



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Arbeit

**Die Option für die Armen.
Moraltheologische Analyse des befreiungstheologischen
Ansatzes in seiner Relevanz für Europa**

Verfasser

Johannes Schramm

angestrebter akademischer Grad

Magister der Katholischen Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2010

Studienkennzahl: A011
Studienrichtung: Katholische Fachtheologie
Betreuer: Ao. Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Danksagung

Ich danke meinen Eltern, die mich in meinen Entscheidungen unterstützt haben seit ich denken kann und in freudigen sowie ratlosen und verzweifelten Zeiten immer für mich da waren.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1. Einleitung	11
1.1 Konkrete Fragestellung.....	14
1.2 Zielvorstellung.....	15
2. Definitionen.....	16
2.1 Armut.....	16
2.1.1 Die Vielschichtigkeit von Armut.....	16
2.1.2 Der „Capability Approach“	18
2.1.3 Wer sind die Armen konkret?	20
2.1.4 Die Rolle der Globalisierung in der Armutsdiskussion.....	21
2.1.5 Zwischenresumée	22
2.1.6 Arm sein im theologischen Sinn.....	23
2.1.7 Selbst gewählte und aufgezwungene Armut	25
2.2 Option für die Armen	26
2.3 Befreiung – wovon und wozu?.....	32
3. Neue theologische Entwürfe: Die Armen stehen im Zentrum	37
3.1 Leben in Gegensätzen: Die Ausgangssituation für Überlegungen zur Befreiung in Lateinamerika	38
3.1.1 Historische Situation	40
3.1.1.1 Die Wurzeln im 20. Jahrhundert.....	40
3.1.1.2 Das Ende des Kalten Kriegs und die Entwicklungen der Theologie der Befreiung im 21. Jahrhundert	43
3.1.2 Ansätze der Befreiung in Lateinamerika.....	45
3.1.2.1 Die Pädagogik der Befreiung	45
3.1.2.2 Die Philosophie der Befreiung	49
3.2 Die Theologie der Befreiung.....	51
3.2.1 Versuch einer Kurzdefinition	51
3.2.2 Theorie, Anliegen und Methode der Theologie der Befreiung	53
3.2.3 Gottes Option für die Armen.....	63
3.2.4 Exkurs: Zur Aktualität des Streits um die Rolle von Bibel und Tradition in der Theologie der Befreiung.....	68

4.	Zwischen Solidarität und Subsidiarität: Worin besteht die soziale Kompetenz des Glaubens?.....	72
4.1	Solidarität mit den Armen als christliche Tugend.....	73
4.2	Ethische Kriterien des solidarischen Handelns	76
4.3	Theologie der Befreiung zwischen individuellem und strukturellem Ansatz	77
4.4	Entstehung und Vermittlung von Solidarität: Lebenserfahrung als Kriterium ethischen Handelns.....	82
4.5	Solidarität in der heutigen Zeit.....	86
5.	Exkurs: Befreiungstheologie konkret in El Salvador	89
5.1	El Salvador. Geschichte und aktuelle Situation	89
5.1.1	Geschichte	89
5.1.2	Aktuelle Situation	91
5.2	Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit. Theologie lernen in El Salvador	94
5.3	Vorbild Oscar Romero	98
6.	Bausteine einer erneuerten Befreiungstheologie für Mitteleuropa bzw. Österreich	102
6.1	Wer sind die Armen in Österreich?.....	103
6.2	Konkrete kirchliche Handlungsaufgaben, -felder und die Schwierigkeiten dabei..	107
7.	Resumée und Zukunftsperspektive	115
	Literaturverzeichnis.....	121

Vorwort ¹

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu entreißen...“² (Ex 3,7). Das Wissen um den Elenden und der Einsatz für dessen Befreiung ist ein bedeutendes Merkmal Gottes, formulierte der Befreiungstheologe Jon Sobrino kürzlich in einem Radiobeitrag.³ Elend, heute am besten mit Armut⁴ und Unterdrückung zu übersetzen, gibt es gerade in der heutigen Zeit weltweit in immer größerem Maße⁵. Gott ist seiner immer wieder erneuerten alttestamentlichen Zusage treu, aber es ist an uns Menschen, den Bund ernst zu nehmen und zu überlegen, was dieser für uns und unseren Umgang mit bzw. Einsatz für die Elenden heute konkret bedeuten kann. Wir als Kirche müssen dabei alle Menschen in den Blick nehmen und dürfen eben nicht wie Unterdrücker nur die Interessen einer gewissen Gruppe oder Elite vertreten. Die Kernfrage lautet folglich: Wie muss ich mich verhalten, wenn ich Kind Gottes bin? Befreiungstheologisch übersetzt lautet die Frage demnach: Wie kann ich einen gerechten Gott verkünden, angesichts des Leidens zahlloser Unschuldiger? Die Befreiungstheologie⁶ (vgl. die Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín⁷ im Jahre 1968 und die weiteren Versammlungen des Lateinamerikanischen

¹ Auch wenn in der folgenden Arbeit aus Gründen der Lesbarkeit nicht immer sowohl die weibliche als auch die männliche Form verwendet wird, sind natürlich immer beide gemeint.

² Alle Zitate wurden der neuen Rechtschreibung angepasst. Wo Unterschiede im Sinn vorliegen würden, wurden die Zitate allerdings in der alten Schreibung belassen.

³ Die gekreuzigten Armen: Radiosendung in WDR „Lebenszeichen“ vom 29.3.09 (Manuskript unter [www.wdr5.de/sendungen/lebenszeichen/sendungsdetailseite.html?tx_wdr5ppfe_pi1\[showUid\]=3303625&cHash=db6ef799d5](http://www.wdr5.de/sendungen/lebenszeichen/sendungsdetailseite.html?tx_wdr5ppfe_pi1[showUid]=3303625&cHash=db6ef799d5) (Stand 30.6.09).

⁴ Eigentlich kann kein Begriff die Erfahrung von Armut in ihrer Brutalität und Finalität adäquat beschreiben, sondern sie lediglich oberflächlich abbilden. Im Wissen darum verwende ich ihn trotzdem.

⁵ Vgl. z.B. den „Global Monitoring Report 2008“ der Weltbank. Online unter: http://siteresources.worldbank.org/INTGLOMONREP2008/Resources/47379941207342962709/8944_Web_PDF.pdf

⁶ Heute wird auch der Begriff „Theologie der Befreiung“ im Plural verwendet, um die Inkulturation des ursprünglich lateinamerikanischen Gedankenguts in kontextuelle Zusammenhänge deutlich zu machen. So haben sich zum Beispiel die Schwarze Theologie in Afrika oder die Theology of struggle auf den Philippinen entwickelt. Das Fundament dieser Theologien ist immer dasselbe, aber die Ausgangslage, auf die reflektiert wird, durchaus unterschiedlich.

⁷ Im Abschluss text von Medellín findet sich zwar keine Passage, in der ausdrücklich das Bekenntnis zu einer Kirche der Armen bzw. zur Option für die Armen als Auftrag an die Kirche formuliert wird, es kann aber „der Sache nach, der folgende Text als eine tragende Basis gelesen werden, auf dem Thema und Inhalt der Option für die Armen auf- und fortgebaut werden: ‚Die Armut so vieler Brüder und Schwestern schreit nach Gerechtigkeit, Solidarität, Zeugnis, Engagement, Anstrengung und Überwindung für die volle Erfüllung des von Christus anvertrauten Heilsauftrags. (...) Wir müssen das Gewissen zur solidarischen Verpflichtung mit den Armen, zu der die Nächstenliebe uns führt, schärfen. Diese Solidarität bedeutet, dass wir uns ihre Probleme und Kämpfe zu eigen machen und für sie zu sprechen wissen‘ (Medellín, „Armut der Kirche“, 7 und 10).“ siehe Bleyer: Option für die Armen, 482. Es findet also vielmehr ein Wandel auf der methodischen Ebene, der das Anliegen der Bischöfe deutlich machen soll, statt. So sind alle Texte Medellín nach dem Schema Sehen – Urteilen – Handeln aus GS 3-4 formuliert.

Episkopats in Puebla 1979, Santo Domingo 1992 und Aparecida 2007, die den Beschluss von Medellín bekräftigen), das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. die Konstitutionen LG und GS⁸) und auch die Päpste (vgl. MM von 1961⁹, PP von 1967, SRS von 1987, DCE von 2005) haben aus genau dieser Einsicht heraus ein klares Bekenntnis zur „Option für die Armen“ abgegeben. Zu klären bleibt jedoch, was genau sie darunter verstehen. Im Bekenntnis zur Option für die Armen liegt allerdings schon der wichtigste und vor allem zukunftsöffnende Punkt im Einsatz für die Befreiung der Unterdrückten: Armut ist nicht von Gott gewollt, sondern von Menschen gemacht. Diese Hinwendung zur Praxis verwirklicht die Theologie der Befreiung im methodischen Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln. In meiner Arbeit möchte ich nach einer ausführlichen Darstellung der Begriffe, der Entstehungssituation, der Grundlagen und Ziele der Befreiungstheologie Bausteine entwickeln, die den einzelnen Menschen in Europa befähigen, seine Unfreiheit(en) zu erkennen, sie zu reflektieren, d.h. ihre Entstehung zu hinterfragen, sich durch Veränderung(en) von konkreter Armut zu befreien, um es damit zu ermöglichen, sich voll zu entfalten. Eine wichtige Erkenntnis im Prozess der Befreiung ist, dass Armut immer an Subjekte¹⁰ bzw. deren institutionelle Vertreter in konkreter, kontextueller Geschichte gebunden ist und deshalb auch bei ihnen ansetzen muss. Dies ist bei der Betrachtung von großer Bedeutung, und aufgrund der Verschiedenheit der Subjekte können mögliche Bausteine auch nur für einen begrenzten Bereich und eine gewisse Gruppe – ich fasse Europa als (geistes-)geschichtlich einigermaßen homogene Gruppe ins Auge – gelten und dürfen keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Gleichzeitig birgt die Bindung an das Subjekt auch eine Spannung: Zwar trifft die Armut immer konkret das einzelne Subjekt, trotzdem müssen primär strukturelle Veränderungen vorgenommen werden. Nur wenn auch die strukturelle Ebene der Befreiung des Subjekts im Blick gehalten wird, lässt sich von echter Befreiung¹¹ sprechen.

Warum heute noch Befreiungstheologie?

Bei der Vorbereitung meiner Arbeit wurde ich mit der saloppen Aussage eines Freundes „Die Theologie der Befreiung interessiert doch heute kein Schwein mehr, vor allem nicht in Europa!“ konfrontiert. Sicherlich ist die Befreiungstheologie in Lateinamerika kontext-

⁸ Nr. 3-4.

⁹ Nr. 236.

¹⁰ Weil Befreiung immer für das einzelne Subjekt erfahrbar werden muss, verwende ich den Begriff „der Arme“ im Weiteren im Singular.

¹¹ Zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Befreiung vgl. Kap. 2.3.

tuell entstanden, nämlich als Antwort auf bestehende Missstände; aber gerade weil sie kontextuell ist, besteht die Notwendigkeit zum Dialog und zur Frage nach ihrer Relevanz auch für unseren europäischen Kontext. Die Lebenssituation anderer Menschen darf uns Christen nicht egal sein. Wie will man aber, ohne einfach die eigenen Denkschablonen auf fremde Probleme anzuwenden, die Anliegen der Theologie der Befreiung ernsthaft verstehen und elementarisieren – außer im Dialog? Wenn ich für meinen Kontext wirklich etwas lernen will, muss ich auch versuchen, die kontextuelle Denkart anderer zu verstehen, nachzuvollziehen und nach deren Relevanz für meinen Kontext fragen. Deswegen habe ich in meiner Arbeit auch versucht – soweit mir das mit der Sprachbarriere möglich war –, spanische Originalliteratur zu rezipieren, um einerseits den inner-befreiungstheologischen Auseinandersetzungen der letzten zwanzig Jahre in ihrem Entstehungsraum Mittel- und Südamerika Rechnung zu tragen und andererseits ein dialogisches Lernen zu fördern. Historisch betrachtet ist dieser Dialog zudem nicht nur Aufgabe, sondern sogar Pflicht – aufgrund der Kolonialisierung Lateinamerikas durch die Europäer und einer daraus resultierenden gemeinsamen Geschichte. Schließlich ist die Befreiungstheologie für die Menschen in Lateinamerika auch ein Kampf um Emanzipation von unterdrückenden Strukturen, um Selbstbehauptung und Selbstfindung, den die Kirche aktiv unterstützen sollte. Meine zweite Überlegung dazu zielte auf die Realität in Europa. Wenn ich an einem beliebigen Tag die Zeitung aufschlage, springen mir sofort Meldungen ins Auge, die direkt oder indirekt von Unfreiheiten ganzer Gesellschaftsgruppen gerade auch bei uns in Europa berichten. Die Folgen der weltweiten Finanz- und Wirtschaftskrise treffen zum Beispiel besonders die, die schon in unfrei machenden Abhängigkeitsverhältnissen stehen, obwohl sie selbst am wenigsten Verantwortung dafür tragen. Der Angestellte mit Familie kann nicht seinen Wohnort wechseln, nur weil das Unternehmen in einem anderen Land billiger produzieren kann. Und der alleinerziehende Vater ohne Arbeit kann seiner Tochter auch nicht ermöglichen, bestimmte Bildungsangebote wahrzunehmen, auch wenn er das gerne würde. Die Kluft zwischen denen, die reich an realen Entscheidungsmöglichkeiten sind, und jenen, die durch mangelnde Freiheit finanzieller oder sonstiger Art stark eingeschränkt sind, wächst.

Ein Aspekt, der die Situation zusätzlich verkompliziert und ein ernst zu nehmendes Problem bei der Vermittlung der Befreiungstheologie darstellt, ist das mangelnde Bewusstsein der eigenen unfreien Situation vieler Menschen.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass ich die Aussage meines Freundes für nicht zutreffend halte und es sehr wohl einer erneuerten Befreiungstheologie in und für Europa bedarf.

1. Einleitung

Der Hauptvorwurf gegen die Theologie der Befreiung in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts lautete, sie sei von ihrem historischen Ausgangspunkt her zu belastet, marxistisch und vor allem zu politisch. Aufgrund einer auch innerkirchlich starken Fokussierung auf den Kalten Krieg und das damit verbundene Blockdenken gab es im letzten Jahrhundert innerhalb der Theologie nur sehr bedingt eine Auseinandersetzung mit der eigenen lehramtlich legitimierte(n) (Unterdrückungs-)Geschichte. Vielmehr wurde versucht, die Theologie der Befreiung in die Ecke der regionalen Theologien abzuschieben, die universalkirchlich keine Rolle spielen und ihr vor allem untergeordnet sind.

Rezeption und Forschungslage der Theologie der Befreiung

War in den späten 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts der Höhepunkt der weltweiten Diskussionen um die Befreiungstheologie erreicht, begleitet vom lehramtlichen Versuch die Befreiungstheologien gesamtkirchlich zu verbieten¹², so erlahmte nach dem Fall der Berliner Mauer 1989 bzw. dem Ende des Kalten Kriegs Anfang der 90er Jahre das Interesse offensichtlich spürbar. Mit dem Scheitern des Sozialismus, zu dessen Inhalten der Befreiungstheologie eine große Affinität attestiert wurde, glaubten viele Kritiker, sei auch die Befreiungstheologie obsolet. Dazu passt auch, dass das letzte große Standardwerk der Theologie der Befreiung – *Mysterium Liberationis*¹³ – in der ersten Hälfte der 90er veröffentlicht wurde. In den darauffolgenden etwa fünfzehn Jahren fehlte zumindest eine europäische Auseinandersetzung mit den Befreiungstheologien fast komplett. Dass die Inhalte der Theologie der Befreiung dennoch auch heute präsent sind, zeigt die Lehrurteilung des salvadorianischen Theologen Jon Sobrino vom März 2007 mit ihrer längeren Genese durch die Glaubenskongregation¹⁴. Eine bemerkenswerte Folge waren Solidarisierungsbekundungen von mehreren europäischen theologischen Fakultäten, wie zum Beispiel der Wiener, und namhafter Professoren. Dabei lag der Fokus immer auf den theologischen Aussagen und nicht auf der Person. Deswegen wurden als Folge neuere

¹² Vgl. die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation „*Libertatis Nuntius*“ (LN) und „*Libertatis Conscientia*“ (LC) von 1984 bzw. 1986.

¹³ *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino. 2 Bde. Luzern 1995f.

¹⁴ Online unter: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_en.html (Stand: 30.8.09).

Publikationen von Sobrino ins Deutsche übersetzt bzw. neu aufgelegt. Im deutschsprachigen Raum zeugt zudem die steigende Zahl von Tagungen und Konferenzen zu Themen der Theologie der Befreiung von einem (wieder aufkommenden) Interesse. So fand Anfang Oktober 2008 der erste „Workshop Befreiungstheologie“ in St. Gabriel bei Mödling statt, auf dem über fünfzig Theologen und Theologinnen aus ganz Europa auf Einladung der Steyler Missionare und der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät über die Aktualität der Theologie der Befreiung auch für Europa diskutierten. Aufgrund des großen Interesses ist bereits für März 2010 eine Fortsetzungstagung geplant.¹⁵ Auch das Internet wird zur besseren Vernetzung und als Möglichkeit zur Diskussion genutzt: So existiert bereits seit 2007 die Homepage „Plattform Theologie der Befreiung“.¹⁶ Einen wichtigen Baustein in der Sensibilisierung für befreiungstheologische Überlegungen und die Ausbildung neuer europäischer Befreiungstheologen stellt auch das Angebot mehrerer katholischer Fakultäten dar, durch Exkursionen, sogenannte „Exposure-Programme“ – ein Eintauchen in die Realität der Armen, wie es Gunter Prüller-Jagenteufel formuliert – zu ermöglichen, um dann die Relevanz für den eigenen Kontext zu prüfen.¹⁷ Es wird also auch heute aktiv daran gearbeitet, in diesem Fall Studierende für befreiungstheologische Themen zu sensibilisieren. Ein erstes Ergebnis dieser wieder aufkeimenden, erneuerten Befreiungstheologie ist die im Jahre 2009 erschienene Dissertation von Bernhard Bleyer „Subjektwerdung des Armen“. Sie kann als neues Standardwerk und systematische Aufarbeitung einer nach 1989 transformierten Befreiungstheologie gesehen werden.

Heutige Herausforderungen für die Theologie der Befreiung

Oscar Romero – ehemaliger Erzbischof von San Salvador und aufgrund seines Eintretens für größere soziale Gerechtigkeit bzw. politische Reformen am 24.3.1980 während eines Gottesdienstes erschossen – vertrat die Auffassung, dass dauerhafter Frieden nur durch ein Mindestmaß an Gerechtigkeit in der Welt erreichbar sei. Die gesellschaftliche und politische Entwicklung in Mittel- und Südamerika ist aber nicht gerecht verlaufen und führt heute zu großen Schwierigkeiten. Anfang der 90er Jahre gab es in El Salvador zwar

¹⁵ Vgl. Maier: Aktualität der Theologie der Befreiung, 577f.

¹⁶ Online unter: www.befreiungstheologie.net.tc/

¹⁷ Bereits seit 1994 existiert zum Beispiel „Sandiwaan“, ein alle drei Jahre stattfindendes Austauschprogramm zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien und dem Inter-Congregational Theological Center (ICTC) auf den Philippinen. Die Studierenden bekommen so die Möglichkeit, das Land und die Lebenssituation der Menschen vor Ort zu erleben.

Im Sommer 2009 fand aus Anlass des 20. Jahrestags der Ermordung von Ignacio Ellacuría und fünf weiteren Jesuiten eine befreiungstheologische Sommerschule für Theologiestudierende aus dem gesamten deutschsprachigen Raum in El Salvador statt.

einen Waffenstillstand und darauf folgend einen Demokratisierungsprozess, aber eine wirkliche Veränderung hin zu einer gerechteren Gesellschaftssituation hat es bis heute nicht gegeben. Auch in anderen Teilen der Welt haben die Theologien der Befreiung ihre Ziele noch lange nicht erreicht. Unter dem Stichwort Globalisierung verändern sich unsere Gesellschaften zusehends: „Irakkrieg, Massenarbeitslosigkeit und Steuer- und Sozialdumping zeigen, dass die kapitalistische Entwicklung keineswegs eine friedliche Evolution der Menschheit [hin zu einer größeren Verwirklichung von Gerechtigkeit] darstellt, sondern konfliktträchtig und widersprüchlich ist.“¹⁸ Als europäisches Beispiel möchte ich Deutschland und die dort zunehmende von statten gehende Abkehr von der nach dem Zweiten Weltkrieg von Ludwig Erhard propagierten Sozialen Marktwirtschaft erwähnen, die eine neue Form von Armut, nämlich „Wohlstandsarmut“¹⁹, schafft. Die zunehmende Ausbreitung neoliberaler Ideologien, das Ende des Kalten Krieges und der Zusammenbruch der meisten sozialistischen oder kommunistischen Systeme brachte neue Herausforderungen mit sich. „Nachhaltige und gerechte Lösungen können – im nationalen wie im internationalen Rahmen – nur auf der Grundlage einer festen Werteordnung gefunden werden (...) [Hierbei] kann eine Rückbesinnung auf die ethischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft hilfreich sein“²⁰, glauben auch die deutschen Bischöfe.

Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, welche Theologen sich heute überhaupt oder ausreichend mit befreienden Ansätzen in der Theologie beschäftigen und versuchen, eine Kontextualisierung zu leisten. Der sprichwörtlich lange Atem ist gerade hier gefordert: Der Faktor Zeit spielt, als langfristiges Denken verstanden, gerade bei der Umsetzung und Weiterentwicklung von Befreiungsüberlegungen eine große Rolle. Mit Adorno und Novy lässt sich sehr treffend sagen: Ein Thema, das „einmal überholt schien, erhält sich am Leben, (...) [gerade wenn] der Augenblick seiner Verwirklichung versäumt ward“.²¹ „Die Träume von Gerechtigkeit und Solidarität können nicht per Dekret aus dem Gedächtnis der Menschen gelöscht werden, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ist existenzieller Bestandteil des menschlichen Wesens.“²² Ganz pragmatisch merkt dazu der Münchner Jesuit Martin Maier an, dass sich arme Menschen den Luxus der Hoffnungslosigkeit gar

¹⁸ Novy: Wege zur Befreiung, 13.

¹⁹ Unter Wohlstandsarmut verstehe ich Formen von Armut, wie sie erst aufgrund der lokalen Lebenssituation in Deutschland möglich werden. Die klassische Form der Armut, der Kampf ums nackte Überleben, ist in Deutschland nicht das dringendste Problem, auch wenn es sie zweifelsfrei gibt. Dafür sind in Deutschland viele Menschen zum Beispiel von geistiger Armut durch mangelnden Bildungszugang und deren Folgen (Arbeitslosigkeit, Radikalisierung, Ghettoisierung etc.) massiv betroffen.

²⁰ DBK: Aufruf der deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl am 27. September 2009, 2.

²¹ Adorno: Negative Dialektik, 15.

²² Novy: Von Paulo Freire lernen. In: Novy: Wege zur Befreiung, 12.

nicht leisten können.²³ Mögliche Gesprächsfelder für einen Dialog zwischen der Gesellschaft und der Theologie, abgeleitet aus dem oben Gesagten, sind: der Globalisierungsprozess, die offene Kritik der Theologien der Befreiung an Machtprozessen und -konzentrationen in modernen Gesellschaften, neue Formen der Armut und die Fragen einer eurozentrischen Moderne. Ein Merkmal der Befreiungstheologie ist es nämlich, in der Zeit ausufernder Machtexzesse und zunehmender sozialer Trennung im 20. Jahrhundert „die christliche Botschaft vom Reich Gottes mit den modernen Ideen einer globalen Gerechtigkeit [verbunden] und auf diese Weise den Hunger und das Elend von Milliarden von Menschen zu einem Thema der Weltöffentlichkeit gemacht zu haben“²⁴, formulierte der Wiener Philosoph Hans Schelkshorn auf dem Symposium „Befreiungstheologie heute“ im Oktober 2008. Das gerechtere Mitgestalten der Wirklichkeit sei mehr den je von jedem einzelnen Christen gefordert, postuliert die Befreiungstheologie. Die Ansicht von Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika Spe Salvi, „das Christentum habe keine sozialrevolutionäre Botschaft gebracht“²⁵ und folglich seien Christen auch keine Befreiungskämpfer, ist in diesem Zusammenhang nach befreiungstheologischer Lesart als Ausdruck eines mangelnden moralischen Bewusstseins zu sehen.²⁶

1.1 Konkrete Fragestellung

Welche Formen von „Armut“ gibt es heute in Europa und wer sind dort die Armen bzw. Marginalisierten? Wie können sie heute ermächtigt werden, sich selbst aus den unterschiedlichen Formen der Unterdrückung zu befreien? Welche Voraussetzungen müssen hierfür gesellschaftlich und theologisch geschaffen werden? Wo müssen wir uns als Christen und wo kann Kirche als Institution sich für strukturelle und individuelle Veränderungen der Gesellschaft hin zu einem gerechteren Modell des Zusammenlebens einsetzen? Wie kann man persönlich und im Glauben mit bestehender Ungerechtigkeit leben? Welche Rolle muss die Option für die Armen für Christen spielen und wie kann sie in Europa verwirklicht werden? Leonardo Boff, ein bedeutender Befreiungstheologe aus Brasilien, formulierte im Hinblick auf die Armen sehr deutlich: „Welche Zukunft bleibt denn eigentlich den Besiegten und Unterlegenen der Geschichte? Die Träume der Unterdrückten vom Reich der Freiheit, die Projektionen der Hungernden von dem gemeinsamen, reich

²³ Aus einem Vortrag an der Universität Wien vom 16.11.2009.

²⁴ Schelkshorn: Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, 15.

²⁵ Benedikt XVI.: Spe Salvi Nr. 4.

²⁶ Schelkshorn: Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, 15.

gedeckten Tisch, die Ideale der Nichtmenschen von der Wiedererlangung ihrer Würde als Menschen ... wird es dafür eine Erfüllung geben oder nicht?“²⁷

1.2 Zielvorstellung

Ziel meiner Arbeit ist es, die Entscheidung für die Option für die Armen als präferenzielle Entscheidung darzustellen. Diese muss direkte Auswirkungen auf die Werte- und Normenentwicklung und das Handeln der Kirche als Ganzer, aber auch des Einzelnen haben und zwar dauerhaft. Es wäre ein Irrglaube, einmalige oder punktuelle Veränderungen von Strukturen oder Individuen als alleinige Lösung zu sehen. Das klare und immer wieder erneuerte Bekenntnis zum Armen muss gewiss am Anfang stehen, bedarf aber der Konkretisierung im Einzelfall. Die präferenzielle Entscheidung für den Armen ist ein lebenslanger und immer wieder neu zu bestätigender Weg. Damit diese Entscheidung nicht zu einer völligen Überforderung des Einzelnen wird, ist das Bewusstsein der gemeinsamen Arbeit am großen Ziel von großer Bedeutung. Jeder Einzelne und jede Institution in der Kirche arbeiten auf ihre je besondere Weise an der Verwirklichung der Option für die Armen. Individuelle und strukturelle Handlungsebene sind dabei nur zwei Seiten einer Medaille. Gleichzeitig ist damit auch gemeint, dass hierbei nicht immer ganz große strukturelle Veränderungen der Wirklichkeit geleistet werden müssen, sondern dass es vielmehr eine Zusammenarbeit von individueller und struktureller Veränderungsebene je nach Ausgangslage und Möglichkeiten geben muss.

²⁷ Boff: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land, 250.

2. Definitionen

Ehe ich in meiner Arbeit die befreiungstheologische Methode²⁸ vorstelle, ist es wichtig, einige grundlegende Begriffe klar zu definieren, um in der späteren Auseinandersetzung keine Missverständnisse aufkommen zu lassen. Das beinhaltet vor allem auch die Wahrnehmung der Ergebnisse anderer wissenschaftlicher Disziplinen wie zum Beispiel der Soziologie, der Psychologie oder der Wirtschaftswissenschaften, die ebenfalls mit ihren spezifischen Methoden den Menschen erforschen. Theologische Handlungsanweisungen, die den ganzen Menschen betreffen, können nur auf Grundlage dieses interdisziplinären Fundaments erstellt werden. Mit der Feinanalyse speziell der konkreten Lebensumstände und des Zusammenlebens von Menschen sind die anderen Disziplinen nicht zu entbehrende Experten. Eine Schwierigkeit liegt dabei jedoch darin, die fachfremd gewonnenen Ergebnisse in den theologischen Kontext einzuordnen bzw. ihren Stellenwert festzulegen.

2.1 Armut

2.1.1 Die Vielschichtigkeit von Armut

Armut ist ein multidimensionaler Begriff und muss in Abhängigkeit zum jeweiligen Lebenskontext und den dort herrschenden Bedingungen definiert werden. Deswegen unterscheidet man zwischen relativer und absoluter Armut. Von *relativer Armut* wird meist im Zusammenhang mit Industrienationen gesprochen, in denen jemand als arm gilt, der weniger als 50 Prozent des Durchschnittseinkommens zur Verfügung hat. Dies schränkt die Partizipationsmöglichkeiten des bzw. der Einzelnen am gesamten Leben bereits erheblich ein und Armut ist damit als „Mangel an...“ und „Ausschluss von...“ zu verstehen. *Absolute Armut* ist die Steigerung davon, tritt fast ausschließlich in Entwicklungsländern auf und hat in den meisten Fällen lebensbedrohliche Konsequenzen. Auch wenn in den letzten Jahren die Zahl der relativ Armen abgenommen hat, so steigt die der von absoluter Armut Bedrohten weiterhin an. Derzeit müssen bei 6,9 Milliarden Menschen auf der Erde etwa 1,2 Milliarden von weniger als einem US-Dollar leben. Dass diese Form von Armut Leben fast verunmöglicht, steht außer Frage. Von welchen

²⁸ Siehe Kap. 3.2: Die Theologie der Befreiung.

Bereichen des Lebens die Menschen in relativer und oder absoluter Armut ausgeschlossen sind, anhand deren Vorhandensein oder Fehlen ich also Armut ablesen kann, möchte ich im Folgenden näher erläutern.

In den meisten Fällen, besonders in wirtschaftlich potenten Ländern wird, unter Armut eine *ökonomische Benachteiligung* verstanden und diese kann unstrittig als deren zentrale Dimension angesehen werden; aber darüber hinaus gibt es noch weitere Faktoren. Robert McNamara, ehemaliger Präsident der Weltbank, definierte absolute Armut 1978 als einen „Lebenszustand, der durch Unterernährung, Analphabetismus, Krankheit und heruntergekommene Umgebung, hohe Kindersterblichkeit und niedrige Lebenserwartung so eingeschränkt ist, dass er unterhalb jedes ernstzunehmenden Verständnisses von menschlicher Würde liegt“²⁹.

Ein Ansatz, der ebenfalls die grundlegende Erkenntnis berücksichtigt, dass Armut multikausal und -dimensional ist, zusätzlich aber die Rolle des einzelnen Subjektes miteinbezieht, ist der *Capability Approach* des indischen Ökonomen und Wirtschaftsnobelpreisträgers Amartya Sen. Dieser setzt beim Mangel an Fähigkeiten des Individuums zu einer bestimmten Tätigkeit an. Sen entwickelte seinen Ansatz in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen. Er ist heute so bedeutend geworden, dass die Vereinten Nationen auf Sens theoretischer Grundlage den „Human Development Index“ (HDI) und den „Human Poverty Index“ (HPI) entwickelten, die heute als Messlatte der Armut in der Welt angesehen werden.

Bevor ich im nächsten Abschnitt (2.1.2) den „Capability Approach“ als eines der umfassendsten Erklärungs- und Bekämpfungsmodelle von Armut vorstelle, möchte ich näher auf die direkten und mittelbaren Folgen des Teufelskreises Armut für das Subjekt bzw. die Gesellschaft eingehen. Jede Form des Mangels an Verwirklichungschancen zwingt, je nachdem wie elementar ein verhindertes Bedürfnis empfunden wird, in gestufter Dringlichkeit zur Suche nach Alternativen. Dabei gefährden arme Menschen oft sogar wissentlich durch kurzfristige Strategien, „die keine ausreichende Investitionen in die eigene Gesundheit, Bildung und Teilhabe an politischer Gestaltung erlauben“,³⁰ sich und ihre Umwelt. Wer zum Beispiel unter unhygienischen Bedingungen leben muss, hat per se

²⁹ McNamara: *The McNamara Years at the World Bank: Major Policy Addresses of Robert S. McNamara 1968-1981* (Baltimore, Md.; John Hopkins University Press; 1981). Zitiert nach Durning: *Die Armutsfalle*, 7.

Leicht nachzuweisen ist der Zusammenhang von schwierigen Lebensbedingungen, dem daraus oft resultierendem niedrigen Bildungsstandard und damit verbunden der Schwierigkeit, einen die Lebensexistenz adäquat sichernden Arbeitsplatz zu bekommen. Vgl. *Welt im Wandel*. Hrsg. vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU), 53ff.

³⁰ *Armutsbekämpfung durch Umweltpolitik*, 38.

ein größeres Krankheitsrisiko. Ein anderes Beispiel ist die geringe Bereitschaft zum Schulbesuch, weil die Kinder für den Lebensunterhalt der Familie arbeiten gehen müssen. Dies führt letztlich dazu, dass auch nachfolgende Generationen keine Chance auf eine Verbesserung ihrer Lage haben. Die in der Armutsdiskussion zu stellende Frage muss also lauten: Wie kann Menschen in ihrer konkreten Armutssituation so geholfen werden, damit sie sich aus dem noch konkreter zu definierenden Mangel an Gestaltungsmöglichkeiten befreien können und damit „empowered“ werden?³¹ Dieser Frage kommt besonders im Zusammenhang mit dem Konzept der Vulnerabilität, das ich noch kurz vorstellen möchte, Bedeutung zu. Vulnerabilität bedeutet, dass der Arme durch die bestehende ökonomische Mangelsituation zusätzlichen Risiken ausgesetzt ist und in diesem Zustand leben muss. Arme Menschen können oft nicht adäquat auf Ereignisse, die sie persönlich bedrohen, reagieren, und müssen mit einem Gefühl der Hilflosigkeit umgehen, weil ihnen Unterstützung und die Absicherung durch soziale Netzwerke fehlt. Der entscheidende Punkt bei der Vulnerabilität ist die Sichtweise des Menschen als Teil eines Systems, das durch multikausale Faktoren – politische, soziale und materielle – und nicht nur durch materiellen Mangel in Gefahr gebracht werden kann. So wird zum Beispiel die soziale Sicherheit durch Einkommen, Wohnsituation, Gesundheitsversorgung etc. bestimmt. Plurale Konzepte, die den Teufelskreis Armut zu durchbrechen versuchen, sind für die Betroffenen lebensnotwendig. Deshalb stelle ich nun den Capability Approach als eine mir sehr geeignet erscheinende Form vor.

2.1.2 Der „Capability Approach“³²

Ab 1979 entwickelte der indische Ökonom Amartya Sen den sogenannten Capability Approach, für den er 1998 den Nobelpreis für Ökonomie erhielt. Dies ist bemerkenswert, weil seine Forschungsgebiete Entwicklung und Armut innerhalb der Wirtschaftswissenschaften nicht sehr populär sind. Der Capability Approach dient dazu, den individuellen und gesellschaftlichen Lebensstandard, also Ungleichheit und Armut mehrdimensional anhand von verschiedenen Kriterien zu beschreiben bzw. theoretische Zielsetzungen für dessen Verbesserung zu benennen. Es lohnt also schon allein deshalb ein näherer Blick darauf.

Die Kernthese Sens besagt, dass die Entwicklung des Wohlstandes unmittelbar mit der Sicherung der „positiven Freiheit“ des Einzelnen gekoppelt ist.³³ Der Mensch braucht die

³¹ Vgl. auch den Ansatz von Paulo Freire (näher vorgestellt in Kap. 3.1.2.1).

³² Vgl. auch „Über praktische und theoretische Armut“ (Working Papers facing poverty 08), 34ff.

Möglichkeit, sich entscheiden zu können. Es geht also primär nicht darum, eine Freiheit von Hindernissen (negative Freiheit) durch z.B. gesetzlich garantierte Grundrechte zu schaffen – diese ist auf einer strukturellen Ebene wichtig –, sondern tatsächliche Wahlmöglichkeiten im Leben zu eröffnen. Erst in der Wahl manifestiert sich nämlich die Freiheit. Für den Kontext meiner Arbeit ist besonders interessant, dass diese Wahlmöglichkeiten nur in einem geringen Abhängigkeitsverhältnis zu den materiellen Möglichkeiten des Einzelnen stehen. Die Befriedigung der Grundbedürfnisse oder der Besitz von materiellen Gütern allein ist noch kein hinreichendes Kriterium, um von einem lebenswerten Leben zu sprechen. Nichtsdestotrotz kann Wohlstand ein Instrument im Kampf für ein besseres Leben sein³⁴ und eröffnet vor allem Entscheidungsspielräume.

Die praktische Umsetzung seines Modells betrachtet Sen als prozesshaftes Geschehen:³⁵ Der erste Schritt ist der Besitz oder die Verfügung über gewisse materielle Güter zur Lebenssicherung (entitlement). Sie müssen je nach Möglichkeit und Wunsch eingesetzt werden können. Die Entscheidung darüber, wie sie eingesetzt werden, liegt hierbei in den physischen und psychischen Voraussetzungen (functionings) des Einzelnen.³⁶ Sie liegen aber nur zu einem Teil in der Eigenverantwortung des Einzelnen und werden maßgeblich von äußeren Faktoren wie dem gesellschaftlichen, technologischen oder sozialen Entwicklungsstand des jeweiligen Lebenskontextes bestimmt. Durch diesen Mix an gegebenen und gewählten „functionings“ entwickeln sich bestimmte Fähigkeiten (capabilities), die in Kombination mit einer echten Wahlmöglichkeit (freedom of decision) eine tatsächliche Gestaltung des Lebens möglich machen.³⁷ Das Produkt des von diesen Faktoren bedingten Lebensstandards nennt Sen „achievement“. Es äußert sich in Zufriedenheit mit dem Leben

³³ Vgl. Sen: Development as freedom, und als kurze Zusammenfassung Kesselring: Ethik der Entwicklungspolitik, 88ff.

³⁴ Diese Ansichten werden durch eine Erhebung der „London School of Economics“ aus dem Jahre 1999 belegt, in der nach der Zufriedenheit von Menschen mit ihrer Lebenssituation gefragt wird. Am zufriedensten unter den Bürgern von 54 untersuchten Ländern weltweit erwiesen sich die Bewohner von Bangladesch, am unzufriedensten waren jene in Russland. Länder wie Deutschland, die USA oder Großbritannien lagen im hinteren Feld, Indien hingegen lag auf dem fünften Platz. Vgl. dazu Tkalec, Maritta: Die Glücklichen. In: Erniedrigungen genießen. Kapitalismus und Depression III. Hrsg. von Carl Hegemann. Berlin 2001, 168–174. Nur ein Zitat aus diesem Artikel, das die kleinen Freuden des Lebens in Bangladesch nach einer der häufigen Überschwemmungen zum Ausdruck bringt: „Haben wir nicht großes Glück, keines der Kinder ist ertrunken, die Hütte ist fast trocken, sogar die Tiere sind alle da.“

³⁵ Für eine genaue Darstellung des Modells von Sen vgl. Kesselring: Ethik der Entwicklungspolitik, 88ff.

³⁶ Diese lassen sich in fünf großen Themenbereichen darstellen: 1. Politische Freiheiten wie die Möglichkeit zur Kritik, zum Widerspruch oder zum Gebrauch des Wahlrecht, 2. Ökonomische Institutionen wie Ressourcenzugang und -verteilung und die Bedingungen des Tausches, 3. Soziale Chancen wie der Zugang zu Bildung und Gesundheit, 4. Transparenzgarantien, ausgedrückt z.B. in der Pressefreiheit, 5. Soziale Sicherheit, manifestiert in Sozialsystemen. Vgl. Sen: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München 2000, 52.

³⁷ Working Papers facing poverty 08: Über praktische und theoretische Armut, 37.

und der Möglichkeit etwas erreichen zu können. Die Entwicklung des Individuums und damit auch der Gesellschaft ist also vornehmlich die Arbeit am „Geflecht von Befähigungen [zu größerer Freiheit] (...) etwa in Form von Investitionen in Ausbildung, Infrastruktur oder Gesundheitsversorgung oder in Form von Demokratisierungen.“³⁸

Welche Faktoren genau Wohlstand in einer Gesellschaft charakterisieren, muss nach Sen in einem partizipativ demokratischen Diskurs auf gesamtgesellschaftlicher Ebene entschieden werden, denn es steht außer Frage, dass „die Leute sehr unterschiedliche Bedürfnisse [im Bezug auf die Verbesserung ihres Lebensstandards] haben“³⁹.

Zumindest zwei Punkte des Modells bedürfen aber der kritischen Betrachtung, um nicht der irrigen Ansicht zu verfallen, Sen habe ein Patentrezept für zielführende Entwicklungsarbeit geliefert: Erstens der – wenn auch schwache und sicherlich wohlwollende – Zwang zu Resultaten der Befähigungsarbeit. Mehr Bildung z.B. steht nämlich eben nicht in einem notwendigen Kausalzusammenhang zu einer tatsächlichen Verbesserung des Lebensstandards. Zweitens muss die optimistische Annahme, die erworbenen Fähigkeiten führten generell zu sittlichem Verhalten, kritisch im Blick gehalten werden. Trotz dieser Schwächen liefert der Capability Approach mit seiner „präzisen Wahrnehmung des Armutproblems“⁴⁰ einen Gegenentwurf zum gängigen Mainstream innerhalb der Ökonomie, der lediglich „durch Umverteilung für mehr [eben nur] materielle Gerechtigkeit“ sorgen will. Zwar bleibt auch bei Sen die Wirklichkeit immer hinter dem Anspruch der Chancengleichheit zurück, aber es geht „ganz zentral um die ‚Ermächtigung‘ von Menschen (deren ‚Empowerment‘) und den Ausbau ihrer ‚Fähigkeiten‘ (ihrer ‚Capabilities‘)“⁴¹.

2.1.3 Wer sind die Armen konkret? ⁴²

Nachdem nun bereits Ansätze zur Bekämpfung von Armut vorgestellt wurden, muss im Anschluss die Frage gestellt werden, ob es Gruppen gibt, die besonders von Armut betroffen sind.

Aufgrund der vielen Indikatoren von Armut und der oftmals fehlenden Datenbasis ließe sich eine relative klare Benennung eigentlich nicht erwarten. Weltweit lassen sich dennoch

³⁸ Working Papers facing poverty 08: Über praktische und theoretische Armut, 37.

³⁹ Sen: Equality of What?, 366.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² An dieser Stelle wird nur überblicksartig auf weltweit von Armut betroffene Gruppen eingegangen. Eine Aufstellung der Armutgruppen für den Kontext Europa wird, dem Anliegen dieser Diplomarbeit folgend, in Kap. 6 vorgenommen.

bestimmte Gruppen benennen, die überdurchschnittlich oft von Armut betroffen sind: *Frauen, Kinder und alte Menschen*, also Gruppen die vielfach auch in einem physischen Abhängigkeitsverhältnis zu ihrer Bezugsperson oder –gruppe stehen. So sind zwei Drittel aller Armen zum Beispiel unter 15 Jahren⁴³. Durch die Armutssituation ihrer Eltern sind sie besonders gefährdet. Hohe Kindersterblichkeit als ein Resultat von Mangelernährung ist dabei nur ein Beispiel. Die zweite große Gruppe, die Frauen, wird vielfach aufgrund kultureller Traditionen als untergeordnet verstanden und folglich wird nicht so viel in ihre Entwicklung investiert. Als eine Folge davon können sie oft nur schlechter bezahlter Erwerbsarbeit nachgehen, was sie wiederum im Teufelskreis Armut gefangen hält. Alte Menschen schließlich sind oftmals durch das Fehlen sozialer Sicherungssysteme und durch den Wandel familiärer Strukturen bedroht.

2.1.4 Die Rolle der Globalisierung in der Armutsdiskussion

Ein paradoxes Phänomen ist der Einfluss der Globalisierung auf die Armut. Auf der einen Seite gibt der Prozess der Globalisierung durch ein ökonomisches Zusammenwachsen von Ländern den Gewinnern die Möglichkeit, den Verlierern Arbeitssituationen zu diktieren, die von vielen in einer früheren Zeit der Sklaverei vermutet würden. Durch die Globalisierung werden Folgeformen der klassischen Armut wie Migration, Arbeitslosigkeit etc. geschaffen, die auf das Leben jedoch ähnlich beschränkend wirken, wie die bisher bekannten. Auf der anderen Seite trägt Globalisierung mit ihren Interdependenzen auch dazu bei, konkrete Verantwortlichkeiten für Armutsentstehung leichter zu erkennen, und schafft vor allem ein größeres Nahverhältnis zu „Armen“⁴⁴. Gerade wir Westeuropäer als große Profiteure der Globalisierung, die eher selten von ökonomischer Armut – der dringlichsten Form – betroffen sind, können durch die Konfrontation mit anderen Armutsausprägungen in Erzeugerländern zunehmend ein größeres Bewusstsein für Arme in unserer Nähe und unser Handeln hier entwickeln, damit es nicht so bleibt, dass die „globalisierte Gesellschaft uns zu Nachbarn macht, aber nicht zu Geschwistern.“⁴⁵ Als positive Entwicklung dabei ist sicherlich zu sehen, dass international tätige Konzerne, aber

⁴³ Vgl. Durning: Die Armutsfalle, 24.

⁴⁴ Schon Papst Johannes Paul II. hat dies in SRS hervorgehoben: „Auf dem Wege zur ersehnten Umkehr und zur Überwindung der moralischen Hindernisse für die Entwicklung kann man bereits das wachsende Bewusstsein der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen den Menschen und den Nationen als positiven und moralischen Wert hervorheben. Dass Männer und Frauen in verschiedenen Teilen der Welt Ungerechtigkeiten und Verletzungen der Menschenrechte, begangen in fernen Ländern, die sie vielleicht niemals besuchen werden, als ihnen selbst zugefügt empfinden, ist ein weiteres Zeichen einer Wirklichkeit, die sich in Gewissen verwandelt hat und so eine moralische Qualität erhält.“ (SRS 38).

⁴⁵ CIV, 19.

auch schon mittelständische Betriebe immer öfter eigene Abteilungen für Corporate Social Responsibility (CSR) haben, in denen über die unternehmerische Gesellschaftsverantwortung nachgedacht wird. Sie umfasst die drei Säulen Ökonomie, Ökologie und Soziales.⁴⁶ In Anlehnung an diese drei Säulen stehen Unternehmen vor der Aufgabe, „ökologische und soziale Anliegen wirksam zu befriedigen, deren Management in das konventionelle ökonomische Management zu integrieren und so ein Nachhaltigkeitsmanagement aufzubauen“⁴⁷. Durch ein solches betriebliches Nachhaltigkeitsmanagement verfolgt ein Unternehmen das doppelte Ziel der langfristig erfolgreichen Geschäftsentwicklung und der Leistung eines positiven Beitrags zur zukunftsfähigen Entwicklung der Gesellschaft. Aus diesem Grund wird Unternehmen bei der Umsetzung der Vision einer nachhaltigen Entwicklung auch eine zentrale Rolle zugewiesen.⁴⁸

2.1.5 Zwischenresumée

Armut an sich, als ein apersonales Etwas, ist nicht existent, sondern vielmehr dient der Begriff dazu, einem sehr vielschichtigen Phänomen einen fassbaren Rahmen für den Einzelnen bzw. die Einzelne zu geben. Armut ist immer an das Subjekt in seinem konkreten Leben und emotionalen Empfinden gebunden und sagt etwas über die Erfahrung beeinträchtigter Verwirklichungsmöglichkeiten des persönlichen Lebens aus, meint zum Beispiel der Pädagoge Paulo Freire, der sich sein ganzes Leben mit Befreiung beschäftigt hat.⁴⁹ Armut äußert sich für die Einzelne besonders in einem latenten Gefühl der Ungewissheit, weil Arme heute zwar Zukunftspläne erstellen können, aber schon jetzt wissen, dass die Möglichkeit, diese in die Tat umzusetzen, nur sehr bedingt von ihnen beeinflusst werden kann. Das Gefühl der Hilflosigkeit ist maßgeblich ausgelöst durch die Erfahrung von Machtmissbrauch vor allem seitens des politischen Systems in Form von Gewalt, Korruption etc., aber auch durch die Gewinner der Globalisierung. Wenn Menschen über einen längeren Zeitraum dieses Gefühl aushalten müssen, ist die Gefahr der Entkoppelung von der Gesellschaft groß. Armut bzw. deren Bekämpfung muss folglich eine Hauptaufgabe der Ethik sein.⁵⁰ Was die Zersetzung von Werten und Normen aufgrund von Armut für die gesellschaftliche Entwicklung und den Kampf gegen Armut bedeutet, stelle ich im Kapitel 5.1.2 anhand von El Salvador exemplarisch vor.

⁴⁶ Vgl. Kleinhüchelkotten: Suffizienz und Lebensstile, 35-53.

⁴⁷ Vgl. Schaltegger: Nachhaltigkeitsmanagement in Unternehmen, V.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 100.

⁵⁰ Ein Beweis dafür ist die hohe Akzeptanz von sogenannten Ethikkommissionen.

Ein zweiter Punkt: Wir alle haben eine Vorstellung von in Armut lebenden Menschen, aber diese differiert zum Teil erheblich, schon aufgrund des Standpunktes des Betrachters. Armut ist kein auf eine Region der Welt begrenzter Begriff, der durch die Korrektur bestimmter historischer, politischer oder ökonomischer Fehlentwicklungen zu beheben ist, sondern global. Ein Europäer erfährt Armut zwar in anderer Ausprägung als jemand in einem Land des Südens, dennoch bleibt die Grunderfahrung des Mangels, wenn auch die Konsequenzen für das Individuum durchaus differieren.

Um die bisherigen Punkte zusammenzufassen und zu elementarisieren, möchte ich, bevor ich mich auch der theologischen Sicht von Armut und deren Bedeutung für jeden Christen bzw. jede Christin zuwende, mich der Armutsdefinition der Poverty Research Group des Zentrums für Ethik und Armutforschung⁵¹ der Universität Salzburg anschließen: „Armut ist die relative strukturelle Ausgrenzung von Menschen bzw. Menschengruppen, die sich in einer ungerechten Verteilung des Zugangs zu materiellen und immateriellen Gütern manifestiert, und als solche ein Mangel an Entscheidungsfreiheit, um diejenigen Fähigkeiten auszubilden und Möglichkeiten zu nutzen, die nötig sind, um für sich und die in seiner/ ihrer Verantwortung stehenden Personen eine Grundsicherung zu gewährleisten, unfreiwillige strukturelle und zumindest latent leidvoll erfahrene Exklusion zu vermeiden und im Vergleich zu dem soziokulturellen Umfeld eine gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen“.⁵²

2.1.6 Arm sein im theologischen Sinn

„Armut ist sicher ein sozialer und ökonomischer Bereich, aber sie bedeutet viel mehr als eine soziale und ökonomische Dimension“⁵³, denn: Theologie muss den Menschen immer in seiner heilsgeschichtlichen Umwelt denken, deren Analyse geboten ist.⁵⁴ Eine solche Analyse zeigt, dass die Realität eben nicht Heilsgeschichte, sondern auch Unheilsgeschichte ist, die „in letztendlicher Analyse (...) Tod: ungerechte[n] Tod; frühe[n] Tod; Tod, verursacht durch Krankheit, Hunger, Unterdrückung; physische[n] Tod;

⁵¹ „Das Zentrum für Ethik und Armutforschung der Universität Salzburg ist eine interdisziplinäre Forschungseinrichtung mit vielfältigen Einbindungen in nationale und internationale Institutionen und Netzwerke. Es widmet sich der wissenschaftlichen Bearbeitung von ethischen Grundfragen gesellschaftlichen Zusammenlebens unter besonderer Berücksichtigung der Phänomene Armut und soziale Ausgrenzung.“ Online unter: www.uni-salzburg.at/portal/page?_pageid=345,163740&_dad=portal&_schema=PORTAL, Stand 15.1.10.

⁵² Definition des Projekts “Working Papers”, University of Salzburg, Poverty Research Group. In: Arbeit am Begriff der Armut (Working Papers facing poverty 03), 6.

⁵³ Gutiérrez: Die Kirche der Armen, 145.

⁵⁴ Vgl. GS 4-10.

kulturelle[n] Tod“⁵⁵ bedeutet. Mit dem Begriff des Todes als finaler Konsequenz bringt es Gustavo Gutiérrez, Dominikaner und einer der Begründer der Befreiungstheologie, auf den Punkt: Armut tötet den einzelnen Menschen. Unmittelbar schränkt Armut die Fähigkeit zu einem Handeln in Freiheit stark ein oder negiert sie sogar ganz. Der Arme wird, bedingt durch den Mangel an Partizipationschancen, auf vielen Ebenen ausgeschlossen, was dazu führt, dass für ihn die Grundvollzüge zur Subjektwerdung nicht gegeben sind, er seiner Würde beraubt und damit zum Objekt wird. Objekte können aber nicht handeln und damit sich auch nicht befreien⁵⁶ – wiederum der Hinweis auf den (gewollten) Teufelskreis Armut. Theologisch besonders bedenklich an der Armut ist der Punkt, dass die Unfähigkeit, frei zu entscheiden, die Verhinderung jeglicher Zukunftsperspektive bedeutet. In letzter Konsequenz bedeutet Armut damit „Nicht-Sein-Dürfen“⁵⁷. Die Theologie muss – daran arbeitet sie – dafür Sorge tragen, „den Armen vom Rand ins Zentrum des christlichen Denkens und Tuns“⁵⁸ zu stellen, sonst wird sie in ihrem Wesen ungläubwürdig.

In der Entwicklung der Befreiungstheologie hat Gutiérrez, ausgehend davon drei grundlegende Aspekte von Armut herausgestellt: (1) „Armut als einem Übel, also einer von Gott nicht gewollten Armut, [(2)] der spirituellen Armut als Offenheit für den Willen Gottes und schließlich [(3)] der Solidarität mit den Armen, verbunden mit dem Protest gegen die Situation, in der sie leben.“⁵⁹ Besonders interessant ist das dritte Kriterium, der Auftrag an die Kirche, dessen Umsetzung zum Beispiel in den Pastoralen Leitlinien der Texte von Medellín so formuliert wird:⁶⁰ „Man beschließt: Das Leben in Armut und der Verzicht auf überflüssige materielle Güter sei ein Aufruf an alle Glieder der Kirche – an Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – und die Voraussetzung für eine glaubhafte Kirche, die inmitten bitterer Armut die Botschaft Christi verkünde.“⁶¹ Aber Verzicht auf welche Güter, was kann wirklich helfen? Methodisch bedarf es deshalb an erster Stelle der Wirklichkeitsanalyse, um sinnvoll Solidarität mit den Armen üben zu können.⁶² Der Fokus unseres Blicks muss immer wieder justiert und die Ist-Situation analysiert werden (vgl. GS 4-10). Wo und wie treten Arme und Marginalisierte auch vor meine bzw. unsere Augen? Denn Armut, dies wurde schon oben gezeigt, ist „als vieldimensionaler und relativer

⁵⁵ Gutiérrez: Die Kirche der Armen, 145.

⁵⁶ Vgl. GS 31: „Die menschliche Freiheit ist oft eingeschränkt, wenn der Mensch in äußerster Armut lebt.“

⁵⁷ Krätler: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt, 37.

⁵⁸ Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 22.

⁵⁹ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 293.

⁶⁰ Medellín: „Armut der Kirche“, Nr. 8-18.

⁶¹ Bleyer: Option für Armen, 482f.

⁶² Für die konkrete Umsetzung dieses Vorhabens vgl. die Erklärungen zu Exposure-Programmen in Kap. 5.2.

Begriff zu verstehen“⁶³. Die Erforschung von Armut in ihrer Pluralität ist seit einiger Zeit auch in der Theologie ein Thema. So wurde am Zentrum für Ethik und Armutsforschung an der Universität Salzburg das sich auf Europa beziehende Forschungsprojekt „Option for the Poor“⁶⁴ entwickelt.

2.1.7 Selbst gewählte und aufgezwungene Armut⁶⁵

Armut ist nicht gottgewollt, vielmehr liebt Gott die Armen besonders, weil sie arme Kinder Gottes sind, die Hunger haben und verfolgt werden, nicht aber, weil sie intensiver glauben oder moralisch besser wären als andere. Gott handelt nach dem Wort Jesu: „Gesunde Menschen brauchen keinen Arzt, aber die Kranken“ (Lk 5,31). Er drückt damit aus, dass er gerade diese Menschen in gesellschaftlich, politisch oder persönlich schwieriger Situation nicht im Stich lässt, sondern zu ihnen steht. Er liefert ein Vorbild dafür, wie unterschiedlich die Verantwortlichkeiten für Armutsbekämpfung sein können. Deswegen gibt es auch eine Aufforderung, die Armut selbst zu wählen (vgl. Mt 5,13-16)! Gerade wer sich theologisch mit Armut auseinandersetzt, muss aber deutlich machen, wie er die durch bestimmte weltliche Faktoren aufgezwungene Armut von der um Jahwes willen frei gewählten, geistigen Armut trennt und was darunter zu verstehen ist.

Auch lehramtliche Texte wie die Instruktion der Glaubenskongregation von 1986 über die christliche Freiheit und die Befreiung sind dabei nicht immer genau: „Aus allen Formen von Armut, erlittener Ungerechtigkeit und Not lassen die ‚Gerechten‘ und die ‚Armen Jahwes‘ ihre Bitten in den Psalmen zu ihm aufsteigen. Sie leiden in ihrem Herzen an der Knechtschaft, der das ‚halsstarrige‘ Volk wegen seiner Sünden unterworfen ist. Sie erdulden Verfolgung, Martyrium und Tod, aber sie leben in der Hoffnung auf Befreiung. Ihr Vertrauen setzen sie vor allem auf Jahwe, dem sie ihre Sache anheimstellen. Die ‚Armen Jahwes‘ wissen, dass die Gemeinschaft mit ihm das höchste Gut ist, worin der Mensch seine wahre Freiheit findet. Für sie ist der Verlust dieser Gemeinschaft das schlimmste Übel. Deshalb gewinnt ihr Kampf gegen die Ungerechtigkeit seinen tiefsten Sinn und seine Wirksamkeit aus ihrem Willen, von der Knechtschaft der Sünde befreit zu

⁶³ Prüller-Jagenteufel u.a.: Gut(e) Theologie lernen, 172.

⁶⁴ Eine überblicksartige Zusammenschau der Ergebnisse des Forschungsprojektes findet sich in der Zeitschrift *Angewandte Sozialforschung* 25 (2007), 9-233. (Themenschwerpunkt: Armut und Reichtum in postindustriellen Gesellschaften). Ausführliche Texte in englischer Sprache auch online unter: www.unisalzburg.at/portal/page?_pageid=345,176425&_dad=portal&_schema=PORTAL (Stand 3.7.09).

⁶⁵ Vgl. Weinreich: *Kirchliche Dokumente und die Theologie der Befreiung*, 21-23.

werden. [...] Der Glaubenssinn, der bei den ‚Kleinen‘ so lebendig ist, versteht ohne weiteres den ganzen soteriologischen und ethischen Reichtum des Magnifikats.“⁶⁶

Andererseits heißt es im selben Dokument: „...Darüber hinaus hat Christus als Mensch einen Stand der Armut und Entbehrung gewählt, um zu zeigen, worin der wahre Reichtum besteht, den man suchen soll, nämlich die Lebensgemeinschaft mit Gott. Er lehrte den Verzicht auf die Reichtümer der Erde, damit wir Sehnsucht nach den Schätzen des Himmels haben. [...] Aber er wollte auch denen nahe sein, die, obwohl reich an irdischen Gütern, als ‚Zöllner und Sünder‘ von der Gemeinschaft ausgeschlossen waren; denn er war gekommen, um sie zur Bekehrung zu rufen. Eine solche Armut, geformt aus Verzicht, Gottvertrauen, Gelassenheit und Bereitschaft zum Teilen, hat Jesus seliggepriesen.“⁶⁷

Aufgezwungene und selbst gewählte Armut sind also keine notwendigerweise verbundenen Aspekte ein und derselben Sache, werden aber in einigen Fällen aus machtpolitischen Legitimationsgründen gerne in einen Kausalzusammenhang gebracht. Ein materiell Armer in den Ländern des Südens hat sich sicher nicht zu einem Leben in Armut um Jahwes willen entschlossen.

2.2 Option für die Armen

Die folgende Charakterisierung der Option für die Armen, also die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und ihre vor allem auch kirchliche Genese, ist nicht ohne die bisherigen Ausführungen zur Armut denkbar. Es waren und sind die Armen weltweit, die nach den sozialen und politischen Hintergründen ihrer Lebenssituation fragen und auf eine Verbesserung drängen. Dieser Anfrage musste und muss Kirche sich stellen und sie nimmt diese Verantwortung besonders seit dem 2. Vatikanischen Konzil wahr. Ein erstes Anzeichen, dass sich mit der Kirchenversammlung von 1962-65 eine Veränderung zu einem neuen Selbstverständnis als Kirche der Armen anbahnte, wurde in der Radioansprache Papst Johannes XXIII. vom 11. September 1962 deutlich.⁶⁸ Am Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils formulierte der Papst, selbst aus ärmlichen Verhältnissen stammend, die „grundsätzliche Gleichheit aller Völker in der Ausübung der Rechte innerhalb der gesamten Völkerfamilie“ und darauf folgten die entscheidenden Worte: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen (...) Das soziale Elend, das um Rache

⁶⁶ LC III, I.47-48.

⁶⁷ LC IV, II.66.

⁶⁸ Vgl. Radiobotschaft Papst Johannes XXIII. vom 11. September 1962.

schreit vor dem Angesicht des Herrn; das alles muss deutlich in Erinnerung gebracht und beklagt werden.“⁶⁹

Was im heutigen Verständnis von Armut als völlig normal gilt, war zu dieser Zeit eine große Überraschung. Die katholische Kirche und auch die Theologie hat sich zwar schon immer mit dem Thema Armut beschäftigt, hatte aber eine andere Sichtweise, als sie nun vom Papst formulierte wurde. Armut wurde bis dato „als Problem eines Individuums“⁷⁰ auf zwei möglichen Ebenen, der geistlichen und der ökonomischen, verstanden. Erstere wurde im Zusammenhang mit dem Ordensleben als ein „Leersein vor Gott und für das Essentielle des Lebens“⁷¹ und damit als eine Tugend auf dem persönlichen Weg zur Vollkommenheit gesehen. Die zweite Richtung sah den armen Menschen, der aus verschiedenen Gründen arm geworden sein konnte, als Person am Rand der Gesellschaft. Es war auch damals keine Frage, dass diesen Menschen, begründet durch das Gebot der Nächstenliebe, geholfen werden musste. Praktisch bedeutete dies allerdings nur, dass karitative Organisationen oder Orden sich für die Armen einsetzten. Die Diskussion über politische und soziale Wurzeln der Armut wurde nur unter Vorbehalt geführt. Besonders Kritiker der bestehenden Unrechtssituationen aus Ländern mit großer Armut, also eigentlich Experten und Expertinnen, wurden überhaupt nicht gehört. Dies hatte verschiedene (politische) Gründe, aber der wichtigste war sicherlich die Angst der Kirche vor dem teilweise in diesen Ländern vorhandenem Marxismus, der als „antireligiös, antikirchlich und antiklerikal“⁷² und damit als große Gefahr gesehen wurde. In vom Kommunismus regierten Ländern wurden Kleriker und Gläubige häufig verfolgt. Die Positionen und Feindbilder waren deshalb klar festgelegt. Wenn auf diesem Hintergrund europäische Erneuerungsgruppen, wie zum Beispiel die Arbeiterpriester, innerhalb der Kirche die Armutsfrage mit marxistischer Terminologie und Methodologie thematisierten, wurden sie oft einfach als Marxisten abgestempelt und ihre Ideen – zurückhaltend formuliert – nicht ernst genommen oder sogar aktiv bekämpft.

Mit diesem Wissen wird klar, warum der Terminus „Kirche der Armen“ von Papst Johannes XXIII. solche Überraschung hervorrief. Als das Konzil im Dezember 1965 schließlich zu Ende ging, stand die neue Sicht der Armut dennoch in den Konzilstexten: „So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstver-

⁶⁹ HK 17 (1962), 43-46.

⁷⁰ Eggensperger: Dominikaner und Befreiungstheologie, 4.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

leugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“ (LG 8). Und in GS 1 heißt es: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“

Wenn auch der Terminus „Option für die Armen“ nicht in die Schriften des Konzils aufgenommen wurde, so war dessen Geist dennoch in ihnen enthalten. Vor allem waren die genannten Texte ein bedeutender Impuls für das Bekenntnis der lateinamerikanischen Partikularkirche zur Option für die Armen während der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín⁷³. Das Verständnis von Kirche als Kirche der Armen wurde in den folgenden Jahren, bedingt durch die „ungeheuren sozialen Ungerechtigkeiten“ und die Besorgnis darüber, dass die Kirche sich zu stark mit den Reichen verbünde, wie es in Medellín genannt wurde, immer stärker. Daher wurde auf der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1979 in Puebla das Bekenntnis von Medellín erweitert und die Entscheidung für die *vorrangige* Option für die Armen getroffen.⁷⁴

Nachdem der Begriff „Option für die Armen“ für die Kirche solche Bedeutung erlangt hat, ist es nötig, ihn genauer in den Blick zu nehmen. Dabei ist es hilfreich, die beiden Begriffe Option und Arme zunächst getrennt voneinander zu untersuchen. Damit die Arbeit für und mit dem Armen zielführend ist, ist es entscheidend, zunächst genau zu definieren, wer als arm verstanden wird und wer eben nicht, vor allem auch deshalb, weil Armut ein vieldimensionaler Begriff ist, der immer kontextuell bewertet werden muss. Ich verweise dazu auf die Ausführungen zur Armut allgemein (Kap. 2.1) wie auch zur Armut in Österreich (Kap. 6). Dort, wo Kirche sich nicht der Arbeit einer Evaluation von kontextueller Armut stellt, wird ihr Handeln uneindeutig und sie verfehlt ihre eigentliche Aufgabe. Der zweite Begriff, die Option, ist durch die Bischöfe Lateinamerikas besonders treffend charakterisiert worden. Sie verstehen unter Option die „Umkehr der gesamten Kirche im Hinblick

⁷³ Vgl. Bleyer: Option für die Armen, 481.

⁷⁴ „Wenn wir uns dem Armen nähern, um ihn zu begleiten und ihm zu dienen, so tun wir, was Christus uns lehrte, als er, arm wie wir, unser Bruder wurde. Daher ist der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Bestandteil unserer Nachfolge Christi.“ Puebla, 1145.

auf die volle gesellschaftliche und politische Mitbeteiligung der Armen.“⁷⁵ Option ist also nicht einfach als eine Entscheidung für oder gegen eine Sache zu verstehen, sondern Option für die Armen meint die von der Kirche als Antwort auf bestehende Armutssituationen geforderte *präferentielle* Entscheidung für die Armen. Diese Entscheidung ist von so fundamentaler Bedeutung, weil mit ihrer Verwirklichung ihr Anteil am Reich Gottes steht und fällt. „Denn Gottes eigene Option ist, wie die gesamte Heilsgeschichte bezeugt, parteilich.“⁷⁶ Christus selbst hat in seinem Leiden und Sterben bezeugt, für wen er sich besonders einsetzt. Die Ankündigung der Parteinahme für die Armen (Jes 11,4) und deren Befreiung (Jes 61,1) erfüllt sich schließlich in Jesu Wort und Tat (Lk 4,18-19). Die Option für die Armen ist folglich als kirchlich formulierter Auftrag Gottes an den Einzelnen und die Gemeinschaft zum Tätigwerden zu verstehen und lässt den Glauben und die Nachfolge Christi zur gelebten Spiritualität werden.⁷⁷ Umso überraschender erscheint die Feststellung, dass die Option für die Armen innerhalb des ethischen und moraltheologischen Diskurses der letzten 20 Jahre nur eine ziemlich untergeordnete Rolle spielt. So gibt es zum Beispiel im dreibändigen Handbuch der Moraltheologie von Josef Römelt nur einen dreiseitigen Exkurs zum Thema Option für die Armen.⁷⁸ Ein wenig umfassender wird das Thema in der Christlichen Sozialethik von Marianne Heimbach-Steins behandelt.⁷⁹ Dennoch ist auffällig, dass beide Autoren in ihren mehrbändigen Werken der Option für die Armen nur wenige Seiten widmen. Viele weitere Autoren dieser Disziplinen beschränken sich in ihren Werken jedoch darauf, die Option für die Armen in einzelnen Fußnoten zu erwähnen oder gehen gar nicht näher darauf ein.

Damit die Umsetzung der Option für die Armen aber gelingen kann, bedarf es innerer und äußerer Voraussetzungen. Innere dahingehend verstanden, dass die Option für die Armen „nicht bloß als Abstraktum, sondern als konkrete Möglichkeit“⁸⁰ zu einem bestimmten Handeln begriffen werden muss. Dies lässt sich gut durch den spanischen Begriff „Opción por los pobres“ zeigen. Das kleine Wörtchen „por“ meint nämlich in der wörtlichen Übersetzung „mit und für“, „d.h. dass man sich für die Armen einsetzt, indem man es mit

⁷⁵ Puebla 1134-1135.

⁷⁶ Prüller-Jagenteufel: Gut(e) Theologie lernen, 175.

⁷⁷ Sobrino: Spiritualität und Nachfolge Jesu, 1099. Zudem wird dies von Papst Benedikt XVI. in seiner neuesten Enzyklika „Caritas in veritate“ nochmals hervorgehoben, wenn er vom komplementären Paar „veritas in caritate“ und „caritas in veritate“ spricht. „Damit wird deutlich, dass sich die (Nächsten-)Liebe immer in der Wahrheit und die Wahrheit immer in der (Nächsten-)Liebe zu erweisen hat, wenn sie die Wahrheit und die Liebe Gottes sein bzw. abbilden soll.“ Beck, Christian: Die Sozialenzyklika Caritas in veritate. In: Stimmen der Zeit 227 (2009), 631. Vgl. auch CIV, 4f.

⁷⁸ Vgl. Römelt: Jenseits von Pragmatismus und Resignation, 212-215.

⁷⁹ Vgl. Köß: Globale Entwicklung und Option für die Armen, 109-136.

⁸⁰ Prüller-Jagenteufel: Gut(e) Theologie lernen, 176.

ihnen tut.“⁸¹ Ein Programm, das genau diesen Ansatz verfolgt, ist der bereits beschriebene „Capability Approach“.⁸²

Äußere Voraussetzung für die Möglichkeit zu einer gelingen Umsetzung der Option für die Armen ist die Schaffung gewisser struktureller und persönlicher Handlungsspielräume. Dies bekräftigt auch Papst Benedikt XVI. in seiner neuesten Enzyklika, wenn er sagt: „Zum einen erfordert die Liebe die Gerechtigkeit: die Anerkennung und die Achtung der legitimen Rechte der einzelnen und der Völker. Sie setzt sich für den Aufbau der ‚Stadt des Menschen‘ nach Recht und Gerechtigkeit ein.“⁸³ Für Menschen in vielen Ländern ist diese Aussage jedoch nicht deckungsgleich mit ihren täglichen Erfahrungen von mangelnden Grundrechten, beispielsweise wenn „sie beim Eintreten für ihre eigenen Rechte Benachteiligung, Folter und Tod in Kauf nehmen müssen.“⁸⁴ Dass der Papst in diesem Zusammenhang sich in „Caritas in veritate“ wie schon in seiner vorangegangenen Enzyklika nicht bereit zeigt, „Armut in all ihren lebensschädigenden Dimensionen zu verdammen und die strukturellen Ungerechtigkeiten prophetisch herauszustellen“⁸⁵, ist ein schwerwiegender Mangel des Textes. Die Kirche darf „im Ringen um Gerechtigkeit nicht abseits bleiben“⁸⁶ und muss sich noch stärker dafür einsetzen, dass die „Stadt des Menschen“ konkret gelebt werden kann, denn auch der Untergang des Sozialismus vor zwanzig Jahren und der damit verbundene Übergang zum Kapitalismus haben für die Armen mehrheitlich keine Verbesserung gebracht. Im Gegenteil, die Armut nimmt weltweit zu. Ob im Angesicht dessen die Aufgabe des Glaubens und der Kirche lediglich sein kann, die Vernunft zu reinigen, wie es Papst Benedikt XVI. in „Deus caritas est“ sieht, muss hinterfragt werden. Und auch wenn der Papst in seiner neuesten Enzyklika genau diesen Punkt zu präzisieren versucht, ändert er seine Grundüberzeugung nicht. Er schreibt: „Die Liebe geht über die Gerechtigkeit hinaus, denn lieben ist schenken, dem anderen von dem geben, was „mein“ ist; aber sie ist nie ohne die Gerechtigkeit, die mich dazu bewegt, dem anderen das zu geben, was „sein“ ist, das, was ihm aufgrund seines Seins und seines Wirkens zukommt.“⁸⁷ Diese individualethische Herangehensweise ist für eine weltweite Organisation wie der Kirche mit ihrem biblischen Auftrag ungenügend.⁸⁸ Entscheidend in diesem Zusammenhang ist doch, dass die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit sich immer in einem Korrela-

⁸¹ Prüller-Jagenteufel: Gut(e) Theologie lernen, 176.

⁸² Vgl. Kap. 2.1.2.

⁸³ CIV, 6.

⁸⁴ Beck: Die Sozialenzyklika Caritas in veritate, 632.

⁸⁵ Ebd., 637.

⁸⁶ DCE 28a.

⁸⁷ CIV, 6.

⁸⁸ Vgl. dazu auch das Prinzip der Subsidiarität, Kap. 4.3.

tionsverhältnis zu den zur Verfügung stehenden materiellen wie geistigen Gütern befindet. Vor allem auf dem Sektor der Bildung müssen aufgrund der im Zentrum stehenden Ermächtigung (empowerment) zur Selbstsorge Anstrengungen unternommen werden. Der prozesshafte Charakter von Bildung in Abhängigkeit von anderen formt maßgeblich ein besseres Sensorium für die Analyse von Wirklichkeit. Nicht zufällig waren die ersten ernstzunehmenden Ansätze zur Befreiung in Lateinamerika Mitte des letzten Jahrhunderts Bildungsprogramme.⁸⁹ Erst wenn Menschen sich der Unrechtssituation und der Einflussfaktoren auf ihr Leben bewusst sind, besteht für sie die Möglichkeit, etwas zu verändern. Die Realität darf dabei nicht als unveränderlich angesehen werden, sondern vielmehr als ein gestaltbares Etwas.⁹⁰ Auch Jesus Christus verkündet den Anbruch des Reiches Gottes in ein Reich der Ungöttlichkeit hinein. Das Lesen der Wirklichkeit muss ein Wesenszug der Kirche sein, wie es Papst Johannes Paul II. formulierte⁹¹, und zugleich ist die Wirklichkeit eine ethische Herausforderung, denn es geht darum, „das Gewissen des Menschen in all seinen Dimensionen zu wecken, damit er durch eigene Kraft zum Haupthandelnden in seiner eigenen menschlichen und christlichen Entwicklung wird“⁹². Zum Abschluss lassen sich vier miteinander verschränkte Dimensionen der „Option für die Armen“ benennen:⁹³

Theologische Option	Analytische Option	Politische Option	Partizipative Option
<ul style="list-style-type: none"> • „Gott selbst hat in seiner Gnade die Armen erwählt und ihnen die Verheißung des Lebens gegeben“ • Zusammendenken von Gottes- und Nächstenliebe 	<ul style="list-style-type: none"> • Analyse der Gesellschaft, ihres Konfliktpotentials, ihrer arm machenden Faktoren • Analyse des gesellschaftlichen Standortes der Christen und der Kirche in Bezug auf die Armen 	<ul style="list-style-type: none"> • Veränderung der Armut produzierenden Faktoren zunächst durch Bewusstseins-schaffung und Bildung • Zusammenarbeit von bzw. mit Organisationen, deren Ziel die Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit ist • Widerstand gegen Kräfte, deren oberste Handlungsmaxime Eigeninteressen sind 	<ul style="list-style-type: none"> • Die Armen als Subjekte ernst nehmen und den Anderen in seiner Andersheit akzeptieren • Das Recht, sich des eigenen Glaubens zu bemächtigen

⁸⁹ Vgl. z.B. das Konzept der „Pädagogik der Befreiung“, wie es in Kapitel 3.1.2.1 beschrieben wird.

⁹⁰ Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 249.

⁹¹ Vgl. KKK 2443.

⁹² Puebla, 477.

⁹³ Vgl. Präsentation aus dem Seminar „Option für die Armen und die Anderen“ von Prof. Dr. Giancarlo Collet, Institut für Missionswissenschaft, Universität Münster, SoSe 2007. Online unter: http://egora.uni-muenster.de/fb2/ics/Modulforum_PowerPoint_7.pdf (Stand 3.7.09).

2.3 Befreiung – wovon und wozu?

Kurz vor der Bischofsversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Juni bis September 1969 in Medellín wurde Gustavo Gutiérrez gebeten, einen Vortrag über die „Theologie der Entwicklung“ zu halten. Er änderte jedoch den Titel in „Hacia una teología de la liberación“ (In Richtung einer Theologie der Befreiung). Er tat dies aus verschiedenen Überlegungen heraus: Zunächst wollte er Kritik an gängigen Entwicklungskonzepten der 1960er Jahre üben⁹⁴, die zwar theoretisch neben der Gleichung „mehr Entwicklung bedeutet auch mehr Wirtschaftswachstum“ auch den sozialen Wandel mitberücksichtigten; in der praktischen Arbeit wurde dieser aber nicht berücksichtigt. Außerdem schien der Begriff der Befreiung besser geeignet, weil er die oft stattfindende Reduktion von Entwicklung auf eine ökonomische Komponente vermied. Der Befreiungsbegriff setzt ganz bewusst beim Menschen als Subjekt in der Geschichte an und ist ganzheitlich zu verstehen. Befreiung aus ökonomischer Not und aus den Strukturen der Sünde können dabei als synonymes Ziel von Entwicklung und Befreiung verstanden werden. Umgesetzt werden diese Ziele durch konkrete Ansätze der Armutsbekämpfung und durch die Schaffung politischer Rahmenbedingungen. Es lassen sich also drei wesentliche Ebenen der Befreiung benennen: 1. die Befreiung aus wirtschaftlicher und sozialer Abhängigkeit als wichtigste Ebene, 2. der Einsatz für die Entfaltungsmöglichkeit der Potenziale jedes Subjekts, 3. die Kritik an und der Einsatz für die partizipative Umgestaltung von unterdrückenden Strukturen in der Welt im Vertrauen auf die Mithilfe Gottes.⁹⁵

In einem ganzheitlich theologischen Verständnis von Befreiung bleibt aber die soziale und politische Befreiung des Subjekts für die Kirche der Armen immer auch an eine weitere, geistige Dimension gekoppelt: die Befreiung von der Last der Sünde. Erst durch sie wird eine Zukunftsperspektive möglich. Aus dieser Überzeugung heraus entwickelten die Bischöfe von Medellín erstmals ihr Verständnis von Befreiung als Antwort auf Armut:

„Die lateinamerikanische Kirche hat eine Botschaft für alle Menschen, die in diesem Kontinent ‚Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit‘ haben. Derselbe Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis schafft, hat die ‚Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustattenkommen.‘ Er gibt dem Menschen Macht, die Welt mitverantwortlich umzugestalten und zu

⁹⁴ Konkret zu nennen sind die Dependenz- und die Modernisierungstheorie mit ihrer Orientierung an einem Entwicklungsparadigma der westlichen Welt.

⁹⁵ Vgl. dazu auch Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 104.

vervollkommen. Es ist derselbe Gott, der in der Fülle der Zeit seinen Sohn sandte, der Mensch wurde, um alle Menschen aus aller Knechtschaft zu befreien, in der sie die Sünde, die Unwissenheit, der Hunger, das Elend und die Unterdrückung, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Hass gefangen halten, die ihren Ursprung im menschlichen Egoismus haben. Darum brauchen wir Menschen alle für unsere wirkliche Befreiung eine grundlegende Bekehrung mit dem Ziel, dass das ‚Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens‘ zu uns kommt. Der Ursprung aller Verachtung des Menschen, aller Ungerechtigkeit, muss im inneren Ungleichgewicht der menschlichen Freiheit, die in der Geschichte eines fortwährenden Bemühens um Verbesserung bedarf, gesucht werden. Die Originalität der christlichen Botschaft besteht nicht direkt darin, die Notwendigkeit eines Strukturwandels zu bejahen, sondern darin, auf die Bekehrung des Menschen zu drängen, die hernach diesen Wandel fordern wird. Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue und erneuerte Strukturen, es wird vor allem keinen neuen Kontinent geben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen.“⁹⁶

Gottes Schöpfung, die Entscheidung für sein Volk und sein geschichtliches Handeln an ihm hat immer die Perspektive der Erlösung und Befreiung aus konkreten Missständen und zeigt dem Menschen die Perspektive eines „Lebens in Fülle“ (Joh 10,10) auf.⁹⁷ Gott tut dies, obwohl der Mensch die Strukturen der Sünde geschaffen hat – sich damit bewusst gegen ihn stellt – und sie weiterhin verfestigt. Das Bekenntnis Gottes zu allen Menschen ist besonders für die Armen dieser Welt bedeutsam, weil sie die lebensbehindernden Auswirkungen von Armut unmittelbar spüren. Die große Armut der vielen, die als Folge der Sünde – Sünde [verstanden] als Bruch mit Gott und als „geschichtliche Wirklichkeit [des] Zerbrecen[s] der Gemeinschaft der Menschen untereinander“⁹⁸ – das bloße Theoretisieren ausschließt, bekommt im christlichen Glauben eine konkrete Verantwortung zum Handeln,⁹⁹ weil Gott sich als Vater für die Entwicklung seiner Kinder, besonders derer, die verlassen und schutzlos sind, verantwortlich fühlt (vgl. Ps 27,1; 68,8). Die Verantwortlichkeit des väterlichen Mitgehens und helfenden Eingreifens für alle Menschen wird schon im Exodusmotiv deutlich, auf das vor allem die Theologie der Befreiung als einen ihrer Kernpunkte immer wieder verweist. Gott will, dass jeder Mensch zum „Urheber seines eigenen Schicksals“ wird, wie es Gustavo Gutiérrez formuliert. Obwohl der Mensch in der Geschichte Gott andauernd zurückweist und damit den Bundesschluss missachtet, wird „prophetisch eine durch Gottes Initiative erneuerte Schöpfung in Aussicht

⁹⁶ Medellín, Kap. 1, II. 3 und Puebla, 1153ff.

⁹⁷ Vgl. z.B. Jes 41,14: „Fürchte dich nicht, du armer Wurm Jakob, du Würmlein Israel! Ich selber werde dir helfen – Spruch des Herrn. Der Heilige Israels löst dich aus.“

⁹⁸ Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 208f.

⁹⁹ Bammer: Befreiung wovon und wozu?, 128.

gestellt.“¹⁰⁰ Diese wird konkret in Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes. Seine Botschaft in der Bergpredigt (Mt 5-7) erscheint besonders eindrücklich unter der Prämisse, dass Jesus selbst in einem Stall geboren wurde und das Leben eines Armen gelebt hat. Deswegen hat das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen eine besondere Qualität, denn durch den Glauben erhält der Mensch die Befähigung zur wahren Freiheit¹⁰¹ und damit die Möglichkeit zur Transzendierung des sündhaften Ichs. Der Glaube an Jesus Christus ist Voraussetzung und Grundlage für das geforderte solidarische Handeln. Gerade weil die Befreiungstat Gottes primär eine Befreiung *der* Welt und nicht *von der* Welt ist, gibt die Verheißung einen Hoffnungshorizont und bedeutet gleichzeitig den Auftrag zur Annahme und Gestaltung der Welt. Befreiung Gottes geschieht dabei auf zwei Ebenen – als Erlösung von Sünde *und* Tod sowie als Befreiung aus real existierenden, im Widerspruch zu Gottes Willen stehenden Verhältnissen. Beide Formen sind nur zwei Seiten ein und derselben Medaille. Willi Lambert, deutscher Jesuit, formuliert diesen so wichtigen Punkt sehr prägnant: Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit mit all den Brüdern und Schwestern.¹⁰²

Aufgrund der Tatsache, dass „hinter einer ungerechten Struktur ein persönlicher oder kollektiver Wille [von Menschen] steht, der Gott und die anderen von sich weist“¹⁰³, ist eine Veränderung möglich und die kontextuelle sozialwissenschaftliche, politische und rechtliche Analyse der die Armut schaffenden oder begünstigenden Faktoren geboten, damit die Gestaltbarkeit der Welt besonders für die Armen erkennbar wird und es nicht zu einer Weltflucht kommt.¹⁰⁴ „Sünde fordert eine radikale Befreiung [der Welt], die (...) notwendigerweise eine politische Befreiung miteinschließt“¹⁰⁵, denn die realen Verhältnisse sind offen für Veränderungen, „da Sünde sicher nicht auf einen göttlichen Willen zurückzuführen ist.“¹⁰⁶ Die Analyse der Armutsfaktoren muss sich dabei auf alle Bereiche des Lebens, die von Armut betroffen sind, erstrecken und darf nicht interessengeleitet sein.

¹⁰⁰ Bammer: Befreiung wovon und wozu?, 134. Vgl. dazu auch Jes 65,17-25 oder Ez 36,25-32.

¹⁰¹ Vgl. Artikel „Vergöttlichung“, 666.

¹⁰² Vgl. Lambert: Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit.

¹⁰³ Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 103.

¹⁰⁴ Ein literarisches Beispiel dafür liefert Dom Hélder Câmara in einem seiner Gedichte („Die Liebe geht an deiner Seite“). Er schreibt: Wenn du tausend Gründe zu leben findest, wenn du dich niemals einsam fühlst, wenn du beim Aufwachen singen möchtest, wenn alles zu dir spricht – von den Steinen auf dem Weg bis zu den Sternen am Himmel, von den Eidechsen, die faulenzten, bis zu den Fischen, den Herren des Meeres – wenn du die Winde verstehst und der Stille lauschtest, erschauere vor Freude: Die Liebe geht an deiner Seite, sie ist deine Weggefährtin, deine Schwester.... In: Câmara, Hélder: Mach aus mir einen Regenbogen, 90.

¹⁰⁵ Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 240.

¹⁰⁶ Bammer: Befreiung wovon und wozu?, 129.

Die Dependenztheorie¹⁰⁷ als ein Erklärungsmodell von Armut ist deshalb abzulehnen, weil sie nicht die internen politischen Bedingungen eines Landes berücksichtigt. Das zweite, sehr weit verbreitete Erklärungsmodell, die Modernisierungstheorie, berücksichtigt nicht genügend die Prozesshaftigkeit und die mitunter einmaligen Interdependenzen historischer Entwicklungsprozesse und setzt ein Entwicklungsziel, zum Beispiel den Entwicklungsstand in Europa als absolut. Aus der Analyse ergibt sich auf jeden Fall, dass die, die nicht von Armut betroffenen sind, größere Handlungsspielräume haben und es für sie ist leichter ist, den Auftrag Gottes zu realisieren. Genau hierin liegt aber auch die besondere Verantwortung, in unterschiedlicher Stufung solidarisch mit den Armen zu handeln.

Ganz richtig bemerkt aber Leonardo Boff in diesem Zusammenhang, dass es „bei der neuen Glaubensverkündigung (...) [darum gehen muss], die Werte der gemeinsamen Verantwortung und Beteiligung, der Freiheit, der Kreativität, des offenen, ehrlichen und freien Zusammenlebens gerade im Hinblick auf das menschliche Leben und der menschlichen Person zur Geltung zu bringen – etwas, was der großen Mehrheit unserer Bevölkerung in der Vergangenheit verweigert wurde. Diese Werte der menschlichen Person werden gefördert und artikulieren sich in der Solidarität und in der Teilhabe am Kampf der Unterdrückten, denen die Chance, Person zu sein und als vollwertige menschliche Person zu leben, verweigert wurde.“¹⁰⁸ Im Sinne einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen verlangt solidarisches Handeln also nach der Partizipation des bzw. der Unterdrückten. Menschen dürfen dabei nicht in eine von außen vorzugebende Richtung hin entwickelt werden, sondern müssen ihr Leben selbst gestalten können, auch und gerade wenn dies die Veränderung bestehender Machtverhältnisse bedeutet. Erst „Partizipation macht die Menschen zum [handelnden] Subjekt.“¹⁰⁹ Gerade die echte persönliche Beteiligung am Entwicklungsprozess ist sowohl ein Gewinn für das Individuum als auch für die Gesellschaft. Was bedeutet also konkret mit den Armen gelebte Solidarität und warum ist sie gerade angesichts einer gefühlten Übermacht der Ungerechtigkeit wichtig?

Andreas Novy, Professor für Regional- und Umweltwirtschaft an der Wirtschaftsuniversität Wien, bezeichnet den Einsatz für die Armen als „Dialektik von Entwicklung“¹¹⁰. Es ist die notwendige Entscheidung für eine der beiden Seiten: Unterdrücker oder Unterdrückter. Glauben, Wissen und Strategien können niemals unparteiisch sein. Es reicht nicht, Ansätze zu entwickeln oder zu verbessern, sondern es muss die Entscheidung

¹⁰⁷ Zur genaueren Erklärung der Dependenz- bzw. Modernisierungstheorie vgl. Kap. 3.1.1.

¹⁰⁸ Boff: Christentum mit dunklem Antlitz, 123.

¹⁰⁹ Vgl. Puebla, 1158 und Santo Domingo, 180.

¹¹⁰ Novy: Wege zur Befreiung, 9.

getroffen werden, wie und wofür der Träger dieses Wissens sie und sich einsetzt.¹¹¹ Diese Parteilichkeit darf jedoch nicht bedeuten, dass es zu einem „Kampf“ zwischen den verschiedenen Positionen kommt, sondern gerade durch die Benennung von unterdrückenden Strukturen und die klare Positionierung dazu wird eine menschengerechte Entwicklung möglich. Echte Befreiung ist immer nur allumfassend für alle Menschen zu denken und kann ihrer Definition nach nicht dazu dienen, bestehende Verhältnisse nur umzukehren. Es bedarf eines anderen Verständnisses vom Menschen, der nur lebensfähig ist, sofern der Widerspruch Unterdrücker – Unterdrückter¹¹² aufgehoben ist. Der Glaube pflanzt immer wieder den Stachel ein, solidarisch zu sein, und spendet auch Kraft für das Durchhalten, wenn sich an den realen Zuständen wenig verbessert. Diese Form von Befreiung aus konkreten Missständen darf nicht bereits als die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden missverstanden werden, sie ist aber sicherlich ein Beitrag auf dem Weg dorthin.¹¹³ Auf der Basis des Glaubens müssen demzufolge viele strukturelle Stell-schrauben der Gesellschaft erkannt und neu justiert werden. Mit einer frühen Aussage von Clodovis Boff kann man sagen: „Die Theologie bearbeitet nicht *den* Begriff ‚Befreiung‘, sondern sie arbeitet *mit* dem Begriff ‚Befreiung‘.“¹¹⁴ Befreiung darf nicht als ein für alle Mal erkannter Begriff gesehen werden, sondern ist prozesshaftes Geschehen und bedarf immer wieder der Kontextualisierung. Dabei müssen die Handlungsmöglichkeiten für Solidarität auf allen relevanten Ebenen – sozial, politisch und kulturell – gedacht werden. Durch ihr eigenes solidarisches Handeln stärkt die Kirche gerade ihre schwächsten Glieder und ermutigt alle, als Träger des Evangeliums für die Würde aller Menschen einzutreten.¹¹⁵ Gerade weil es in der heutigen Zeit schwieriger geworden ist, diejenigen klar in Gruppen abzugrenzen – wir leben in einer in vieler Hinsicht pluralen Gesellschaft –, die als Schwächere zu charakterisieren sind, ist ein gemeinschaftliches solidarisches Handeln nötig. In einer Zeit großen Strebens nach rein persönlicher Verwirklichung drohen Tugenden wie Solidarität und Verantwortung verloren zu gehen.¹¹⁶

¹¹¹ Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Option für die Armen in Kap. 2.2.

¹¹² Freire: Pädagogik der Unterdrückten, 36.

¹¹³ Vgl. Medellín 4,9.

¹¹⁴ C. Boff: Theologie und Praxis, 148. Gemeint ist hier die Theologie, insofern sie das politische, die säkularen Fragen, die Gesellschaft und die Welt in ihren verschiedenen Bereichen zum Objekt der Theologie macht. Im Original bezieht sich Boff hier auf den Begriff der Erlösung.

¹¹⁵ Vgl. Sobrino: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, 115-122.

¹¹⁶ Vgl. dazu auch CIV, 19: „Die Unterentwicklung hat eine Ursache, die noch wichtiger ist als die Unzulänglichkeit im Denken: Es ist das ‚Fehlen des brüderlichen Geistes unter den Menschen und unter den Völkern‘.“

3. Neue theologische Entwürfe: Die Armen stehen im Zentrum

Ausgehend von nicht nur einer, sondern zwei Offenbarungen Gottes in der Welt, zum einen in Jesus Christus und zum anderen im Armen im Hier und Jetzt, hat der spanische Theologe Jon Sobrino einen allgemein bekannten Satz umformuliert: „extra pauperes nulla salus“¹¹⁷. Gott und der Arme gehören durch das Leiden und Sterben Jesu untrennbar zusammen und dürfen nicht hierarchisiert werden. „Erlösung kann nicht anders als universal gedacht werden, das heißt aber, sie muss unabdingbar mit den Armen verknüpft werden“.¹¹⁸ Das Original („extra ecclesiam nulla salus“) stammt von Origenes und Cyprianus¹¹⁹ und stellt genau die hier virulente Frage, wo der Ort der Erlösung zu finden sei. Das Wo wird dabei durchaus lokal verstanden. und so konnte nach dem Zweiten Vatikanum der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx formulieren „extra mundum nulla salus“. Dies bedeutet, dass Erlösung nicht auf das Jenseits verschoben wird, sondern schon hier in der Welt beginnt. Diese Erkenntnis muss Dreh- und Angelpunkt eines modernen Glaubens sein. An diese Vorgeschichte knüpft Sobrino mit seiner Aussage an: „Nicht nur die Kirche, sondern die Welt ist Erlösungsort, Erlösung ist nie nur religiös zu fassen, sondern hat eine historische und soziale Dimension.“¹²⁰ Die im Zweiten Vatikanum festgehaltene Überzeugung, dass Erlösung sich bereits in dieser Welt auswirken muss, hat ihren Niederschlag auch in Lateinamerika gefunden, vor allem auf der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín bzw. Puebla. Sie impliziert notwendigerweise ein Bekenntnis und eine Entscheidung für die Marginalisierten, anders gesprochen zur Option für die Armen. Es ist zwar eine freie Entscheidung, aber eine nötige und vor allem gebotene, weil Gott sie dadurch, dass er das Leben für alle Menschen will, von uns fordert. Die mangelhafte Ausprägung von Leben in seiner Vollform für so viele Menschen ist eine traurige Realität und ist damit als Aufgabe zu deren Überwindung zu sehen, weil sie nicht Gottes Willen entspricht. Die Option für die Armen lässt sich jedoch nur aus dem Glauben ableiten. Dann jedoch hat dieser

¹¹⁷ Sobrino: Extra Pauperes nulla salus. In: Revista Latinoamericana de Teología 69 (2006), 219-261; Vgl. auch ders.: Der Glaube an Jesus Christus.

¹¹⁸ Weckel: „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung...“ (LG 8), 8. In: Disput. Die Armen in der Theologie? [(Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“ 105). Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner. Bonn 2008], 14.

¹¹⁹ Vgl. Artikel „Heilsnotwendigkeit“. In: LThK ³2006, 1346.

¹²⁰ Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 15.

„Ortswechsel“¹²¹ Folgen für mich als einzelne(n) Christen/in, denn die wissentliche Nicht-Erfüllung gewussten Gotteswillens ist Sünde und diese führt zur Abkehr von Gott, gleichzusetzen mit dem innerlichen wie äußerlich realen Tod. „Sünde ist die Macht, die den Sohn Gottes getötet hat, und sie besteht fort als die Macht, die die Kinder Gottes tötet.“¹²²

Wir leben im hermeneutischen Zirkel zwischen der Offenbarung Gottes auf der einen Seite und der Realität auf der anderen. Es kann demzufolge kein erstes, metaphysisches Glaubensverständnis geben, aus dem wir konkrete Handlungsanleitungen ableiten, sondern der Glaube ist immer schon mit der Realität verwoben. Nur so kann die gute Botschaft Gottes vom Leben aller überhaupt gedacht werden.

3.1 Leben in Gegensätzen: Die Ausgangssituation für Überlegungen zur Befreiung in Lateinamerika

Jede Form des Theologietreibens ist von den jeweiligen Adressaten und ihrer Lebensumwelt abhängig und muss ihre Ideen daran messen lassen. Diese an sich einfache Erkenntnis ist in der Befreiungstheologie zu einem fundamentalen Baustein geworden, weil sie von der historischen Armutssituation der Menschen in Lateinamerika ausgeht. Gustavo Gutiérrez formuliert es als einer der Väter der neuen Theologie der Befreiung so: „Theologie ist immer erst ein zweiter Akt.“¹²³ Der erste ist immer das Leben und der Glaube der Menschen. „Theologie als Reflexionsgeschehen und diskursive Theologie“¹²⁴ dient als hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation und Aktualisierung der biblischen und geschichtlichen Offenbarung. Neben der Theologie der Befreiung haben sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch zwei andere Strömungen zur Befreiung von Unterdrückung in Lateinamerika entwickelt, nämlich die Pädagogik der Befreiung (Paulo Freire) und die Philosophie der Befreiung (Enrique Dussel). Alle drei jedoch sind thematisch eng aufeinander bezogen und ihr einendes Anliegen ist die Bewusstmachung von unterdrückenden Strukturen – jede mit dem fachspezifischen Handwerkszeug bzw. dem Ziel, den Einzelnen zum Subjekt seines Handelns zu machen. So konstatiert zum

¹²¹ Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 15.

¹²² Romero: Die politische Dimension des Glaubens. In: Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Hrsg. von Michael Sievernich. 56-68, 63.

¹²³ Gutiérrez: Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung, 13. (Damit widerspricht Gutiérrez auch der damaligen Sicht des Lehramtes vom absoluten und ahistorischen Wissen.)

¹²⁴ Ebenhoch: Vom gekreuzigten Volk zum Volk des Kreuzes, 26.

Beispiel Jesús Martínez Gordo, „dass Freires Hauptwerk, die ‚Pedagogia do oprimido‘ wesentlichen Einfluss auf das Denken von Gustavo Gutiérrez ausgeübt habe.“¹²⁵

Johann Baptist Metz macht dies ebenfalls in seinem Vorwort zu Gutiérrez’ ‚Theologie der Befreiung‘ deutlich, wenn er davon spricht, dass Gutiérrez’ ‚Vorbild (...) nicht die politökonomische Kritik der Abhängigkeit [ist], sondern eher ein Ansatz, wie er sich in der ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ seines Freundes Paulo Freire ausdrückt.“¹²⁶ Und es ist richtig, dass Gutiérrez an mehreren Stellen seiner ‚Theologie der Befreiung‘ Freires Ansatz würdigt.¹²⁷

Dieselben Argumente tauchen aber auch „in jüngeren Entwürfen einer Ethik der Befreiung“¹²⁸ auf. Enrique Dussel stützt seine Argumentation im fünften Kapitel seines Buchs ‚Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión‘ auf „die Auslegung des ‚principium exclusionis‘ – wie er es nennt, d. h. der empirischen Unmöglichkeit, dass jemand vom allgemeinen Diskurs ausgeschlossen sei.“¹²⁹ In jedem diskursethischen Ansatz müsse es demnach darum gehen, die Ausgeschlossenen mit einzubeziehen.¹³⁰ „Ihre Subjektwerdung, ihre Befähigung zur Mitwirkung an gesellschaftlichen Auseinandersetzungen ist der vorgängige Schritt.“¹³¹ In diesem Zusammenhang kommt Dussel auf die zentralen Argumente Freires zu sprechen und versucht sie in sein Verständnis von freiem Subjekt einzubauen.¹³²

Aufgrund der gezeigten ähnlichen Argumentationsstruktur der verschiedenen Befreiungsansätze, der eine historische Verschränktheit zu Grunde liegt, die sie aktueller denn je macht, möchte ich die historische und kulturelle Ausgangssituation in Lateinamerika und die Bewegungen selbst im Weiteren kurz vorstellen.

¹²⁵ Vgl. Martínez Gordo: La fuerza de la debilidad, 43.

¹²⁶ Metz: Vorwort, X.

¹²⁷ So zum Beispiel am Ende des ersten Kapitels: „Unter den theoretischen Grundlagen der aktuellen Befreiungsbewegungen Lateinamerikas ‚stellen die (...) Arbeiten von Paulo Freire eines der schöpferischsten und fruchtbarsten Werke dar, die in Lateinamerika je entstanden sind.““ In: Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 106. Er zitiert Gutiérrez: Theologie der Befreiung, 90.

¹²⁸ Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 106.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. Arens: Begegnung zwischen Diskurs- und Befreiungsethik. In: Orientierung 55 (1991), 194/195.

¹³¹ Vgl. Dussel, Enrique: Ética de la liberación en la edad, 422.

¹³² Ebd., 513-528.

3.1.1 Historische Situation

3.1.1.1 Die Wurzeln im 20. Jahrhundert

Die Entstehungssituation von Ansätzen der Befreiung in Lateinamerika ist die dortige Erfahrung von Unterdrückung und Ausbeutung in den letzten fünf Jahrhunderten. Diese reicht von der Eroberung Mittel- und Südamerikas durch die Spanier und Portugiesen ab 1494, über die folgende Zeit des Kolonialismus bis zum heutigen, ambivalenten Abhängigkeitsverhältnis von Nordamerika, aber auch den anderen Industriestaaten, derer sich die die Völker Lateinamerikas Ende der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts wieder¹³³ zusehends bewusst wurden und dagegen anzukämpfen begannen. Durch Alphabetisierungs- und Bewusstseinskampagnen, wie sie zum Beispiel von Paulo Freire und seinem Konzept der Erziehung als Praxis der Freiheit betrieben wurden, wurde ein kritisches Bewusstsein für den sozio-ökonomischen und geistesgeschichtlichen Kontext des eigenen Landes bzw. Kontinents geschaffen. Allerdings war man sich unschlüssig, wie diese große Ungerechtigkeit bekämpft werden sollte. Politisch installierten sich in vielen Ländern Lateinamerikas in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Diktaturen, die die Menschen weiter ausbeuteten, was zwangsläufig Umstürze und Revolutionsversuche zur Folge hatte, bei denen eine große Anzahl von Menschen starben oder spurlos verschwanden. „Das Morden wurde erneut zum Teil des Alltags.“¹³⁴ Besonders in Brasilien gelang es jedoch – bis zum Militärputsch von 1964 mit Hilfe von staatlichen Programmen –, so genannte Kulturzirkel zu etablieren, deren Anliegen es war, den Armen ein „Lesen der Wirklichkeit“ zu ermöglichen, um effektiv für die eigene Befreiung eintreten zu können. Theologisch gelang es, diese sozialrevolutionäre Stimmung auf ein geordnetes Reflexionsniveau zu heben, und so entstanden vielerorts als religiöses Äquivalent zu den Kulturzirkeln die Basisgemeinden. Ihr Ziel war, den Ärmsten der Armen auf dem Hintergrund der biblischen Exodus-Erfahrung eine Hoffnungsperspektive zu geben. Ausgehend von den Kategorien menschlicher Unterdrückung und Befreiung bzw. der Vision der Rettung durch Gott entwickelten Wissenschaftler Mittel- und Südamerikas zu Beginn der 60er Jahre neben der Modernisierungs- die Dependenztheorie, eine marxistisch-sozialistische Gesellschaftsanalyse, als bevorzugtes Erklärungsmodell für

¹³³ Der Kampf für die Befreiung des eigenen Landes ist ein seit Jahrhunderten nachweisbares Merkmal Mittel- und Südamerikas. Exemplarisch seien El Salvadors Unabhängigkeitskämpfe ab 1811 und die Bekämpfung der verschiedenen Diktaturen im 20. Jahrhundert genannt (vgl. dtv-Lexikon: Artikel El Salvador, und Novy: Wege zur Befreiung).

¹³⁴ Novy: Wege zur Befreiung, 3.

real existierende Missstände.¹³⁵ Diese besagt, dass nicht endogene, wirtschaftliche, soziale oder politische Faktoren Ursache von Unterentwicklung sind, sondern äußere Faktoren wie Kolonialismus oder die zunehmende Globalisierung, die zu unterschiedlichen Formen von Dependenz führen. Unterentwicklung ist demnach kein zu durchschreitendes Stadium, sondern besteht gleichzeitig zu Entwicklung.¹³⁶ Aufgrund der historischen Diversität der Ziele von gesellschaftlichen Gruppen sahen einige Theoretiker der Dependenztheorie eine Möglichkeit zur Entwicklung nur in der sozialistischen Revolution. Diese Theoretiker waren auch für die Befreiungstheologie prägend, besonders auch darum, weil die katholische Soziallehre nur wenig entgegen konnte. Ihr Ansatzpunkt zu dieser Zeit war die gesamtgesellschaftliche Ebene, und das Ausmaß der ökonomischen Unterschiede überforderte sie. Erst „Populorum progressio“ (1967) von Papst Paul VI. versuchte auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seiner neuen Ausrichtung als „Kirche der Armen“ (GS) eine Antwort auf die unerträgliche Situation speziell der Menschen in Mittel- und Südamerika zu geben. Konkrete, einer gerechteren Gesellschaft entgegenstehende Missstände, zum Beispiel der übermäßige Großgrundbesitz von Wenigen, werden benannt. Paul VI. macht in seiner Enzyklika deutlich, dass die „Einzelinitiative und das freie Spiel des Wettbewerbs“¹³⁷ nicht geeignet sind, den Erfolg des Entwicklungswerkes zu sichern. Vielmehr brauche man „Programme, die die Aktion des Einzelnen und der Organisationen fördern, anregen und regeln, Programme, die Lücken schließen und Vollständigkeit gewährleisten.“¹³⁸ Aus heutiger Sicht kritisch zu hinterfragen ist jedoch die Auffassung Pauls VI., dass die Definierung der konkret vordringlichen Aufgaben, Ziele und Methoden allein als Sache der Staaten zu sehen ist. Diese sind zwar dazu aufgerufen, gewisse Gruppen in der Gesellschaft für den Kampf gegen Armut zu mobilisieren, aber in der Regel sitzen genau diejenigen Menschen an den Schaltstellen der Macht, die von solch unterdrückerischen Strukturen profitieren und daher kaum an einer Änderung der Situation interessiert sein können. Dies zeigte sich auch sehr bald in dem Faktum, dass nicht alle Teile der regionalen Amtskirche(n) sich hinter die Anliegen der Theologie der Befreiung stellten, sondern dass vielerorts weiter mit den Herrschenden, wie seit Jahrhunderten, zusammengearbeitet wurde. So entwickelte sich neben der politischen Verfolgung von Anhängern der Theologie der Befreiung, welche von reinen Machtinteressen geprägt war

¹³⁵ Zur Problematisierung der beiden Ansätze vgl. den Abschnitt über „Befreiung – wovon und wozu“ (Kap. 2.3).

¹³⁶ Vgl. Kolland: Entwicklungstheorien bis in die 1980er-Jahre und ihre politischen Implikationen, 64f., sowie den Artikel „Dependenztheorie“ im dtv-Lexikon.

¹³⁷ Vgl. PP 33.

¹³⁸ Ebd.

und in Morden, Verfolgung und Verschwinden ihr brutales Gesicht zeigte¹³⁹, auch eine Kritik seitens des Lehramtes.¹⁴⁰ Die wesentlichen Punkte dieser Kritik sind die Verwendung marxistischer Kategorien bei der Situationsanalyse (Dependenztheorie) – Marxismus wird hierbei mit Stalinismus gleichgesetzt –, die Verschiebung von einer Erlösungs- zu einer Befreiungstheorie¹⁴¹, der Anspruch, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen, eine Spaltung der Gesellschaft durch die Kategorisierung in Arme und Nicht-Arme, wodurch – entgegen dem Auftrag des Evangeliums – eine bestimmte Gesellschaftsgruppe bevorzugt würde, und schließlich die Möglichkeit der Gewaltanwendung.

Besonders die Frage der Gewaltanwendung zur Durchsetzung zur Befreiung war ein vieldiskutiertes Thema unter den Priestern und Ordensleuten in Lateinamerika. Gerade wenn die Armut und die Unterdrückung ganze Völker betrifft und sie Mangel am Notwendigsten leiden, ist die Versuchung groß, die unterdrückenden Strukturen mit Gewalt zu ändern. Paul VI. schreibt dazu: „Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor. Man kann das Übel, das existiert, nicht mit einem noch größeren Übel vertreiben.“¹⁴² Trotzdem ist Gewalt, wenn auch nur als kollektive Notwehr bzw. „ultima ratio“, gestattet. Begründet wird dies durch die notwendige universale Parteinahme für die Personwürde und die Menschenrechte.

Aufgrund der an sie gerichteten Kritik, aber besonders weil sich die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen änderten, entwickelte sich die Theologie der Befreiung in den kommenden Jahrzehnten kontinuierlich weiter, „stellte sich neuen Herausforderungen und Themen, wurde von neuen gesellschaftlichen Subjekten aufgegriffen und [wurde] mit neuen Fragestellungen konfrontiert.“¹⁴³ Trotzdem verkörpert sie immer noch ihr Grundanliegen: „die theologische Reflexion über das Engagement zugunsten der Befreiung der Armen und aus der Sicht der Armen, die immer stärker auch von den Armen selbst ausgeübt wird.“

Anfang der 70er Jahre hatten Theologen wie Gustavo Gutiérrez erste theologisch begründete Konzepte geliefert, in denen das arme Volk zum Subjekt der Befreiung in der

¹³⁹ Vorgrimler: Artikel „Befreiungstheologie“.

¹⁴⁰ Vgl. LN (1984) und LC (1986).

¹⁴¹ Vgl. dazu auch den Streit von Leonardo und Clodovis Boff um den epistemologischen Ort der Gotteserkenntnis. Dargestellt in Kap. 3.2.4.

¹⁴² PP 31.

¹⁴³ Silber: Vielschichtig und lebendig, 523.

Geschichte wurde. Andere Theologen arbeiteten an diesen Entwürfen weiter, vor allem in Anbetracht der steigenden Zahl von Opfern. Eines der prominentesten Beispiele ist sicherlich Bischof Oscar Romero, der am 24. März 1980 während einer Messe erschossen wurde,¹⁴⁴ aber es gab auch eine große Anzahl an namenlosen Opfern. Mit „Evangelii nuntiandi“ von 1975 übernimmt auch Papst Paul VI. die Sprache der Theologie der Befreiung und sieht die christliche Botschaft als eine „Botschaft der Befreiung.“ Ab Anfang der 80er Jahre entwickelt sich die Theologie der Befreiung weiter und stößt damit auf starken Widerstand der Amtskirche.¹⁴⁵ Erst die Aussage von Papst Johannes Paul II. 1986 gegenüber brasilianischen Bischöfen, dass die „Theologie der Befreiung nicht nur opportun, sondern notwendig und nützlich sei“¹⁴⁶, schafft wieder ein besseres Gesprächsklima.

3.1.1.2 Das Ende des Kalten Kriegs und die Entwicklungen der Theologie der Befreiung im 21. Jahrhundert

Nach dem Ende des Kalten Kriegs und der Abnahme der vom Blockdenken geprägten Politik könnte man meinen, die Theologie der Befreiung sei ein wenig in den Hintergrund gerückt. Ihre Gründungsväter ziehen sich aus Altersgründen immer mehr zurück und ihre Lehrstühle oder Positionen werden von neuen Köpfen besetzt, die nicht selten im befreiungstheologischen Geist getroffene Entscheidungen ihrer Vorgänger rückgängig machen.¹⁴⁷ Aber durch neue Generationen von Theologen und Theologinnen, die bereits in der Denkweise der Befreiungstheologie aufgewachsen sind, entwickeln sich neue Richtungen innerhalb der Theologie der Befreiung und prägen die Befreiungstheologie damit auf ihre Weise.¹⁴⁸

Durch anhaltende Kritik und persönliche Behinderungen hat die Theologie der Befreiung zum Beispiel eine größere ökumenische Ausrichtung erfahren. Eine erfreuliche Entwicklung für die Zukunft ist zudem, dass gerade die Kritik zu einer intensiven Auseinandersetzung der Menschen vor Ort mit befreiungstheologischen Ideen geführt hat und sich heute in zunehmender Weise selbst gesellschaftlich Unterdrückte in der pastoralen Bildung engagieren. Wesentlich zum heutigen Diskurs über die Theologie der

¹⁴⁴ Näheres dazu unter dem Punkt „Vorbild Oscar Romero“ (Kap. 5.3).

¹⁴⁵ Vgl. die beiden Instruktionen LN und LC.

¹⁴⁶ Eggenesperger: Dominikaner und Befreiungstheologie, 8.

¹⁴⁷ Vgl. den Fall Hélder Câmara in Brasilien. Nach dessen Emeritierung erhielt die Diözese einen neuen Oberhirten, der nicht eine befreiungstheologische Pastoral vertrat und wichtige Entscheidungen seines Vorgängers rückgängig machte.

¹⁴⁸ Vgl. Silber: Vielschichtig und lebendig, 523.

Befreiung trägt jedoch eine ganz andere Entwicklung bei: das Internet. Selbst wenn viele keinen persönlichen Internetzugang haben, können so doch Texte und Statements zur Diskussion zum Beispiel in den Basisgemeinden verbreitet werden. Damit ist ein besserer Zugang der breiten Masse und ein Austausch darüber einfacher möglich. Der sicherlich wichtigste Punkt für die Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung ist jedoch nicht mit einer etwaigen Veränderung der amtskirchlichen Position verbunden, sondern ist auf die veränderten gesellschaftlichen wie weltpolitischen Rahmenbedingungen zurückzuführen.¹⁴⁹ So sind zum Beispiel das Rassismusproblem, das in vielen Ländern immer noch verharmlost wird, die Unterdrückung von Frauen oder die Ausbeutung von indigenen Gesellschaftsgruppen heute wesentliche Themen der Befreiungstheologie geworden. Auch „die postmoderne Abkehr von institutioneller Religion und die vielfältigen Aufbrüche neuer und alter religiöser Bewegungen haben die eher religionskritisch eingestellte klassische Theologie der Befreiung auf plurale und komplexe religiöse Erfahrungen hin geöffnet.“¹⁵⁰ Bei aller heutigen Pluralität ist es dennoch ein gutes Zeichen der Kontinuität, dass diejenigen, die sich schon früh für die konkrete Umsetzung der Option für die Armen engagierten, wie zum Beispiel Oscar Romero, immer noch als Wegweiser und Kraftquellen gesehen werden. Die Option für die Armen mit ihrem Ansatz, den Armen in den Mittelpunkt zu stellen, ist zur Wurzel der allermeisten Theologien in Lateinamerika geworden.¹⁵¹ Gerade weil die Erfahrungen von Armut die gleichen geblieben sind, ist es wichtig, eine Theologie der Befreiung auch von den Armen her zu entwickeln. Der Punkt, der sich verändert hat, ist eine differenziertere Sichtweise auf die Formen und Folgen von Armut und die von Armut betroffenen Gruppen. So ist heute zum Beispiel die feministische Befreiungstheologie ein wichtiger Motor innerhalb der Befreiungstheologien geworden¹⁵² und wirft ganz neue Problemfelder auf. Der Ausgangspunkt von den Erfahrungen der Menschen, um deren Bündelung sich gerade feministische Theologien der Befreiung durch Basisarbeit und Diskursfähigkeit bemühen, führt heute zur Destruktion traditioneller Theologien.

Eine weitere neue Entwicklung innerhalb der Befreiungstheologie ist die Auseinandersetzung des Christentums mit indigenen Religionen, die seit Beginn der 90er Jahre zunehmend stattfindet. Wurden die indigenen Völker Lateinamerikas seit der Ankunft der Spanier und Portugiesen unterdrückt und zum Beispiel in El Salvador fast vollständig

¹⁴⁹ Silber: Vielschichtig und lebendig, 524.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

umgebracht, bekommen sie nun eine Stimme. Vor allem aber werden sie nicht mehr als Problem in der Gesellschaft und Kirche gesehen, sondern werden an der Verbesserung ihrer Lebenssituation beteiligt. Die zunehmende Berücksichtigung individueller und persönlicher Probleme eröffnet ein wirklich großes Spektrum an verschiedenen Theologien der Befreiung. Dies ist besonders für den europäischen Kontext im Zusammenhang mit aktuellen Migrationsbewegungen eine gute Chance zum Anknüpfen. Die Gründe für Migrationsbewegungen sind dabei vielfältig: „kulturelle Differenzen, wirtschaftliche Not und Hoffnungen, Illegalität, Trennung und Partnerschaft, Sexualität, HIV/Aids (...). Aufgrund dieser Erfahrungen entstehen auch in der Theologie und der Ethik neue Fragen.“¹⁵³ Eine weitere auch für Europa wichtige, wenn auch noch junge Strömung ist eine „Befreiungstheologie der Religionen“¹⁵⁴. Gerade wenn durch Migration christliche und nichtchristliche Religionen gemischt werden, ist ein interreligiöser Dialog und die Beteiligung aller¹⁵⁵ nötig. Die damit einhergehende Vernetzung trägt gleichzeitig auch dazu bei, für andere lokale Formen der Armut an den Herkunftsorten sensibilisiert zu werden und eigene hegemoniale Ansprüche kritisch zu hinterfragen.

Dass die Theologien der Befreiung sich wie beschrieben den aktuellen Herausforderungen stellen und damit ihre Vitalität und Relevanz verdeutlichen, ist ein erfreuliches Zeichen und Ausdruck dafür, dass der Ansatz der notwendigen Beteiligung aller richtig ist. Zwei andere Konzepte, die ebenfalls diesen Punkt als handlungsleitende Maxime ansehen, werden im Folgenden vorgestellt.

3.1.2 Ansätze der Befreiung in Lateinamerika

3.1.2.1 Die Pädagogik der Befreiung

Der Brasilianer Paulo Freire (1921-97) ist „einer der international beachteten Pädagogen, die [schon Mitte des letzten Jahrhunderts] mit Nachdruck auf die Zusammenhänge zwischen Erziehung, Politik, Macht und Befreiung hingewiesen“¹⁵⁶ haben. Sein Ansatzpunkt ist das Subjekt. „Befreiung könne nachhaltig nur erreicht werden und gesichert werden, wenn die Unterdrückten zu Protagonisten ihres eigenen Schicksals würden“¹⁵⁷,

¹⁵³ Silber: Vielschichtig und lebendig, 524.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. dazu das Konzept der Philosophie Enrique Dussels (Kap. 3.1.2.2), der davon ausgeht, dass echter Diskurs immer nur unter der Beteiligung aller – um die ständig gerungen werden muss – möglich ist.

¹⁵⁶ Vgl. Mc Laren: Che Guevara, Paulo Freire, 141; vgl. Torres: Prólogo a la Edición Española, 11.

¹⁵⁷ Vgl. Croatto: Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas. (Centro de Estudios y Publicaciones, 24), Lima²1980, 3/4.

war sein Credo. Seine Ideen, aber auch die konkreten Umsetzungsformen fanden in der Folge in vielen Ländern Gebrauch und wurden dort notwendigerweise weiterentwickelt bzw. für den jeweiligen Kontext adaptiert und werden sogar heute noch eingesetzt. Die Umsetzung seines Ansatzes ist eng mit dem Begriff und der Umsetzung von Bildung¹⁵⁸ verbunden, die er mit dem Begriff der *Conscientização* umschreibt, übersetzt vielleicht mit „Bewusstseinswerdung“¹⁵⁹. Praktisch versteht Freire unter „*Conscientização* „den Lernvorgang, der nötig ist, um soziale, politische und wirtschaftliche Widersprüche zu begreifen und um Maßnahmen gegen die unterdrückerischen Verhältnisse der Wirklichkeit zu ergreifen.“¹⁶⁰ Sein subjekt- und personenorientierter Ansatz in Verbindung mit der Bereitschaft zu je neuer Kontextualisierung (...) lassen sein Denken als eigenständigen Entwurf einer ‚Reformpädagogik von unten‘ erscheinen.“¹⁶¹ In der Anwendung der dazugehörigen Methode der (Volks-)Bildung, die „über das formelle Bildungswesen hinausgeht und sich im Kontext von Armut situiert“¹⁶², war er auch ein geistiger Wegbereiter der Befreiungstheologie in Mittel- und Südamerika.

Bildung muss nach Freires Meinung dazu dienen, jeden einzelnen Menschen als einzigartige Person zu sich selbst kommen zu lassen und sie zum Akteur der Veränderung von gesellschaftlichen Strukturen zu machen.¹⁶³ „Um aber nicht in eine subjektivistische Engführung zu geraten (...), sondern um sozial und dauerhaft präsent zu bleiben, braucht der Prozess der *Conscientização* institutionalisierte Absicherung, damit Menschen- und Grundrechte für die bestmögliche Entwicklung des Subjekts in Freiheit überhaupt eingefordert werden können.“ *Conscientização* dient dabei auf mehreren Ebenen der Subjektwerdung: Einerseits für die Bewusstwerdung und Überwindung des Denkschemas

¹⁵⁸ Bildung meint in diesem Zusammenhang primär Erwachsenenbildung und nicht schulische Bildung, die im Verständnis Freires erst später anschließt. Vgl. Bleyer: *Subjektwerdung des Armen*, 82, Fußnote 187.

¹⁵⁹ Die Übersetzung ins Deutsche ist schwierig. Neben dem oben verwendeten Begriff kann *Conscientização* auch mit: Bewusstseinsfindung, Bewusstseinsbildung, Bewusstseinswerdung, Bewusstmachung, Bewusstseinsweckung etc. übersetzt werden. Vgl. Bosco Pinto, João: *Der Begriff „Concientización“*, 37-39.

¹⁶⁰ Freire: *Pädagogik der Unterdrückten*, 29. „*Conscientização* wird bei Freire als Prozess des Subjekts und der Sozietät gedacht. Angesichts der Tatsache, dass der Begriff des Bewusstseins bei Freire insgesamt mehrschichtiger gebraucht wird, rückt er an manchen Stellen auch in die Nähe eines ‚Weltbewusstseins‘ (...) oder er gerät bisweilen in die Nähe eines ‚Bewusstseins des Anderen‘.“ Bleyer: *Subjektwerdung des Armen*, 56, Fußnote 77.

¹⁶¹ Bleyer: *Subjektwerdung des Armen*, 43.

¹⁶² Artikel „Pädagogik“, 1260.

¹⁶³ Für die moraltheologische Reflexion dieser Überlegung hält Tony Mifsud fest: „Es gehe [ausgehend davon] um einen Entwurf christlicher Ethik, die unterscheidend um ihr Zentrum in der Person Jesu Christi weiß, die die Weisungen des Lehramtes in maßgeblicher Weise berücksichtigt und die im Dienst der vielen Männer und Frauen steht, die das verarmte Gesicht des lateinamerikanischen Kontinents formen. Die Bildung der Person steht, moraltheologisch betrachtet, im konkreten Dienst an der Humanisierung der Gesellschaft.“ Bleyer: *Subjektwerdung des Armen*, 89.

„Unterdrücker und Unterdrückter“ und „der Furcht vor der Freiheit“¹⁶⁴ und andererseits für den Dialog mit mir selbst, der Wirklichkeit und Gott¹⁶⁵. Andere Bildungsmodelle, in denen Bildung wie eine wirtschaftliche Investition in einen Schüler gesehen wird, lehnte Freire ab. Der Schüler kann nicht als Behältnis gesehen werden, das einen gewissen Teil von Bildung in sich aufnimmt, sondern es ist vielmehr so, dass jede Form von Bildung auch die Person selbst verändern muss. „Im Bankiers-Konzept der Erziehung ist Erkenntnis eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die sie als solche betrachten, die nichts wissen. Wo man anderen aber absolute Unwissenheit anlastet – charakteristisch für die Ideologie der Unterdrückung –, leugnet man, dass Erziehung und Erkenntnis Forschungsprozesse sind.“¹⁶⁶ Deswegen ist an dieser Stelle das Verhältnis von Lehrer und Schüler zu problematisieren. Im Prozess des Lernens befinden sich beide Personen in einem wechselseitigen Lern- und Entwicklungsverhältnis. Der Lehrer ist zwar in seiner Entwicklung ziemlich sicher weiter fortgeschritten, dennoch kann auch er von den Erfahrungen des Schülers persönlich profitieren. Bildung darf auf keinen Fall als „Einbahnstraße“¹⁶⁷ verstanden werden, sondern muss dialogisch verlaufen. Ansonsten kann der Schüler, bedingt durch die Erfahrung seiner Minderwertigkeit, nie zu einem kompetent wissenden Subjekt werden. Der Bildungsvorgang ist ein lebenslanges Lernen, getragen und gesteuert durch die Erfahrungen von Subjekten. Er setzt eine bewusste Entscheidung zum Lernen voraus. Auf dem Hintergrund dieses Verständnisses wird die wichtige Erkenntnis deutlich, dass der Mensch sich selbst auf Zukunft hin entwirft.¹⁶⁸ Er will (und kann) die konkrete Verfasstheit seines Lebens selbst in die Hand nehmen und lässt sie sich nicht von außen aufzwingen. Damit bestreitet er, dass Unterdrückung und Armut in seinem Leben determiniert sei, egal ob durch eine weltliche Macht oder durch Gott. Dieses Bestimmenkönnen fordert ihn direkt zu konkreter Praxis heraus, denn seine Subjektwerdung bleibt ohne eine Subjektwerdung des Anderen fragmenthaft. Sein eigenes zu sich Kommen ist ohne den Willen, dies auch für den Anderen zu wollen, nicht möglich, denn „Conscientização stellt das Subjekt [notwendigerweise] in den Dienst an der Gestaltung von partizipatorischer Gemeinschaft.“ Erst in der Mitsorge für den Anderen bzw. die Andere wird man selbst als Subjekt mit einer unverlierbaren Würde anerkannt und entsteht ein dialogischer Bildungsprozess. Hier

¹⁶⁴ Vgl. Freire: Cultural action for freedom, 38.

¹⁶⁵ Vgl. Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 103.

¹⁶⁶ Freire: Pädagogik der Unterdrückten, 58.

¹⁶⁷ Novy: Wege zur Befreiung, 10.

¹⁶⁸ Vgl. Giroux: Culture, Power and Transformation, 112-114.

scheint noch einmal das Lebensthema Freires auf: „Menschen sind Subjekte, die Entwicklung gestalten, und nicht Objekte, die ein Schicksal erdulden.“¹⁶⁹ In diesem Zusammenhang drängt sich der Bezug zur biblischen Schöpfungsgeschichte auf, auch wenn er von Freire selbst nicht explizit erwähnt wird. Das gleiche Anliegen formuliert Gustavo Gutiérrez unter negativen Vorzeichen: „Im Armen werde die Missachtung der Würde menschlicher Personalität zur abscheulichen Wirklichkeit.“¹⁷⁰ Der Begriff der Würde ist dabei mehrdimensional zu sehen: Er bezieht sich auf das konkrete Sein des Einzelnen, den Anderen und Gott. Nämlich erst die Anerkennung, dass er durch Gott zu seinem jetzigen Sein gekommen ist, das er nur mit dem Anderen im Hier und Jetzt erkennen kann, ermöglicht seine Subjektwerdung. Ein wesentlicher Punkt des Verständnisses ist die dahinter stehende Anthropologie Freires. Auch wenn Freire nicht explizit von einer theologischen Fundierung seiner Anthropologie spricht, „gibt es doch Belege für den nachhaltig prägenden Einfluss einer christlichen Anthropologie und Moral“ für die Ideen Freires. So spielen bei ihm „Grundnormen und Grundwerte, die für die Regelung der zwischenmenschlichen Beziehung von Gott gegeben sind“¹⁷¹, eine wesentliche Rolle.

Conscientização fordert jeden als Subjekt heraus – permanent. Es ist daher nicht möglich, einmal gefundene Antworten einfach zu reproduzieren, sondern es bedarf immer wieder der Reflexion, der Überprüfung und der beiden wichtigsten Schritte, der Entscheidung und der Praxis.¹⁷² Erst durch die Entscheidung kann ich meine eigene Freiheit zeigen. Der Wille zur Veränderung auf der Basis von neuen Situationen ist das Grundprinzip von Menschwerdung. Es muss darum gehen, das eigene Leben, die eigene, zunächst sehr lokale Lebensumwelt zu begreifen, um sie gestalten zu können. Paulo Freire versuchte dies in Südamerika konkret mit den bereits erwähnten Kulturzirkeln, die den Analphabetismus bekämpften, um die Menschen zu befähigen, am gesellschaftlichen und politischen Leben teilnehmen zu können. Menschen müssen ein Interesse daran entwickeln, was mit ihnen geschieht. In diesen ersten Schritten geht es um sehr grundlegende Fragen. Letztlich führen

¹⁶⁹ Novy: Wege zur Befreiung, 11.

¹⁷⁰ Bleyer: Subjektwerdung des Armen, 20.

¹⁷¹ Figueroa: Paulo Freire zur Einführung, 117.

¹⁷² „Gerade neuzeitliche Gesellschaftstheorien stimmen darin überein, dass sie das einzelne Subjekt in seiner Struktur bedingt sehen durch Verhältnisse, die über den Handlungsbereich des einzelnen hinausgehen und mit ihrer bestimmenden Macht die Freiheit des Subjekts und einen von daher konzipierten Begriff der Nächstenliebe zur rein abstrakten Konstruktion ohne Realitätsbezug werden lassen. Unter entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen schafft erst gesellschaftlich relevante politische Praxis die Voraussetzung für reale Freiheit.“ Peukert: Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Freiburg 1979, 274-283, 282.

sie aber alle wieder zu der einen großen Frage: „Kann es [nicht] auch anders sein?“¹⁷³ Aus Freires Ansatz ergibt sich: Der Mensch in seinem begrenzten Lebenskontext beginnt zu begreifen, wie folgenreich sein Handeln für das Leben anderer ist und wie wohl bedacht eigene Handlungen deswegen sein müssen, aber wie einfach es auch ist, etwas zu verändern. Gerade weil wir menschliche Subjekte sind, ist Bildung als Wissensvermittlung ohne praktischen Effekt mit Trockenschwimmen vergleichbar, wie es Andreas Novy formuliert, und damit nutzlos. Denken, die theoretische Entwicklung, und das Tun, die praktische Umsetzung, müssen nach dem Schlüssel-Schloss-Prinzip ineinandergreifen. Nur dadurch kann eine wirkliche Weiterentwicklung des Status Quo hin zu einer gerechteren Welt erreicht werden.

3.1.2.2 Die Philosophie der Befreiung

Der argentinische Philosoph Enrique Dussel (geb. 1934) versuchte ab Mitte der 1960er Jahre ähnlich wie Paulo Freire auf dem Gebiet der Pädagogik, unter Verwendung der Dependenztheorie philosophisch über den Prozess der konkreten Befreiung des Menschen nachzudenken. Bei der Analyse der unterdrückenden sozialen Strukturen spielt für Dussel die Geopolitik eine entscheidende Rolle. Dies wird deutlich, wenn er von der These der Aufteilung der Welt in „Zentrum“ und „Peripherie“ spricht.¹⁷⁴

Dussel beginnt sein grundlegendes Werk „Philosophie der Befreiung“ mit einer Kritik an der Ethik Hegels. In Hegels philosophischem System bleibe für „Anderheit“, wie sie Dussel nennt, kein Platz, sie habe die Moral eines weltbeherrschenden Volks verabsolutiert – eine partikulare Moral maße sich damit Universalität an. Dieser Universalität stellt Dussel die Perspektive der „Anderheit“ gegenüber und fordert ausgehend davon einen Perspektivwechsel. In Zeiten einer globalisierten Welt und damit von Zentrum (bestimmende Völker) und Peripherie (Arme) bedürfe es eines *dialogischen* Denkens. In diesem Gedanken stimmt Dussel mit Emanuel Levinas überein. Für die Reflexion der Wirklichkeit entwickelt Dussel sechs Kategorien, die ich kurz charakterisieren möchte:¹⁷⁵

- Die erste Kategorie ist ein wünschenswertes Nahverhältnis zwischen den Menschen, von Dussel *Proximität* genannt.
- Auch wenn der Mensch das Nahverhältnis verlässt, bleibt er immer Teil einer *Totalität*, nämlich seiner Welt, die ihn einschließt und umgreift.

¹⁷³ Novy: Wege zur Befreiung, 11.

¹⁷⁴ Vgl. Fournet-Betancourt: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, 66-74.

¹⁷⁵ Zu den einzelnen Kategorien vgl. Dussel: Philosophie der Befreiung, 29-80.

- Diese Totalität bildet auch gleichzeitig den Horizont, in dem wir leben. „Die *Vermittlungen* sind das, was wir benutzen, um das letzte Ziel unserer Aktivität zu erreichen. [...] die Vermittlung macht einen Bezug der Totalität auf die Unmittelbarkeit, den Verbleib in ihr möglich; sie konstruiert die Totalität in ihren funktionalen Teilen.“¹⁷⁶
- Eine weitere wesentliche Kategorie ist die *Exteriorität*. Damit ist der Bereich gemeint, in dem sich der andere Mensch – der frei ist, also nicht von meinen Systemen konditioniert wird und nicht Teil meiner Welt ist – selbst offenbart. Das Verständnis von Exteriorität schafft also erst die Möglichkeit zum wirklichen Diskurs.
- Die universalisierende Perspektive der eigenen Wertvorstellungen neigt dazu, die Exteriorität anderer zu vergessen und damit eine *Entfremdung* hervorzurufen. Für die Vergessenen bedeutet dies den Verlust des Seins, da sie nur noch als abhängige Objekte gesehen werden, und damit eine wesentliche Entfremdung.
- Die letzte und gleichzeitig wichtigste Kategorie in der Philosophie Dussels ist die *Befreiung*. Sie hat die konkrete Veränderung der bestehenden Ordnung zum Ziel. Es muss darum gehen, auch außerhalb des eigenen Systems Verantwortung für die Entfremdeten zu übernehmen. „Das Ethos der Befreiung ist ein auf den Anderen gerichtetes Begehren oder eine metaphysische Gerechtigkeit; es ist die Liebe zum Anderen als anderen, als Exteriorität, die Liebe zu den Unterdrückten, jedoch nicht als Unterdrückten, sondern als Subjekten der Exteriorität.“¹⁷⁷

Die praktische Aufgabe, die Dussel aus den philosophischen Überlegungen ableitet, besteht in der Vermittlung der genannten Kategorien an die Menschen, um ihnen damit ein persönliches Verständnis der eigenen Situation und der darin enthaltenen Probleme zu ermöglichen. Das Wissen um die Bedingtheit der eigenen Lebenssituation setzt dann den Prozess der Reflexion und letztlich der Befreiung in Gang.¹⁷⁸ Auch in Dussels Verständnis von Politik finden diese Überlegungen ihren Niederschlag. In politischem Handeln als Vertretung der Einzelinteressen sieht er mehr als nur die Einzelhandlungen der Politiker. Politik stellt für ihn auch ein eng auf einander bezogenes transnationales System dar, und es ist historische Wirklichkeit, dass das politische Zentrum die Peripherie unterdrückt. Das aktuelle Zentrum stellen dabei die wirtschaftlich hoch potenten Länder dar, die die Entwicklungsländer unterdrücken, lautet die These Dussels. Die Entfremdung der

¹⁷⁶ Dussel: Philosophie der Befreiung, 43.

¹⁷⁷ Ebd., 80.

¹⁷⁸ Ebd., 194.

Peripherie läuft dabei über die Negierung des Subjektstatus der Menschen in den Ländern des Südens. Als Objekte können sie dann ausgebeutet werden.

Im Ausgang von voranschreitender (Selbst-)Entfremdung bedeutet das Denken Dussels einen radikalen theoretisch-epistemologischen Bruch, weil es im Kontrast zur Philosophie der damals herrschenden ideologischen Blöcke steht und *Authentizität* als geschichtlichen Befreiungsprozess begreift. Dussel versucht mit seinem Entwurf zwischen der Theologie und den Sozialwissenschaften zu vermitteln. Die Wissenschaften sollen dabei einerseits die Reflexionsgrundlage liefern, gleichzeitig aber zusammen mit dem theologischen Auftrag nach taktischen bzw. strategischen Perspektiven suchen, die Lebenssituation der Menschen zu verbessern. Der entscheidende Punkt, der Dussel anschlussfähig an die Theologie der Befreiung macht, ist die *Perspektive des Armen*.

Was genau die Theologie der Befreiung unter der Perspektive des Armen versteht und warum ihre Einnahme fundamental ist, erläutere ich im folgenden Abschnitt 3.2.

3.2 Die Theologie der Befreiung

3.2.1 Versuch einer Kurzdefinition¹⁷⁹

„Das historische Hauptverdienst der Theologie der Befreiung bestand darin, den Schrei der armen Massen in die Kirche eingelassen zu haben, und zwar ausgehend eben von ihrer eigenen Optik und in einer nicht mehr naturrechtlichen Perspektive, sondern in einer biblisch-theologischen.“¹⁸⁰ Sie macht damit die Armen, die Ursachen von Armut und ihre Konsequenzen für die Menschen zum Zentrum ihres Nachdenkens und versucht sie im Licht der christlichen Offenbarung zu deuten.¹⁸¹

Deswegen bilden auch die Kategorien der Armut die Eckpfeiler für die biblische Reflexion. Als Ausgangspunkt der Reflexion dient der Theologie die Gesellschaftsanalyse, bei der sie notwendigerweise auf die Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften angewiesen ist. Dies bedeutet nicht nur die fachspezifisch gewonnenen Ergebnisse zu verwenden, sondern sie wirklich mit der Theologie zu verflechten. Ziel der Theologie der Befreiung ist es, den Auftrag der „Option für die Armen“¹⁸² konkret werden zu lassen. Ein

¹⁷⁹ Vgl. dazu auch Vorgrimler: Artikel „Befreiungstheologie“.

¹⁸⁰ Boff: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 70.

¹⁸¹ Vgl. Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 297/298.

¹⁸² Vgl. LG 1,8 (in Auszügen): „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. ... So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstver-

wesentliches Merkmal der Befreiungstheologie kann daher mit dem Satz „Das Volk Gottes macht sich gemeinsam auf den Weg“ umschrieben werden. Jeder und jede muss dazu befähigt werden, als verantwortliches Subjekt in Kirche und Gesellschaft handeln zu können. Auf der Grundlage des biblischen Befreiungspotentials und unter besonderer Berücksichtigung der konkreten Lebenssituation der Menschen arbeitet die Theologie der Befreiung an der Bekämpfung der Armut auf drei Ebenen: Erstens „der realen Armut als einem Übel, also einer von Gott nicht gewollten Armut, zweitens der spirituellen Armut als Offenheit für den Willen Gottes und schließlich drittens an der Solidarität mit den Armen, verbunden mit dem Protest gegen die Situation, unter der sie leiden.“¹⁸³ Biblisch leitende Prinzipien in diesem Zusammenhang sind die Exoduserfahrung (Ex 12,1-18,27), die Zusage Jesu zur Befreiung der Unterdrückten (Lk 4,18f.), die Werthaftigkeit des Kleinsten (Mt 25,31-45) und die Freiheit des Christen (Gal 4,8ff.).

Methodisch verfolgt die Befreiungstheologie bei ihrer Reflexion einen Dreischritt: Sehen – Urteilen – Handeln. 1. Sehen. Am Anfang steht immer die unter Zuhilfenahme der Humanwissenschaften und ihrer Methoden durchgeführte Situationsanalyse als Ausgangspunkt theologischer Überlegungen. 2. Urteilen. Es folgt der Vergleich zwischen Ist und Soll (biblische Befreiungsbotschaft, Glaube). Zu welchen Antworten und Hilfestellungen für den Nächsten, besonders aber für den Armen fordert der Glaube auf? Dabei muss sowohl auf der individuellen wie auch auf der strukturellen Ebene des Einsatzes als zwei Seiten einer Medaille gedacht werden. An der Praxis geprüfte und aus ihr gewonnene Glaubenserfahrungen können damit auch die theologische Frageweise verändern und führen unter Umständen zu einem epistemologischen Bruch mit bereits bestehenden Erkenntnisssystemen. Wenn man nämlich die reale Lebenssituation vieler Menschen in den Ländern des Südens ansieht, versteht man den Gedanken von Johann Baptist Metz, Jesuit und Begründer der politischen Theologie, „wenn er davon spricht, dass unsere ‚fugendichte Normalität‘ einen Riss bekommt.“¹⁸⁴ 3. Handeln. Ausgehend von der Beurteilung der Situation müssen konkrete Handlungsoptionen und Möglichkeiten des Einsatzes für die Armen als Ausdruck der Glaubensverantwortung und der Solidarität gesucht werden.

leugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, "den Armen die frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind" (Lk 4,18), "zu suchen und zu retten, was verloren war" (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“

¹⁸³ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 293.

¹⁸⁴ Zechmeister: Theologie und Biografie, 37.

3.2.2 Theorie, Anliegen und Methode der Theologie der Befreiung

Nachdem im vorangegangenen Kapitel überblicksartig auf die Eckpunkte der Theologie der Befreiung eingegangen wurde, erscheinen nun einige genauere Erläuterungen sinnvoll, und zwar in Bezug auf drei Aspekte. 1. Was kann über die wissenschaftstheoretische Identität der Theologie der Befreiung gesagt werden? 2. Wer sind die Träger und Entwickler der Befreiungstheologie? 3. Wie sieht die Methode der Befreiungstheologie konkret aus?

1. Die Theologie der Befreiung ist eine relativ junge Theologie, hat aber, wie bereits erwähnt, in ihrer Genese mit einigen Missverständnissen, zu denen sie teilweise auch selbst beigetragen hat, zu kämpfen gehabt. Deswegen fünf Thesen zur Klärung:

- a. *„Die Theologie der Befreiung ist eine integrale Theologie, aber eine, die die gesamte Gegebenheit des Glaubens innerhalb einer partikulären Perspektive behandelt: des Armen und seiner Befreiung.“*¹⁸⁵

Die Theologie der Befreiung widmet sich der Gesamtheit der theologischen Fragestellungen, allerdings entwickelt sie dabei von der globalen Sicht des Glaubens aus eine partikuläre Perspektive und integriert die Themen der Unterdrückung bzw. Befreiung.¹⁸⁶ Dabei ist aber festzuhalten, dass die Theologie der Befreiung das gesamte „depositum fidei“ zum Gegenstand hat. Es ist nicht so, dass sie sich entweder nur mit dem Glauben oder der konkreten geschichtlichen Situation beschäftigt, sondern mit beidem, indem sie die befreiende Bedeutung zum Ausdruck zu bringen versucht. Der Glaube muss immer in Verbindung mit Unterdrückung gedacht werden, und zwar in dialektischer Form.¹⁸⁷ Auch Papst Johannes Paul II. erkennt dies in seinem Brief an den brasilianischen Episkopat an, wenn er schreibt: „die zweite [Dimension, die Ethik] der ersten [der Soteriologie] voranzustellen bedeutet, die wahre christliche Befreiung zu verkehren und zu entstellen.“¹⁸⁸ Es ist also durchaus notwendig, dass die Kirche in ihren Deutungen von partikulären Erfahrungen ausgeht. Genau dies versucht die Theologie der Befreiung auf zwei Ebenen, wenn sie einerseits die Theologie der historischen Befreiung im Licht der integralen Befreiung [ist und andererseits als] Theologie der integralen Befreiung, den Akzent auf die historische Befreiung legt.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 63.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Ebd., 64.

¹⁸⁸ Brief Papst Johannes Paul II. an den brasilianischen Episkopat vom 9.4.1986, 6.

¹⁸⁹ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 64.

- b. *„Die primäre und fundamentale Optik der Theologie der Befreiung, wie jeder Theologie, ist der positiv gegebene Glaube; ihre sekundäre und partikuläre Optik als eine unter anderen Theologien ist die Erfahrung der Unterdrückten.“*¹⁹⁰

Die Basis der Theologie der Befreiung ist der objektive Glaube, also die Schrift. Dazu tritt aber der subjektive Glaube, also die Erfahrungen der Unterdrückten. Welcher der beiden ist aber als Ausgangspunkt der theologischen Überlegungen zu betrachten? Aus theologischer Perspektive ist klar, dass sowohl der Glaube als auch die Praxis Ausgangspunkt sein müssen. Der Glaube ist dabei das formal „bestimmende hermeneutische Prinzip“ (LN X, 2) und die Praxis liefert den materialen Ausgangspunkt.¹⁹¹ Beide bedürfen einander notwendigerweise und auch wenn die befreiungstheologische Methode an erster Stelle vom Sehen ausgeht, so ist damit lediglich eine methodische Aussage getroffen.

- c. *„Die Theologie der Befreiung stellt eine ‚neue Etappe‘ in der langen Entwicklung der theologischen Reflexion dar und bildet heute eine historisch notwendige Theologie.“*¹⁹²

Die Leistung der Theologie der Befreiung ist es, dass sie den Glauben mit der geschichtlichen Situation, mit den Opfern, konfrontiert hat und dies weiterhin tut. Sie hat damit ein neues Zeitalter in der Theologiegeschichte eröffnet und ist zu einer epochalen Theologie geworden, wie Papst Johannes Paul II. selbst feststellt.¹⁹³ In Zukunft wird sich jede andere Theologie an diesem Kriterium messen lassen müssen, weil sie sonst Gefahr läuft, zu einer Vertröstungs- bzw. Beruhigungstheologie zu werden. Selbst wenn die materielle Armut in der Welt beseitigt würde, bliebe die Berechtigung der Theologie der Befreiung erhalten, weil auch dann die Frage nach den Letzten und damit den Opfern gestellt werden muss. Auch wenn das primäre Reflexionsobjekt der Befreiungstheologie die partikuläre Perspektive des Armen ist, erhebt die Theologie der Befreiung gerade deswegen berechtigten Anspruch auf Universalität, der auch in den römischen Schreiben anerkannt wird.¹⁹⁴ Unstrittig ist dabei, dass sich die Universalität auf das zentrale Anliegen bezieht, nicht auf konkrete Ausprägungen, der, wie bereits erwähnt,

¹⁹⁰ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 65.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Brief Papst Johannes Paul II. an den brasilianischen Episkopat vom 9.4.1986, 5.

¹⁹⁴ Vgl. LN IV 1: „Unmöglich kann man die Situationen dramatischer Not vergessen, die den Theologen diese Herausforderung stellt“ und LC 98: „Daher ist eine Theologie der Freiheit und der Befreiung (...) eine Forderung unserer Zeit.“

pluralen Theologien der Befreiung. Befreiung ist dabei nicht so sehr historisch zu verstehen, sondern meint dabei die Möglichkeit, dass alle Menschen die „personale und (...) eschatologische Dimension des Glaubenslebens entwickeln“¹⁹⁵ können müssen. Der Ansatzpunkt der Theologie der Befreiung ist also ein gebotener, nicht nur eine möglicher. Trotzdem ist es gerade für die Theologie der Befreiung mit ihrem Ausgangspunkt im Armen wichtig, alle Dimensionen des Glaubens zu betonen. „Das Christentum ist nicht nur gesellschaftliche Veränderung, sondern auch individuelle Bekehrung und Auferstehung der Toten. Deshalb dürfen die metaphysischen oder transzendenten Fragen nicht zugunsten (...) der physischen oder immanenten Fragen unterdrückt werden, weil eben die Armen nicht lediglich Arme, sondern zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufene Männer und Frauen sind.“¹⁹⁶ Es bleibt aber daran zu erinnern, wenn ein großes Zeichen unserer Zeit die Unterdrückung ist, dass die Armen auch den primären Ort der universaltheologischen Reflexion darstellen müssen.

- d. *„Die Theologie der Befreiung verbindet global die ‚ethisch-politische Befreiung‘, die Dringlichkeitspriorität (und deshalb auch methodologische und gelegentlich pastorale Priorität) hat, mit der ‚soteriologischen Befreiung‘, die unstrittig Wertpriorität hat.“*¹⁹⁷

In der heutigen Zeit wird unter Befreiung in erster Linie die „gesellschaftliche Befreiung“¹⁹⁸ verstanden, weil sie akut oft das größte Problem für die Menschen darstellt. Allerdings muss diese Art des Befreiungsverständnisses offen für den Glauben, für die Soteriologie sein, was besonders in den römischen Instruktionen immer wieder hervorgehoben wurde. Dabei wäre es falsch zu glauben, die Theologie der Befreiung würde dem nicht zustimmen. Vielmehr haben das Lehramt und die Theologie der Befreiung zwei verschiedene Schwerpunktsetzungen innerhalb ein und desselben Vorgangs. Das Lehramt versteht unter dem Begriff der Befreiung das gesamte Geschehen der Erlösung und denkt den Weg zu dieser von der soteriologischen Dimension des Glaubens zur ethisch-politischen. Die Theologie der Befreiung macht es genau umgekehrt und schreitet von der ethisch-politischen zur Befreiung von Sünde und Tod. Beide Positionen sind also nicht konträr, sondern ergänzen sich vielmehr. „Ob man nun durch die Tür der materiellen und

¹⁹⁵ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 68.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Ebd., 69.

¹⁹⁸ Ebd.

historischen Befreiung schreitet oder durch die Pforte der spirituellen und ewigen Befreiung hindurchgelangt, das ist eine Frage der rein methodologischen und pastoralen Angemessenheit und nicht der theologischen Wahrheit.“¹⁹⁹

- e. „Gegenüber den anderen Theologien der Gegenwart wie der Vergangenheit unterhält die Theologie der Befreiung kein Verhältnis der Opposition oder Substitution, sondern eines der kritischen Komplementarität. Auf alle Fälle ist das radikal Neue an ihr gegenüber den anderen die Begegnung mit dem Armen als Subjekt von Geschichte.“²⁰⁰

Die Theologie der Befreiung stellt nicht eine Neuerfindung im 20. Jahrhundert dar, sondern steht vielmehr in einer großen Kontinuität zu den alten Theologien. Dies bekräftigt auch Papst Johannes Paul II., wenn er schreibt, dass „jene korrekte und notwendige Theologie der Befreiung (...) auf homogene und nicht auf heterogene Weise, in Verbindung mit der Theologie aller Zeiten“²⁰¹ steht. Vielmehr versucht die Theologie der Befreiung, dem Auftrag des 2. Vatikanischen Konzils folgend, die alten Fäden der Befreiung aus der Patristik wieder aufzunehmen und sie aktuell aus dem speziellen Blickwinkel der Armen zu deuten. Eine Heterogenität zu alten Theologien existiert jedoch „auf der Ebene der Themen, der Sprache, der Problemstellung und auch der konkreten Methodologie.“²⁰² Die neue Sichtweise der Theologie der Befreiung besteht darin, dass sie von den Armen selbst her entworfen wird, was ein enges Verhältnis zur Praxis und damit zu gesellschaftlichen Veränderungen impliziert. Außerdem hat die Theologie der Befreiung aufgrund der Situation der Armen ein energisches Pathos in ihrer Kritik, und ist weder trocken noch kalt.

Wenn aber die Theologie der Befreiung in einer großen Kontinuität steht, ist es dann richtig, dass sie „immer eine Basistheologie oder eine vorgängige Theologie“²⁰³ voraussetzt? Die einzige Voraussetzung für die Theologie der Befreiung ist der Glaube. Es ist nicht möglich, die Befreiungstheologie vom Glauben zu trennen. Das Verhältnis von Glaube und Theologie der Befreiung lässt sich am besten als dialektische Bewegung innerhalb eines einzigen theologischen

¹⁹⁹ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 70.

²⁰⁰ Ebd., 71.

²⁰¹ Brief Papst Johannes Paul II. an den brasilianischen Episkopat vom 9.4.1986, 5.

²⁰² Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 71.

²⁰³ Ebd., 73.

Vorgangs beschreiben und nicht als hierarchisches Aufbaumodell.²⁰⁴ Auch die Theologie der Befreiung verwendet die klassischen methodischen Instrumente der Theologie. „Die radikale Originalität der Theologie der Befreiung liegt nicht in ihren Themen (...), auch nicht in der Methode (...), noch in ihrer Sprache oder ihren Adressaten (...) und schließlich auch nicht in ihrem Ziel. Sie liegt vielmehr in der lebendigen Eingliederung des Theologen an der Seite der Armen als kollektiver, konfliktiver und aktiver Größe, eben der Armen als Subjekte.²⁰⁵ Die für die Theologie der Befreiung so wichtige biblische Begründung der Perspektive des Armen wird im Kapitel 3.2.3 näher untersucht.

An dieser Stelle bietet sich – auch als kleine Zusammenfassung – eine Übersicht der (historischen) Einwände gegen die spezifisch befreiungstheologische Perspektive der Armen an:

Einwand	Verteidigung
Die Option für die Armen schließt die Nicht-Armen aus (Klassenoption, Verrat an der Universalität des Evangeliums).	Die Option für die Armen gründet allein auf der Geschenkhaftigkeit der Liebe Gottes (Jesu Identifikation mit ihnen). Bischof Oscar Romero: „Wenn die Kirche von den Armen ausgeht, wird es ihr gelingen, für alle da zu sein“.
Die Option für die Armen bewirkt Spaltungen und wird damit dem christlichen Friedenswillen nicht gerecht.	Angeklagt werden die Strukturen der Sünde, nicht die Nicht-Armen. Diejenigen, die Spaltungen offenlegen, sind nicht die Ursachen der Spaltungen. Nur durch Gerechtigkeit kann ein echter Friede entstehen.
Die Option für die Armen hat nur das materielle Heil der Menschen im Blick und ver-	Drei Ebenen der Befreiung: - die wirtschaftliche, soziale und politische Befreiung - die Befreiung aus jedweder Knechtschaft

²⁰⁴ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 73. Die Interpretation dieser Dialektik führt immer wieder zu Auseinandersetzungen, unter anderem im Jahre 2008 zwischen den Boff-Brüdern. Eine nähere Darstellung dazu findet sich in Kapitel 3.2.4.

²⁰⁵ Ebd.

kürzt damit das Evangelium.	- die Befreiung von der Sünde („das ganzheitliche Wohl des Menschen als Ziel“).
Die Option für die Armen verherrlicht eine soziale Klasse als Heilsbringer.	Die Option für die Armen bringt auch den Privilegierten Befreiung. Befreiung der Nicht-Armen von der Konzentration auf die Eigeninteressen auf Kosten der Anderen. Befreiung der Armen von ihrer marginalisierten Stellung/Integration in die Gemeinschaft.

2. Nachdem erläutert wurde, welches wissenschaftliche Profil der Theologie der Befreiung zu Grunde liegt, ist es in einem zweiten Schritt wichtig, nach den verschiedenen Ebenen der Durchdringung bzw. Bearbeitung – professionell, pastoral und popular – der Theologie der Befreiung und deren Zusammenspiel zu fragen. Denn auch wenn den Diskurs über die Befreiungstheologie hauptsächlich große Namen wie zum Beispiel Jon Sobrino prägen, darf nicht vergessen werden, dass die Theologie der Befreiung sich mit ihrem Ansatzpunkt an alle Menschen richtet und auf alle angewiesen ist. Ihr Reflexionsgeschehen findet notwendigerweise auf verschiedenen, aber dennoch interagierenden Ebenen statt. Dabei ist es hilfreich, die Theologie der Befreiung mit der Metapher des Baumes zu vergleichen. Die professionelle Ebene der Reflexion, also die wissenschaftlichen Befreiungstheologen, bilden dabei die Äste; der Stamm symbolisiert die Reflexion der Hirten bzw. pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen und die Wurzeln sind die Basisgemeinden, die in großer Zahl versuchen, ihrem Glauben im Angesicht der Unterdrückung Ausdruck zu verleihen. Alle reflektieren dabei gemeinsam „dieselbe Sache: den Glauben in Konfrontation mit der Unterdrückung.“²⁰⁶ Das Bild des Baumes ist Ausdruck für die Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Befreiungstheologie. Die befreiungstheologischen Wissenschaftler können ihre Analysen nur aufgrund des reichen Schatzes der Basis liefern. „Das heißt, dass die Substanz der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez dieselbe ist wie die eines christlichen Landarbeiters aus dem brasilianischen Norden.“²⁰⁷ Ein Unterschied besteht lediglich in der jeweiligen Ausdrucksform der Theologie. Einen weiteren Hinweis auf die gemeinsame Arbeit und damit auf die Bezogenheit der drei Ebenen liefert das Faktum, dass die Reflexionen sich nicht nur anhand ihrer je eigenen Vorgangsweise mit befreiungstheologischen Themen

²⁰⁶ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 75.

²⁰⁷ Ebd., 77.

befassen, sondern im Gegenteil um einen regen Dialog zwischen den Ebenen bemüht sind und versuchen, die Überlegungen der jeweils anderen Ebene zu integrieren bzw. zu übersetzen. Dies kommt vor allem im aktiven Dialog zum Ausdruck, zum Beispiel in Fortbildungsveranstaltungen für die pastorale Ebene, die ihrerseits wieder das Gelernte in die Arbeit in den Basisgemeinden hineinbringen, oder wenn auf kirchlichen Versammlungen den pastoralen Problemen der Praxis zugehört wird. Die Theologie der Befreiung bemüht sich damit, das ganze Volk Gottes in die Reflexion mit einzubeziehen.

In ihrer Vermittlung ist die Theologie der Befreiung vor allem eine „mündliche, symbolische und pastorale Theologie“²⁰⁸. Im Reflexionsgeschehen der Basisgemeinden werden Bibelstellen bildlich dargestellt und im Anschluss diskursiv besprochen. Auch wenn die Akteure dies vielleicht selbst nicht so benennen würden, kommt genau hierin das große kritische und prophetische Potenzial der Theologie der Befreiung zum Ausdruck und macht die Befreiungstheologie auch zu einer pastoralen Theologie. „Sie lässt das Licht des Erlösungswortes auf die Realität der Ungerechtigkeit und des Unrechts fallen und will damit die Kirche im Befreiungskampf inspirieren.“²⁰⁹ Die Schlussfolgerungen der basisgemeindlichen Arbeit können dabei in die wissenschaftlich formulierten Theologien eingebaut werden und umgekehrt. Die notwendige Einarbeitung der pastoralen Ergebnisse hat auch Konsequenzen für die Arbeit des Befreiungstheologen. So muss erstens jeder Befreiungstheologe *im Volk* unterwegs sein, um den Austausch zwischen Basis und wissenschaftlicher Ebene zu gewährleisten. Nur so kann der Analytiker „den Diskurs der Gesellschaft, der Unterdrückten (...) mit dem Diskurs des Glaubens und der großen Traditionen verknüpfen. Die Befreiungstheologien muss zweitens auch *mit dem Volk* unterwegs sein. Dies kommt besonders in der Teilnahme an pastoralen Versammlungen und der beratenden Funktion bei ihnen zum Ausdruck. Drittens müssen Befreiungstheologen auch versuchen, eine Theologie aus und *im Namen des Volks*²¹⁰ zu destillieren. Dazu müssen sie als Multiplikatoren tätig werden und ihre Ergebnisse in Vorträgen, Büchern etc. präsentieren.

3. Mit welcher Methode geht der gerade näher charakterisierte Befreiungstheologe in seiner Analyse vor und zwar unabhängig davon, ob er in einer Basisgemeinde oder an der Universität Theologie treibt? Es wurde bereits erwähnt, dass der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln die Methode der Theologie der Befreiung charakterisiert. Im Folgenden

²⁰⁸ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 78.

²⁰⁹ Ebd., 79.

²¹⁰ Ebd., 82.

soll es darum gehen, näher auf die einzelnen Teilgebiete dieses Dreischritts einzugehen. Die dabei näher erläuterte Methode ist das Spezifikum der Theologie der Befreiung, was jedoch nicht bedeutet, dass sie die Methoden der klassischen Theologie nicht berücksichtigen oder gar ablehnen würde. Vielmehr ist es so, dass sie die Methoden der klassischen Theologie, wenn auch oft unerwähnt, zur Grundlage ihrer spezifisch eigenen Überlegungen macht und damit auch zu einer zeitgerechten Weiterentwicklung der klassischen Theologie beiträgt.

Bevor näher auf die konkrete Methode der Theologie der Befreiung eingegangen werden kann, muss aber auf ein wichtiges Vorverständnis hingewiesen werden: Die spezifische Perspektive der Befreiungstheologie verlangt danach, den Glauben als vorgängiges Moment auch wirklich zu leben. Es geht darum, „auf irgendeine Weise am Befreiungsprozess teilzunehmen“²¹¹. Befreiungstheologische Überlegungen müssen internalisiert und als Grundhaltung anerkannt werden und dürfen nicht nur auf eine bestimmte Methodik reduziert werden, die mit meinem persönlichen Handeln nichts zu tun hat. Daher ist der Kontakt zu den Menschen, der durchaus unterschiedlich situiert sein kann, besonders wichtig, um sich konkret an ihren Bedürfnissen ausrichten zu können.

Um sich ihrem Ziel der Befreiung des Armen aus der Unterdrückung zu nähern, bedient sich die Theologie der Befreiung dreier verschiedener Vermittlungsebenen: der *sozioanalytischen*, der *hermeneutischen* und der *praktischen*. In der sozioanalytischen geht es darum, die Strukturen der Unterdrückung in der Welt zu erkennen und gewisse Erklärungsschemata zu erarbeiten. Die hermeneutische widmet sich der Frage, welche Verheißung Gott gerade für den Armen hat, und die praktische Vermittlung schließlich, also die Solidarität, „sucht die Richtlinien des Handelns zu entdecken, durch das in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes die Unterdrückung überwunden werden soll.“²¹² – An dieser Stelle folgen zur sozioanalytischen und praktischen Vermittlung nur einige zusammenfassende Anmerkungen, weil auf sie im Kapitel 2.3 bzw. 4 ausführlicher eingegangen wird. Die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes als *hermeneutische* Grundlage wird im direkt anschließenden Kapitel 3.2.3 thematisiert.

Die *sozioanalytische* Vermittlung wählt für ihre Analysen die Dependenztheorie.²¹³ Diese steht allerdings in einer großen Affinität zum Marxismus, was der Theologie der Befreiung

²¹¹ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 83.

²¹² Ebd., 84.

²¹³ Daneben weiß sie auch um die Modernisierungstheorie und das weit verbreitete Verständnis von Armut als durch persönliche Laster verursacht. Aufgrund für sie offensichtlich erscheinender Mängel zieht sie diesen Erklärungsmodellen jedoch die Dependenztheorie vor.

den Vorwurf einbrachte, eine theologische Abwandlung des Marxismus zu sein. Dies trifft jedoch nicht zu, wie sich anhand von drei Aspekten zeigen lässt: Erstens verwendet die Theologie der Befreiung marxistische Überlegungen immer unter der spezifischen Brille des Armen und nicht wie im Marxismus im Klassenverständnis. Zweitens benutzt die Theologie der Befreiung den Marxismus in einem instrumentellen Sinn und entnimmt ihm damit lediglich einige methodologische Anhaltspunkte, nicht aber die gesamte Methode, und drittens hat die Theologie der Befreiung insgesamt ein kritisches Verhältnis zum Marxismus, weil sie sich nicht mit der einen Führergestalt Marx identifiziert.²¹⁴ Werden in der sozioanalytischen Vermittlung Erklärungsmodelle der Armut gesucht, so muss darauf hingewiesen werden, dass die Befreiung daraus die ganze Person des Armen miteinschließen muss. Wie bereits früher deutlich gemacht wurde, gibt es die verschiedensten Ebenen der Unterdrückung, die aber alle im Zusammenhang mit einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen zu berücksichtigen sind. „In Wirklichkeit ist der Unterdrückte nämlich mehr, als der Gesellschaftsanalytiker (...) über ihn zu sagen vermag.“²¹⁵ Der ständige Versuch, die Glaubens- mit der konkreten Lebensebene, analysiert unter Zuhilfenahme der Sozial-, Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaften, zusammen zu denken, ist Ausdruck des zukunftsorientierten Potenzials der Theologie der Befreiung. Nachdem in der sozioanalytischen Vermittlung die Situation der Unterdrückten untersucht wurde, muss im Anschluss daran in der *hermeneutischen* Vermittlung die konkrete Unterdrückungssituation der Menschen in Korrelation mit dem Willen Gottes gebracht werden. Die Armen sind nämlich „nicht schlicht und einfach die Armen, wie wir sie (...) [sehen, sondern] sie suchen Leben und ‚Leben in Fülle‘ (Joh 10,10).“²¹⁶ Will die Theologie der Befreiung wirklich eine Theologie im Sinne der umfassenden Umsetzung des Willens Gottes sein – also die drängenden Fragen der Armen mit den transzendenten Fragen verknüpfen –, hängt ihre Berechtigung und Zukunftsfähigkeit wesentlich von ihrem Verhältnis zu den beiden kirchlichen Grundsäulen der Schrift als formuliertem Willen Gottes und der Tradition als geforderter Umsetzung dieses Willens ab. Kann die Schrift als Fundament des Glaubens angesehen werden, so ist die Tradition deren Übersetzung und Entfaltung in die jeweilige Zeit. Beide gehören existenziell zusammen und bedürfen ursprünglicher Weise einander.²¹⁷ Es gibt also „einen ‚hermeneutischen Zirkel‘ oder eine

²¹⁴ Vgl. Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 87/88.

²¹⁵ Ebd., 89.

²¹⁶ Ebd., 91.

²¹⁷ Vgl. DV 9.

„wechselseitige Interpretation“ zwischen den Armen und dem Wort.“²¹⁸ Dass die Theologie der Befreiung sich bemüht, diesem Anspruch gerecht zu werden, zeigt sich in der biblischen Begründung ihres Hauptanliegens, den Armen ins Zentrum zu stellen, konkret formuliert: im Bekenntnis zur vorrangigen Option für die Armen²¹⁹ und im ständigen Versuch, die Schrift auf Handlungsanweisungen für die konkrete gesellschaftliche Situation hin zu lesen. Die Interpretation der Schrifttexte erfolgt dabei unter drei Gesichtspunkten: Erstens soll die verändernde Kraft der Schrift entdeckt und zur Geltung gebracht werden. Zweitens muss die Lektüre der Texte den „sozialen Kern“ der christlichen Botschaft betonen und drittens will die Theologie der Befreiung „an die Seite der Armen“ treten.²²⁰ Sicherlich ist es richtig, dass die Theologie der Befreiung bei ihren Analysen die gesamte Schrift berücksichtigen muss. Dennoch lassen sich aufgrund ihrer speziellen Perspektive einige Bücher der Bibel benennen, die für die Theologie der Befreiung besondere Bedeutung erlangt haben. Zunächst ist das Buch Exodus zu nennen, als große Geschichte vom Befreiungshandeln Gottes, des Weiteren die Propheten als Kämpfer für die Rechte der Schwachen und Verkünder einer besseren Welt. Im Neuen Testament nehmen die Evangelien mit der Person Jesu Christi und der Botschaft vom Reich Gottes, die Apostelgeschichte mit dem „Ideal einer freien und befreienden christlichen Gemeinschaft“²²¹ und die Apokalypse eine besondere Position ein. Die Gewichtung der einzelnen Texte hängt dabei eng mit der eigenen Lebenssituation zusammen, und es ist interessant zu beobachten, dass sich die Lektüre dieser anpasst. Lesen zum Beispiel viele Basisgemeinden in Lateinamerika in den 70er und 80er Jahren vorwiegend die Makkabäerbücher als Glaubensstütze im bewaffneten Kampf, werden seit den 90er Jahren eher Esra und Nehemia als Wiederherstellungsberichte nach der Krisenzeit gelesen.²²²

Schließlich folgt als dritte Vermittlungsebene die *praktische* Vermittlung. Ihr Charakteristikum ist es, zum Handeln zu führen. Der Glaube, der immer auch die Kontemplation mitumfasst, muss in die konkrete Welt hinein umgesetzt werden. Dabei ist „die Logik des Handelns höchst komplex.“²²³ Fünf wesentliche Ebenen stehen dabei in einem wechselseitigen Zusammenspiel: Erstens müssen die bereits lokal vorhandenen Ansätze zur Befreiung in Bezug auf ihre Vorhaben benannt und untersucht werden. Zweitens müssen

²¹⁸ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 91.

²¹⁹ Vgl. Puebla, 1134ff.

²²⁰ Für die gesamte Aufzählung vgl. Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 91/92.

²²¹ Ebd., 93.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Ebd., 96.

realistische Ziele eruiert werden. Drittens müssen Mittel und Wege überlegt werden, diese Ziele zu erreichen. Viertens müssen die Mittel und Ziele einer ethischen Bewertung zugeführt werden. Fünftens schließlich bedarf es der Performanz.“²²⁴

3.2.3 Gottes Option für die Armen

Wie bereits in den Erläuterungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Befreiungstheologie deutlich wurde, richten sie ihre theologischen Überlegungen immer an den Armen aus. Es stellt sich also die Frage wie diese spezielle Hinwendung zu begründen ist. Die Theologie der Befreiung wählt die Armen nämlich nicht als eine beliebige Gruppe, sondern weil die Armen die von Gott präferentiell Bevorzugten sind. Vorzug hat dabei nichts mit Exklusivität zu tun, sondern „will unterstreichen, wer in unserer Solidarität die ersten – nicht die einzigen – sein sollen.“²²⁵ Prinzipiell haben alle Menschen vor Gott den gleichen Wert, weil sie alle Kinder Gottes sind. Die Armen sind also weder per se besser als andere noch haben sie eo ipso mehr Spiritualität. Dies wird auch im volkstümlichen Sprichwort „Not, als ein Ausdruck von Armut, lehrt nicht nur beten, sondern auch fluchen“ deutlich. Es ist also „Abschied zu nehmen von der [eventuell vorhandenen] romantischen Vorstellung, in der Dritten Welt [– wo sicherlich die meisten auf vielerlei Weise Armen leben –] eine ‚bessere‘ Kirche zu finden, etwa flächendeckend progressive Theologie und blühende Basisgemeinden.“²²⁶ Seit der Entstehung der Theologie der Befreiung wurde betont, „dass die große Herausforderung darin liege, gleichzeitig an der Universalität der Liebe Gottes und an seiner Vorliebe für die Letzten der Geschichte festzuhalten.“²²⁷ Warum die Armen als spezielle Gruppe von Gott bevorzugt werden, macht zum Beispiel das Matthäus-Evangelium deutlich, wenn davon die Rede ist, dass „die Letzten die Ersten sein werden“ (Mt 20,16). Betrachtet man diesen Vers im Kontext des gesamten Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16), wird deutlich, dass die Vorrangstellung der Armen durch Gott geschenkt und nicht verdient ist. Nur die Liebe Gottes „vermag die Vorliebe für die Schwachen und Unterdrückten zu erklären.“²²⁸ „Die Armen haben ein Anrecht auf besondere Fürsorge, ungeachtet ihrer moralischen und persönlichen Situation.“²²⁹ „Der Arme wird [aber] nicht etwa bevorzugt, weil er notwendigerweise moralisch oder religiös besser wäre als andere, sondern weil Gott Gott

²²⁴ Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, 97.

²²⁵ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 298.

²²⁶ Prüller-Jagenteufel: Exposure – Sharing – Reverse, 202.

²²⁷ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 298.

²²⁸ Ebd., 300.

²²⁹ Puebla, 1142.

ist; ihm stellt keiner Bedingungen (vgl. Jdt 8,11-18) und für ihn sind ‚die Letzten die Ersten‘.²³⁰

Was diese spezielle Hinwendung zum Armen für die „Reichen“ bedeutet, wird schon im zweiten Halbsatz desselben Verses deutlich: „Die Ersten werden die Letzten sein“. Beide Versteile müssen zusammen interpretiert werden und machen eine Aussage darüber, wer Eingang in das Reich Gottes erhalten wird. Diese Stelle gibt auf besonders prägnante Art Auskunft über „den Gott des Reiches“²³¹ und verdeutlicht die Grundbotschaft der Befreiungstheologie. Ganz prägnant formuliert diesen Kern Martha Zechmeister, Theologieprofessorin in El Salvador, wenn sie sagt: Wem „jetzt nicht aufgeht, dass das Kreuz Jesu und das Kreuz dieser Menschen etwas miteinander zu tun haben, der ist nicht mehr zu retten!“²³² Innerhalb der Schrift lässt sich diese Option Gottes auch anhand einiger weiterer Stellen verdeutlichen: Zunächst können dabei die Seligpreisungen (Lk 6,20-23) als Beispiel genannt werden. Lukas verknüpft sie unmittelbar mit den Flüchen (6,24-26). Der griechische Begriff im Text für die Armen in der ersten Seligpreisung ist dabei mit „die Gebückten“ zu übersetzen. Damit sind die Schutzlosen, sich in sozialer und ökonomischer Not Befindlichen gemeint. Ihnen gegenüber stehen die Reichen, die ihren Trost schon erhalten haben. Bei ihnen besteht ebenfalls kein Zweifel, wer gemeint ist, nämlich die Besitzer großer materieller Güter.²³³ Lukas spielt im Evangelium gerne mit dieser Gegenüberstellung von Arm und Reich. Auch in der zweiten bzw. dritten Seligpreisung ist ganz deutlich, wer jeweils gemeint ist: den in Nahrungsmangel und großem Leid Lebenden, also den Armen, werden die vollkommen satt und glücklichen Reichen gegenüber gestellt. In allen Seligpreisungen wird deutlich, dass die Schaffung realer gesellschaftlicher Missstände oder die Beteiligung daran ein zu Gott Gelangen verhindert, „denn eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt“ (Lk 18,25). Auch die Segnung der Kinder (Mt 19,13-15) ist ebenfalls als Metapher für die Armen und den Zugang zum Reich Gottes zu verstehen. So schreibt Matthäus: „Lasst die Kinder zu mir kommen (...), denn Menschen wie ihnen gehört das Himmelreich“ (19,14). „In der jüdischen Kultur (...) galt das Kind als ein unvollständiger Mensch, es gehörte zusammen mit den Armen, den Kranken, und den Frauen zu den Unbedeutenden.“²³⁴ Der Aufruf, seid wie die Kinder, meint also sich selbst als unbedeutend anzusehen bzw. gering zu schätzen

²³⁰ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 300.

²³¹ Ebd., 301.

²³² Zechmeister: Theologie und Biografie, 38.

²³³ Vgl. Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 301.

²³⁴ Ebd., 302.

und dadurch auf dem Weg zu Gott zu sein. Den Kindern gegenüber stehen die „Weisen und Klugen“ (Mt 11,25), die gerade die Kinder und das niedrige Volk verachten. Dadurch werden sie selbst zu „Unmündigen“ (Mt 11,25), wie Matthäus schreibt. Auch in dieser Schriftstelle wird also die unterschiedliche ökonomische Situation wieder mit den unterschiedlichen Niveaus religiöser Bildung verknüpft und die Schwachen und Unbedeutenden bevorzugt.

Besonders offensichtlich wird dies im Gleichnis von den Gästen des Festmahls (Lk 14,15-24). Heutzutage gehen die Exegeten davon aus, dass die zunächst eingeladene Gruppe die Personen mit höherem gesellschaftlichem Ansehen und scheinbarer moralischer Integrität symbolisiere und erst die als zweite Eingeladenen der primäre Adressat der Botschaft Jesu sind. Wenn Lukas davon berichtet, dass die Diener auf die Straßen hinaus gehen, alle Menschen zusammenholen, Böse und Gute, und damit den Festsaal füllen (Lk 22,10), „geht es nicht um Verdienste moralischer Art [mit der man vielleicht glaubt, sich den Zugang zum Reich Gottes erkaufen zu können], sondern um eine objektive Situation von Armen und Krüppeln, Blinden und Lahmen“, wie Lukas erzählt (14,21)²³⁵ Deswegen erklärt auch Jesus, dass er nicht wegen der Gerechten, sondern wegen der Sünder, nicht wegen der Gesunden, sondern wegen der Kranken gekommen ist (vgl. Mk 2,17).

Dass das Bekenntnis zur „Option für die Armen“ seit dem 2. Vatikanischen Konzil starken Widerhall gefunden hat, wurde bereits an früherer Stelle gezeigt.²³⁶ Trotzdem sei an dieser Stelle als positives Zeichen erwähnt, dass auch Papst Benedikt XVI. neuerlich, im Mai 2007, in seiner Eröffnungsansprache zur V. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats feststellte, dass „die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten [ist], der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen.“²³⁷ Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar verbunden, denn erst durch die Konkretisierung der Gottesliebe in der Nächstenliebe wird Gottesliebe leb- und erfahrbar (vgl. 1 Joh 4,8; Joh 15,12). Ausgehend von den biblischen Termini aus Mt 25,31-46 bleibt festzuhalten, dass Gott selbst uns in jedem Armen, Ausgestoßenen, Verfolgten begegnet. Christus hat dies durch sein Zeugnis deutlich gemacht und deshalb muss diakonisches Tun Wesensvollzug aller Gläubigen sein. Die menschliche Egalität aus dem Glauben fordert dazu heraus, die faktische Diskrepanz

²³⁵ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 303.

²³⁶ Vgl. Kap. 2.2 Option für die Armen.

²³⁷ Aparecida, 392, unter Zitation der Eröffnungsansprache Papst Benedikt XVI. am 13.5.2007.

zwischen Anspruch und Sein in den Blick zu nehmen, Partei zu ergreifen für die benachteiligten Schwestern und Brüder und solidarisch zu handeln.²³⁸

Was aber bedeutet Solidarität? Gewiss nicht allein den Akt materieller bzw. finanzieller Spenden für Arme, denn eigentlich wird Solidarität erst wirkmächtig in einer „echten Anwaltschaft“²³⁹ für den Nächsten. Eine Präzisierung des Begriffs „spirituelle Armut“ wird verstehen helfen, was es bedeutet, aus der Option für die Armen heraus Jünger Gottes zu sein und warum die „Bereitschaft, das Reich anzunehmen, im solidarischen, geschwisterlichen Einsatz für alle, besonders aber für die real Armen und die Ausgeplünderten dieser Welt, zum Ausdruck“²⁴⁰ gebracht werden muss. Dabei bieten sich wiederum die Seligpreisungen als Textbeispiel an. Besonders Matthäus ist es ein Anliegen, auf die Notwendigkeit zur Solidarität gegenüber dem bzw. der Nächsten hinzuweisen (vgl. Mt 25,31-46). Das zentrale Thema von Matthäus ist die Jüngerschaft, wobei der spirituell Arme der Jünger Jesu ist.²⁴¹ Die Seligpreisungen bei Matthäus (Mt 5,3-12) bieten dabei eine biblische Übersicht über die Tugenden, die ein Jünger erfüllen muss, wenn er das Geschenk des Lebens von Gott annimmt.

- Offenheit für den Willen des Herrn

In der ersten Seligpreisung weist Matthäus auf die geistliche Kindschaft hin. Der Geist ist die Grundlage für die auszuführenden Taten und bedarf der völligen Bereitschaft den Willen des Herrn anzunehmen, ihn zur eigenen Nahrung zu machen und aus ihm zu handeln.

- Annahme des bzw. der Nächsten

Arm sein, eigentlich hebräisch anaw bzw. ani, kann in der zweiten Seligpreisung auch mit dem griechischen praeis (sanft) übersetzt werden. Sanft ist dabei derjenige, der es versteht, die bzw. den anderen anzunehmen. Nur den Sanftmütigen wird das Land versprochen, was in der Bibel mit Leben verbunden wird.

- Mitleiden

Selig sind jene, die sich nicht mit der Situation in der Welt abfinden, sondern sich davon berühren lassen. Sie werden getröstet werden und dieser Trost ist etwas Befreiendes.²⁴² Der Herr wird sich ihrer besonders annehmen und sie trösten (vgl. Jes 25,8).

²³⁸ Vgl. bes. GS 1.

²³⁹ Prüller-Jagenteufel: Armut ist immer und überall, 3.

²⁴⁰ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 304.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Vgl. ebd., 305.

- Gerecht sein, gerecht handeln

Die Gerechtigkeit ist das große Thema bei Matthäus und bestimmt die vierte Seligpreisung: Jünger Jesu müssen sich für die Rechte der Schwachen und Schutzlosen einsetzen. Dies setzt eine intensive Beziehung zu Gott voraus, weil Gerechtigkeit an vielen Stellen nur von Gott erhofft werden kann. Gleichzeitig müssen die Jünger auf Grundlage ihrer Überzeugungen nach der größeren Verwirklichung von Gerechtigkeit dürsten und nach ihren Möglichkeiten an ihrer Umsetzung arbeiten. Die Vision aber lautet: Die Sehnsucht nach vollkommener Gerechtigkeit wird gestillt werden.

- Barmherzig sein

Den Bezug zu dieser Tugend findet Matthäus schon in Hos 6,6: „Liebe will ich, keine Schlachtopfer.“ Das eigene Geschenk der Gnade kann erst in der Barmherzigkeit mit dem Nächsten angemessen beantwortet werden.

- Ein reines Herz haben

Von den Jüngern werden bestimmte Einstellungen wie Aufrichtigkeit, Weisheit, Standhaftigkeit am „Grunde des Herzens“²⁴³ gefordert. Die Gesinnung und die Praxis müssen in Einklang gebracht werden, denn niemand kann zwei Herren dienen, denn dann wird er den einen hassen und den anderen lieben (vgl. Mt 6,24). Der wahre Jünger muss sich also vorbehaltlos zu Gott bekennen und nach seinem Willen handeln.

- Einsatz für Frieden

„Frieden aufzubauen ist für den Christen eine Hauptaufgabe.“²⁴⁴ Dabei ist Frieden umfassender als lediglich ein Zustand frei von Bedrohungen zu verstehen. Frieden ist vielmehr ein Leben in Harmonie mit Gott und ermöglicht jedem, sein Wohl und seine Rechte zu verwirklichen. Deswegen ist Frieden in der Bibel eng mit Gerechtigkeit verzahnt und der Aufbau von Frieden mit dem Eintreten für Gerechtigkeit verbunden.

- Konfliktbereitschaft

In der achten Seligpreisung werden die beiden Schlüsselbegriffe Gerechtigkeit und Reich Gottes zusammengebracht. Jeder echte Einsatz für Gerechtigkeit wird unausweichlich im Konflikt mit den Mächtigen enden. Denjenigen, die aber trotzdem um der Gerechtigkeit willen leiden, wird das Reich verheißen. Matthäus schließt hier-

²⁴³ Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, 306.

²⁴⁴ Ebd.

bei auch die Möglichkeit des Martyriums mit ein. Märtyrer bezeugen als äußerste Tat mit ihrem Leben und Sterben „einen Gott, der ‚die Schreie seines Volkes gehört‘ hat und Gerechtigkeit will.“²⁴⁵ Aber gerade beim Martyrium gilt, dass die „Nachfolge nicht zuerst etwas ist, das uns als moralisch-asketische Leistung abverlangt wird, sondern uns im Angesicht des Nächsten menschlicher und lebendiger werden lässt“, schreibt die Theologin Martha Zechmeister.²⁴⁶

Das Leben des Jüngers, der die Option für die Armen vollzieht, muss sich also zwischen Geschenk Gottes und der Umsetzung der daraus resultierenden Forderung abspielen.

Angesichts der Fülle der Seligpreisungen wird aber auch deutlich, dass das solidarische Handeln des Jüngers an Grenzen stößt. Otto Kaiser, evangelischer Alttestamentler, hat zu diesem Punkt eine exegetische Untersuchung geliefert, in der er ausgehend von der biblischen Lehre von Arm und Reich im ersten Rechtsbuch der Schrift (Ex 20,22-23,33) belegt, dass an den Stellen, an denen menschliche Solidaritätspraxis aus vielerlei Gründen an ihre Grenzen stößt, Gott für deren Einhaltung Sorge tragen wird.²⁴⁷ Primär wird aber auch mit Dtn 15,8 klar, „dass [zunächst] der Vermögende seine Hand auf tun soll, um dem in Not befindlichen und armen Bruder zu helfen.“²⁴⁸

3.2.4 Exkurs: Zur Aktualität des Streits um die Rolle von Bibel und Tradition in der Theologie der Befreiung

Dass es innerhalb der Theologie der Befreiung immer wieder Auseinandersetzungen um ihr wissenschaftstheoretisches Verständnis gibt, davon zeugt der bereits länger andauernde Streit um den Ort der Armen in der Theologie. Neue Diskussionen hat der brasilianische Theologe und Bruder von Leonardo Boff, Clódovis Boff, mit seinem Artikel „Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten“²⁴⁹ aus dem Jahre 2007 ausgelöst. Er ortet darin in der real existierenden Theologie der Befreiung eine Uneindeutigkeit bezüglich ihrer epistemologischen Grundlagen. Die Theologie der Befreiung betont mit ihrer „Option für die Armen“ einen Vorrang der Armen und sieht den Ausgangspunkt von Theologie in deren Lebenswirklichkeit. „Ohne Zweifel begründet die TdB [theoretisch zwar] die ‚Option für die Armen‘ als grundlegendes Thema theologisch mit der Bibel und

²⁴⁵ Die gekreuzigten Armen, 13.

²⁴⁶ Zechmeister: Theologie und Biografie, 39.

²⁴⁷ Vgl. Kaiser: „Reichtum ist gut, ist er ohne Schuld“ Sir 13,24, 16f.

²⁴⁸ Ebd., 18.

²⁴⁹ Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten. In: REB 268, 1001-1022; dt. Übersetzung von Ludger Weckel in: Disput. Die Armen in der Theologie?, 19-41.

der Tradition“²⁵⁰, das Problem ist aber, dass in der Reflexion bzw. Weiterentwicklung durch die befreiungstheologischen (Basis-)Gruppen dies nicht berücksichtigt wurde und wird. Die Theologie der Befreiung hat nach Clodovis Boff zwei um den Vorrang konkurrierende Prinzipien, nämlich die Armen und Gott. Zwischen diesen beiden taumelt sie hin und her und kann sich nicht entscheiden. So kommt es nach Meinung des Autors zu einem Durcheinander zwischen Theorie (Bekenntnis zu Bibel und Tradition) und Praxis (die Armen als Ausgangspunkt der Theologie). „Wir können deshalb sagen, dass die Theologie der Befreiung folgendes ‚Theorie-Drama‘ durchlebt: Was entscheidend ist, bleibt unentschieden. Deshalb fehlt es ihr an epistemologischer Konsistenz. Wie aber könnte eine Theologie ohne epistemologische Konsistenz theoretisch konsistent sein?“²⁵¹ Für Boff ist die Entscheidung zugunsten Gottes als erstem Prinzip eindeutig, weil der „Glaube (...) als Prinzip immer aktiv bleiben [muss], nicht nur in der Lebenspraxis, sondern auch in der theologischen Theorie.“²⁵²

Clodovis Boff stellt somit ein hierarchisches Schema von Glaubensvermittlung auf, wenn er Gott als erstes Prinzip und die Armen als ein, wenn auch eminent wichtiges, zweites Prinzip postuliert. In der Theologie der Befreiung ortet er eine Abkehr von diesem Schema und das bringt nach ihm weit reichende Veränderungen mit sich. Eine Theologie, deren Wirkprinzip nicht mehr Gott, sondern der Arme ist, ist „nicht nur ein Irrtum im Prinzip, sondern in der Priorität und deshalb in der Perspektive. Dies ist gravierend, um nicht zu sagen, fatal.“²⁵³ Solch einem Glauben droht die reine Funktionalisierung für bestimmte Ziele. Der Glaube ist aber gerade mehr als der Blickwinkel auf den Armen, auch wenn er ihn sicherlich umfasst. Boff sieht in der Folge drei wesentliche sich daraus ergebende Veränderungen. Zunächst auf der Ebene der Theologie, die ihre theoretische Fruchtbarkeit verliert und redundant wird. Zweitens bezogen auf eine zunehmend konturlose Kirche. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Nicht-Regierungs-Organisationen (NGO´s) wird fast unmöglich und damit wird das religiöse Spezifikum der Kirche vernachlässigt. Schließlich auf der Ebene des Glaubens, der auf eine Mobilisierungsideologie reduziert wird.²⁵⁴ Als Begründung führt Boff den „Einbruch des Armen‘ in die Kirche“²⁵⁵ und den daraus resultierenden „Schock des Kontakts mit der Armut“²⁵⁶ an. Die Herausforderung einer

²⁵⁰ Weckel: Disput. Die Armen in der Theologie?, 20.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd., 21.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Weckel: „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung...“ (LG 8), 8.

²⁵⁵ Ebd., 26.

²⁵⁶ Ebd.

unvorstellbar großen Armut habe die Theologie der Befreiung dazu gebracht, die Armen in das Zentrum zu stellen. Ein weiterer Punkt ist die Rezeption des europäischen Modernismus. Aufgrund des Zweiten Vatikanums und der damit verbundenen anthropologischen Wende, wie es Karl Rahner nennt, habe die Theologie der Befreiung „den Menschen [wenn auch den armen] in den Mittelpunkt, an die Stelle Gottes“²⁵⁷ gesetzt.

Im zweiten Teil des Artikels beschäftigt sich Clodovis Boff dann mit einem Entwurf, der die festgestellten Mängel beheben und die Theologie der Befreiung wieder auf den richtigen Weg und zu ihren Fundamenten zurückführen könne. Gemeint ist das Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischöfe von Aparecida aus dem Jahre 2007.²⁵⁸ Darin werde eben gerade von Christus zu den Armen her gedacht und nicht wie in der Theologie der Befreiung andersherum. Zwar ist die Option für die Armen impliziter Teil des christologischen Glaubens, aber dadurch, dass Gott das erste, umfassendere Prinzip ist, umfasst Christus mehr als nur die Option für die Armen, er ist der Ursprung, die αρχη.²⁵⁹

Eine Antwort auf die Kritik an der Theologie der Befreiung von innen – Clodovis Boffs Theologie war in den 80er Jahren stark von befreiungstheologischen Gedanken geprägt – gibt der Bruder des Autors, Leonardo Boff, im Mai 2008 in seinem Artikel „Für die Armen und gegen die Armut in der Methode“²⁶⁰. Gegen die zentrale These seines Bruders wendet Leonardo ein, dass „die Theologie grundsätzlich die Aufgabe habe, ‚ad salutem animarum‘ (dem Heil der Seelen) zu dienen“²⁶¹. Die anthropologische Wende mit dem Zweiten Vatikanum sei also zutiefst christlich. Auch spreche Clodovis von der Theologie der Befreiung, was nur schwerlich zulässig sei, weil es gerade ein Merkmal der Theologie der Befreiung in ihrer Entwicklung geworden sei, plural zu sein.²⁶²

Leonardo sieht in der Position seines Bruders drei wesentliche Fehler. Zu Beginn steht der Vorwurf an die Theologie der Befreiung, sie habe die Stelle Gottes durch den Armen ersetzt. Aber es war Gottes Entscheidung, sich in Jesus Christus zu inkarnieren. Gott selbst hat sich mit den Armen im Leiden und Sterben Jesu gleichgesetzt. Den Vorwurf Clodovis’, die Theologie der Befreiung sehe den Armen nur als ökonomisch Hilfsbedürftigen,

²⁵⁷ Weckel: „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung...“ (LG 8), 26.

²⁵⁸ Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik.

²⁵⁹ Vgl. C. Boff: Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten, 31.

²⁶⁰ L. Boff: Für die Armen und gegen die Armut in der Methode. In: Die Armen und ihr Ort in der Theologie. Hrsg. von Ludger Weckel. Münster 2008 (Online-Buch unter www.itpol.de/?p=267), 50-64; portugiesisches Original unter www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512; Stand: 25.9.2008).

²⁶¹ Weckel, „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung...“ (LG 8), 8. In: Disput. Die Armen in der Theologie?, 10.

²⁶² Es gibt z.B. indigene, ökologische, schwarze, feministische Befreiungstheologien.

entkräftet Leonardo ebenfalls durch den Verweis auf die Inkarnation Gottes. Durch sein Leiden hat sich Jesus nicht nur für die Armen entschieden, sondern sie auch gleichzeitig als Ansatzpunkt für eine Gottesbegegnung sichtbar gemacht. Ein hierarchisches Verständnis von erstem und zweitem Prinzip, von dem Clodovis ausgeht, ist damit obsolet. Der dritte Kritikpunkt von Leonardo Boff ist die mangelnde Einbeziehung des Heiligen Geistes. Nach ihm vergisst ein hierarchisches Verständnis das Bekenntnis Gottes zu einem Leben in Fülle für alle Menschen (Joh 10,10), weil es beim menschengewordenen Christus stehen bleibt und die Auferstehung und Pfingsten ausblendet. Gerade die Theologie der Befreiung habe mit ihrem Bekenntnis zu den Armen ihren Mangel an Gestaltungsspielräumen bei vielen erst ins Bewusstsein gehoben, merkt Boff hierbei an. Mit einer Rede von erstem und zweitem Prinzip haben auch andere Befreiungstheologen ein Problem. So wehren sich zum Beispiel Luiz Carlos Susin und Érico Hammes gegen die „lineare Logik“, (...) und die zwanghaften Hierarchien zwischen den verschiedenen Ebenen der Theologie“²⁶³ des Clodovis Boff und propagieren stattdessen einen „hermeneutischen (...) Zirkel auf der biblischen Tradition der Kenosis“²⁶⁴. Der hermeneutische Zirkel sehe die beiden Pole, Gott und den Armen, als gegenseitig aufeinander verwiesen und erklärend an. An dieser Stelle scheine das biblische Fundament der Theologie der Befreiung besonders deutlich hervor, weil gerade sie es sei, die die Beachtung der Erniedrigung einfordert. Erniedrigung im luftleeren bzw. rein textlichen Raum gibt es aber nicht, sondern sie wird erst erfahrbar im Hier und Jetzt, im Leiden der Armen. Es muss doch gemäß Mt 25 darum gehen, die beiden Pole zusammen zu bringen und es darf nicht versucht werden, ihre Trennung theologisch zu zementieren. Theologie findet ihren Kristallisationspunkt immer im Konkreten, eine andere Aussage ist irreführend, meint hierzu auch Hammes.

²⁶³ Weckel: Disput. Die Armen in der Theologie?, 11.

²⁶⁴ Ebd.

4. Zwischen Solidarität und Subsidiarität: Worin besteht die soziale Kompetenz des Glaubens?

Die zwar schon mehrfach erwähnte, aber immer wieder relevante Grundannahme der Theologie der Befreiung lautet: „Gott zeigt sich als eine Dimension der Wirklichkeit, die in den Armen erfahrbar wird. Wer in den Armen nicht Gott begegnet, sieht noch nicht die ganze Realität.“ [Die Armen sind der Ort,] an dem Gott sich in der Welt bemerkbar macht und die Menschen zum Handeln ruft.²⁶⁵ Gott hat das Elend seines Volkes gesehen und die laute Klage über ihre Antreiber hat er gehört.²⁶⁶ Davon ausgehend, dass Armut nicht gottgewollt, „nicht Schicksal ist, sondern etwas Menschengemachtes, muss [im Zusammenhang mit Armut] von Sünde gesprochen werden. Sünde ist, was anderen den Tod bringt, sagt Sobrino (...) [und] Sünde hat eine politische Dimension.“²⁶⁷ Welche Relevanz muss die konkrete Sünde in der Welt für uns und unser Handeln also haben, gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit? Wir müssen „die Sünde sehen, die in der Welt ist, und [wir müssen] die Gnade sehen. Man muss sehen, dass in der Wirklichkeit auch Leben entsteht, Erlösung geschieht. Und das muss man unterstützen, vorbereiten, zum Ausdruck bringen. (...) Fragen wir uns, was wir tun können. Und entschließen wir uns, die Gekreuzigten vom Kreuz zu holen. Das ist eine Metapher. Sie will sagen: Lasst uns alles tun, was wir können, damit auf diesem Planeten das ungerechte Sterben wehrloser Menschen aufhört! (...) [Lasst uns] jetzt schon so leben wie Menschen, die schon erlöst sind.“²⁶⁸

Theologisch bedeutet dies die Aufforderung, Nächstenliebe in Form von gelebter Solidarität konkret werden zu lassen. Aber was genau ist Solidarität und nach welchen Kriterien kann solidarisches Handeln erfolgen? Zu welcher Solidarität bin ich aufgerufen und vor allem, wie kann Solidarität intersubjektiv verhandelt und weitergeben werden? Diese Fragen will ich in diesem Kapitel erläutern.

²⁶⁵ Die gekreuzigten Armen, 5.

²⁶⁶ Vgl. Ex 3,7.

²⁶⁷ Die gekreuzigten Armen, 10.

²⁶⁸ Ebd., 11, 14 bzw. 16.

4.1 Solidarität mit den Armen als christliche Tugend

Solidarität ist ähnlich wie der Begriff Armut schillernd und hat neben der theologischen Konnotation als christlicher Tugend²⁶⁹ auch eine sozialwissenschaftlich bzw. politische. Ziel dieses Abschnitts ist es allerdings nicht, lediglich die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs darzustellen, sondern vielmehr soll eine grundsätzlich ethisch begründete Kriteriologie entwickelt werden anhand derer sich verschiedene Solidaritätsformen, besonders aber die Solidaritätspraxis der christlichen Kirchen in Mitteleuropa bewerten lassen. Gerade weil Solidarität als Ausdruck des ethischen Anspruchs der Kirche trotz eines eigentlich säkularen Ursprungs zu einem Grundprinzip der Soziallehre geworden ist, ist es wichtig, das spezifisch christliche Moment deutlich zu machen und Solidarität in ihren verschiedenen Dimensionen abzugrenzen, um so Klarheit in einen heute inflationär verwendeten Begriff zu bringen – gerade im Hinblick auf die konkrete Praxis.

Zunächst eine Begriffsklärung: der Begriff Solidarität allgemein bezeichnet per Definition sowohl den Zusammenhalt einer Gruppe als auch die Forderungen, die sich aus diesem für das weitere Bestehen ergeben.²⁷⁰ Was aber bedeutet dies konkret? Weil der Begriff immer noch diffus bzw. oft (notwendigerweise) von partikularen Interessen geleitet bleibt, spricht sich Peter Koller dafür aus, Solidarität nicht als klar konturierten Einheitsbegriff, sondern als Begriffsfamilie, jedoch mit einem spezifischen Kern zu verstehen. Dies trägt den unterschiedlichen Kontexten, in denen Solidarität verwendet wird, Rechnung.²⁷¹ Der Kern besteht nach Koller hierbei aus einem Beziehungsverhältnis, ausgedrückt in einer wechselseitigen Verantwortung, oder einem Sozialverhalten, in dem sich Hilfe oder Unterstützung für den Nächsten bzw. die Nächste konkretisiert. Weiterhin bleibt innerhalb der Solidarität zu unterscheiden, wer für wen solidarisch handelt. Drei Unterscheidungen scheinen in Anlehnung an Gunter Prüller-Jagenteufel notwendig:²⁷²

- *Solidarität innerhalb einer Gruppe bzw. Gesellschaft oder zwischen ihnen*

Da beide Formen aus ethischer Perspektive große Gemeinsamkeiten aufzeigen, ist es sinnvoll, in beiden Fällen von Solidarität zu sprechen.

- *Solidarität als Praxis von Einzelpersonen oder Gruppen*

Gerade wenn in päpstlichen Enzykliken der tugendethische Ansatz der Solidarität herausgestellt wird, ist es wichtig, die notwendige Verschränktheit der individu-

²⁶⁹ Erstmals in SRS (1987) in den Kapiteln 38-40; seither wird Solidarität oft so verstanden.

²⁷⁰ Vgl. Artikel „Solidarität“, 706-710.

²⁷¹ Vgl. Koller: Solidarität und soziale Gerechtigkeit, 180 und Prüller-Jagenteufel: Solidarität, 19.

²⁷² Vgl. dazu Prüller-Jagenteufel: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit, 197.

ellen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Solidaritätsebene nicht zu vergessen.

- *Freiwillige Solidarität und Zwangssolidaritäten*

Die Frage nach der Unterscheidung von freiwilliger und erzwungener Solidarität stellt sich erst seit kurzer Zeit im Zusammenhang mit einer zunehmenden Auflösung gesellschaftlichen Sozialkontrollen.

Nach dieser begriffstheoretischen Klärung können nun in einem zweiten Schritt Überlegungen zu einem spezifisch christlich-ethischen Verständnis von Solidarität folgen. Bei dieser Klärung geht es um ein Verständnis, das „Solidarität in ihrem Bezug auf ethische Wertmaßstäbe definiert.“²⁷³ Wenn es in diesem Zusammenhang um christlich-ethische Kriterien der Solidarität geht, ist das Spezifikum „christlich“ dadurch gegeben, dass Solidarität – bewusst oder unbewusst – als Antwort auf Gottes Heilshandeln an den Menschen verstanden wird. Das Ziel von Ethik ist immer Gerechtigkeit in Bezogenheit auf die soziale Situation. Anders gesagt, geht es beim ethischen Verständnis von Solidarität immer um größere soziale Gerechtigkeit und die Steigerung des Gemeinwohls.²⁷⁴ Gerechtigkeit muss in diesem Zusammenhang mehrdimensional verstanden werden, denn sie ist nicht nur Verteilungs-, sondern auch Beteiligungs-, Befähigungs- und Verfahrensgerechtigkeit.

Weil Solidarität jedoch maßgeblich in einem engen Korrelationsverhältnis mit dem Zugang zu Rechten und Gütern steht, möchte ich mich dem Definitionsvorschlag von Gunter Prüller-Jagenteufel anschließen: „‘A ist solidarisch mit B in einer konkreten Situation‘, heißt: A ist bereit, aktiv mitzuwirken, die Rechte und Güter von B, die durch konkrete Unrechts- und Notsituation gefährdet oder verletzt sind, zu verteidigen und wiederherzustellen. Solidarität bedeutet in diesem Sinn, die vorrangige Option für die Opfer einer konkreten Mangel- oder Unrechts-Situation zu ergreifen – mit dem Ziel der Veränderung dieser Situation selbst oder ihrer Auswirkungen.“²⁷⁵

Solidarisches Handeln allgemein bzw. kirchliche Solidaritätspraxis als Konkretisierung der vorrangigen Entscheidung für die Armen muss also die Subjekte – Einzelne, Gruppen oder

²⁷³ Prüller-Jagenteufel: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit, 198.

²⁷⁴ Ähnlich schreibt Papst Johannes Paul II. in SRS, 38: „[Solidarität ist] „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind.“ Unter Gemeinwohl wird dabei die Gesamtheit der gesellschaftlichen Bedingungen verstanden, „die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen“ (GS 26).

²⁷⁵ Prüller-Jagenteufel: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit, 198.

Gesellschaften – in ihrer je eigenen Unrechtssituation als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen begreifen. Maßnahmen und Entscheidungen müssen ethisch nach ihrem Nutzen für die Verbesserung der Lebenslage der Schwächsten beurteilt werden.²⁷⁶ Ein solches „Verständnis von Solidarität entspricht weitgehend der aktuellen Sozialverkündigung der Kirchen, und zwar durchaus im ökumenischen Konsens.“²⁷⁷

Eine wichtige Präzisierung für die Entwicklung ethischer Kriterien der Solidarität besteht ferner in der unterschiedlichen Betroffenheit von Solidarität. Handeln Einzelne bzw. Gruppen aus persönlicher Betroffenheit, spricht man von sogenannter Con-Solidarität. Durch einen gemeinsamen Mangel an einem bestimmten Gut schließen sich Einzelpersonen zu Interessengemeinschaften zusammen, um eine Verbesserung leichter erreichen zu können. Ein Beispiel für diese Form der Solidarität sind die Gewerkschaften. Ist der Anlass zur Solidarität nicht in der eigenen Situation begründet, spricht man von Pro-Solidarität. Meistens besteht im konkreten Anlass zur Solidarität eine Mischform aus Pro- und Con-Solidarität. Die Bezogenheit zeigt sich meist darin, dass con-solidarisches Handeln einer Gruppe den Ausgangspunkt für pro-solidarisches Handeln anderer gibt. Wichtig ist, dass die Pro-Solidarität immer die Subjekte der Con-Solidarität als Ausgangspunkt nimmt.²⁷⁸

„Christliche Solidarität, die auf der Basis der Personenwürde gründet und sich somit im Einsatz für die Menschenrechte bewährt, hat notwendig universalen Charakter.“²⁷⁹ Sie darf niemanden von vornherein ausschließen. Dies bedeutet, dass sie Partei ergreifen muss für diejenigen, die konkret nicht selbst dazu in der Lage sind. Das kirchliche Bekenntnis zur vorrangigen Option für die Armen meint in diesem Zusammenhang nicht Exklusivität, „sondern versteht sich explizit in einem universalen Horizont.“²⁸⁰ Die konkrete kontextuelle Solidarität ist dabei der zu beschreitende Weg. Solidarität ist immer dadurch begründet, dass gewisse Gruppen oder Individuen zumindest partiell ihrer Rechte beraubt werden. Dies geschieht fast immer durch lokale und nicht allgemein vorhandene Strukturen oder Personen. Deswegen müssen Verbesserungsmaßnahmen ebenfalls kontextbezogen überlegt werden.

²⁷⁶ Vgl. Bedford-Storm: Solidarität und die Option für die Armen, 44-49.

²⁷⁷ Ebd., 199. Ausdruck dafür sind zum Beispiel das Dokument der EKD „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ von 1997 und das „Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich“ von 2003.

²⁷⁸ Vgl. zur Pro- und Con-Solidarität Prüller-Jagenteufel: Eine Option für die Opfer, 262-276.

²⁷⁹ Prüller-Jagenteufel: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit, 204.

²⁸⁰ Ebd.

Für die konkrete Anwendung von Solidarität zeigen sich zwei Probleme: Einerseits darf die konkrete Parteinahme nicht in einer Überbetonung der Universalität verloren gehen, andererseits darf sie aber auch nicht dazu führen, dass der universale Horizont der Solidarität verloren geht. Universalität muss als ein „dynamisches Prinzip“ verstanden werden. Das bedeutet, dass Solidarität prinzipiell offen für alle Menschen sein muss (potenzielle Solidarität). Sie muss sich auf größere soziale Zusammenhänge hin überschreiten, muss aber dennoch auf die konkreten Anforderungen des lokalen Einsatzgebietes bezogen bleiben.²⁸¹

4.2 Ethische Kriterien des solidarischen Handelns

Nach den bisherigen Überlegungen zu Solidarität sollen nun Kriterien benannt werden, anhand derer christliche Solidarität handeln bzw. ihr eigenes Tun reflektieren muss, damit sie ihrem Anspruch als christliche Tugend gerecht wird und zu einer größeren Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit beiträgt.²⁸²

- Solidarisches Handeln muss zielorientiert und endlich sein. Eine zu ungenaue Zielbestimmung führt aufgrund ausbleibender Resultate leicht zur Resignation und läuft dem eigentlichen Ziel der Lebenssituationsverbesserung diametral entgegen. Eine Hilfe in diesem Zusammenhang ist, dass mit dem Metaziel der Befähigung zum Subjektsein definiert ist, was Solidarität potenziell leisten kann und was nicht. Sind diese Ziele erreicht, endet die Solidarität, wie sie bisher verstanden wurde, was aber Solidarität in Form von Verbundenheit nicht ausschließt.
- Solidarität muss strukturell ansetzen und die Mechanismen der Unterdrückung als Ausdruck der Ungerechtigkeit in den Blick nehmen. Das Engagement Einzelner als Liebestat ist dabei wichtig und nötig, kann aber ohne gewisse politische, ökonomische und soziale Voraussetzungen nie die größere Teilhabe am Gemeinwohl bewirken.²⁸³ Deswegen muss Solidarität die Veränderung der Strukturen als Konsequenz des dauerhaften Nicht-Zugangs zu gesellschaftlichen Gütern in den Blick nehmen.

²⁸¹ Prüller-Jagenteufel: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit, 204.

²⁸² Vgl. Prüller-Jagenteufel, u.a.: Gut(e) Theologie lernen, 171f.; ders.: Den Liebedienst nicht ausfallen lassen, 91-92; ders.: Eine Option für die Opfer, 270-275.

²⁸³ Ausführlicher wird auf den Zusammenhang und die Gewichtung von individueller und struktureller Hilfe im Abschnitt 4.3 „Theologie der Befreiung zwischen individuellem und strukturellem Ansatz“ eingegangen.

- Solidarität bedeutet Konfliktfähigkeit. Damit die Situation der Armen konkret verbessert wird, darf eine eventuell vorhandene Wertigkeit von Interessen zwischen einzelnen Gruppen – die in anderem Zusammenhang durchaus ihre Berechtigung hat – keine Rolle spielen, denn Solidarität fordert zur Parteinahme – mit allen eventuell damit verbundenen Risiken bzw. Konflikten – für den bzw. die Arme auf. Der Erfolg von solidarischem Handeln beruht immer auch auf persönlichem Überzeugtsein und der Perspektive des sich solidarisch Erklärenden. Wird Hilfe nur von oben herab geleistet, können die Maßnahmen nicht wirklich zur Befreiung der Armen beitragen. Es muss also – soweit dies möglich ist – die Perspektive der Opfer und nicht der Täter eingenommen werden.
- Der Arme muss als Subjekt respektiert werden, partizipativ und dialogisch mitbestimmen und an Entscheidungen teilnehmen können.²⁸⁴ Seine Entscheidungen müssen geachtet und seine Perspektive geteilt werden. Die Hilfe in Form von Con-Solidarität schließt dabei pro-solidarische Handlungen keinesfalls aus, fordert aber immer zu einer besonderen Vorsicht in ihrer Verwendung auf.
- Alles solidarische Handeln dient der Befähigung des bzw. der Einzelnen, das eigene Leben selbst in die Hand nehmen zu können. Das Objekt muss zu einem Subjekt werden.²⁸⁵ Die handlungsleitende Frage lautet also immer: Werden die Armen durch das solidarische Tun in ihrer Eigenverantwortlichkeit gestärkt?
- Solidarität braucht personelle, soziale und spirituelle Verankerung, vor allem auch als Kraftquelle und Korrektiv. Die Forderung zum Einsatz für die Armen ist nämlich nicht als Zugabe zum Glauben zu verstehen, sondern vielmehr als Verpflichtung. Ohne sie entspricht der Glaube nicht dem erklärten Willen Gottes.

4.3 Theologie der Befreiung zwischen individuellem und strukturellem Ansatz

Nach den bisherigen Überlegungen zu den ethischen Kriterien von Solidarität (4.2), muss nun danach gefragt werden, wer überhaupt solidarisch handeln soll. In der Praxis stellt sich ziemlich schnell eine Spannung zwischen individuell möglicher und strukturell nötiger Solidarität heraus. Schon Papst Johannes Paul II. formulierte 1987 in seiner Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“: „Die aufrüttelnde Sorge für die Armen (...) muss auf allen Ebenen in konkrete Taten einmünden (...) Es hängt [aber] von den einzelnen

²⁸⁴ Vgl. AA, 8: „Man muss auch in tiefer Menschlichkeit auf die personale Freiheit und Würde dessen Rücksicht nehmen, der die Hilfe empfängt.“

²⁸⁵ Vgl. AA, 8: „Die Hilfestellung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger, allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.“

örtlichen Situationen ab, die dringlichsten Reformen herauszufinden und die Art und Weise festzulegen, sie zu verwirklichen.“²⁸⁶ Wenn es also zum Beispiel darum geht, „den ärmeren Nationen eine wirksame Stimme in den gemeinschaftlichen Entscheidungen zuzuerkennen“²⁸⁷, wird deutlich, dass dies eine individuelle Solidarität überfordert. Die offensichtlich nötige Aufgaben- und Lastenverteilung wird kirchlicherseits durch das Prinzip der Subsidiarität ausgedrückt, das erstmals von Papst Pius XI. 1931 in der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ formuliert wurde.²⁸⁸ Seither ist es innerhalb der katholischen Soziallehre immer wieder bekräftigt worden.²⁸⁹ Das Prinzip der Subsidiarität bestimmt dabei das Verhältnis von Individuum und Staat bzw. einer anderen größeren Gruppe und legt fest, wie die Kompetenzen und Aufgaben untereinander verteilt werden sollen.²⁹⁰

Wenn es im weiteren um die Explikation des Prinzips der Subsidiarität geht, ist es zunächst nötig, einige Überlegungen zur (christlichen) Anthropologie in den Blick zu nehmen, damit geklärt werden kann, wer überhaupt in der Lage ist, Aufgaben und Lasten für andere zu übernehmen und warum dies sogar konstitutiv für die Freiheit jedes Menschen ist. Diese Frage bekommt gerade in der heutigen Zeit mit ihrer zunehmenden gesellschaftlichen Vereinzelung, der Zunahme des Egozentrismus und des Versuchs der Privatisierung persönlicher Risiken eine wachsende Relevanz. Alle Phänomene gehen damit einher, dass das Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber dem bzw. der Nächsten stark eingeschränkt oder sogar vollständig negiert wird. Die Globalisierung als grundlegende Veränderung in vielen Bereichen stellt neue Herausforderungen vor allem an den Einzelnen und fordert zur Solidarität heraus. Deswegen ist zunächst aus christlicher Sicht eine Klärung notwendig. Der Mensch kann als „verantwortliches Subjekt (...) in Eigenverantwortung sein Leben planen“²⁹¹, weil er durch drei wesentliche schon in der Bibel formulierte Grunddimensionen charakterisiert ist: Erstens ist der Mensch Abbild Gottes (Gen 1,26f.), zweitens erhält er von Gott den Herrschaftsauftrag, damit er die Welt gestaltet und ordnend eingreift (Gen 1,28) und drittens ist der Mensch ein soziales Wesen (Gen 1,27). „Als geschaffenes, eigenständiges und selbstverantwortliches Wesen ist der Mensch [damit] immer auch auf andere verwiesen, er verwirklicht sich im gesellschaftlichen Miteinander und beteiligt sich

²⁸⁶ SRS, 43.

²⁸⁷ CIV, 67.

²⁸⁸ Vgl. QA, 79f.

²⁸⁹ Vgl. z.B. Mater et magistra, 53; Pacem in terris, 140; Octogesima adveniens, 46 oder Centesimus annus, 48.

²⁹⁰ Bohrmann: Subsidiarität, 293.

²⁹¹ Ebd., 295.

aktiv am Gesellschaftsaufbau.“²⁹² Durch Verantwortungsübernahme für den anderen hat der Mensch, als selbstständige Person als „imago dei“, wie es Thomas von Aquin benannte, aktiv Anteil am schöpferischen Wirken Gottes. „Die Zuwendung zum Armen um seiner Subjektwerdung willen wird damit – zusammen mit der Eucharistie – als Mitte und ‚Höhepunkt des Lebens der Kirche‘ in den bleibenden Auftrag des kirchlichen Selbstvollzugs eingeschrieben.“²⁹³

An dieser Stelle erscheint es mir aufgrund der notwendigen Universalität des Solidaritätsgedankens hilfreich, denselben Sachverhalt auch *philosophisch* zu beleuchten. Der Mensch als Individuum ist als Ursprung, der sich selbst öffnet und erst dadurch zu seiner Individualität kommt, zu verstehen. Nur aufgrund dieser transzendentallogischen Prämisse ist die reale Freiheit des Menschen verstehbar. Die ursprüngliche Freiheit des Menschen ist dabei unbeding und lässt sich mit den Kategorien der Vernunft nicht erklären. Weil sie aber alles Denken und Handeln durch das Selbstbewusstsein begleitet, ist sie durch Reflexion vergewisserbar. Wenn auch die ursprüngliche Freiheit unbeding ist, ist die konkret existierende, reale Freiheit bedingt, denn „Freiheit kann sich nur welthaft und intersubjektiv realisieren.“²⁹⁴ Der Einzelne kann nur über den Anderen zu sich selbst kommen, weil die eigene Freiheit als konstitutives Element von Subjektivität sich nicht selbst setzen kann. Der Mensch bekommt, ausgehend von seinem Ich-Bewusstsein, durch den Akt der Anerkennung der Freiheit des anderen Individualität und damit Subjektivität. „Nur im Entschluss zu anderer Freiheit kann sich Freiheit selber setzen.“²⁹⁵ „Als angemessener Gehalt dieser unbeding geöffneten Freiheit kommt also nur einer in Frage, der selber durch unbedingte Freiheit und durch eine andere Freiheit bestimmt ist.“²⁹⁶ In der Anerkennung der Freiheit des anderen „wird die Unbedingtheit ihres Sich-Öffnens und Sich-Bestimmens explizit gemacht und verwirklicht. Insofern ist im Subjektbegriff die Intersubjektivität schon enthalten.“²⁹⁷ Indem ich Partei ergreife für die Freiheit des anderen, manifestiert sich meine eigene Subjektivität. Das sich Öffnen für den anderen ist damit auch ein wichtiges Kriterium für autonomes ethisches Handeln.²⁹⁸ Der Subjektstatus und die pluralen Ansatzebenen der Solidarität erfordern eine Grundentscheidung: Es bedarf

²⁹² Bohrmann: Subsidiarität, 295.

²⁹³ Bleyer: Subjektwerdung, 38.

²⁹⁴ Dirscherl: Grundriss Theologischer Anthropologie, 249.

²⁹⁵ Ebd., 250.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. dazu auch Bleyer: Subjektwerdung, 143: „Sich zum Nächsten zu machen ist eine konkrete ethische Aufgabe, nichts anderes. Sich zum Nächsten zu machen ist eine Gewissensaufgabe im Dienste beiderseitiger Subjektwerdung.“

des Sich-Einlassens auf das und den Fremden. Ich muss bereit sein, bisherige Deutungsschemata einer grundlegenden Überprüfung zu unterziehen oder gegebenenfalls hinter mir zu lassen. Nur mit dieser Bereitschaft kann der Graben des Nichtverstehens zwischen mir und dem Anderen zeitweise überwunden werden. Dabei kann die Metapher einer kleinen, wackeligen Hängebrücke hilfreich sein. Sie ist die Möglichkeit zur Verbindung zwischen mir und dem Nächsten. Weil die intersubjektive Grabenbreite ständig variiert, muss auch die Brücke flexibel adaptierbar sein. Sie braucht einen gewissen Spielraum, um den anderen nicht zu vereinnahmen, muss aber dennoch an beiden Seiten fest verankert sein. Indem ich also die Brüchigkeit dieser Verbindung und damit meiner Subjektkonstruktion erfahre, wird echte Begegnung möglich und Gott erfahrbar.²⁹⁹

Ein Charakteristikum des Subjektstatus des Menschen ist, dass er auch primär selbst für die eigene Lebensgestaltung verantwortlich ist. „Individuelle Initiativen und Leistungen dürfen dem Einzelmenschen (...) folglich nicht entzogen und einer anderen, höher geordneten Instanz übereignet werden.“³⁰⁰ Alois Baumgartner nennt dies das Prinzip der Kompetenzzuweisung. Die kleinere soziale Einheit – Einzelperson, Kleingruppe wie zum Beispiel die Familie etc. – hat immer Vorrang vor der größeren. „Es gilt, dort die Probleme und Aufgaben zu lösen, wo sie zuvorderst angesiedelt sind.“³⁰¹ Andreas Novy schreibt in Bezug auf den staatlichen Aufbau dazu: „Wir sind der Staat: Der Staat, seine MachthaberInnen und VerwalterInnen repräsentieren das Gemeinwesen. Der Staat ist aber kein Selbstbedienungsladen der Machthaber, kein Eigentum der Regierenden. Die Zivilgesellschaft muss die treibende Kraft sein um einzufordern, dass der Staat im Dienste der Bevölkerung zu handeln hat. Das Volk herrscht in einer Demokratie immer, und nicht nur am Wahltag. Der engagierte Teil der Zivilgesellschaft ist das Sprachrohr der Bevölkerung, die fordert: Wir sind der Staat.“³⁰²

Dies ist jedoch nur die eine negative Seite der Subsidiarität, aber es gibt auch eine positive Seite. Diese fordert „Hilfe von der größeren sozialen Einheit, wenn das kleinere Gebilde aus eigenen Kräften sich nicht mehr selbst helfen kann, wenn also die eigene Kompetenz nicht mehr ausreicht, bestimmte Aufgaben der Lebensbewältigung zu lösen.“³⁰³ Notwendigerweise muss bei dieser Form des Einsatzes die eben beschriebene

²⁹⁹ Zechmeister: Theologie und Biografie, 36.

³⁰⁰ Bohrmann: Subsidiarität, 296.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² These von Andreas Novy auf der 1. Gesamtösterreichischen Entwicklungstagung (Salzburg 25.-27. 10. 2001). Ausgeführt in: Novy: Entwicklung gestalten, 148-151.

³⁰³ Bohrmann: Subsidiarität, 297; vgl. zum Verhältnis von Selbst- und Fremdsorge die praxisbezogenen Überlegungen in „Es gibt keinen hoffnungslosen Fall.“ Das sozialpädagogische Konzept der Emmausgemeinschaft St. Pölten. Hrsg. von Karl Rottenschlager. St. Pölten 1997.

Selbstverantwortlichkeit des Menschen im Blick gehalten werden. Hilfe darf immer nur dazu dienen, den anderen wieder zur Selbstsorge zu ermächtigen.³⁰⁴ Nachdem dieses Ziel erreicht wurde, muss die Verantwortlichkeit wieder in die Hände des Einzelnen gelegt werden, denn sonst wird Subsidiarität zu einem bestenfalls paternalistischen Prinzip, das die Menschen in ihrer Entwicklung behindert. Das Prinzip der Subsidiarität ist von unten nach oben zu denken.

Subsidiarität ist folglich ein Strukturprinzip, das Zuständigkeiten regelt und kein inhaltliches, wie die Solidarität, die beispielweise nach der Reichweite von solidarischer Hilfe fragt.³⁰⁵ Beide zusammen sind jedoch dem Subjektstatus des Menschen verpflichtet: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren; denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt.“³⁰⁶ In der Frage, welche Mittel für die Ermächtigung zur Selbstsorge des Armen angemessen sind und wer sie zur Verfügung stellt, zeigt sich zudem die enge Verbindung zwischen Subsidiarität und Solidarität. „Solidarität und Subsidiarität gehören (...) zusammen und bilden gemeinsam ein Kriterienpaar zur Gestaltung der Gesellschaft im Sinne der sozialen Gerechtigkeit.“³⁰⁷ Bezogen auf die Reflexionssituation der Theologie der Befreiung bedeutet dies, dass eigentlich der Nationalstaat dafür zuständig ist, die Armutssituation seiner Bürger zu beheben. Geschieht dies aber infolge gewisser Machtstrukturen nicht, ist die größere Einheit, die Gemeinschaft der Völker zum Eingreifen aufgerufen. Dem zunehmenden ökonomischen Zusammenwachsen der Völker trägt auch Papst Benedikt XVI. in seiner neuesten Enzyklika „Caritas in veritate“ Rechnung: „Die ganzheitliche Entwicklung der Völker und die internationale Zusammenarbeit erfordern, dass eine übergeordnete Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art für die Steuerung der Globalisierung errichtet wird und dass eine der moralischen Ordnung entsprechende Sozialordnung sowie jene Verbindung zwischen moralischem und sozialem Bereich, zwischen Politik und wirtschaftlichem und zivilem Bereich, die schon in den Statuten der Vereinten Nationen dargelegt wurde, endlich verwirklicht wird.“³⁰⁸

³⁰⁴ Vgl. QA, 79.

³⁰⁵ Vgl. Bohrmann: Solidarität, 298.

³⁰⁶ GS 26.

³⁰⁷ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, 121. Dieser Grundsatz hat auch bereits in vielen nationalstaatlichen Verfassungen seinen Niederschlag gefunden, zum Beispiel im deutschen Grundgesetz Art. 23.

³⁰⁸ CIV 67.

4.4 Entstehung und Vermittlung von Solidarität: Lebenserfahrung als Kriterium ethischen Handelns

Nachdem in den Abschnitten 4.1-4.3 erläutert wurde, was unter Solidarität zu verstehen ist und an welchen Stellen sie ansetzen muss, stellt sich abschließend die Frage, wie erstens die Kriterien solidarischen Handelns in Übereinstimmung mit dem eigenen Lebenskontext internalisiert und zweitens die – teilweise aus persönlichen Erfahrungen gewonnenen – ethischen Normen für andere erfahr- und reflektierbar gemacht werden können. Einige Überlegungen dazu hat Dietmar Mieth, Tübinger Moraltheologe, in seinem Buch „Moral und Erfahrung“ geliefert.

Er setzt für den *ersten Schritt*, die Internalisierung ethischer Wert- und Normvorstellungen, beim Unterschied zwischen Wahrnehmung und Erfahrung an. Erfahrung ist nach ihm die Reflexion und Synthese von mehreren Wahrnehmungen. Nur in diesem Verständnis sind Erfahrungen relevant und überhaupt verwertbar für die Weiterentwicklung von Wert- und Normvorstellungen.

Dietmar Mieth greift damit eine wichtige Erkenntnis Wilhelm Korffs auf, dass der Mensch seine Erfahrungen erst in ein Modell gelebter Konsequenz umsetzen muss, weil der größte Teil der Erfahrungen vermittelt ist. „Es kommt nicht darauf an, dass ich das *glaube*; es kommt darauf an, dass *ich* das *glaube*“. Wichtiges Kriterium für das sich zu Eigen machen ist die Reflexion auf die Entstehung der Erfahrung: Wie wurde mir in welcher Situation etwas sozial vermittelt? Erst die Bewusstmachung darüber führt dazu, dass ich diese Erfahrung internalisieren und ihren Stellenwert für mich bestimmen kann. Voraussetzung für eine solche Reflexion ist jedoch die Autonomie, die erst persönlich gelernt und strukturell ermöglicht werden muss. Erst „mit autonomer, d.h. zugleich freier und orientierter Erfahrung, kann der Mensch zum Träger seiner Handlungen werden“³⁰⁹. Besteht ein solches Klima infolge äußerer wie innerer Faktoren nicht, wird die Fruchtbarmachung von Erfahrung für die Moral erschwert bis verunmöglicht. Ein weiterer wichtiger Punkt ist die notwendige Dynamik sittlicher Werteinsichten. Erfahrungen werden erst durch den Prozess der *personalen* Erfahrbarkeit und Nachvollziehbarkeit für die sittliche Ordnung der Menschen im Hier und Jetzt relevant. Theologisch gesprochen, bedarf es einer doppelten Relation zwischen den allgemeingültigen Wertvorstellungen und dem konkreten Leben der Menschen.

³⁰⁹ Mieth: Moral und Erfahrung, 138.

Ein Problem, das Mieth beim *zweiten* Schritt, der Weitergabe von Erfahrungen sieht, ist die Vermittelbarkeit, weil Erfahrungen immer personal gebunden sind. Zwar wird die Verinnerlichung einer Erfahrung das Subjekt zu einem Vertreter dieser Erfahrung werden lassen, sie wird aber meist nur kodiert und nicht in Reinform transportiert. Wer also an der Vermittlung von Erfahrungen arbeiten will, muss versuchen tiefer zu schauen und quasi die Genese der Erfahrung untersuchen. Besonders die Intention der sittlichen Weiterentwicklung für die Verinnerlichung ist hierbei interessant. Es muss darum gehen, dem anderen eine eigene *Erfahrungschance* zu eröffnen, indem über die eigene Erfahrung berichtet und der Versuch einer Elementarisierung unternommen wird. Nur auf diesem Weg kann die Tradierung von Erfahrungen stattfinden. Ein Problem bei der Vermittlung von Erfahrungen als allgemeingültigem Gut ist deren rein subjektive Erfahrbarkeit. Für die Vermittlung muss aber ein gewisser Modus der Objektivität erreicht werden, wobei Objektivität in diesem Zusammenhang als die Übereinstimmung des Ur-Werts mit dessen Tradierung zu verstehen ist. Die notwendige Plausibilität des Ur-Wertes lässt sich nicht einfach durch das Bekenntnis als glaubhaft deklarieren, vielmehr ist dafür das Verständnis der Entstehung der Erfahrung und deren Vermittlung entscheidend. Letztlich ist die Möglichkeit zur Integrierung der objektiven Erfahrung in den partiellen Erfahrungshorizont des Einzelnen entscheidend. Objektivität ist also dadurch begründet, dass sie eine „intentionale Konvergenz der Erfahrungswirklichkeit in diese[n] Werteinsichten“³¹⁰ hat. Es muss eine Analogie zwischen eigenen und vermittelten Erfahrungen hergestellt werden. Objektivität darf nicht mit dem Anspruch verwechselt werden, dass alle es gleich sehen müssen. Gerade die Unterscheidung von Erfahrungen und das Eintreten für aus speziellen Situationen generierte Werte ist das Charakteristikum der Erfahrungskompetenz. Es muss das Woher aus der Ganzheit genauso wie das Wofür im Blick stehen. Partiiell meint in diesem Zusammenhang nicht beliebig, weil die Erfahrungskompetenz so einen manipulativen Charakter bekäme. Diese Einsicht bekommt besonderes Gewicht, wenn man bedenkt, dass arme Menschen aufgrund der Folgen von Armut nur in geringerem Ausmaß die Möglichkeit haben, Erfahrungen mit einer hohen Relevanz für ihr Leben selbst zu machen. Es ist also gerade für die Theologie der Befreiung, die die Armen ins Zentrum stellt und ihre lebensweltlichen Erfahrungen als Ausgangspunkt nimmt, bedeutsam, sich um die Vermittlungsmöglichkeiten zu bemühen. Durch Basisgemeinden und die bereits

³¹⁰ Mieth: Moral und Erfahrung, 140.

erwähnten, von Paulo Freire initiierten Kulturzirkel versucht sie, die Erfahrungskompetenz der Menschen besonders zu fördern.

Die praktische Entstehung und Entfaltung von Erfahrungskompetenz geschieht nach Mieth in drei wesentlichen Schritten, die auch in Analogie zur befreiungstheologischen Methode Sehen – Urteilen – Handeln verstanden werden können: a. der Kontrasterfahrung, b. der Sinnerfahrung und c. der Motivationserfahrung – *Kontrasterfahrung* meint, dass erst durch die Erfahrung der Unterschiedlichkeit von Gut und Böse in der Entwicklung die personale Entscheidung für eine der beiden Seiten forciert und eine Entscheidungskompetenz geformt wird. Die meisten unserer Entscheidungen beruhen zu Beginn auf dem Kriterium der Übernahme und müssen erst aktiv falsifiziert oder angenommen werden. Kontrasterfahrung initiiert demnach einen Interpretationsprozess. Wie dieser konkret aussieht, hängt nicht zuletzt stark von den Vorbedingungen ab. Weil diese in einem bestimmten lokalen, kulturellen, gesellschaftlichen Rahmen aber sehr ähnlich sind, können „sie sich nur im Interdependenzrahmen gesellschaftlicher Wandlungen verändern.“³¹¹ Kontrasterfahrung ist also die Erfahrung des Unterschieds zwischen zum Beispiel gesellschaftlich kommunizierten Wertvorstellungen und deren Umsetzung. Auch in der Anwendung der befreiungstheologischen Methode innerhalb der Basisgemeinden ist das Vorgehen ähnlich. Edward Schillebeeckx schreibt dazu: „Die Praxis dieser Basisgemeinden war von Land zu Land sicherlich sehr unterschiedlich, aber sie hatte und hat in Lateinamerika überall die gleichen Grundzüge, nämlich: 1. Die Überzeugung, dass alles Unrecht angeklagt werden muss; 2. Dass dazu ein Prozess nötig ist, den Paulo Freire ‚conscientização‘ nennen wird, d.h. ein Prozess, durch den Menschen sich lernend ihrer elenden und ungerechten, aber veränderbaren gesellschaftlich-ökonomischen Situation bewusst werden.“³¹² In der basisgemeindlichen Arbeit³¹³ werden die Mitglieder „durch Darstellung lebensweltlicher Erfahrungen angehalten, ihre eigenen Eindrücke zu analysieren und zu diskutieren.“³¹⁴ Ergibt sich dabei ein Wert als sinnvoll, so wird er von der Kontrasterfahrung zur *Sinnerfahrung*. Wichtig bei diesem Prozess ist die persönliche

³¹¹ Mieth: Moral und Erfahrung, 142.

³¹² Schillebeeckx: Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla, 7.

³¹³ Zur Methode der Basisgemeinden: Durch szenische Darstellungen und die sogenannte Methode der generativen Wörter wird versucht, den Alphabetisanden eine Lektürefähigkeit zu geben, was mehr ist als eine technische Lesefähigkeit. Die Methode der generativen Wörter funktioniert dabei über die Zerlegung alltäglicher, vertrauter Begriffe und Sätze in einzelne Bedeutungsinhalte (Dekodierung) und ihre Neuzusammensetzung durch die Mitglieder der Gruppe (Neukodierung). Ziel der Methode ist die Fähigkeit zum kritischen Denken. Vgl. Bleyer: Subjektwerdung, 80f.

³¹⁴ Bleyer: Subjektwerdung, 80.

Auseinandersetzung mit dieser Erfahrung. Auch wenn konkrete Auswirkungen im Moment nicht direkt zu erwarten sind, so sind doch Potenzialitäten damit verbunden, um deren zumindest partikuläre Verwirklichung es in der persönlichen Konkretisierungsform von Sinnerfahrungen gehen muss. Deswegen ist Befähigung zum „Lesen der Wirklichkeit“ in ihrer Gesamtheit von so fundamentaler Bedeutung und die Arbeit der Basisgemeinden für die armen Menschen elementar. „Der Beginn eines solchen Denkens – was als Gegenbewegung zum Nicht-Denken-Können, weil Nicht Denken-Dürfen erfolgt – muss sich zunächst in der Entschleierung (...) [einer] vermeintlich ‚metaphysischen Essenz‘ vollziehen, d.h. durch Analyse der geschichtlichen Gewordenheit“³¹⁵ der Lebenssituation.

Der dritte Baustein der Personwerdung des Menschen als Träger der eigenen Handlungen ist der Einbau der durch Kontrast- in Sinnerfahrungen gewandelten Erfahrungen in das eigene sittliche Handeln und die damit einhergehende Erfahrung der Gestaltbarkeit. Nehme ich die Umwelt oder bestimmte Teile darin als mangelhaft wahr, bin ich – ausgehend von den beiden vorangegangenen Schritten – motiviert etwas zu ändern bzw. solidarisch zu handeln (*Motivationserfahrung*). Das Wahrnehmen von ungerechten Strukturen hängt dabei wesentlich von meiner persönlichen Betroffenheit bzw. Konfrontation ab, darf aber nicht das alleinige Kriterium sein, weil sonst zum Beispiel pro-solidarisches Handeln ausgeschlossen wäre. Ein zweiter Punkt, der im Blick gehalten werden muss ist, dass „Wissen nicht [immer] gleich Tugend und Einsicht nicht gleich Praxis“³¹⁶ ist. Eine gewisse Rolle für das solidarische Handeln spielt auch die Menge an Erfahrungen, die schon persönlich verarbeitet werden konnten und die damit verbundene Prozesshaftigkeit. Dennoch gilt für alles Handeln: „Wenn ich anders handle [als ich nach meinen Werten und Normen müsste], bin ich durch mich selbst überführt.“³¹⁷ Die gestalterische Kraft, die aber ebenso aus meinen Erfahrungen bzw. Überzeugungen hervorgehen kann und damit die Welt verändert, hat schon Oscar Romero formuliert, wenn er sagt: „Wenn die Worte zu Taten führen, werden sie subversiv.“³¹⁸

Ausdruck der großen Relevanz dieses Konzeptes auch für die heutige Befreiungstheologie ist ihre Rezeption in modernen theologischen Entwürfen. So findet „der Versuch, die kritische Pädagogik als Aufbruch des mündig werdenden Subjekts aufzuzeigen, (...) in der *Moral de Discernimiento* [von Tony Mifsud, dem ersten umfassenden moraltheologischen

³¹⁵ Bleyer: *Subjektwerdung*, 85.

³¹⁶ Mieth: *Moral und Erfahrung*, 144.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Romero: *Blutzeuge für das Volk Gottes*. In: Novy: *Wege zur Befreiung*, 6.

Entwurf neuerer Provenienz in Südamerika] mehrere Schnittflächen. Die Entscheidungsfähigkeit des Menschen zur Orientierung in der Welt im Horizont der Liebe zum Menschen und der Verwirklichung des Humanen (...) bewahrheitet sich im befreienden Handeln des Menschen in der Welt. Sie erwächst aus einem reifen Gewissen, dessen Stimme zum Engagement gegen dieses Unrecht verpflichtend ruft.“³¹⁹

4.5 Solidarität in der heutigen Zeit

Zum Abschluss des Kapitels über Solidarität bleibt die Frage, wie es aktuell um die solidarische Praxis besonders in Europa bestellt ist. Bedürfen wir in einer von Konkurrenzdenken, „Arbeitslosigkeit, Unsicherheit und schlechter werdenden öffentlichen Dienstleistungen“³²⁰ geprägten Zeit nicht dringend einer adaptierten Form der basisgemeindlichen Arbeit, mit deren Hilfe wir sensibilisiert werden für die Situation der Nächsten, damit wir ausgehend davon im Dialog versuchen können, die Wirklichkeit für ein besseres Leben aller zu gestalten und damit die Option für die Armen konkret werden zu lassen?³²¹ In der Forderung danach liegt ein gefährliches Potenzial und gleichzeitig eine große Chance. Chance, weil Solidarität mit ihrem universellen Charakter echte Veränderung der Strukturen bedeuten und das Denkschema Opfer-Täter endlich überwunden werden kann; Gefahr, weil die Mächtigen immer versuchen werden, Veränderung zu bremsen oder sogar ganz zu verhindern, um ihre persönlichen Interessen zu schützen. In einer stark von Konkurrenzdenken geprägten Gesellschaft, in der nach Thomas Hobbes jeder Mensch dem anderen nur ein Wolf ist, kann das Prinzip der Gleich-Wertigkeit allen menschlichen Lebens nicht durchgehalten werden. Dort lässt sich Solidarität nur noch auf einer Mikroebene erkennen, die sich auf den Bereich der engen Familie und Freunde bezieht³²², aber damit ihre Bestimmung verfehlt. Die Bereitschaft zu einer „Makrosolidarität“ über diese Grenzen hinaus ist heutzutage ziemlich gering.³²³ Darum muss zunächst die heutige europäische Gesellschaft grob analysiert werden, um künftige Wege zu einer lebhaften und gelebten Solidarität aufzuzeigen.

³¹⁹ Bleyer: *Subjektwerdung*, 107.

³²⁰ Novy: *Wege zur Befreiung*, 14.

³²¹ Ebd.

³²² Vgl. Zulehner: *Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“*. Freiburg 1991, v.a. 75-102.

³²³ Prüller-Jagenteufel: *„Bin ich der Hüter meines Bruders?“*, 19.

- Ein Zeichen der Zeit ist es, dass viele Menschen primär nach materialistischen Werten streben und „in einem Leistungs-Gegenleistungs-Schema zu denken gewohnt sind.“³²⁴ Innerhalb dieses Denksystems ist es schwierig, Solidarität plausibel zu machen. Hinzu kommt, dass gerade in Zeiten der Pluralität auf vielen Ebenen ein zunehmendes Verhaftetsein an autoritativen Denkmustern zu beobachten ist. Perspektiven für den Ausweg daraus können eine „Jenseitshoffnung [– keine Weltflucht –] und ein Humanismus sein, der über materialistische Werte hinausgeht“³²⁵.
- Die zunehmende Individualisierung in der Gesellschaft zwingt die Menschen viel stärker als in früheren Zeiten zur Selbstsorge. Auf der einen Seite ist dies eine große Chance, neu gelebte Solidaritätsformen zu etablieren. Auf der anderen Seite kann dies aber auch dazu führen, dass Menschen nur noch um sich selbst kreisen und unfähig zur Solidarität sind. Menschen brauchen, ganz im Sinne des eben beschriebenen Miethschen Modells, die Möglichkeit, sich in ihrer relationalen Subjekthaftigkeit zu erfahren, um zu einer gelebten Solidarität fähig zu sein.
- Viele Menschen haben das gesellschaftlich bestimmende Modell der Leistungsgesellschaft so internalisiert, dass sie mit persönlichen Schwächen schwer umgehen können. Dies führt bisweilen zu einer Schwächung ihres Selbstwertgefühls. Der Versuch, dieses zu steigern, führt häufig zur Abschottung gegen alles Fremde und zur Bildung von abgeschlossenen, mitunter sogar narzisstischen Gruppen. „Eine solche Charakterstruktur macht unfähig, anderen zu begegnen.“³²⁶
- Die Entwicklung der Gesellschaft hin zu einer „Erlebnisgesellschaft“, wie sie der deutsche Soziologe Gerhard Schulze nennt, hat ebenfalls Konsequenzen für die Möglichkeiten zu solidarischem Handeln. Ein Charakteristikum dieser Gesellschaft ist nach Schulze, dass Ethik mehr und mehr durch Ästhetik ersetzt wird. Dadurch verkümmert das echte Interesse an einer Sache oder am Anderen und man wird unfähig, den oft konfliktreichen Prozess der Solidarität durchzustehen, d.h. man hält nicht am Ziel fest, weil es unangenehm ist. Ein zweiter Punkt ist die mangelnde persönliche Betroffenheit von der Situation anderer Menschen. Angesichts der Fülle tagtäglich medial präsentierter Schicksale ist es schwer, sich wirklich betroffen zu lassen und die Gefahr groß, dass man sich in eine passive Zuschauerrolle drängen lässt.

³²⁴ Prüller-Jagenteufel: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, 20.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ebd.

Die soeben charakterisierte gesellschaftliche Situation in Europa ist an vielen Stellen solidarfeindlich und vergisst all diejenigen, die aus strukturellen oder persönlichen Gründen nicht zur Selbstsorge fähig sind. Um nicht auf globale gesellschaftliche Katastrophen zuzusteuern, ist Veränderung nötig, auch hier in Europa. Dabei reicht es nicht, nur kleine Veränderungen vorzunehmen, sondern es muss ein andere Menschen und Gesellschaften integrierendes und kein sie ausschließendes System geschaffen werden. Die basisgemeindliche Methode kann dabei sicherlich in adaptierter Form helfen. Nur wenn der Auftrag zur Weltgestaltung (Gen 1,26f) ernst genommen wird, kann eine Welt erhalten bleiben, die für alle Menschen Lebensraum bietet. Gerade weil wir in Europa uns an vielen Stellen befreit fühlen können und dies zu schätzen wissen, muss auch die Befreiung für andere als wichtig erachtet werden. Befreiung ist langfristig immer nur auf Basis aller zu denken und schließt die Verantwortung für die bzw. den Nächsten mit ein.

Um ein Beispiel für die gravierenden Folgen von Unfreiheit aufzuzeigen, erläutere ich im folgenden Kapitel die Situation der Menschen in El Salvador.

5. Exkurs: Befreiungstheologie konkret in El Salvador³²⁷

In diesem Kapitel stelle ich die gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Situation in El Salvador als Ausgangspunkt einer kontextuellen Theologie der Armen vor. Ich wähle El Salvador, weil mir dieses Land als Beispiel besonders gut geeignet erscheint: Zum einen gibt es in El Salvador mit der in San Salvador gelegenen Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) eines der Zentren der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, an der mit Jon Sobrino einer der profiliertesten Theologen unserer Zeit arbeitet. Die Universität ist ein Ort, an dem Lehrende und Studierende aus unterschiedlichen Ländern zusammenkommen, was eine große Bandbreite an verschiedenen Perspektiven mit sich bringt, die kreativ für den theologischen Diskurs genutzt werden. Zum anderen ist El Salvador neben einem theologischen „Hotspot“ auch ein Mikrokosmos globaler Probleme, wie zum Beispiel großer sozialer Ungerechtigkeiten, Armut und Verfolgung. Die Hintergrundinformationen über El Salvador werden dazu verwendet, einen Einblick in den Erfahrungshorizont der Menschen und die kirchliche Solidaritätspraxis in El Salvador zu bekommen und in einem ersten Schritt ihre Ausgangssituation für theologisches Nachdenken besser zu verstehen. Im August 2009 hatte ich persönlich die Möglichkeit, an einer Befreiungstheologischen Sommerschule in El Salvador teilzunehmen und konnte vor Ort einen Blick in die Realität der Einheimischen als Ausgangspunkt ihrer theologischen Deutungsschemata werfen.

5.1 El Salvador. Geschichte und aktuelle Situation

5.1.1 Geschichte

El Salvador wurde zwar bereits 1821 unabhängig von der Kolonialmacht Spanien, hat aber seither nie zu politischer oder gesellschaftlicher Stabilität gefunden. Die sehr fruchtbaren Felder, die einem Großteil der Bevölkerung ab Mitte des 19. Jahrhunderts Arbeitsplatz waren, befinden sich bis heute zu überwältigender Mehrheit in den Händen einiger weniger Großgrundbesitzer. Der Großteil der Bevölkerung ist seit mehr als 150 Jahren landlos und lebte schon damals in großer Armut. Politisch bestimmten die Großgrund-

³²⁷ Viele der in diesem Kapitel verwendeten Informationen gehen auf Gespräche mit PolitikerInnen und MitarbeiterInnen von NGO's sowie Vorlesungen an der UCA (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas) während der befreiungstheologischen Sommerschule (2.-23.8.09) in El Salvador zurück.

besitzer die Geschicke des Landes in Zusammenarbeit mit wechselnden Militärregimen. Mehrere Aufstände gegen diese repressive Unterdrückung wurden mit äußerster Brutalität niedergeschlagen.³²⁸ Das Ausmaß und die Intensität die Unterdrückung wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so groß, dass zwischen 1980 und 1992 ein ungemein blutiger Bürgerkrieg stattfand, der auf grausame Weise auf dem Rücken der Menschen ausgetragen wurde.³²⁹

Wiederum versuchte eine kleine Anzahl von Großgrundbesitzern mit Hilfe des Militärs, ihre Machtstellung zu halten, um das Gros der Gesellschaft weiterhin auszubeuten zu können. Politisch bediente man sich eines Stellvertreterkrieges zwischen Ost und West. Den Aufständischen wurden marxistisch-kommunistische Umsturzpläne vorgeworfen. Stellvertretend für die Brutalität, mit der das Militär³³⁰ vorging, stehen die Massaker am Rio Sumpul und in El Mozote. Am Rio Sumpul, im Norden der Provinz Chalatenango wurden 1980 am Beginn des Bürgerkriegs in einer konzertierten Militäraktion zwischen El Salvador und Honduras 600 Menschen auf der Flucht ermordet. El Mozote erreichte im Dezember 1981 traurige Berühmtheit, als dort ein weiteres Massaker des salvadorianischen Militärs an etwa 1000 Menschen, vor allem Kindern und alten Menschen, verübt wurde. Es gilt bis heute als das größte Kriegsverbrechen Mittelamerikas. Auch die Kirche El Salvadors war durch einfache Duldung oder die politische Unterstützung der Ziele der Mächtigen in deren verbrecherische Machenschaften verstrickt.³³¹ Nur einige Priester und ganz wenige Verantwortliche in höheren kirchlichen Positionen engagieren sich dem eigentlichen Auftrag der Kirche folgend für die Armen und Unterdrückten. Exemplarisch hierfür stehen Rutilio Grande, Oscar Romero oder Ignacio Ellacuría, die mit ihrem selbstlosen Einsatz und ihren klaren Aussagen über Unrechtszustände zu Märtyrern wurden. Erst 1992 mit dem Friedensabkommen von Chapultepec fand El Salvador zu einem einigermaßen politisch stabilen Zustand.

³²⁸ 1932 fand *La Matanza* – „das Massaker“ statt, bei dem 30.000 Indigene El Salvadors getötet wurden.

³²⁹ Eigentlich kann in diesem Zusammenhang nicht von einem Bürgerkrieg gesprochen werden, weil sich nicht zwei ideologisch verschiedene Volksgruppen gegenüber standen, sondern es ein Krieg der herrschenden Wirtschaftsoligarchie gegen das organisierte Volk war.

³³⁰ Das salvadorianische Militär konnte erst in dieser Brutalität gegen die Aufständischen vorgehen, als die USA ab Anfang der 80er Jahre mit ihrer täglichen Militärhilfe in Form von Waffen- und Materiallieferungen von über einer Million US-Dollar sowie umfangreichen Schulungsmaßnahmen für Offiziere und Spezialkommandos in den USA ihr Engagement in El Salvador massiv verstärkten.

³³¹ Gegen die sich solidarisch mit den Aufständischen erklärenden Priester gab es staatliche Kampagnen. So wurden zum Beispiel Flugblätter mit dem Slogan abgeworfen „Sei ein Patriot, töte einen Priester.“ Diese Aktionen waren vor allem gegen engagierte Einzelperson in der Kirche und nicht gegen die lokale Amtskirche gerichtet.

5.1.2 Aktuelle Situation ³³²

Schon der Namenspatron El Salvadors, „Salvador del Mundo“, zu Deutsch der Erlöser der Welt, drückt die Dringlichkeit der Hoffnung der Menschen auf Verbesserung ihrer Lebenssituation aus – einige hoffen auf starke und vielleicht auch diktatorische Politiker als Erlösergestalten, andere auf jenseitige Erlösung. Eine solch große Ambivalenz wird genährt durch die aktuellen Lebensbedingungen in El Salvador: Auf der einen Seite gibt es in der Hauptstadt San Salvador moderne Einkaufszentren und Güter aller Art. Auf der anderen Seite lebt das Gros der Gesellschaft am Existenzminimum, weil es, wie auch in anderen lateinamerikanischen Ländern unter Elend, Gewalt und Unterdrückung zu leiden hat. Die Einkommensunterschiede sind enorm und nehmen weiter zu. Das reichste Fünftel der Bevölkerung erzielt im Durchschnitt das 24-fache Einkommen der Ärmsten.³³³ Zusätzlich sind die Sozialausgaben der Regierung gering. Für eine längerfristige Perspektive müssten gerade im Bildungssektor die Ausgaben gesteigert werden.³³⁴ Auf ihren Namenspatron hoffend, erwarten sich die Menschen so oder so eine Verbesserung ihrer Lebenssituation.

Auch gut siebzehn Jahre nach Beendigung eines der blutigsten Bürgerkriege Amerikas, in dem ca. 75.000 Menschen umkamen und eine noch viel größere Zahl traumatisiert und heimatlos wurde, kommt ein Verbesserungsprozess der Lebensbedingungen nur schleppend voran. Wirkliche Demokratisierung hat erst sehr zaghaft begonnen und wird immer wieder im Keim zu ersticken versucht.³³⁵ Auch heute noch ist das Land als eine Folge des Bürgerkrieges, der einer ganzen Generation Entwicklungschancen verbaute bzw. große Gesellschaftsteile perspektivlos machte, Spitzenreiter der weltweiten Gewaltstatistik.³³⁶ Nirgendwo sonst geschehen prozentual gesehen so viele Morde und auch andere Formen von Gewalt sind an der Tagesordnung.³³⁷ Dies wird sicherlich durch die mit nur 21.041 km² extrem kleine Landesgröße im Vergleich zu den etwa sieben Millionen Einwohnern,

³³² Vgl. die beiden Artikel „Der Gong ist ertönt“ und „Historischer Wahlsieg – Mauricio Funes strebt eine sozialdemokratische Regierung in El Salvador an“. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, 2009.

³³³ Vgl. El Salvador. Länderstrategiepapier 2007-2013,12.

³³⁴ Die durchschnittliche Schulbesuchsdauer liegt derzeit bei lediglich fünf Jahren.

³³⁵ Korruption und Vetternwirtschaft sind ein großes Problem in El Salvador.

³³⁶ Besonders „Maras“ (Jugendbanden) sind, begünstigt durch ihren mafiaähnlichen Aufbau, zunehmend im organisierten Verbrechen tätig. Ihre Mitglieder sind zu einem großen Teil Kinder von während des Bürgerkrieges Emigrierten. Sie wurden nach Beendigung des Bürgerkrieges vielfach in ihr Heimatland zurückgebracht und gehören zur ärmsten Gruppe in El Salvador. Ihre Perspektivlosigkeit führt zu einer gesteigerten Gewaltbereitschaft, die sich schon in brutalsten Aufnahmeverfahren der Jugendbanden zeigt.

³³⁷ Vgl. dazu auch die Länderinformationen des Auswärtigen Amtes Deutschlands unter: www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/ElSalvador/Sicherheitshinweise.html (Stand: 7.11.09).

die ernährt werden wollen³³⁸, begünstigt. Die Bevölkerungsdichte von 318 Einwohnern pro km² im Zusammenspiel mit den großen sozialen Ungerechtigkeiten verschärft damit bestehende Probleme zusätzlich. Aber auch die Justiz kann aufgrund ihrer politischen Abhängigkeit nur sehr bedingt gegen die größer werdende, teilweise hausgemachte Kriminalität vorgehen. Zudem hat sie, zum Beispiel durch eine Generalamnestie 1993 für alle Verbrechen während des Bürgerkrieges, ihren Rückhalt in der Gesellschaft fast völlig verloren. Dies ist besonders fatal im Hinblick auf die Folgen für die Gesellschaftsethik, weil die Gesellschaft zunehmend auseinanderbricht. Der Mangel an verbindlichen gesellschaftlichen Normen zeigt sich unter anderem in extremen Programmen zur Gewaltbekämpfung der Regierung, wie „Super Mano Dura“³³⁹. Trotz des großen Aufgebots an Polizei und Spezialkräften bleiben sie quasi wirkungslos. Viele Männer und Frauen handeln auch kriminell, weil ihnen ein Unrechtsbewusstsein fehlt. Deswegen werden auch viele Ex-Häftlinge oft rückfällig. Die Kriminalität und die Unfähigkeit der Justiz adäquat dagegen vorzugehen, lähmen große Teile der Gesellschaft und behindern entscheidend die wirtschaftliche Entwicklung des Landes. Dabei ist die Ökonomie eigentlich ein festes Standbein El Salvadors. Der Export von Rohstoffen (Kaffee, Zucker, Baumwolle) ist nicht mehr alleinige Einkommensgrundlage. Allerdings sind die meisten Jobs unqualifizierte Tätigkeiten, weil es kaum ausgebildete Fachkräfte gibt. Dadurch wird die wirtschaftliche Weiterentwicklung entscheidend gehemmt.

An dieser Stelle bietet es sich an, einige Worte über die politische Situation in El Salvador zu schreiben. Das Superwahljahr 2009 war nämlich ein Schicksalsjahr: „In den ersten sechs Monaten des Jahres 2009 [wurden] alle drei Staatsgewalten und die beiden Verwaltungsebenen des Landes (...) neu zusammengesetzt.“³⁴⁰ Bis zum Frühsommer 2009 hatte die Arena-Partei³⁴¹ das Land regiert und mit einer neoliberalen Wirtschaftspolitik sowie neuen wirtschaftlichen Abkommen mit den USA nie ernsthaft versucht, die Probleme der Bevölkerung zu lösen. Die geschlossenen Freihandelsverträge³⁴² haben vielmehr dazu geführt, dass die Waren aus dem eigenen Land von günstiger produzierten

³³⁸ Vgl. CIA World Factbook 2009: El Salvador. Online unter: www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/es.html (Stand: 3.7.09)

³³⁹ Die Kampagnen „Mano Dura“ und „Super Mano Dura“ sind Programme der salvadorianischen Regierung gegen Bandenkriminalität, besonders gegen die Maras.

³⁴⁰ Der Gong ist ertönt, 1.

³⁴¹ Die Partei Arena (Alianza Republicana Nacionalista) wurde Anfang der 80er Jahre von Major Robert D'Abuisson, einem der größten Kriegsverbrecher El Salvadors, gegründet und ist seitdem mit der Oligarchie und dem Militär eng verbündet. Ihre politische Ausrichtung ist rechts-konservativ, sie verfolgt eine neoliberale Wirtschaftspolitik und strebt eine strategische Partnerschaft mit den USA an. Vgl. Konrad-Adenauer-Stiftung: El Salvador. St. Augustin 2008.

³⁴² Vgl. zum Beispiel die Mitgliedschaft in CAFTA (Central American Free Trade Agreement) 2003.

Importen verdrängt werden. So wird systematisch die eigene Ökonomie belastet. Die Opposition, hauptsächlich bestehend aus der FMLN³⁴³ und einigen anderen kleinen Parteien, die sich als Stimme der armen Bevölkerung sehen, vermochten zudem nicht gegen die private Interessenverquickung vieler Politiker vorzugehen. Dazu haben sicherlich auch innere Unstimmigkeiten bezüglich der Ausrichtung der FMLN und die unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich ihrer Vorgehensweise beigetragen. Auch aus diesen Gründen konnte trotz intensiver Entwicklungshilfe durch die Weltgemeinschaft noch kaum eine Verbesserung der Lebenssituation und der Menschenrechtssituation erreicht werden. Nach einer Phase der Konsolidierung innerhalb der FMLN ging schließlich am 15.3.2009 ein anderthalbjähriger intensiver Wahlkampf zu Ende und brachte einen historischen Sieg für den Kandidaten der FMLN, Mauricio Funes. Dieser Tag kann als „Wendepunkt eines Jahrzehnte langen und vielmals schon verloren geglaubten Kampfes“³⁴⁴ angesehen werden.

Der neue Präsident Funes hat deutlich mit der alten Politik gebrochen und es sich zum Ziel gesetzt, eine Regierung der nationalen Einheit zu bilden, um damit die bisher vorherrschenden Polarisierungen und Spannungen politischer wie gesellschaftlicher Natur zu überwinden³⁴⁵ und gemeinsam gegen die drängenden Probleme des Landes vorzugehen. Weil Funes sich als ein Präsident des Volkes versteht, war eine seiner ersten Amtshandlungen nach der Amtsübernahme am 1.6.2009 der Beschluss einer umfangreichen Ausweitung der „Red Solidaria“, eines staatlichen Programms zur konditionierten Mittelweitergabe an die Ärmsten der Armen. Gleichzeitig versucht er aber auch die Unterstützung der Unternehmer zu gewinnen, zum Beispiel durch Hilfe bei der Beschaffung von günstigen Krediten und der Überprüfung bestehender Handelsabkommen. Um seine Projekte und Aufgaben verwirklichen zu können, ist Funes auf das Vertrauen aller

³⁴³ Die FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) ist ein Zusammenschluss von fünf ehemaligen Guerillagruppen Anfang der 80er Jahre, die mit dem Friedensschluss von 1992 offiziell zu einer politischen Partei verschmolzen. Der Name geht auf Farabundo Martí (1893-1932), ein Mitglied der kommunistischen Partei El Salvadors, zurück, der 1932 aufgrund seines Engagements für die Rechte der Arbeiter und Bauern vom Militär umgebracht wurde. Die politische Ausrichtung der FMLN war zunächst links-revolutionär. Heute steht sie für die Verwirklichung von sozialer Gerechtigkeit. Ihre Wählerschaft ist die verarmte Bevölkerungsschicht. Vgl. Konrad-Adenauer-Stiftung: El Salvador. St. Augustin 2008. „Die Entwicklung der FMLN als Partei [seit 1992] ist durchaus bemerkenswert. Seit sie (...) die Waffen niederlegte, hat sie sich Schritt für Schritt in das demokratische System integriert (...) Die Öffnung der Partei für zivilgesellschaftliche Gruppen und der ideologische Schwenk zur politischen Mitte haben der FMLN somit reale Chancen auf den Einzug in den Präsidentenpalast eröffnet. Diese Transformation der Partei ist allerdings besonders für die Orthodoxen und Kommunisten in der FMLN nur schwer akzeptabel. Immer wieder brechen Konflikte zwischen den gemäßigeren, progressiven Kräften und den orthodoxen aus.“ In: Der Gong ist ertönt, 1f.

³⁴⁴ Historischer Wahlsieg, 2.

³⁴⁵ Ausdruck dafür ist auch, dass sein Regierungsteam ausschließlich aus gemäßigten Sozialdemokraten besteht und auch einige parteilose Mitglieder umfasst.

Beteiligten und auf deren massive finanzielle Unterstützung angewiesen. Er muss daran arbeiten, möglichst viele Partner von seinen Projekten zu überzeugen. Um eine dauerhafte Verbesserung der Lebenssituation der Menschen zu erreichen, muss er mittelfristig außerdem das heiße Eisen einer Staatsreform anpacken, denn die Strukturen des bisherigen Staates bzw. der Politik haben dazu geführt, dass ein großer Teil der arbeitsfähigen Menschen in El Salvador ohne Erwerbsarbeit ist.

Heute lebt knapp die Hälfte der Bewohner von El Salvador in Armut und 20 Prozent der gesamten Gesellschaft, hauptsächlich die Landbevölkerung, sogar in extremer Armut³⁴⁶ und ist abhängig von Subsistenzwirtschaft. Wer dennoch einen Arbeitsplatz hat, muss oft unter schlechten Arbeitsbedingungen und Sicherheitsvorkehrungen, besonders für die Gesundheit, sowie unter Verzicht auf Arbeitnehmerrechte arbeiten. Ein gutes Beispiel hierfür sind die Maquilas³⁴⁷, in denen vor allem Frauen als billige Arbeitskräfte unter miserablen Bedingungen arbeiten und in erster Linie Bekleidung und Textilien namhafter Anbieter für den Export produzieren. Die Arbeitsbedingungen in diesen Unternehmen machen viele Arbeiter und Arbeiterinnen krank. Dies ist besonders fatal, weil es in El Salvador kaum ein funktionierendes Gesundheitssystem gibt und die allermeisten sich medizinische Hilfe nicht leisten können. Als Folge dieses Bündels an Problemen wie der immer größer werdenden Armut und der Arbeitslosigkeit gab und gibt es große Migrationsströme vornehmlich junger Salvadorianer ins Ausland, hauptsächlich in die USA.³⁴⁸ Damit verliert das Land eine seiner wichtigsten Ressourcen. In diesem Zusammenhang mutet es paradox an, dass gerade die Emigranten durch ihre monatlichen Überweisungen in die Heimat vielen Familien ein Grundeinkommen sichern.

5.2 Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit. Theologie lernen in El Salvador

Im Sommer 2009 wurde Theologiestudierenden aus Europa von zwei Theologen, Martha Zechmeister und Martin Maier, ein in letzter Zeit glücklicherweise häufiger werdendes Angebot gemacht: Im Rahmen einer Sommerschule bzw. von Exkursionen bestand die Möglichkeit, die Lebenswirklichkeit der Menschen in El Salvador zu erfahren,

³⁴⁶ Gutiérrez: Segundo Informe, 47-80.

³⁴⁷ Als Maquila werden Betriebe bezeichnet, die sich steuer- und zollfrei in sogenannten Freien Produktionszonen ansiedeln und für den Export produzieren: als Montagebetrieb oder in El Salvador hauptsächlich in der Textilindustrie. Die zumeist sehr jungen Frauen müssen hohen Arbeitsdruck, unbezahlte Überstunden, sexuelle Belästigung, geregelte Toilettengänge und ähnliches ertragen und verdienen dabei nicht einmal genug, um damit ihre Familie zu ernähren.

³⁴⁸ Insgesamt leben über 2 Millionen Salvadorianer im Ausland, vornehmlich in den USA. Ein interessantes Faktum ist hierbei, dass die Botschaft der USA in El Salvador die zweitgrößte Auslandsvertretung der USA weltweit ist.

persönlich ihre Andersheit zu spüren und gemeinsam in der Gruppe über die theologische bzw. ethische Bedeutung dieser Differenzen nachzudenken.³⁴⁹ Die direkte Begegnung mit den sogenannten Verlierern der Gesellschaft verändert die Perspektive des Denkens, Sprechens und Handelns von und mit ihnen. Drei Aspekte innerhalb dieses prozessorientierten Lernens sind dabei besonders hervorzuheben: 1. Exposure-Programme helfen, sensibel zu werden für die Armen und für Armut schaffende Strukturen. 2. Teilnehmer und Gastgeber werden selbst zu handelnden Akteuren ihres eigenen Entwicklungsprozesses und 3. Exposure macht deutlich, warum es vielfach existenziell ist, die Verantwortung zur Solidarität mit „armen“ Menschen konkret werden zu lassen. Durch die Begegnung mit dem anderen Kontext und der partiellen Erfahrung von Armut soll beim Einzelnen ein kreativ kontextueller Denkprozess, wie Solidarität konkret werden kann, angestoßen werden.

³⁴⁹ Methodisch wird eine solche Herangehensweise als Exposure-Programm (sich einer anderen Wirklichkeit aussetzen) bezeichnet. Ziel von Exposure ist es, verschiedene Kulturen und Traditionen zusammenzubringen und die gemeinsamen Herausforderungen durch Globalisierung, soziale Auflösung, Armut, koloniale Kontinuitäten und interkulturelle Verschiedenheiten zu besprechen bzw. gemeinsam und individuell Lösungen zu überlegen (vgl. Moser, Maria Katharina, Prüller-Jagenteufel, Gunter: *Learning by Experiencing Literacy in the Preferential Option for the Poor*. In: "It is not what the vision is, it is what the vision does." *Option for the Poor in Academic Education*. Hrsg. von Magdalena Holztrattner (Working Paper facing poverty 10), Salzburg 2005).

Der Ablauf von Exposure-Programmen ist von einem Dreischritt gekennzeichnet, wobei keine rein lineare Abfolge zu erwarten ist, sondern vielmehr die verschiedenen Phasen immer wieder miteinander verschränkt sind. In einer ersten Phase von Exposure (sich aussetzen) geht es darum, die fremde Wirklichkeit unvoreingenommen wahrzunehmen und vor Ort mit den Menschen mitzuleben. Die Bereitschaft zur Immersion, dem persönlichen Eintauchen in den soziokulturellen und politischen Kontext, bedeutet dabei unter Umständen eine enorme körperliche wie geistige Herausforderung für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen. Deswegen ist es wichtig, eine gute Basis für das Zusammenleben zu schaffen; beide Seiten müssen eine große Offenheit bzw. den Willen, sich einzulassen, aufbringen. Für alle Beteiligten muss zudem klar sein, dass diese Begegnung nicht zufällig ist, sondern das Entwicklungsziel der Erfahrung der Lebensumstände verfolgt, mit dem sich die Partner identifizieren müssen. Ausdruck dafür ist zum Beispiel die im Vorfeld erfolgte Zustimmung der Gastgeber zum Besuch und ihr damit bekundetes Interesse am Austausch. Dieser Punkt klingt banal, ist aber entscheidend, weil schon damit ein Perspektivwechsel angezeigt wird: das Objekt der Armutssorge, über das man sich in Büchern und Statistiken informieren kann, wird zum Subjekt, d.h. zum eigenen Akteur der Befreiung. In der zweiten Phase von Exposure steht die persönliche wie gruppeninterne Reflexion und Bewertung der gemachten Erfahrungen im Zentrum. Wodurch wird der Alltag der Menschen vor Ort bestimmt? Was sind strukturelle Zwänge und was individuelle Geschehnisse? Die wichtigste Frage, die jeder Teilnehmer bzw. jede Teilnehmerin persönlich beantworten muss, lautet aber: Ist mir bewusst geworden, dass und warum Teile des Lebens oder die Gesamtsituation dieser Menschen als ungerecht zu bewerten sind? Nur diese Erkenntnis kann mich zum Anwalt dieser Menschen werden lassen und liefert eine tragfähige Motivation zur Arbeit an einer „Ethik für das individuelle und gemeinschaftliche Leben“ (LG 1). Die dritte Phase schließlich ist die Zeit für den Dialog zwischen allen Beteiligten. Im Gespräch mit den Menschen vor Ort besteht die Möglichkeit, sich im Teilen der Erfahrungen gegenseitig mit den eigenen Sichtweisen zu konfrontieren, und ausgehend von der getroffenen Option gemeinsam nach Konsequenzen für das Handeln und den eigenen Kontext zu fragen. Ausgangspunkt des Nachdenkens sind dabei immer die Erfahrungen sowohl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer wie auch der Menschen vor Ort.

Anlass des Austauschs war der 20. Jahrestag der Ermordung von Ignacio Ellacuría³⁵⁰, fünf seiner Mitbrüder sowie ihrer Köchin mit Tochter am 16. November 1989 durch das salvadorianische Militär. Konkretes Ziel der „Theologischen Sommerschule“ war es, die Märtyrer³⁵¹ El Salvadors mit ihrem theologischen Erbe kennenzulernen und ihre fort-dauernde ethische Bedeutung für die heutige Lebenswelt der Menschen El Salvadors, aber auch in Europa zu untersuchen, um theologisch-menschliche Entwicklungsprozesse besser zu verstehen.

Dies geschieht fundamental durch die Begegnung mit den Bewohnern des Landes, als Zeugen und Träger dieser Tradition und als heutige Akteure des Kampfes für Freiheit. Auf diesem ersten Schritt der Wirklichkeitserfahrung baute die persönliche und theologische Reflexion auf. Für das theologisch-wissenschaftliche Nachdenken standen neben den Menschen, die wir auf unserer Reise getroffen haben, sowohl die Professoren des „Centro Monseñor Romero“ (der Theologischen Fakultät) gemeinsam mit zwei europäischen Theologieprofessoren als auch die Studierenden der UCA zur Verfügung. So konnten Ideen, Ansätze, Erfahrungen auch im Austausch zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie diskutiert, auf ihre Gemeingültigkeit für den lokalen Kontext und ihre Relevanz für andere Zusammenhänge befragt werden. Selten können Theorie und Praxis so eng verzahnt, aufeinander bezogen und dadurch nah an der Lebenswelt der Menschen erlebt und entwickelt werden. Die andauernde Reflexion ist persönlich mitunter sehr fordernd, weil sie eine große Offenheit der Teilnehmer und Teilnehmerinnen – auf emotionaler wie auf rationaler Ebene – voraussetzt, kommt aber nicht nur den Armen zugute, sondern bedeutet auch für einen selbst eine Chance zu Wachstum und persönlicher Entwicklung und eröffnet damit ganz neue Sichtweisen auf bereits ausdiskutiert geglaubte Probleme. Vor allem zeigte sich ziemlich schnell, dass sowohl ein Literaturstudium der lateinamerikanischen Befreiungstheologie als auch Gespräche im Vorfeld zum Beispiel mit der österreichischen Armutsforscherin Magdalena Holztrattner zwar eine gute Gesprächsgrundlage bildeten, aber für einen echten Dialog und später auch eine zumindest

³⁵⁰ Ellacuría und seine Mitbrüder wurden aufgrund ihres Einsatzes für den Dialog zwischen Militär und Guerilla ermordet. Das Militär sah dies als Verrat der eigenen Ziele an. Die Köchin und ihre Tochter wurden nur umgebracht, weil die Soldaten Anweisung hatten, eventuelle Zeugen ebenfalls zu töten.

³⁵¹ Mit Märtyrer sind in diesem Zusammenhang nicht nur die ermordeten Jesuiten oder große Gestalten wie Oscar Romero gemeint, sondern vor allem auch die vielen Einwohner El Salvadors, die in der Zeit des Bürgerkrieges den Weg ihrer Überzeugung von einem gerechteren Lebens für viele gegangen sind und dafür den Preis in Form ihres eigenen Lebens gezahlt haben. Auch Jon Sobrino weitet in seiner Theologie den Märtyrerbegriff aus. Theologiegeschichtlich wird der Märtyrer eigentlich aus Hass gegen den christlichen Glauben umgebracht (odium fidei). Sobrino aber sagt, dass auch die Märtyrer sind, die wegen ihres Einsatzes für die Gerechtigkeit (odium iustitiae) umgebracht werden.

fragmentarische Elementarisierungsleistung für Europa nicht ausreichend gewesen wären.³⁵²

Gerade im Nachdenken über eine größere Verwirklichung der Gerechtigkeit innerhalb des Theologiestudiums, aber genauso für Bereiche in anderen Studienrichtungen ist es wichtig, die Möglichkeit zu Exposure-Erfahrungen zu bekommen, um aus dieser Erfahrung eine fundierte präferentielle Option für die Armen treffen zu können. Exposure-Programme bieten nicht nur einen tiefen Einblick in die Lebenswirklichkeit der Armen, sondern auch solide Erkenntnisse über Strategien, Möglichkeiten und Maßnahmen zur Verbesserung ihrer Situation, also für den Einsatz für eine größere Gerechtigkeit. Sie schaffen ein Bewusstsein für den – persönlich wie gesellschaftlich – gerechteren Umgang mit Ressourcen wie Wissen oder Macht. Vor allem aber zeigen sie das Selbsthilfepotenzial der Armen auf und bewirken dadurch einen Perspektivenwechsel im Verständnis des Armen. Das Objekt, das behandelt wurde, wird nun zu einem an der Gestaltung des eigenen Lebens Beteiligten. Exposure ist also dann erfolgreich, wenn „die Gastgeberin versteht, dass der Gast ihretwegen gekommen ist [und] der Gast versteht, dass er aufgenommen wurde.“³⁵³ Das Bewusstsein über die Situation des bzw. der Nächsten, die Anteilnahme an ihrem Leben und die Anerkennung ihrer Leistungen sind das entscheidende Fundament für alle zukünftige Hilfe zur Selbsthilfe.

Dieser Punkt ist nicht nur für die Armen selbst wichtig, sondern auch für die Teilnehmer und Teilnehmerinnen von Exposure-Programmen nach Rückkehr in den eigenen Kontext und für ein auf der selbst gewählten Option für die Armen beruhendes Engagement. Arbeit für die Subjektwerdung der Armen hat nur dann eine Chance auf Wirksamkeit bzw. Nachhaltigkeit, wenn die beteiligten Akteure ihre persönliche Verantwortung erkennen und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln an ihrer Verwirklichung arbeiten. Hierbei müssen strukturelle und individuelle Ebene als zwei Seiten einer Medaille gesehen werden. Nur so können, ausgehend von einer guten Wirklichkeitsanalyse, auch ethische Handlungsnormen für den eigenen Kontext, aber auch global gültige entwickelt werden. Um die „Strukturen der Sünde“ besser zu begreifen, war es auch Teil der theologischen Reflexion am Centro Monseñor Romero, die politischen Strukturen zu analysieren, die entweder der Festigung von unterdrückender Macht oder der Befreiung von ihr dienen. Denn aufgrund des Bekenntnisses der Kirche auf dem 2. Vatikanischen Konzil zur „Option für die

³⁵² Im Kapitel 6 wird die Relevanz bzw. die Konsequenzen salvadorianischer Wirklichkeit für Europa näher untersucht.

³⁵³ Osner, Karl: Begegnung mit den Armen. Was Exposure-Programme bewirken können. In: HK 61 (2007), 321.

Armen“, das erst kürzlich von Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ bekräftigt wurde, ist es von wesentlicher Bedeutung, den Hauptfokus auf die Armen als arm Gemachte zu legen, denn Armut ist – wie bereits erwähnt – kein gottgewollter Status, sondern von Menschen verursacht. Durch Exposure versucht der Einzelne seine Verantwortlichkeit in diesem Zusammenhang besser zu erkennen und seine Konkretisierung der Option für die Armen Wirklichkeit werden zu lassen. Der zu vollziehende Schritt dabei ist, den Subjektbegriff wirklich auf *alle* Menschen zu beziehen, denn damit wird deutlich: „ihr seid uns nicht gleichgültig“, sondern seid Brüder und Schwestern, keine Objekte, sondern Subjekte, die geachtet werden und für die Verantwortung übernommen werden muss. Die Erinnerung an diese Aufgabe ist besonders innerhalb einer europäischen Theologie wichtig, die sich immer wieder die Frage gefallen lassen muss, ob sie nicht zu tugendethisch argumentiere.

Da aber nicht jeder die Möglichkeit haben wird, an einem Exposure-Programm teilzunehmen, sind Forschungsprojekte wie zum Beispiel „Option for the Poor“, das am Zentrum für Ethik und Armutsforschung der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg zwischen 2002 und 2005 durchgeführt wurde, wichtige Zeichen für ein subjektorientiertes interkulturelles Lernen. Kernfragen bei dieser interdisziplinären Untersuchung waren: Was bedeutet Armut weltweit und im europäischen Kontext? Welche unterschiedlichen Zugänge gibt es? Welche Rolle spielt das Subjekt bei der Armutsbekämpfung? Wie können die Ergebnisse der Armutsforschung in anderen Kontexten auch für Europa und Österreich fruchtbar gemacht und umgesetzt werden? Unter dem Stichwort gemeinsames, verantwortungsbewusstes Lernen möchte ich im Kapitel 6 die gesellschaftliche Entwicklung und die Erfahrungen der Menschen El Salvadors mit Armut auch für den europäischen Kontext fruchtbar machen.

5.3 Vorbild Oscar Romero

Bevor das letzte Kapitel sich mit der moraltheologischen Relevanz des befreiungstheologischen Konzeptes für die kirchliche Solidaritätspraxis in Europa beschäftigt, darf im Zusammenhang mit El Salvador der Name Erzbischof Oscar Romero als „Mann des Dialogs“³⁵⁴ in einer Zeit der Polarisierungen und des beiderseitigen Schweigens nicht fehlen. Romero wollte die Menschen „zum dialogischen Nachdenken [über ihre gesellschaftliche Situation] im Licht des Evangeliums einladen“, um ausgehend davon auf die politische Dimension des Glaubens hinzuweisen. Durch diese persönliche Begrenzung

³⁵⁴ Maier: Oscar Romero, 47.

seiner Deutungshoheit und ein damit verbundenes in die Pflicht nehmen jedes Einzelnen gewann er erst die moralische Autorität, die ihn auch für den Kontext Europa bedeutend macht. Manche sehen in der aktuellen Politik der Einung und der Ausrichtung auf die Armen des neuen Präsidenten Funes Parallelen zur Theologie Romeros Ende der 70er Jahre.

Romero nahm nach seinem persönlichen Damaskus-Erlebnis – der Ermordung seines guten Freundes Rutilio Grande am 12. März 1977 – die katastrophale Lage der Länder des Südens, speziell El Salvadors, zur Grundlage für sein christliches Handeln. Die von Armut und Unterdrückung geprägte Situation der Menschen in El Salvador ließ ihn nicht zur Ruhe kommen und veranlasste ihn dazu, täglich mindestens 14 Stunden zu arbeiten, um möglichst viele Menschen zu treffen, ihnen die Lage seiner Landsleute darzulegen, mit ihnen darüber zu diskutieren und ihre Sichtweisen zum Thema zu hören. Um sein Handeln zu fundieren, betrieb er als ersten des befreiungstheologischen Dreischritts Sehen – Urteilen – Handeln eine ausgedehnte Wirklichkeitsanalyse. Dabei war eine an der Option für die Armen orientierte Theologie nicht nur für ihn, sondern auch in der Theologiegeschichte immer ein Schwerpunkt. Viele Erneuerungsbewegungen inner- und außerhalb der katholischen Kirche fühlten sich dem Armuts- und Solidaritätsideal Jesu verpflichtet.³⁵⁵ War Romero noch Anfang der 70er Jahre ein Konservativer innerhalb der Kirche gewesen und hatte geglaubt, dem Armutsideal rein durch den Aufruf zu Spenden und Barmherzigkeit gerecht werden zu können, kam er durch die ungesühnte Ermordung Rutilio Grandes und vieler anderer zu der „Einsicht, dass durch bloße Wohltätigkeit die Probleme El Salvadors nicht gelöst werden können. (...) Eine Zivilisation der Liebe, die keine Gerechtigkeit von den Menschen fordern würde, wäre keine wirkliche Zivilisation und würde nicht die wahren Beziehungen unter den Menschen kennzeichnen. Deshalb handelt es sich um eine Karikatur der Liebe, wenn man mit Almosen abdecken will, was man aus Gründen der Gerechtigkeit schuldig ist: Das ist doch nur Flickschusterei unter dem Anschein der Wohltätigkeit, während man in der sozialen Gerechtigkeit versagt. Wahre Liebe musste sich in den Verhältnissen wie denen in El Salvador mit dem Einsatz für Gerechtigkeit verbinden. Dazu bedarf es des Wandels der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen.“³⁵⁶ Wirkliche christliche Solidarität muss die Mechanismen aufdecken, mit denen die Menschen in Armut gehalten werden. Die Kraft, auch nach massiver Einschüchterung von staatlicher oder kirchlicher Seite weiterzumachen, bezog

³⁵⁵ Vgl. Ebenhoch: Vom gekreuzigten Volk zum Volk des Kreuzes, 99.

³⁵⁶ Maier: Oscar Romero, 51.

Romero hauptsächlich aus der Situation seines Volkes und den Gesprächen darüber. Aber auch die weltweite Unterstützung seines Wirkens als Ausdruck des gemeinsamen Einsatzes – er war mehrmals unter den potenziellen Kandidaten für den Friedensnobelpreis und erhielt mehrere Ehrendoktorate – gab ihm neue Kraft und Hoffnung. Die Preise, die er erhielt, sah er als Geste der Solidarität mit den Armen und Entrechteten.

Romeros Konzept ging nicht primär von vertikaler, sondern vor allem von horizontaler Hilfe, also Hilfe von Bruder zu Schwester und Schwester zu Bruder aus. Solidarität ist es, was Gott von uns will, war sein Credo. Um den Menschen die Dringlichkeit der persönlichen Verantwortungsübernahme für den Nächsten vor Augen zu führen, begann er in seinen Predigten von den modernen Götzen, wie es der deutsche Jesuit Martin Maier nennt, zu sprechen: der Götze Reichtum, der Götze Macht, der Götze Ideologie der Nationalen Sicherheit – begrenzte Wirklichkeiten, die absolut gesetzt und um derentwillen Menschen geopfert werden.³⁵⁷ Er wurde in seinen Predigten sehr konkret und sprach über die Gräueltaten des Militärs, vom Hunger der Menschen und vor allem von den Namen der Opfer und der Täter. Der Ist-Situation stellte Romero die Vision vom Leben in Fülle als Gottes Wille entgegen. „Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, [durch ihre Solidaritätspraxis] diese [menschlichen] Götzen vom Sockel zu stoßen und zu verkündigen, dass Christus allein der Herr ist.“³⁵⁸ Erst als die Predigten Konsequenzen hatten, wurden sie bekämpft. „Romero wurde nicht ermordet, weil er sagte: ‚We are never ashamed to say: The Church of the poor‘ oder ‚We must serve the poor majority‘; sondern weil er konkret wurde: ‚Es verschafft der Kirche kein Prestige, sich mit den Mächtigen gut zu stellen‘.“³⁵⁹ Durch seine Predigten wurde er damit zu einem „Journalist der Armen“, weil er (Wirklichkeits-)Information als wichtige Grundlage gerade für moralisches Handeln benannte. Das beim Namen nennen der Geschehnisse war für die Mächtigen in El Salvador, aber nicht nur für sie, schlimmer als alles andere, was er hätte tun können, weil es sie demaskierte. Das einzige Mittel, wie sie in ihrer Hilflosigkeit dagegen vorgehen konnten, war die Gewalt gegen das Volk und ihre Führer.

Romeros Position zur Gewalt – gewachsen aus den Erfahrungen in seiner Zeit als Priester – war aber, dass „die einzige Form von Gewalt, die das Evangelium zulässt, diejenige [sei], die man sich selber gegenüber anwendet. Wenn Christus zulässt, dass er getötet wird, dann ist das Gewalt: sich töten zu lassen. Die Gewalt gegen sich selbst ist wirksamer als die

³⁵⁷ Maier: Oscar Romero, 53.

³⁵⁸ Ebd., 54.

³⁵⁹ Novy: Wege zur Befreiung, 6f.

Gewalt gegen andere. Es ist leicht zu töten, vor allem, wenn man Waffen hat; aber wie schwer ist es, sich töten zu lassen, aus Liebe zum Volk.“³⁶⁰ Er stand damit in einer Spannung zum Lehramt, das Gewalt, wie schon erwähnt, als „ultima ratio“ rechtfertigte. Dabei war die Frage der Gewalt auch innerhalb der sich für Befreiung einsetzenden christlichen Gruppen sowie der Kirche in El Salvador umstritten und wurde als ein moralisches Dilemma empfunden. Handelte man nach der christlichen Maxime (Mt 5-7), konnten die Mächtigen aufgrund ihrer Macht weiterhin morden, gebrauchte man aber selbst Gewalt, die man teleologisch rechtfertigte, wurde man teilweise den Mächtigen gleich und damit selbst schuldig. Romero versuchte Ende der 70er Jahre, als die Verfolgungen und das Verschwinden von Menschen zunahmen, seine christliche Sichtweise getreu seinem Motto, dass nur intersubjektive Solidarität, realisiert in Volkseinheit, wirklich helfen könne, immer wieder zu verdeutlichen und dafür zu werben. „Wenn Christus, der Gottessohn, der das Leben der Armen teilt, in Demut am Kreuz den Sklaven-tod stirbt, dann muss dies die Konsequenz unseres christlichen Glaubens sein. Der Christ, der diese Verpflichtung zur Solidarität mit den Armen nicht ins Leben umsetzen will, ist dieses Namens nicht würdig.“³⁶¹ Aus dieser Überzeugung nahm Romero wissentlich das persönliche Martyrium bis zum Letzten auf sich. Und auch das Land sollte erst durch Solidarität befreit werden. Die unglaubliche Brutalität und Grausamkeit des Militärs zwischen 1980 und 1992 brachte keine entscheidenden Vorteile, sondern führte vielmehr zum Ende des Bürgerkriegs. Aber auch der gewaltsame Kampf der Bevölkerung brachte nicht die ersehnte Befreiung. Erst die Ermordung der sechs Jesuiten 1989 brachte weltweit solch große Solidarität und internationalen Druck, dass schließlich 1992 ein Friedensschluss möglich wurde. Die Solidarität der Menschen in El Salvador über lange Zeit, in Kombination mit der punktuellen Solidarität der Welt-gemeinschaft, ermöglichte ein gewisses Maß an Befreiung für die Unterdrückten. Der erste Schritt zu solidarischer Praxis ist das Wissen um die Situation des Nächsten. Deswegen hat Monseñor Romero in seinen Predigten immer wieder die konkreten Opfer und Täter benannt.

Gerade in Zeiten einer soziologisch zunehmend festgestellten Vereinzelung der Menschen in Europa ist die Notwendigkeit des Hinsehens auf den Nächsten besonders wichtig und muss ein Feld kirchlicher Solidaritätspraxis sein. Dies wird auch Thema des folgenden Kapitels 6 sein, in dem die derzeitige kirchliche Praxis auf diesem Feld untersucht wird und ein kleiner Ausblick auf künftige, ergänzende Maßnahmen gegeben werden soll.

³⁶⁰ Maier: Oscar Romero, 55.

³⁶¹ Ebd.

6. Bausteine einer erneuerten Befreiungstheologie für Mitteleuropa bzw. Österreich

Wer heute mit offenen Augen durch seine Stadt, sein Dorf, seine Gemeinde geht, kann nicht übersehen, dass auch hierzulande immer mehr Menschen in materieller Armut leben. Dennoch gibt es neben dieser auch andere, nicht so offensichtliche Armutsformen, die dem Außenstehenden verborgen bleiben und dies auch teilweise sollen, die aber nicht minder beeinträchtigend sind. Arm zu sein ist oft noch ein Tabuthema, das vielfach Scham und Versagensängste ausdrückt, auch wenn in den letzten Jahren in verschiedenen Fachpublikationen immer wieder die Unschuld an Armutsausprägungen und deren Genese dokumentiert bzw. diskutiert wird. Armut ist einfach für viele Menschen ein so bestimmendes Thema, dass sie mit Verdrängungs- und Schuldzuweisungsmechanismen arbeiten, die teilweise selbst internalisiert werden. Armut breitet sich in vielen Bereichen aus: auf der materiellen, der emotionalen und auch der soziale Ebene. Die beschriebene Mehrdimensionalität, Kausalpluralität und damit Komplexität von Armut lässt den Satz einer Anzeigenkampagne von „Misereor“³⁶² anlässlich ihres fünfzigjährigen Bestehens für den Umgang mit ihr besonders prägnant erscheinen: Von Armut zu wissen ist wichtig – etwas dagegen zu tun, ist für viele lebenswichtig.³⁶³

Beginnend mit dieser kurzen Skizze werde ich in diesem Kapitel versuchen, die befreiungstheologischen Überlegungen zur Befähigung des Einzelnen, Verantwortung und Gestaltungshoheit für sein Leben zu übernehmen, auf deren Relevanz für den Kontext Mitteleuropa bzw. Österreich überprüfen. In welcher Form ist Kirche zur Mitarbeit an der Subjektwerdung des Einzelnen in Österreich aufgerufen? Wie kann eine der Option für die Armen verpflichtete pastorale Praxis aussehen? Um diese Frage beantworten zu können, sollte zunächst der Status Quo der gesellschaftlichen Situation, mit der die kirchliche Solidaritätspraxis in Österreich umgehen muss, erhoben bzw. dargestellt werden. Um aber bei solch einer weiten Fragestellung nicht das Ziel – den Einsatz für das zu sich Kommen des Nächsten – aus den Augen zu verlieren und die vorhandenen Ressourcen menschlicher wie materieller Art sinnvoll einsetzen zu können, ist eine saubere Feinanalyse der unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen mit ihren verschiedenen Bedürfnissen und

³⁶² Vgl. www.misereor50.de

³⁶³ Vgl. Rumstadt: Armut als pastorale Fragestellung, 78.

Wünschen wichtig, denn schließlich soll der Einsatz den Betroffenen wirkliche Handlungsspielräume eröffnen. Unter Berücksichtigung dieser Ergebnisse kann einerseits die bisherige Praxis auf ihre Sinnhaftigkeit und Zielorientierung überprüft und andererseits nach Lösungsansätzen gesucht werden, die die Option für die Armen in die Wirklichkeit übersetzen. In Österreich wurde genau zu diesem Zweck Anfang dieses Jahrtausends das „Projekt Sozialwort“³⁶⁴ vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich ins Leben gerufen. Ausgehend von GS 1 „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, *besonders* der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ soll versucht werden, die Grunddimensionen der Kirche konkret werden zu lassen.

6.1 Wer sind die Armen in Österreich?

Im von neoliberalen Gedankengut geprägten Europa irritiert die Frage nach Armut und deren Opfern im ersten Moment. Wirtschaftliche Entwicklung wird in einem Kausalverhältnis zu Wohlstand und Reichtum gesehen und ist folglich hauptsächlich ein Problem der Entwicklungsländer. Größere wirtschaftliche Entwicklung bedeute mehr Wohlstand für alle, ist immer noch eine gängige Meinung. Im Kontext Europa bedeutet dies, dass Armut als temporäres Phänomen von unangepassten Individuen zu sehen ist, das nur marginal wahrgenommen wird, da es sich bald von selbst erübrigen würde.³⁶⁵ Allerdings ist dieses Verständnis seit den letzten fünfzehn Jahren im Wandel begriffen. Armut wird mehr und mehr als Phänomen „vor der Haustüre“ gesehen und erkannt, das „ganz normale Leute“ treffen kann. Armut ist dabei kein wieder aufkommendes Phänomen aus vergangenen Tagen, sondern durch die „innere Dynamik unseres Wachstumsmodells“³⁶⁶ begründet.

³⁶⁴ „Das Projekt Sozialwort ist eine Initiative der 14 christlichen Kirchen in Österreich. Gemeinsam wollen diese zu gesellschaftlichen Herausforderungen Stellung nehmen. Damit möchten die Kirchen ihre gesellschaftspolitische Verantwortung wahrnehmen.“ Vgl. die „Projektziele“ des Sozialwortes. In: Projekt Sozialwort. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Wien 2003. „Die Kirchen müssten bestehende Strukturen des Unrechts und der Verhinderung von Chancengleichheit weit deutlicher als bisher benennen und unbeirrt von gesellschaftlichen Trends und politischer Opportunität ein überzeugender Anwalt der Würde des Menschen vom Embryo bis zum Sterbenden sein“. Vgl. das Faltblatt zum Sozialbericht. Hrsg. von Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich.

„Ausgangspunkt für die Überlegungen zum Sozialwort bildete eine breite Erhebung der sozialen Praxis der Kirchen. Die Ergebnisse dieser Erhebung, der Standortbestimmung, wurden in einem Sozialbericht präsentiert. Auf dieser Grundlage wurde das Sozialwort des Ökumenischen Rates der christlichen Kirchen in Österreich erarbeitet. Großer Wert wurde bei diesem Prozess auf eine möglichst breite Beteiligung von kirchlichen Einrichtungen, Initiativen, Gruppen und Gemeinden gelegt, die sich im sozialen und sozialpolitischen Bereich engagieren. Das Sozialwort soll als Grundlage für Diskussionen und Veranstaltungen dienen und zur Weiterarbeit anregen.“ Vgl. die Projektziele online unter www.sozialwort.at (Stand: 3.7.09).

³⁶⁵ Vgl. Fernández de la Hoz: Die kalte Seite des Wohlstands, 81.

³⁶⁶ Ebd.

„Sichtbar wurde die wieder zunehmende Armut v.a. durch die steigende Zahl der Obdachlosen und Bettler in den Ballungszentren.“³⁶⁷ Dies dokumentieren eine Reihe von aktuellen Publikationen und vor allem die Berichte der (nationalen) Armutskonferenzen.³⁶⁸ Die Ausprägungen, in denen Armut sichtbar wird, sind hierbei mannigfaltig und sicherlich durch den jeweiligen Kontext bedingt.

Grundsätzlich ist es dabei – wie bereits erwähnt – wichtig zwischen absoluter Armut, die in unseren Breiten kaum herrscht, und relativer Armut zu unterscheiden. Aber auch Formen der relativen Armut sind für die Menschen in Europa nicht minder lebens einschränkend. Vor allem haben sie Folgen: In Deutschland ist die Zahl der Hartz IV-Empfänger³⁶⁹ im Jahre 2009 mit 7,4 Millionen, davon knapp 1,9 Millionen Kinder, auf einem besorgniserregenden Höchststand angekommen. Das Leben von Hartz IV-Zuwendungen – der Regelsatz beträgt monatlich 359 € pro erwerbsfähigem Erwachsenen und je nach Alter 60-80% davon pro Kind – hat direkte Entwicklungskonsequenzen. Für ein Kind, das von Hartz IV leben muss, bedeutet dies nämlich, dass lediglich 2,60 € für die tägliche Ernährung vorgesehen sind. Neben diesem Mangel an ausreichender und adäquater Nahrung ist kein „Geld für Freizeitaktivitäten, Klassenfahrten, Kleidung“³⁷⁰ vorhanden. Ein Zugang zum Erwerb von grundlegenden Fähigkeiten motorischer und kommunikativer Art ist damit verbaut.

Der Einsatz gegen solche Formen von Armut und die Entwicklung sinnvoller sozialpolitischer Maßnahmen ist jedoch abhängig vom Menschen- und Gesellschaftsbild der jeweiligen Akteure. Wird Armut, wie oben beschrieben, weiterhin als Randphänomen Einzelner verstanden, die auch selbst maßgeblich Schuld an ihrer Lebenslage tragen, dann kann Armutsbekämpfung lediglich „Schmerztherapie“³⁷¹ sein. Nur wenn ein belastbarer Konsens über die Verwirklichung von Gerechtigkeit, Solidarität und Gleichheit besteht, kann wirklich von Armutsbekämpfung gesprochen werden. Mehrfach wurde bereits erwähnt, dass Armut den Einzelnen, das handelnde Subjekt³⁷² in seinem persönlichen Leben trifft und ihn zum Umgang mit den veränderten Gegebenheiten zwingt. Dies macht ihn zum unverzichtbaren Experten, der in der Entwicklung von Maßnahmen der Armutsbekämpfung berücksichtigt werden sollte. Er erfährt die Auswirkungen von Armut

³⁶⁷ Prüller-Jagenteufel: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, 15.

³⁶⁸ Vgl. dazu www.nationale-armutskonferenz.de, www.armutskonferenz.at.

³⁶⁹ „Hartz IV“ wird die staatlich bezahlte Grundsicherung in Deutschland genannt. Benannt ist sie nach Peter Hartz, dem damaligen Leiter der Kommission „Moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt“.

³⁷⁰ Rumstadt: Armut als pastorale Fragestellung, 79.

³⁷¹ Vgl. Fernández de la Hoz: Die kalte Seite des Wohlstands, 82.

³⁷² Ebd.

am eigenen Leib und kann deshalb auch fundiert über den Nutzen der Aktion urteilen. Mit der Formulierung seiner Bedürfnisse wird dem Armen die Möglichkeit zur Selbstsorge gegeben, die, wie bereits im Zusammenhang mit dem Prinzip der Subsidiarität festgestellt wurde, oberstes Ziel ist.

Nach diesen Vorüberlegungen versuche ich nun, für den etwas größeren Kontext Mitteleuropa einige *gemeinsame Armutsfelder* zu benennen. Aber anhand welcher Kriterien kann eine Klassifizierung überhaupt geschehen? Eine mögliche Antwort hierauf hat die Europäische Union geliefert. Nach ihrer Definition gelten jene Menschen oder Gruppen als arm, „die über so geringe (materielle, kulturelle und soziale) Mittel verfügen, dass sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist.“³⁷³ Armut ist in Europa ist folglich ein „Mangel an Verwirklichungschancen“³⁷⁴, der auf einer Vielzahl von Gründen basiert. Klassische Erklärungsschemata können folglich nicht Alleinerklärungsmodell sein. Dieser Überlegung geschuldet, entwickelten sich neben der klassischen *materiellen* oder *monetären Armut* in Europa und Industrieländern die *Exklusion* und *Dissoziation* als Armutskennzeichen. Die „Teilhabe am Leben der Gesellschaft“³⁷⁵ ist entscheidend sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft als Ganzes. Ein Mangel an ihr führt auf längere Sicht zur Destabilisierung der gesamten Gesellschaft und liefert damit auch in Zukunft eine gute Begründung für das verstärkte Interesse an Armutsbekämpfung im europäischen Kontext. *Migration* bzw. der integrierende Umgang mit Migrant*innen stellt dabei für Mitteleuropa eine der größten Herausforderungen der nahen Zukunft dar.

Nicht zu vernachlässigen ist bei der Darstellung weiterer Armutsfelder, dass zum Beispiel schon Österreich und Deutschland andere Ausgangslagen für Armut haben. Zwar ähneln sie sich sicherlich in einigen Bereichen, aber schon allein aufgrund der verschiedenen Größe der beiden Länder ist eine unterschiedliche Gewichtung notwendig. So stellen die Vielfalt familiärer Lebensformen und die Arbeitsmarktsituationen unterschiedliche Herausforderungen für den mitteleuropäischen Raum dar. Aktuell sind die Finanz- und die davon ausgehende Wirtschaftskrise, die seit geraumer Zeit die Medien und die Seitengespräche am Arbeitsplatz beherrschen, Anlass für eine Armutssorgen. Die Menschen fürchten sich

³⁷³ Schlussbericht der Kommission an den Rat über das erste Programm von Modellvorhaben und Modellstudien zur Bekämpfung der Armut. Hrsg. von der Kommission der EU, Brüssel 1983.

³⁷⁴ Lebenslagen in Deutschland. Der 3. Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. Hrsg. vom Bundesministerium für Arbeit und Soziales. Berlin 2008, 2.

³⁷⁵ Vgl. Fernández de la Hoz: Die kalte Seite des Wohlstands, 83.

vor dem Verlust ihrer Sicherheiten und haben nur noch ein geringes Vertrauen in die Zukunft.³⁷⁶ – Weitere *Risiken für Verarmung* in Österreich sind:

- Mangelnde Bildung bzw. kein ausreichender Zugang zu ihr
- Arbeitslosigkeit oder prekäre Anstellungsverhältnisse
- Unzureichende Krankheitsvorsorge und –versicherung
- Körperliche und geistige Behinderungen
- (paradoxerweise) Nahrung bzw. deren Verteilung. Paradox deshalb, weil zum Beispiel innerhalb der EU jährlich ein deutlicher Nahrungsmittelüberschuss produziert wird.
- Gewaltkriminalität.

In Österreich ist die Zahl der Arbeitslosen, Sozialhilfeempfänger und von Armut Bedrohten schon seit dem Jahr 2000 kontinuierlich steigend. Aktuell gelten ca. 13 Prozent der Gesamtbevölkerung als armutsgefährdet.³⁷⁷ Wird nicht bald etwas gegen eine solche Situation unternommen, mündet dies in einer Elendsspirale, die immer weiter in die Armut führt. Heutige Formen der Armut sind auch deshalb so bedrohlich für die Menschen, „weil in unseren Ländern das Sozialsystem immer noch engstens mit der Erwerbsarbeit gekoppelt ist, obwohl von Vollbeschäftigung schon lange nicht mehr geredet werden kann.“³⁷⁸ Hierbei ist eine Differenzierung der unterschiedlichen Gruppen sinnvoll. Für folgende Gruppen gibt es eine deutlich *erhöhte Armutsgefahr*, die sich vor allem in Exklusion und Dissoziation zeigt:

- Mitbürger mit Migrationshintergrund und deren Kinder
- Flüchtlinge
- Frauen, Kinder und alte Menschen; besonders die soziale Armut im Alter
- Alleinerziehende (vor allem Frauen) und berufstätige Eltern (es bedarf einer besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf)
- Kranke und Sterbende (besonders emotionale und soziale Armut)
- Obdachlose, Verwahrloste
- Straftatlassene
- Süchtige aller Art: Alkohol, Spiel, Drogen, Computer...

³⁷⁶ Beck: Bindungsverlust und Zukunftsangst, 25-35.

³⁷⁷ Vgl. Fernández de la Hoz: Die kalte Seite des Wohlstands, 84. Als die Ausbreitung der Armut in Europa begünstigende Faktoren sind vor allem der ungebremste Turbokapitalismus, Sexismus, Rassismus und die Säkularisation innerhalb der Kirchen zu nennen.

³⁷⁸ Prüller-Jagenteufel: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“; 16.

- „Überflüssige“³⁷⁹. Bestimmte gesellschaftliche Gruppen werden von der Wirtschaft heute aufgrund ihrer geringen Kaufkraft als überflüssig angesehen und ihre Schicksale ignoriert.

Die Liste der Armutsbereiche ließe sich noch fortführen. Der Münsteraner Pastoraltheologe Hermann Steinkamp erinnert in der Diskussion um die Benennung der Armutgruppen jedoch an einen wichtigen Punkt: Damit von Armut Betroffenen wirklich geholfen werden kann, muss die Definition von Armut *präzise* und *exklusiv* sein. Nicht jeder Mensch darf in einer bestimmten Form als arm betrachtet werden, weil sonst keine Prioritäten in deren Bekämpfung mehr gesetzt werden können und ein solches Armutverständnis bedeutet schlicht eine Überforderung jeglicher Solidaritätspraxis wäre. „Die Frage: »Wer ist arm?« hat jedenfalls zur Antwort: »Nicht alle!«, denn Armut- und Reichtumsentwicklung gehen Hand in Hand.“³⁸⁰

6.2 Konkrete kirchliche Handlungsaufgaben, -felder und die Schwierigkeiten dabei

Nachdem im Kapitel 6.1 näher auf die aktuell von Armut betroffenen Gruppen in Europa bzw. Österreich eingegangen wurde, geht es nun darum, nach der Orthopraxie bzw. den Kriterien an denen „gute“ kirchliche Praxis ausgerichtet ist, zu fragen und konkrete Entwicklungsfelder für kirchliche Solidaritätspraxis aufzuzeigen.

Das bisherige Paradigma für kirchlicher Praxis in Europa ist eine „Mitgliedschaftspastoral“³⁸¹. Sie spiegelt die „grundlegenden Plausibilitäten hochentwickelter Gesellschaftsformen (...), einer individualistisch geprägten Konsum- und Warengesellschaft.“³⁸² Ihre Pastoral ist – wenn auch teilweise unausgesprochen – auf die abnehmenden Mitgliederzahlen als primär zu bewältigendes Problem fixiert. Das zugrunde liegende Motiv dieser Fixierung auf die „Plausibilität der großen Zahl“ besteht nach Josef Steinkamp in dem damit zusammenhängenden politischen Einfluss sowie der Orientierung an einem Dienstleistungsdenken (Dienstleistung für Mitgliedschaftsbeitrag).³⁸³

Eine andere relativ junge, ursprünglich im sozio-kulturellen Kontext Lateinamerikas entstandene Form der Pastoral, ist die Sozialpastoral. Ihr Anliegen ist „die radikale Bezogenheit christlichen und kirchlichen Handelns auf die konkreten gesellschaftlichen

³⁷⁹ Prüller-Jagenteufel: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, 17.

³⁸⁰ Prüller-Jagenteufel: Den Liebesdienst nicht ausfallen lassen, 93.

³⁸¹ Steinkamp: Solidarität und Parteilichkeit, 23.

³⁸² Ebd., 24.

³⁸³ Vgl. ebd., 27.

Bedingungen und Probleme, insbesondere auf die Überwindung von Not, Elend und Unterdrückung.“³⁸⁴ In diesem Sinne bedeutet die Sozialpastoral eine Praxis der Kirche für die Welt, wie sie schon in *Gaudium et spes* und vor allem in den Texten der Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats grundgelegt worden ist.³⁸⁵ Das entscheidend Neue der Sozialpastoral besteht darin, dass „die grundlegende Option einer konkreten Teilkirche, nämlich die ‚Option für die Armen‘, ebenso konstitutiv [für sie] ist wie die daraus resultierenden ‚pastoralen‘ Optionen und Grundorientierungen.“³⁸⁶ Damit wird die Kirche „von einer ‚Mitgliedschafts‘-Kirche zu einer ‚diakonischen‘ Kirche, von einer ‚Kirche für sich‘ zu einer ‚Kirche für andere‘.“³⁸⁷

Bevor ganz konkret auf die Felder und Faktoren eingegangen wird, die Kirche in ihrem sozialpastoralen Handeln besonders zu berücksichtigen hat, scheint es aufgrund des lateinamerikanischen Ursprungs der Sozialpastoral ratsam, einige begriffliche Konkretisierungen für den europäischen Kontext vorzunehmen, um spätere Missverständnisse zu vermeiden. Sozial meint im Zusammenhang mit der Sozialpastoral einerseits den bereits erwähnten, aber noch näher zu charakterisierenden Ausgang von der kontextuellen sozialen und politischen Realität und andererseits den Auftrag, sich als Kirche mit Armen zu solidarisieren und gemeinsam mit ihnen nach Wegen für ihre Befreiung zu suchen. Der zweite Wortteil von Sozialpastoral darf nicht dahingehend missverstanden werden, wie er oftmals im letzten Jahrhundert interpretiert wurde. Das solidarische Handeln der Kirche darf nicht in einem Subjekt-Objekt-Schema gedacht werden, sondern es zeigt sich im gemeinsamen Tun von Subjekten sein, auch wenn die jeweiligen Aufgaben von bestimmten Amtsträgern ausgeführt werden. „Sozialpastoral bedeutet in diesem Sinne Anstiftung und Befähigung zu solidarischem Handeln.“³⁸⁸

Nach diesen Klärungen kann nun nach dem konkreten Ablauf der Sozialpastoral gefragt werden. Am Beginn aller Überlegungen stehen immer die konkreten (Not-)Situationen und deren strukturelle Bedingungen, von denen Menschen betroffen sind. Ausgehend von ihrer Analyse wird die Wirklichkeit aus dem Evangelium heraus gedeutet. Dies schließt die Vergewisserung von biblischen Befreiungstraditionen und deren Vergegenwärtigung, beispielsweise in Liturgie mit ein. Als dritten Schritt schließt sich die Parteinahme für die

³⁸⁴ Steinkamp: *Solidarität und Parteilichkeit*, 25.

³⁸⁵ Vgl. dazu die Rede von der „Evangelisierung der Kultur“ bzw. der „befreienden Evangelisierung“ in den Dokumenten von Medellín bzw. Puebla (408-419).

³⁸⁶ Steinkamp: *Solidarität und Parteilichkeit*, 26.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Ebd.

Unterdrückten an, die sich in der Anklage der ungerechten Strukturen, der Ankündigung der Gottesherrschaft und der Arbeit an der konkreten Befreiung äußert.³⁸⁹

Wie wichtig bei der Sozialpastoral gerade die Wirklichkeitsanalyse als Ausgangspunkt der Überlegungen ist, soll an einem Beispiel verdeutlicht werden: In einer Teilgemeinde eines Seelsorgeverbandes fand vor einigen Jahren eine Sammlung zu Gunsten von Bedürftigen statt. Durch viele helfende Hände und großen persönlichen Einsatz kam eine große Menge an (Sach-)Spenden zusammen. Erst dann wurde nach dem Anlass für die Sammlung, den Bedürftigen gesucht. Es war ziemlich anstrengend, das zweckgebunden Gesammelte an den Mann bzw. die Frau zu bringen. Zwei Punkte, die auch für die Sinnhaftigkeit kirchlicher Solidaritätspraxis wichtig sind, lassen sich an diesem Beispiel schön zeigen: Zunächst, dass Armut oft verborgen und privatisiert ist und schon die Eruiierung von Armen im eigenen Umfeld eine große Herausforderung darstellt³⁹⁰ bzw. den Aufbau eines Vertrauensverhältnisses voraussetzt. Das Fehlen von Waschmaschine, Auto oder Fernseher wird nicht direkt bemerkt und viele arme Menschen entwickeln zudem aus Scham, der gesellschaftlichen Erwartungshaltung nicht zu entsprechen, mitunter ausgefeilte Techniken, um ihre Armut nicht offensichtlich werden zu lassen.³⁹¹ Zweitens zeigt das Beispiel deutlich, wie wichtig es ist, kontextuell festzustellen, wie, für wen und an welchen Stellen (Orts-) Kirche innerhalb ihrer eigenen Grenzen, aber auch in der Gesellschaft mit Armut umgehen sollte, um zu einer größeren Verwirklichung von Gerechtigkeit beizutragen. Kirche ist ein Teil der Gesellschaft und handelt mit und in ihr. Deswegen ist der wichtigste Punkt, der in der europäischen Theologie leider nur bedingt rezipiert wird, der politische Charakter einer jeden Theologie. Politisch meint dabei nicht parteipolitisch, sondern entschieden und Partei ergreifend. Kirche muss die Option für die Armen leben und darf nicht nur davon reden.

Ausgehend vom Ansatz der Sozialpastoral und von den Ergebnissen aus dem Projekt „Sozialwort“ sind einige Felder und Faktoren zu benennen, durch die Kirche selbst, aber auch ihre pastorale Praxis aktuell besonders herausgefordert sind:

- Kirche in Europa bzw. Österreich und die Menschen in ihr müssen überlegen, was Subjektwerdung des Armen konkret bedeuten kann und dies für alle Handlungsfelder und Lebensräume durchdeklinieren. Der Orientierungspunkt in diesem

³⁸⁹ Vgl. Steinkamp: Solidarität und Parteilichkeit, 45.

³⁹⁰ Vgl. Rumstadt: Armut als pastorale Herausforderung, 80.

³⁹¹ Vgl. Prüller-Jagenteufel: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“, 16.

Zusammenhang sind die Armen selbst, die als Subjekte und nicht mehr als Objekte einer „Armenpflege“ begriffen werden.

- Option für die Armen passiert schon an vielen Stellen, ist unter diesem Namen nur nicht so bekannt. Beispiele dafür sind: vielerlei Caritas-Aktivitäten, der Ansatz und die Arbeit der Caritas Socialis³⁹² oder auch der Emmaus-Gemeinschaft³⁹³ in St.

³⁹² Die Caritas Socialis (CS) wurde 1919 von Hildegard Burjan als geistliche Gemeinschaft von Frauen in der katholischen Kirche gegründet, um soziale Nöte aufzugreifen. Die Idee der CS entfaltete sich von Beginn an in unterschiedlichen Formen. Die Mitglieder der Schwesterngemeinschaft wollen mit ihrer an der Wirklichkeit orientierten Spiritualität zum Ausdruck bringen, dass sie hellhörig sind für die Nöte der Menschen. Durch ihr Sein und Tun sollen die Menschen Gottes Liebe erfahren. Gebet, Arbeit und Gemeinschaft stehen dabei in einer fruchtbaren Spannung, was wiederum hilft, persönlich und als Gemeinschaft beweglich für neue Entwicklungen des Einzelnen und der Gesellschaft zu bleiben. Die Schwestern leben aus der Liebe Gottes (Caritas) und wollen dazu beitragen, dass diese Liebe in ihrer Gesellschaft erfahrbar wird (Socialis). Der Mensch wird dabei ganzheitlich in seiner einmaligen Würde und seinen vielfältigen Bedürfnissen gesehen. In körperlicher und materieller, in sozialer, psychischer und spiritueller Not wollen sie ihm beistehen. Die Einsatzgebiete der CS-Schwestern sind vielfältig und orientieren sich an den jeweiligen Nöten und an den Fähigkeiten der Schwestern. Hilfe und Begleitung für einzelne Menschen oder Gruppen sind ebenso wichtig wie die Mitgestaltung von gesellschaftlichen Strukturen. Sie sind bemüht, bewusstseinsbildend zu wirken und soziale Gesinnung zu fördern. Nach ihren Möglichkeiten beteiligen sie sich an Projekten und Modellen zur Verbesserung menschlicher Lebenssituationen. Schon die Gründerin der CS, Hildegard Burjan (1883-1933) versuchte durch ihr Leben Zeugnis von diesem Verständnis zu geben: Sie war verheiratet und Mutter einer Tochter, setzte sich nach dem abgeschlossenen Studium für die notleidende Bevölkerung ein - besonders für Frauen und Kinder. Sie war die erste christlich-soziale Abgeordnete im Österreichischen Parlament. Ihrer Zeit im sozialen Denken weit voraus, leistete sie Pionierarbeit in vielen Bereichen. Als Politikerin beschritt Hildegard Burjan neue Wege der Sozialpolitik, die bis heute richtungweisend sind. Kraft und Motivation für diesen außergewöhnlichen Einsatz schöpfte sie aus ihrem lebendigen christlichen Glauben, zu dem sie als Jüdin nach schwerer Krankheit und wunderbarer Genesung gefunden hatte. Ihren Wahlspruch "Die Liebe Christi drängt uns..." (2 Kor 5,14) gab sie der Caritas Socialis als Leitmotiv. Vgl. das Leitbild der Caritas Socialis. Online unter: www.cs-schwestern.at (Stand 3.7.09).

³⁹³ Am 1. August 1982 mietete eine Projektgruppe ein Haus in St. Pölten an, mit dem Ziel, Haftentlassenen Wohnung und Arbeit zu bieten. Aus der kleinen Gebetsgruppe wurde ein Freundes- und Förderkreis von 4.800 SpenderInnen. Unser „Verein zur Integration von sozial benachteiligten Personen“ leitet heute fünf Betriebe und sieben Wohnprojekte für Männer, Frauen und Jugendliche. „In den vergangenen 27 Jahren hat uns Gott mehr als 5.000 Hilfe suchende Menschen anvertraut. Das ist ein guter Grund, zu danken: Gott, dem Geber aller Gaben, aber auch allen, die bis jetzt im Netz von Emmaus mitgelebt und mitgearbeitet haben und es noch immer tun“, sagt Emmaus-Geschäftsführer und -Gründer Karl Rottenschlager. Die geistliche und materielle Gütergemeinschaft ist die Grundlage für die Arbeit der Emmausgemeinschaft St. Pölten. Rund 3,9 Millionen Euro sind seit dem Gründungsjahr gespendet worden – von Freunden und Förderern, die konsequent geteilt haben. „Man könnte es auch als ‚Brotvermehrung heute‘ bezeichnen, ist Rottenschlager dankbar für die Großzügigkeit der Unterstützer, durch die Investitionen wie der Ankauf von Gebäuden, Adaptierungen etc. erst möglich wurden. Die öffentliche Hand subventioniert primär den laufenden Betrieb der Einrichtungen. Für viele ist Emmaus lebensrettend gewesen. Für die Mehrzahl hat die Gebets-, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft eine Neuorientierung oder einen Neubeginn gebracht. Die Zielgruppe jener, die bei Emmaus St. Pölten Zuflucht finden, ist heute längst nicht mehr nur auf Haftentlassene beschränkt. Obdachlose Männer, Frauen und Jugendliche, minderjährige Flüchtlinge, psychisch labile - am Arbeitsmarkt schwer vermittelbare - Personen, die lange an den Rand der Gesellschaft gedrängt gelebt haben etc. Auch Emmaus Lilienfeld, Emmaus Innsbruck und SAMNÖ (Sozialer Arbeitsmarkt NÖ Beschäftigungsges.m.b.H.) mit dem ersten St. Pöltner Sozialmarkt „SOMA“ sind auf diesem Humus gewachsen. Besonders wichtig für eine erfolgreiche Integration unserer Gäste in die Gesellschaft sind Wohnung und Arbeitsplatz. Derzeit bietet die Emmausgemeinschaft St. Pölten 36 Stellen für TransitarbeiterInnen und 31 Arbeitstherapie-Plätze. 12 schwer vermittelbare Jugendliche erhalten im Rahmen des Projektes WorkOut Orientierungstraining für ihre Lebens- und Berufswelt, 16 minderjährige Flüchtlinge nehmen die Möglichkeit einer Integrations-,

Pölsen. Daher ist es erforderlich, dass von bestehenden Projekten eine stärkere Bewusstseinsbildung ausgeht bzw. dass diesen Projekten eine größere, auch mediale Öffentlichkeit verschafft wird.

- Konsequenterweise ist die Option für die Armen in die Pastoralkonzepte der Diözesen und Pfarreien bzw. -verbände als ureigenste Felder der pastoralen Praxis umzusetzen. Neue, zusätzliche Formen der kategorialen Seelsorge müssen als Reaktion auf die Veränderungen der Wirklichkeit und damit der Rahmenbedingungen für Pastoral entwickelt werden. Als Beispiel erwähne ich die zunehmende Urbanisierung der Gesellschaft, die bereits zum Auf- und Ausbau einer „Citypastoral“ geführt hat. Die Verantwortlichen in Kirche unterziehen dabei ihre Entscheidungen idealerweise einer kritischen Überprüfung und dürfen keine Angst davor haben, Altes loszulassen. Der frühere Essener und nunmehrige Münsteraner Bischof Felix Genn formulierte in Zusammenhang mit Überlegungen zu Strukturreformen in seinem damaligen Ruhr-Bistum so: Es muss erst Altes einstürzen, damit Neues wachsen kann. Die kirchlicherseits in Auftrag gegebenen Untersuchungen zu Milieugrenzen und –schränken (in Deutschland z.B. die Sinus-Milieu-Studien seit dem Jahre 2005) sollten hierbei berücksichtigt werden. Wichtig ist, einen dauerhaften Reflexionsprozess anzustoßen und in Gang zu halten mit den Leitfragen: Sind wir (noch) auf dem richtigen Weg? Was ist vorrangig? Ausgehend davon ist Kirche aufgefordert klare Bereiche ihres Engagements zu benennen: einerseits damit die Menschen wissen, wofür Kirche steht, und andererseits auch, um sich nicht zu übernehmen und auch andere Gruppierungen in die Pflicht zu nehmen. Das zeichen- und vorbildhafte Arbeiten ist dabei wichtig.
- Die Grundentscheidung für alle Menschen, besonders den Armen, ist Motivation zu solidarischem Handeln und muss gerade in den verschiedenen Beratungsangeboten von Kirche (z.B. Erziehung, Leben, Schuldner, Drogen...) erfahrbar werden.

Voll- oder Teilbetreuung in Anspruch. Dazu kommen die Nachbetreuung ehemaliger Gäste durch Sozialarbeiterinnen und die Punktbetreuung weiterer Personen, die außerhalb von Emmaus wohnen. Insgesamt verfügen die sechs Wohnheime über 130 Betten, davon sind 83 Wohnheimplätze für Männer, Frauen (manchmal mit Kindern), 37 Notschlaf-Plätze für Männer, Frauen und Jugendliche, 10 Plätze in der Wohngemeinschaft für minderjährige unbegleitete Flüchtlinge. Wenig wäre möglich ohne die Tatkraft der rund 135 ehrenamtlichen MitarbeiterInnen bei Emmaus, die mehr als nur eine Ergänzung der etwa 100 Angestellten in den verschiedenen Bereichen - in Sozialarbeit, Geschäftsführung und Verwaltung sind. Die qualifizierte Betreuung der Gäste wird von diplomierten SozialarbeiterInnen, SozialpädagogInnen und ErgotherapeutInnen garantiert. Da wir uns zukünftig noch verstärkt Menschen zuwenden wollen, die unter psychischen Beeinträchtigungen leiden, ziehen wir gerade in diesem Bereich über zwei externe Konsulenten auch wissenschaftliches Personal zurate. Vgl. das Leitbild der Emmausgemeinschaft St. Pölsen. Online unter: www.emmaus.at/default.php?ID=2 (Stand 3.7.09).

- Sich für die Option für die Armen immer wieder Kraft zu holen durch „Sammlung“ (Gegenpol zur „Sendung“) in Gottesdienst und Gebet bzw. Gebetsgemeinschaften ist dabei fundamental. Die persönliche wie auch strukturelle Verknüpfung der Option für die Armen (Diakonie) mit Gottesdienst (Liturgie) und Verkündigung (Martyria) ist wichtig, um „gute Theologie“, gute Verkündigung und eine gute pastorale Praxis leisten zu können.
- Es ist unerlässlich, dass Christen die Notwendigkeit des Einsatzes für die Verwirklichung der Option für die Armen verstehen bzw. auch vermittelt bekommen. Jeder und jede ist aufgerufen, sich mit dieser Aufgabe von Kirche generell und im Speziellen zu identifizieren, um den eigenen Glauben leben zu können. Das Bewusstsein, Teil von Kirche zu sein und an ihrer Sendung teilzuhaben, spielt nicht nur in der Armutsdebatte eine große Rolle, hier jedoch besonders. Die Frage, die sich alle Gläubigen konsequenterweise zu stellen haben, lautet: Wer kann in Kirche wo etwas tun? Kirchliche Solidaritätspraxis spielt sich auf allen Ebenen ab. Sie ist nicht nur Aufgabe für Spezialisten und Hauptamtliche, sondern grundsätzlich für alle Christen, wenn auch abgestuft.
- Ernstnehmen und Wertschätzen des Einsatzes von Laien und Ehrenamtlichen bei der Konkretisierung der Option für die Armen: Gerade weil diese so vielfältig aussehen kann, ist neben Bewusstseinsbildung und Motivation der Gläubigen seitens der Amtskirche auch deren aktive Unterstützung erforderlich. Ermutigung, Förderung ihrer Begabungen, Schaffung vernünftiger Rahmen- und Arbeitsbedingungen für sie und (begrenzte) finanzielle Unterstützung von Laienaktivitäten sowohl bei konkreten Projekten als auch generell sind darum nötig. Darüber hinaus bedarf es des Aufbaus von Unterstützungsstrukturen für sie. Das Angebot der Qualifizierung bzw. Aus- und Weiterbildung stellt dabei nur einen exemplarischen Baustein dar. Vor allem ist die Koordination und Leitung ohne Bevormundung unter Berücksichtigung konkreter Handlungsfelder in Rücksprache mit der Basis wichtig. Aber auch für den einzelnen Christen bzw. die einzelne Christin ist es wichtig, auf örtlicher Ebene Unterstützung für die Verwirklichung und Kanalisierung ihrer persönlichen Solidaritätspraxis zu bekommen. Ansprechpartner und eine Kultur des Zuhörens sind daher elementar.
- Die sehr große Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie und der Sozialethik ist es, sich immer wieder öffentlich zu melden, sich einzumischen, auf Missstände

hinzuweisen und mögliche Lösungsansätze zu formulieren. Und dies sowohl für den Binnenraum Kirche als auch in die Gesellschaft und Politik hinein. Wissenschaftliche Erkenntnisse über Strategien zur Bekämpfung der Armut, ein damit verbundenes Denken und Handeln auf europäischer und globaler Ebene sind in diesem Zusammenhang nur zwei Punkte. Vor allem ist es wichtig, die Lebenswirklichkeiten der Menschen in einer immer globalisierteren Welt in den Blick zu nehmen. Kirche sollte sich mehr um ihren eigentlichen Auftrag kümmern als in einer Nabelschau um sich selber.

- Die pastorale Praxis ist immer im Spannungsfeld von strukturellen und individuellen bzw. face-to-face-Ansätzen zu sehen. Akteur ist der einzelne Christ bzw. die einzelne Christin, sind die Christen in zum Beispiel informellen Kleingruppen, aber auch die Kirche mit ihren offiziellen Einrichtungen und Institutionen und die wissenschaftliche Theologie. Die Frage, ob allein oder mit anderen zusammen agiert werden soll, ist immer kontextuell zu entscheiden.
- Damit die Wirksamkeit der Arbeit gesichert ist, bedarf es zum einen innerhalb der Kirche mit ihren verschiedenen Leitungs- und Handlungsebenen einer guten Vernetzung und Abstimmung und zum anderen einer sinnvollen Zusammenarbeit von Kirche, Politik und Gesellschaft. Kirche darf sich nur bedingt Parallelstrukturen leisten und sollte sich lieber in bestehende soziale Entscheidungsprozesse einbringen.

Konkrete Arbeitsfelder kirchlicher Solidaritätspraxis:

- Der große Bereich der Bildung steht an erster Stelle. Die Erlangung der Gestaltungshoheit über das eigene Leben ist fundamental mit einem Wissen über die Kausalitäten der eigenen Lebensumstände und deren Veränderbarkeit verbunden. Bewusstseinsbildung und Sensibilisierung in Anlehnung an Paulo Freire ist als großer Auftrag auch in Europa zu sehen. Neben den vielleicht klassischen Feldern Kindergarten, Schule und Freizeitgruppen sind auch die Bereiche Familienbildung, Erwachsenenbildung und besonders Wertebildung angefragt. Der letzte Punkt ist deshalb besonders interessant, weil er die Zusammenarbeit verschiedener Gesellschaftsgruppen voraussetzt.
- Ein weiterer Bereich ist die (Lebens-)Beratung und die Beratung in Krisenzeiten: Ehe, Familie, Erziehung, Leben, Sucht, Schuldner sind die vorrangigen Bereiche.

Ein bestehendes Beispiel sind Frauenhäuser sowohl in kirchlicher wie auch in freier oder staatlicher Trägerschaft. Dort wird Unterstützung besonders dringend benötigt.

- Das dritte Feld, in dem sich Kirche einbringen muss, ist die politische Landschaft. Sie darf nicht darauf warten, bis sie zum Beispiel in Ethikkommissionen Antworten auf gestellte Fragen liefern darf, sondern muss selbst (Lebens-)Fragen der Menschen aufwerfen.
- Einzelaktivitäten und –projekte zu lokal virulenten Themen. Dies setzt natürlich voraus, dass Kirche ihre Umwelt kennt.
- Orden und Klöster haben über Jahrhunderte eine wesentliche Aufgabe in der Bildungsarbeit der Kirche übernommen. Es ist wichtig, ihre aktuellen Potenziale als Orte der Ruhe und Sammlung, an denen das kritische Denken für den Entwicklungsprozess gefördert wird, zu nutzen. Ganz stark haben sich in diesem Zusammenhang die Jesuiten zum Beispiel in Lateinamerika etabliert und betreiben zum Beispiel eine private Universität in San Salvador. Als Vordenker einer gesellschaftlichen Veränderung wurden viele von ihnen zu Märtyrern.

7. Resumée und Zukunftsperspektive

Ziel dieser Arbeit und dieses Abschlusskapitels kann es nicht sein, einen kompletten Entwurf einer erneuerten Theologie der Befreiung für Europa zu liefern. Vielmehr ist es dem Autor ein Anliegen, mit Hilfe der im Laufe der Arbeit vorgestellten Überlegungen zu Armut, Befreiungstheologie, Solidarität und vor allem zur kirchlichen Solidaritätspraxis, Bewusstseinsbildung für befreiendes Handeln zu betreiben und erste Bausteine für eine notwendige Konkretisierung der Option für die Armen in Europa zu benennen.

Die befreiungstheologische Methode und die mit ihr einhergehende Option für die Armen fungiert dabei, wie bereits mehrfach erwähnt, als „kritische Reflexion über den gelebten Glauben [der Kirche und des Einzelnen] inmitten von Unrecht (...), die auf eine befreiende Praxis der Nachfolge Jesu zur wirksamen Veränderung der Welt“³⁹⁴ zielt. Trotz dieser seit nunmehr über 50 Jahren gültigen – auch lehramtlich immer wieder bekräftigten – Überzeugung, stellt die verantwortete Fundierung politischer Praxis unter Zuhilfenahme sozio-ökonomischer Analyseinstrumente auch bzw. gerade in der heutigen Zeit bei vielen Christen, erst recht aber in den Verlautbarungen der Kirche, einen wunden Punkt dar. Die neueste Enzyklika „Caritas in veritate“ von Papst Benedikt XVI. ist zwar Ausdruck davon, dass die Kirche um die Notwendigkeit der Konkretisierung der Option für die Armen für eine gerechtere Welt weiß und es scheint auch so, dass sie sich den Herausforderungen einer zunehmend globalisierten und unpersönlicher werdenden Welt stellt, in dem sie zum Beispiel versucht, „Leitplanken für eine globalisierte Wirtschaft“³⁹⁵ zu formulieren. Ein von mehreren Seiten formulierter Vorwurf lautet aber, dass speziell in dieser Enzyklika – die als Sozialenzyklika konzipiert ist – die Anzahl und Unverbindlichkeit der angesprochenen Themen dazu führe, dass jeder sich das herauspicken könne, was er bzw. sie für vordringlich erachte. Leider fällt auch beim Lesen anderer kirchlicher Papiere auf, dass im Zusammenhang mit den aktuell auftretenden Krisen (Globalisierung, Migration, Arbeitslosigkeit etc.) immer noch lediglich Schlagworte eines medialen Diskurses wiederholt werden, auf deren tiefere Ursachen und aktuelle Korrelationen aber nicht deutlich genug eingegangen wird. So sind zum Beispiel die sozialen Forderungen Papst Benedikts XVI. in „Caritas in veritate“ keineswegs neu und wurden, wenn nicht bereits explizit auf dem II. Vatikanum, dann spätestens in „Populorum progressio“ von Papst Paul VI. ähnlich

³⁹⁴ Gutiérrez: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 11.

³⁹⁵ Bremer: Liebe in Wahrheit, 10.

formuliert. Mit ihren Texten tragen sowohl der Papst als auch andere Stellen in der Kirche kaum zur Erhellung der aktuellen Wirklichkeit als Basis von befreiendem Handeln bei. Dass aber gerade ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit, gewährleistet durch eine sozialwissenschaftliche Wirklichkeitsanalyse, in die eigene Wahrnehmung und das Handeln einbezogen werden muss, wurde zuletzt in Kapitel 6 gezeigt. Gerade wenn sich wirtschaftliche Prozesse immer rasanter entwickeln, ist es Auftrag der Kirche, Solidarität mit denen zu intensivieren, die aus verschiedenen individuellen und strukturellen Gründen nicht mithalten können und damit zu Opfern werden. Realität darf nicht weiterhin so bestehen bleiben, wie sie Dussel in seiner Philosophie der Befreiung beschreibt (vgl. Kap. 3.1.2.2). Gerade wenn Unfreiheiten heutzutage oftmals durch dem Einzelnen entzogenen Faktoren bzw. deren Zusammenspiel ausgelöst werden, dürfen die davon betroffenen Menschen nicht aus der Gemeinschaft hinausgedrängt und damit zu beliebig ersetzbaren Objekten werden. Es darf kein Außerhalb geben, sondern lediglich die Einheit in der Vielheit. Kirche ist aufgerufen, sich einzusetzen, dass jeder Mensch als Subjekt und nicht als Objekt verstanden wird – mit allen daraus resultierenden Folgen. Die Verankerung solidarischen Handelns im Glauben betont auch Papst Benedikt XVI. in „Caritas in veritate“, wenn er schreibt: Wenn für den Christen "die Heilsgeschichte göttlicher Liebe, die in Christus Mensch geworden ist, am Anfang seines Handelns stehen soll", dann müsse aus dieser Offenbarungswahrheit auch die kirchliche Soziallehre erwachsen. Aufbauend auf zum Beispiel „Pacem in terris“ von Johannes XXIII., aber auch Begriffen wie „Strukturen der Sünde“ von Johannes Paul II. fordert Papst Benedikt XVI., dass "das christliche Heilsgeschehen auf den Kampf gegen menschliches Elend in all seinen Formen angewandt" wird.³⁹⁶ Dies bedeutet, dass die Akteure in einer globalisierten Welt gleichzeitig die Gestalter einer sozialen Praxis sein müssen. Benedikt XVI. ist also der Meinung, dass die Arbeit an der „Subjektwerdung des (armen) Menschen“ und damit der Dienst am Menschen die vorrangige Aufgabe der Kirche ist. Ein großes Defizit, das bei seinen Aussagen jedoch offenkundig wird, ist die mangelnde Würdigung der Vielzahl an Armut bedingenden Faktoren und ihrer Verflechtungen.³⁹⁷ Andere kirchliche Schreiben, zum Beispiel „Auf dem Weg aus der Krise“³⁹⁸ der Deutschen Bischofskonferenz, beleuchten die strukturellen Ursachen von Armut deutlich differenzierter.

³⁹⁶ Vgl. Bremer: Liebe in Wahrheit, 10.

³⁹⁷ Armut ist eben nicht monokausal, sondern hat viele Ursachen. Vgl. Kap. 2.1.1.

³⁹⁸ Vgl. Auf dem Weg aus der Krise, 32ff.

Die Pastoral der Kirche kann aber nur als „Kirche der Armen“ und nicht als „Kirche für die Armen“³⁹⁹ gedacht werden. Ein weltliches Modell, wie Menschen innerhalb wirtschaftlicher Abläufe Subjekt bzw. „aktive GestalterInnen ihres eigenen Lebens“⁴⁰⁰ bleiben können, zeigt der „Capability Approach“⁴⁰¹ auf. Kirche und ihre Mitglieder sind aufgerufen, ihren Glauben auch in ihrem Handeln erkennbar werden zu lassen. „Solidarität und Parteilichkeit“ – die beiden Stichworte bezeichnen eine neue Grundorientierung für die Praxis von Kirchen und Gemeinden. Dabei geht es um die Praxis, die sich ihre Prioritäten nicht länger vom Selbsterhaltungsinteresse der Institutionen und von den Zwängen einer Volkskirche (Erhaltung des Mitgliederbestandes) vorgeben lässt, sondern die – durchaus parteiliche – Grundintention der christlichen Botschaft im jeweiligen sozialen Kontext bewahren will.⁴⁰² „Gott wird dort [wirklich] geehrt, wo der Arme leben kann. (...) Gott zu ehren heißt eben nicht [primär] einen schönen Gottesdienst zu feiern oder gut zu predigen. Es heißt, dafür zu sorgen, dass der Arme leben kann. Und das bezieht sich auf das gesamte Leben – nicht nur auf das religiöse. Gott zu ehren bedeutet dann, einzutreten für eine Gesellschaft, in der alle Menschen ihren Platz haben, das ist geistliches und politisches Tun in einem.(...) [Dieses Handeln] hat ökonomische und ökologische Verflechtungen: Denn die Armen können nur leben, wenn [zum Beispiel] die Quellen des Lebens und der Schöpfung nicht zerstört werden, sondern erhalten bleiben.“⁴⁰³

Gerade weil die Zahl der Armen auch in Europa durch die größer werdende Ungleichverteilung von Reichtum bzw. Wohlstand in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gestiegen ist und ihre Auswirkungen für die Betroffenen immer existenzieller werden, haben Überlegungen zu einer befreienden Praxis wie in Kapitel 6.1. hohe Aktualität. Auch wenn es eine unbequeme Wahrheit ist, dass die wirtschaftliche Globalisierung auch zu einer Globalisierung der Armut geführt hat, so muss sie dennoch anerkannt werden. Und auch wenn das Handeln im Geist der Theologie der Befreiung historisch gesehen, wie viele Kritiker zu Recht anmerken, bisher nur wenig erreicht hat, eine große Zahl von Befreiungstheologen jedoch umgebracht⁴⁰⁴ oder vom Vatikan mit Rede- bzw. Schreib-

³⁹⁹ Prüller-Jagenteufel: Armut ist immer und überall, 3.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Vgl. Kap. 2.1.1 „Capability Approach“.

⁴⁰² Steinkamp: Solidarität und Parteilichkeit, 23.

⁴⁰³ Tambour: Der Heilige und die Angst, 54f.

⁴⁰⁴ Exemplarisch sei an dieser Stelle an die sinnlose Ermordung von Ignacio Ellacuría und fünf weiteren Professoren der Jesuiten-Universität UCA (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”) in San Salvador sowie ihrer Köchin samt Tochter am 16.11.1989 durch das salvadorianische Militär erinnert. Ellacuría hatte durch das offene Anprangern des menschenverachtenden Bürgerkriegs quasi sein Todesurteil unterschrieben. Auch heute noch hat sein und das Zeugnis vieler anderer Märtyrer (es gab allein in

verboten belegt wurden, bleibt der Auftrag zu befreiendem Handeln bestehen. Befreiung ist ein kontextueller Prozess, bei dem es schon aufgrund der Tatsache, dass er von frei entscheidenden Subjekten geführt wird, immer wieder hinzunehmende Rückschläge gibt. Im Dienste am Nächsten muss man sich darauf einlassen, denn wird das Schicksal des Nächsten ausgeblendet, verfehlt man die christliche Botschaft. Befreiung als Weg „aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land“⁴⁰⁵ ist ein vieldimensionaler Weg, der auch Irr- und Umwege kennt, und gleichzeitig Aufruf, selbst nach Neuem zu suchen. Dazu gehört die Bereitschaft, sich auf den Weg zu machen und offen für Neues zu sein. „Oscar Romero [als einer der prominentesten Vertreter der Theologie der Befreiung kann dabei als Vorbild gelten, weil er] sein Leben lang bereit [war] zu lernen.“⁴⁰⁶ Romero brachte die Bereitschaft auf, seine frühen konservativen Überzeugungen durch die Lebenswirklichkeit des Volkes von El Salvador prüfen und überkommen zu lassen. Gerade dadurch blieb er sich treu und gewann einen großen Teil seiner Strahlkraft, die bis heute andauert.⁴⁰⁷ Oscar Romero „hielt einfach an der Überzeugung [fest], dass er seine Aufgabe und die Parteinahme für die Benachteiligten und Armen als Bischof wahrnehmen müsse. Von Oscar Romero zu lernen heißt (...), unsere Kirche in Europa daran zu erinnern, dass sie mit dem, was sie derzeit betreibt, keine Zukunft hat. Diese ‚McKinseyisierung‘ – die Rede von Corporate Identity und davon, sich aufs Kerngeschäft der Sakramentenverwaltung zu beschränken – ist von Konzernen abgekuckt und hat nichts mit dem eigenen Gedächtnis zu tun, dass wir mit und in der Bibel bewahren.“⁴⁰⁸ Kirche darf sich nicht davor scheuen, prophetisch zu sprechen⁴⁰⁹ und zu handeln. Sie muss sowohl Einzelne als auch Gruppen an ihre Verantwortung erinnern, zu konkretem Tun aufrufen und darf sich dabei nicht von eventuellem Gegenwind abhalten lassen. „Von diesem ermordeten lateinamerikanischen Bischof kann die Kirche lernen, dass sie eine arme Kirche sein sollte und dass sie nur an der Seite der Armen gegen die Armut und das Elend Zukunft hat. Eine Kirche, die sich an die Seite derer stellt, die in den Verhältnissen, unter denen sie leben müssen, zu kurz kommen, wird Gehör finden.“⁴¹⁰ Die Option für die Armen muss stärker als bisher im

El Salvador während des Bürgerkrieges eine große Anzahl davon) eine große Vorbildfunktion für viele Menschen.

⁴⁰⁵ Vgl. Boff: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land.

⁴⁰⁶ Tambour: Der Heilige und die Angst, 55.

⁴⁰⁷ Als Beispiel seien die zahlreichen Vorträge, Symposien etc. genannt, die um den dreißigjährigen Todestag (24.3.2010) stattfinden.

⁴⁰⁸ Tambour: Der Heilige und die Angst, 56.

⁴⁰⁹ Kirche ist ähnlich wie der Prophet (Tritojesaja) im Alten Testament zu den Anawim gesandt, die als Arme und sozial Benachteiligte ihre Hoffnung auf Jahwe setzten. Näher beschrieben zum Beispiel im Artikel „Anawim“, 607-608.

⁴¹⁰ Tambour: Der Heilige und die Angst, 56.

pastoralen und gesellschaftlichen Handeln der Kirche ablesbar sein.⁴¹¹ Dies erfordert von den Verantwortlichen in der Kirche die Bereitschaft zur Veränderung, eine große Portion Mut und persönlichen Einsatz. Die grundlegende Neuorientierung hin zu einer Sozialpastoral ist ein großes Wagnis und nicht umsonst zu haben. Dass einige kirchliche Stellen diese Aufgabe begriffen haben und eine Vorreiterrolle im Prozess der Subjektwerdung aller Menschen in Europa einnehmen wollen, zeigen zum Beispiel die bereits erwähnte Initiative des Sozialworts in Österreich, Kampagnen zur Bewusstseinsbildung, die (finanzielle) Förderung von Exposure-Programmen⁴¹², die Entwicklung neuer Lehrgänge für ein gleichberechtigtes Zusammenleben, der Ausbau der Arbeiterseelsorge und die Mitarbeit in verschiedensten auch politischen Beratergremien. Wenn Kirche nicht weiterhin an Autorität und Ansehen verlieren will, muss sie sich in die Politik einmischen und parteilich agieren – nicht als Parteipolitik verstanden, sondern als Stimme der Armen im gesellschaftlichen Diskurs.

⁴¹¹ Vgl. dazu die Ausführungen zur Sozialpastoral in Kap. 6.2.

⁴¹² Vgl. Kap. 5.2.

Literaturverzeichnis⁴¹³

I. Quellen und Dokumente

- AA Vatikanum II: Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem“ (1965)
- AAS Acta Apostolicae Sedis, Rom/Vatikan
- Aparecida Aparecida 2007. Schlussdokument der V. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (13.-31.5.2007). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, 41). Bonn 2007.
- CA Enzyklika „Centesimus Annus“ von Papst Johannes Paul II. (1991)
- CIV Enzyklika „Caritas in Veritate“ von Papst Benedikt XVI. (2009)
- DCE Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. (2005)
- DV Vatikanum II: Dogmatische Konstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“ (1964)
- GS Vatikanum II: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (1965)
- KKK Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München u.a. 2003.
- LC Libertatis Conscientia. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, 22. März 1986. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Heiligen Stuhls, 70). Bonn 1986.
- LG Vatikanum II: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (1964)
- LN Libertatis Nuntius. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“, 6. August 1984. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Heiligen Stuhls, 57). Bonn 1984.
- MM Enzyklika „Mater et magistra“ von Papst Johannes XXIII. (1961)
- Medellín Dokumente von Medellín. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (24.8.-6.9.1968). Hrsg. von der Bischöflichen Aktion Adveniat (Dokumente/Prospekte, 1-3). Essen 1970.
- PP Enzyklika „Populorum progressio“ von Papst Paul VI. (1967)
- Puebla Die Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates (26.1.-13.2.1979). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, 8). Bonn 1979.
- QA Enzyklika „Quadragesimo anno“ von Papst Pius XI. (1931)
- REB Revísta Eclesiástica Brasileira, Petropolis/Brasilien
- SRS Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ von Papst Johannes Paul II. (1987)
- SS Enzyklika „Spe Salvi“ von Papst Benedikt XVI. (2007)
- Zukunft Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Hannover/Bonn 1997.

⁴¹³ Alle Abkürzungen in dieser Arbeit richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK). In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg ³2006, 692ff.

II. Sekundärliteratur

- ADORNO, THEODOR W.: Negative Dialektik. Frankfurt/Main⁸1994.
- Arbeit am Begriff der Armut. Hrsg. von Renate Böhm, Robert Buggler und Josef Mautner (Working Papers facing poverty, 03). Salzburg 2003. Online unter: www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/479475.PDF (Stand 3.7.09).
- ARENS, EDMUND: Begegnung zwischen Diskurs- und Befreiungsethik. In: Orientierung 55 (1991), 193-196.
- AUF DEM WEG AUS DER KRISE. BEOBACHTUNGEN UND ORIENTIERUNGEN. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2009.
- DIE ARMEN UND IHR ORT IN DER THEOLOGIE. Hrsg. von Ludger Weckel (ITP-Rundbrief-Sonderausgabe). Münster 2008. Veröffentlicht unter www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/12/diarmenundihortindertheologie.pdf (Stand 3.7.09).
- Artikel ANAWIM. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg³2006, 607-608.
- Artikel BEFREIUNGSTHEOLOGIE. In: Neues Theologisches Wörterbuch. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Freiburg 2000, 83f.
- Artikel BEFREIUNG. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg³2006, 126-129.
- Artikel DEPENDENZTHEORIE. In: dtv-Lexikon. Gütersloh 2006, 165-166.
- Artikel PÄDAGOGIK. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg³2006, 1257-1264.
- Artikel SOLIDARITÄT. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg³2006, 706-710.
- Artikel VERGÖTTLICHUNG. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg³2006, 664-667.
- AUFRUF DER DEUTSCHEN BISCHÖFE ZUR BUNDESTAGSWAHL AM 27. SEPTEMBER 2009. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2009. Online unter: www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-2/2009-107a-aufruf_zur_bundestagswahl.pdf (Stand: 10.9.09).
- BAMMER, ANDREAS: Befreiung wovon und wozu? Aktualität und Notwendigkeit von Befreiung und Solidarität als Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens aus biblisch orientierter Perspektive. In: Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? Hrsg. von Magdalena Holztrattner. Innsbruck/Wien 2005, 121-141.
- BECK, CHRISTIAN: Die Sozialzyklika Caritas in veritate. In: Stimmen der Zeit 227 (2009), 631-637.
- BECK, ULRICH: Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft. In: Bindungsverlust und Zukunftsangst. Leben in der Risikogesellschaft. Hrsg. von Hans-Hermann Hartwich. Opladen 1994, 25-35.
- BLEYER, BERNHARD: Moral – unterscheidend und befreiend. In: Orientierung 72 (2008), 244-248.
- BLEYER, BERNHARD: Option für die Armen. Der Weg der lateinamerikanischen Kirche seit Medellín. In: Herder-Korrespondenz 62 (2008), 479-484.
- BLEYER, BERNHARD: Subjektwerdung des Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie. Regensburg 2009.
- BOFF, CLODOVIS: Theologie der Befreiung und die Rückkehr zu ihren Fundamenten. In: REB 268, 1001-1022. Dt. Übersetzung von Ludger Weckel, in: Disput. Die Armen in der Theologie? Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 105) Bonn 2008, 19-41.
- BOFF, CLODOVIS: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München 1983.
- BOFF, CLODOVIS: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung. In: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino. Bd. 1. Luzern 1995f., 63-97.

- BOFF, LEONARDO: Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land. Düsseldorf 1982.
- BOFF, LEONARDO: Christentum mit dunklem Antlitz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas. Freiburg 1993.
- BOFF, LEONARDO: Für die Armen und gegen die Armut in der Methode. In: Die Armen und ihr Ort in der Theologie. Hrsg. von Ludger Weckel. Münster 2008, 50-64. Online-Buch unter www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/12/diearmenundihrorortindertheologie.pdf; Stand 3.7.09, 50-64, portugiesisches Original unter www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=33512 (Stand 25.9.2009).
- BOHRMANN, THOMAS: Subsidiarität. In: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen. Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins. Regensburg 2004, 292-301.
- BOSCO PINTO, JOÃO: Der Begriff „Concientización“. In: Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Hrsg. von Erika Stückrath-Taubert. Reinbek 1975, 37-61.
- BREMER, JÖRG: Liebe in Wahrheit. Die Sozialenzyklika Benedikt XVI. wird erst jetzt wirklich wahrgenommen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 243 (2009), 10.
- BRIEF PAPST JOHANNES PAUL II. AN DAS BRASILIANISCHE EPISKOPAT VOM 9.4.1986. In: Herder Korrespondenz 41 (1986), 277-282.
- CÂMARA, HÉLDER: Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächtliche Meditationen (übers. von Alfred Kuoni und Ingrid Schwamborn). Graz u.a. 1981.
- THE CIA WORLD FACTBOOK 2009. Hrsg. Von der Central Intelligence Agency. New York 2009.
- DAHRENDORF, RALF: Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart 1957.
- DIRSCHERL, ERWIN: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. Regensburg 2006.
- Disput. Die Armen in der Theologie? Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 105). Bonn 2008.
- DURNING, ALAN B.: Die Armutsfalle. Die Beziehungen zwischen Armut und Umwelt – Die Elendsspirale umdrehen. In: Worldwatch papers, Bd. 2. Schwalbach 1992.
- DUSSEL, ENRIQUE: Ética de la liberación en la edad. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Toluca 1998.
- DUSSEL, ENRIQUE: Herrschaft und Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985.
- DUSSEL, ENRIQUE: PHILOSOPHIE DER BEFREIUNG. HAMBURG 1989.
- EBENHOCH, MARKUS: Vom gekreuzigten Volk zum Volk des Kreuzes. Aspekte lateinamerikanischer Soteriologie und Ekklesiologie bei Erzbischof Oscar Romero und Ignacio Ellacuría SJ. Diplomarbeit an der Universität Wien. Wien 2004.
- EGGENSPERGER, THOMAS: Dominikaner und Befreiungstheologie. Gustavo Gutiérrez und die Geschichte der Theologie der Befreiung. Im Internet veröffentlichter Vortrag am 5.11.05 in Köln. Online unter: www.espaces.info/IMG/pdf/dominikanerundbefreiungstheologie.pdf (Stand 15.1.10).
- EINE VORRANGIGE OPTION FÜR DIE ARMEN IM 21. JAHRHUNDERT? Hrsg. von Magdalena Holztrattner. Innsbruck/Wien 2005.
- Das ELENDE DER WELT. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Hrsg. von Pierre Bourdieu. Konstanz 1998.
- EL SALVADOR. Auszug aus der Broschüre: Parteien und Parteienkooperationen der Konrad-Adenauer-Stiftung in Lateinamerika. Hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung. St. Augustin 2008.
- EL SALVADOR. LÄNDERSTRATEGIEPAPIER 2007-2013. Hrsg. von der Europäischen Kommission, 2007. Online unter: http://ec.europa.eu/external_relations/ca/rsp/07_13_de.pdf (Stand 5.1.10).

- FERNÁNDEZ DE LA HOZ, PALOMA: Die kalte Seite des Wohlstands. Armut und soziale Ausgrenzung im Herzen Europas. In: *Diakonia* 39 (2008), 81-87.
- FIGUEROA, DIMAS: Paulo Freire zur Einführung. Hamburg 1989.
- FISCHER, BIRGIT: Ja gut, dann gehe ich! Beobachtungen und Reflexionen zum heutigen Missionsverständnis anhand von Erfahrungen Tiroler MissionarInnen. Innsbruck 2008.
- Fournet-Betancourt, Raul: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Frankfurt 1997.
- Freire, Paulo: *Cultural action for freedom*. Cambridge ⁶1988.
- FREIRE, PAULO: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbek bei Hamburg ³1973.
- GABRIEL, INGBORG: Gewalt in Europa. Ursachen, Hintergründe, Auswege. Regensburg 1995.
- GIROUX, HENRY A.: Culture, Power and Transformation in the work of Paulo Freire: Toward a Politics of Education. In: *Teachers as intellectuals: toward a critical pedagogy of learning* (Critical studies in education series). Hrsg. von Henry A. Giroux. Granby 1988, 108-120.
- DIE GEKREUZIGTEN ARMEN: Radiosendung in WDR „Lebenszeichen“ vom 29.3.09. Manuskript unter [www.wdr5.de/sendungen/lebenszeichen/sendungsdetailseite.html?tx_wdr5ppfe_pi1\[showUid\]=3303625&cHash=db6ef799d5](http://www.wdr5.de/sendungen/lebenszeichen/sendungsdetailseite.html?tx_wdr5ppfe_pi1[showUid]=3303625&cHash=db6ef799d5) (Stand 30.6.09).
- GLATZ-SCHMALLEGGER, MARKUS: Kirchliche Präsenz in der Zivilgesellschaft. Empirisch untersucht und sozioethisch reflektiert anhand des Feldes der politischen Armutsbekämpfung in Österreich. Wien 2004.
- DER GONG IST ERTÖNT – Die erste Runde des „Superwahljahrs“ in El Salvador ist eingeleitet. Bericht zu den Parlaments- und Bürgermeisterwahlen in El Salvador. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung (Kurzberichte aus der internationalen Entwicklungszusammenarbeit). Berlin 2009.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung. Augsburg 2004.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Die Armen und die Grundoption. In: *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino Bd. I. Luzern 1995, 293-311.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Die historische Macht der Armen. Mainz 1984.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Die Kirche der Armen. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 42 (1991), 141-150; 145.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Nachfolge Jesu und die Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung. Hrsg. von Mariano Delgado. Fribourg/ Stuttgart 2009.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Reflexion – Nachfolge Jesu und Option für den Armen. In: *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller*. Hrsg. von Christian Schaller. Freiburg 2008, 126-143.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung. In: *Blutende Hoffnung: Gustavo Gutierrez zu Ehren*. Hrsg. von Mariano Delgado, Odilo Noti und Hermann-Josef Venetz. Luzern 2000, 9-24.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO: *Theologie der Befreiung*. Mainz¹⁰ 1992.
- HISTORISCHER WAHLSIEG – Mauricio Funes strebt eine sozialdemokratische Regierung in El Salvador an. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung (Kurzberichte aus der internationalen Entwicklungszusammenarbeit). Berlin 2009.
- IRARRÁZVAL, DIEGO: Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich. In: *Concilium* 42 (2006), 199-209.

- KAISER, OTTO: „Reichtum ist gut, ist er ohne Schuld“ (Sir 13,24). Vom rechten Umgang mit Armut und Reichtum nach Jesus Sirach. In: „Reichtum ist gut, ist er ohne Schuld“ (Sir 13,24). Vorstellung eines Exegeten. Ehrendoktorat für Otto Kaiser am 17.11.2002 in Salzburg. Hrsg. von Friedrich V. Reiterer (Salzburger Exegetische Theologische Vorträge, 2). Münster u.a. 2003.
- KESSELRING, THOMAS: Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung. München 2003.
- KLEINES KONZILSKOMPENDIUM. Hrsg. von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler. Freiburg ³⁵2008.
- KLEINHÜCKELKOTTEN, SILKE: Suffizienz und Lebensstile. Ansätze für eine milieuorientierte Nachhaltigkeitskommunikation. Hrsg. von Gerd Michelsen. (Schriftenreihe „Umweltkommunikation“, 2). Berlin 2005.
- KOLLAND, FRANZ: Entwicklungstheorien bis in die 1980er Jahre und ihre politischen Implikationen. In: Fischer, Karin/Hanak, Irmtraut/Parnreiter, Christof: Internationale Entwicklung. Eine Einführung in Probleme, Mechanismen und Theorien. Frankfurt a. M./Wien 2002, 56-70.
- KOLLER, PETER: Solidarität und soziale Gerechtigkeit. In: Das System des Sollarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ. Hrsg. von Hermann-Josef Grosse Kracht, Tobias Karcher und Christian Spieß. Münster 2006, 179-206.
- KÖSS, HARTMUT: Globale Entwicklung und Option für die Armen. In: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen. Hrsg. von Marianne Heimbach-Steins. Regensburg 2005, 109-136.
- KÖSS, HARTMUT: „KIRCHE DER ARMEN“? Die entwicklungspolitische Verantwortung der Katholischen Kirche in Deutschland. Münster 2003.
- KRÄUTLER, ERWIN: Die Hoffnung stirbt zuallerletzt. Frustrationen und Hoffnungen eines Konferenzteilnehmers. In: Retten was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang. Hrsg. von Norbert Arntz. Luzern 1993, 33-53.
- LAMBERT, WILLI: Gott umarmt uns durch die Wirklichkeit. Mainz ²1999.
- MAIER, MARTIN: Aktualität der Theologie der Befreiung. In: Stimmen der Zeit 227 (2009), 577-578.
- MAIER, MARTIN: Oscar Romero. Meister der Spiritualität. Freiburg 2001.
- MARTÍNEZ GORDO, JESÚS: La fuerza de la debilidad. La telogía fundamental de Gustavo Gutiérrez. Bilbao 1994.
- MCLAREN, PETER: Che Guevara, Paulo Freire and the pedagogy of revolution. Lanham (USA) u.a. 2000.
- METZ, JOHANN BAPTIST: Vorwort. In: Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. Mainz ⁴1979, X-XII.
- MIETH, DIETMAR: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. (Studien zur theologischen Ethik, 2). Freiburg ⁴1999.
- MIFSUD, TONY: Moral de discernimiento, 2 Bde. Santiago de Chile ⁵2002.
- MOSER, MARIA KATHARINA/ PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Learning by Experiencing Literacy in the Preferential Option for the Poor. In: „It is not what the vision is, it is what the vision does.“ Option for the Poor in Academic Education. Hrsg. von Magdalena Holztrattner (Working Paper facing poverty, 10), Salzburg 2005.
- MYSTERIUM LIBERATIONIS. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino. 2 Bde. Luzern 1995f.
- Neues Pfingsten oder alte Gleise? Bischofsversammlung Aparecida 2007. Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 102). Bonn 2007.

- NOVY, ANDREAS: Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt. (Geschichte – Entwicklung – Globalisierung [GEG], 5). Frankfurt/Wien 2002.
- NOVY, ANDREAS: Von Paulo Freire lernen. In: Globalisierung entwickeln. Eine Reflexion über Entwicklung, Globalisierung und Repolitisierung. Hrsg. von Gerald Faschingeder und Nikola Ornig. Wien 2005, 23-38.
- NOVY, ANDREAS: Wege zur Befreiung. Option für die Armen und Volksbildung. Online unter: <http://epub.wu-wien.ac.at> (Stand: 5.6.09).
- PEUKERT, HELMUT: Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Freiburg 1979, 274-283.
- PLONZ, SABINE: Der Kampf um die Hoffnung. Aktuelle Trends in der lateinamerikanischen Theologie. In: *ila* 32 (2006), 24-26.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Armut ist immer und überall. Befreiungstheologie in Europa. In: INTERESSE. Soziale Information Nr. 3 (2009), 3-4.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL: „Bin ich der Hüter meines Bruders? Entsolidarisierungstendenzen in der heutigen Gesellschaft. In: Beiheft. Brixner Theologisches Forum 113 (2003), 7-25.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Eine Option für die Opfer. Versuch einer ethischen Kriteriologie zur christlichen Tugend der Solidarität. In: *ThGl* 91 (2001), 262-276.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Exposure – Sharing – Reverse. Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende. In: *Diakonia* 33 (2002), 197-203.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Den Liebesdienst nicht ausfallen lassen. In: *Diakonia* 39 (2008), 88-95.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik. In: *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff. Soziologische und theologische Perspektiven.* Hrsg. von Michael Krüggeler, Stephanie Klein und Karl Gabriel. Zürich 2005, 204-205.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER: Solidarität – eine Option für die Opfer. Frankfurt 1998.
- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER/ PRÜLLER-JAGENTEUFEL, VERONIKA/ MOSER, MARIA KATHARINA: Gut(e) Theologie lernen. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld. Ostfildern 2008.
- ROMERO, OSCAR: Blutzeuge für das Volk Gottes. (Repräsentanten der Befreiungstheologie). Olten 1986.
- ROMERO, OSCAR: Die politische Dimension des Glaubens. In: *Impulse der Befreiungstheologie für Europa.* Hrsg. von Michael Sievernich. München/Mainz 1988, 56-68.
- RÖMELT, JOSEF: Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit. (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3). Regensburg 1999.
- RUMSTADT, ALMUT: Armut als pastorale Fragestellung. In: *Diakonia* 39 (2008), 78-80.
- SCHALTEGGER, STEFAN/ KLEIBER, OLIVER/ MÜLLER, JAN, U.A.: Nachhaltigkeitsmanagement in Unternehmen. Konzepte und Instrumente zur nachhaltigen Unternehmensentwicklung. Hrsg. vom Bundesministerium für Umwelt (BMU) und dem Bundesverband der Deutschen Industrie e.V. (BDI), Berlin 2002. Online unter: www.bmu.de/wirtschaft_und_umwelt/downloads/doc/39650.php (Stand 15.1.10).
- SCHELKSHORN, HANS: Die bleibende Herausforderung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Ein philosophisches Plädoyer für eine Vertiefung des Dialogs. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript beim Workshop „Theologie der Befreiung heute. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven“, St. Gabriel (Mödling), 3.-5.10.2008.

- SHELKSHORN, HANS: Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Freiburg u.a.1992.
- Schillebeeckx, Edward: Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla. In: Orientierung 47 (1983), 6-10.
- SEGUNDO INFORME SOBRE DESAROLLO HUMANO EN CENTROAMÉRICA Y PANAMA. Hrsg. von Miguel Gutiérrez-Saxe u.a. San José 2003.
- SEN, AMARTYA: Development as Freedom. Oxford u.a. 1999.
- SEN, AMARTYA: Equality of What? In: Choice, Welfare and Measurement. Hrsg. von Amartya Sen. Oxford 1982, 353–369.
- SEN, AMARTYA: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München 2000.
- SESBOÛE, BERNARD: Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. In: Stimmen der Zeit 225 (2007), 240-254.
- SILBER, STEFAN: Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung. In: Herder-Korrespondenz 60 (2006), 523-528.
- SOBRINO, JON: Angesichts der Auferstehung eines Gekreuzigten. In: Concilium 42 (2006), 579-589.
- SOBRINO, JON: Christentum und Versöhnung. In: Concilium 39 (2003), 592-603.
- SOBRINO, JON: Christologie der Befreiung. Ostfildern ²2008.
- SOBRINO, JON: Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche Communitio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche. In: Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen. Hrsg. von Ludwig Bartsch. Freiburg 1991, 102-135.
- SOBRINO, JON: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer. Ostfildern 2008.
- SOBRINO, JON: Jesus und das Reich Gottes. Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft. In: Concilium 44 (2008), 312-322.
- SOBRINO, JON: Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund. Würzburg 2007.
- SOBRINO, JON: Spiritualität und Nachfolge Jesu. In: Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino. Bd. 2, Luzern 1996, 1087-1114.
- STEINKAMP, HERMANN: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in der Kirche und Gemeinde. Mainz 1994.
- Störenfried. Bischof Cappios prophetischer Einspruch. Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 103). Bonn 2008.
- TAMBOUR, BARBARA: Der Heilige und die Angst. In: Publik Forum 172 (5/2010), 54-56.
- Die Theologie und die Pluralität der Religionen. Concilium 43 (2007), Heft 1. Mainz 2007.
- TORRES, SANTONMÉ JURJO: Prólogo a la Edición Española. In: Freire, Paulo: Pedagogía de la indignación. Madrid 2001, 11-18.
- ÜBER PRAKTISCHE UND THEORETISCHE ARMUT. Hrsg. von Andreas Exenberger und Josef Nussbaumer (Working Papers facing poverty, 08). Salzburg 2004. Online unter: www.uni-salzburg.at/pls/portal/docs/1/479480.PDF (Stand 3.7.09).
- VIGIL, JOSÉ MARIA: Die Option für die Armen. In: Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt. Bd. 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen. Mainz 1997, 95-111.
- WECKEL, LUDGER: „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...“ Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie. In: Orientierung 72 (2008), 214-218.

- WECKEL, LUDGER: „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung...“ (LG 8). In: Disput. Die Armen in der Theologie? Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 105). Bonn 2008, 7-17.
- WEINREICH, PETRA: Kirchliche Dokumente und die Theologie der Befreiung. Seminararbeit an der Universität Wien. Wien 2007.
- Wenn Leben, Glauben und Denken eins sind. Befreiungstheologie aktuell. Hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Grüne Schriftenreihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“, 89). Bonn 2002.
- WELT IM WANDEL. Armutsbekämpfung durch Umweltpolitik. Hrsg. vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU). Berlin u.a. 2005.
- WILFRED, FELIX: Theologie vom Rand der Gesellschaft. Freiburg 2006.
- ZECHMEISTER, MARTHA: Theologie und Biografie. Als politische Theologin in El Salvador. In: Concilium 45 (2008), 35-39.

Zusammenfassung

Überlegungen zum Thema Armut, soziale Gerechtigkeit und Befreiung erlangen in einer Zeit zunehmend feststellbarer Zivilisationskrisen (Globalisierung, Migration, Arbeitslosigkeit etc.) als bisher unbekannte Herausforderungen in Europa immer größere Bedeutung. Globalisierung und wirtschaftliches Wachstum versprechen zwar Reichtum und Wohlstand, bewirken aber in ihrer aktuellen Form Unfreiheiten bzw. Ausbeutung einer Vielzahl von Menschen, die damit zu Opfern werden. Durch den Versuch, diesen Zustand durch zum Beispiel die Modernisierungstheorie zu legitimieren, werden diese Menschen ein zweites Mal zu Opfern und auch noch ihrer Subjekthaftigkeit beraubt. Glaubte man in Europa lange, dass die negativen Konsequenzen der Globalisierung lediglich ein Problem der sogenannten Dritten Welt seien, bekommen auch zunehmend Menschen in Europa die Folgen der Zivilisationskrise zu spüren. Ausgehend davon beschäftigt sich die Arbeit mit der Frage, wie eine der Option für die Armen verpflichtete Pastoral in Europa bzw. Österreich mit den oftmals strukturell und nicht individuell begründeten Folgen für den bzw. die Einzelne umgehen kann. Oder anders formuliert: Wie kann Kirche aktiv zur Subjektwerdung jedes Einzelnen in einer zunehmend globalisierten Welt beitragen?

Um für die späteren Überlegungen zu einer befreienden Praxis eine präzise Zielvorstellung zu haben, wird in einem ersten Teil definiert, was unter den Termini Armut, Option für die Armen und Befreiung verstanden wird. Auf dieser Grundlage werden drei historisch bedeutsam gewordene Modelle von Befreiung vorgestellt, zwischen denen es große Schnittflächen gibt: Die Pädagogik der Befreiung von Paulo Freire, die Philosophie der Befreiung von Enrique Dussel und die Theologie der Befreiung.

Im Anschluss an dieses Kapitel wird die soziale Kompetenz des Glaubens näher untersucht. Was bedeutet Solidarität konkret, an wen richtet sie sich, nach welchen Kriterien kann sie erfolgen und auf welchen Ebenen kann sie in einer pluralen Welt überhaupt ansetzen? Vor allem wird auf die Frage eingegangen, wie Solidarität intersubjektiv verhandelt und weitergegeben werden kann.

Ein Exkurs widmet sich der Genese und dem aktuellen Stand von Befreiungstheologie in El Salvador und zeigt Möglichkeiten auf, wie durch sogenannte Exposureprogramme im Diskurs mit den Menschen Solidarität gelebt und durch gemeinsames Nachdenken auch viel für die Ansatzpunkte der Armutsbekämpfung in Europa gelernt werden kann.

In einer abschließenden Synthese wird schließlich versucht, die theologischen Überlegungen zur Solidarität mit den konkreten Lebensbedingungen der Menschen in Europa

bzw. Österreich zusammenzuführen, pastorale Handlungsfelder und ihre Schwierigkeiten aufzuzeigen und damit die moraltheologische Relevanz der Option für die Armen in Europa zu verdeutlichen.

Lebenslauf

Name Johannes Schramm
Geburtsdatum 30.11.1982
Geburtsort Neuss (Deutschland)

Schulische Ausbildung

Aug. 1989 – Juli 1993 Katholische Grundschule Grevenbroich
Aug. 1993 – Juni 2002 Erasmus-Gymnasium Grevenbroich; Abschluss: Abitur

Studium

Okt. 2003 – Sept. 2006 Studium der Katholischen Theologie mit Ziel Diplom an der Universität Freiburg i. Brsg.
Okt. 2006 – Sept. 2007 Auslandsjahr an der Universität Wien auf der Basis des Erasmus-Austauschprogramms
seit Okt. 2007 Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien

Studienschwerpunkte

Armut, Subjektbegriff, Interkulturalität, Strukturen der Kirche, Spiritualitätsformen

Tätigkeiten während des Studiums:

seit Sept. 2004 Referent für die Leitung und Durchführung von Tagen der Orientierung (TdO, 3-tägige erlebnispädagogische Veranstaltung für Schulklassen) in der Fachstelle Jugend und Schule im Erzbischöflichen Seelsorgeamt Freiburg. In diesem Rahmen Fortbildungen zur Gruppenleitung, Teamarbeit, Konfliktmanagement, zielgruppenorientiertem Arbeiten
Feb. 2004- Sept. 2006 Anstellung als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionspädagogik, Universität Freiburg
seit Okt. 2006 Leitung und Durchführung von „Orientierungstagen“ in der Erzdiözese Wien
seit Feb. 2008 Anstellung als Studienassistent am Lehrstuhl für Moraltheologie, Universität Wien
seit Juli 2008 Anstellung als Mitarbeiter des „Mittleuropäischen Netzwerks für Bioethik“ des Instituts für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien. Dort inhaltliche Mitvorbereitung von Tagungen.

Johannes Schramm