaubens hervorbringt,“⁵⁵ belebte sie die Jünger sowie alle, die sich ihnen voller Staunen über die Entdeckung des Glaubens an Jesus Christus annäherten.

Franziskus führt uns Maria als die vor Augen, die dem Schmerz und Leiden vieler Völker nahe ist.⁵⁶ Er will damit eine Hermeneutik überwinden, die in der Kirchengeschichte ein verzerrtes Marienbild zur Geschlechterunterdrückung legitimiert hat, wodurch Frauen bis heute passiv der Gewalt und Herrschaft des innerhalb patriarchaler Strukturen begünstigten Mannes ausgesetzt sind. Tatsächlich „hat ein Großteil der traditionellen Theologie sie als Mittel missbraucht, um Frauen in ihrer untergeordneten Stellung zu fixieren.“⁵⁷ Heute findet in befreiungstheologisch geprägten Gemeinden eine Relektüre der Rolle Mariens im Licht des Evangeliums und angesichts des Überlebenskampfes des einfachen Volkes statt – angestoßen vor allem durch

⁵² Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2017), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco-pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170101_omelia-giornata-mon-diale-pace.html – Stand: 22.11.21].

⁵³ EG 286.

⁵⁴ GE 176.

⁵⁵ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2019), [Online-Zugang: <https://www.vatican.va/content/francesco-de/homilies/20190/documents/papa-francesco20190101omelia-giornatamon-diale-pace.html> – Stand: 28.02.24].

⁵⁶ Vgl. EG 286.

⁵⁷ Johnsen: Nossa verdadeira irmã, 31.

Frauen. Sie identifizieren sich mit Maria⁵⁸ – sei es in ihrer Armut oder ihrem auf den rettenden Gott vertrauenden Glauben – und erfassen so ihr eigentliches Zeugnis: „Sie hat ein armes Herz, offen für Gott. Und in den Spuren der Propheten und ihres Sohnes verkündet Maria, dass Gott Mitleid mit den Armen hat und nach Gerechtigkeit schreit.“⁵⁹ Die Treue des Volkes zu Maria gilt der Mutter, Ehefrau, Freundin und Jüngerin, die sich der Fortführung der von ihrem Sohn verkündigten Mission verschrieben hat: dem Aufbau des Reiches Gottes als real gewordene Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit. Maria als Mutter anzunehmen bedeutet für diese Menschen, sie in den Alltag menschlicher Beziehungen zu stellen, sich in ihrer mütterlichen Geborgenheit und vertrauensspendenden Umarmung zu bergen und ihr das eigene gequälte und ängstliche Herz zu öffnen. Ihre Gegenwart wahrzunehmen, steht für die Fähigkeit, auf Gott zu hören. Die Menschen glauben, in der Nähe Mariens von der Spiritualität getragen zu werden, die sie selbst gelebt hat – ihr Hören auf Gott, ihre Weisheit, die Ungewissheiten der Zukunft in der Stille ihres Herzens zu bewahren sowie ihr vertrauensvolles Gebet und gelebte Kontemplation. Sie wollen, wie Maria, vom Heiligen Geist in die tiefste Freiheit hineingeführt werden – denn, so Papst Franziskus: „Wir sind ein Volk mit einer Mutter, wir sind keine Waisen.“⁶⁰ Eine betende und vom Heiligen Geist geleitete Spiritualität mit Maria als Vorbild bejaht die Inkulturation des Glaubens als zuhörende und handelnde Evangelisierung: „Die Mutter des lebendigen Evangeliums [...] ließ sich vom Heiligen Geist auf einem Weg des Glaubens zu einer Bestimmung des Dienstes und der Fruchtbarkeit führen.“⁶¹ Sie war stets wachsam und bereit alle zu ermutigen, in den gegenwärtigen Schwierigkeiten durchzuhalten und diejenigen, die voller Angst, Einsamkeit und Unsicherheit sind, zu trösten und zu umarmen.⁶²

⁵⁸ Vgl. ebd., 33.

⁵⁹ CNBB: *Com Maria, rumo ao novo milênio*, São Paulo 1998, 54.

⁶⁰ Franziskus: *Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria* (2017).

⁶¹ EG 287.

⁶² Vgl. Franziskus: *Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria* (2019).

Das Volk findet in Maria die Kraft, Widrigkeiten, Leiden sowie den Schmerz von Verlassenheit und Gewalt zu überwinden, denen es aufgrund des exkludierenden Kapitalismus ausgesetzt ist. Eine Wirtschaft, die die weibliche Würde abwertet, indem sie die Bedeutung von Mutterschaft entleert und allein den Profit privilegiert, degradiert Frauen zum Konsumgut und Handelsobjekt. Im Kampf gegen diese allgegenwärtige Abwertung von Frauen, gegen all die Gewalt, der sie ausgesetzt sind, verkündet Franziskus, dass „die Wiedergeburt der Menschheit mit einer Frau begann. Wenn wir unserer Zeit also Menschlichkeit schenken wollen, müssen wir erneut bei der Frau anfangen.“⁶³ In der Vision des Papstes erahnen wir die so dringende Würdigung und Integration der Frau angesichts der gesellschaftlichen Umstände, die durch das Fehlen von Grundrechten entstehen konnten und die, durchdrungen von Gewalt, das familiäre Leben bedrohen. Im Glaubensvollzug der gegenwärtigen Volksfrömmigkeit wurde Maria in Abgrenzung dazu ein Weg der Kraft und der Hoffnung auf das Reich der Gerechtigkeit. Hoffnung ist dabei die Kraft, die den Prozess der Evangelisierung vorantreibt, weil sie Gewissheit gibt, dass Gott mit auf dem Weg ist.⁶⁴ Maria legitimiert so das Bestreben von Frauen, neue kulturelle und kirchliche Identitäten auszubilden. Auf diese Weise gehen Identitätsfindung und Gotteserfahrung Hand in Hand.⁶⁵ Die Gotteserfahrung Mariens und die der in der Volksfrömmigkeit beheimateten Frauen sind untrennbar miteinander verflochten.

Gottes Gerechtigkeit zeigt sich in Maria als reale Hoffnung, denn von ihr wurde der Erlöser geboren. Wie der Papst ausführt, fühlen sich die Menschen in Verbundenheit mit Maria geschützt und gestärkt, sodass sie inmitten der Hoffnungslosigkeit einer individualistischen, kapitalistischen und

⁶³ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (2020).

⁶⁴ Vgl. Franziskus: Homilia em Aparecida (24. Juli 2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130724_gmg-omelia-aparecida.html – Stand: 03.10.24].

⁶⁵ Vgl. Johnson, E.: *Aquela que é*, Petrópolis 1995, 104f.

entmenslichten Gesellschaft die Kraft finden, weiterzugehen.⁶⁶ Im Schrei des Volkes zu Maria, der in der Volksfrömmigkeit seine Gestalt gewinnt, drückt sich der Widerstand gegen die Diskriminierung von Frauen aus – gegen häusliche Gewalt, gegen die leidvollen Schicksale ihrer Kinder und letztlich gegen die Abwertung der Familie als Ganzes, die doch der Ort der ersten und grundlegenden Erfahrung von Liebe und Gemeinschaft ist. Maria wird hier als die gesehen, die zusammen mit Gott den Ruf nach einer Gesellschaft hört, in der das Recht von Müttern, ihre Kinder großziehen und unterstützen zu können, geschützt wird. Es sind Mütter, die „sogar in den schlimmsten Momenten Zeugnis geben für zärtliche Liebe, für bedingungslose Hingabe, für die Kraft der Hoffnung.“⁶⁷

„Wenn sie sich Maria nähert, findet die Kirche sich selbst wieder, sie findet ihre Mitte und Einheit wieder. [W]ir verstehen die Kirche nicht, wenn wir sie von Strukturen, Programmen und Strömungen her betrachten, wenn wir aus ideologischer oder funktionaler Perspektive auf sie schauen. [D]ie Kirche hat das Herz einer Mutter.“⁶⁸

Ich plädiere deshalb für eine Wiederentdeckung von Maria als ekklesiologisches Modell, das von der mütterlichen Stärke sowie der Wurzel jeder menschlichen Gemeinschaft, der Familie, inspiriert ist. Maria „in unseren Häusern, Familien und Gemeinden aufzunehmen“ bedeutet, dem Blick zu begegnen, „der uns vom Waisendasein befreit.“⁶⁹ In dieser Begegnung können wir uns daran erinnern, dass wir Geschwister sind, sodass ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entsteht. Die Anerkennung des Evangelisierungspotenzials von Familien kann dazu beitragen, dass die Kirche spirituell geprägte

⁶⁶ Franziskus: Homilia por ocasião do centenário das aparições da Bem-Aventurada Virgem Maria na cova da Iria (12./13. Mai 2017), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_201-70513_omelia-pellegrinaggio-fatima.html – Stand: 22.11.21].

⁶⁷ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (2017).

⁶⁸ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (2020).

⁶⁹ Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (2017).

Mitglieder bekommt, die voller Vertrauen auf Gott und bereit zur liebevollen Hingabe sind. Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen Familie und Kirche. Zugleich ist es nicht möglich, an Familie, Kirche und Welt zu denken, ohne die Echos aus der Gesellschaft wahrzunehmen, die von einem verschärften Individualismus und zunehmender gewaltsamer Diskriminierung von Frauen gekennzeichnet sind. Das Heranwachsen von selbstbewussten, autonomen und aktiven Subjekten erfordert die Berücksichtigung einer kontinuierlichen und integralen Bildung.⁷⁰ Für diesen Prozess ist es wichtig, dass die kirchliche Gemeinschaft die Volksfrömmigkeit mit dem ihr eigenen Potenzial zur Subjektbildung wertschätzt und mit einbezieht. Im Licht Mariens kann die Familie so als Widerstand gegen alle Arten von Individualismus aufgefasst werden, durch den eine ganzheitliche und authentische Ausbildung des Subjekts eingeschränkt und verhindert wird. Dadurch kann eine tatsächliche Bekehrung angestoßen werden, durch die Frauen aus der Geisel patriarchalischer Strukturen befreit werden. Auf diese Weise erhält dann auch die Gesellschaft im Zuge der kirchlichen Erneuerung autonome Subjekte. Zusammengefasst heißt das, dass „Familien eine grundlegende Schule für die Gesellschaft sein können. [D]ie Kirche hat deshalb eine wichtige Sendung, nämlich den Familien zu helfen, ihr eigenes Potential und ihren eigentlichen Wert zu entdecken.“⁷¹ Wir müssen erneuerte Formen zwischenmenschlicher Beziehungen aufbauen, die geprägt sind von Liebe und Respekt gegenüber der Würde aller.

Familiäre Beziehungen, in denen sowohl Vertrauen als auch Autonomie Raum haben, können die Entwicklung authentischer und von Leben erfüllter Glaubensgemeinschaften fördern, die voller Engagement den Glauben an Jesus Christus verkünden. Der Papst lädt uns ein, über die Situation der Familien nachzudenken, uns über ihre globale Komplexität bewusst zu werden und sie als einen Ort der Freude und des Lernens zu verstehen, denn sie ist

⁷⁰ Vgl. Passos, J.: A família como sujeito, in: Observatório Eclesial do Brasil. Todos somos discípulos missionários, São Paulo 2017, 59–68; Passos, J.: Não há Igreja sem sujeito, in: Grupo de reflexão da Comissão Episcopar de Pastoral Para Laicato da CNBB: Sujeitos eclesiais. Sal da terra e luz do mundo. Reflexões sobre o Documento 105 (Ano Nacional do Laicato), São Paulo 2017, 27–35.

⁷¹ Ebd., 68.

auch Quelle des Jubels für die Kirche.⁷² Die Volksfrömmigkeit wiederum kann der Familie einen Ort für ihre Formung, ihren Ausdruck und ihre Entfaltung bieten. Ein auf Evangelisierung ausgerichteter Dialog zwischen Familie und Kirche kann dazu beitragen, die Grenze zwischen beiden Bereichen zu überwinden.

Schlussbemerkungen

Aus humanistischer und befreiungstheologischer Perspektive hat dieser Artikel die Volksfrömmigkeit als einen Ort der Evangelisierung und Transformation beschrieben. In ihr lässt sich ein Prozess der Glaubensinkulturation feststellen, der zur kritischen, sozialen Reflexion und zur Unterscheidung im Lichte des Evangeliums beiträgt. Die kirchliche Gemeinschaft sollte dies begrüßen, denn diese Bewegungen fördern eine relational geprägte Glaubensreife und gehen damit über einen sozialen Aktivismus hinaus. Als eine Form von inkarnierter Spiritualität muss die Frömmigkeit des einfachen Volkes in den aktuellen Evangelisierungsprozessen verteidigt und weiter am Leben erhalten werden. Eine Rückkehr zur Praxis Jesu Christi als Ort der sich selbstmitteilenden Liebe Gottes, die rettet und befreit, ist die Quelle jedes missionarischen Handelns, das die Option für die Armen in den Blick nimmt. Ich habe dabei die zentrale Bedeutung Mariens hervorgehoben, die sich als befreiende Erfahrung der Gnade Gottes im Leben des Volkes und dabei besonders im Leben von Frauen ausdrückt. Es ist wichtig, diese evangelisierende Dynamik im Kontext einer exkludierenden Globalisierung zu verstehen. Unter dieser Perspektive zeichnet sich in der Volksfrömmigkeit eine Form sozialen Protests ab, dessen transformierendes Potenzial Franziskus immer wieder betont. Menschliche Beziehungen in ihrem historischen Kontext nachzuvollziehen, ist in der heutigen Zeit eine hochkomplexe Aufgabe. Es gibt viele Wunden, die zur Entmenschlichung der Gesellschaft beitragen

⁷² Vgl. Franziskus: Nachsynodales Apost. Schreiben *Amoris Laetitia* (AL). Über die Liebe in der Familie (Vatikanstadt 19. März 2016), 1f., [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html – Stand: 03.10.24].

und eine aktive und reale Teilnahme aller am gesellschaftlichen Leben verhindern. Daher ist es wichtig, die Mächte zu identifizieren, die Einfluss haben und den Kampf für konkrete Veränderungen aushebeln.

Im Zuge dessen darf der Dialog mit der ‚Welt‘ nicht aufgegeben werden, denn gerade er treibt den Wachstumsprozess unseres persönlichen und kirchlichen Glaubens voran. Es ist notwendig, die oftmals in christlichen Erziehungsnarrativen vorzufindende Dichotomie zwischen säkularer Welt und Glaubensrealität zu überwinden, damit das Christentum seine Identität und Rolle im Aufbau einer gerechteren Gesellschaft wiederentdecken kann. Wir wissen um die Schwierigkeiten, die durch den Missbrauch wirtschaftlicher Macht und die patriarchale Gewalt gegen Frauen vorherrschen. Frauen werden an der Ausübung ihrer Autonomie gehindert, sie befinden sich oft in ausweglosen Abhängigkeitsbeziehungen und haben kaum die Möglichkeit, in der Identität ihres eigenen Geschlechts anerkannt zu werden. Deshalb ist es wichtig, sich auf die anthropologischen Apelle der kirchlichen Soziallehre zu fokussieren, die bei der Gestaltung und dem notwendigen radikalen Wandel von Gesellschaft und Kirche helfen. Weder die zwischenmenschlichen Beziehungen noch die sozialen Strukturen dürfen von diesem Befreiungsprozess ausgenommen werden.

Ein solcher Weg gelingt der Kirche allerdings nur durch eine Überwindung der Dichotomie zwischen Glauben und Leben, denn deren unlösbares Zueinander gehört zur innersten missionarischen Struktur der Kirche: einer Humanisierung des Aufbaus von Gottes Reich. Es kann nicht genug betont werden, dass auch aus christlicher Sicht die soziale Gesellschaft und das evangelisierende Tun in einem intrinsischen Zusammenhang stehen. Das Leben der Menschen soll aus der guten Nachricht Jesu Christi schöpfen und erblühen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Volksfrömmigkeit als Ausdruck eines solchen inkulturierten Glaubens neu belebt. Es bildete sich in der Folge eine transformierende und befreiende Form von Evangelisierung aus. Wir müssen diesen Weg offenhalten, damit das Wirken des Heiligen Geistes diesen Evangelisierungsprozess, der zur Befreiung von Frauen führt, auch in Zukunft leiten, unterstützen und erneuern kann.

In dunklen Zeiten führt uns die Praxis so zurück zur Neuevangelisierung, damit das barmherzige Antlitz Gottes offenbar wird. Wir werden dadurch in

eine Bekehrung hin zur Humanisierung hineingestellt. Hierzu braucht es sowohl eine Unterscheidung im Lichte des Evangeliums als auch eine sozial-karitative Entschiedenheit, damit der Aufbruch in eine aktuelle und deshalb erneuerte Evangelisation gelingt. So können wir das fortzusetzen, was Jesus durch die konkrete Verwirklichung seiner Option für die Armen begonnen hat: das Reich Gottes. Wahrhaftige Begegnung kann jedoch nicht stattfinden, wenn man sich in sich selbst oder einer Institution verschließt. Die Welt bietet unzählige Gelegenheiten, bei denen viele Menschen den Gott, der uns befreien will, und seinen Sohn, der mit uns mitgeht, kennenlernen können. Dieser wandelte auf Erden, um die Taten Gottes inmitten unsrer Geschichte kundzutun. Und bis heute entfacht er einen Glauben, der sich in das Leben und den Alltag jeder geschichtlichen Epoche einfügen kann. So ermöglicht er uns, eine Umkehr zu erfahren, die uns in den Horizont eines neuen menschlichen Daseins stellt. Eine derartige Bekehrung geschieht mit den Füßen fest in der Realität verankert, die oft lahm, schmutzig und vom Schmerz der Verlassenheit gezeichnet ist. Doch nur so können wir uns von einem entwurzelten und entleerten Glauben, der anfällig für Manipulation ist, befreien. Die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit ebnet den Weg für eine inkulturierte und zeitgemäße Vermittlung von Gottes Botschaft.

Diese evangelisierende Transformation sollte vor allem auch die gesellschaftlichen Bereiche betreffen, in denen Frauen bis heute in ihrer Würde verletzt und ihres Rechts auf ein vollwertiges Leben beraubt werden. Dieser Artikel wollte einen konkreten Weg zur Stärkung der kirchlichen Mission und Erneuerung aufzeigen, in deren Kontext sich freie ekklesiale und soziale Subjekte herausbilden können. Ich habe dabei gezeigt, wie Maria in diesem Prozess die Frau sein kann, die uns lehrt, wie und wohin wir die Menschen begleiten sollen. In ihr zeichnet sich ein pädagogischer Glaubensweg ab, der die Liebe Gottes mit persönlicher Bildung und einer inkarnierten Spiritualität verbindet. Die in der Volksfrömmigkeit beheimateten Frauen zeigen uns, wie Maria uns lehren kann, auf Gott zu hören und die von Jesus vorgezeichneten Begegnungen als eine Möglichkeit zum Aufbau einer neuen Kultur zu verstehen, in der ein wahrhaft menschliches und geschwisterliches Miteinander möglich ist. Dann können sich Frauen wie Männer von Beziehungen und Strukturen befreien, die von Unterwerfung und Sklaverei geprägt sind

und zu Gleichgültigkeit, Gewalt und Ignoranz dem Nächsten gegenüber führen.

Der Aufruf hierzu durchdringt das gesamte Pontifikat von Franziskus: Dialog ist der eigentliche Weg der Evangelisierung, er formt und bildet die Menschen und schafft eine enge Verbindung zu Gott. In diesem Sinne möchte ich mit einer prägnanten Aussage von Papst Franziskus über die inkarnierten Praktiken der verschiedenen Volksfrömmigkeiten schließen: „Sie besitzen Leiblichkeit, haben Gesichter. Sie sind geeignet, Möglichkeiten der Beziehung zu fördern und nicht individualistische Flucht [...] ohne brüderlichen Einsatz“⁷³, die letztlich zur Versklavung und Entmenslichung führt, anstatt zu befreien und zu humanisieren.

Literaturverzeichnis

Agudelo, M.: O compromisso da Igreja na emancipação da mulher, in: Carol, E./Laurentin, R., u. a. (Hg.): A mulher numa estrutura eclesial masculina, Petrópolis 1980, 123–131.

Badiou, A./Truong, N.: Elogio ao amor, São Paulo 2013.

Boing, V.: Novo Sujeito Apostólico. A dimensão transformadora no Magistério do Papa Francisco, Rio de Janeiro 2021, [Online-Zugang: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53879/53879.PDF> – Stand: 22.11.21].

Bremer, M.: Mulher, in: Prada, M./Rocha, M., (Hg.): Globalizar a esperança, São Paulo 1998, 131–138.

CELAM: A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Puebla), Petrópolis 1979.

CELAM: Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Santo Domingo), São Paulo 1992.

CNBB: Com Maria, rumo ao novo milênio, São Paulo 1998.

Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24.11.2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/-papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 02.10.24].

⁷³ EG 90.

- Franziskus: Apost. Schreiben *Gaudete et Exsultate* (GE). Über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (Vatikanstadt 19. März 2018), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/-papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Enz. *Fratelli Tutti* (FT). Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Vatikanstadt 3. Oktober 2020), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_202-01003_enciclica-fratelli-tutti.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Enz. *Laudato Si'* (LS). Über die Sorge für das gemeinsame Haus (Vatikanstadt 24. Mai 2015), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudatosi.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Homilia da Santa Missa na solenidade de Santa Maria, Mãe de Deus (01. Januar 2020), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco-pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200101_omelia-madredidio-pace.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Homilia em Aparecida (24. Juli 2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco-pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20-130724_gmg-omelia-aparecida.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Homilia por ocasião do centenário das aparições da Bem-Aventurada Virgem Maria na cova da Iria (12./13. Mai 2017), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco-pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_2017-0513_omelia-pellegrinaggio-fatima.html – Stand: 22.11.21].
- Franziskus: *Misericordiae Vultus*. Verkündigungsbulle zum Heiligen Jahr der Barmherzigkeit (Vatikanstadt 11. April 2015), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/bulls/documents/papa-francesco_bolla_2015041-1_misericordiae-vultus.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Nachsynodales Apost. Schreiben *Amoris Laetitia* (AL). Über die Liebe in der Familie (Vatikanstadt 19. März 2016), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2017), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de-homilies/2017/documents/papa-francesco_20170101_omelia-giornata-mondiale-pace.html – Stand: 28.02.24].
- Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2019), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de-homilies/20190/documents/papa-francesco_20190101_omelia-giornatamondiale-pace.html – Stand: 28.02.24].

Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2020), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200101_omelia-madredidio-pace.html – Stand: 28.02.24].

Franziskus: Predigt zur Heiligen Messe am Hochfest der Gottesmutter Maria (01. Januar 2021), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210101_omelia-madredidio-pace.html – Stand: 28.02.24].

Galli, C.: Cristo, Maria, a Igreja e os povos. A mariologia do Papa Francisco, Brasília 2018.

Gesché, A.: O sentido, São Paulo 2005.

Johnson, E.: Aquela que é, Petrópolis 1995.

Johnson, E.: Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos, São Paulo 2006.

Pagola, J.: Jesus. Aproximação histórica, Petrópolis 2010.

Passos, J.: A família como sujeito, in: Observatório Eclesial do Brasil. Todos somos discípulos missionários, São Paulo 2017, 59–68.

Passos, J.: Não há Igreja sem sujeito, in: Grupo de reflexão da Comissão Episcopal de Pastoral Para Laicato da CNBB: Sujeitos eclesiais. Sal da terra e luz do mundo. Reflexões sobre o Documento 105 (Ano Nacional do Laicato), São Paulo 2017, 27–35.

Paul VI.: Apost. Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (EN). Über die Evangelisierung in der Welt von heute (Vatikanstadt 08. Dezember 1975), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html – Stand: 03.10.24].

Rubio, A.: Unidade na pluralidade, São Paulo 2001.

Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung *Dignitatis Humanae* (DH). Über die Religionsfreiheit (Vatikanstadt 7. Dezember 1965), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html – Stand: 03.10.24].

Die Kirche im Ringen
um Beteiligungsgerechtigkeit:
Synodale Ekklesiologie

Synodalität ‚made in‘ Lateinamerika

Agenor Brighenti*

Nach drei Jahrzehnten des kirchlichen Rückschritts weht heute endlich wieder ein neuer Wind in der Kirche – er kommt aus Lateinamerika und der Karibik. Sei es durch Papst Franziskus, den ersten lateinamerikanischen Papst, oder durch kühne Initiativen wie die Amazonas-Synode mit der Gründung der CEAMA¹, gefolgt von der ersten kirchlichen Generalversammlung anstelle eines sechsten Treffens der kontinentalen Bischofskonferenz. Die Kirche Lateinamerikas befindet sich mittlerweile in der dritten Phase eines Prozesses, bei dem die kirchliche Synodalität zunehmend an Gestalt gewinnt: Nach einer ersten vorkonziliaren Phase mit der Durchführung der lateinamerikanischen Plenarversammlung (1898) sowie der ersten Zusammenkunft der Bischofskonferenz in Rio de Janeiro (1955) folgte die zweite Phase in der Zeit der ersten befreiungstheologischen Konzilsrezeption mit den Bischofskonferenzen von Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007). Mittlerweile hat eine dritte Phase begonnen, in der angesichts des neuen sozio-kulturellen und kirchlichen Kontexts mit der Amazonas-Synode (2019) sowie der ersten Generalversammlung der Kirche Lateinamerikas und der Karibik (2021) eine ‚zweite Rezeption‘ des

* Agenor Brighenti studierte Philosophie und Theologie. Er wurde an der Katholischen Universität Leuven in Belgien in Theologie promoviert. Aktuell hat er eine Professur in Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Curitiba im Bundesstaat Paraná (PUC-PR) inne. Zudem ist er Gastprofessor an der Katholischen Universität in Mexiko (UPM). Er ist Präsident des Pastoralinstituts der südamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) und forscht zu den Themen theologische Methodenlehre, pastorales Handeln sowie Theologie und Moderne. Sein Artikel *Synodalität ‚made in‘ Lateinamerika* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Sinodalidade made in América Latina*, in: Aquino J./Passos, J. (Hg.): *Por uma Igreja sinodal. Reflexões telógico-pastorais*, São Paulo 2022, 123–140.

¹ Die CEAMA (port. Conferência Eclesial da Amazônia; dt. Kirchliche Konferenz des Amazonas) ist eine ständige Kirchenkonferenz, die 2020 als Folge der Amazonas-Synode eingerichtet wurde, sich aus Bischöfen und Laien zusammensetzt und das Ziel hat, die Synodalität der Regionalkirchen vor Ort zu stärken [Anm. d. Übers.].

Zweiten Vatikanischen Konzils in befreiungstheologischer Tradition und mit synodalem Schwerpunkt angestoßen wurde.

In der ersten Phase fand die Synodalität vor allem als ‚gemeinsamer Weg‘ mit dem Papst als Primat der Weltkirche statt, deren Teile die Diözesen mit den Bischöfen als päpstliche Mitarbeiter sind. Unter dem Einfluss der Erneuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde in der zweiten Phase die Kirche hauptsächlich als ‚Kirche der Ortskirchen‘ konzipiert, wobei Synodalität praktisch die Ausübung der bischöflichen Kollegialität durch Bischofskonferenzen und Bischofssynoden bedeutete. Die dritte Phase ist schließlich geprägt von einer Volk-Gottes-Ekklesiologie, in der Synodalität als Verwirklichung des *sensus fidelium* des ganzen Gottesvolkes verstanden wird. Der Fokus liegt nun auf der Mitverantwortung aller Getauften innerhalb der einen Amtskirche. Synodalität findet hier nicht mehr vertikal statt (der Laie in Gemeinschaft mit dem Priester, der Priester wiederum mit seinem Bischof und die Bischöfe schließlich mit dem Papst), sondern horizontal, also im gemeinschaftlichen Vollzug aller Getauften in der jeweiligen Ortskirche. Die geweihten Amtsträger sind dabei Glieder des einen Gottesvolkes, dessen Synodalität auf allen kirchlichen Ebenen ihren Ausdruck findet – sowohl der Pfarrei als auch der Ortskirche, aber auch auf den regionalen, nationalen und kontinentalen Konferenzen und Synoden.

1. Synodalität als gemeinsamer Weg mit dem Papst

Die erste Phase des synodalen Prozesses in Lateinamerika ist geprägt durch das Lateinamerikanische Plenarkonzil (1898) sowie die erste Allgemeine Bischofskonferenz in Rio de Janeiro (1955), beides Ereignisse in vorkonziliarer Zeit. Synodalität wurde als ‚gemeinsamer Weg‘ mit dem Papst verstanden, d. h. die Kirche versammelt sich als Volk Gottes um den Papst herum.

1.1 Synodalität im Plenarkonzil und auf der Konferenz von Rio

Das lateinamerikanische Plenarkonzil wurde von Papst Leo XIII. (1810–1903) einberufen und fand vom 28. Mai bis 9. Juli 1899 in Rom statt. Im Zuge dessen wurde ein neuer rechtlicher Codex für die Kirche Lateinamerikas erstellt, der das nationale und regionale Patronatsrecht² in den Ländern, die sich von der Vormundschaft Portugals und Spaniens emanzipiert hatten, ablöste. Ziel dabei war nicht, einen stärkeren Austausch zwischen den Ortskirchen zu fördern. Vielmehr sollte die Romanisierung des Katholizismus verstärkt und die lokalen religiösen Traditionen unterdrückt werden – insbesondere die Verwendung der Volkssprachen und religiösen Volkslieder, die als negativer protestantischer Einfluss abgewertet wurden. Beispiele hierfür sind das Dekret *De Musica Sacra*, in welchem die puristischen Ideale des tridentinischen Konzils beibehalten wurden, oder das Motu Proprio *Inter pastoralis officii sollicitudines*,³ das Papst Pius X. (1835–1914) kurz nach Inkrafttreten der Beschlüsse des Plenarkonzils veröffentlichte. In diesem Dokument wurde unter anderem festgelegt, dass Blaskapellen und alle Formen von Musik, die der Oper ähneln, aus Liturgien und Kirchen ausgeschlossen werden sollten. Zugelassen wurde nur Musik, die auf der Grundlage der Renaissance-Polyphonie komponiert wurde – vorwiegend die Musik von Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525–1594). Außerhalb von Klöstern wurde außerdem das Verbot von Frauen in Chören bekräftigt.

Mehr als ein halbes Jahrhundert später wurde die Erste Generalkonferenz der Bischöfe in Rio de Janeiro (1955) einberufen, diesmal auf Initiative der lateinamerikanischen Kirche hin. Ihre wichtigste Konsequenz war die Gründung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM). Trotz des keine zehn Jahre später stattfindenden Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen Wegbereitung durch verschiedenste Erneuerungsbewegungen in vollem

² Das sogenannte Patronatsrecht oder Kirchenpatronat unterstellte in der Kolonialzeit die südamerikanischen Kirchen der Schutzherrschaft und Verfügungsgewalt der spanischen und portugiesischen Königshäuser [Anm. d. Übers.].

³ Pius X.: Motu Proprio *Inter plurimas pastoralis officii sollicitudines* (Vatikanstadt 22. November 1903), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollicitudini.html – Stand: 03.10.24].

Gänge war, dominierte also der römische Zentralismus nach wie vor. Dementsprechend wurde einige Jahre später (1958) die päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL) gegründet, die von Beginn an eine Überwachungs-, ja letztlich eine Kontrollfunktion über die Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche ausübte. Die Konferenz in Rio behandelte den Protestantismus, die Herausforderungen durch spiritistische und afrikanische Religionen (z. B. die Umbanda in Brasilien) sowie den Mangel an Geistlichen.⁴ Die Konstitution der Konferenz gibt Aufschluss über ihren Inhalt und Zweck, wie es der rechtlich-kirchliche Rahmen ihrer Geschäftsordnung vorgegeben hat: Generalkonferenzen können nur stattfinden, wenn der Apostolische Stuhl ihre Einberufung beschließt; die Tagesordnung wird vom Heiligen Stuhl festgelegt; unter den Konferenzvorsitzenden ist stets ein päpstlicher Delegierter; Mitglieder der Römischen Kurie werden als Mitglieder der Konferenz mit Rede- und Stimmrecht eingesetzt; die Beschlüsse der Konferenz müssen von Rom bestätigt werden. Erzählungen zufolge soll angesichts dieser Bedingungen ein paraguayischer Bischof am Ende der Konferenz bemerkt haben, dass die lateinamerikanischen Bischöfe für Rom kaum mehr als Indianer mit Mitra seien.

1.2 Vertikale Synodalität

Die Ausübung einer Synodalität, die als ‚gemeinsamer Weg‘ mit dem Papst verstanden wird, basiert auf einer entsprechenden Ekklesiologie. Diese war während des gesamten zweiten Jahrtausends vorherrschend und sollte erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überwunden werden. Ihr Grundgedanke ist, dass es eine ‚Universalkirche‘ gibt, die den Ortskirchen vorgeordnet ist, sich in diesen vollzieht und deren Repräsentant und Bürge der Papst ist. Folglich sind die Diözesen ein ‚Teil‘ der Universalkirche und die Bischöfe sind ‚Mitarbeiter‘ des Papstes, der wiederum der Bischof der Bischöfe ist. In diesem ekklesiologischen Rahmen gibt es bei der Ausübung der Synodalität keine Beziehung und Verantwortung der Diözesen untereinander, sondern

⁴ Almeida, A.: A 1ª Conferência Geral dos Bispos da América Latina. Rio de Janeiro (1955), in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 27–42, hier 33.

lediglich zwischen Bischof und Papst, die sich wiederum praktisch auf den Ad-limina-Besuch alle fünf Jahre beschränkt. Mit der Umdeutung der Diözese zu einer Filiale Roms wurde die Universalität der Kirche mit einer römischen Partikularität, die Vorrang vor allen anderen Partikularitäten hat, verwechselt. ‚Katholisch‘ war somit das Synonym für ‚römisch‘.

In Südamerika wurde erst mit der Entstehung der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert die Voraussetzung für nationale Bischofskonferenzen geschaffen, weshalb es dort zunächst keine synodale Instanz zwischen Diözesanbischof und Papst gab. Geradezu spontan wurden schließlich die Bischofskonferenzen gegründet, was von zwei Faktoren vorangetrieben wurde: Im kirchlichen Bereich hatte der römische Zentralismus die Kirchenprovinzen und mit ihnen das Amt des Metropoliten sowie die Partikularsynoden verdrängt;⁵ und gesellschaftlich entstanden durch die Entstehung der Nationalstaaten pastorale Herausforderungen, die über die Grenzen der jeweiligen Diözesen hinausgingen. Der vorausgegangene römische Zentralismus lässt sich auf einen allmählichen Prozess zurückführen, in dem die Kirchenleitung mehr und mehr im Petrusamt und der römischen Kurie konzentriert wurde, weil Rom jeder Art von regionalen Bischofsversammlungen misstraute – insbesondere in Regionen, die Tendenzen zeigten, eine Nationalkirche auszubilden.⁶ Sie wurden als Reminiszenzen des Konziliarismus im Spätmittelalter⁷ und der europäischen Reformation empfunden und bestärkten folglich die Bemühungen um eine Zentralisierung. Begründet wurde dieses Vorgehen mit der Bewahrung der kirchlichen Einheit. Infolgedessen wurde das vom Papst und der Kurie formulierte Kirchenrecht als einheitliche Gesetzgebung für die gesamte Kirche verkündet.

Papst Leo XIII. (1810–1903) war schließlich ein großer Befürworter und Förderer der nationalen Bischofskonferenzen, sodass er 1899 auf dem Ple-

⁵ Vgl. Congar, Y.: Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique, in: *Irénikon* 53 (1980), 130–144.

⁶ Vgl. Antón, A.: Conferencias episcopales. Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión (verdad e imagen 111), Salamanca 1998, 278.

⁷ Vgl. Burns, J./Izbicki, T.: *Conciliarism and Papalism*, Cambridge 1997.

narkonzil die Einrichtung von Bischofskonferenzen in allen lateinamerikanischen und karibischen Ländern anordnete. Die Umsetzung blieb jedoch aus, weil viele Bischöfe nicht informiert wurden, Reisen und Fortbewegung sehr langwierig und mühsam waren und zudem im Zuge der römischen Autorisierung der Bischofskonferenzen viele Hindernisse aufkamen. Erst Papst Pius X. gelang es schlussendlich, die Nationalen Bischofskonferenzen zu institutionalisieren und rechtlich so zu strukturieren, dass sie einen offiziellen Status erhielten. Zurecht ordnete er sie in der Nähe der früheren Partikularkonzilien ein – ja, er deutete sogar eine partielle Ersetzung der Partikularkonzilien durch nationale Bischofskonferenzen an.⁸ Historisch führte jedoch die Angst vor dem Neuen sowie der Zentralismus der römischen Kurie dazu, dass die nationalen Bischofskonferenzen nach und nach sogar wieder an Autonomie verloren. Per Dekret wurde festgelegt, dass der Heilige Stuhl vor der Zusammenkunft einer Konferenz informiert werden muss und ihm anschließend das Protokoll jeder Arbeitssitzung sowie die gefassten Beschlüsse übermittelt werden sollen.⁹ Synodalität hatte in dieser ersten Phase somit als Ziel und Zweck die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst, und zwar in vertikaler Ausrichtung, von oben nach unten, vom Zentrum zur Peripherie.

2. Synodalität als gemeinsamer Weg der Bischöfe und dem Papst

Die zweite synodale Phase der lateinamerikanischen Kirche ist geprägt von den Bischofskonferenzen in Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007) – also der ersten befreiungstheologisch geprägten Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit dem Konzept der Kirche als ‚Kirche der Ortskirchen‘ wurde Synodalität nun als Ausübung der bischöflichen Kollegialität verstanden. Die Bischöfe tragen zusammen die

⁸ Vgl. Feliciani, G.: *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974.

⁹ Vgl. Pius X.: Dekret *De relationibus dioecesis et visitatione sacrarum liminum* (Vatikanstadt 31. Dezember 1909), in: AAS 20 (1910).

Sorge für die Kirche als Ganzes und üben dies vor allem durch ihre Zusammenkunft in den Bischofskonferenzen und Bischofssynoden aus. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte mit seiner Rückbesinnung auf die kirchlichen Quellen (*ad fontes*) und mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie die Grundlage für die Ausübung des *sensus fidelium* geschaffen. Allerdings wurden diese Ansätze theologisch nicht weiterentwickelt (im Gegensatz zum Verständnis des bischöflichen Weiheamts), sodass die kirchliche Synodalität letztlich zum Gefangenensein der bischöflichen Kollegialität und wieder allein vom Primat her ausgeübt wurde.

2.1 Synodalität von Medellín bis Aparecida

Zur Zeit der konziliaren Erneuerung bestanden die Nationalen Bischofskonferenzen in Lateinamerika seit ungefähr einem Jahrzehnt. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte sich die Ausübung der Synodalität von einer vertikalen Beziehung zwischen den Bischöfen und dem Papst zu einer horizontalen Beziehung zwischen den Bischöfen als Mitglieder eines Kollegiums in der gemeinsamen Sorge für die gesamte Kirche entwickelt. In Lateinamerika wurde darüber hinaus eine weitere Beziehung integriert, nämlich die mit dem gesamten Gottesvolk. Dies wurde durch verschiedene gemeinsame Initiativen im Rahmen einer ganzheitlichen und gemeinsamen Seelsorge angestoßen. Auf den Bischofskonferenzen kamen nach wie vor die Bischöfe zusammen, aber an der Vorbereitung waren die Diözesen mit ihren verschiedenen Organen, wie z. B. den diözesanen Referaten oder Koordinationsstellen für den pastoralen Dienst, beteiligt. Das Verhältnis der Bischöfe zum Papst sowie das der Bischofskonferenzen zur zentralistischen Kurie Roms veränderten sich jedoch auch trotz der durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßenen Veränderungen nicht sonderlich. Nicht umsonst ist Papst Franziskus die Reformen angegangen, die während seines Pontifikats vorangetrieben werden sollten, allen voran die Reform der römischen Kurie – eine auch nach mehr als 50 Jahren noch ausstehende konziliare Erneuerung.

Die vier Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischofskonferenz wurden nach vorkonziliarem Muster abgehalten. So heißt es in der Geschäftsordnung jeder einzelnen Konferenz, einschließlich der Konferenz von Aparecida (2007): „Die Konferenz wird im Namen des Papstes und der von ihm ernannten vorstehenden Kardinäle einberufen und geleitet“; es obliegt dem Papst, „den Generalsekretär der Konferenz zu ernennen“ sowie „die Liste der Teilnehmer zu bestätigen, die er durch freie und direkte Ernennung ergänzen kann“; die Beschlüsse werden „dem Papst zur Genehmigung vorgelegt.“¹⁰

Tatsächlich fand in den 1980er Jahren ein schleichender Rückgang der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Reformen statt, sodass der römische Zentralismus bis zur Wahl von Papst Franziskus sogar wieder zunahm. Angesichts dessen sind die Spannungen und Auseinandersetzungen der römischen Kurie mit den nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen nicht überraschend. Von den vier Konferenzen war Medellín am stärksten am Prinzip der Partizipation ausgerichtet, trotz des Unmuts, als der päpstliche Legat die Versammlung zu verlassen drohte. Medellín war ein einzigartiges Ereignis in der jüngeren Kirchengeschichte, in dem die Pastoral, das Lehramt und die Theologie eng zusammenarbeiteten. Das Ergebnis ist das ausgewogenste, prägnanteste und prophetischste Dokument, das von den vier Konferenzen veröffentlicht wurde. Die Ortskirchen haben nicht direkt an der Versammlung teilgenommen, aber viele kirchliche Kreise waren an ihrer Vorbereitung und Durchführung beteiligt und haben die Ergebnisse mit großer Sorgfalt umgesetzt.¹¹ Schon in Puebla war dieser Konsens nicht mehr vorhanden, die Kontrolle der römischen Kurie war noch größer, und in der Folge wurden die Anstöße von Medellín schließlich ausgebremst. Die breite Beteiligung der Ortskirchen am Vorbereitungsprozess fand bei den Instanzen, die einer Kirche der Gemeinschaft und Teilhabe kritisch gegenüberstanden, keine Berücksichtigung. Auch die CELAM selbst, die seit ihrer Zusammenkunft 1972 in Sucre eine Strategie zur Außerkraftsetzung von

¹⁰ Brighenti, A.: Elementos para uma crítica histórica do Documento de Santo Domingo, in: Encontros Teológicos. Bd. 14, Florianópolis 1993, 3–11, hier 8.

¹¹ Vgl. Scatena, S.: A Conferência de Medellín. Contexto, preparação, realização, conclusões, recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 71–83.

Medellín verfolgte, übte Kontrolle aus.¹² Von Puebla über Santo Domingo bis Aparecida wurden Vertreter der Befreiungstheologie von der Vorbereitung und Durchführung der Veranstaltung ausgeschlossen, was allerdings lediglich dazu führte, dass sie von den Bischöfen inoffiziell als externe Berater herangezogen wurden. In Santo Domingo trat der Konflikt schließlich deutlich zu Tage, was praktisch zur Stagnation der in Medellín und Puebla angestoßenen Reformen führte.¹³ Nach drei Jahrzehnten kirchlichen Rückschritts konnte diese erst in Aparecida überwunden und so der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßene Erneuerungsprozess wieder aufgenommen werden.

Trotz allem hat Medellín seinen eigenen Beitrag zur Synodalität geleistet, indem es die „Basisgemeinden zur Ursprungszelle der kirchlichen Strukturierung“¹⁴ erklärte und eine organische, gemeinsame Seelsorge in den Ortskirchen förderte, ausgehend von der kirchlichen Basis¹⁵ und einer Perspektive der Option für die Armen.¹⁶ Puebla zeichnete eine Kirche der „Gemeinschaft und Teilhabe“¹⁷, die prophetisch in einer von Ungerechtigkeit und Ausgrenzung geprägten Welt wirkt. Santo Domingo verkündete die Notwendigkeit einer Evangelisierung der „Laien als Protagonisten“¹⁸, die sich auf eine „pastorale Umkehr der Kirche“¹⁹ stützt, in der auch die autoritären Beziehungskonstellationen sowie die Veränderung überholter Strukturen in Angriff genommen werden. Und Aparecida spricht von „kirchlichen Gemeinschaften in ständiger Mission“²⁰, in der „Frauen Akteure“²¹ sind, indem

¹² Vgl. Keller, M.: A Conferência de Puebla. Contexto, preparação, realização, conclusões, recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 83–93.

¹³ Vgl. Brighenti: Elementos.

¹⁴ Med 6,1.

¹⁵ Vgl. ebd., 16,10–12.

¹⁶ Vgl. ebd., 14,9.

¹⁷ DP 569.

¹⁸ SD 97.

¹⁹ Ebd., 30.

²⁰ DAp 144.

²¹ Ebd., 458.

ihnen eine effektive Beteiligung an Unterscheidungsprozessen und Entscheidungsfindungen zukommen soll.²²

2.2 Synodalität, beschränkt auf die bischöfliche Kollegialität

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Rückbesinnung *ad fontes* die kirchliche Synodalität wiederhergestellt, indem es die Kirche als Volk Gottes beschrieb, wodurch alle Getauften eine Mitverantwortung für die gesamte Kirche haben – was alle betrifft, muss auch von allen bedacht und entschieden werden. Doch wie bereits erwähnt, blieb die kirchliche Synodalität zunächst im Rahmen der bischöflichen Kollegialität gefangen, weil die theologischen Implikationen eines Vollzugs des *sensus fidelium* nicht entfaltet worden waren.

Für Karl Rahner (1904–1984) war eine der wichtigsten Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils die Überwindung einer ‚universalistischen Kirche‘ durch die Aufwertung der Ortskirche. Die Diözese ist nicht nur ein unvollständiger Teil der Gesamtkirche, sondern „die katholische Kirche macht sich in der Ortskirche gegenwärtig.“²³ Die Kirche versammelt sich als Volk Gottes um den Bischof herum und gemeinsam mit ihm stehen sie in Gemeinschaft mit dem Papst. Auf diese Weise hat das Konzil den Papst wieder in den Schoß des Apostolischen Kollegiums aufgenommen und den Bischof zu einem unter vielen in der gemeinsamen Sorge um die ganze Kirche gemacht. Es gibt keine Kirche vor und außerhalb der Ortskirchen. In jeder Ortskirche ist die ‚ganze Kirche‘ voll gegenwärtig, denn jede ist Bewahrerin und Hüterin der Gesamtheit des Heilsgeheimnisses. Trotzdem ist sie niemals für sich die ‚ganze Kirche‘, denn keine von ihnen erschöpft dieses Geheimnis in umfassender Weise. Die eine Kirche ist eine ‚Kirche der Kirchen‘, die in Autonomie und Gemeinschaft mit ihr verbunden sind und der der Bischof von Rom vorsteht. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bezieht

²² Vgl. Caliman, C.: A Conferência de Aparecida. Do contexto à recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 105–115.

²³ LG 23. Vgl. hierzu Almeida, A.: Igrejas particulares na Lumen Gentium, in: Vida Pastoral 236 (2004), 21–29.

sich damit auf die Urkirche, in der die Gemeinden keine Ableger oder Kopien einer vermeintlichen ‚Mutterkirche‘ waren, sondern ihre eigene Gestalt hatten, mit charakteristischem Profil und kulturellen Eigenheiten – sie waren universal in ihren einzigartigen Ausprägungen.²⁴ Der ekklesiologische Universalismus dagegen löst einerseits die lokale Einzigartigkeit auf und andererseits stülpt er lediglich eine Partikularität über andere Partikularitäten. Denn die Lokalkirchen werden als Kopien oder Spiegelungen der angeblichen ‚Universalkirche‘ angeglichen, die selbst nur eine abstrakte Ausdehnung der römischen Partikularität ist.²⁵ Im Lichte des Konzils ist eine solche vermeintliche Universalkirche, die den Ortskirchen vorausgeht, die sich in ihnen vollzieht und deren Repräsentant und Garant der Papst ist, letztlich gewissermaßen eine ekklesiologische Fiktion. Eine solche Universalität wäre nichts anderes als die Überlagerung einer spezifischen Partikularität über alle Lokalkirchen. Sie wäre keine Universalität, sondern ein asymmetrischer, vertikaler und prädominierender Universalismus. In Abgrenzung hierzu begründet ein Amtsverständnis, das einen Diözesanbischof in Sorge für die ganze Kirche sieht, das episkopale Weiheamt im gemeinsamen Vollzug des apostolischen Kollegiums, dem der Papst als Primat der Gemeinschaft der Ortskirchen als *primus inter pares* vorsteht.

3. Synodalität als gemeinsamer Weg des ganzen Gottesvolks

Die dritte Phase der kirchlichen Synodalität ist *made in* Lateinamerika, und zwar im Kontext der Amazonas-Synode (2019) sowie der Ersten Generalversammlung der Kirche in Lateinamerika und der Karibik (2021). Diese leiteten eine zweite befreiungstheologische Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ein, verortet in der Realität der heutigen Welt. Hier fand ein ausdrückliches Streben nach einem wirksamen Vollzug des *sensus fidelium*

²⁴ Vgl. Miranda, F. de: Igreja Local, in: Atualidade Teológica 34 (2010), 40–58, hier 44.

²⁵ Vgl. Lima Vaz, H. de: Igreja-reflexo vs Igreja-fonte, in: Cadernos Brasileiros 46 (1968), 17–22.

durch das Volk Gottes als Ganzes statt, was auch das synodale Profil der Konferenzen beeinflusste.

3.1 Synodalität in der Amazonas-Synode und der Ersten Generalversammlung

Voraussetzung hierfür war der Weg, den die lateinamerikanische Kirche seit mehr als einem halben Jahrhundert zurückgelegt hat. Denn über die Grenzen der bischöflichen Kollegialität hinaus und trotz der Spannungen mit dem römischen Zentralismus und vorkonziliar ausgerichteten kirchlichen Segmenten übte sie Synodalität aus. Ausschlaggebend für diesen wichtigen Schritt der synodalen Entwicklung war zudem die Neugestaltung des Profils der Bischofssynoden durch Papst Franziskus, womit er eine der großen offenen Fragen der vatikanischen Erneuerung in Angriff genommen hat. Was er an der argentinischen Peripherie – inmitten von Spannungen und Uneinigkeiten – gelebt, geträumt und erprobt hat, brachte der erste lateinamerikanische Papst nun mitten ins Zentrum der Kirche. In der Apostolischen Konstitution *Episcopalis communio* (2018) fordert er dazu auf, dass die Bischofssynoden „ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient.“²⁶ Sie sollen enger mit dem *sensus fidei* des ganzen Gottesvolkes verbunden sein, dem der Bischof nicht nur als Lehrer vorsteht, denn er selbst ist „auch ein Lernender [...], wenn er in dem Wissen, dass der Geist jedem Getauften geschenkt ist, auf die Stimme Christi hört, die durch das ganze Volk Gottes spricht.“²⁷ Folglich dürfen die Synoden nicht allein aus Bischöfen bestehen und sollen zum „bevorzugten Instrument des Hörens auf das Volk Gottes werden“, in die auch „einige weitere berufen werden [können], die das Bischofsamt nicht innehaben.“²⁸ Auf diese Weise

²⁶ Franziskus: Apost. Konstitution *Episcopalis communio* (EC). Über die Bischofssynode, (Vatikanstadt 15. September 2018), 1, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco-costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html – Stand: 03.10.24].

²⁷ Ebd., 5.

²⁸ Ebd., 9.

„wird immer deutlicher werden, dass in der Kirche Christi eine tiefe Gemeinschaft [...] zwischen Hirten und Gläubigen besteht.“²⁹

Das neue Synodenprofil wurde auf der Amazonas-Synode 2019 samt umfassendem Anhörungsprozess in den Ortskirchen in die Praxis umgesetzt. Die Hälfte der Teilnehmer an der Synodalversammlung in Rom waren keine Bischöfe, und von diesen waren wiederum die Hälfte Frauen. Über das Schlussdokument wurde abgestimmt, wobei der Papst zu den stimmberechtigten Mitgliedern der Versammlung gehörte. Und es wurde die Gründung eines synodalen Gremiums der regionalen Ortskirchen beschlossen, welches explizit keine Bischofskonferenz, sondern eine *kirchliche Konferenz des Amazonasgebiets* (CEAMA) ist. Diese Neuorganisierung führte in Lateinamerika also nicht zu einer sechsten Bischofskonferenz, sondern zur ersten südamerikanischen Kirchenversammlung.

Die Amazonas-Synode und diese erste Kirchenversammlung inspirierten die Synode über Synodalität, die aktuell vorbereitet wird. Diese wird die erste Weltsynode sein, die dezentral organisiert ist – von unten nach oben, ausgehend von den Ortskirchen, über die Kontinente, bis hin zur Generalversammlung in Rom. Die Phasen in den Diözesen und auf den Kontinenten sind nicht nur ein Zuhören in Vorbereitung auf die Generalversammlung, sondern sind bereits die Synode im Prozess. Synodalität geschieht hier im Zuge ihrer Verwirklichung. Die Versammlungen auf diözesaner und kontinentaler Ebene sind also bereits synodale Vorversammlungen der dann in Rom stattfindenden Generalversammlung. Der synodale Prozess in den Diözesen ist durch die Teilnahme des Gottesvolks bereits eine Erfahrung von Gemeinschaft, in der ein starkes Bewusstsein für einen konsequenteren missionarischen Aufbruch vorherrscht. Die Synode soll in ihren verschiedenen Formaten ein echter Moment des Hörens auf den Heiligen Geist und der synodalen Umkehr sein.

²⁹ Ebd., 10.

3.2 Der Vorrang der kirchlichen Synodalität vor der bischöflichen Kollegialität

Diese dritte Phase, in der die bischöfliche Kollegialität in die gesamtkirchliche Synodalität eingebettet wird, ist – wie gesagt – lediglich eine Konsequenz der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. In ihr wird Synodalität verstanden als wirksame Ausübung des *sensus fidei* durch das ganze Gottesvolk einer Kirche des Dienstes, in der alle Getauften Mitverantwortung tragen. Die späte Umsetzung einer umfassenden Synodalität ist u. a. darauf zurückzuführen, dass das Konzil die Ausübung der bischöflichen Kollegialität theologisch expliziert hat, die Synodalität als Ausübung des *sensus fidelium* dagegen kaum thematisierte. Mit vielen inneren und äußeren Hindernissen versucht die Kirche Lateinamerikas all diese Dimensionen von Synodalität seit Medellín zu leben. Mittlerweile sind die Voraussetzungen gegeben, um eine Theologie der Synodalität zu vertiefen und sie durch kirchliche Prozesse und Organismen unter Beteiligung des ganzen Gottesvolkes in die Praxis umzusetzen.

Theologisch ist als Grund der Verzögerung zudem der Bruch zwischen kirchlicher Synodalität und bischöflicher Kollegialität zu bedenken, der durch den Verlust der sakramentalen Dimension der Bischofsweihe entstand. Die ‚Ordination‘ ist zur bischöflichen ‚Sakralisierung‘ (*sagração*) geworden. Damit meine ich, dass sie sich auf die Übertragung der *sacra potestas* durch die Gnade zwischen dem Sakramentsspender und dem Empfänger reduziert hat, ohne dass die Versammlung der Ortskirche beim liturgischen Akt irgendeine Funktion ausübt. Manchmal gibt es nicht einmal eine Ortskirche, weil auch jemand zum Bischof geweiht werden kann, der keiner Diözese vorsteht, sondern dessen Episkopat eine funktionale Würde legitimieren oder sogar lediglich Prestige bei der Ausübung bürokratischer Funktionen verleihen soll. Dadurch wird die wechselseitige Verbindung zwischen dem Bischof und seiner Kirche, die durch den bischöflichen Ring symbolisiert wird, geschwächt. Der CIC von 1917 schaffte jegliches Recht auf Beteiligung einer Ortskirche an der Wahl ihres Bischofs ab (*„eos libere nominat*

*Romanus Pontifex*³⁰). Dies suggeriert, dass der Bischof mehr durch die Ernennung des Papstes als durch seine Weihe innerhalb einer Ortskirche Mitglied des Kollegiums wird, was wiederum nach sich zieht, dass das Bischofskollegium eine Macht ‚über‘ die Kirche, statt eine ‚in‘ der Kirche ausübt. Liturgisch und kirchenrechtlich wird damit letztlich ausgedrückt, dass Macht wichtiger ist als die Gemeinschaft. Damit geht der Vorrang der kirchlichen Synodalität vor der bischöflichen Kollegialität verloren – oder schlimmer noch, die bischöfliche Kollegialität ist jetzt sogar der kirchlichen Synodalität vorgeordnet.

Trotz der neuen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils blieb auch der CIC von 1983 weit von der großen ekklesiologischen Tradition entfernt, in der die bischöfliche Kollegialität in ihrem Bezug zur *communio ecclesiarum* oder die kirchliche Synodalität gründet.³¹ Der Gliederung folgend wird zuerst aufgeführt, was Laien und Kleriker, der Papst, das Bischofskollegium, die Bischofssynode, die Kardinäle, die römische Kurie und die Nuntien sind, bevor dann festgelegt wird, was eine Ortskirche und was die Gemeinschaft der Ortskirchen ist.³² Das Bischofskollegium wird also als eine Gruppe von Personen dargestellt, die noch vor der Kirche als *communio ecclesiarum* und unabhängig von der Gemeinschaft der Ortskirchen existiert.

Wie bereits erwähnt, ist dieses eklatante ekklesiologische Defizit im neuen Codex darauf zurückzuführen, dass die Verbindung zwischen dem *collegium episcoporum* und der *communio ecclesiarum* im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ausreichend deutlich gemacht wurde. Über die Aufnahme eines neuen Mitglieds in das Bischofskollegium heißt es etwa in *Lumen Gentium*: „Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.“³³ Es wird jedoch nicht einmal erwähnt, dass nicht die bischöfliche

³⁰ c. 329 § 2 CIC/1917.

³¹ Vgl. Philips, G.: *L'Eglise et son mystère au II^e. Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, Paris 1967.

³² In Buch II des CIC/1983 werden nacheinander die Stellung der Laien und der Kleriker (Teil I), die höchste Autorität der Kirche, also der Papst und das Bischofskollegium (Teil II, Abschnitt I), und dann die Teilkirchen und die Bischöfe (Teil II, Abschnitt II) behandelt.

³³ LG 22.

Ernennung durch den Papst Grund der Aufnahme in das Kollegium ist, sondern die Tatsache, dass die Person *für* eine Ortskirche zum Bischof geweiht worden ist.³⁴ Weil das *collegium episcoporum* allerdings eigentlich innerhalb der *communio ecclesiarum* angesiedelt ist, besteht in Wirklichkeit ein Vorrang der kirchlichen Synodalität vor der bischöflichen Kollegialität. Mit anderen Worten: Die bischöfliche Kollegialität ist in einer wesenhaft synodalen Kirche verwurzelt. Die Kirche ist *congregatio fidelium*, in der kraft der Taufe die ganze kirchliche Gemeinschaft zu einem prophetischen, priesterlichen und königlichen Volk erhoben ist. Vor allem aber kann das kirchliche Lehramt – sei es des Papstes oder der Bischöfe – nicht von der kirchlichen Synodalität getrennt werden, weil das Volk Gottes als Ganzes Empfänger und Hüter der die Kirche konstituierenden Offenbarung ist.³⁵ *Dei Verbum* bekräftigt, dass die treue Weitergabe der Offenbarung Aufgabe des „ganzen heiligen Volkes, mit seinen Hirten vereint“³⁶ ist. Folglich steht jeder gläubige Christ, der durch die Taufe der kirchlichen Gemeinschaft eingegliedert ist, gemeinsam mit den anderen Getauften in Verantwortung für die ganze Kirche.³⁷ Wäre dem nicht so, wäre die Kirche keine Kirche der Ortskirchen, sondern lediglich eine Kaste von Bischöfen.

Kurzum, in der Kirche sind Synodalität und bischöfliche Kollegialität eng miteinander verwoben – so sehr, dass das Amt des Vorstehers der Ortskirchen, das sich im Apostelamt widerspiegelt, nicht auf monarchische, sondern auf synodale Weise entstanden ist. In der frühen Kirche und auch noch in weiten Teilen der patristischen Zeit wird der Titel der Vorsteher meist im Plural verwendet – Episkopaten/Presbyter. Die Urchristen waren sich bewusst, dass die Apostolizität der Kirche auf das apostolische ‚Kollegium‘ zurückgeht und die Episkopaten bzw. Presbyter als ihre Nachfolger ebenfalls

³⁴ Vgl. Legrand, H.: La réalisation de l'Église en un lieu, in: Lauret, B./Refoulé, F. (Hg.): Initiation à la pratique de la théologie (Tome III: Dogmatique 2), Paris 1983, 143–345.

³⁵ Vgl. DV 7. Vgl. hierzu außerdem Congar, Y.: Vraie et fausse réforme dans l'Église, Paris 1968, 242.

³⁶ DV 10. Vgl. hierzu außerdem Antón, A.: La comunidad creyente, portadora de la revelación, in: Schökel, L., u. a. (Hg.): Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación, Madrid 1969, 311–364, hier 332f.

³⁷ Vgl. LG 12 und 17.

immer ein Kollegium bilden, das den Auftrag hat, einer wesentlich synodalen Kirche vorzustehen. Papst Franziskus hat mit *Episcopalis communio* dieses Defizit überwunden, wodurch es der Kirche Lateinamerikas möglich war, mit der Amazonas-Synode und der ersten kirchlichen Generalversammlung einen wichtigen Schritt in der Ausübung von Synodalität zu tun. Die Weltsynode zur Synodalität ist in dieser Linie der Höhepunkt eines langjährigen Bemühens, gemeinsam den *sensus fidelium* umzusetzen.

Schlussbemerkungen

Wir leben in einer für die Kirche einzigartigen Zeit. Was in Lateinamerika auf einem langen Weg voller Spannungen und Konflikten gelebt und gesucht wurde, ist Dank des Pontifikats von Franziskus mittlerweile langsam Wirklichkeit geworden: der Übergang von der bischöflichen Kollegialität hin zu einer umfassend synodalen Kirche. Doch etwas Neues ist das alles nicht. Zum einen ist es die Rettung der im Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Erneuerung, von der sich die Kirche durch die Rückentwicklung der letzten 30 Jahre entfernte – obgleich nicht ohne den Widerstand der lateinamerikanischen Kirche in deren letzten vier Generalkonferenzen. Zum anderen ist es die folgerichtige Konsequenz der Kirche als Volk Gottes, das sich auf seinem gemeinsamen Weg am *sensus fidelium* orientiert, der in den ersten tausend Jahren der Kirche so präsent war und ab dem zweiten Jahrtausend dann so sehr fehlte: Kirche, das sind wir! Nach *Lumen Gentium* gibt es keine zwei Kategorien von Christen, sondern nur ein einziges auserwähltes Geschlecht – die Getauften, die gemeinsam eine ganz und gar dienende Kirche bilden. Es gibt eine radikale Gleichheit in der Würde aller Lebensstände, die uns herausfordert, vom Dualismus zwischen Klerus und Laien zum gemeinschaftlichen Miteinander verschiedener Dienste überzugehen.

Das alles wurde in Lateinamerika durch die ‚kreative‘ Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils um Medellín herum realisiert und wird nun, dank der Offenheit und des erneuernden Geistes von Papst Franziskus, in der Amazonas-Synode und der ersten kirchlichen Generalversammlung in gro-

ßem Stil erfahrbar. Wie in den ersten Stunden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil weht der Wind wieder aus dem Süden, um die ganze Kirche mit einer Synodalität *made in Lateinamerika* zu bereichern.

Literaturverzeichnis

- Almeida, A.: A 1ª Conferência Geral dos Bispos da América Latina: Rio de Janeiro (1955), in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 27–42.
- Almeida, A.: Igrejas particulares na Lumen Gentium, in: Vida Pastoral 236 (2004), 21–29.
- Antón, A.: Conferencias episcopales. Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión (verdad e imagen 111), Salamanca 1998.
- Antón, A.: La comunidad creyente, portadora de la revelación, in: Schökel, L., u. a. (Hg.): Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación, Madrid 1969, 311–364.
- Brighenti, A.: Elementos para uma crítica histórica do Documento de Santo Domingo, in: Encontros Teológicos. Bd. 14, Florianópolis 1993, 3–11.
- Brighenti, A./Passos, J. (Hg.): Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe, São Paulo 2018.
- Burns, J./Izbicki, T.: Conciliarism and Papalism, Cambridge 1997.
- Caliman, C.: A Conferência de Aparecida. Do contexto à recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 105–115.
- CELAM: A evangelização no presente e no futuro da América Latina. III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla (DP), Petrópolis 1979.
- CELAM: Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida. V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Aparecida (DAp), Petrópolis 2007.
- CELAM: Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo (SD), São Paulo 1992.
- CELAM: Presença da igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín (Med), Petrópolis 1968.
- Congar, Y.: Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique, in: Irénikon 53 (1980), 291–313.
- Congar, Y.: Vraie et fausse réforme dans l'Église, Paris 1968.
- Feliciani, G.: Le conferenze episcopali, Bologna 1974.

- Franziskus: Apost. Konstitution *Episcopalis communio* (EC). Über die Bischofssynode, (Vatikanstadt 15. September 2018), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco-constituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html – Stand: 03.10.24].
- Keller, M.: A Conferência de Puebla. Contexto, preparação, realização, conclusões, recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 83–93.
- Legrand, H.: La réalisation de l'Église en un lieu, in: Lauret, B./Refoulé, F. (Hg.): Initiation à la pratique de la théologie (Tome III. Dogmatique 2), Paris 1983, 143–345.
- Lima Vaz, H. de: Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte, in: Cadernos Brasileiros 46 (1968), 17–22.
- Miranda, F.: Igreja Local, in: Atualidade Teológica 34 (2010), 40–58.
- Philips, G.: L'Eglise et son mystère au IIe. Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium*, Paris 1967.
- Pius X.: Dekret *De relationibus dioecesanis et visitatione sacrarum liminum* (Vatikanstadt 31. Dezember 1909), in: AAS 20 (1910).
- Pius X.: Motu Proprio *Inter plurimas pastoralis officii sollicitudines* (Vatikanstadt 22. November 1903), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollicitudini.html – Stand: 03.10.24].
- Scatena, S.: A Conferência de Medellín. Contexto, preparação, realização, conclusões, recepção, in: Brighenti/Passos: Compêndio das Conferências, 71–83.

Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche.

Eine Rückkehr und Vertiefung konziliarer Ekklesiologie

Francisco de Aquino Júnior*

Die kirchliche Erneuerung, zu der Papst Franziskus aufgerufen hat, basiert auf zwei grundlegenden und untrennbaren Aspekten des kirchlichen Mystereums: Mission und Synodalität. Es handelt sich damit sowohl um eine missionarische Reform („Kirche, die an die Peripherien geht“) als auch um eine synodale Reform („gemeinsamer Weg“ des ganzen Gottesvolks). Gleichzeitig wird Mission synodal verstanden und Synodalität ist wiederum auf eine missionarische Dynamik hin ausgerichtet. Im Grunde geht es darum, den vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Gang gesetzten Erneuerungsprozess, der in der Kirche Lateinamerikas seinen intensivsten und fruchtbarsten Ausdruck gefunden hat, wieder aufzugreifen und zu vertiefen.

Vor diesem Hintergrund kann das Pontifikat von Franziskus sogar als neue Etappe der Konzilsrezeption bewertet werden. Bezeichnend hierfür ist die Wiederaufnahme des *Volkes Gottes* als grundlegende ekklesiologische Kategorie. Seit der Außerordentlichen Bischofssynode zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils 1985 hat dieser Begriff in den Dokumenten des römischen Lehramtes an zentraler Bedeutung verloren und wurde zunehmend durch den Ausdruck *Communio* ersetzt und überschattet. Dieser kann zwar das Geheimnis der Kirche als Volk Gottes in der Vielfalt ihrer Charismen und Ämter gut zum Ausdruck bringen, wurde und wird aber

* Francisco de Aquino Júnior studierte Philosophie und Theologie. Er wurde 2009 an der WWU Münster in Missionswissenschaften promoviert. Aktuell ist er Professor an der katholischen Fakultät Fortalezas im Bundesstaat Ceará (FCF) sowie an der von den Jesuiten geführten Universität in Recife im Bundesstaat Pernambuco (UNICAP). Er ist Referent für pastorale und soziale Bewegungen in der Erzdiözese Fortaleza im Bundesstaat Ceará und forscht u. a. über befreiungstheologische Methodenlehre, kirchliche Reformbemühungen aus befreiungstheologischer Perspektive und sozialstrukturelle Dimensionen der Option für die Armen. Sein Artikel *Synodalität als konstitutive Dimension von Kirche* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”*, in: Aquino J./Passos, J. (Hg.): *Por uma Igreja sinodal: Reflexões teológico-pastorais*, São Paulo 2022, 93–110.

oft in einem reduzierten oder sogar verzerrten Sinne des Gehorsams gegenüber dem Lehramt verstanden.¹ Franziskus greift ebenfalls die Volk-Gottes-Ekklesiologie im Rahmen der *Communio* auf, versteht sie dabei jedoch im weiten Sinne als ganzes Volk Gottes, in das sich das Weiheamt einfügt und von woher es seine korrekte Bedeutung erhält. Hier ist der Ort von Synodalität in Franziskus' Ekklesiologie. Diese bringt eine konstitutive Dimension der Kirche zum Ausdruck, und zwar die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“². Zugleich ermöglicht sie eine angemessene Entfaltung der Vielfalt an Charismen und Ämtern, worin Synodalität ihren Ausdruck gewinnt. So verstanden ist Synodalität mehr als nur ein operatives Verfahren: Sie bezeichnet das Wesen der Kirche, die Volk Gottes und als solches erst ein Geheimnis von *Communio* ist.

1. Konziliare Erneuerung der Kirche

Das pastorale Wirken von Franziskus kann nur im größeren Kontext des kirchlichen Erneuerungsprozesses verstanden werden, der durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitet und von der lateinamerikanischen Kirche vorangetrieben wurde.³ Nicht ohne Grund werden Franziskus und sein Pontifikat immer wieder als ‚neuer kirchlicher Frühling‘ bezeichnet – ein Ausdruck, der in den 1960er Jahren verwendet wurde, um die kirchengeschichtliche Bedeutung von Johannes XXIII. (1881–1963) und dem Konzil zu beschreiben. Heute wird er verwendet, um das Neue an Franziskus und seinem pastoralen Wirken im Vergleich zu dem zu verdeutlichen, was in Europa ‚kirchlicher Winter‘ genannt wird. Die theologisch-pastorale Tragweite dessen, was Franziskus mit den Begriffen Synodalität bzw. synodale Kirche

¹ Vgl. Comblin, J.: *O Povo de Deus*, São Paulo, 2002, 115–132.

² LG 4.

³ Vgl. Brighenti, A. (Hg.): *Os ventos sopram do sul. O Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial*, São Paulo 2019; Passos, J./Soares, A. (Hg.): *Francisco. Renasce a esperança*, São Paulo 2013; Sanches, W./Figueira, E. (Hg.): *Uma Igreja de portas abertas. Nos caminhos do Papa Francisco*, São Paulo 2016; Silva, J. (Hg.): *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado*, Petrópolis 2014; Trigo, P.: *Papa Francisco. Expressão atualizada do Concílio Vaticano II*, São Paulo 2019.

beschreibt, kann also nur im Zusammenhang mit den konziliaren Reformbemühungen sachgerecht verstanden werden. Die Feier des 50. Jahrestages des Zweiten Vatikanischen Konzils hat eine erneute Auseinandersetzung mit konziliaren Dokumenten und Debatten ausgelöst und gefördert. Hinzu kommt die aktuelle, von Franziskus initiierte kirchliche Erneuerung, die – nicht ohne Widerstand – eine Rückbesinnung auf und Vertiefung des konziliaren Prozesses ermöglicht und damit eine neue Etappe in der Rezeption des Konzils markiert. Im Kern geht es bei all dem um das Selbstverständnis der Kirche und ihrer Sendung in der Welt.

In seinem Kommentar zur Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* erläutert Gerard Philips (1899–1972), Professor an der Universität Löwen und stellvertretender Sekretär der theologischen Konzilskommission, dass „seit Ende des Ersten Weltkriegs die Lehre vom Wesen der Kirche im Mittelpunkt des theologischen Interesses stand.“ Dies sei das „große Thema“ des Konzils gewesen, weshalb „die Konstitution ‚Über die Kirche‘ als Eckstein aller veröffentlichten Dekrete angesehen werden müsse.“⁴ Auch abgesehen von der komplexen Diskussion, ob das Konzil aus dem Dialog der Kirche mit der Welt heraus (wie es in *Gaudium et Spes* dargestellt wird und wie es die lateinamerikanische Kirche seit Medellín verfolgt hat) oder ausgehend von den dogmatischen Erläuterungen aus *Lumen Gentium* interpretiert werden sollte (wie Philips vorschlägt⁵), besteht kein Zweifel an der zentralen Stellung der Ekklesiologie im Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Thema ist umfangreich und vielschichtig und seine angemessene Behandlung würde den Rahmen dieses Artikels sprengen. Ich beschränke mich deshalb in diesem Artikel auf die Skizzierung zweier grundlegender konziliarer Verschiebungen im Verständnis von Kirche, die für ein angemessenes theologisch-pastorales Verständnis der Synodalität, wie es von Franziskus verstanden und angestrebt wird, entscheidend sind: erstens von einer Kirche als vollkommene Gesellschaft (*societas perfecta*) zu einer Kirche als Heilssakrament und zweitens von einer Kirche als Gesellschaft von Ungleichen (*societas inaequalium*)

⁴ Philips, G.: A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano. História, texto e comentário da Constituição Lumen Gentium, São Paulo 1968, 1f.

⁵ Vgl. Aquino Jr., F. de: Renovar toda a Igreja no Evangelho. Desafios e perspectivas para a conversão pastoral da Igreja, Aparecida 2019, 84–87.

zu einer Kirche als Volk Gottes.⁶ Mit den Konzepten *Heilssakrament* und *Volk Gottes* wird dabei die Grundlage und der wesentliche Kern der Ekklesiologie des Konzils für weitere theologische Forschungen bereitgestellt.

Die Ekklesiologie entwickelte sich ab dem 14. Jahrhundert als Traktat *de ecclesia* im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen zwischen Papsttum und Kaisern, wobei die Anfechtungen der protestantischen Reformatoren im 16. Jahrhundert diesen Prozess besonders vorangetrieben haben. Sie wurde größtenteils als Bestätigung von Befugnissen konzipiert, also der Vorrechte und Rechte der Kirche, insbesondere des Papsttums. Dementsprechend war die Ekklesiologie grundsätzlich juristisch-apologetischer Natur, wurde sie doch der kanonischen Wissenschaft zugeordnet, die sich ab dem 12. Jahrhundert mit dem berühmten Dekret von Gratian entwickelt hatte. Die ekklesiologische Reflexion war bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hauptsächlich von einer Konzentration, teils sogar Reduktion auf die institutionellen, hierarchischen und juridischen Aspekte der Kirche geprägt.⁷ Yves Congar (1904–1995) ging sogar so weit, von einem Reduktionismus der Ekklesiologie auf eine „Hierarchologie“⁸ zu sprechen. Zwei Begriffe, die untrennbar, dabei aber nicht gleichzusetzen sind, stechen in diesem institutionell-rechtlich-hierarchischen Verständnis von Kirche besonders hervor: *societas perfecta* und *societas inaequalium*.

Das Verständnis von Kirche als ‚vollkommene Gesellschaft‘ (*societas perfecta*) wurde im Kontext der Gegenreformation als Reaktion auf die lutherische Idee der geistigen bzw. verborgenen Kirche (*ecclesia spiritualis* bzw. *abscondita*) gefestigt und weiterentwickelt. Während die Reformation also den geistig-verborgenen Aspekt der Kirche betonte, fokussierte sich die römische Gegenreformation auf ihre sichtbare, institutionell-hierarchische Dimension.⁹ Robert Bellarmin (1542–1621), der „seine gesamte Theologie auf

⁶ Vgl. Fries, H.: Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja, in: Feiner, J./Loehrer, M. (Hg.): *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Bd. IV/2, Petrópolis 1975, 52.

⁷ Vgl. Congar, Y.: *Os leigos na Igreja. Escalões para uma teologia do laicato*, São Paulo 1966, 61–77; Pié-Ninot, S.: *Introdução à eclesiologia*, São Paulo 1998, 13–26.

⁸ Congar: *Os leigos na Igreja*, 65 und 72.

⁹ Vgl. Fries: *Modificação e evolução*, 28–39.

die Kontroverse gegen die Reformation gründete“¹⁰, spielte hierbei eine entscheidende Rolle. Er definiert die Kirche als „eine Gruppe von Personen, die so sichtbar und greifbar ist wie die Gruppe von Personen, die das römische Volk, das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig bilden.“ An anderer Stelle beschreibt er sie als

„eine Gesellschaft, die aus Menschen besteht, die untereinander durch das Bekenntnis ein und desselben christlichen Glaubens und durch die Gemeinschaft in denselben Sakramenten unter der Jurisdiktion legitimer Hirten, vor allem des römischen Papstes, vereint sind.“

Er geht dabei so weit zu sagen, dass

„keine innere Tugend erforderlich ist, um in gewissem Maße der wahren Kirche anzugehören, sondern nur das äußere Glaubensbekenntnis und die Teilnahme an den Sakramenten, die Dinge sind, die mit den Sinnen wahrgenommen werden können.“¹¹

Natürlich wird hier der geistliche oder übernatürliche Charakter der Kirche nicht geleugnet, sondern ist bereits implizit vorausgesetzt. Aber faktisch konzentrieren sich alle Diskussionen und lehrmäßigen Ausarbeitungen auf ihre institutionell-hierarchische Dimension.

Die Vorstellung von der Kirche als vollkommene Gesellschaft (*societas perfecta*) erhält wiederum ihren letzten Ausdruck im Bild der Kirche als Gesellschaft von Ungleichen (*societas inaequalium*). Dieses hat seine Wurzeln in klerikalen Vorstellungen und Strukturen, die sich seit den ersten Jahrhunderten des Christentums herausbildeten und mit der konstantinischen Wende sowie dem *Decretum Gratiani* im 12. Jahrhundert gefestigt wurden. Darin heißt es, dass es in der Kirche zwei Arten von Christen (*duo sunt genera christianorum*) gibt: Kleriker und Laien.¹² Diese Unterscheidung wird das

¹⁰ Ratzinger, J.: O novo Povo de Deus, São Paulo 1974, 92.

¹¹ Almeida, A.: Sois um em Cristo Jesus, Petrópolis 2012, 26; Ratzinger: O novo Povo de Deus, 91.

¹² Vgl. Comblin: O Povo de Deus, 41f.

Denken, die Lehre und die Struktur der Kirche entscheidend prägen. Ausdrücklich wurde die These über die Kirche als Gesellschaft von Ungleichen im 10. Kapitel von *Supremi Pastoris* formuliert, dem Kirchenschema des Ersten Vatikanischen Konzils, das allerdings nicht angenommen wurde.¹³ In seiner Enzyklika *Vehementer nos* von 1906 bekräftigt Pius X. (1835–1914) anlässlich der Verkündung des Gesetzes über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, dass die Kirche

„ihrem Wesen und ihrer Natur (*vi et natura*) nach gestuft ist; sie umfasst nämlich eine doppelte Ordnung von Personen (*ordinem*), die Hirten und die Herde, d. h. jene, die auf den verschiedenen hierarchischen Rangstufen stehen, und die Menge der Gläubigen. Die Stände unterscheiden sich zudem so voneinander, dass die Hierarchie allein das Recht und die Gewalt hat, die Mitglieder der Kirche zur Erlangung ihres Zieles anzuregen und anzuleiten, die Gläubigen aber die Pflicht haben, sich der Kirchenregierung zu unterwerfen und der Leitung ihrer Vorsteher gehorsam zu folgen.“¹⁴

Erst vor dem Hintergrund der Kirche als einer zugleich vollkommenen und ungleichen Gesellschaft, die auf institutionelle und hierarchische Aspekte fokussiert ist und einen grundlegend klerikalen, juristischen und apologetischen Charakter aufweist, kann die ekklesiologische Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden. Wichtig ist, dass diese Neuheit nicht in einer Negation der institutionellen Dimension der Kirche oder des ordinierten Amtes besteht, sondern in einem umfassenderen Verständnis des kirchlichen Mysteriums, in welchem der institutionelle Aspekt funktional vom Heilscharakter und Dienst der Kirche her entfaltet wird. Ebenso werden das ordinierte Amt und die Vielfalt der Charismen in den größeren Kontext der Kirche als Volk Gottes und ihrer Sendung in der Welt gestellt.

¹³ Vgl. Alberigo, G.: O Concílio Vaticano I (1869–1870), in: ders. (Hg.): História dos Concílios Ecumênicos, São Paulo 1995, 365–390, hier 375–378; Velasco, R.: A Igreja de Jesus. Processo histórico da consciência eclesial, Petrópolis 1996, 172.

¹⁴ Pius X.: Enz. *Vehementer nos* (Vatikanstadt 11. Februar 1906), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_-11021906_vehementer-nos.html – Stand: 03.10.24].

Der ausschlaggebende Text hierzu ist zweifellos die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, wobei diese natürlich nicht von den anderen Dokumenten des Konzils getrennt und oder gar gegen sie gerichtet gelesen werden darf.¹⁵ Im Folgenden fokussiere ich mich in der Auseinandersetzung mit *Lumen Gentium* auf die oben genannte doppelte Überwindung bzw. Verschiebung, die durch die Ekklesiologie des Konzils eingetreten ist.

Zum einen wurde das Konzept der Kirche als perfekte Gesellschaft durch das Bild der Kirche als Sakrament des Heils überwunden. Das Konzil übergeht zwar nicht die institutionelle Dimension der Kirche, betrachtet sie aber auf der Grundlage und in Abhängigkeit von ihrem sakramentalen Sendungscharakter. *Lumen Gentium* spricht ausdrücklich von der Kirche als „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“¹⁶ sowie von der Zugehörigkeit zu ihr durch „die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft“¹⁷. Die Kirche wird dort aber auch als Mysterium bezeichnet, das in den weiteren Kontext des in Jesus Christus gipfelnden Heilsgeheimnisses eingebettet ist.¹⁸ Sie ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁹. Als Voraussetzung für die volle Zugehörigkeit bzw. Eingliederung in die Kirche wird der „Besitz des Geistes Christi“ genannt und gemeinsam mit Augustinus angemahnt, dass „nicht gerettet wird, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharret und im Schoße der Kirche zwar ‚dem Leibe‘, aber nicht ‚dem Herzen‘ nach verbleibt“²⁰. Hinter diesem Wandel steht eine lange und komplexe Entwicklung, die u. a. stark durch das Bild der Kirche als mystischer Leib Christi geprägt ist. Im Kontext der Gegenreformation (*ecclesia spiritualis* vs. *societas perfecta*) „verschwand dieses Konzept aus der katholi-

¹⁵ Vgl. Philips: A Igreja e seu mistério.

¹⁶ LG 8.

¹⁷ Ebd., 14.

¹⁸ Vgl. ebd., 1–8.

¹⁹ Ebd., 1.

²⁰ Ebd., 14.

schen Theologie und wurde erst drei Jahrhunderte später, in der Zeit der katholischen Romantik, wieder in den Blick genommen.“²¹ Im Schema *Supremi pastoris* über die Kirche des Ersten Vatikanischen Konzils wurde es wieder herangezogen und gewann allmählich an Raum und Kraft in der theologischen Reflexion.²² Mit der Enzyklika *Mystici Corporis* von Pius XII. (1876–1958) im Jahr 1943 erreichte es seinen Höhepunkt. Die Kirche als Leib Gottes bildete dann auch die Grundlage des Schemas über die Kirche, das den Konzilsvätern am Ende der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dezember 1962 vorgelegt wurde.²³ Trotz seiner Ambiguität förderte es das Verständnis der Kirche als Sakrament²⁴ bzw. als universales Heilssakrament²⁵ und trug so dazu bei, eine allzu institutionelle und juristische Sicht der Kirche (*societas perfecta*) zu überwinden.²⁶

Zum anderen wurde parallel dazu die Vorstellung der Kirche als Gesellschaft von Ungleichen durch das Bild von der Kirche als Volk Gottes ersetzt. Dies ist eine der wichtigsten und entscheidendsten ekklesiologischen Veränderungen des Konzils. Auch hier ist es wichtig, die eigentliche Bedeutung und Tragweite zu erwägen. Volk Gottes ist theologiegeschichtlich weder ein neuer Ausdruck, noch ist er ein Gegenbegriff oder eine Leugnung des ordinierten Amtes. Seit dem Konzil von Trient, also im Rahmen der Gegenreformation, die sich stark auf den *Römischen Katechismus* und Robert Bellarmin stützte, ist die Bezeichnung *Volk Gottes* als römische Definition von Kirche zentral geworden.²⁷ Doch während die vorkonziliare Theologie diesen Begriff verwendete, um die institutionell-hierarchische Verfasstheit der Kirche als Gesellschaft von Ungleichen hervorzuheben, verwendet das Zweite Vatikanische Konzil genau diesen Ausdruck, um die grundlegende Einheit der Kirche auszudrücken bzw. das, was allen Getauften gemein ist. Erst in einem zweiten Schritt, d. h. von dieser Einheit ausgehend und ihr funktional zugeordnet, sind dann die charismatisch-ministerielle Differenzen zu verstehen

²¹ Ratzinger: *O novo Povo de Deus*, 91.

²² Vgl. Alberigo: *O Concílio Vaticano I*, 375.

²³ Vgl. Ratzinger: *O novo Povo de Deus*, 89–102.

²⁴ Vgl. LG 1,9; SC 5,26; AG.

²⁵ Vgl. LG 48; GS 45; AG 1.

²⁶ Vgl. Philips: *A Igreja e seu mistério*, 77–83; Fries: *Modificação e evolução*, 52.

²⁷ Vgl. Ratzinger: *O novo Povo de Deus*, 89–92.

und einzuordnen. Diese ekklesiologische Wende fand im Kontext der Debatte und Ausarbeitung der Konzilskonstitution über die Kirche statt²⁸ – genauer gesagt ab der zweiten Konzilssitzung im Jahr 1963, als auf Initiative des belgischen Kardinals Suenens (1904–1996) eine Änderung der Grundstruktur des Dokuments veranlasst wurde. Die Neugestaltung bestand darin, dass aus den Kapiteln I (Mysterium der Kirche) und III (Volk Gottes, vor allem die Laien) alles herausgenommen wurde, was die Gesamtheit der Christen betraf, um daraus ein neues Kapitel (Volk Gottes) zu verfassen. Dies sollte nach dem Kapitel I (Mysterium der Kirche) eingefügt werden, noch bevor also auf die Unterschiede innerhalb der Kirche (Hierarchie, Laien, Ordensleute) eingegangen wurde.²⁹ Dies löste eine Revolution im Verständnis von Kirche aus. In ihrem Wesen ist sie folglich keine Gesellschaft von Ungleichen mehr, sondern ein Volk bzw. ein Leib, in dem

„eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“³⁰ besteht. Nicht ohne Grund wird die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Begriff des Gottesvolks identifiziert.³¹

Paul VI. (1897–1978) brachte in der Eröffnungsansprache zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils (29.09.1963) den Wunsch und die Notwendigkeit einer umfassenden Definition von Kirche (*notio ecclesiae plenius definienda*) zum Ausdruck.³² Ohne Übertreibung kann festgestellt werden, dass dieses

²⁸ Vgl. Philips: *A Igreja e seu mistério*, 7–73; Rausch, T.: *Rumo a uma eclesiologia verdadeiramente católica*, São Paulo 2008, 29–49.

²⁹ Vgl. Philips: *A Igreja e seu mistério*, 19f., 36.

³⁰ LG 32.

³¹ Vgl. Comblin: *O Povo de Deus*, 9; Internationale Theologische Kommission: *Ausgewählte Themen der Ekklesiologie zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils* (1984), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_ge.html – Stand: 23.02.24].

³² Paul VI.: *Discurso na solene inauguração da 2a sessão do Concílio Vaticano II* (29. September 1963), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html – Stand: 15.11.21].

Anliegen am tiefgreifendsten und fruchtbarsten in den Begriffen *Sakrament des Heils* und *Volk Gottes* mit den durch sie ausgelösten ekklesiologischen Entwicklungen realisiert wurde. Die Kirche als Volk Gottes ist das Sakrament des Heils für die Welt.

2. Für eine synodale Kirche

Obwohl die Ausdrücke *Synodalität* und *synodale Kirche* in den Debatten und Texten des Konzils nicht vorkommen, haben sie dort ihren Ursprung und ihre Grundlage.³³ Im Prozess der konziliaren Rezeption traten sie immer deutlicher hervor, insbesondere im Hinblick auf die Aufwertung und Wiederaufnahme der synodalen Versammlungen und Prozesse. Das Substantiv *Synodalität* und das Adjektiv *synodal* leiten sich vom altgriechischen σύν-ὁδος ab, welches wörtlich ‚gemeinsamer Weg‘ bedeutet. Die ekklesiale Tragweite von Synodalität ist demnach durch die Spannung zweier begrifflich impliziter Dimensionen gekennzeichnet, deren Bedeutung und Verhältnis von Ansatz zu Ansatz sehr unterschiedlich ausfallen kann: Einerseits verweist der Begriff auf ein kirchliches Ereignis (Synode) sowie eine kirchliche Dynamik (Synodalität). Andererseits bezieht er sich hinsichtlich seiner Reichweite sowohl auf den Episkopat (Bischofssynode/bischöfliche Kollegialität) als auch auf das Volk Gottes als Ganzes (Synodalität der kirchlichen Gemeinschaft und Mitverantwortung).

Dies ermöglicht und erklärt die sehr unterschiedlichen und teilweise sogar widersprüchlichen Auffassungen von Synodalität. Sie kann nämlich auf ein

³³ Vgl. Internationale Theologische Kommission: Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (2018), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/roman_curia/-congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_ge.html – Stand: 23.02.24], 5f.; Repole, R.: O sonho de uma Igreja evangélica. A eclesiologia do Papa Francisco, Brasília 2018, 77; Schickendantz, C.: A la búsqueda de una ‘completa definición de sí misma’. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II, in: Teología y Vida 62/2 (2020), 99–130, hier 112f.; Terrazas, S.: Sinodalidad e Iglesia sinodal. Sus fundamentos teológicos a la luz del Concilio Vaticano II, in: Sal Tarrae. Santander 107 (2019), 871–885.

kirchliches Ereignis (Synode) und seine Funktionsweise (Verfahren) reduziert werden oder auch im weiten Sinne als kirchliches Wesen oder gesamt-kirchliche Dynamik (Art und Weise des Daseins und Wirkens des Kirchenvolkes) verstanden werden. Teils wird sie nahezu mit bischöflicher Kollegialität gleichgesetzt, die wertschätzend auf das Volk Gottes hören soll, teils verwendet man sie umfassend als ‚gemeinsamen Weg‘ des ganzen Gottesvolks mit allen seinen Charismen und Ämtern. Die Vielfalt der Auffassungen und Herangehensweisen offenbart ekklesiologische Grundhaltungen, die nicht immer explizit offenliegen. Sie reichen von einer vorkonziliaren Ekklesiologie, die Kirche auf Basis der Hierarchie (Weiheamt/Laientum) konzipiert, bis zu einer konziliaren Ekklesiologie, die Kirche ausgehend vom Gottesvolk (Gemeinschaft aller Charismen und Ämtern) her denkt.

Im Dokument 62 der lateinamerikanischen Bischofskonferenz *Missão e ministério dos cristãos leigos* (*Mission und Dienst der Laienchristen*) werden diesbezüglich klärende Kriterien genannt:³⁴

a) Es wird davor gewarnt, dass

„obwohl das Zweite Vatikanische Konzil die Grundlagen für ein Verständnis der kirchlichen Sozialstruktur als Gemeinschaft gelegt hat, diese Struktur weiterhin im Rahmen des traditionellen Binoms ‚Hierarchie/Laien‘ konzipiert wird.“

b) Es wird auf die Grenzen dieses Binoms aufmerksam gemacht. Einerseits

„unterscheidet es zu stark zwischen Hierarchie und Laien, weil es die Einheit von Taufe und Eucharistie, die die Laien und die geweihten Amtsträger in demselben Geist vereinen, nicht ausreichend hervorhebt“, was den „Eindruck erweckt, Hierarchie und Laien gehörten nicht zur selben kirchlichen Gemeinschaft.“ Andererseits „ist es zu undifferenziert, weil innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nur zwei Wirklichkeiten hervorgehoben werden und die ungeheure Vielfalt an Charismen, Diensten und Ämtern, die der eine Geist für das Leben und die Sendung der Kirche hervorbringt, im Dunkeln gelassen wird.“

³⁴ Vgl. CNBB: *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*, São Paulo 2012, 10f. Folgende Zitierungen ohne Fußnote beziehen sich auf diese Quellenangabe.

c) Es wird darauf hingewiesen, dass

„ausgehend von bereits auf dem Konzil vorhandenen, aber noch nicht explizit systematisierten Ansatzpunkten, die mittlerweile von verschiedenen Theologinnen und Theologen weiterentwickelt wurden, die soziale Struktur der Kirche im Zueinander von ‚Gemeinschaft‘ (das, was allen Mitgliedern gemeinsam ist) und ‚Charismen und Ämter‘ (innerkirchliche Unterscheidungen) gedacht werden kann.“

d) Und schließlich wird festgehalten, dass

„dies die Perspektive des Neuen Testaments ist, wo der Begriff Laie nicht vorkommt, sondern die allen Christen gemeinsamen Elemente hervorgehoben und gleichzeitig die charismatischen, amtlichen und dienstlichen Unterschiede wertgeschätzt werden.“

In Anbetracht dessen wird die Bedeutung und die Tragweite von Synodalität und synodaler Kirche für Franziskus deutlich, die stets eine zentrale Stellung in seiner Lehramtsausübung hatten³⁵ – z. B., indem sie Gegenstand einer kürzlich durchgeführten Studie der Internationalen Theologenkommission waren³⁶ und aktuell das Thema der XVI. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2023/24 darstellen (*Für eine synodale Kirche. Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*). Der grundlegende Referenztext ist hier zweifelsohne Franziskus' Rede anlässlich der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Einsetzung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015.³⁷ In dieser Rede behandelt Franziskus die grundlegenden Dimensionen von Synodalität im Leben der Kirche: ihre Bedeutung (konstitutive Dimension von Kirche, geeignetster Interpretationsrahmen für das hierarchische Amt selbst), ihre

³⁵ Vgl. Faggioli, M.: Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco, in: *Revista de Cultura Teológica* 29/98 (2021), 67–80.

³⁶ Vgl. Internationale Theologische Kommission: ‚Sensus Fidei‘ im Leben der Kirche (2014), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/c-faith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html – Stand 23.02.24].

³⁷ Vgl. Franziskus: Ansprache anlässlich der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_201510-17_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref10 – Stand 17.11.23].

Dynamik (Gemeinschaft, gegenseitiges Zuhören, gemeinsames Gehen), ihren Umfang (Volk, Hirten, Bischof von Rom; Ortskirchen, Zwischeninstanzen, Universalkirche), ihre Implikationen (Ökumene, Primat des Bischofs von Rom, Humanität), ihre Grundlagen (Volk Gottes, Salbung des Geistes, übernatürlicher Glaubenssinn, aktive Subjekte der Evangelisierung), ihre Herausforderung („ein Konzept, das leicht in Worte gefasst werden kann, aber nicht leicht in die Praxis umzusetzen ist“³⁸) und ihren Wegcharakter (synodaler Prozess).

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels alle theologischen, pastoralen und juristischen Aspekte von Synodalität, die Franziskus in seiner programmatischen Rede nennt, zu systematisieren und zu vertiefen. Ich werde mich deshalb darauf beschränken, zum einen die Bedeutung und Tragweite von Synodalität und zum anderen ihre theologischen und ekklesiologischen Grundlagen zu erläutern.

Erstens spricht Franziskus von Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche. Diese sei der geeignetste Interpretationsrahmen für das Verständnis des hierarchischen Dienstes. Wie die Internationale Theologische Kommission herausstellt, bezeichnet „Synodalität [...] nicht eine einfache Verfahrensweise, sondern die eigentümliche Form, in der die Kirche lebt und handelt.“³⁹ Die Kommission verweist ebenfalls auf Papst Benedikt XVI. (1927–2022), der 2007 in der Messe zur Eröffnung der Bischofskonferenz in Aparecida sagte, dass Synodalität Ausdruck des Wesens der Kirche, also des Geheimnisses der Gemeinschaft mit Christus im Geist sei. Synodalität darf somit nicht auf ein rein technisch-operatives Verfahren reduziert werden. Als konstitutive Dimension verweist sie auf das Wesen der Kirche, das ein Geheimnis von Gemeinschaft und Einheit ist. Als solche betrifft Synodalität das Volk Gottes in seiner Gesamtheit mit allen Charismen und Ämtern. Sie kann daher nicht ohne Weiteres mit der bischöflichen Kollegialität identifiziert werden,

³⁸ Ebd.

³⁹ Internationale Theologische Kommission: Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 42.

die dennoch Ausdruck der kirchlichen Synodalität und ein Dienst an der synodalen Kirche ist.⁴⁰ Während sich Kollegialität auf das bischöfliche Amt bezieht, betrifft Synodalität die Gesamtheit des Gottesvolkes, das heißt auf den „*modus vivendi et operandi* der Kirche als Volk Gottes.“⁴¹ Franziskus betont, dass das hierarchische Amt selbst nur auf der Grundlage und in Bezug auf eine synodale Kirche richtig verstanden werden kann und dass „in einer synodalen Kirche [...] die Bischofssynode nur der sichtbarste Ausdruck einer Dynamik der Gemeinschaft [ist], die alle kirchlichen Entscheidungen inspiriert.“⁴² Die Gründung der Kirchenkonferenz des Amazonasgebiets (CEAMA/Juni 2020) und die kirchliche Vollversammlung der Kirchen von Lateinamerika und der Karibik (November 2021) sind als Einrichtung und Ereignis der ganzen Kirche (d. h. nicht nur des Bischofskollegiums) wegweisend für das Voranschreiten in Richtung einer wahrhaft synodalen Kirche, in der die Gesamtheit des Gottesvolkes als kirchliches Subjekt zum Ausdruck kommt.

Zweitens müssen die theologischen Grundlagen einer solchen synodalen Ekklesiologie explizit ausgearbeitet werden. Wie wir im Laufe dieser Überlegungen angedeutet haben, greift Franziskus das konziliare Bild der Kirche als Volk Gottes auf,⁴³ in welchem „unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi [waltet].“⁴⁴ Er betont dabei zwei Aspekte: Zunächst besteht er mit dem Konzil darauf, dass „die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, [...] im Glauben nicht irren“ kann und sie dies „durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann [kundtut], wenn sie [...] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“⁴⁵ Alle Getauften haben durch die Salbung des Geistes

⁴⁰ Vgl. ebd., 7.

⁴¹ Ebd., 66.

⁴² Franziskus: Ansprache.

⁴³ Vgl. LG 9–17. Vgl. hierzu außerdem Internationale Theologische Kommission: Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 6–9; Repole: O sonho de uma Igreja evangélica, 77–81; Schickendantz: A la búsqueda, 112–124; Terrazas: Sinodalidad e Iglesia sinodal, 871–885.

⁴⁴ LG 32.

⁴⁵ Ebd., 12.

an diesem Glaubenssinn teil: eine Art geistliche Intuition, die den Glauben zu etwas Gemeinsamem und Vertrautem für alle Gläubigen macht und in der Kirche einen universalen Konsens (im Sinne eines gemeinsamen Fühlens, Denkens und Handelns) in den Grundfragen des Glaubens ermöglicht. Dieses Kapitel von *Lumen Gentium* wurde nachkonziliar weder vom Lehramt noch von der Theologie detailliert weiterentwickelt.⁴⁶ Franziskus nahm es schließlich in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* wieder auf,⁴⁷ woraufhin die Internationale Theologenkommission ein Jahr später ebenfalls eine Studie veröffentlichte.⁴⁸ Insgesamt stellt der Glaubenssinn des Gottesvolkes damit einen grundlegenden Aspekt der synodalen Ekklesiologie von Franziskus dar. Zudem hat Franziskus auf der Grundlage dieser Salbung des Geistes und des damit einhergehenden Glaubenssinns verdeutlicht, dass

„Kraft der empfangenen Taufe [...] jedes Mitglied des Gottesvolkes ein missionarischer Jünger geworden [ist]. Jeder Getaufte ist, unabhängig von seiner Funktion in der Kirche und dem Bildungsniveau seines Glaubens, aktiver Träger der Evangelisierung, und es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre.“⁴⁹

Eine klassische ekklesiologische Frage aufgreifend, erklärt er in aller Deutlichkeit, dass es

⁴⁶ Vgl. Schickendantz: A la búsqueda, 113f.

⁴⁷ Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24. November 2013), 119f., [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 03.10.24].

⁴⁸ Vgl. Internationale Theologische Kommission: ‚Sensus Fidei‘ im Leben der Kirche.

⁴⁹ EG 120.

„der *sensus fidei* (Glaubenssinn) verbietet, starr zwischen *ecclesia docens* (der lehrenden Kirche) und *ecclesia discens* (der lernenden Kirche) zu unterscheiden, weil auch die Herde einen eigenen ‚Spürsinn‘ besitzt, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschließt.“⁵⁰

In diesem Sinne stellt auch die Internationale Theologische Kommission fest:

„Das Konzil verdrängte das Zerrbild, es gäbe eine aktive Hierarchie und passive Laien – vor allem die Vorstellung von einer strengen Trennung zwischen einer lehrenden Kirche (*ecclesia docens*) und einer lernenden Kirche (*ecclesia discens*) – und lehrte, dass alle Getauften auf ihre jeweils eigene Weise an den drei Ämtern Christi als Prophet, Priester und König teilhaben.“⁵¹

Indem Franziskus also die Volk-Gottes-Ekklesiologie ausgehend von der Lehre des *sensus fidei* sowie der Getauften als Evangelisierungssubjekte aufgreift und vertieft, bekräftigt er zusammen mit dem Konzil die „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“⁵². Hierin liegt die Grundlage und das Fundament dessen, was Franziskus mit Synodalität und synodaler Kirche zum Ausdruck bringen will: Kirche und Synode sind Synonyme, weil die Kirche nichts anderes ist als „dieser ‚gemeinsame Weg‘ der Herde Gottes auf den Wegen der Geschichte zu Christus, dem Herrn.“⁵³ Deshalb müssen wir verstehen und akzeptieren, dass „in der Kirche niemand über die anderen ‚erhoben‘ werden kann“, weil es vor allem anderen notwendig ist, dass „sich jemand ‚erniedrigt‘ und sich in den Dienst der Brüder und Schwestern stellt, mit denen er gemeinsam auf dem Weg ist.“⁵⁴ Nicht zufällig würden diejenigen, die Autorität ausüben, Diener genannt. Franziskus erinnert daran, dass nach der ursprünglichen

⁵⁰ Franziskus: Ansprache.

⁵¹ Internationale Theologische Kommission: ‚Sensus Fidei‘ im Leben der Kirche, 4.

⁵² LG 32.

⁵³ Franziskus: Ansprache.

⁵⁴ Ebd.

Bedeutung des Wortes die Leitenden die Geringsten unter allen sein sollen. Deshalb bezeichnet er die Kirche als eine umgekehrte Pyramide, bei der die Spitze unterhalb der Basis liegt. Er will damit in Erinnerung rufen, dass „für die Jünger Jesu, gestern, heute und immer, die einzige Autorität die Autorität des Dienstes und die einzige Macht die Macht des Kreuzes ist.“⁵⁵ Das ordinierte Amt gründet sich dann aber *aus* dem Volk Gottes heraus (der Amtsträger als Mitglied) und in Funktion *für* das Volk Gottes (der Amtsträger im Dienst), das als Ganzes auf seinem ‚gemeinsamen Weg‘ ist.

Schlussbemerkungen

Das Anliegen dieses Artikels war eine Erläuterung der Aussage von Franziskus, Synodalität sei eine konstitutive Dimension der Kirche, sowie ihrer theologisch-ekklesiologischen Grundlagen. In diesem Rahmen konnten weder die damit einhergehenden Fragestellungen erschöpfend beleuchtet noch eine detaillierte Systematik erstellt werden. Es bleiben noch viele Aspekte und Problemkonstellationen offen, die zukünftig durchdacht und weiterentwickelt werden müssen. Zunächst ist jedoch zentral, dass es sich bei Synodalität nicht um ein technisch-operatives Verfahren handelt (im Sinne von Regeln und Organisationsschritten kirchlicher Events), sondern um das eigentliche Wesen der Kirche als Volk Gottes, das ein Mysterium der Gemeinschaft und Einheit ist – sie ist der *modus vivendi et operandi* der Kirche. Sie gründet in der Salbung des Geistes sowie dem Glaubenssinn und impliziert eine evangelisierende Mission, weil alle Getauften Glieder des Volkes Gottes und damit aktive Subjekte der Evangelisierung sind. Mit einer solchen Ekklesiologie gehen viele theologische, pastorale und juristische Implikationen einher, die zukünftig stärker berücksichtigt und weiter vertieft werden müssen, wenn die Kirche tatsächlich das sein will, wozu sie berufen ist: Volk Gottes und als dieses Sakrament des Heils in der Welt und für die Welt. All dies rechtfertigt

⁵⁵ Ebd.

den von Franziskus in Gang gesetzten Prozess der kirchlichen Erneuerung. Wir brauchen eine synodal-missionarische Umkehr der Kirche!

Literaturverzeichnis

- Alberigo, G.: O Concílio Vaticano I (1869–1870), in: ders. (Hg.): História dos Concílios Ecumênicos, São Paulo 1995, 365–390.
- Almeida, A.: Sois um em Cristo Jesus, Petrópolis 2012.
- Aquino Jr., F. de: Renovar toda a Igreja no Evangelho. Desafios e perspectivas para a conversão pastoral da Igreja, Aparecida 2019.
- Brighenti, A. (Hg.): Os ventos sopram do sul. O Papa Francisco e a nova conjuntura eclesial, São Paulo 2019.
- CNBB: Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas, São Paulo 2012.
- Comblin, J.: O Povo de Deus, São Paulo 2002.
- Congar, Y.: Os leigos na Igreja. Escalões para uma teologia do laicato, São Paulo 1966.
- Faggioli, M.: Sinodalità come rinnovamento ecclesiale in Papa Francesco, in: Revista de Cultura Teológica 29/98 (2021), 67–80.
- Franziskus: Ansprache von Papst Franziskus anlässlich der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref10 – Stand 17.11.23].
- Franziskus: Apost. Schreiben Evangelii Gaudium (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24.11.2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/-papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 02.10.24].
- Fries, H.: Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja, in: Feiner, J./Loehrer, M. (Hg.): Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Bd. IV/2, Petrópolis 1975.
- Internationale Theologische Kommission: Ausgewählte Themen der Ekklesiologie zum 20. Jahrestag des Abschlusses des II. Vatikanischen Konzils (1984), [Online-Zugang: https://vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_ge.html – Stand: 23.02.24].
- Internationale Theologische Kommission: Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (2018), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_ge.html – Stand: 23.02.24].

- Internationale Theologische Kommission: ‚Sensus Fidei‘ im Leben der Kirche (2014), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html – Stand 23.02.24].
- Passos, J./Soares, A. (Hg.): Francisco. Renasce a esperança, São Paulo 2013.
- Paul VI: Discurso na solene inauguração da 2a sessão do Concílio Vaticano II (29. September 1963), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html – Stand: 15.11.21].
- Philips, G.: A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano. História, texto e comentário da Constituição Lumen Gentium, São Paulo 1968.
- Pié-Ninot, S.: Introdução à eclesiologia, São Paulo 1998.
- Pius X.: Enz. *Vehementer nos* (Vatikanstadt 11. Februar 1906), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html – Stand: 03.10.24].
- Ratzinger, J.: O novo Povo de Deus, São Paulo 1974.
- Rausch, T.: Rumo a uma eclesiologia verdadeiramente católica, São Paulo 2008.
- Repole, R.: O sonho de uma Igreja evangélica. A eclesiologia do Papa Francisco, Brasília 2018.
- Sanches, W./Figueira, E. (Hg.): Uma Igreja de portas abertas. Nos caminhos do Papa Francisco, São Paulo 2016.
- Schickendantz, C.: A la búsqueda de una ‘completa definición de sí misma’. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II, in: Teología y Vida 62/2 (2020), 99–130.
- Silva, J. (Hg.): Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado, Petrópolis 2014.
- Terrazas, S.: Sinodalidad e Iglesia sinodal. Sus fundamentos teologales a la luz del Concilio Vaticano II, in: Sal Tarrae. Santander 107 (2019), 871–885.
- Trigo, P.: Papa Francisco. Expressão atualizada do Concílio Vaticano II, São Paulo 2019.
- Velasco, R.: A Igreja de Jesus. Processo histórico da consciência eclesial, Petrópolis 1996.

Heiliger Geist und Synodalität

Mário de França Miranda*

Wir leben in einer schwierigen Zeit – man spricht bisweilen gar von einem Epochenwechsel, der weder die Gesellschaft noch die Kirche unberührt lässt.¹ Die damit einhergehenden schnelllebigen Entwicklungen und rasanten Veränderungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen sind auch für die Kirche eine Herausforderung, zu deren Selbstverständnis das Festhalten an Mentalitäten, Praktiken und Strukturen aus der Vergangenheit gehört. Offensichtlich hat ihre Botschaft an Kraft verloren, denn ihre Predigten, Gottesdienste und Lehren haben für zahlreiche unserer Zeitgenossen keinerlei Bedeutung mehr. Viele begegnen Religion mit Indifferenz. Gleichzeitig lässt sich in den jüngeren Generationen eine gewisse Suche nach mystischen und spirituellen Erfahrungen beobachten. Offensichtlich gibt es trotz allem also noch immer ein inneres Verlangen nach Lebenssinn – obwohl die religiösen Großinstitutionen augenscheinlich keine befriedigende Antwort mehr geben können. Die Kultur, in der wir leben, erachtet Subjektivität und Freiheit als hohes Gut und fordert angesichts einer Lawine von neuen Problemen zu einer Kreativität auf, die traditionelle Bezugspunkte und etablierte Werte überflüssig zu machen scheint.

Parallel dazu steht eine Kirche, in der seit dem 4. Jahrhundert im Großen und Ganzen nur die adelige und/oder geweihte Obrigkeit eine Stimme hatte, was die große Mehrheit der Christinnen und Christen in den Zustand einer

* Mário de França Miranda studierte Philosophie und Theologie. Er wurde 1974 an der Gregoriana in Rom in Systematischer Theologie promoviert. Er ist emeritierter Professor an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro (PUC-Rio) und Herausgeber mehrerer renommierter theologischer Zeitschriften. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in theologischer Anthropologie, Inkulturation des Glaubens, interreligiösem Dialog und Ekklesiologie. Sein Artikel *Heiliger Geist und Synodalität* wurde ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Espírito Santo e Sinodalidade*, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 82/321 (2022), 24–44.

¹ Zu Folgendem vgl. Kaufmann, F.: *A crise na Igreja. Como o cristianismo sobrevive?*, São Paulo 2013.

passiven und gehorsamen Herde versetzte. Die freie und bewusste Entscheidung, die in der Urkirche mit dem Glaubensakt einherging, wich einer kirchlichen Zugehörigkeit durch Geburt und Konvention. So spiegelte der soziale Aufbau des Gottesvolks eine hierarchisch geprägte Gesellschaft wider, deren Bevölkerung es an Bildung mangelte, die kaum Möglichkeit zur Beteiligung hatte und die rechtlichen Konsequenzen fürchtete, falls sie sich den religiösen Autoritäten widersetzte. Insgesamt bildete der Klerus somit eine Machtsinstanz, die bis heute theologisch gerechtfertigt wird, während der neutestamentliche Begriff des Dienstes (*diaconía*) aus dem kirchlichen Alltag nahezu verschwunden ist. Das Überleben der Kirche als Staatsreligion beruhte früher wie heute mehr auf ihrem Bündnis mit der zivilen Macht als auf der Überzeugungskraft ihrer Botschaft. Ihre aktuelle Krise kann deshalb kaum über- raschen.

Darüber hinaus können folgende, die gegenwärtige Krise zusätzlich begünstigende Faktoren hinzugefügt werden: eine Dominanz von Organisation und Struktur zum Nachteil des gelebten Glaubens, der christlichen Freiheit und der persönlichen religiösen Erfahrung; das statische Festhalten an einer starren Ordnung mit unverrückbaren Gesetzen und moralischen Normen; eine überhöhte Sakralisierung des kirchlichen Dienstes; ein Mangel an aktiver Beteiligung von Laien;² eine Unkenntnis über die eigene Taufsendung; eine geringe Wertschätzung der Kirche als Glaubensgemeinschaft; ein Schweigen sowohl über den Mysteriencharakter als auch die eschatologische Dimension der christlichen Wahrheiten und Vollzüge. Angesichts dieser Gesamtsituation ist es deshalb Aufgabe der Kirche, die Art und Weise, wie sie handelt und sich darstellt, vor allem aber wie sie faktisch Gemeinschaft von Gläubigen ist, zu überdenken.³

Letztlich erfordert diese Situation eine Veränderung der kirchlichen Gestalt, so wie es in der Vergangenheit aufgrund verschiedenster gesellschaftlicher Umbrüche bereits mehrfach geschehen ist. In ihrer Glaubenswahrheit bleibt die Kirche dieselbe. Ihre Handlungsformen und Strukturen jedoch

² Vgl. Greshake, G.: Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft, Freiburg i. Br. 2020, 25–53.

³ Vgl. Rouet, A.: J'aimerais vous dire, Paris 2009, 211.

können sich ändern, um den spezifischen Anforderungen der jeweiligen Epoche gerecht zu werden. Die Urkirche, die Kirche der Renaissance oder auch die Kirche von heute unterscheiden sich grundlegend in morphologischer Hinsicht, und doch stellen sie alle ein und dieselbe Kirche dar.⁴ Die Kirche ist eine komplexe Wirklichkeit – nicht nur geistlich, sondern göttlich und menschlich zugleich.⁵ Demnach sind Veränderungen und Konfigurationen ihrer eigenen Konstitution durchaus möglich. Die Wurzel der gegenwärtigen Krise ist ein Erbe aus der Vergangenheit: für frühere Zeiten konstruiert, fehlt es der Kirche heute an existentieller Bedeutung und sozialer Kraft.

Das Bemühen um eine kirchliche Neugestaltung begann bereits Anfang bis Mitte des letzten Jahrhunderts. Diese wurde schließlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil explizit angestoßen. Obwohl es in den darauffolgenden Jahren nicht nur Fortschritte, sondern auch Rückschläge gab, fand sich schließlich mit Papst Franziskus ein hartnäckiger Kämpfer für die notwendigen kirchlichen Reformen.⁶ Die seit dem Konzil stattfindende Wiederentdeckung und konsequente Aufwertung der *Communio* bzw. Gemeinschaft wird sich hoffentlich immer mehr auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens erstrecken – sei es die bischöfliche Kollegialität, ein lebendiges Traditionsverständnis, die wirksame Beteiligung der Laien, ökumenische Bestrebungen oder die Liturgie. In gewisser Weise fasst der Begriff *Synodalität* viele Aspekte der Kirche als *Communio* zusammen und konkretisiert diese zugleich, woraus sich auch sein weitgefasster, vielschichtiger und teils kontrovers diskutierter Bedeutungsgehalt ergibt.⁷

Die folgenden Überlegungen fokussieren sich auf den Zusammenhang zwischen Synodalität und dem Wirken des Heiligen Geistes. Denn der kirchlichen Verfasstheit liegt nicht nur eine pneumatische Dynamik zugrunde, sondern es ist der Geist, der ihren lebendigen Fortgang und Entwicklungspro-

⁴ Vgl. França Miranda, M. de: *A Igreja numa sociedade fragmentada*, São Paulo 2006, 128–139.

⁵ Vgl. LG 8.

⁶ Vgl. Kasper, W.: *El Vaticano II. Intención, recepción, future*, in: *Revista Teología* 52/117 (2015), 95–115.

⁷ Vgl. Spadaro, A./Galli, C. (Hg.): *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016; *Associazione Teologica Italiana: Chiesa e sinodalità*, Mailand 2007.

zess durch die Zeit vorantreibt. Dies zu betonen ist angesichts der Rationalisierung des christlichen Glaubens, dem überzogenen juristischen Apparat sowie dem übermäßigen Fokus auf Moral, wie wir sie vor allem in der westlichen Kirche vorfinden, besonders wichtig. In der Kirche herrscht ein pneumatologisches Defizit vor. Das Ziel dieses Artikels ist deshalb die Darstellung und Begründung einer *Basissynodalität* (*sinodalidade básica*), die alle Glieder der Kirche umfasst, indem das Wirken des Heiligen Geistes im Gottesvolk als Ganzes in den Blick genommen wird. Zwei Aspekte der Glaubenslehre werden hierfür entscheidend sein: erstens, dass das ganze Volk Gottes Hauptadressat des göttlichen Heilsplans ist – mitsamt dem Auftrag, das Reich Gottes zu verkünden und aufzubauen; zweitens das ständige Wirken des Heiligen Geistes in allen Gliedern des Gottesvolkes, wodurch nicht nur ihr Glauben, sondern auch die sich daraus ergebenden Handlungen und Vollzüge erleuchtet und inspiriert werden. Nachdem ich hierfür die theologischen Grundlagen erörtert und im Zuge dessen den Gedanken der Basissynodalität entfaltet habe (Teile 1 und 2), folgt eine Diskussion über die sich daraus ergebenden Bedingungen und Kriterien für die zukünftige Gestaltung einer wahrhaft synodalen Kirche (Teil 3).

1. Das Volk Gottes als Hauptadressat der göttlichen Heilsbotschaft

Die Wurzeln des Volkes Gottes liegen im Alten Testament und beruhen auf dem Gedanken der Erwählung, die sich im Sinai-Bund manifestiert und auf die gesamte Menschheit ausgerichtet ist.⁸ Dieses Bewusstsein wurde von den ersten Christen übernommen. Sie verstanden sich als das neue Gottesvolk, das mit eigenen Charakteristika ausgestattet ist: die Würde und Bedeutung aller, vorgegebene Ämter und Charismen, ein starkes Bewusstsein gemeinsamer Identität und Zugehörigkeit oder auch die Würde, ein heiliges, geweihtes und priesterliches Volk zu sein (1 Petr 2,7–10). Seine Sendung als Heilswerkzeug wurde vor allem durch die Verkündigung und das lebendige Zeugnis verwirklicht. Mit der Zeit fand jedoch ein Bedeutungswandel statt

⁸ Vgl. Lohfink, G.: *Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus*, São Paulo 2008, 50–79.

und das ‚christliche Volk‘ wurde zur einheitlichen Masse, die sich von der geweihten Hierarchie unterscheidet und auf den Status passiver Empfänger reduziert wurde. Das Volk Gottes wurde so traurigerweise für viele Jahrhunderte seines priesterlichen Charakters und seiner messianischen Sendung beraubt. Zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils führten hitzige Debatten dazu, dass der von der Vorbereitungskommission vorgeschlagene Entwurf, der dem hierarchischen Weiheamt den Vorrang gab, abgelehnt wurde. Dies stellte einen Wendepunkt für die Entdeckung und Entwicklung von Synodalität dar.⁹ Dementsprechend heißt es in der approbierten Kirchenkonstitution:

„Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll.“¹⁰

Die ganze Kirche ist also beauftragt, Gottes Projekt für die Menschheit in der Geschichte voranzubringen: die Verkündigung und der Aufbau seines Reiches, dessen Zeichen und Werkzeug sie ist.¹¹

Nichtsdestotrotz beeinflusste das frühere Verständnis des Priestertums den Konstitutionstext, zumindest in Bezug auf die Art und Weise, wie das Gottesvolk seine Sendung ausübt:

„Die Gläubigen [...] wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.“¹²

Deshalb schien es notwendig, zu bekräftigen, dass sich gemeinsames Priestertum und Amtspriestertum „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach

⁹ Vgl. Lafont, G.: *L'Église en travail de reforme*, Paris 2011, 104–107.

¹⁰ LG 9.

¹¹ Vgl. ebd., 1.

¹² Ebd., 10.

[unterscheiden].“¹³ Auch wenn sie also einander zugeordnet werden, hätte insgesamt die gemeinsame Sendung des Amtspriestertums und des priesterlichen Volks im Konziltext stärker betont werden können. Insgesamt kehrte das Konzil mit seiner Neuausrichtung zur Tradition der neutestamentlichen Gemeinde und der Urkirche zurück, in der die Betitelung ‚Priestertum‘ bis ins dritte Jahrhundert für Jesus Christus und das ganze Volk Gottes verwendet wurde. Dies vollzog sich in Gebet und Lobpreis, in Selbsthingabe und Lebenszeugnis, im Verkünden der christlichen Hoffnung sowie im aktiven Einsatz für die Sendung Christi. Hier steht man vor den Wurzeln einer Ekklesio-logie, die von der Teilhabe, Mitverantwortung, Proaktivität und Evangelisierungstätigkeit aller in der Kirche geprägt ist.¹⁴

Wie das Dekret über das Laienapostolat festhält, ist die Sendung der Kirche, das Reich Gottes aufzubauen, Aufgabe aller ihrer Mitglieder – und zwar durch ihre Taufe vom Herrn selbst beauftragt, nicht nur durch etwaige von der Hierarchie ausgehende Delegierungen.¹⁵ Die Laien sollen daher auch nicht einfach nur das Weiheamt nachahmen, sondern sie haben ihre eigene Würde und Kompetenz, die auf dem Zeugnis ihres Lebens, dem Glaubenssinn und der Kraft des Wortes beruht.¹⁶ Sie sind es, die die heutige Gesellschaft in all ihrer Komplexität erleben, weshalb sie für die Kirche unentbehrlich sind.¹⁷ Obwohl die Laien durchaus gewürdigt werden, wurde die Fülle ihrer Sendung letztlich nur teilweise in den CIC aufgenommen. So wurde dort z. B. das Recht und die Pflicht, ihre Charismen auszuüben, weggelassen¹⁸ und auch ihre Teilnahme am *munus regendi* wird mit einem Verweis auf ihre mögliche Mitarbeit (can. 129 §2) nicht in dem Umfang ausgeführt, wie z. B. ihr Anteil am *munus docendi* (can. 759) oder am *munus sanctificandi* (can. 835 §4). Dadurch wird der wichtige Beitrag der Laien zum kirchlichen

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Estrada, J.: Pueblo de Dios, in: Ellacuría, I./Sobrinho, J. (Hg.): *Mysterium Liberationis*, Madrid 21994, 185.

¹⁵ Vgl. AA 3 und LG 33.

¹⁶ Vgl. ebd., 35.

¹⁷ AA 1.

¹⁸ Vgl. Corecco, E.: La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique, in: Alberigo, G./Jossua, J. (Hg.): *La réception de Vatican II*, Paris 1985, 350.

Leben und zur Seelsorge relativ stark eingegrenzt. Zudem gibt es immer wieder Stimmen, die in den Bereichen Verkündigung und Heiligung vor einer gewissen Klerikalisierung des Laientums warnen.¹⁹ Insgesamt führten die Konzilstexte also nicht dazu, dass die institutionellen Strukturen, die nach ihren Aussagen legitim wären, auch tatsächlich entstanden.²⁰ Damit will ich keinesfalls leugnen, dass es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil große Fortschritte gab, wie beispielsweise das Dokument von Aparecida (2007) zeigt. Dort wird sowohl ein Mentalitätswandel im Klerus²¹ als auch die Beseitigung überholter Strukturen²² angemahnt. Zudem wird dafür plädiert, den Laien mehr Raum für die Mitwirkung an pastoralen Projekten und Entscheidungsfindungsprozessen²³ zu geben und ihnen mehr Führungspositionen und Aufgaben anzuvertrauen.²⁴ Diese Zielsetzung erfordert ein umfassendes und ernsthaftes Umdenken in der Kirche – insbesondere in ihrer Hierarchie – und muss sich dann wiederum in der juridischen Verfasstheit der Kirche niederschlagen.²⁵ Natürlich ist dies ohne Frage ein enormes Unterfangen, mit dem einige Herausforderungen und Konflikte einhergehen.

Der an die ganze Kirche adressierte göttliche Heilsplan wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigt und schließlich von Papst Franziskus erneut bestätigt.²⁶ Dieser betont, dass Gott, um sich mit den Menschen

¹⁹ Vgl. Borrás, A.: *La régulation canonique des ministères confiés à des laïcs*, in: Routhier, G./Villemin, L. (Hg.): *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en honneur de Hervé Legrand*, Paris 2006, 377–399.

²⁰ Vgl. Turbanti, G.: *Knotenpunkte der Rezeption von Gaudium et Spes und Apostolicam Actuositatem. Theologische Forschungsaufgaben*, in: Hünermann, P.: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 326f.

²¹ Vgl. DAp 213.

²² Vgl. ebd., 365.

²³ Vgl. ebd., 213 und 371.

²⁴ Vgl. ebd., 211.

²⁵ Vgl. Wijlens, M.: *The Doctrine of the People of God and the Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the local Church*, in: *The Jurist* 68/2 (2008), Fn. 36.

²⁶ Vgl. LG 9.

zu vereinen, „die Wahl getroffen [hat], sie als Volk und nicht als isolierte Wesen zusammenzurufen.“²⁷ Daraus zieht er einige Folgerungen: Er unterstreicht den Glaubenssinn der Gläubigen, die Berufung jedes Einzelnen als aktives Subjekt der Evangelisierung sowie den Wert der Volksfrömmigkeit.²⁸ In seiner Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages des Konzils führte er die Linie einer göttlichen Option für das Volk weiter aus. Die Kirche müsse lernen, allen zuzuhören und das Volk Gottes zu verstehen; dazu sollte sie u. a. vor etwaigen Entscheidungen das Volk direkt konsultieren. Die Kirche entspreche somit in ihrer Struktur einer umgekehrten Pyramide.²⁹

2. Das Wirken des Heiligen Geistes im Volk Gottes

Das westliche Christentum zeichnet sich – u. a. aufgrund spezifischer historischer Entwicklungen von der frühen Neuzeit bis in die Moderne, auf die im Rahmen dieses Artikels nicht näher eingegangen werden kann – durch eine starke Dominanz der Vernunft aus. In der damit einhergehenden Attitüde einer überlegenen Intelligenz wurde eine Fülle an theoretischem Gedankengut produziert und ein starker juridischer Fokus gesetzt. Politisch wurden diese Entwicklungen durch das Ringen der Kirche mit den weltlichen Mächten geprägt.³⁰ Im Zuge dessen blieb die aktive Gegenwart des Heiligen Geistes im

²⁷ Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24. November 2013), 113, [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 03.10.24].

²⁸ Vgl. EG 120–122.

²⁹ Vgl. Franziskus: Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (Vatikanstadt 17. Oktober 2015), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html – Stand: 04.10.24]. Hierzu vgl. außerdem Catelan, A.: A Sinodalidade no Magistério do Papa Francisco, in: *Atualidade Teológica* 22/59 (2018), 390–404.

³⁰ Vgl. Lafont, G.: *Imaginer l'Église Catholique*, Paris 1995, 49–73.

Aufbau und Leben der Kirche stark unterbelichtet – im Gegensatz zur östlichen Tradition, in der das pneumatische Bewusstsein durch die Jahrhunderte hindurch viel stärker wachgehalten wurde.

Der Heilige Geist bildet eigentlich jedoch das Fundament der Kirche. Wenn wir die Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen bezeichnen, dann geht damit einher, dass der Heilige Geist nicht nur in ihr gegenwärtig ist, sondern vielmehr ihre Seele und damit ihr Lebensprinzip darstellt. Denn ohne sein Wirken gäbe es weder den Glauben an Jesus Christus (1 Kor 12,3), noch könnten wir das Wort der Verkündigung annehmen (Apg 16,14). Er befähigt uns, Gott als Vater anzurufen (Röm 8,15–17), auf das ewige Leben zu hoffen (Röm 8,11) und gemeinsam den einen Leib zu bilden, weil wir eben durch denselben Geist getauft sind (1 Kor 12,13). Das ganze christliche Leben wird von ihm bestimmt (Gal 5,25). Er stützt die Gemeinschaft aller Glieder der Kirche (2 Kor 13,13), denn alle haben Anteil an demselben Geist. Die Kirche ist „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 3,16f.; 2 Kor 6,16).

Auch angesichts der früheren Trennung zwischen theologischer Anthropologie und Ekklesiologie ist die Betonung des Geistwirkens im ganzen Gottesvolk von äußerster Wichtigkeit.³¹ Seine Empfänger treten nämlich immer im Plural auf (Joh 14,16). Sie werden gemeinsam befähigt, das Geschehen Jesu Christi richtig zu deuten und in rechter Weise an den sakramentalen Feiern teilzunehmen.³² Die dortigen Zeichen werden im geistinspirierten Glauben erfasst und angenommen, weshalb die Epiklese nicht nur wesentlicher Bestandteil der Eucharistie, sondern aller Heilshandlungen der Kirche ist.³³ In diesen Gedankengang fügt sich auch Yves Congars Kommentar zu 1 Kor 12 ein: „Die Kirche wurde nicht nur in ihrem Ursprung gegründet – Gott erbaut sie aktiv und ohne Unterlass.“³⁴

Die Aufzählung der Charismen bei Paulus (1 Kor 12 und 14) bezeugt zudem, dass das Wirken des Heiligen Geistes im Kontext der konkreten Lebenswirklichkeit der einzelnen Christen, und nicht in einem anthropologischen

³¹ Vgl. Groppe, E.: *The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, in: *Theological Studies* 62 (2001), 452–456.

³² Vgl. Congar, Y.: *A Palavra e o Espírito*, São Paulo 1989, 45.

³³ Vgl. Congar, Y.: *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris ³1980, 343–351.

³⁴ Congar.: *A Palavra e o Espírito*, 94.

Vakuum, stattfindet. Die Geistesgaben greifen die persönlichen Eigenschaften sowie die jeweiligen Erfahrungen in Familie, Beruf und sozialem Umfeld auf und lenken sie. Solange man nicht (wie lange Zeit geschehen) die Wirklichkeit der Schöpfung zu stark von der Sphäre des Heils trennt, können Charismen als das christliche Pendant zu natürlichen Begabungen verstanden werden. Weiter ist zu beachten, dass alle Teil einer kirchlichen Gemeinschaft sind, deren zentraler Auftrag die Mission ist. Charismen müssen demnach in den Dienst des Aufbaus der Kirche und ihres missionarischen Wirkens gestellt werden. Und schließlich erfasst das Wirken des Heiligen Geistes nach Paulus gerade aufgrund der Vielfalt der inspirierten Charismen auch die institutionelle Dimension der Gemeinschaft, indem es nach innen und nach außen gerichtete Bereiche aktiver Repräsentanz bestimmt (1 Kor 12,7–11; 28–30).

Die Vielfalt der Charismen geht von dem einen Geist aus (1 Kor 12,4). Dies zu erkennen und umzusetzen, wird weitreichende Folgen für das Leben der Kirche haben. Denn das Geistwirken, das immer christusförmig ist, kann so von jedem Mitglied der Glaubensgemeinschaft auf persönliche Weise erfasst und ausgedrückt werden. Die Realität, in der sich eine authentische Erfahrung des Heiligen Geistes ausgestaltet, ist demnach die ganzheitliche Existenz der Menschen – ihre Erfahrungen, ihr Verstehens- und Deutungshorizont und ihr Lebensvollzug. Natürlich bleibt die Erfahrung des Geistes eine Glaubenserfahrung, sie kann also nur im Licht des empfangenen Glaubens angemessen interpretiert werden. Nichtsdestotrotz findet sie ihren Ausdruck primär in der persönlichen Erfahrung – wo sollte sie auch sonst Gestalt gewinnen? Der Geist setzt im Leben des Einzelnen an, doch gerade in den pluralen Ausdrucksformen seiner Inspiration kennzeichnet sich sein Wirken immer durch die Stiftung von Einheit aus – und gerade in der Vielfalt stiftet er Einheit.³⁵ Dieses Zueinander ist Teil des göttlichen Mysteriums, das (auch in der damit einhergehenden Spannung) zum Zentrum unseres Glaubens gehört.³⁶

³⁵ Vgl. Geffré, C.: *Pluralité des théologies et unité de la foi*, in: Lauret, B./Refoulé, F.: *Initiation à la pratique de la théologie*. Bd. I, Paris 1994, 131f.

³⁶ Vgl. Ratzinger, J.: *Comentário à tese primeira do texto da Comissão Teológica Internacional sobre o pluralismo teológico*, São Paulo 2002, 21–26.

In der Tradition wird das inspirierende und erfahrbare Wirken des Heiligen Geistes als eine besondere Wahrnehmung und Erkenntnisfähigkeit charakterisiert, den so genannten *sensus fidei* bzw. Glaubenssinn.³⁷ Er erfasst den innersten Personenkern, in dem Intellekt, Freiheit, Affektivität und Kreativität als gemeinsame Mitte gründen. Dieses pneumatische Geschehen ist meist kein explizites Wissen, sondern eher eine Art tiefgründige innerliche Wahrnehmung.³⁸ Je mehr jemand in treuer Resonanz mit dem Geist lebt, desto mehr festigt sich seine Wahrnehmungsfähigkeit. Sein Leben richtet sich immer mehr nach den Impulsen des Geistes, was letztendlich zu einer lebensumfassenden Intuition führt. Die Reichweite des *sensus fidei* erstreckt sich nicht nur auf Erkenntnisse über die Glaubenslehre, sondern wirkt sich auf alle Glaubens- und Lebensbereiche aus – seien es Pastoral und Spiritualität oder soziales Handeln und Ethik.³⁹ Dieser Punkt darf für die Sendung der Kirche nicht unterschätzt werden. Denn sie wird ihrem Auftrag nur gerecht, wenn sie sich mit allen Dimensionen der pluralen und komplexen Realität auseinandersetzt, in der sie sich heute befindet. Diese wird von den verschiedenen Mitgliedern sicher unterschiedlich erlebt und gedeutet, doch sie sind es, die sich inmitten der Gesellschaft bewegen, zu der die kirchliche Autorität manchmal keinen Zugang hat. Wie sich in den weiteren Ausführungen noch zeigen wird, ist auch dieser Aspekt folgenreich für die Zukunft der Kirche.

Es liegt jedoch auf der Hand, dass oft das, was die einen als vom Heiligen Geist inspiriert erkennen, dem widerspricht, was wiederum andere als solches deuten. Darüber hinaus kann vieles als geistgewirkt deklariert werden, ohne es tatsächlich zu sein, während eine Überprüfung kaum möglich ist. Deshalb braucht es ein gutes und kriteriengeleitetes Unterscheidungsvermögen (1 Thess 5,21; Eph 5,10). Der Ort für diesen Unterscheidungsprozess ist immer die kirchliche Gemeinschaft, weshalb Paulus bereits einige grundlegende Kriterien für einen geistgemäßen Aufbau der Gemeinde hinterlassen

³⁷ Vgl. LG 12.

³⁸ Vgl. Comission Théologique Internationale: Le 'sensus fidei' dans la vie de l'Église, Paris 2014.

³⁹ Vgl. DV 8.

hat (1 Kor 14). Auch zeigt uns insgesamt schon ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte, wie wichtig das Ringen um eine angemessene Unterscheidung ist, denn nur allzu oft kam und kommt es zu irregeleiteten kirchlichen Bewegungen, die Spaltungen und ungesunde Konflikte provozieren.

Darüber hinaus basiert auch die institutionelle Gestaltung der kirchlichen Gemeinschaft auf dem Wirken des Geistes und zwar nicht nur weil er den Mitgliedern verschiedene, ihren Charismen entsprechende Funktionen zuweist. Ebenfalls inspiriert er sie dazu, seine wirkvolle Gegenwart in Institutionen und Strukturen umzusetzen, die das durch ihn gewährte Heil am besten vermitteln können. Gleichzeitig muss sich die Kirche natürlich auch an den jeweiligen soziokulturellen Kontext anpassen, will sie ihrer missionarischen Berufung treu bleiben. In dieser Spannung gründet die Vielfalt von Gemeinschaftsformen und Institutionen, wie wir sie bereits im neutestamentlichen Zeugnis der Urkirche vorfinden.⁴⁰

Die Kirche ist eine besondere Gemeinschaft, deren ganze Existenz auf die Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes ausgerichtet ist. Alle Mitglieder stehen im Dienst dieser Mission, aus ihr gewinnen sie ihre Identität. Jede und jeder Einzelne ist dann aber nicht nur aktives Mitglied, sondern genießt auch eine gewisse Autorität als Dienerin oder Diener des Gottesreichs. Ausgehend von der neutestamentlichen Begriffsverwendung will ich daher in einem kurzen Exkurs aufzeigen, warum ‚Autorität‘ nicht nur auf die geweihten Amtsträger der Kirche beschränkt ist. Das im Neuen Testament verwendete Wort für *Autorität* oder *Vollmacht* ist ἐξουσία (*exousia*). Es bedeutet die Möglichkeit und damit das Recht, etwas auszuführen, weil es von einer höheren Autorität stammt.⁴¹ Die Macht von Amtsträgern ist dementsprechend immer funktional darauf ausgerichtet, den Dienst Jesu auszuüben. Hierauf ist auch der Satz zu beziehen: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). Die Autorität des Amtsträgers setzt aber auch einen Missions-

⁴⁰ Vgl. Gnllka, J.: Strukturen der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Schreiner, J. (Hg.): Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970, 30–40.

⁴¹ Vgl. Thüsing, W.: Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament, in: Weber, W. (Hg.): Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. Br. 1974, 61.

kontext voraus, sonst verliert sie ihren Sinn. Sie darf daher nicht als unbedingt oder juristisch missverstanden werden,⁴² sondern muss stets der Autorität Jesu entsprechen, der gekommen ist, um zu dienen und nicht, um sich bedienen zu lassen (Mt 20,28). Der neutestamentliche Autoritätsbegriff unterscheidet sich also grundlegend von der in der Gesellschaft ausgeübten Macht: „Bei euch soll es nicht so sein“ (Mt 20,26). Es geht dementsprechend nicht nur um die Ausübung von Autorität in einer Haltung des Dienstes, sondern die Autorität ist in sich selbst ein Dienst.⁴³

Letztlich ist der Heilige Geist verantwortlich für die innerkirchliche Vielfalt an Gaben und Charismen, die stets in funktionaler Ausrichtung auf die Sendung übergeben werden (Eph 4,12). Entsprechend verleihen sie denjenigen, die sie empfangen, auch die Autorität, sie auszuüben. Bereits in den Pastoralbriefen wird ‚Autorität‘ allerdings auf die beschränkt, welche der Gemeinschaft vorstehen. Das hatte zur Folge, dass sich die Kirche den zivilen Begriff von Autorität als Synonym für Macht zu eigen machte. Sie entfernte sich damit von der Auffassung Jesu, der seine Jünger mit der Vollmacht aussandte, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen, als Zeichen des bereits angebrochenen Gottesreichs (Mt 10,1).

Weil jeder Gläubige Teil der Kirche als missionarische Gemeinschaft ist, müssen die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes stets im Dienst für das Reich Gottes ausgeübt werden. Ein Charisma ist nicht beschränkt auf eine Einzelperson, es gehört ihr nicht und soll nicht einfach aufbewahrt werden. Vielmehr ist es eine Gabe zum Aufbau des Gottesreichs, weshalb auch alle Mitglieder die grundlegende Vollmacht haben, ihre Charismen auszuüben.⁴⁴ In einem weiten Sinne ist es deshalb auch angemessen zu sagen, dass jeder Gläubige – sofern seine Mission ausgerichtet auf Christus und in Einheit mit ihm bleibt – *in persona Christi* handelt.⁴⁵ Die geforderte Einheit mit Christus setzt dabei natürlich einen wahrhaftig gelebten Glauben voraus.

Gemäß dem kirchlichen Selbstverständnis ist die Leitungsgewalt nach wie vor dem Charisma des geweihten Amtes anvertraut. Doch auch die Vollmacht

⁴² Vgl. ebd., 62.

⁴³ Vgl. ebd., 66.

⁴⁴ Vgl. Lafont: *L'Église en travail de réforme*, 189–201.

⁴⁵ Vgl. ebd., 196f.

des Weiheamts als Vorsitz oder Koordination der anderen Charismen steht im Dienst des Gottesreichs. Zwar unterscheidet sich damit die Autorität der Amtsträger von der der anderen Charismenträger, doch auch hier handelt es sich nicht einfach um eine Macht, die auf zweckfreier oder gar willkürlicher Gewalt beruht und die weder die Freiheit noch die Eigenverantwortlichkeit der ihr Anvertrauten respektieren muss. Nichtsdestotrotz ist eine eigene Leitung zur Koordination der verschiedenen und vielen Charismen durchaus angemessen und auch notwendig. Ihre Legitimation gründet allerdings im missionarischen Auftrag der Kirche; erst durch ihn erhält sie Glaubwürdigkeit und nur die Treue zu ihm wird Vertrauen und Loyalität aufseiten der Gläubigen erwirken. Einer autoritären Macht wird aus Furcht gehorcht, einer dienenden Autorität gehorcht man aus Vertrauen.⁴⁶

Ohne zu ausführlich darauf eingehen zu wollen, genügt es an dieser Stelle, kurz darauf hinzuweisen, dass sich die Vorstellung des Weiheamts als politische Machtinstanz, mit der man entsprechende Rechte und Privilegien genießt, über Jahrhunderte verstärkt und gefestigt hat.⁴⁷ Heute gilt es, dem ein Gegengewicht zu setzen und den juristischen Ansatz zu überwinden, der das Denken und Handeln der Kirche allzu lange geprägt hat. Allerdings birgt eine vorschnelle Ausstattung der Laien mit liturgischen Vollmachten wiederum die Gefahr, von einem klerikalistischen Denken geprägt zu sein, das die zu überwindenden Strukturen mehr verlagert als sie tatsächlich zu verändern.⁴⁸ Anstelle einer klerikalistisch ausgeweiteten Hierarchie gibt es vielleicht eine alternative Möglichkeit, in der der Sinn für eine sakramentale Ordnung beibehalten wird, in welcher die Gemeinschaft jedoch grundlegend und umfassend durch die verschiedenen geistgewirkten Charismen strukturiert ist.

Wir leben heute in einer komplexen, pluralistischen und schnelllebigen Gesellschaft, der es an substanziellen Bezügen fehlt und die stets neuen Herausforderungen ausgesetzt ist. Ihr gegenüber steht die kirchliche Seelsorge, die mit ihrer Sprache und ihren pastoralen Praktiken meist auf Menschen

⁴⁶ Vgl. Komonchak, J.: *Authority and Conversion or the Limits of Authority*, in: *Cristianesimo nella Storia* 21 (2000), 207–229.

⁴⁷ Vgl. Congar, Y.: *Écrits Reformateurs*, Paris 1995, 364.

⁴⁸ Vgl. ebd., 366f.

trifft, die diese kaum oder gar nicht verstehen und noch weniger selbst praktizieren. Der derzeitige Niedergang und Relevanzverlust der Kirche ist nicht nur auf die jüngsten Sexual- oder Finanzskandale zurückzuführen, sondern vor allem darauf, dass es dem kirchlichen Diskurs und Selbstvollzug nicht mehr gelingt, Relevanz aufzuzeigen und er daher wenig bis überhaupt nichts zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen beiträgt.

Bei vielen Katholikinnen und Katholiken besteht eine Vorstellung von Glauben als eine Reihe religiöser Handlungen, die parallel zum Alltagsvollzug verlaufen. Die Mehrheit ist zwar getauft und hat Freude an kulturellen Konventionen wie dem Weihnachtsgottesdienst oder traditionellen Festen wie Ostern und Taufe, aber ihr Familien- oder Berufsleben unterscheidet sich kaum von dem anderer. Von seinem inneren Anspruch her will der christliche Glaube jedoch den gesamten Alltag durchdringen und das Verhalten prägen – insbesondere die alltäglichen Herausforderungen in Familie, Beruf, Erfahrung von Gesundheit und Krankheit, Lebensplanung und Schicksalsschlägen. Glauben bedeutet also, sich in allen Lebensbereichen bewusst und verantwortungsvoll als Christin und Christ zu verhalten. Dies ist mehr als das Befolgen von kirchlich vorgegebenen Regeln, die von außen an das Gewissen herangetragen werden und kaum Überzeugungskraft haben.

Für Christinnen und Christen gibt es keinen profanen, vom Glauben getrennten Lebensbereich. Im Gegenteil, erst in der Dichte des Alltags kann der Glaube lebendig und wirksam werden – das ist es, was Paulus als den wahren geistigen Gottesdienst bezeichnet (Röm 12,1). Hierin liegt die Autorität der nicht ordinierten Dienste, denn das Wirken des Heiligen Geistes beschränkt sich nicht auf den religiösen Bereich, sondern will die Menschen in allen Lebensbereichen erreichen und sie befähigen, ihren Glauben in guten wie in widrigen Umständen zu leben. Dadurch können sie wesentlich zu neuen Ausdrucksformen und Praktiken in der Kirche beitragen. Da sie aktiv an sozialen und kulturellen Wandlungsprozessen teilnehmen, können sie die lebendige und herausfordernde Botschaft des Reiches Gottes verkörpern und umsetzen – ähnlich wie Jesus, der das Gottesreich mit seinem ganzen Leben und in einer für sein Publikum verständlichen Sprache verkündete.

3. Eine synodale Kirche?

Eine Kirche, die durch das Wirken des Heiligen Geistes strukturiert ist (anstatt durch die Aneignung von Mentalitäten und Institutionen der Zivilgesellschaft, wie es insbesondere im Mittelalter der Fall war⁴⁹), ist eine Kirche, in der die gleiche Würde aller ihrer Mitglieder gesehen und anerkannt wird. Alle, die im Heiligen Geist durch die Taufe aufgenommen wurden, sind aktive Mitglieder der evangelisierenden Mission, die der eigentliche Existenzgrund der Kirche ist. Wie bereits beschrieben, ist eine derartige aktive Synodalität bereits in der *Communio-Ekklesiologie* des Zweiten Vatikanischen Konzils präsent. Sie zeigt sich insbesondere im Dekret über das Laienapostolat⁵⁰ sowie im Einbezug aller Gläubigen im *sensus fidei*,⁵¹ in den liturgischen Feiern,⁵² dem Fortschreiten der Tradition⁵³ und in der angemessenen Inkulturation bei der Verkündigung des Gottesworts.⁵⁴ Die vielfältigen Rollen und Aufgaben in der kirchlichen Gemeinschaft gründen daher im Wirken des Heiligen Geistes, das durch konkrete Personen mit ihren jeweiligen Gaben und Qualitäten in Erscheinung tritt. Diese Dynamik gewinnt auch Gestalt, wenn ein Mitglied ausgewählt wird, um als Vorsteher zu fungieren. Insgesamt stehen die Charismen somit nicht im Gegensatz zu den persönlichen Gaben, sondern integrieren diese zum Wohle der ganzen Kirche in ihren Dienst, das Reich Gottes aufzubauen.

Wie zuvor aufgezeigt, wird den Gläubigen durch die Charismen eine Autorität (*exousia*) zur Mission verliehen, die sich nicht nur auf die zentralen Wirkbereiche wie Familie, Gesellschaft, Politik und Kultur beschränkt. Vielmehr betrifft sie auch alle missionarischen Angelegenheiten der kirchlichen Gemeinschaft, deren aktive Mitglieder sie sind (*munus regendi, munus docendi, munus sanctificandi*). Dementsprechend sollte ihre Mitwirkung

⁴⁹ Vgl. ebd., 364.

⁵⁰ Vgl. AA 3.

⁵¹ Vgl. LG 12

⁵² Vgl. SC 7.

⁵³ Vgl. DV 8.

⁵⁴ Vgl. GS 44.

nicht nur beratender Natur sein, sondern auch die Entscheidungsebene betreffen.

In ähnlicher Weise, wie es sich bereits in der Vielfalt der Charismen bei Paulus zeigt, kann so ein mannigfaltiger Reichtum im Glaubensleben entstehen. Dabei ist es letztlich der Geist selbst, der die Gläubigen dazu veranlasst, sein Wirken auf unterschiedliche Weise zu erfassen, zu übersetzen und zu praktizieren. Jeder Mensch ist einzigartig, mit einer eigenen Geschichte und aus einem spezifischen Kontext, die sein Wissen und seine Erfahrung prägen. Gerade in ihrer Vielfalt können die Gläubigen auf diese Weise mit ihrer Expertise in Kultur, Wissenschaft und Wirtschaft oder auch mit ihrer Perspektive als Angehörige einer entrechteten Minderheit oder eines unterdrückten Volkes dazu beitragen, die aktuelle Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft zu überbrücken. Gelingt es ihr nicht, mit dem konkreten Leben der Menschen in Verbindung zu treten, wird die Kirche immer uninteressanter und versinkt weiter in Bedeutungslosigkeit. Der Abstand zur Lebensrealität der Menschen schadet dabei vor allem ihr selbst.⁵⁵

Eine wichtige Errungenschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils muss deshalb wiederaufgenommen werden: Die Heilsbotschaft richtet sich an das gesamte Gottesvolk, das als Ganzes dafür verantwortlich ist, sie lebendig zu machen und in die Welt zu tragen. Allen Gläubigen kommt diese Aufgabe zu, alle sollen sich aktiv daran beteiligen. Erst gemeinsam sind sie Kirche für die Welt und das sollte in entsprechenden Diskursen und Praktiken sichtbar werden. Möglich ist das jedoch nur, wenn die wahrscheinlich wichtigste Voraussetzung erfüllt ist: Der Glaube muss gelebt, nicht nur theoretisiert werden; gesprochenes Bekenntnis und konkretes Zeugnis müssen Hand in Hand gehen.

Für die Weitergabe des Glaubens, die zweifellos eine der großen Herausforderungen unserer Zeit darstellt, ergibt sich daraus eine wichtige Konsequenz. Sie geschieht hauptsächlich durch persönlichen Kontakt, d. h. durch die Vermittlung eigener Erfahrungen an Mitmenschen und im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen. Unterstützung seitens der Politik gibt es hierfür kaum mehr, was durchaus positiv ist. Die Einmischung weltlicher

⁵⁵ Vgl. ebd., 137.

Macht in kirchliche Angelegenheiten begann im vierten Jahrhundert und führte letztlich zu einer Schwächung der missionarischen Verantwortung der einzelnen Christinnen und Christen, deren Wirkbereich in Konsequenz auf das familiäre Leben reduziert wurde.⁵⁶ In einer wirklich synodalen Kirche ist dagegen die Weitergabe des Glaubens Aufgabe aller – und zwar weniger durch pastorale Pläne (obwohl auch diese notwendig sind) als durch persönliche, unaufdringliche und einfache Kontakte sowie kleine, spontan entstehende Gruppen, die ihren Mitmenschen Hoffnung und Sinn im Leben vermitteln.

Wenn – wie Franziskus lehrt – alle Gläubigen aktive Träger der Evangelisierung sind⁵⁷ und die Mission zur christlichen Identität gehört,⁵⁸ dann wird dies nicht nur das persönliche Glaubensleben stark beeinflussen, sondern auch die Pastoral. Verschiedenste Aufgaben können (und sollen) in den Pfarreien von Laien durchgeführt werden – nicht als besonderes Zugeständnis, sondern als eine innere Konsequenz der Taufe.⁵⁹ Voraussetzung hierfür ist allerdings eine reformierte Ausbildung des Klerus, damit dieser in der Lage ist, die verschiedenen Charismen zu leiten und mit Mitarbeitenden zusammenzuwirken, die fähig sind, bestimmte Tätigkeiten eigenverantwortlich zu übernehmen und in kommunikativem Austausch mit den verschiedenen Bereichen unserer komplexen Gesellschaft zu stehen.⁶⁰ Dadurch wird unwillkürlich das Ende der Pfarreien als bloßer sakramentaler Dienstleister für ein passives Laienvolk eingeläutet. Das ist zu begrüßen, schreckt aber möglicherweise diejenigen ab, die keine Verpflichtungen übernehmen wollen.

⁵⁶ Vgl. Dianich, S.: *La Chiesa Cattolica verso la sua Riforma*, Brescia 2014, 21–54.

⁵⁷ Vgl. EG 120.

⁵⁸ Vgl. ebd., 273.

⁵⁹ Vgl. Almeida, A. de.: *Novos Ministérios. A necessidade de um salto à frente*, São Paulo 2013, 107–126; Passos, J. (Hg.): *Sujeitos no mundo e na Igreja*, São Paulo 2014.

⁶⁰ Ein beispielhaftes Vorbild hierfür ist der frühere Bischof von Poitiers, Monsignore Albert Rouet, der über mehrere Jahre hinweg mutig und kritisch den Weg für eine solche Kirche grundlegte. Seinen eigenen Worten zufolge wurde er dabei von den Basisgemeinden Lateinamerikas inspiriert – vgl. Rouet, A.: *Un nouveau visage d'Église*, Paris 2005; Rouet, A.: *Un goût d'espérance*, Paris 2008.

Mit der Mission als Daseinsberechtigung der Kirche stehen alle ihre Mitglieder im Dienst dieses Ziels. Alle sind Dienerinnen und Diener der Evangelisierung. Einige besitzen das Charisma, der Gemeinschaft vorzustehen und die übrigen Charismen zu koordinieren. Auch in einer synodalen Kirche kann es ordinierte ‚Diener‘ (Bischöfe, Priester, Diakone) geben, die als Haupt der Gemeinschaft die eucharistische Feier leiten und die Sakramente spenden.⁶¹ Die anderen ‚Diener‘ sind durch die Taufe beauftragt und können von den kirchlichen Autoritäten spezifische Aufgaben erhalten, wie es z. B. in Brasilien bereits häufig der Fall ist. Auch ohne Ordination vertreten dort manche beispielsweise die Kirche in Krankenhäusern oder in Teilen der Gesellschaft, zu denen der Klerus keinen Zugang hat. Andere stehen der Katechese oder auch der Verwaltung vor, wieder andere wirken in Pfarr- und Diözesanräten mit. Schon heute – und in Zukunft hoffentlich noch mehr – spielen Laien eine wichtige Rolle in der Kirche auf ihrem Weg zu einer vollen und umfassenden Synodalität.⁶²

Der im Neuen Testament bezeugte Gottesdienst hat einen existenziellen Charakter (Röm 12,1; 1 Petr 2,5). Er betrifft den gesamten christlichen Lebensvollzug, wobei seine höchste Ausdrucksform die Eucharistie darstellt. In ihr wird die Lebenshingabe und das ewige Erlösungswerk des auferstandenen Christus gefeiert und im Gedenken an das letzte Abendmahl treten die, die ihm nachfolgen, in seine Hingabe ein. Aus der Taufgnade heraus wirken alle an der eucharistischen Darbringung mit,⁶³ was eine tiefe Verbindung zwischen Glaubensleben und eucharistischer Feier begründet, die viel tiefergründiger ist, als es allgemein verwendete Formulierungen wie ‚zur Messe gehen‘ oder ‚der Messe beiwohnen‘ ausdrücken können. In der Eucharistie übergeben die Gläubigen Gott ihre ganze Person und überantworten ihr Leben dem Aufbau des Gottesreichs.⁶⁴ Es ist daher dringend notwendig, einerseits bei den Gläubigen das Bild eines lebensfremden religiösen Ritus zu kor-

⁶¹ Vgl. Lafont, G.: *Le Catholicisme autrement?* Paris 2020, 124.

⁶² Vgl. Sesboué, B.: *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris 1996, 159.

⁶³ Vgl. LG 10.

⁶⁴ Vgl. Lafont, G.: *Petit essai sur le temps du pape François*, Paris 2017, 162–165.

rigieren und andererseits die Eucharistie in einer aktuellen Sprache zu feiern, sodass das konkrete Leben der Teilnehmenden auch tatsächlich mit einbezogen wird.

Der ordinierte Amtsträger wiederum ist aufgrund seines Charismas der Leitung (1 Kor 12,28) dazu berufen, der eucharistischen Feier vorzustehen. Dabei hat auch dieses Charisma eine funktionale Natur, d. h. es ist ganz auf den Aufbau des Reiches Gottes ausgerichtet – gleichwohl es in der lateinischen Tradition nur allzu lange eher als weltlich-juridische Macht missverstanden wurde. Die einseitige westliche Verzerrung von kirchlicher ‚Macht‘ oder ‚Hierarchie‘ ist letztlich das Ergebnis einer vom feudalen Mittelalter geprägten historischen Entwicklung und steht in Spannung zum biblischen Zeugnis.⁶⁵ Die enge Verbindung zwischen mystischer und struktureller Dimension in der Urkirche ging so immer mehr verloren. Aus ihr ergibt sich jedoch die Forderung, dass die Verantwortlichen sensibel gegenüber der Stimme des Geistes sein sollen, der auch durch das Volk Gottes spricht. Dieses Hören auf den Geist könnte sich u. a. in der partizipativen Teilnahme der Gläubigen bei doktrinären Fragen oder der Ernennung von Bischöfen und Pfarrern zeigen.⁶⁶

Es ist offensichtlich, dass eine durch das Geistwirken strukturierte Kirche erhebliche Auswirkungen auf ihr Verständnis von Einheit hat. Weil der Heilige Geist immer in konkreten Personen mit ihren unterschiedlichen Biographien, Erfahrungen, Herausforderungen, Sprachen und Kulturen wirkt, wird sein Wirken auch auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht. Es gründet auf dem, wer und was die Menschen tatsächlich sind. Vom biblischen Zeugnis her ist dies vergleichbar mit der Offenbarung, die auf die Annahme im konkreten Glauben zielt und sich in der Varietät geschichtlicher Kontingenz ausdrückt. Die vom Geist inspirierte Vielfalt an Ausdrucksformen und Praktiken stellt eine Bereicherung der gemeinsamen Herkunft dar (1 Kor 12,4–6). Im Gegensatz dazu wurde in der Kirche Einheit leider oft mit

⁶⁵ Vgl. Coda, P.: Erneuerung des synodalen Bewusstseins im Volk Gottes, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012), 108.

⁶⁶ Vgl. Congar, Y.: Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne, in: Todd, J. (Hg.): Problèmes de l'Autorité, Paris 1962, 162.

Uniformität verwechselt, was folgenschwere Nachteile für die lebendige Weitergabe des Evangeliums mit sich brachte. Bis heute gibt es Widerstände gegen eine notwendige Inkulturation des Glaubens – sei es in Form von kultursensiblen pastoralen Ansätzen und liturgischen Feiern oder durch neue Initiativen lokaler Bischofskonferenzen. Letztlich zeugen all diese vermeintlich konservativen Bestrebungen jedoch von einem tiefen Unverständnis der Definition von Kirche der ersten Jahrhunderte.

Wir müssen uns daher erinnern, dass die Aufgabe der Kirche darin besteht, die Mission des Gottesreichs fortzuführen – eine Mission, die uns von Jesus Christus selbst anvertraut wurde. Ebenso sollten wir uns bewusst sein, dass der Heilige Geist nicht nur in einer rein spirituellen Sphäre wirkt, sondern den Menschen in seiner Gesamtheit erfasst und ihn dazu inspiriert, seine Lebensbedingungen mit Verstand und in Freiheit zu verbessern. Die überwältigende Mehrheit des Gottesvolks besteht aus Laien. Entsprechend wirkt der Heilige Geist besonders in ihnen und damit in Bereichen, die nicht ausschließlich ‚religiös‘ sind. In diesem Sinne erklärt auch das Zweite Vatikanische Konzil, dass der Heilige Geist wirkt, indem er „jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen.“⁶⁷ Es sind die Laien, die inmitten der Gesellschaft leben, oft in einem nicht-religiösen, soziokulturellen Kontext. Dort vollziehen sie ihr Leben als Antwort auf Gott, stehen für ihre christliche Identität ein und tragen zum Aufbau von Gottes Reich bei. Allein mit ihren ordinierten Amtsträgern kann die Kirche die Gesellschaft in ihrer Komplexität weder verstehen noch in ihr präsent und aktiv sein. Noch weniger wird es ihr ohne die Laien gelingen, eine lebensnahe und wirksame Seelsorge zu gestalten. Die Laien hören die Rufe der Menschen unserer Zeit. Sie gehen an der vordersten Front die sozialen Herausforderungen an und suchen von dort aus nach neuen Ausdrucksformen und Praktiken unseres Glaubens. Sind diese

⁶⁷ GS 38.

gereift, müssen sie natürlich auch diskutiert und schließlich der kirchlichen Autorität für eine Entscheidung anvertraut werden.⁶⁸

Doch obwohl solche kleinen Initiativen meist nicht die offizielle Stimme der Kirche repräsentieren, werden sie von vielen unserer Zeitgenossen als Kirche wahrgenommen und auf der Suche nach Licht und Kraft in Glaubensfragen und Lebenskrisen aufgesucht.⁶⁹ Im Grunde üben die Gläubigen auf diese Weise nur die Autorität aus, die ihnen aufgrund ihrer Charismen zukommt und die Teil der christlichen Freiheit ist, sofern sie diese mit Verantwortung und innerhalb der Gemeinschaft des Glaubens ausführen. Wie Paulus bereits feststellte, kann das Wirken des Geistes allerdings auch missverstanden werden. Immer wieder entstehen auch fragwürdige Praktiken und Überzeugungen, die eine Unterscheidung seitens der Kirche und ihrer Verantwortlichen erfordern. Entsprechend ist es wichtig, zu prüfen, ob Aktivitäten und Verbände tatsächlich in einer pneumatischen Inspiration gründen und ob diese richtig und angemessen gedeutet und umgesetzt wurden (1 Thess 5,21).

Schlussbemerkungen

Charismen als Gaben des Heiligen Geistes gehen mit der Befähigung einher, diese auch in der Kirche und der Welt auszuüben, „entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen.“⁷⁰ Dies soll in ständiger Gemeinschaft mit den Schwestern und Brüdern geschehen. Hierzu gehören auch die Hirten, denen es obliegt, die Authentizität der Charismen zu überprüfen.⁷¹ Ein grundlegendes Kriterium für die Unterscheidung ist das tatsächliche Engagement der Gläubigen für die Mission

⁶⁸ Ein Beispiel für eine solche Zusammenarbeit von Laien und Lehramt ist die Enzyklika *Laudato Si'*, der es gelungen ist, tatsächlich in die Nöte unserer Zeit hineinzusprechen und die durch die Mitwirkung vieler Laien und sogar Nicht-Christen entstanden ist.

⁶⁹ Vgl. GS 76. Hierzu vgl. außerdem França Miranda, M. de: Igreja e sociedade na Gaúdim et Spes, in: ders.: A Igreja numa sociedade fragmentada, 35–58.

⁷⁰ LG 37.

⁷¹ Vgl. AA 3.

Jesu, also dem Aufbau des Gottesreichs. Eine solche Übereinstimmung mit Gottes Willen eröffnet ihnen eine besondere, intuitive und vorbegriffliche Wahrnehmung dafür, was dem Ziel des Reiches Gottes dient (*sensus fidei*) – und zwar nicht nur innerkirchlich, sondern in allen Bereichen des menschlichen Lebens, sei es in Wirtschaft, Politik, Kultur, Familie, Kunst oder den modernen Medien.⁷² Weil allerdings viele Christinnen und Christen, obwohl getauft, ihren Glauben nicht im Alltag leben, fehlt oft die Voraussetzung für eine authentische Inspiration und Unterscheidung. Deshalb ist zuallererst eine Umkehr notwendig – sei es auf intellektueller Ebene im Ausbau des eigenen Wissens und Verstehens des christlichen Glaubens, auf moralischer Ebene, indem ehrlich und tatkräftig das Reich Gottes gesucht wird, oder auf spiritueller Ebene, im Streben, das ganze Leben in eine Antwort auf Gottes Liebe zu verwandeln. Nur dann werden die Gläubigen in jene Freiheit gelangen, welche die Voraussetzung für eine authentische Aneignung dessen ist, was dem Aufbau von Gottes Reich wirklich dient.⁷³ Die Widerstände gegen die von Papst Franziskus eingeleiteten kirchlichen Reformen zeugen von einem Fehlen echter Umkehr – sei es bei den Laien oder den ordinierten Amtsträgern.

Mentalitäten zu verändern, festgefahrene Gewohnheiten aufzubrechen und die Denkweise einer ganzen Generation zu bewegen, gelingt nie so schnell, wie wir es uns wünschen. Wir können lediglich einen Prozess einleiten, der viele Jahre benötigen wird, um zu reifen und Früchte zu tragen. Die langsame Rezeptionsgeschichte des tridentinischen und Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt das. Doch Franziskus hat recht, wenn er schreibt, dass es auf jeden Fall wichtiger ist, Prozesse in Gang zu setzen als Machträume zu besetzen.⁷⁴ Dabei können wir wahrhaftig auf das Wirken des Hei-

⁷² Vgl. Beinert, W.: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Wiederkehr, D. (Hg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramts, Freiburg i. Br. 1994, 117.

⁷³ Vgl. França Miranda, M. de: Conversão e reforma eclesial, in: ders.: A Reforma de Francisco. Fundamentos teológicos, São Paulo 2017, 11–27.

⁷⁴ Vgl. EG 223.

ligen Geistes vertrauen, dessen Rhythmus nicht unbedingt dem unsrigen entspricht, der aber voll und ganz auf unsere Mitarbeit hin zu einer wahrhaft synodalen Kirche zählt.

Literaturverzeichnis

Almeida, A. de.: *Novos Ministérios. A necessidade de um salto à frente*, São Paulo 2013.

Associazione Teologica Italiana: *Chiesa e sinodalità*, Mailand 2007.

Beinert, W.: *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in: Wiederkehr, D. (Hg.): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramts*, Freiburg i. Br. 1994, 66–131.

Borras, A.: *La régulation canonique des ministères confiés à des laïcs*, in: Routhier, G./Villemin, L. (Hg.): *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en honneur de Hervé Legrand*, Paris 2006, 377–399.

Catelan, A.: *A Sinodalidade no Magistério do Papa Francisco*, in: *Atualidade Teológica* 22/59 (2018), 390–404.

Coda, P.: *Erneuerung des synodalen Bewusstseins im Volk Gottes*, in: *Theologische Quartalschrift* 192 (2012), 103–120.

Comission Théologique Internationale: *Le 'sensus fidei' dans la vie de l'Église*, Paris 2014.

Congar, Y.: *A Palavra e o Espírito*, São Paulo 1989.

Congar, Y.: *Écrits Réformateurs*, Paris 1995.

Congar, Y.: *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980.

Congar, Y.: *Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne*, in: Todd, J. (Hg.): *Problèmes de l'Autorité*, Paris 1962, 145–181.

Corecco, E.: *La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique*, in: Alberigo, G./Jossua, J. (Hg.): *La réception de Vatican II*, Paris 1985.

Dianich, S.: *La Chiesa Cattolica verso la sua Riforma*, Brescia 2014.

Estrada, J.: *Pueblo de Dios*, in: Ellacuría, I./Sobrino, J. (Hg.): *Mysterium Liberationis*, Madrid 1994.

França Miranda, M. de: *A Igreja numa sociedade fragmentada*, São Paulo 2006.

França Miranda, M. de: *Conversão e reforma eclesial*, in: ders.: *A Reforma de Francisco. Fundamentos teológicos*, São Paulo 2017, 11–27.

- França Miranda, M. de: Igreja e sociedade na *Gaudium et Spes*, in: ders.: A Igreja numa sociedade fragmentada, 35–58.
- Franziskus: Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (Vatikanstadt 17. Oktober 2015), [Online-Zugang: https://vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html – Stand: 03.10.24].
- Franziskus: Apost. Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG). Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Vatikanstadt 24.11.2013), [Online-Zugang: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/-papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html – Stand: 02.10.24].
- Geffré, C.: Pluralité des théologies et unité de la foi, in: Lauret, B./Refoulé, F.: Initiation à la pratique de la théologie. Bd. I, Paris 1994.
- Gnilka, J.: Strukturen der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Schreiner, J. (Hg.): Die Kirche im Wandel der Gesellschaft, Würzburg 1970.
- Greshake, G.: Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft, Freiburg i. Br. 2020.
- Groppe, E.: The Contribution of Yves Congar's Theology of the Holy Spirit, in: Theological Studies 62 (2001), 451–478.
- Joubert, T.: Instituer l'ininstitutionnel. Le sens eschatologique de l'autorité dans l'Église, in: Recherches de Science Religieuse 109/1 (2021), 75–91.
- Kasper, W.: El Vaticano II. Intención, recepción, future, in: Revista Teología 52/117 (2015), 95–115.
- Kaufmann, F.: A crise na Igreja. Como o cristianismo sobrevive?, São Paulo 2013.
- Komonchak, J.: Authority and Conversion or the Limits of Authority, in: Cristianesimo nella Storia 21 (2000), 207–229.
- Lafont, G.: Imaginer l'Église Catholique, Paris 1995.
- Lafont, G.: Le Catholicisme autrement?, Paris 2020.
- Lafont, G.: L'Église en travail de réforme, Paris 2011.
- Lafont, G.: Petit essai sur le temps du pape François, Paris 2017.
- Lohfink, G.: Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus, São Paulo 2008.
- Passos, J. (Hg.): Sujeitos no mundo e na Igreja, São Paulo 2014.
- Ratzinger, J.: Comentário à tese primeira do texto da Comissão Teológica Internacional sobre o pluralismo teológico, São Paulo 2002.
- Rouet, A.: J'aimerais vous dire, Paris 2009.
- Rouet, A.: Un nouveau visage d'Église, Paris 2005.
- Rouet, A.: Un goût d'espérance, Paris 2008.

- Sesboué, B.: *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris 1996.
- Spadaro, A./Galli, C. (Hg.): *La Riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016.
- Thüsing, W.: *Dienstofffunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament*, in: Weber, W. (Hg.): *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1974.
- Turbanti, G.: *Knotenpunkte der Rezeption von Gaudium et Spes und Apostolicam Actuositatem. Theologische Forschungsaufgaben*, in: Hünemann, P.: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006.
- Wijlens, M.: *The Doctrine of the People of God and the Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the local Church*, in: *The Jurist* 68/2 (2008), 328–349.

Personenregister

Aquino Júnior, Francisco de 15, 225
Aristoteles 28
Bacon, Francis 91, 94, 158
Baldez Boing, Vera 14, 177
Bandini, Claudirene 147
Barroso, José María 132
Benedikt XVI. 70, 237
Betto, Frei 32 f., 37, 62
Bhabha, Homi 109
Bingemer, Maria Clara 124
Boff, Leonardo 8, 28, 61 f., 120
Boff, Clodovis 34, 38 f., 41
Bonaventura 28
Bonhoeffer, Dietrich 167 f.
Ribeiro Neto, Francisco Borba 12, 51
Brighenti, Agenor 15, 205
Câmara, Hélder 28
Candiotto, Jaci de Fatima Souza 14, 157
Cardijn, Joseph 8
Chauí, Marilena 86 f., 92 f.
Codina, Victor 48
Congar, Yves 228, 253
Darwin, Charles 102
Dias, Gonçalves 56
Diognet 32
Dussel, Enrique 27, 45, 81
Ellacuría, Ignacio 35
Enxing, Julia 17
Miñoso, Yuderlys Espinosa 132
Molina, Luis de 86

Franziskus 8, 12, 14 f., 31, 44, 51, 53, 55, 58, 61, 64, 69, 71, 177–179, 181–185, 189–195, 198, 201, 205, 211 f., 216, 221, 225–227, 236–240, 242, 247, 262, 267
 Freire, Paulo 28, 36
 Freud, Sigmund 56, 102
 Galilei, Galileo 102
 Gebara, Ivone 118, 139, 142 f.
 Girard, René 46, 173
 Gonçalves, Porto 81
 Grotius, Hugo 86
 Guglielmoni, Rosane 147
 Gutierrez, Gustavo 28
 Habermas, Jürgen 164
 Haraway, Donna 76
 Heidegger, Martin 41, 161, 163
 Hui, Yuk 100
 Johannes XXIII. 226
 Jung, Carl Gustav 102
 Keynes, John M. 160
 Kopernikus, Nikolaus 102
 Kusch, Rodolfo 45
 Las Casas, Bartholomé de 27 f.
 Latour, Bruno 76, 79, 88, 91, 93, 95 f., 100 f.
 Leo XIII. 207, 209
 Linné, Carl von 60 f.
 Lovelock, James 102
 Löwy, Michael 36
 Lugones, María 133 f., 152 f.
 Maluf, Sônia, 137, 139–142
 Marx, Karl 35–37, 56, 61
 Mendoza, Breny 134–136, 152
 Metz, Johann Baptist 8
 Mignolo, Walter 45, 81
 Miñoso, Yuderkys Espinosa 132

Miranda, Mário de França 16, 245
Montesinos, Antonio de 26 f.
Nietzsche, Friedrich 56, 161, 163, 165
Novoa, Amparo 171 f.
Obama, Barack 71
Oliveira Ribeiro, Claudio de 13, 107
Paul VI. 186, 233
Péguy, Charles 40 f.
Philips, Gerard 227
Pierluigi da Palestrina, Giovanni 207
Pius X. 207, 210, 230
Pius XII. 232
Pufendorf, Samuel von 86
Quijano, Aníbal 45, 83, 134
Rahner, Karl 214
Roese, Anete 13 f., 131
Rouet, Albert 262
Schmitt, Carl 83–85
Serres, Michel 102
Sheeva, Sarah 150
Silva, Janine 75, 147 f., 152
Suárez, Francisco 86
Susin, Luíz Carlos 12, 25
Tavares, Sinivaldo 13, 75, 167
Teixeira, Faustino 34
Thomas von Aquin 40, 55
Thoreau, Henry David 56
Turing, Alan 102
Vásquez, Gabriel 86
Vattimo, Gianni 14, 160–166, 170
Vélez, Olga Consuelo 171 f.
Vitoria, Francisco de 86

Viveiros de Castro, Eduardo 79 f., 96 f., 99

Voegelin, Eric 88

Weber, Max 37, 162

Woodhead, Linda 138 f., 143, 150

Unterdrückung und Ungerechtigkeit prägen Kirche und Gesellschaft bis heute. Die Befreiungstheologie antwortet darauf, indem sie Glaubensreflexion und gesellschaftspolitische Praxis verbindet, sodass aus der Frohen Botschaft Anstöße für die Herstellung von Gerechtigkeit hervorgehen. Der vorliegende Band *Auf der Suche nach mehr Gerechtigkeit* versammelt brasilianische Beiträge zu Öko-Theologie, Feminismus und Synodalität. Die Texte geben Einblick in die Vielgestaltigkeit zeitgenössischer Befreiungstheologie und zeigen, wie das Evangelium zum Ausgangspunkt befreiender Dynamiken in Kirche, Theologie und Gesellschaft wird.

Josefa Woditsch ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der KU Eichstätt Ingolstadt. Vor ihrer Promotion im Fach Fundamentaltheologie war sie viele Jahre in sozialen und therapeutischen Einrichtungen tätig, unter anderem in Brasilien.

ISBN 978-3-534-64288-5



www.herder.de