Idealisierungen des Lk. Auf der Basis nicht mehr genau zu rekonstruierender Nachrichten über die Urgemeinde entwirft Lk hier das Bild einer christlichen Gemeinde, wie er sie sich vorstellt."[92]

In der frühen Christenheit, so lässt sich zusammenfassen, entwickelt sich damit die Liebestätigkeit zu einer Art „Markenkern" und es wird die „Option für die Armen", die im Neuen Testament grundgelegt ist, sachgemäß weitergeführt.[93]

Literatur

Christfried Böttrich: Art. *Armut/Arme* (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2023.

Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann: *Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen*, 2016.

2.3 Die vorrangige Option für die Armen

In diesem systematischen Teil soll dargelegt werden, wie die vorrangige Option für die Armen in der Befreiungstheologie (Kap. 2.3.1), in der feministischen Theologie (Kap. 2.3.2) und in kirchlichen Dokumenten (Kap. 2.3.3) Ausdruck gefunden hat. Außerdem wird beleuchtet, was sie als solidarisches Handeln (Kap. 2.3.4) und als Freundschaft mit den Armen (Kap. 2.3.5) bedeutet oder bedeuten könnte.

2.3.1 Die Option in der Theologie der Befreiung

In diesem Kapitel werden zunächst die Anfänge der Befreiungstheologie skizziert (Kap. 2.3.1.1), bevor ihre weitere Entwicklung bis zum Jahr 2025 bilanziert wird (Kap. 2.3.1.2).

2.3.1.1 Die Anfänge der Befreiungstheologie in Lateinamerika

Die Theologie der Befreiung begann mit einer *Bekehrung*. Im 16. Jahrhundert hatte bei Bartolomé de las Casas (1484–1566), der zunächst als spanischer Eroberer, Kolonist und Kleriker an der *conquista* (Eroberung und Unterwerfung) Mittel- und Südamerikas beteiligt war, ein Wort aus der Bibel eine Bekehrung ausgelöst.[94] Dort heißt es, dass derjenige, der Arme unterdrückt und ausbeutet, ein Mörder und Blutsauger ist. Im Licht der heiligen Schrift entdeckte der spätere Dominikaner und Bischof den unterdrückten, elenden Anderen. Konkret erkannte er, dass alles, was man den Indianern bis dahin angetan hatte, „ungerecht und tyrannisch" war.[95] Von da an kämpfte er für die Menschenwürde der Eingeborenen.

92 Schottroff/Stegemann 222.

93 Böttrich 4 u. 8.

94 Sir 34,21–27.

95 Sievernich 25.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Neben Las Casas gab es auch andere Bischöfe, die sich, wie es das III. Provinzialkonzil von Lima (1582/1583) formulierte, als „Väter der Armen" verstanden und für den Schutz der einheimischen Bevölkerung eintraten.[96] In ihnen und in den Männern und Frauen, die sich wie sie von den Indianern herausfordern ließen, sieht die zeitgenössische Theologie der Befreiung in Lateinamerika ihre *Vorläufer*, wobei der faktischen Option eines Las Casas für die Unterdrückten heute die programmatische „Option für die Armen" entspricht. Diese Option hat der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Câmara (1909–1999) Ende der siebziger Jahre auf folgende narrative Weise erklärt:

> „Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, dass sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen? – Genauso wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung […]."[97]

Die Befreiungstheologie beruht also auf einer theologischen Bekehrung. Diese besteht darin, das Elend der Armen nicht nur mit den eigenen Sinnen wahrzunehmen, sondern sich davon zutiefst *betreffen* zu lassen, die Armen *mit den Augen Gottes* zu sehen und dem Evangelium gemäß *befreiend* zu handeln. Câmaras Gedanke, dass der Mensch dann am göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswerk teilnimmt, lässt sich auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zurückführen[98], wie überhaupt die entscheidenden Anregungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von den theologischen und pastoralen Anregungen des Konzils ausgingen. Auch wenn dieser Theologie zweifellos das Verdienst zukommt, der gesamtkirchlichen Rezeption der „Option für die Armen" den Weg bereitet zu haben, „hat sie ihrerseits nur – kontextuell – den vom Konzil initiierten Prozess einer wachsenden Hochschätzung der Armen fortgeführt"[99]. Bereits kurz vor dem Konzil hatte Papst Johannes XXIII. im Blick auf die unterentwickelten Länder von der „Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen" gesprochen und damit ein Thema angeschlagen, das vom Konzil aufgegriffen, vom lateinamerikanischen Episkopat in Medellín (1968) und in Puebla (1979) verdeutlicht und von mehreren Päpsten bestätigt wurde.[100]

Laut dem uruguayischen Jesuiten Juan Luis Segundo (1925–1996) hat sich die Theologie der Befreiung schon vor dem II. Vatikanum abgezeichnet. Entgegen einer weit verbreiteten Ansicht hob sie nicht erst mit dem Erscheinen des bekannten Buches *Teología de la liberación* (Theologie der Befreiung) des peruanischen Priesters und späteren Dominikaners Gustavo Gutiérrez (1928–2024) im Jahr 1971 an. Vielmehr war ihr wahrer Beginn „das Werk einer Anzahl lateinamerikanischer Theologen vor der ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) und sogar mehrere Jahre vor der Konstitution von *Gau-*

96 Ebd. 23.
97 Zit. nach Sievernich 31f.
98 GS 34 u. 67.
99 Sievernich 33.
100 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dium et Spes (1965), die in der Folge weithin als offizielle Basis für die wichtigsten Ideen dieser Befreiungstheologie diente“[101].

Wie Segundo schildert, fand eine erste Welle theologischer Bekehrungen statt, als man an den Universitäten anfing, dem christlichen Glauben neu zu begegnen. Es handelte sich insofern um „eine Art Bekehrung“, als die Studenten anfingen, „die sozialen Konsequenzen des Glaubens“ deutlicher zu sehen und die herrschende Ideologie zu hinterfragen.[102] Der ideologische Argwohn half herauszufinden, „wie ein Theologe vorgehen musste, um die antichristlichen Elemente in einer sogenannten christlichen Gesellschaft zu demaskieren“[103]. Die Ideologiekritik beschränkte sich jedoch nicht auf die unterdrückerischen Verhältnisse in der Gesellschaft. Sie bezog sich auch auf die Kirche selbst, genauer gesagt, ihre Frömmigkeit und ihre Theologie. Auch sie sollten von allem Ideologischen befreit werden, beispielsweise dem „Dolorismus“, dem zufolge alles Unrecht zu erleiden ist, oder dem „Fatalismus“, dem zufolge alles Unrecht gottergeben hinzunehmen ist.[104] In der Christologie galt es, von einer Fixierung auf das Leiden Jesu wegzukommen, denn „ein Jesus, der nur leidet, befreit nicht“, wie der brasilianische Franziskaner Leonardo Boff (geb. 1938) sagte. „Er erzeugt den Kult des Leidens und des Fatalismus“, statt den Menschen umfassend zu befreien. „Man muss das Kreuz an seinen wahren Platz setzen im Geist dieser Leute aus dem Volk.“[105]

Neben diesem Typ von Befreiungstheologie als *Kritik der herrschenden Ideologie* entwickelte sich seit Beginn der 70er Jahre noch ein weiterer Typ von Befreiungstheologie in Lateinamerika, weshalb Segundo von mindestens *zwei Theologien dieser Art* spricht.[106] Die zweite Befreiungstheologie lässt sich als eine Theologie *in der Schule der Armen* charakterisieren. Während die Intellektuellen und Theologen der ersten Befreiungstheologie meinten, für das einfache Volk, das sie für unfähig hielten, sein wahres Wohl zu erkennen, denken und sprechen zu sollen, bekehrten sie sich in der neuen Theologie zu einer *echten Wertschätzung des Volkes* als eines eigenen theologischen Akteurs. Für viele von ihnen „bedeutete diese Bekehrung eine Art Verzicht auf sich selbst. Statt zu lehren, mussten sie lernen.“[107] Wollten sie ihre eigentliche Rolle als Theologen gegenüber dem Volk spielen, „mussten sie verstehen lernen, wie die Unterdrückten ihren Glauben lebten“[108]. Der Argentinier Enrique Dussel (1934–2023) schuf dafür die Formel „in der Schule der Armen“, während Leonardo Boff den Begriff einer *Kirche* prägte, *die aus den Armen geboren ist*, und Gutiérrez „von der historischen Macht der Armen“ redete. Die Theologen begannen, sich von den Armen evangelisieren zu lassen und sie, mit Yves Congar gesprochen, als „eine Art Sakrament der Gottesbegegnung“ zu begreifen.[109] Aus der Bekehrung *zu den Armen* wurde mehr und mehr eine Bekehrung *durch die Armen*.

101 Ebd. 104.
102 Ebd.
103 Ebd. 105.
104 Ebd. 107.
105 Zit. nach Sievernich 106.
106 Sievernich 103.
107 Ebd. 110.
108 Ebd. 111.
109 Ebd. 33.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Einige Befreiungstheologen von der ersten Bewegung öffneten sich für die zweite oder wechselten ganz von der ersten zur zweiten. So verrät Leonardo Boff mit seinen Worten, als Theologe „das Kreuz an seinen rechten Platz im Geiste des Volkes stellen" zu müssen[110], seine das einfache Volk und dessen Frömmigkeit nicht ausnehmende *ideologiekritische Haltung* des ersten Typs von Befreiungstheologie, während er sich gleichzeitig für die *Evangelisierung der Theologen* durch das Volk und damit für den zweiten Typ ausspricht:

> „In einer Kirche, die für das Volk, die Armen und ihre Befreiung gestimmt hat, geschieht das *Hauptstudium der Theologie* im Kontakt mit der Basis. Wer evangelisiert denn den Theologen? Die Gläubigen, die ihren Glauben bezeugen, und zwar mit ihrer Fähigkeit, Gott in alle ihre Kämpfe einzubeziehen, mit ihrem Widerstand gegen die Unterdrückung, unter der sie gewöhnlich zu leiden haben."[111]

Zwischen der kritischen Haltung der ersten und der unkritischen Haltung der zweiten Befreiungstheologie bezüglich des einfachen Volkes bestand eine *Spannung*, von der Segundo überzeugt war, dass sie sich nicht lösen lässt, so dass man sich für die eine oder die andere zu entscheiden hätte. Hier wäre gegenüber Segundo einzuwenden, dass zumindest theoretisch eine Befreiungstheologie denkbar ist, die die Stärken beider Befreiungstheologien in sich vereint. In einer solchen Theologie würden sich die Theologen mit den Armen *solidarisieren*, ohne zu meinen, sich mit dem einfachen Volk in jeder Hinsicht *identifizieren* und daher jeden Glaubensinhalt der Volksfrömmigkeit übernehmen zu müssen.

Auch der in El Salvador lebende spanische Jesuit Jon Sobrino (geb. 1938) hielt zunächst in den siebziger Jahren das *Problem der Ideologie* für zentral, weshalb er den *Sozialwissenschaften* eine ähnliche Rolle zusprach, wie sie früher der Philosophie gegenüber der Theologie zukam. Später machte er jedoch in den Armen selbst eine *theologische Erkenntnisquelle* aus und ging damit zum zweiten Typ der Befreiungstheologie über. 1981 schrieb er: „So entdeckt die Kirche der Armen den historischen Punkt der Bekehrung, den *Platz des Anderen und die Kraft, der Andere zu werden*. Am wichtigsten […] ist, dass sich dieses tatsächlich weithin ereignet."[112]

Sobrino begrüßt in diesem Abschnitt die Tatsache, dass die Bekehrung zu den Armen schon voll im Gange ist, und verweist mit seiner Formulierung, in der Kirche „der Andere zu werden", auf die *Philosophie*.[113] In der zweiten Bewegung der Befreiungstheologie diente die Philosophie bis zu einem gewissen Punkt wieder wie ehedem als rationale Basis für die Theologie und nahm den Platz ein, den die erste Bewegung der Befreiungstheologie den Sozialwissenschaften zugeteilt hatte, um sich von der Ideologie zu lösen. So kann man gemäß Segundo zum Beispiel „den tiefen Einfluss des Philosophen Emmanuel Lévinas auf Enrique Dussel und auch auf Juan Carlos Scannone" feststellen, „zwei bekannte Theologen der zweiten Bewegung"[114]. In der Befreiungstheologie ging es philo-

110 Ebd. 106.

111 Zit. nach Sievernich 111.

112 Zit. nach Sievernich 111.

113 Bd. 2, Kap. 1.1.5.2.

114 Sievernich 117.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sophisch ausgedrückt darum, sich vom armen Anderen in seinem Elend herausfordern und in Anspruch nehmen zu lassen, und theologisch darum, „aus dem Geist spiritueller Armut vor Gott in solidarischer Armut mit den Armen den Kampf gegen die materielle Armut aufzunehmen“[115].

In seiner *Theologie der Befreiung* bettet Gutiérrez die Bekehrung zu den Armen in den Rahmen der *Bekehrung zum Nächsten* ein.[116] Ihm zufolge ist im Alten Testament mit dem Nächsten noch im Wesentlichen „ein Mitglied der Gemeinschaft des israelitischen Volkes“ gemeint.[117] „Dagegen bringt die Menschwerdung des Wortes einen realen Umschwung in das Verhältnis zwischen Gott und dem Nächsten. Die Beziehung zwischen beiden wird vertieft und ins Universale erweitert.“[118] Das berühmte *Gleichnis vom Weltgericht* bietet den besten Beleg für diesen doppelten Prozess, denn es macht, wie kaum ein anderer Text, deutlich, dass Gott nicht am Nächsten, besonders am Ärmsten *vorbei* geliebt werden kann und dass dementsprechend alle Menschen nach ihrer Liebe zu den *Geringsten* beurteilt werden.[119] Im Einzelnen stellt Gutiérrez am Gleichnis drei Punkte heraus:

> „1. die Betonung von *Gemeinschaft* und *Brüderlichkeit* als dem letzten Sinn der menschlichen Existenz, 2. den Nachdruck auf der *Liebe*, die sich in konkreten Hilfsmaßnahmen manifestiert und dem ‚Tun‘ den Vorrang einräumt gegenüber dem bloßen ‚Wissen‘, und 3. die *menschliche Vermittlung*, derer es bedarf, um zum Herrn zu gelangen“[120].

Die Parabel besagt, dass der Mensch zur ganzheitlichen Gemeinschaft mit Gott und zur umfassenden Geschwisterlichkeit mit den Mitmenschen gerufen ist. Christus ist gekommen, um die Identität zwischen Liebe und Gott zu offenbaren. „Erlösung besteht somit darin, die Fülle der Liebe zu erlangen, d. h. in den Liebesfluss hineingenommen zu werden, der die trinitarischen Personen miteinander eint.“[121] Diese Liebe, zu der der Mensch berufen ist, vollzieht sich jedoch nur, wie das Gleichnis hervorkehrt, in *konkreten Initiativen*: Hungrige und Durstige speisen, Fremde aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen. Die wahre Gotteserkenntnis ist „praktizierte Gerechtigkeit“[122]. Wer weiß, dass Gott gerecht ist, erkennt nach dem Verfasser des ersten Johannesbriefes auch, „dass jeder, der die Gerechtigkeit tut, von Gott stammt“[123]. Die menschliche Gottesliebe besteht daher nicht „neben oder jenseits von anderen menschlichen Liebesbindungen“[124]. Um echt zu sein und nicht in der Luft zu schweben, muss sie durch eine *reale Annäherung* an die Menschen vermittelt sein. So nähert sich der barmherzige Samariter im Gleichnis dem schwer Verletzten am Rande der Straße „nicht aus kühlem

115 Ebd. 33f.
116 Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 179–190.
117 Ebd. 181.
118 Ebd.
119 Mt 25,31–46; / Vers 25,45.
120 Gutiérrez 183 (H. d. V.).
121 Ebd., siehe dazu Bd. 2, Kap. 3.3.8.
122 Ebd. 184.
123 1 Joh 2,29.
124 Gutiérrez 184f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

religiösem Pflichtbewusstsein", sondern weil sich ihm „das Innerste umdrehte"[125] und „weil seine Liebe zu diesem Menschen Fleisch wird in ihm"[126]. Umgekehrt nimmt die Liebe Gottes zu den Menschen „in menschlicher Liebe, in der Liebe von Mann und Frau, von Kindern und Freunden, Gestalt an und führt sie zur Vollendung"[127].

Für Gutiérrez ist die Liebe zu Gott nicht nur untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden, sondern kann nicht anders, „als sich *in* der Liebe zum Nächsten ausdrücken. Mehr noch: Gott wird im Nächsten geliebt."[128] Das geht im Umkehrschluss aus dem ersten Johannesbrief hervor: Wenn gilt, dass einer, der seinen Bruder (den er sieht) nicht liebt, Gott (den er nicht sieht) nicht lieben kann[129], heißt das eben auch, dass jeder, der seinen Bruder liebt, Gott selbst liebt. „Liebe zum Bruder, d. h. zu jedem Menschen, ist eine notwendige und unaufgebbare Vermittlung für die Liebe zu Gott, ja *ist* Liebe zu Gott selbst."[130] Der Menschensohn, der im Gleichnis vom Weltgericht in seiner göttlichen Herrlichkeit mit allen Engeln kommt, sagt denn auch als königlicher, göttlicher Richter und damit als Gott zu denen zu seiner Rechten: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan."[131] Daher begegnen wir wirklich Gott „in unseren Kontakten mit den Menschen, besonders aber mit den Ärmsten und denen, die von anderen Menschen ausgebeutet und an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Eine Liebesinitiative zu ihren Gunsten ist eine Tat Gott gegenüber."[132] Jeder, der sich wirklich auf den Nächsten, besonders den Armen einlässt, kann das „große Los" der Begegnung mit Gott ziehen, „der im Innersten eines jeden Menschen steckt".[133] Der Nächste muss jedoch *um seiner selbst willen*, nicht um der Liebe Gottes willen geliebt werden. „Nur so gibt es echte Begegnung mit Gott."[134]

Bei all dem darf, wie Gutiérrez warnt, die Liebe zum Nächsten nicht „individualistisch", das heißt „nur im Sinn des jeweiligen Individuums" missverstanden werden.[135]

> „Denn der Mensch muss im Gewebe seiner sozialen Beziehungen und in den Koordinaten von Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Rasse gesehen werden. Der Nächste ist somit auch die ausgebeutete soziale Klasse, das unterdrückte Volk und die an den Rand der Gesellschaft gedrängte Klasse. […] Liebe ist einem Ausspruch Pius' XII. zufolge ‚politische Liebe'. Tatsächlich nimmt zu essen oder zu trinken geben heute die Gestalt einer politischen Initiative an und bedeutet Veränderung einer Gesellschaft, deren Struktur grundsätzlich einige wenige bevorzugt, die sich den Mehrwert aus der Arbeit der anderen aneignen. Dabei muss diese Umstrukturierung an den Wurzeln des Missstan-

125 Lk 10,33.
126 Gutiérrez 185.
127 Ebd.
128 Ebd. 186; vgl. Bd. 2, Kap. 1.3.3.6.
129 1 Joh 4,20.
130 Gutiérrez 187.
131 Mt 25,40.
132 Gutiérrez 188.
133 Ebd.; siehe dazu Bd. 2, Kap. 1.3.3.4.
134 Ebd. 189.
135 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> des ansetzen und die Gesellschaft radikal von ihrem Fundament her umgestalten, d. h. vom Privateigentum an Produktionsmitteln her."[136]

Individuelle Fürsorge reicht bei der Nächstenliebe nicht aus. Die Ungerechtigkeit muss *strukturell* überwunden werden.[137]

Nach Gutiérrez begegnen wir Jesus Christus, dem Herrn, also hauptsächlich dann, wenn wir uns für Menschen öffnen, „denen Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung ihr menschliches Gesicht entstellt haben"[138], die deshalb „keine schöne und edle Gestalt" mehr haben, sodass wir sie anschauen wollen, die „verachtet und von den Menschen gemieden" werden, die mit Schmerz und Leid, Krankheit und Elend vertraut sind.[139]

> „Als Randexistenzen der Gesellschaft haben sie eine wirkliche Kultur geschaffen, in deren Werte man einsteigen muss, wenn man sie als Menschen erreichen will. Durch sie kommt das Heil der Menschheit; denn sie sind Träger des Sinns der Geschichte und ‚Erben des Reiches' (Jak 2,5). Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert."[140]

Wie sich diesen Ausführungen von Gutiérrez, der die Befreiungstheologie mitbegründet und mit seinem Bestseller zum Begriff gemacht hat, entnehmen lässt, macht die Christusbegegnung im Nächsten „das spirituelle Herzstück" dieser Theologie und die Option für die Armen den „Kern befreiungstheologischen Denkens" aus.[141] Allerdings macht Gutiérrez am Ende seines Hauptwerkes auch deutlich, dass „wir im Grunde nie zu einer echten Theologie der Befreiung kommen, wenn die Unterdrückten nicht selbst frei ihre Stimme erheben und sich unmittelbar und in schöpferischer Weise in Gesellschaft und Kirche äußern können. Sie selbst haben ‚Rechenschaft zu geben von der Hoffnung', die in ihnen ist, und ihre Befreiung aus eigener Kraft zu erwirken."[142]

Die vorrangige Option für die Armen stellt für Leonardo Boff eine „kopernikanische Revolution" der Kirche dar, die auch deshalb „nicht als Sonderlehre einiger Theologen abgeschwächt oder gar abgetan werden kann, weil sie lehramtlichen Rang besitzt und im konziliaren Erneuerungsprozess wurzelt".[143]

136 Ebd.
137 Bd. 2, Kap. 1.3.1.5.
138 Gutiérrez 190.
139 Jes 53,2f.
140 Gutiérrez 190.
141 Sievernich 10; 22.
142 Gutiérrez 287.
143 Sievernich 32.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 1973.
Michael Sievernich (Hg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, 1988.

2.3.1.2 Die weitere Entwicklung der Befreiungstheologie

Auf die weitere Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie blickt Josef Estermann in seinem 2025 erschienenen Buch *Herrschaft und Befreiung. Fünfzig Jahre Befreiungstheologie – eine Bestandsaufnahme* zurück. Darin hält er vier Generationen von Theologen und Theologinnen auseinander. Die bisher geschilderten Anfänge gehören ihm zufolge zur Generation der *klassischen Befreiungstheologie* (1968–1985) in Lateinamerika. „Sie entwickelte sich im Kontext wachsender struktureller Armut, brutaler Militärdiktaturen, der vielen Strukturanpassungen von Weltbank und Währungsfonds sowie einer immer größer werdenden Kluft zwischen einer reichen Oberschicht und der großen Mehrheit von Armen und Mittellosen."[144] Theologisch und methodisch ging es ihr um den grundsätzlichen Primat der Praxis und der konkreten sozio-politischen Erfahrung, die hermeneutische Bedeutung von „Befreiung" statt Erlösung, eine konsequente Volk-Gottes-Theologie (im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil), den methodischen Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln und die vorrangige Option für die Armen. Prägnant und zugleich ausführlich entfaltet sind diese Themen im 1990 erschienenen zweibändigen Standardwerk *Mysterium Liberation*is – „gleichsam einem Kompendium der klassischen lateinamerikanischen Befreiungstheologie"[145]. Vor allem von afrikanischen und asiatischen Theologen, die sich durch das selbstbewusste Auftreten ihrer lateinamerikanischen Kollegen marginalisiert und unverstanden fühlten, wurde dieser Theologie „Ökonomismus" vorgeworfen, also der Vorwurf gemacht, der *wirtschaftlichen* Armut bei der Analyse von Staat und Gesellschaft alleinigen oder zu großen Stellenwert beigemessen zu haben.

In der Generation der *feministischen und geographischen Ausdifferenzierung* (1976–1995) machte sich das „Hereinbrechen" der Frauen in die Theologie Lateinamerikas bemerkbar. Die androzentrische (männerzentrierte) Weise, Theologie zu treiben, wurde radikal infrage gestellt.

> „Zu Beginn waren es vor allem weibliche Ordensangehörige wie Ivone Gebara oder María Pilar Aquino, die sich als Befreiungstheologinnen hervortaten, aber schon früher als bei den Männern meldeten sich auch engagierte Laiinnen zu Wort, wie das Beispiel von María Clara Lucchetti Bingemer zeigt […]. In der Folge fächerte sich die lateinamerikanische feministische Theologie weiter auf und brachte je nach Kontext eine Schwarze Theologie Süd- und Zentralamerikas (*Teología Negra*), eine *Womanist*-Theology oder

144 Estermann 39.
145 Ebd. 40.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Mujerista-Theologie der *Latinas* in den USA oder eine indigene feministische Theologie hervor."[146]

Nahezu gleichzeitig mit der feministischen „Diversifizierung" (Verbreiterung, Ausweitung) erfolgte auch eine „Globalisierung" oder „Interkontinentalisierung" der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Diese bedeutete „nicht nur deren Kontextualisierung in Afrika, Asien, Ozeanien und Europa, sondern auch eine Bereicherung der lateinamerikanischen klassischen Variante und die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Aufbrüchen"[147]. Im Zuge der geographischen Ausweitung entstand beispielsweise die *Black Theology* in Südafrika, die *Dalit*-Theologie in Indien, die *Theology of Struggle* auf den Philippinen und die *Minjung*-Theologie in Südkorea.

Die Generation der *ökospirituellen, ökofeministischen, queer-theologischen, afroamerikanischen* und *indigenen Befreiungstheologie* (seit 1992) trat mit der sogenannten „kulturellen Wende" in Erscheinung.

> „Im Gleichschritt mit der ‚inkulturierten lateinamerikanischen Philosophie' (Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig) begann sich die Befreiungstheologie in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre auf die kulturellen und ethnischen Bedingungen von Unterdrückung und Marginalisierung, aber auch der Evangelisierung und Befreiung selbst zu besinnen. Die Armen gehören nicht nur einer (gesellschaftlichen und ökonomischen) Klasse an und werden vom internationalen Kapital ausgebeutet, sondern haben auch eine Hautfarbe, ein Geschlecht und eine ganz bestimmte Kultur und Religiosität."[148]

In der Folge wurden seit den 1990er Jahren die „Indigenisierung" und „Afroamerikanisierung" immer intensiver und radikaler. In Lateinamerika bildete sich eine *Teología India* (indigene Theologie) heraus und wuchs die Sensibilisierung für „anatopische" (kulturfremde), hier konkret europäische Elemente in der Befreiungstheologie. Fast gleichzeitig entstand, wie oben beim Feminismus bereits erwähnt, eine afroamerikanische *Teología Negra* für die afroamerikanische Minderheit in Lateinamerika – als Pendant zur US-amerikanischen *Black Theology*.

> „Nach dem Lehr- und Redeverbot, das die Glaubenskongregation Leonardo Boff 1981 auferlegt und 1991 wiederholt hatte, nahm dieser Abstand von seiner theologischen Kirchenkritik und ließ sich 1992 in den Laienstand versetzen. Für die Befreiungstheologie hatte dies indirekt zur Folge, dass der ökospirituelle Aspekt immer bedeutsamer werden sollte. Angestoßen durch die Publikationen von Boff zu diesem Thema entwickelte sich in Lateinamerika eine eigentliche ökospirituelle und kosmospirituelle Befreiungstheologie (Marcelo Barros, Simón Pedro Arnold, Diego Irrarázaval), die sich immer stärker mit der ökofeministischen Bewegung verband."[149]

146 Ebd. 43.
147 Ebd. 44.
148 Ebd. 45.
149 Ebd. 46f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schließlich entwickelte sich im Zuge der Diversifizierung der klassischen Befreiungstheologie auch eine *Queer*-Theologie, für die etwa die argentinische feministische Theologin Marcella Althaus-Reid oder der brasilianische Theologe André Musskopf steht.

Die Generation der *dekolonialen, interreligiösen, transmodernen* und *globalisierungskritischen Befreiungstheologie* (seit 2005) verdankt sich dem gewachsenen Bewusstsein, „dass nicht nur Asien und Afrika, sondern auch Lateinamerika ein multireligiöser Kontinent ist. Ansätze eines interreligiösen Dialogs und einer pluralistischen Religionstheologie im Rahmen der Befreiungstheologie sind nicht mehr zu übersehen (Paul Knitter, María José Vigil, Diego Irrarázaval)."[150] Dabei geht es insbesondere um einen konstruktiven und kritischen Dialog zwischen den autochthonen (einheimischen) Religionen Lateinamerikas und den unterschiedlichen christlichen Traditionen, die im Windschatten der *Conquista* und des Neokolonialismus (das heißt der neuen Beherrschung von Ländern des globalen Südens durch Staaten und Konzerne der Industrienationen) den Kontinent als Raum fremder Religionen evangelisiert haben.

> „Die größte Herausforderung erwächst der lateinamerikanischen Theologie heute vonseiten der verschiedenen Strategien der Globalisierung der Wirtschaft, der Massenmedien und der Kultur. Sie muss neuen Formen des Ausschlusses, der Ausgrenzung und der Unterdrückung begegnen, die sich aus der weltweiten Arbeitsteilung, Mobilität und Kapitalverschiebung ergeben. Dazu gehört auch die Reflexion zu ökologischen Fragen, die allerdings im Kontext Lateinamerikas eng mit den Fragen von Armut, Patriarchat und Rassismus gekoppelt sind."[151]

Schließlich gehören zur vierten und jüngsten Generation der Befreiungstheologie auch die Ansätze einer „dekolonialen Theologie". Wie der klassischen Befreiungstheologie geht es dieser Theologie der Entkolonialisierung „um ein theologisches Nachdenken über Strukturen von Unterdrückung, Ausgrenzung und Armut", wobei die dekoloniale Theologie „Fragen der epistemischen Gewalt, kolonial bestimmter Universalismen und Essenzialismen, kultureller Zentrismen wie Euro- und Okzidentozentrismus, sowie neuer Formen von Hybridität [Mischformen vorher getrennter Systeme]" in den Fokus nimmt.[152] Weil es nicht nur wirtschaftlich bedingte, sondern auch geschlechtlich, ethnisch, religiös und kulturell bedingte Unterdrückung und Ausbeutung gibt, hat sich die klassische Befreiungstheologie im Laufe von fünf Jahrzenten immer mehr verbreitet und verbreitert, ohne dabei ihr ursprüngliches Anliegen aufzugeben, Arme bei ihrem Bemühen um Befreiung theologisch zu unterstützen.[153]

150 Ebd. 47.

151 Ebd. 48.

152 Ebd. 49.

153 Am Ende dieses Kapitels zur Befreiungstheologie sei noch auf das *Institut für Theologie und Politik* (ITP) in Münster hingewiesen, das seit 2024 an einer Rekonstruktion der Befreiungstheologie und Politischen Theologie mit der Fragestellung arbeitet, ob und inwiefern die Theologie etwas zu den drängenden Fragen der Zeit beizutragen hat.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis*, 2 Bände, (deutsch) 1995.
Josef Estermann: *Herrschaft und Befreiung. Fünfzig Jahre Befreiungstheologie – eine Bestandesaufnahme*, 2025.

2.3.2 Die Option in der feministischen Theologie

In diesem Kapitel sollen zunächst einige Grundzüge der feministischen Theologie skizziert werden (Kap. 2.3.2.1), bevor traditionelle Argumente gegen die Weihe von Frauen entkräftet (Kap. 2.3.2.2) und anhand der Weltsynode Argumente für sie vorgetragen werden (Kap. 2.3.2.3).

2.3.2.1 Anliegen und Themen feministischer Theologinnen

Die feministische Theologie stellt einen Teil oder eine Variante der Befreiungstheologie dar, insofern sie „Glaubens- und Lebenserfahrungen von *Unterdrückung*, *Verschwiegenwerden* und *Marginalisierung*, aber auch von *Befreiung* und *gelungener Menschwerdung*", die Frauen gemacht haben, sichtbar machen und „theologisch zur Geltung" bringen will.[154] Wie bei der lateinamerikanischen Befreiungstheologie lässt sich ihr Beginn in die frühen sechziger Jahre zurückverfolgen, als nämlich die US-amerikanische Theologin Valerie Saiving Goldstein (1921–1992) mit ihrem Artikel *The Human Situation: A Feminine View* (1962) „in der christlichen Theologie so etwas wie eine revolutionäre Entwicklung einläutete"[155]. In ihrem Essay macht Saiving darauf aufmerksam, dass die Konzentration auf den *Stolz*, die für die traditionelle christliche Deutung der *Sünde* charakteristisch ist, die *männliche* Erfahrung in einer Weise widerspiegelt, die der Erfahrung der meisten, wenn nicht aller *Frauen* unangemessen ist. Denn diese neigen laut Saiving viel eher dazu, sich abzulenken und zu zerstreuen sowie weniger zentriert und fokussiert zu sein, in ihrer Selbstdefinition von anderen abzuhängen und ihr eigenes Selbst nicht voll zu entwickeln oder sogar zu negieren. Somit ist die weibliche Schwäche im Grunde *das genaue Gegenteil* der männlichen. Während Männer tendenziell ihr eigenes Selbst überbewerten und stolz oder überheblich sind, haben Frauen die Neigung, es zu wenig zu entfalten und sich minderwertig vorzukommen. Die christliche Auffassung, Erlösung sei das Ergebnis von *Selbstlosigkeit*, schreibt den Frauen jedoch vor, selbstlos zu sein. Daher sollte das, was „Sünde" ist, neu bestimmt werden, und zwar so, dass darin auch die weibliche Erfahrung angemessen berücksichtig ist. Statt Frauen zur Selbstlosigkeit anzuhalten und auf diese Weise zu entmutigen, sollte man sie ermutigen, ein individuelles *Selbst* aufzubauen

154 Strahm 2012, 2 (H. d. V.). Von Erfahrungen von Frauen auszugehen und diesen Erfahrungen verpflichtet zu bleiben, ist nach wie vor der Anspruch des *Wörterbuchs der Feministischen Theologie*, das Elisabeth Gössmann, Helga Kuhlmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann, Doris Strahm und Agnes Wuckelt im Jahr 2002 in zweiter, vollständig überarbeiteter und grundlegend erweiterter Auflage herausgegeben haben.

155 Ebd. 1.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und sich als *Individuum* zu behaupten. Da Frauen in einer Gesellschaft, in der sie in allen Belangen gegenüber den Männern benachteiligt sind, aufgrund ihrer Geschlechtsrolle *andere Erfahrungen* machen, müssen diese nicht nur im Bereich der Sünde, sondern auch in allen anderen Bereichen im Sinne Saivings *Eingang in die Theologie* finden. „Sonst bleibe die Theologie, das Nachdenken über Gott, weiterhin auf die eine Hälfte des menschlichen Geschlechts beschränkt und damit unvollständig und verzerrt."[156]

Mit der Forderung, die Erfahrung von Frauen in der Theologie ernst zu nehmen, war die Bewegung christlicher Frauen geboren, die unter der Bezeichnung „feministische Theologie" inzwischen weltweit verbreitet ist und sich, wie der Name sagt, historisch dem westlichen *Feminismus* verdankt. Zu ihrem Erstarken haben Ende der 1960er und in den 1970er Jahren auch die nachkonziliare Lainnenbewegung und die ökumenische Bewegung beigetragen. Für viele christliche Frauen ist feministische Theologie dann in den 1980er und 1990er Jahren zu einer „religiösen Quelle ihres Aufbruchs zu einem selbstbestimmten Frausein und einer befreienden Theologie geworden"[157].

Auch wenn in den letzten Jahrzehnten bezüglich der formalen Gleichstellung der Geschlechter besonders in westlichen Gesellschaften und in den Kirchen, zumindest in den evangelischen, vieles erreicht worden ist, ist man von der Gleichberechtigung noch weit entfernt. Frauen verdienen immer noch deutlich weniger als Männer.

> „Sie sind in Führungspositionen – auch in kirchlichen – nur marginal vertreten und leisten auch als Berufstätige wesentlich mehr Familienarbeit als Männer. Und was die Rollenbilder und Geschlechterkonzepte in den Köpfen und Herzen vieler Menschen betrifft, so sind diese noch immer erschreckend traditionell. Auch die Kirchen haben in ihrer theologischen Verkündigung und liturgischen Praxis noch kaum eine geschlechtersensible und geschlechtergerechte Theologie umgesetzt."[158]

Darum ist die feministische Theologie, wie Doris Strahm richtig bilanziert, nach wie vor aktuell.

Zu den ursprünglichen Anliegen feministischer Theologinnen gehört es zum einen, die gesamte christliche Theologie mit ihren Lehren von Gott und von Jesus Christus, von Sünde und Erlösung aus der Sicht ihrer Erfahrungen als Frauen neu zu deuten.

> „Zum anderen untersuchen feministische Theologinnen kritisch die Folgen, die eine einseitig von Männern formulierte Theologie für die kirchliche und gesellschaftliche Situation von Frauen und Männern und für ihr Selbstbild hatte. Denn die von Männern formulierte Theologie hat nicht nur jahrhundertelang die Erfahrungen von Frauen übergangen. Sie hat auch festgelegt, was das Wesen des Mannes und das Wesen der Frau ist, welche Aufgaben und Rechte dem Mann und welche der Frau zukommen oder nicht. Dabei hat sie den Mann als Norm des Menschseins verstanden und die Frau als zweitrangig und dem Mann untergeordnet definiert."[159]

156 Ebd. (siehe Saiving Goldstein 152–173).

157 Strahm 1.

158 Ebd.

159 Ebd. 2.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Überordnung der Männer und die Unterordnung der Frauen wurde aus der Bibel abgeleitet und als von Gott gewollte Schöpfungsordnung religiös legitimiert. Eine besondere Rolle spielte dabei die als historischer Bericht missverstandene Geschichte von Adam und Eva und ihrem Sündenfall in Genesis 2 und 3.[160] Sie hat in der Theologie des Paulus krassen Niederschlag gefunden, wenn dieser im ersten Brief an Timotheus schreibt:

> „Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn diese in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führen."[161]

Die Frau hat sich dem Mann unterzuordnen, weil er als erstes von Gott geschaffen wurde und sie als erstes gesündigt hat. Deshalb ist er auch „Abbild und Abglanz Gottes", während sie nur „Abglanz des Mannes" ist.[162] An solch einer fehlgeleiteten Theologie zeigt sich noch einmal, wie wichtig es auch im Sinn feministischer Theologie ist, die traditionelle Ur- und Erbsündenlehre mit all ihren fatalen Folgen zu revidieren.[163]

Die patriarchale Geschlechterordnung prägt bis in die Gegenwart hinein das Geschlechterverhältnis in christlichen Kirchen. Sie hat viele Frauen daran gehindert und hindert sie immer noch daran, sich als vollwertige Menschen und als Ebenbild Gottes zu begreifen.

> „Gegen eine solche frauenunterdrückende Tradition setzt sich feministische Theologie zur Wehr. Sie ist eine Theologie von feministisch orientierten Frauen, die das Patriarchat in Gesellschaft und Kirche erkennen, es kritisieren und überwinden wollen. Sie ist eine fundamentale Theologiekritik, die dem Zusammenhang von christlicher Theologie und Frauenunterdrückung nachgeht. Gleichzeitig sucht sie in der biblischen und christlichen Glaubenstradition nach dem verschütteten Erbe von Frauen und den emanzipatorischen, befreienden Impulsen der christlichen Religion, um eine geschlechtergerechte und frauenbefreiende Theologie zu entwickeln, die die Subjektwerdung der stumm gemachten Frauen und die Wiedergewinnung ihrer Würde als Ebenbild Gottes befördern will."[164]

Feministische Theologie ist also, so lässt sich mit Strahm zusammenfassen, nicht einfach eine Theologie der Frau, sondern eine frauenbefreiende Theologie, in deren Zentrum die Erfahrungen von Frauen stehen. Ihr Ziel besteht darin, traditionelle Weiblichkeitskonzepte und Rollenzuschreibungen als kulturelle und theologische Konstrukte zu entlarven und eine Veränderung patriarchaler Strukturen, Geschlechterkonzepte und religiöser Symbolsysteme herbeizuführen.

160 Gen 2,4–3,24.
161 1 Tim 2,12–15.
162 1 Kor 11,7.
163 Bd. 2, Kap. 1.3.2.
164 Strahm 2.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Von Anfang an haben sich feministische Theologinnen mit der Bibel auseinandergesetzt und sie intensiv erforscht. Dabei haben sie unter anderem die aktive Rolle von Frauen in der Jesusbewegung und der frühchristlichen Kirche wiederentdeckt und herausgefunden, dass es neben dem Kreis der zwölf Apostel vermutlich eine ähnliche feste Gruppe von Frauen um Jesus gab.

> „Dies lassen die Listen mit Frauennamen vermuten, wie sie z. B. im Lukasevangelium überliefert werden (Lk 8,2–3): Maria Magdalena, Johanna und Susanna, sowie die Frauennamen, die in den Passions- und Ostererzählungen genannt werden, nämlich Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, Johanna, Susanna u. a. In den Ostererzählungen wird überliefert, dass diese Jüngerinnen bei der Kreuzigung Jesu anwesend waren und nach der Flucht der Jünger die ersten waren, die die Botschaft von Jesu Auferweckung vernommen und sie verkündet haben (Mk 16,1–8). Der Neubeginn der Jesusbewegung nach Jesu Tod wurde anfangs also ausschließlich von Frauen getragen. Sie wurden vom Auferstandenen durch eine Erscheinung dazu beauftragt."[165]

Unter diesen Frauen dürfte Maria Magdalena eine ähnlich zentrale Stellung eingenommen haben wie Simon Petrus im Zwölferkreis.[166] Nach den Evangelien war sie eine enge Jüngerin Jesu und die erste Zeugin seiner Auferstehung.[167] Ihre Bedeutung war in der frühen Kirche so groß, dass ihr Kirchenväter ab dem 4. Jahrhundert den Ehrennamen „Apostelin der Apostel" gaben.

Frauen waren demnach Jüngerinnen und Nachfolgerinnen Jesu und begleiteten ihn bis zum Tod.

Auch gab es Frauen, die die Jesusbewegung finanziell unterstützten. „Die inklusiven, herrschaftskritischen und egalitären Elemente der Reich-Gottes-Botschaft, die Jesus verkündet hat, schufen eine Nachfolgegemeinschaft, eine Familie Gottes, in der patriarchale Herrschaftsstrukturen aufgebrochen wurden und auch Frauen als Töchter Gottes neue Lebensmöglichkeiten außerhalb der patriarchalen Familienstrukturen fanden."[168] Das Verbot, irgendjemanden auf Erden Vater zu nennen, da es nur den einen Vater im Himmel gebe[169], macht deutlich, dass die Familie Gottes eine *geschwisterliche Gemeinschaft* von Söhnen und Töchtern Gottes war und sein sollte, in der die Herrschaft der irdischen Väter abgeschafft ist und allein Gott die Vaterrolle zukommt.

Im 1. Korintherbrief fragt Paulus, ob nicht auch er das Recht habe, eine Schwester im Glauben als Frau mitzunehmen.[170] Das lässt erkennen, dass auch nach Jesu Tod etliche Jesusanhängerinnen als Wanderpredigerinnen tätig waren. „Einige missionierten gemeinsam mit ihren Ehemännern im palästinisch-syrischen Raum, wie etwa Priska und Aquila (Röm 16,3) sowie Junia und Andronikus (16,7)."[171] In seinen Briefen an die Gemeinden in Rom und in Philippi nennt Paulus Frauen, die lehren und missionieren für die Ver-

165 Ebd. 3.
166 Vgl. Bd. 2, Kap. 2.2.2.7.
167 Joh 20,11–18.
168 Strahm 4; vgl. Mk 3,33–35; 10,28–30.
169 Mt 23,9.
170 1 Kor 9,5.
171 Strahm 4.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

breitung des Evangeliums: Priska, Maria, Tryphäna, Tryphosa, Persis und andere.[172] Im Römerbrief erwähnt er zudem eine Apostelin namens Junia.[173] „Diese Wanderpredigerinnen und Prophetinnen waren offenbar so bedrohlich für die männlichen Brüder, dass mit großem theologischem Aufwand versucht wurde, sie zu disziplinieren."[174] Warum sonst schärfte Paulus der Gemeinde in Korinth ein, die Frauen sollten den Anstand und die Ordnung wahren und in der Versammlung schweigen und sich unterordnen, obwohl es für sie legitim war, nach prophetischem Reden zu streben?

> „Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden: Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie etwas lernen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, in der Versammlung zu reden. […] Strebt also nach dem prophetischen Reden, meine Brüder und Schwestern, und verhindert nicht das Reden in Zungen! Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen."[175]

In der Zeit nach Jesu Tod gab es nicht nur Frauen, die als Wanderpredigerinnen und Prophetinnen auftraten, sondern auch solche, die Leiterinnen und Vorsteherinnen christlicher Hausgemeinden waren:

> „So Lydia in Philippi (Apg 16,14ff), Priska in Korinth (Apg 18,2.26), Nympha in Laodizea (Kol 4,15). Phöbe, die Vorsteherin der Gemeinschaft in Kenchreä war, wird Diakonin genannt (Röm 16,1). Studien zeigen, dass es noch bis ins 5./6. Jh. Frauen gab, die als Diakoninnen tätig waren (Liturgie, Katechese und Taufe) und den gleichen Rang wie die Diakone hatten."[176]

Die Jesusbewegung war also keine reine Männerschar. Sie war vielmehr in ihren Anfängen eine *Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten*, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza hervorgehoben hat.[177] Männer und Frauen trugen gemeinsam die Botschaft Jesu weiter und waren gleichermaßen am Aufbau der christlichen Gemeinden beteiligt. „Leitungs-, Lehr- und Verwaltungsfunktionen waren nicht an das Geschlecht gebunden, sondern an die von Gott geschenkten Charismen."[178]

In den späteren Briefen des Neuen Testaments, den sogenannten Pastoralbriefen, wurde dann versucht, diese machtvollen Aktivitäten der Frauen, mit denen sie die traditionelle weibliche Geschlechtsrolle überwanden, einzuschränken. Unter der Leitmetapher des „Hauses Gottes" wurde eine hierarchisch gegliederte Kirche unter der Leitung von Episkopen, Presbytern und Diakonen entwickelt.[179] Das kirchliche Amt orientierte

172 Vgl. Röm 16,3, 12; Phil 4,2f.
173 Röm 16,7.
174 Strahm 4.
175 1 Kor 14, 33–35.39f.
176 Strahm 4.
177 Vgl. Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis …*, 1988.
178 Strahm 4.
179 1 Tim 3,15.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sich am römischen Modell des Familienoberhaupts. Das führte zu einer „harschen Zurückdrängung der Frauen aus den Lehr- und Leitungsämtern […]. Mit der Entwicklung einer hierarchisch strukturierten, priesterlichen Amtskirche im 4./5. Jahrhundert wurden den Frauen schließlich ganz aus den kirchlichen Ämtern ausgeschlossen."[180]

In der römisch-katholischen Kirche werden bis heute keine Frauen ordiniert. Dort sind sämtliche geistlichen (Leitungs-)Ämter Männern vorbehalten.

Feministische Theologinnen der ersten Generation haben darüber hinaus das einseitig männliche Gottesbild kritisiert[181] und die Auslegung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Mannwerdung problematisiert.

> „[Denn] die Männlichkeit des Erlösers wurde immer wieder dazu missbraucht, die Unterordnung der Frau unter den Mann theologisch zu rechtfertigen und Frauen die volle Gottebenbildlichkeit und die Fähigkeit zur Christus-Repräsentation abzusprechen – oder wie in der römisch-katholischen Kirche, um die Macht eines rein männlichen Klerus zu sichern. Die Frage, ob die Christologie, die Lehre von Jesus als Christus, als Erlöser, so reinterpretiert werden kann, dass sie auch Frauen heil werden lässt und frei, ist für viele feministische Theologinnen daher zu einer Schlüsselfrage für ihren Glauben geworden."[182]

In dieser Frage erweist sich die neutestamentliche Weisheitschristologie als hilfreich.[183] Sie war eng verbunden mit einer Weisheitstheologie, die Gott in weiblicher Gestalt als göttliche Weisheit verstanden hat.

> „Die grenzenlose Güte Gottes, die Jesus verkündet, ist die göttliche Sophia [Weisheit], die über Gerechte und SünderInnen in gleicher Weise die Sonne scheinen und Regen fallen lässt, deren Joch leicht ist, die den Armen und Schwerbeladenen, den Ausgestoßenen und Unterdrückten eine Zukunft öffnen will, wie es bei Matthäus 5, Vers 45 heißt. Das Verständnis von Jesus als Verkörperung der universalen und alle einschließenden Liebe der weiblichen Sophia hat zur Vorstellung einer radikalen Gleichheit aller Menschen geführt."[184]

Dies hat vor allem die Bibelwissenschaftlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza herausgestellt[185], die damit nicht nur das patriarchale System in Kirche und Gesellschaft in Frage gestellt, sondern auch Frauen zu neuem Selbstbewusstsein und eigenständiger Aktivität ermutigt und ermächtig hat. „Die Sophia-Christologie bietet zudem eine Möglichkeit, die Androzentrik der herrschenden Theologie und Christologie auf ein umfassenderes Gottesbild hin zu durchbrechen, da sie die männliche Rede von Gottvater und Sohn

180 Strahm 4.
181 Bd. 1, Kap. 2.3.3.
182 Strahm 6.
183 Bd. 2, Kap. 2.2.5.3.
184 Strahm 8.
185 Vgl. Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

aufbricht und die erlösende Bedeutung Jesu auch mit weiblichen Metaphern interpretiert."[186]

Die feministische Theologie hat sich im Laufe der Jahre in mehreren Wellen weiterentwickelt und verändert. Vor allem dadurch, dass in den 1990er Jahren neben die Frauenforschung die Genderforschung trat, hat sich das Interesse, besonders von jüngeren Theologinnen, von der Theologie zur Geschlechterforschung verschoben. Diese kann jedoch, so Strahm, „eine parteiliche, auf Veränderung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse zielende feministische Theologie" sowie „den Feminismus als politische Bewegung" nicht ersetzen, „dem es um die Überwindung der gesellschaftlichen Ungleichheit der Geschlechter und um den Aufbau einer geschlechtergerechten Gesellschaft und Kirche geht".[187]

Besonders in der römisch-katholischen Kirche führt eine neue Generation von feministischen Theologinnen in neuem Stil den Kampf gegen die strukturelle Diskriminierung der Frauen und für die Geschlechtergerechtigkeit fort. Das geht unter anderem aus einem Kongress hervor, der unter der Überschrift „Gottes starke Töchter" am 18./19. September 2023 stattgefunden hat und an dem bis zu 600 Katholikinnen und Katholiken aus aller Welt teilgenommen haben.[188] Unter Ergänzung durch weitere Beiträge sind die Referate der Tagung in einer Sonderpublikation *Herder Thema* aus dem Verlag Herder dokumentiert worden. „Sie reflektieren Geschlechtergerechtigkeit als unerledigte Aufgabe der katholischen Kirche" und „formulieren die Konsequenz daraus: die Öffnung aller sakramentalen Ämter für Frauen".[189] Denn Frauen bleiben auch im 21. Jahrhundert in der katholischen Kirche nicht nur von wesentlichen Entscheidungen und von höheren Leitungsämtern ausgeschlossen.

> „[Auch] ihre Berufungen werden nicht anerkannt. Die sakramentale Ordination wird ihnen vorenthalten. Gottesdienste dürfen sie nur ausnahmsweise halten. In der Pastoral treffen sie auf große Widerstände. Viele erleiden Gewalt, auch durch Männer der Kirche."[190]

Die offenkundige geschlechtsspezifische Diskriminierung und strukturelle Benachteiligung der Frauen in der katholischen Kirche ist, auch wenn dies unter Berufung auf den Willen Gottes oder eine natürliche Ordnung der Geschlechter geschieht, „theologisch nicht haltbar, institutionell anachronistisch und spirituell eine Zumutung"[191].

Wer für Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft eintritt, passt sich daher nicht an den „Zeitgeist" an und macht sich nicht eines „Neokolonialismus" gegenüber Kulturen schuldig, „denen die Gleichstellung der Frau vermeintlich nicht zugemutet werden dürfte".[192] Vielmehr heißt sich für Geschlechtergerechtigkeit einzusetzen,

186 Strahm 8.
187 Ebd. 9.
188 Vgl. Herder Thema [= HT]: *Gottes starke Töchter*, Editorial, 1.
189 Ebd.
190 HT Einführung, 4.
191 Ebd.
192 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

„das Evangelium zu verkünden und die gottgeschenkte Würde aller Menschen zu verteidigen“[193].

Inzwischen ist die „Frauenfrage“, die keineswegs nur in westlichen Gesellschaften, sondern in der ganzen katholischen Welt virulent ist, zur Zukunftsfrage der katholischen Kirche geworden. Denn wie die Weltsynode 2021 bis 2024 ergeben hat, wird „auf allen Kontinenten die mangelnde Beteiligung der Frauen beklagt“, die „traditionelle katholische Verbindung von Macht, Weihe und männlichem Geschlecht […] weltweit infrage gestellt“.[194] Auch haben mittlerweile viele andere christliche Kirchen schrittweise die Frauenordination eingeführt, „auch Kirchen, die das Amt sakramental verstehen und in der apostolischen Sukzession verankert sehen“[195].

> „Auf Leitungsebene der römisch-katholischen Kirche scheint man jedoch dieser ökumenischen Entwicklung bewusst entgegentreten zu wollen. Der explizite Ausschluss der Frauenordination scheint immer deutlicher zum konfessionellen Profil gezählt zu werden. Dabei werden allerdings zentrale Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils übergangen, namentlich die pneumatologische Fundierung der Ekklesiologie und der Amtstheologie.“[196]

Für das „Wesen“ der Kirche und für das „Wesen“ des Amtes ist das Wirken des Heiligen Geistes wichtiger als die althergebrachte Tradition. „Nötig ist daher eine fundierte Revision der überkommenen Amtstheologie, die die Reformen des Konzils endlich konsequent aufnimmt und die Kirche im Sinne des Evangeliums verwandelt.“[197] Obwohl in der katholischen Kirche die gleiche Würde aller seit langem offiziell anerkannt wird, „erhalten“, wie die italienische Theologin Serena Noceti feststellt, „weder in der Gesellschaft noch in der Kirche Frauen auch tatsächlich gleiche Chancen auf Führungspositionen“[198]. Besonders der kirchliche Gender-Gap ist riesig.

> „Dafür ist viel mehr Sensibilität nötig. Geschlechtsspezifische Stereotypen müssen erkannt und angeprangert werden. Die patriarchalisch-klerikale Struktur, die in der […] Kirche vorherrscht, könnte so schrittweise überwunden werden, ebenso die weitverbreitete, auf *Hans Urs von Balthasar* zurückgehende Idee eines marianisch-weiblichen und petrinisch-männlichen Prinzips. Es ist biblisch nicht begründet, aber zum Dreh- und Angelpunkt der Unterscheidung geschlechtsspezifischer Rollen in der Kirche geworden.“[199]

Bei der Lehre von dem petrinischen Dienst, der nur Männern vorbehalten ist, und dem marianischen Dienst (zu denen bei Balthasar noch der johanneische Dienst bzw. die johanneische Kirche kommt) handelt es sich um ein theologisch unhaltbares *Konstrukt*, das letztlich auf der Annahme beruht, dass Schöpfung und Kirche an sich weiblich und Gott

193 Ebd.
194 Ebd. 5.
195 Ebd.
196 Ebd.
197 Serena Noceti: *Gläserne Decken und klerikale Allianzen*, in HT 56–57, hier 56.
198 Ebd.
199 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und Sohn Gottes an sich männlich sind – alles durchaus in einem biologischen Sinn! Mit dieser Annahme dekonstruiert sich das Konstrukt selbst, und es erübrigt sich eine weitere theologische Auseinandersetzung. Nicht überflüssig ist es im Zusammenhang der „Frauenfrage" hingegen, sich mit jenen Argumenten gegen die Frauenweihe kritisch auseinanderzusetzen, die in der lehramtlichen Tradition seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Päpsten vorgebracht wurden.

Literatur

Valerie Saiving Goldstein: *Die menschliche Situation: ein weiblicher Standpunkt*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, 1978.

Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis… Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, 1988.

Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, 1997.

Elisabeth Gössmann/Helga Kuhlmann/Elisabeth Moltmann-Wendel/Ina Praetorius/Luise Schottroff/Helen Schüngel-Straumann/Doris Strahm/Agnes Wuckelt (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage 2002.

Doris Strahm: *Heil werden und frei – Perspektiven Feministischer Theologie*, 2012, www.doris-strahm.ch.

Herder Thema: *Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit* [= HT], 2024.

2.3.2.2 Die Ideologie von der Unveränderlichkeit der Tradition in der römisch-katholischen Kirche

Bereits 1976 hatte die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung *Inter insigniores* (zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum) im Auftrag von Papst Paul VI. in der Einleitung festgestellt: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen." Ein strenges Denk- und Diskussionsverbot in dieser Frage erließ dann im Jahr 1994 Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben (über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe) *Ordinatio sacerdotalis*, in dem er am Schluss kraft seines Petrusamtes erklärt, „dass die Kirche in keiner Weise die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und dass diese Lehrmeinung von allen Gläubigen der Kirche definitiv festzuhalten ist"[200]. Schließlich veröffentlichte 1995 der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, mit Billigung des Papstes eine „Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre". Darin führt er aus, dass diese Lehre als *zum Glaubensgut gehörend* zu betrachten sei, eine *endgültige Zustimmung* fordere und vom ordentlichen und universalen Lehramt *unfehlbar* und *förmlich* vorgetragen worden

200 DH 4983.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sei. Trotz dieser Erklärungen verstummte die Kritik am Verbot der Frauenordination in der Kirche nie. Die Diskussion ging unentwegt weiter. Der *sensus fidelium* (Glaubenssinn des Volkes Gottes), der laut II. Vatikanum (LG 12) und Weltsynode (Nr. 22) in Fragen des Glaubens nicht irren kann, widersprach der Lehre und die wissenschaftliche Theologie erhob argumentative Einwände gegen sie.

Lehramtlich wurden insbesondere sechs Gründe für das Verbot, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen, angeführt, die im Folgenden kurz vorgestellt und entkräftet werden sollen: 1. das Argument von der Berufung der Zwölf, 2. das mariologische Argument, 3. das Argument der natürlichen Ähnlichkeit, 4. das Argument der Sendung, 5. das symboltheologische Argument und 6. das Traditionsargument.

2.3.2.2.1 Das Argument von der Berufung der Zwölf

In *Inter insigniores* beruft sich das Lehramt auf das Verhalten Jesu Christi: „Christus Jesus hat *keine Frau* unter die *Zwölf* aufgenommen."[201] Weil Jesus nur *Männer* in den Kreis der Zwölf berufen hat, kann die Kirche auch nur Männer zu *Priestern* weihen, so die Logik. Nach dieser Logik könnten aber Frauen nicht nur niemals Priesterinnen werden, sondern auch niemals *Jüngerinnen* Jesu sein und ihm nachfolgen. Denn Jesus hat – der damaligen *patriarchalen Gesellschaft* entsprechend – nur Männer *aktiv* und *ausdrücklich* in die Nachfolge gerufen und zu *Jüngern* gemacht.[202] Weil er aus ihrer Schar die Zwölf *ausgewählt* hat[203], konnten es nur Männer sein, die er „bei sich haben" und „aussenden" wollte, damit sie „verkündigen" und „Dämonen austreiben".[204] Entscheidend bei der Wahl der Zwölf war also nicht, dass sie Männer waren, sondern dass es *zwölf* waren. So konnten sie die zwölf Stämme Israels und damit ganz Israel repräsentieren. Als „Stammväter" des durch Jesus erneuerten Volkes Israel hatten sie aber keine Nachfolger. Indem Lukas auch von den „zwölf Aposteln" spricht, macht er sie zu Urzeugen Jesu, deren wichtigste Aufgabe darin bestand, das Evangelium zu verkünden.[205] In diesem Sinn gehörten auch Paulus und Barnabas oder Jakobus, der Bruder des Herrn, sowie Mitarbeiter und *Mitarbeiterinnen* des Paulus, etwa Junia, zu den Aposteln.[206]

Auch wenn es später in *Ordinatio sacerdotalis* heißt: „Wenn Christus nur Männer als seine Apostel berief, verhielt er sich auf *gänzlich freie* Weise und nach *eigenem* Recht"[207], zeugt das von einer Missachtung der konkreten geschichtlichen Situation.

> „Da Apostelsein bedeutet, öffentlich für die Botschaft Jesu Zeugnis abzulegen, konnte sich Jesus in der jüdischen Umgebung seiner Zeit nicht frei und unabhängig entscheiden, was die Auswahl zur öffentlichen Zeugenschaft betrifft. Es war ja Faktum: Im damaligen Judentum hatten die Frauen kein öffentliches Zeugnisrecht. So konnte Jesus für die öffentliche Zeugenschaft keine Frauen auswählen. Jesus war vielmehr in Abhän-

201 DH 4592 (H. d. V.).
202 Mk 1,16–20; 2,14; Joh 1,35–51.
203 Lk 6,13.
204 Mk 3,13–19.
205 Lk 6,13.
206 Apg 14,4.14; / Gal 1,19; / Röm 16,7.
207 DH 4981 (H. d. V.).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> gigkeit von seiner soziokulturellen Situation gezwungen, wegen der Zeugnisfähigkeit nur Männer als öffentliche Verkünder zu berufen."[208]

Die Argumentation von der Berufung der Zwölf verrät ein ungeschichtliches Denken, das dem Verhalten Jesu nicht gerecht wird.

Wichtiger als das *gesellschaftlich bedingte Verhalten* Jesu[209], das sich darin ausdrückt, dass er nur Männer zu Jüngern und zu zwölf Aposteln beruft, ist im Zusammenhang der Weihe seine *Haltung* gegenüber *Frauen*. Denn obwohl er keine Frauen aktiv und ausdrücklich zu Jüngerinnen beruft, *nimmt* er Frauen in seine Jüngerschaft *auf*.[210] Seine für die damaligen Verhältnisse *außergewöhnlich offene* Haltung gegenüber Frauen, die sich auch bei anderen Gelegenheiten zeigte, legt den Schluss nahe, dass er heute im Zeitalter der Gleichberechtigung nichts dagegen hätte, wenn Frauen in die Priesterschaft aufgenommen und auch zu Bischöfen in der Nachfolge der zwölf Apostel geweiht würden.

2.3.2.2.2 Das mariologische Argument

In *Ordinatio sacerdotalis* führt Johannes Paul II. ein mariologisches Argument an, das den Vorwurf einer Diskriminierung der Frauen in der römisch-katholischen Kirche entkräften soll.

> „Im Übrigen zeigt die Tatsache, dass Maria, die heiligste Mutter Gottes und der Kirche, nicht das den Aposteln eigene Amt und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, klar, dass die Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihnen gegenüber bedeuten kann."[211]

Die Aussage, „dass Maria […] nicht das Amtspriestertum erhalten hat", ist völlig anachronistisch, weil der historische Jesus zwar die zwölf Apostel erwählt, aber noch kein Amtspriestertum eingesetzt hat.[212]

> „Was die Tradition in der Ämterfrage betrifft, ist immer der geschichtliche Kontext der Entstehung der Ämter und die lebendige geschichtliche Veränderbarkeit zu beachten. Eindeutig sind die Ämter in der frühen Kirche im Kontext des Patriarchalismus entstanden, und sie haben im Lauf der Kirchengeschichte ihre Ausdrucksformen immer wieder verändert. Diese Geschichtlichkeit der kirchlichen Ämter sollte das päpstliche Lehramt ernstnehmen und in der jetzigen geschichtlichen Situation der Gleichberechtigung der Frauen den Zugang zur Frauenordination öffnen."[213]

Auch das mariologische Argument verrät einen Mangel an historischem Bewusstsein und ist als unzutreffend zurückzuweisen.

---

208 Kraus 799f.
209 DH 4592.
210 Bd. 2, Kap. 2.2.2.7.
211 DH 4982.
212 Kap. 1.2.4 u. 1.3.1.2.
213 Kraus 799.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.3.2.2.3 Das Argument der natürlichen Ähnlichkeit

In *Inter insigniores* erinnert die Glaubenskongregation an die beständige Lehre der Kirche, „dass der Bischof oder der Priester bei der Ausübung seines jeweiligen Amtes nicht in eigener Person handelt, sondern Christus vergegenwärtigt, der durch ihn handelt“[214]. Christus selbst vergegenwärtigen zu können, ist jedoch, so die Glaubenskongregation, „wie Paulus betont hat, die *Eigentümlichkeit* seines apostolischen Amtes[215]“[216]. Die hier vorgenommene exklusive Deutung der angegebenen Stellen, der zufolge grundsätzlich *nur die Apostel Christus vergegenwärtigen können*, ist nicht haltbar. 2 Kor 5,20 („Wir sind also Gesandte an Christi statt und Gott ist es, der durch uns mahnt“) geht beinahe unmittelbar die Aussage voraus: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Da Frauen nicht weniger als Männer neue Schöpfung werden können und in jedem Menschen, der in Christus ist, Christus selbst gegenwärtig ist[217], gilt allgemein von jedem Menschen: In dem Maße, in dem er in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung und vergegenwärtigt er Christus. Was die zweite Stelle angeht, sagt Paulus im Galaterbrief: „[…] ihr aber habt auf meine Schwäche […] nicht mit Verachtung und Abscheu geantwortet, sondern mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, wie Christus Jesus.“[218] *Wie Christus Jesus aufgenommen zu werden*, ist ebenfalls kein Privileg der Apostel. Wie jeder Mensch Christus vergegenwärtigen kann, kann auch jeder wie Christus aufgenommen werden. So sagt schon Jesus: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“[219]

In ihrer weiteren Begründung bringt die Glaubenskongregation in Erinnerung, dass die Vergegenwärtigung Christi ihren tiefsten Ausdruck und ihre ganz besondere Bestimmung in der Feier der Eucharistie erreicht, die Quelle und Zentrum der Einheit der Kirche ist. Der ihr vorstehende Priester handelt dabei in der Person Christi, „indem er seine Stelle einnimmt, so dass er sogar sein Abbild ist, wenn er die Worte der Konsekration ausspricht“[220]. Der Begriff vom *Abbild* ist hier der Lehre des Thomas von Aquin entnommen, für den die Eucharistiefeier „das vergegenwärtigende Abbild“ des Leidens Christi ist, weshalb „auch der Priester das Abbild Christi ist, in dessen Person und Kraft er die Worte zur Konsekration ausspricht“.[221] Ganz abgesehen von der theologischen Problematik, die Eucharistie im Wesentlichen als Opfermahl und vergegenwärtigendes Abbild des Leidens Christi zu verstehen, muss man in diesem Zusammenhang wissen, dass für Thomas von vornherein Frauen Christus, den vollkommenen Menschen, nicht repräsentieren konnten, weil sie aufgrund ihrer mangelhaften biologischen Natur und ihrer weniger festen und scharfblickenden Vernunft grundlegend *unvollkommenere Menschen* als die Männer sind.[222] Die Frage, ob Frauen „in persona Christi (capitis)“ handeln kön-

214 DH 4599.
215 Vgl. 2 Kor 5,20; Gal 4,14.
216 DH 4599 (H. d. V.).
217 Kap. 1.2.3.2.
218 Gal 4,14.
219 Mk 9,37; vgl. Mt 10,40–42; 25,40.
220 DH 4599.
221 DH 4599 Anm. 3.
222 S.th. I q.92 a.1.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nen, erübrigt sich, sobald „Person" nicht im Sinn des abendländischen Menschenbildes, sondern im ursprünglichen Sinn der Rolle, und damit funktional verstanden wird: Der Priester handelt in der Rolle Christi.

Ebenfalls mit Bezug auf Thomas von Aquin muss laut Glaubenskongregation eine *natürliche Ähnlichkeit* zwischen der Person, die die Handlungsweise Christi in der Eucharistie sakramental vergegenwärtigen soll, und Christus bestehen. Diese „natürliche Ähnlichkeit, die zwischen Christus und seinem Diener erfordert wird", liegt aber nicht vor, „wenn (seine) Stelle nicht von einem Mann eingenommen würde; andernfalls würde man in ebendiesem Diener schwerlich das Abbild Christi erblicken; denn Christus selbst war und bleibt ein Mann".[223] Als entscheidend für die natürliche Ähnlichkeit wird dabei offensichtlich nicht etwa das Alter, die Hautfarbe oder die Beschneidung als Jude, sondern ausschließlich das männliche biologische Geschlecht angesehen. Nach heutigem Stand der Wissenschaft lässt sich der biologische Unterschied zwischen Frau und Mann aber anhand sehr unterschiedlicher Kriterien bestimmen: anhand der Chromosomen (XX/XY), anhand der Keimzellen (Ei-Sperma-Unterscheidung) oder anhand der Morphologie (weibliche und männliche Phänotypen), wobei zwischen primären Geschlechtsmerkmalen (innere Fortpflanzungsorgane und Genitalien: Eierstöcke oder Hoden; äußere Genitalien: Vagina, Schamlippen und Klitoris oder Hodensack und Penis) und sekundären Geschlechtsmerkmalen (kleinere Statur und breiteres Becken, Brustentwicklung und größere Fetteinlagerungen an Oberschenkeln und Gesäß oder breitere Schultern, mehr Muskelmasse, mehr Gesichts- und andere Körperbehaarung sowie Haarausfall) zu unterscheiden sind. Nicht immer spiegeln die äußeren Genitalien das innere genitale Geschlecht wider. Die sekundären Geschlechtsmerkmale variieren innerhalb der beiden Geschlechter und die Spektren überschneiden sich. So sind etwa viele Frauen größer als viele Männer und manche Frauen stärker als viele Männer. Von Intersex-Varianten ganz zu schweigen![224] Es wird auf der Stelle klar, wie absurd es wäre, feststellen zu wollen, wann ein Mensch genügend männlich ist, um Abbild des uns körperlich unbekannten Mannes Jesus von Nazaret sein zu können. Hält die Kirche an diesem Argument fest, setzt sie sich dem Vorwurf *reiner Äußerlichkeit* und damit einer Kritik aus, die Jesus bereits zu seiner Zeit an der konkret existierenden jüdischen Religion geübt hat.[225] Wenn die Glaubenskongregation zudem in diesem Zusammenhang so sehr betont, dass Jesus Mann *bleibt*, hieße das ja, dass er in alle Ewigkeit biologisch Mann bliebe und somit auch alle Männer in alle Ewigkeit das Privileg hätten, ihm ähnlicher zu sein als die Frauen. Dass der jetzige biologische Unterschied im Jenseits keine Rolle mehr spielt, hat Jesus in seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern, die die Auferstehung leugneten, deutlich auf den Punkt gebracht: „Denn nach der Auferstehung heiratet man nicht, noch wird man geheiratet, sondern die Menschen sind wie Engel im Himmel."[226]

Das Argument der natürlichen Ähnlichkeit hat Papst Johannes Paul II. denn auch in *Ordinatio sacerdotalis* gänzlich fallen lassen.

223 DH 4600.

224 „Sex bzw. die biologische Dimension des Geschlechts", TU Wien, Internet 10.01.2025.

225 Vgl. etwa Jesu Lehrgespräch über Reinheit in Mk 7.

226 Mt 22,30.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.3.2.2.4 Das Argument der Sendung

Papst Johannes Paul II. hebt in seiner Begründung in *Ordinatio sacerdotalis* nicht nur auf das Amt, sondern auch auf die *Sendung* der Apostel ab:

> „Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Handlungsweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er selbst als Fundament seiner Kirche gelegt hat (*vgl. Offb* 21,14). Sie übernahmen in der Tat nicht nur ein Amt, das danach von jedem beliebigen Glied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und eng mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden[227].“[228]

Was die Sendung der zwölf Apostel angeht[229], hat sich gemäß dem Lukasevangelium die besondere Sendung durch Jesus Christus nicht auf die zwölf Apostel beschränkt, sondern ebenso eng und in besonderer Weise mit „zweiundsiebzig anderen Jüngern“ verbunden.

> „Danach suchte der Herr zweiundsiebzig andere aus und sandte sie zu zweit vor sich her in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte. Er sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden! […] Geht! Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe […]. Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt ihnen: Das Reich Gottes ist euch nahe!“[230]

Weil Jesus schon damals nicht allein den zwölf Aposteln, sondern vielen weiteren Jüngern aufgetragen hat, zu verkünden (predigen) und zu heilen, kann er auch heute viele Männer und – so müsste man im Zeitalter angestrebter Gleichberechtigung ergänzen – Frauen, die keine Bischöfe und damit keine Nachfolger der Apostel sind, dazu berufen, zu verkünden und zu heilen.

Was den nachösterlichen Auftrag Jesu an die nunmehr elf Apostel angeht, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und sie zu taufen[231], hat Papst Franziskus und die Weltsynode einige Jahrzehnte später klargestellt, dass mit diesem Auftrag *alle* Christen, Frauen wie Männer, gemeint sind.

2.3.2.2.5 Das symboltheologische Argument

Obwohl in den genannten lehramtlichen Texten nicht ausdrücklich das Bild von Bräutigam und Braut für das Verhältnis Jesu Christi zur Kirche gebraucht wird, schwingt es mit.[232] Dieses Bild geht auf den Epheserbrief zurück, in dem es heißt: „denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist.“[233] Deshalb könne, so das symboltheologische Argument, auch nur ein Mann Christus (als Haupt der Kirche)

227 Vgl. Mt 10,1.7f; 28,16–20; Mk 3,13–16; 16,14–15.
228 DH 4981.
229 Mt 10,1.7f; Mk 3,13–15.
230 Lk 10,1–3.9.
231 Mt 28,16–20; vgl. Mk 16,14–15.
232 DH 4982.
233 Eph 5,23.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

repräsentieren und Priester werden. Das Symbol von Braut und Bräutigam als Argument heranzuziehen, zeugt jedoch von mangelnder theologischer Reflexion. Um das Verhältnis von Christus zur Kirche zu illustrieren, taugt heute in einer Gesellschaft, in der Braut und Bräutigam gleichberechtigt sind, nicht mehr, da jenes Verhältnis eines der Über- und Unterordnung ist. „Eine Übertragung dieses Bildes auf die Beziehung von Amt und Gemeinde führt zu der fatalen Konsequenz, dass die Männer, die ja als Mann nicht die Braut symbolisieren können, nur dann zur Kirche gehören, wenn sie alle zum Bräutigam ordiniert werden."[234] Anders gesagt: Wenn nur Männer Christus als Haupt der Kirche repräsentieren können, können auch nur Frauen die Kirche oder Gemeinde selbst repräsentieren, haben also Männer im Kirchenvolk nichts verloren. Statt die einseitige Unterordnung der Frau in Vers 5,24 retten zu wollen („Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen"), sollte man sich heute auf die gegenseitige Unterordnung konzentrieren, von der im Epheserbrief ebenfalls die Rede ist: „Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Furcht Christi."[235] Wie die Frau dem Mann, soll sich der Mann in Ehrfurcht vor Christus der Frau unterordnen, wenn diese ein kirchliches Leitungsamt innehat und Christus als Haupt der Kirche repräsentiert.

2.3.2.2.6 Das Traditionsargument

Keines der bisher erörterten Argumente konnte theologisch überzeugen. So bleibt noch ein Argument, das bisher unerwähnt blieb, aber in lehramtlichen Schreiben für gewöhnlich als erstes genannt wird, häufig wiederholt wird und zunehmend an Bedeutung gewinnt: das *Traditionsargument*. So beginnt etwa *Inter insigniores* mit dem Hinweis: „Niemals ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, man könne Frauen, die Priester- oder Bischofsweihe gültig spenden", und fährt fort: „Die Überlieferung der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch […] beständig gewesen".[236] In *Ordinatio sacerdotalis* wird das Argument gleich am Anfang wiederholt, wenn auch etwas umformuliert: „Die Priesterweihe […] wurde in der katholischen Kirche von Anfang an stets allein Männern vorbehalten. Diese Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten."[237] Ein Blick auf die lehramtlichen Dokumente seit dem II. Vatikanum zeigt: Die Kirchenleitung, namentlich die Päpste von Paul VI. über Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bis zu Franziskus einschließlich, haben die Benachteiligung und Unterdrückung der Frauen und die Fremdbestimmung und Unterdrückung der Sexualität vor allem mit Berufung auf die *Tradition* in den vergangenen Jahrzehnten aufrechterhalten.[238] Schon seit der Antike gab es in der Kirche eine dem Judentum fremde Sexualfeindlichkeit und eine von dieser Sexualfeindlichkeit gefärbte Frauenfeindlichkeit. Letztlich haben sie den Pflichtzölibat sowie die hohe Homosexualität[239] und die Männerbündigkeit im Klerus der römisch-katholischen Kirche begünstig. In der gesamten Christenheit erweist sich

234 Hilberath 4.
235 Eph 5,21.
236 DH 4590.
237 DH 4980.
238 DH 4476 4478 4581–4584 4590 4591 4708 4709 4792 4980 4983 5041 5096 5100.
239 Um die 30 % der katholischen Priester dürften homosexuell sein.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die römisch-katholische Kirche als die frauenfeindlichste, insofern in ihr, sieht man von der Frühzeit ab, bis heute noch keine Frau zur Diakonin geweiht ist, während die Diakoninnenweihe selbst in orthodoxen Kirchen heute vollzogen wird, und seit Einführung des Pflichtzölibats im 12. Jahrhundert bisher kein Priester heiraten darf oder verheiratet sein darf (ausgenommen etwa frühere evangelische Pfarrer), während auch in orthodoxen Kirchen Priestern die Ehe offensteht. Ihre traditionellen Lehren über die Frau und über die Sexualität erachtet die römisch-katholische Kirche nicht nur als beständig[240], sondern im Wesentlichen auch als unveränderlich und irrtumsfrei. 1975 hieß es in einer Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik *Persona Humana*:

> „Es kommt hinzu, dass die Kirche von Christus als ‚Säule und Feste' der Wahrheit eingerichtet worden ist. Mit der Hilfe des Heiligen Geistes hütet sie *ohne Unterlass* und überliefert sie *ohne Irrtum* die Wahrheiten der sittlichen Ordnung und interpretiert authentisch nicht nur das geoffenbarte positive Gesetz, sondern ‚auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus der Natur des Menschen selbst hervorgehen' und auf das umfassende Fortschreiten des Menschen und auf seine Heiligung zielen. Die Kirche hat in der Tat im gesamten Verlauf ihrer Geschichte immer festgehalten, dass bestimmte Gebote des Naturgesetzes *unbedingte* und *unveränderliche* Geltung haben, und sie war der Ansicht, dass deren Verletzung der Lehre und dem Geist des Evangeliums widerspricht."[241]

Indem die Kirche für ihr überliefertes Verbot der Frauenweihe und aller außerehelichen Sexualakte Unveränderlichkeit und Irrtumsfreiheit beansprucht, verweigert sie sich dem Fortschritt der menschlichen Vernunft, der Gesellschaft und der Wissenschaften auf diesem Gebiet. Wird das Traditionsargument nicht durch sachliche Gründe gestützt, wird es zur Ideologie, wenn nicht zum Götzen, auf dessen Altar das Wohl von Menschen geopfert wird. Die Begründung: Alles muss so bleiben, weil es immer schon so war, lässt sich weder faktisch noch normativ aufrechterhalten. Denn ein Blick in die Kirchengeschichte lehrt, dass sich auch die kirchliche Lehrtradition im Laufe der Zeit immer wieder verändert hat.[242] Weil weder das Verbot der Frauenordination noch die sexualethischen Verbote zu den höchsten Wahrheiten und damit zum irreformablen Kernbestand des christlichen Glaubens gehören, sind sie grundsätzlich veränderlich. Sie können nicht nur, sondern müssen geändert werden, wenn sie aufgrund der veränderten Zeitumstände und positiver menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen die Wahrheit der Botschaft Jesu verdunkeln, statt sie zu erhellen, die Freude des Evangeliums trüben, statt sie zu verstärken und die Freiheit der Kinder Gottes einschränken, statt sie zu fördern. Das ist in westlichen Gesellschaften schon längst der Fall, wird aber auch in anderen Gesellschaften unaufhaltsam eintreten.

Die *Weltsynode* könnte die Leitung der römisch-katholischen Kirche aus dieser Sackgasse, in die sie sich selbst manövriert hat, heraushelfen. Denn sie enthält bei aller gewollten Doppeldeutigkeit genügend theologische Ansätze für die Weihe von Frauen. Weil

240 Z. B. DH 4584.

241 DH 4581 (H. d. V.).

242 Kap. 1.3.4.5.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Papst Franziskus ihr Schlussdokument sogleich in Kraft gesetzt hat, besitzt sie *verbindlichen, lehramtlichen* Charakter. Um alle Zweifel diesbezüglich auszuräumen, hat der Papst in einer Ende November 2024 veröffentlichten Begleitnotiz zum Schlussdokument noch einmal unmissverständlich klagemacht: „Das Schlussdokument ist Teil des ordentlichen Lehramts des Nachfolgers Petri […]. Es ist eine Form der Ausübung der Lehrtätigkeit des Bischofs von Rom."[243] Entsprechend sollte es ernst genommen und aufgenommen werden.

Literatur

Georg Kraus: *Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche*, Stimmen der Zeit 136 (2011) 795–803.

Bernd Jochen Hilberath: *Die Kirche ist ermächtigt, Frauen die Priesterweihe zu spenden*, feinschwarz.net 26. Februar 2021.

2.3.2.3 Gründe zugunsten der Weihe von Frauen

In vielen christlichen Kirchen haben Frauen mittlerweile Zugang zu allen Weihe-Ämtern. Nicht nur in evangelischen Kirchen, sondern auch in Kirchen, die der katholischen Tradition näherstehen, wie der altkatholischen, methodistischen, anglikanischen und episkopalen Kirche, werden sie zu Diakoninnen, Priesterinnen und Bischöfinnen ordiniert. In der ganzen Welt gibt es inzwischen katholische Frauen, die sich zum Priestertum berufen fühlen. In Treue zu ihrem Herrn sollte sich die römisch-katholische Kirche fragen, was Christus *heute* von ihr will, ob nicht auch für sie die gesellschaftliche Entwicklung hin zur vollen Gleichberechtigung als „Zeichen der Zeit" zu deuten ist und ihr die Entwicklung in anderen christlichen Kirchen als Vorbild dienen kann, zumal sie sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ins Stammbuch geschrieben hat, dass sie von Christus zur „dauernden Reform" berufen ist.[244]

Es gibt keine stichhaltigen Argumente, die gegen die Frauenordination sprechen, sehr wohl aber gute theologische Gründe, die für sie sprechen. Sechs dieser Gründe sollen im Folgenden dargelegt werden: 1. das schöpfungs- und erlösungstheologische Argument, 2. das tauftheologische Argument des Priestertums aller, 3. das tauftheologische Argument der Repräsentationsfähigkeit aller; 4. das apostolische Argument, 5. das pneumatologische Argument und 6. das eschatologische Argument.

2.3.2.3.1 Das schöpfungs- und erlösungstheologische Argument

Mehrfach und nachdrücklich betont das Schlussdokument der Weltsynode, dass Männer und Frauen dieselbe Taufwürde haben.[245] So heißt es etwa in Nr. 21:

243 *Vatican News*, 25. 11. 24.

244 UR 6.

245 Weltsynode [= WS] 21; 52; 60.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Die Taufe ist das Fundament des christlichen Lebens. Denn sie führt jeden in die größte Gabe ein: Kinder Gottes zu sein, d. h., an der Beziehung Jesu zum Vater im Geist teilzuhaben. Es gibt nichts Höheres als diese Taufwürde, die jeder Person *gleichermaßen* verliehen wird […]."[246]

Die Gleichheit der Taufwürde gründet wiederum in der gemeinsamen Gottabbildlichkeit, wie die Weltsynode mit Bezug auf den Schöpfungsbericht hervorhebt:

> „‚Gott erschuf den Menschen als sein Abbild […] Männlich und weiblich erschuf er sie' (Gen 1,27). Die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen ist nicht Teil von Gottes Plan."[247]

Mann und Frau sind zusammen Bild Gottes. Weil die Frau nicht weniger Abbild Gottes ist als der Mann, ist sie ihm auch „nicht nachgeordnet, sondern gleichgeordnet; als Abbild Gottes haben beide, Mann und Frau, etwas Göttliches in sich"[248]. Die verschiedenen Geschlechter ergänzen sich und stellen gemeinsam die Fülle des Menschseins dar. Dass der Unterschied der Geschlechter nicht Ungleichheit bedeuten darf und als Geschlechterungerechtigkeit nicht Teil von Gottes Heilsplan ist, bringt die Weltsynode mit Bezug auf den Galaterbrief des Paulus deutlich zum Ausdruck, verbunden mit einem Schuldeingeständnis:

> „In der neuen Schöpfung wird dieser Unterschied im Licht der Würde der Taufe neu betrachtet: ‚Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus' (Gal 3,27–28). […] Wir geben Zeugnis vom Evangelium, wenn wir danach streben, in Beziehungen zu leben, die die gleiche Würde und Gegenseitigkeit von Männern und Frauen respektieren. Das während des synodalen Prozesses vielfach zum Ausdruck gebrachte Leid und der Schmerz vieler Frauen aus allen Regionen und Kontinenten, sowohl von Laiinnen als auch von Ordensfrauen, zeigen, wie oft uns dies nicht gelingt."[249]

Die Überzeugung in den christlichen Urgemeinden und bei Paulus, dass es in Christus nicht mehr Mann und Frau gibt, kann sich auf Jesus selbst berufen, der in seiner Verkündigung und in seinem Verhalten die gleiche Würde von Mann und Frau vertritt. Ganz selbstverständlich bezieht er „sowohl Männer als auch Frauen in sein heilbringendes Handeln ein. Als Auferstandener erscheint Jesus zuerst Frauen und bestellt sie zu Verkünderinnen des zentralen Heilsereignisses seiner Auferstehung."[250]

Sind Mann und Frau gleichwertig als Abbild Gottes geschaffen und „durch das Heilswerk Jesu Christi in gleicher Weise erlöst", dann haben sie auch „eine gleichwertige Teilhabe an der Weitervermittlung des Heilswerkes Jesu Christi".[251] Diese Gleichwertigkeit

246 WS 21 (H. d. V.).
247 WS 52.
248 Kraus 800.
249 WS 52.
250 Kraus 800.
251 Ebd. 801.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ist aber nur gewährleistet, wenn die Frauen zu allen kirchlichen Leitungsämtern zugelassen werden und an ihnen voll und ganz teilhaben, so dass der Mann nicht über die Frau herrscht, sondern „Mann und Frau gemeinsam die Kirche führen“[252].

2.3.2.3.2 Das tauftheologische Argument des Priestertums aller

Als Getaufte haben alle Gläubigen gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil am dreifachen Amt Christi teil: an seinem „priesterlichen, prophetischen und königlichen“[253]. Die Weltsynode erinnert daran, indem es aus *Lumen gentium* zitiert:

> „Durch die Taufe nimmt das Heilige Gottesvolk ‚teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben im Glauben und Liebe‘ (LG 12).“[254]

Weil alle Christen durch die Taufe in die Kirche als Leib Christi eingegliedert sind[255], erhalten auch alle Anteil am Priestertum Christi, dem wahren und einzigartigen Priester des Neuen Bundes. Alle Getauften bilden, wie es im ersten Petrusbrief heißt, eine „heilige Priesterschaft“ beziehungsweise eine „königliche Priesterschaft“.[256] Sie alle haben damit nicht nur irgendwie am *Priestertum* Christi teil, sondern empfangen von ihm die grundlegende geistliche Befähigung zu *heiligen* und die grundlegende geistliche Befähigung, königliche Herrschaft auszuüben, das heißt, zu *leiten*. In diesem so verstandenen gemeinsamen Priestertum sind Frauen nicht weniger zum priesterlichen Dienst berufen als Männer.

> „Wenn nun alle Getauften die priesterliche Würde und Berufung haben, dann gilt das in gleicher Weise für die Männer wie für die Frauen. Das Priestertum aller ist kein leerer Titel, sondern eine wirkliche Befähigung zum Heilsdienst. Darum sind auch die Frauen vom allgemeinen Priestertum her ordinationsfähig.“[257]

Auf der Basis des durch die Taufe erworbenen heiligen und königlichen Priestertums aller könnten Frauen, die sich berufen fühlen und die nötigen Gaben mitbringen, durch die Kirche ohne weiteres zum besonderen priesterlichen Dienst, zum Presbyterat ordiniert werden.

2.3.2.3.3 Das tauftheologische Argument der Repräsentationsfähigkeit aller

Wiederholt greift die Weltsynode das Bild von Gal 3,27 auf, dass in der Taufe Christus die Gläubigen „mit sich selbst bekleidet“ hat beziehungsweise die Gläubigen „Christus (als Gewand) angezogen“ haben.[258] Alle Gläubigen werden durch die Taufe Christus inner-

252 Ebd. 800.
253 LG 31.
254 WS 22.
255 Vgl. LG 31; WS 21.
256 1 Petr 2,5; / 1 Petr 2,9.
257 Kraus 801.
258 WS 15; / WS 52.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

lich gleichgestaltet und sind in ihm „eine neue Schöpfung“[259]. Darum haben alle Getauften durch ihr Christus-Ähnlichsein und ihr Sein in Christus auch die Eignung, Christus zu *repräsentieren*. „Im Licht dieser seinsmäßig grundgelegten Christusrepräsentation“ ist nun aber auch die traditionelle katholische Formel zu interpretieren, dass der Priester „in persona Christi“ handelt.[260] Bei diesem Personsein geht es „um *die spezifische menschliche Würde*, die Frauen und Männer gemeinsam haben“[261], nicht um ihr äußeres Erscheinungsbild, wie es auch beim Personsein Jesu Christi um sein *Menschsein* und nicht um seine Männlichkeit geht. Im Johannesprolog heißt es nicht, dass das ewige Wort Gottes Mann geworden ist, sondern dass es „Fleisch“, das heißt Mensch geworden ist.[262] Wäre entscheidend gewesen, dass es Mann wird, wären durch ihn auch nur die Männer, nicht aber die Frauen mit Gott versöhnt. Nicht die Mannwerdung Gottes ist das theologisch Entscheidende, sondern seine *Menschwerdung*.

Indem die Weltsynode die Leitungskompetenz der Frauen lobt, wird auch die Unterscheidung zwischen einem Handeln *in persona Christi* (in der Person Christi) und einem Handeln *in persona Christi capitis* (in der Person Christi als Haupt der Kirche) hinfällig. Beharrt jemand mit Berufung auf die Typologie des Epheserbriefs und die natürliche Ähnlichkeit darauf, dass in der Eucharistiefeier der ihr vorstehende Priester wenigstens bei den Wandlungsworten Christus (als Bräutigam) gegenüber der feiernden Gemeinde/Kirche (als Braut) repräsentiere, weshalb er nur ein Mann sein könne, könnte und müsste man auf demselben Niveau kontern: Er repräsentiert in der Eucharistiefeier nicht nur bei der Wandlung Christus gegenüber der Gemeinde/Kirche, sondern bei der Epiklese (Herabrufung des Heiligen Geistes), die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder in ihrer Bedeutung erkannt und anerkannt wurde[263], auch die Gemeinde/Kirche gegenüber Gott, weshalb er eine Frau sein müsse.

In der Nr. 60 rühmt die Weltsynode die große Verantwortung und hohe Leitungskompetenz der Frauen:

> „Entscheidende Wendepunkte in der Kirchengeschichte bestätigen den wesentlichen Beitrag von Frauen, die vom Geist bewegt wurden. Frauen stellen die Mehrheit der Kirchgänger dar und sind oft die ersten Glaubenszeugen in den Familien. Sie sind aktiv am Leben kleiner christlicher Gemeinschaften und Pfarreien beteiligt. Sie leiten Schulen, Krankenhäuser und Unterkünfte. Sie führen Initiativen zur Versöhnung, zur Förderung der Menschenwürde und der sozialen Gerechtigkeit an. Frauen tragen zur theologischen Forschung bei und sind in verantwortlichen Positionen in kirchlichen Institutionen, in Diözesankurien und in der Römischen Kurie vertreten. Es gibt Frauen, die Autoritätspositionen innehaben und ihre Gemeinschaften leiten.“[264]

Auch Papst Franziskus ist nicht müde geworden, bei verschiedenen Gelegenheiten hervorzuheben, wie sehr sich Frauen in Führungspositionen bewähren. Die Weltsynode er-

259 2 Kor 5,17.
260 Kraus 801.
261 Ebd.
262 Joh 1,14.
263 Kap. 1.3.7.3.
264 WS 60; vgl. 77 c; 102 d.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

innert wiederum daran, dass Frauen nach dem Kirchenrecht (CIC) beim Spenden von Sakramenten bereits priesterliche Funktionen übernehmen können:

> „Die kanonische Ordnung des lateinischen und östlichen Ritus sieht bereits vor, dass in bestimmten Fällen auch Laien, Männer oder Frauen, außerordentliche Taufspender sein können. In der lateinischen kanonischen Ordnung kann der Bischof (mit Genehmigung des Heiligen Stuhls) die Assistenz bei Eheschließungen an Laien, Männer oder Frauen, delegieren."[265]

Aus all dem folgt, dass Frauen nicht nur die geistliche, sondern auch die natürliche Fähigkeit besitzen, höchste Leitungsämter in der Kirche innezuhaben. Da sie nicht weniger als Männer dazu befähigt sind, Christus zu repräsentieren und in seiner Person zu handeln, könnten und sollten sie als geweihte Diakoninnen, Priesterinnen und Bischöfinnen dauerhaft und gleichberechtigt Gemeinden, Diözesen, ja die Weltkirche mitleiten. Mit den Worten des Dogmatikers Georg Kraus:

> „Insofern also auch die Frauen als Getaufte in ihrem Personsein die Person Christi repräsentieren, ist das eine tiefste Begründung dafür, dass die Frauen eine fundamentale Befähigung zum priesterlichen Repräsentieren Christi haben. Darum muss auch in dieser Perspektive den Frauen der Zugang zum ordinierten priesterlichen Dienst offen stehen."[266]

2.3.2.3.4 Das apostolische Argument

Laut Weltsynode betrifft die Synodalität der Kirche alle Gläubigen, Männer wie Frauen.[267] Vor dem Hintergrund, dass es alte und beständige kirchliche Praxis war, sich in Synoden zu versammeln, wird sie folgendermaßen bestimmt:

> „Synodalität ist das gemeinsame Gehen der Christen mit Christus und auf das Reich Gottes zu, in Einheit mit der ganzen Menschheit. Die Synodalität ist auf die Sendung ausgerichtet und beinhaltet das Zusammenkommen auf allen Ebenen der Kirche zum gegenseitigen Zuhören, zum Dialog und zur gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung. […] In einfachen und prägnanten Worten ist die Synodalität ein Weg der geistlichen Erneuerung und der Strukturreform, der es der Kirche ermöglicht, partizipativer und missionarischer zu sein, damit sie mit jedem Mann und jeder Frau gehen und das Licht Christi ausstrahlen kann."[268]

Neben dem *Empfang des Heiligen Geistes*[269] beruht die Synodalität auf dem *Sendungsauftrag*, den Jesus nach seiner Auferstehung den elf Aposteln erteilt: „Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe."[270] Diese

265 WS 76.
266 Kraus 801.
267 WS 1; 4; 15; 21–23; 52; 58; 60; 65; 66; 140; 141 etc.
268 WS 28.
269 Joh 20,19–23.
270 Mt 28,19f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sendung gilt gemäß Weltsynode uneingeschränkt für alle Gläubige. Nicht nur Bischöfe und Priester, jeder Christ und jede Christin ist in die Welt gesandt, um das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen. Diese uneingeschränkte Geltung des Sendungsauftrags spricht dann allerdings dafür, auch den *Erinnerungsauftrag*, den Jesus denselben Aposteln bei der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl erteilt hatte[271], prinzipiell uneingeschränkt zu verstehen. Die Worte Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" richten sich nicht nur an die zwölf Apostel, sondern grundsätzlich an alle, zumal nicht auszuschließen ist, dass außer den Zwölf auch andere Jünger und Frauen bei der Paschafeier im Abendmahlsaal zugegen waren. Gilt der apostolische Sendungsauftrag für alle, gilt auch der apostolische Erinnerungsauftrag für alle. Das Argument, dass bei der Einsetzung der Eucharistie und dem Erinnerungsauftrag Jesu im Abendmahlsaal laut Text des Evangeliums nur die zwölf Apostel anwesend waren, kann jedenfalls nicht mehr als Argument gegen die Frauenweihe herhalten, wenn der Sendungsauftrag nach Ostern, bei dem laut Text des Evangeliums ebenfalls nur die elf Apostel anwesend waren, auch für Frauen gilt. Positiv formuliert: Wenn, wie die Weltsynode unmissverständlich erklärt, Frauen legitimiert sind, dem an die elf Apostel gerichteten Sendungsauftrag Jesu nachzukommen und der Welt das Evangelium zu verkünden, sind sie prinzipiell auch dazu legitimiert, dem an die zwölf Apostel gerichteten Erinnerungsauftrag Jesu nachzukommen und als geweihte Priesterinnen die Eucharistie zu leiten und beim Hochgebet die Einsetzungsworte Jesu zu sprechen: „Das ist mein Leib …, das ist mein Blut."

2.3.2.3.5 Das pneumatologische Argument

Die Weltsynode erinnert nachdrücklich daran, dass Frauen wie Männer bei der Taufe und der Firmung den Heiligen Geist empfangen.[272] Für sie entspringt die synodal-missionarische Gemeinde der Taufe, in der Christus „uns befähigt, aus dem Geist wiedergeboren zu werden (vgl. Joh 3,5–6) als Kinder Gottes"[273]. Es war der Geist Gottes, der durch sein Wirken am Pfingstfest die konkrete Kirche ins Leben gerufen hat.[274] Als die zwölf Apostel „zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu" in einem Haus einmütig im Gebet verharrten, kam der Geist Gottes mit Brausen vom Himmel daher und ließ sich im Zeichen von Feuerzungen „auf jeden von ihnen" nieder.[275] „Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt."[276] Da trat Petrus, zusammen mit den Elf als Zeuge auf und deutete das Ereignis als Endzeitgeschehen nach Joel 3,1: „Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden."[277]

> „Demnach waren Frauen unmittelbar bei der Gründung der Kirche dabei, und sie wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt; in der Deutung des Petrus wurde auch Frauen (‚Töchtern') ein prophetischer Dienst zugeschrieben. *Damals* konnten die Frauen aber nicht in der Öffentlichkeit reden, da sie *kein öffentliches Zeugnisrecht* besaßen. Das

271 Lk 22,19; vgl. Mt 26,20–29.
272 WS 22; 25; 57; 58; 60; 65; 81; 154.
273 WS 15.
274 Kap. 1.2.2.1.
275 Apg 1,14; / Apg 2,3.
276 Apg 2,3 f.
277 Apg 2,17.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

öffentliche Zeugnis konnte also nur ein Mann, eben Petrus als Sprecher der Apostel ablegen. In der Gegenwart besteht eine ganz neue gesellschaftliche Situation, indem die Frauen die Gleichberechtigung besitzen und in allen Bereichen der Öffentlichkeit wirken können."[278]

Im Geistempfang der Taufe und der Firmung liegt also eine starke pneumatologische Begründung „für die gleichberechtigte Teilhabe der Frauen an allen Diensten, oder, traditionell gesagt, an allen Ämtern in der Kirche"[279]. Berücksichtigt man obendrein, dass es in der Eucharistiefeier nicht so sehr darum geht, dass der Priester durch die Wandlung Jesus Christus mit seinem materiellen Körper von einst, sondern den im Heiligen Geist auferweckten und zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus Christus mit seinem *pneumatischen* Auferstehungsleib (seiner Geistgestalt) vergegenwärtigt[280], scheinen Frauen symboltheologisch betrachtet sogar eher als Männer geeignet zu sein, Christus zu repräsentieren, insofern mit dem Heiligen Geist im Hebräischen wie im frühen, vor allem syrischen Christentum eher weibliche und mütterliche als männliche Eigenschaften verbunden wurden. Kurzum: Insbesondere aufgrund ihres Geistbesitzes müssten Frauen zu allen ordinierten Ämtern zugelassen werden.

2.3.2.3.6 Das eschatologische Argument

Laut Weltsynode ist in der Kirche das Reich Gottes als „Same und Anfang" gegenwärtig, ist das Volk Gottes auf dem „Weg zum Reich Gottes", ist Synodalität „das gemeinsame Gehen der Christen mit Christus und *auf das Reich Gottes zu*, in Einheit mit der ganzen Menschheit".[281] Für die Kirche ist demnach die Ausrichtung auf das Reich Gottes wesentlich. Daher kann und wird die Kirche auch nur in dem Maße glaubwürdig sein, als sie dieses Reich in den eigenen Reihen verwirklicht. Dieses Reich zeichnet sich aber, wie das Schlussdokument durch ein Zitat aus dem Römerbrief[282] hervorhebt, durch „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" aus.[283] Mit Ersterem kann nur eine *umfassende Gerechtigkeit* gemeint sein, die alle Formen in sich einschießt, auch und gerade die zwischen den Geschlechtern. Im Reich Gottes gibt es sicher keine Diskriminierung mehr, in ihm herrscht vollkommene *Geschlechtergerechtigkeit* und vollkommene *Versöhnung zwischen den Geschlechtern*. Je mutiger sich die römisch-katholische Kirche an der *Zukunft* des *Reiches Gottes* und nicht bloß an der *Vergangenheit* der *Tradition* orientiert, desto deutlicher wird sie erkennen, dass die Weihe von Frauen keine theologische Unmöglichkeit, sondern ein *theologisches Muss* ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Frauen besitzen die gleiche menschliche und geistliche Qualifikation für eine Ordination zu allen kirchlichen Ämtern.

„Das Entscheidende in der Frage der Frauenordination ist nicht das Faktum einer sehr langen Tradition, sondern die Prüfung, ob diese Tradition in der gegenwärtigen ge-

278 Kraus 802.
279 Ebd.
280 Kap. 3.3.2.2.
281 WS 88; / 16; vgl. 120; / WS 28 (H. d. V.).
282 Röm 14,17.
283 WS 39.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> schichtlichen Situation *das Heil der Menschen* fördert. Nach dem Willen Jesu ist – analog zum Sabbatwort von Mk 2,27 – der Mensch nicht für die Tradition da, sondern die Tradition für den Menschen. So entspricht es dem Willen Jesu, der ‚Herr über den Sabbat' (Mk 2,28) und damit auch Herr über die Tradition ist, dass eine Tradition, die in ihrem Heilsdienst sehr umstritten ist, geändert werden kann. Wenn sich die katholische Kirchenleitung am Heilswillen des Herrn orientiert, hat sie eindeutig die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden."[284]

Keine ernsthaften Gründe sprechen gegen die Weihe von Frauen, aber sehr ernstzunehmende theologische Gründe für sie. So kann man nur mit der Weltsynode hoffen:

> „Es gibt keine Gründe, die Frauen daran hindern sollten, Führungsrollen in der Kirche zu übernehmen: Was vom Heiligen Geist kommt, kann nicht aufgehalten werden."[285]

Literatur

Papst Franziskus: *XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*, Schlussdokument [= WS], 2024.

2.3.3 Die Option in kirchlichen Dokumenten

Bereits Mitte des vergangenen Jahrhunderts sah Papst Johannes XXIII. in der Armut vor allem in den Ländern der Dritten Welt sehr deutlich ein besonderes „Zeichen der Zeit", durch das Gott selbst die Kirche anruft. „Er wünschte, dass die weltweite Herausforderung der Armut auch ein zentrales Thema auf dem Konzil sein sollte. Dem hat das Konzil so nicht entsprochen. Doch an einzelnen Stellen der Konzilstexte finden sich dennoch deutliche Spuren dieses besonderen Anliegens von Johannes XXIII."[286] So heißt es in der Konstitution *Lumen Gentium* über das Wesen der Kirche[287]:

> „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen […]. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzen 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."[288]

284 Kraus 803.
285 WS 60.
286 Maier 2001, 115.
287 Vgl. Kap. 1.3.4.1.
288 LG 8.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Weil Christus um der Menschen willen arm geworden ist[289], ist auch die Kirche nicht gegründet, „um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten"[290]. Wie er soll sie besonders den Armen und Leidenden das Evangelium verkünden und in ihnen Christus selbst erkennen.[291]

Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* betont, dass Christus selbst die Kirche durch die Armen zum Aufbau einer gerechteren Weltordnung aufruft:

> „Zum Aufbau einer internationalen Ordnung, in der die rechtmäßigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Brüderlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das um so mehr, als der größere Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, dass Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, dass einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‚Christen' tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden."[292]

Auch wenn das Konzilsdokument in dem Zusammenhang freiwillige Entwicklungshelfer besonders lobt, macht es deutlich, dass damit alle Christen gemeint sind und es sich um eine wesentliche Aufgabe der Kirche handelt: „Es ist jedoch Sache des ganzen Volkes Gottes, wobei die Bischöfe mit Wort und Beispiel vorangehen müssen, die Nöte unserer Zeit nach Kräften zu lindern, und zwar nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überfluss, sondern auch von der Substanz."[293]

Papst Paul VI. griff 1967 diese Herausforderung in seiner Enzyklika *Populorum Progressio* auf:

> „Johannes XXIII. hat dies deutlich ausgesprochen, und das Konzil hat es in der pastoralen Konstitution über *Die Kirche in der Welt von heute* bestätigt. Die darin enthaltene Lehre ist gewichtig, ihre Verwirklichung drängt. Die Völker, die Hunger leiden, bitten die Völker, die im Wohlstand leben, dringend und inständig um Hilfe. Die Kirche erzittert vor diesem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten."[294]

Auch die lateinamerikanischen Bischöfe stellten im Jahr 1968 diesen Schrei in den Mittelpunkt ihrer zweiten Generalversammlung im kolumbianischen Medellín. So lauten die ersten Sätze ihres Schlussdokuments über Gerechtigkeit:

> „Über die Situation des lateinamerikanischen Menschen gibt es viele Studien. In allen wird das Elend beschrieben, das große Menschengruppen marginalisiert. Dieses Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit."[295]

289 Phil 2,6; 2 Kor 8,9.
290 LG 8.
291 Vgl. Mt 25,31–46.
292 GS 88.
293 Ebd.
294 Einleitung 3.
295 Schlussdokument von Medellin, 1. (Gerechtigkeit), 1.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Bischöfe erkennen im zum Himmel schreienden Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika und ihrer Sehnsucht nach Befreiung das *wichtigste* Zeichen der Zeit. Sie verstehen das ungerechte Leiden so vieler Menschen als die *zentrale* pastorale Herausforderung für die lateinamerikanische Kirche, die einen radikalen Strukturwandel nötig macht:

> „Wenn der Christ an die Fruchtbarkeit des Friedens glaubt, um zur Gerechtigkeit zu gelangen, glaubt er auch, dass die Gerechtigkeit eine unumgängliche Bedingung für den Frieden ist. Er übersieht nicht, dass sich Lateinamerika in vielen Gebieten in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann. Nämlich dann, wenn durch Unzulänglichkeit der Strukturen der industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens ‚ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert', und auf diese Weise fundamentale Rechte verletzt werden."[296]

Neben der Gegenwart Christi in der Liturgie und in den Glaubensgemeinden unterstreichen die Bischöfe zumindest indirekt die Gegenwart Christi in den Armen und Unterdrückten, wenn sie wiederum im Kapitel über den Frieden schreiben:

> „Der Friede mit Gott ist das tiefste Fundament des inneren Friedens und des sozialen Friedens. Darum wird überall dort, wo dieser soziale Friede nicht existiert, überall dort, wo man ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten findet, die Friedensgabe des Herrn, mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen."[297]

Wenn der Herr in den Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zurückgewiesen wird, dann muss er in ihnen auch anwesend sein. „Der Verweis auf Matthäus 25 an dieser Stelle des Dokuments macht ganz klar, dass diese Gegenwart Christi als seine verborgene Gegenwart in den Armen und Unterdrückten selbst verstanden wird."[298] Auch wenn der Ausdruck „vorrangige Option für die Armen" noch nicht wörtlich im Abschlussdokumenten von Medellín auftaucht, ist die Option der Sache nach bereits klar vorhanden.

Die dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Mexiko) im Jahr 1979 brachte dann den Begriff der „vorrangigen" (span. *preferencial*) Option für die Armen ausdrücklich in die Diskussion ein. Im Abschlussdokument heißt es unter anderem:

> „Die vorrangige Option für die Armen hat als Ziel die Verkündigung Christi, des Erlösers, der sie über ihre Würde aufklären, ihnen in ihren Bemühungen um Befreiung von allen ihren Nöten helfen und sie durch das Erleben der evangelischen Armut zur Gemeinschaft mit dem Vater und den Brüdern führen wird. […] Diese Option, die durch

296 Ebd. 2. (Frieden), 16.

297 Ebd. 2. (Frieden), 14.

298 Maier 2015, 125.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> die ärgerniserregende Realität des wirtschaftlichen Ungleichgewichts in Lateinamerika erfordert wird, muss dazu führen, ein würdiges und brüderliches Zusammenleben zu begründen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen."[299]

Auch den Gedanken der Identifikation Christi mit den Armen bringt das Dokument von Puebla so deutlich wie noch kein kirchliches Dokument zuvor zum Ausdruck. Wiederum unter Verweis auf das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25 heißt es zur Gegenwart Christi in der Geschichte, dass er sich *mit besonderer Zuneigung* mit den Schwächsten und Ärmsten *identifizieren* wollte. „Diese Identifikation kommt", so der Theologe Martin Maier, „auch im vielleicht schönsten Abschnitt des gesamten Dokuments zum Ausdruck, wo die Leidensgesichter Lateinamerikas mit dem Leidensantlitz Christi in Verbindung gebracht werden"[300]:

> „Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi unseres Herrn erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in:
>
> – den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen;
> – den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind, insbesondere in ländlichen Gebieten und den Randzonen der Städte, da sie weder Ausbildung noch Beschäftigung finden;
> – den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können;
> – in den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;
> – den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind und Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
> – den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichem Kalkül abhängig machen;
> – den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, die unter dem doppelten Druck des Mangels an materiellen Gütern und dem sichtbaren Reichtum anderer Gesellschaftsschichten leiden;

299 DH 4632 4633.

300 Maier 2015, 125.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

– den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt, und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann“[301].

Unschwer lässt sich aus den jüngeren Lehramtsdokumenten der lateinamerikanischen Bischöfe herauslesen, dass Christus für sie in den Armen *sakramental* gegenwärtig ist. In Anlehnung an die Befreiungstheologie ergibt sich daraus für Medard Kehl eine entscheidende Konsequenz für die Kirche: Die Armen können „nicht mehr als ‚Objekte‘ einer paternalistisch sich zu ihnen herablassenden Kirche behandelt werden. In einer Kirche mit den Armen, die sich in die Welt der Armen hineinbegibt und deren Bedingungen freundschaftlich-solidarisch teilt, werden die Armen selbst zu tragenden Subjekten der Kirche und ihres gemeinsamen Glaubens.“[302] Die Armen sind nicht nur „die bevorzugten Adressaten des Evangeliums, sondern auch seine Träger und Künder“, so dass „wir, die vermeintlich Klugen und Weisen, in ihre Schule gehen müssen, um von ihnen in das Geheimnis des Reiches Gottes eingeführt zu werden (vgl. Mt 11,25ff)“.[303]

Auf weltkirchlicher Ebene wurde die Option für die Armen von Johannes Paul II. schon in den ersten Jahren seiner Amtszeit in Predigten und Ansprachen bekräftigt und ihre biblische und kirchliche Verwurzelung in römischen Dokumenten hervorgehoben.[304] Auf regionaler Ebene haben sich beispielsweise die deutschen Bischöfe im Jahr 1997 die Sonderoption zu eigen gemacht. Im Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* formulieren sie unter der Überschrift *Vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten*:

> „Die christliche Nächstenliebe wendet sich vorrangig den Armen, Schwachen und Benachteiligten zu. So wird die Option für die Armen zum verpflichtenden Kriterium des Handelns. Die Erfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft, in der sich Gottes vorrangige Option für sein armes, geknechtetes Volk bezeugt, wird in der Ethik des Volkes Israel zum verbindlichen Leitmotiv und zum zentralen Argument für die Gerechtigkeitsforderung im Umgang mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft […]. In der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums gewinnt der Zusammenhang zwischen der Option Gottes für die Armen und dem gerechten Tun der Menschen sehr konkreten Ausdruck. Jesus Christus macht die Entscheidung über die endgültige Gottesgemeinschaft der Menschen abhängig von der gelebten Solidarität mit den Geringsten. […] Die versöhnliche Begegnung mit den Armen, die Solidarität mit ihnen, wird zu einem Ort der Gottesbegegnung.“[305]

Für die Bischöfe konkretisiert sich in der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Deshalb

301 Zit. nach Maier 2015, 125f.
302 Medard Kehl: *Die Kirche*, 244f.
303 Ebd. 245.
304 Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, 1986, Nr. 66–70.
305 Nr. 3.3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

muss aus christlich-ethischer Sicht „alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt." Die Option zielt darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen.

> „Sie hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben. Sie lenkt den Blick auf die Empfindungen der Menschen, auf Kränkungen und Demütigungen von Benachteiligten, auf das Unzumutbare, das Menschenunwürdige, auf strukturelle Ungerechtigkeit. Sie verpflichtet die Wohlhabenden zum Teilen und zu wirkungsvollen Allianzen der Solidarität."[306]

Bei der biblisch begründeten vorrangigen Option für die Armen geht es nicht zuletzt darum, die *Perspektive* zu wechseln, indem man versucht, die Perspektive der Armen selbst einzunehmen.

In seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (über die Freude des Evangeliums) vom 24. November 2013 bündelte Papst Franziskus etliche Aspekte der Option für die Armen. Ihm zufolge ist für die Kirche die Sonderoption „in erster Linie eine *theologische* Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage"[307]. Aus dem „Glauben an Christus, der arm geworden und den Armen und Ausgeschlossenen immer nahe ist, ergibt sich die Sorge um die ganzheitliche Entwicklung der am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft"[308]. Weil Gott den Armen *seine erste Barmherzigkeit* gewährt, weil es in seinem Herzen *einen so bevorzugten Platz* für die Armen gibt, dass er selbst „arm wurde"[309], sollen sich Christen, „die ja dazu berufen sind, so gesinnt zu sein wie Jesus Christus (vgl. Phil 2,5)", diese *göttliche Vorliebe* zu eigen machen.[310] Dabei ist die bevorzugte Option für die Armen kein Auftrag, „der nur einigen vorbehalten ist", sondern die Aufgabe *aller* Christen.[311] Niemand darf sich „von der Sorge um die Armen und um die soziale Gerechtigkeit freigestellt fühlen"[312]. „Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, so dass sie sich vollkommen in die Gesellschaft einfügen können. […] An jedem Ort und bei jeder Gelegenheit sind die Christen, ermutigt von ihren Hirten, aufgerufen, den Schrei der Armen zu hören."[313] Wer diesem Schrei gegenüber taub bleibt, entfernt sich „dem Willen des himmlischen Vaters und seinem Plan, zumal dieser Arme ‚den Herrn gegen dich anruft und Strafe für diese Sünde über dich kommt' (Dtn 15,9)"[314]. Daher beeinflusst der Mangel an Solidarität gegenüber den Nöten des Armen unmittelbar und negativ die Beziehung eines jeden zu Gott.

---

306 Ebd.
307 Franziskus: *Evangelii Gaudium* [= EG], 198 (H. d. V.).
308 EG 186.
309 2 Kor 8,9.
310 EG 197f.
311 EG 188.
312 EG 201.
313 EG 187; 191.
314 EG 187.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Option „beinhaltet sowohl die Mitarbeit, um die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben und die ganzheitliche Entwicklung der Armen zu fördern, als auch die einfachsten und täglichen Gesten der Solidarität angesichts des ganz konkreten Elends, dem wir begegnen“[315]. Sie macht es erforderlich, „eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorrangs des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt“, und Solidarität als die Entscheidung zu leben, „dem Armen das zurückzugeben, was ihm zusteht“.[316] Eine Änderung der Strukturen, die „keine neuen Einsichten und Verhaltensweisen hervorbringt, wird dazu führen, dass eben diese Strukturen früher oder später korrupt, drückend und unwirksam werden“[317].

Der Einsatz für die Armen besteht deshalb auch nicht ausschließlich „in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen“[318]. Denn was der Heilige Geist bei der Option in Gang setzt, „ist nicht ein übertriebener Aktivismus, sondern vor allem eine *aufmerksame Zuwendung* zum anderen, indem man ihn ‚als eines Wesens mit sich selbst betrachtet‘. Diese liebevolle Zuwendung ist der Anfang einer wahren Sorge um seine Person.“[319] Von dieser Basis aus, bemüht sich der Christ dann wirklich um sein Wohl. „Das schließt ein, den Armen in seinem besonderen Wert zu schätzen, mit seiner Wesensart, mit seiner Kultur und mit seiner Art, den Glauben zu leben.“[320] Die bevorzugte Option für die Armen muss sich aber über die persönliche Zuwendung hinaus auch, und laut Franziskus sogar „hauptsächlich“, in einer außerordentlichen und vorrangigen geistlichen und religiösen Zuwendung zeigen.[321]

Weil die Option für die Armen als „besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird“, zu verstehen ist, wünscht sich Franziskus „eine arme Kirche für die Armen“ und eine Evangelisierung durch die Armen[322]:

> „Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei* [am Glaubenssinn aller], sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.“[323]

Bei dieser besonderen Liebe zu den Armen ist es für Christen heute unerlässlich, die Aufmerksamkeit neuen Formen von Armut und Hinfälligkeit zu widmen: „den Obdachlosen,

315 EG 188.
316 EG 188; 189.
317 EG 189.
318 EG 199.
319 Ebd.
320 Ebd.
321 EG 200.
322 EG 198.
323 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

den Drogenabhängigen, den Flüchtlingen, den eingeborenen Bevölkerungen, den immer mehr vereinsamten und verlassenen alten Menschen usw. […]. Wir sind berufen, in ihnen den leidenden Christus zu erkennen und ihm nahe zu sein, auch wenn uns das augenscheinlich keine greifbaren und unmittelbaren Vorteile bringt."[324] Zu den Armen, mit denen sich Christen heute besonders identifizieren sollen, weil sich Christus mit ihnen in besonderer Weise identifiziert, zählt Franziskus darüber hinaus die Migranten, die Opfer von Menschenhandel, die doppelt armen Frauen, „die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden", und die ungeborenen Kinder.[325] Darüber hinaus verdienen gemäß Franziskus noch andere „schwache und schutzlose Wesen, die wirtschaftlichen Interessen oder einer wahllosen Ausnutzung auf Verderb ausgeliefert sind", unsere besondere Zuwendung, da wir „als Menschen nicht bloß Nutznießer, sondern Hüter der anderen Geschöpfe sind": die Tiere und Pflanzen, die infolge unserer Umweltzerstörung vom Aussterben bedroht sind.[326]

Die Option für die Armen wurde vielfach missverstanden. So wurde etwa fälschlich behauptet, sie richte sich gegen die Reichen. Die Parteilichkeit zugunsten der Armen zielt jedoch auf eine umfassende Gerechtigkeit für alle und ist insofern *universal*. Sie beinhaltet keine Entscheidung gegen die Reichen, wohl aber gegen die Wirklichkeit der sozialen Sünde und unterdrückerischer Strukturen. Auch hat die Theologie der Befreiung mit dem Begriff der *Kirche der Armen* nichts Neues in die Welt gesetzt, sondern nur eine alte Tradition aufgegriffen, die sie dann theologisch ausformuliert hat. Mit ihr ist kein Teil der Kirche gemeint, der sich vorrangig den Armen widmet, sondern eine konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche, die entweder eine Kirche der Armen ist oder aufhört, wahre und heilige Kirche zu sein.[327]

Statt jedoch an dieser Stelle damit fortzufahren, Missverständnisse bezüglich der Option für die Armen zu klären, sollen nun noch zwei ihrer Themen vertieft werden: die Solidarität und die Freundschaft mit ihnen.

Literatur

Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates: *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*, Medellin 1968

Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute [= EG], 24. November 2013.

Martin Maier: *Oscar Romero. Prophet einer Kirche der Armen*, 2015.

Martin Maier: *Die Option für die Armen*, in IKaZ (Internationale katholische Zeitschrift Communio) 44 (2015) 453–478.

Martin Maier: *Oscar Romero*, 2001.

324 EG 210.

325 EG 210; / 211; / 212; / 213.

326 EG 215.

327 Vgl. Maier: *Die Option für die Armen*, 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.3.4 Die Option als solidarisches Handeln (Johannes Müller)

Mit seinen Überlegungen zur Entwicklung aus christlicher Perspektive knüpft Johannes Müller in seinem Buch *Solidarität ohne Grenzen* an seine ethisch-philosophische Begründung der Option für die Leidenden und Armen an.[328] Für ihn lässt sich die Botschaft des Evangeliums und der christliche Glaube in die Grundaussage zusammenfassen, „dass Gott selbst in der Person Jesu mit den Menschen in ihren vielfältigen Leiden solidarisch geworden ist, um sie auf diese Weise von ihren Leiden zu erlösen“[329]. Indem der Sohn Gottes, die zweite göttliche Person der Trinität, Mensch wird, solidarisiert und identifiziert er sich mit uns Menschen.[330] Wie sein gesamtes irdisches Leben zeigt, gilt dies besonders für die Armen. „Diese Botschaft der Solidarität, welche die gesamte Verkündigung wie das Leben Jesu bestimmte, unterstreicht die *allen* Menschen gemeinsame Würde als Ebenbilder Gottes.“[331] Wie jeder religiöse Glaube schenkt so der christliche Glaube dem menschlichen Dasein einen Sinn und weist zugleich seinem Handeln eine Richtung. Weil sich Gott mit allen Menschen, besonders aber den Armen solidarisiert hat, sollen auch wir Menschen uns mit allen anderen Menschen, besonders aber den Armen solidarisieren. „Das Gebot einer alle Menschen umfassenden Solidarität ist also nicht nur und nicht primär ein ethischer Appell, sondern ein Geschenk Gottes an die Menschen.“[332] Aus dem Indikativ der Zuwendung Gottes zu den Menschen in ihrer Bedürftigkeit, folgt der ethische Imperativ zur Solidarität, die immer eine „vorrangige Option für die Armen“ beziehungsweise eine „Option für die Ausgeschlossenen“ ist.[333] Darum sollten Christen besonders motiviert sein, „sich um Menschen, die Opfer von großem Leid sind, zu kümmern und sich für sie einzusetzen“[334].

Nach Müller gibt es dabei aus der Sicht des Glaubens „auch dort noch Solidarität und Hoffnung, wo man – jedenfalls menschlich gesprochen – am Ende ist und anderen Menschen nur noch durch Anwesenheit oder aufmunternde Worte helfen kann, etwa im Fall einer unheilbaren Krankheit“[335]. Weil es um eine Solidarität geht, die das übersteigt, was Menschen aus eigener Kraft leisten können, um „eine Solidarität, die den Menschen nie und nirgends allein lässt“, geht das christliche Verständnis der Solidarität auch weit über das hinaus, „was eine philosophische Ethik des Leides leisten kann“.[336]

Weil Gottes Solidarität mit uns Menschen vor allem ein Handeln war, sollte auch für Christen die Solidarität insbesondere im Handeln bestehen. Dabei weist eine so verstandene christliche Solidarität wie jede echte Solidarität Müller zufolge bestimmte Kennzeichen auf.

328 Kap. 2.1.2.
329 Müller 59.
330 Bd. 2, Kap. 2.2.5.3.
331 Müller 59 (H. d. V.).
332 Ebd. 60.
333 Ebd. 78.
334 Ebd. 60.
335 Ebd.
336 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Sie gibt die eigene Sicherheit und Geborgenheit auf, um sich von der Not und den Sorgen anderer treffen und berühren zu lassen. Sie ist getragen von dem Mut, dorthin zu gehen und dort zu bleiben, wo die dunklen Seiten des Lebens überwiegen. Genau darin besteht die Nachfolge Jesu."[337]

Christliche Solidarität bedeutet daher, sich entschieden zu engagieren und zu handeln, um Armut und Not nach Möglichkeit zu überwinden und das Leid der betroffenen Menschen nach Kräften zu verringern. „Sie bedeutet Einsatz für Gerechtigkeit im Interesse derer, die weniger privilegiert sind, auch wenn dieses Bemühen auf Widerstände stößt und nicht selten teuer zu bezahlen ist. Andernfalls wäre sie nicht glaubwürdig."[338] Eine solche Solidarität bedeutet aber in einem noch viel tieferen Sinn ein Handeln.

> „Sie ist Anwesendsein und Aushalten, selbst dort, wo sie nichts mehr zu ändern vermag, wo sie nur noch an der Ohnmacht der Opfer teilhaben und ihnen stumm zur Seite stehen kann. […] Echte Solidarität macht sich verwundbar und ist in einem sehr realen Sinn Mit-Leiden."[339]

Wie sich am Leben und Wirken Jesu zeigt, hat sich Gottes Solidarität mit uns Menschen zunächst und primär in seiner Menschwerdung und Parteinahme für die Armen offenbart.[340] Erst in zweiter Linie war sie ein Sprechen von der Güte und Liebe Gottes. „Solidarität bedeutet von daher immer einen Vorrang des Handels. […] Man kann daher zu Recht von einem Primat der Praxis beziehungsweise Orthopraxie sprechen."[341]

Wie am Leiden und Sterben Jesu deutlich wird, schließt Gottes Solidarität mit uns Menschen nicht zuletzt die Gewaltlosigkeit ein. Gott lässt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz. Er wird ohnmächtig und schwach in der Welt, um gerade so bei uns Menschen zu sein und uns zu helfen.[342] In diesem solidarischen Handeln Gottes in Schwäche und Ohnmacht liegt „der tiefste Grund für die christliche Option der Gewaltlosigkeit"[343].

Schließlich bedeutet christliche Solidarität, sich Armen und Bedürftigen zuzuwenden im Bewusstsein, selbst ein Armer und Bedürftiger zu sein.

> „Solidarität geschieht immer in eine Situation der Bedürftigkeit hinein. Nur wer sich bedürftig weiß, kann sie wirklich erfahren. […] Bedürftig aber sind die Armen und Kranken, jene, die noch Fragen haben, die sich mit der Ungerechtigkeit und dem Leid der Welt nicht einfach abfinden können, sondern sich davon treffen und erschüttern lassen."[344]

337 Ebd. 66.
338 Ebd. 67.
339 Ebd.
340 Joh 1,14.
341 Müller 67f.
342 Bd. 2, Kap. 2.2.2.8.
343 Müller 68.
344 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wie Müller mutmaßt, kann wohl „nur derjenige den Sinn und die Kraft solidarischen Handelns begreifen, der selbst einmal bedürftig war und Ohnmacht erfahren hat“[345]. Zu christlicher Solidarität gehört eine „Haltung der Offenheit, die nach dem Evangelium das Kommen des Reiches Gottes erst möglich macht. Eben dies ist wohl der Grund, warum die Armen für die Botschaft Jesu besonders empfänglich sind.“[346]

Menschen in ihrem Alleinsein Gemeinschaft erfahren zu lassen und in ihrer Hoffnungslosigkeit Hoffnung zu geben, macht den tiefsten Sinn christlicher Solidarität aus, der sich gerade dort bekundet, wo diese scheinbar nichts mehr bewegen und bewirken, nichts mehr verändern kann.

> „[Denn] sie lässt den Menschen etwas erfahren, was er nicht selbst leisten oder zurechtdenken kann. Es ist die Erfahrung, dass sein Los anderen nicht gleichgültig ist. Es ist die Erfahrung, dass er seinen oft mühsamen Lebensweg nicht allein gehen muss, sondern andere Menschen mit ihm gehen und ihm zur Seite stehen. Es ist letztlich die Erfahrung, dass es inmitten aller Ohnmacht und Dunkelheit etwas gibt, was man fast nicht zu hoffen wagt, nämlich die bedingungslose Liebe zum Nächsten, was auch immer seine Situation und sein Schicksal ist. Aus dieser Erfahrung aber erwachsen Mut und Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.“[347]

Wenn dies schon für die mitmenschliche Solidarität gilt, um wieviel mehr gilt sie für die göttliche, wenn Gott selbst mit uns solidarisch geworden ist und unser Los geteilt hat. Im Unterschied zu unserer Solidarität ist seine unbegrenzt und unwiderruflich.

> „Die Garantie hierfür ist die Zusage Gottes, dass sein Geist, das Unterpfand unserer Hoffnung, immer gegenwärtig sein wird. So hat auch die Solidarität Gottes wenig geändert, und doch ist sie der Grund für eine Hoffnung, wie sie größer nicht sein könnte, die Hoffnung nämlich, dass das menschliche Leid nicht das letzte Wort sein kann, sondern es einmal für alle Menschen Gerechtigkeit geben wird, auch wenn diese noch im Dunkeln und Verborgenen liegt.“[348]

Solidarität brauchen vorrangig jene Menschen, die besonders zu leiden haben. „Gerade vom Evangelium her lässt sich gut aufzeigen und begründen, dass die Armen bzw. leidenden Menschen in besonderer Weise der Solidarität bedürfen und sie darum auch in besonderer Weise durch Gott erfahren.“[349] Für Christen, die das solidarische Handeln Gottes verstanden und vielleicht schon selbst erfahren haben, steht daher, so lässt sich zusammenfassen, die vorrangige Option für die Armen außer Frage.

Für wie viele Christen solidarisches Handeln in der Tat *selbstverständlich* ist, möge ein Beispiel illustrieren: die Arbeit der *Diakonie* und der *Caritas* in Deutschland. Die Diakonie ist der Wohlfahrtsverband der evangelischen Kirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), altkonfessioneller Kirchen und zahlreicher Freikirchen. Sie

345 Ebd. 69.
346 Ebd.
347 Ebd. 71.
348 Ebd. 74.
349 Ebd. 78.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

handelt dem Selbstverständnis der Diakonie entsprechend als soziale Arbeit der evangelischen Kirchen an Menschen aller Altersgruppen unabhängig von Geschlecht und Religionszugehörigkeit. Unter ihrem Dach und den rechtlich selbstständig agierenden 17 Diakonischen Werken arbeiten über 627.000 hauptamtliche Mitarbeiter und weitere rund 700.000 ehrenamtliche Mitarbeiter.[350] Mit ihren über 33.000 Angeboten und einer Kapazität von 1,18 Millionen Betten/Plätzen bundesweit gehört sie zu den größten Trägern von Einrichtungen für die Pflege, Betreuung und Begleitung von Menschen.

Die Entsprechung zur Diakonie Deutschland ist der deutsche Caritasverband. „Der Name Caritas bezeichnet jenen Arm der katholischen Kirche, der weltweit auf der Grundlage christlicher Nächstenliebe alle Menschen unterstützt, die Hilfe benötigen. Ihre Ziele sind der Schutz der Menschen, die Stärkung der gesellschaftlichen Teilhabe und die Förderung des solidarischen Zusammenlebens."[351] Als Zusammenschluss von rund 6.200 rechtlich eigenständigen Trägern mit rund 700.000 hauptberuflichen Mitarbeitern gilt der deutsche Caritasverband als der größte privatrechtliche Arbeitgeber Deutschlands.[352] Zusätzlich engagieren sich rund 500.000 ehrenamtliche Helfer in seinen etwa 25.000 Einrichtungen und Diensten, in denen sie jährlich mehr als zwölf Millionen Menschen betreuen, pflegen und beraten.

Literatur

Johannes Müller: *Solidarität ohne Grenzen. Ethik und Theologie der Entwicklung*, 2023.

2.3.5 Die Option als Freundschaft mit den Armen (Michael Hainz)

Nach dem bereits versucht worden ist, zu klären, wer die Armen sind[353], gilt es beim Stichwort „Freundschaft mit Armen" vorab zu erklären, was in dem Zusammenhang unter Freundschaft zu verstehen ist. Dem Sozialwissenschaftler Michael Hainz zufolge baut Freundschaft auf zumindest einigen der folgenden Haltungen und Handlungen auf:

> „Achtsamkeit für Menschen, die leiden; eine – zumindest gewisse – Einfühlung in ihre Not; ein längerfristiges Interesse an ihnen, das sich in der schrittweise besseren Kenntnis und Erforschung ihrer Lage und nach Möglichkeit in Begegnungen mit ihnen bekundet; der Einsatz für sie, durch den man ihnen für das zu Diensten steht, was sie brauchen; das Eintreten für ihre Würde und Rechte auch gegenüber Dritten und in der Öffentlichkeit; das Bemühen um strukturelle und politische Abhilfe ihrer Nöte."[354]

350 Stand: 1. Januar 2022.

351 Arbeitshilfe *Zahlen und Fakten 2022/23* der *Katholischen Kirche in Deutschland*, 37.

352 Stand 31. Dezember 2020.

353 Kap. 2.1.1.

354 Hainz 8.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Freundschaft mit Armen erschöpft sich freilich nicht darin, *etwas Sachhaftes* für sie zu tun. Sie treibt vielmehr dazu an, etwas *von sich selbst* zu geben. „Sie drängt mich dazu, etwas *von mir selbst*, ja letztlich *mich selbst zu geben*, also von dem mitzuteilen, was mir wertvoll ist und was ich habe oder kann."[355] Aber auch damit ist noch nicht das Letzte über die Freundschaft mit Armen gesagt:

> „Bei allem bleibend notwendigen sachlichen Engagement nimmt *Freundschaft* mit Armen ernst, dass es um eine *wechselseitige Beziehung zwischen Personen gleicher Würde* geht. Denn auch Arme wollen und sollen gefragt werden, gehört werden, entscheiden. Sie haben Wertvolles mitzuteilen und sollen ihren Beitrag leisten."[356]

Für die freundschaftliche Liebe mit ihnen gilt, was Ignatius von Loyola in den *Geistlichen Übungen*, seinem Exerzitienbuch, allgemein über die Liebe geschrieben hat: „Die Liebe besteht in der *Mitteilung von beiden Seiten her*; das heißt, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann, und als Erwiderung ebenso der Geliebte dem Liebenden."[357] Liebende beschenken einander mit ihrem Besitz und mit ihrem Können, letztlich mit ihrem Sein. Wenn Arme auch weniger oder nichts von dem geben können, was sie materiell besitzen, können sie viel von dem mitteilen, was sie können, vor allem aber von dem, wer sie selbst sind. Im gegenseitigen Sich-selbst-Schenken liegt das tiefste menschliche und geistliche Geheimnis der Freundschaft mit Armen.

Gemäß dem Johannesevangelium hat Jesus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde genannt, weil er ihnen alles, was er selbst vom Vater empfangen hat, mitgeteilt hat, so dass sie in alles eingeweiht sind.[358] Nicht sie haben ihn erwählt, sondern er hat sie erwählt, damit sie sich aufmachen und Frucht bringen und ihre Frucht bleibt. Diese Stelle aus dem Neuen Testament mag der Hintergrund dafür gewesen sein, dass Ignatius von Loyola (1491–1556) die Gruppe seiner ersten Gefährten gern als „Freunde im Herrn" bezeichnet hat. „Aus dieser Freundesgruppe ist der Jesuitenorden entstanden."[359]

In einem Brief, den Ignatius am 7. August 1547 an die Jesuiten in Padua geschrieben hat, entwickelt der Ordensgründer eine Theologie der Freundschaft in Verbindung mit den Armen. Er setzt voraus, dass seine Mitbrüder dem Christus nachfolgen wollen, der durch seine Menschwerdung und durch seine irdische Lebensform freiwillig die Armut auf sich genommen hat, dass sie also die Armut aus Liebe zum armen Christus erwählt haben. Die freiwillig gewählte Armut ist für ihn eine Gnade und Gabe Gottes, was sich besonders daran zeigt, dass die „erwähltesten Freunde" Gottes, „vor allem im Neuen Testament, angefangen von seiner heiligsten Mutter und den Aposteln und durch so lange Zeiten bis zu den unseren hindurch gewöhnlich arm gewesen sind".[360] Die Armen nehmen einen zentralen Platz bei Gott ein, wie Ignatius im Brief ausführt.

---

355 Ebd.
356 Ebd. 8f.
357 EB Nr. 231 (H. d. V.).
358 Joh 15,13–17.
359 Maier 2015, 109.
360 Zit. nach Maier 2015, 113.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „So groß sind die Armen vor Gottes Angesicht, dass besonders für sie Jesus Christus auf die Erde gesandt worden ist: ‚Wegen des Elends der Bedürftigen und des Stöhnens der Armen will ich nun aufstehen', spricht der Herr, und an einer anderen Stelle: ‚Den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, hat er mich gesandt'. Daran erinnert Jesus Christus, als er dem heiligen Johannes antworten lässt: ‚Den Armen wird die Frohe Botschaft verkündet'."[361]

Im Sinn der neutestamentlichen Umkehrung der Verhältnisse[362] fährt Ignatius fort:

> „Und sie [die Armen] werden so sehr den Reichen vorgezogen, dass Jesus Christus jenes ganze heiligste Kollegium der Apostel aus Armen erwählen und mit ihnen leben und umgehen und sie als Fürsten seiner Kirche hinterlassen und sie als Richter über die zwölf Stämme Israels, das heißt über alle Gläubigen, einsetzen wollte; und ihre Beisitzer werden die Armen sein. So erhoben ist ihr Stand."[363]

Schließlich folgt der hier für die vorrangige Option für die Armen entscheidende Abschnitt:

> „Die Freundschaft mit den Armen macht zu Freunden des ewigen Königs. Die Liebe zu dieser Armut macht zu Königen, auch auf Erden, und Königen nicht nur der Erde, sondern des Himmels. Das sieht man daran, dass das Himmelreich den anderen für die Zukunft versprochen wird, den Armen und denen, die Bedrängnisse erleiden, wird es von der unveränderlichen Wahrheit für die Gegenwart versprochen; sie sagt ja: ‚Selig, die Armen im Geist, denn ihrer ist das Himmelreich', denn sie haben bereits jetzt das Anrecht auf das Reich."[364]

Arme und Christen, die sich freiwillig auf sie und ihre Armut einlassen, können jetzt schon das Reich Gottes auf Erden erfahren. Dabei war sich Ignatius dessen bewusst, dass unfreiwillige Armut äußerst bittere Aspekte hat und weder romantisiert noch idealisiert werden darf. „Armut, die das Ausmaß von Elend annimmt, muss bekämpft und ausgemerzt werden."[365]

Um dem armen und verachteten Jesus nachzufolgen, hatte Ignatius selbst nach seiner inneren Umkehr 1521 absichtlich eine Karriere nach unten eingeschlagen, indem er gut dotierte Posten ablehnte, ein ärmliches Erscheinungsbild wählte, bettelte, in Armenspitälern abstieg und Beschimpfung, Verdächtigung und Kerker auf sich nahm.[366] Bei ihm ging „das Arm*werden* im Sinne der zwar selbst entschiedenen, aber doch eher allmählich geschehenden, seinsmäßigen Teilhabe am Schicksal der Armen, dem aktiven Helfen und Geben voraus. Vor einem Tun *für* die Armen, vor dem aktiven Dienst an den Armen steht ein *Werden-wie-die-Armen*, ein *Sein-mit-den-Armen*."[367]

361 Zit. nach ebd.
362 Kap. 2.2.2.
363 Zit. nach Maier 2015, 113f.
364 Zit. nach ebd. 114.
365 Maier 2015, 114.
366 Vgl. Hainz 35–40.
367 Hainz 42f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schon bald nach der Entscheidung, dem armen Christus nahe zu sein und mit den Armen und wie die Armen zu leben, begannen Ignatius und seine Gefährten, Arme auf verschiedene Weisen und in verschiedenen „Intensitäten" zu unterstützen. So bettelten sie auch für andere, taten Dienst in den Spitälern, traten für Versöhnung von Zerstrittenen ein und brachten Arme im eigenen Haus unter. Als im Jahr 1538 eine Hungersnot einsetzte, welche die Landarbeiter in die Stadt trieb, und obendrein noch ein beißend kalter Winter folgte, richteten die ersten Jesuiten in Rom „in ihrem schmalen Haus Essräume für die Hungrigen und warme Aufenthalts- und Schlafräume für die durchgefrorenen Obdachlosen ein, sammelten Almosen für sie und stärkten sie auch durch geistlichen Zuspruch. Bis zu 400 Personen wurden gleichzeitig ins Haus aufgenommen. Insgesamt halfen die Jesuiten mehr als 3000 Armen in diesen langen Monaten – eine enorme Zahl, wenn man bedenkt, dass Rom damals etwa 60.000 Einwohner hatte."[368]

Bemerkten Ignatius und seine Gefährten bei ihren Begegnungen mit Armen, „dass sie es nicht nur mit individuellen Notfällen zu tun hatten, sondern dass die Armut viele betraf, sich regelmäßig wiederholte und verfestigte, also struktureller Natur war, […] beließen sie es nicht bei Einzelfallhilfen, sondern suchten nach systematischer und dauerhafter Abhilfe. Sie gründeten Werke gegen die Armut oder passten bestehende Werke den veränderten Umständen an."[369] So hatte Ignatius schon früher in seiner Heimatstadt Azpeitia die politisch Verantwortlichen veranlasst, eine öffentliche Armenordnung aufzustellen. Später setzte er in Rom eine Regelung des Bettelns durch und beteiligte sich 1541 an der Gründung zweier Waisenhäuser, eines für Jungen, eines für Mädchen, „um zu verhindern, dass Kinder, die ohne Elternhaus, Erziehung und Ausbildung aufwuchsen, zu Bettlern wurden"[370]. Auch gründete er in der Stadt, als sich immer mehr Frauen aus sozialer Not prostituierten und dies im Stadtbild auffälliger wurde, 1543 ein Frauenhaus: „die Casa Santa Marta für alleinstehende Frauen, die sich von ihrem Lebenswandel abkehren wollten, und für verheiratete Frauen, die mit dem Vorwurf des Ehebruchs verstoßen worden waren"[371].

Als ein päpstlicher Erlass im Jahr 1550 die Gründung der „Gesellschaft Jesu" bestätigte, wurden als ihre Ziele die „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens und der Fortschritt der Seelen im Leben und christlicher Lehre" genannt. Es wurde dann aber hinzugefügt: „Und um nichts weniger soll sie sich zur Versöhnung von Zerstrittenen und zur frommen Unterstützung zum Dienst für die, die sich in Kerkern oder Spitälern befinden, und zur Ausführung der übrigen Liebeswerke […] als nützlich erweisen."[372]

Im Geist der Nachfolge Jesu und dem Beispiel seines Ordensgründers und seiner ersten Gefährten folgend hat sich der Jesuitenorden neuerdings die Zuwendung zu den Armen wieder ins Stammbuch geschrieben. Maßgeblich für seine Neupositionierung gegenüber den Armen war die 32. Generalkongregation (GK) in den Jahren 1974/75. „Es erregte viel Aufsehen und mancherorts Argwohn, als das Ordensparlament neben der ‚Verteidigung und Verbreitung des Glaubens' auch den ‚Einsatz für die Gerechtigkeit' zum

368 Ebd. 46.
369 Ebd.
370 Ebd. 48.
371 Ebd.
372 Zit. nach Hainz 52.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Charakteristikum der Sendung der Jesuiten erklärte: ‚Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute besteht im Dienst am Glauben, zu dem die Förderung der Gerechtigkeit notwendig dazugehört (Dekret, 4,2).“[373] Zu dieser Vision von der einen Sendung für „Glaube und Gerechtigkeit“ gelangten die Jesuitendelegierten, „indem sie sich sowohl das Charisma des heiligen Ignatius wie die aktuelle Weltlage im Licht des Glaubens vor Augen führten“.[374] Dass Glaube und Gerechtigkeit untrennbar zusammengehören, lässt sich von beiden Polen her begründen. Denn zum einen leiden „Millionen von Menschen mit Namen und Gesicht […] heute unter Armut und Hunger, unter der ungleichen und ungerechten Verteilung der Güter und des Reichtums, unter den Folgen sozialer, rassischer und politischer Diskriminierung. Überall ist das Leben des Menschen und seine Würde Tag für Tag bedroht.“[375] Genau wegen dieses Leids und Unrechts fällt es ihnen schwer, an einen gütigen Gott zu glauben. Zum anderen laufen viele Menschen, die aus anderen Gründen nicht mehr an Jesus Christus oder überhaupt an einen Gott und liebevollen Vater aller Menschen glauben können, Gefahr, dass sich ihr Herz verhärtet und „Strukturen der Sünde“ hervorbringt. Diese Strukturen sind „hartnäckige Mechanismen z. B. im Welthandel oder in der Weltfinanzordnung, die, aus egoistischen Verhaltensweisen entstanden, Ungerechtigkeit verfestigen und fortpflanzen. Ohne einen für soziales Unrecht wachen Glauben fehlt den religiös und sozial ‚Blinden‘ die Einsicht und die Kraft, sich von ihren Egoismen zu lösen und die Strukturen der Sünde zu bekämpfen.“[376]

Wie diese doppelte Sendung für Glaube und Gerechtigkeit *religiös* zu verstehen ist, erläutert die 32. Generalkongregation:

> „Die Sendung der Gesellschaft Jesu heute ist ein priesterlicher Dienst am Glauben, eine apostolische Aufgabe, die darauf abzielt, den Menschen zu helfen, sich Gott zu öffnen und nach dem Anruf und den Forderungen des Evangeliums zu leben. Nun ist aber das Leben nach dem Evangelium frei von jedem Egoismus, von jeder Suche nach eigenem Vorteil, wie auch von jeder Form der Ausbeutung des Nächsten. Es ist ein Leben, in dem die vollkommene Gerechtigkeit des Evangeliums aufscheint – eine Gerechtigkeit, die bereit ist, die Rechte und die Würde aller, besonders der Kleinen und Schwachen, nicht bloß anzuerkennen und zu respektieren, sondern auch positiv zu fördern; eine Gerechtigkeit, die bereit ist, sich für jedes Elend zu öffnen, selbst das des Fremden und des Feindes, bereit sogar, zugefügtes Unrecht zu verzeihen und Feindschaft und Versöhnung zu überwinden. Eine solche Bereitschaft des Herzens liegt nicht in der Kraft des Menschen allein; sie ist eine Frucht des Geistes. Er verwandelt die Herzen und füllt sie mit der Barmherzigkeit und der Kraft Gottes.“[377]

Die folgende 33. Generalkongregation im Jahr 1983 bestätigte die getroffene Grundentscheidung des Ordens, nämlich „die *Einheit* des Dienstes am Glauben und der Förderung der Gerechtigkeit in einer unteilbaren Sendung“[378]. Sie begründet dies mit den mittler-

373 Hainz 56f.
374 Ebd. 58.
375 32. GK, Dekret 4,20.
376 Hainz 57.
377 32. GK, 4,18.
378 33. GK, D. 1,38.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

weile gemachten Erfahrungen: „Unser geistliches Leben wurde dadurch bereichert, dass wir uns ‚zusammen mit' Jesus ‚abmühen' konnten im größeren Dienst für das Reich Gottes. Diese Nähe zu unserem Herrn […] brachte uns den Armen näher, mit denen sich Jesus identifiziert hat."[379] Die Fußnote zu diesem Abschnitt zitiert dabei einen wichtigen Satz aus dem Armutsbrief des Ignatius an die Patres und Brüder zu Padua: „Die Freundschaft mit Armen macht zu Freunden des ewigen Königs."

Bezogen auf die Sendung der Jesuiten, aber im Bewusstsein, dass diese Sendung für alle Ordensleute, ja, für alle Christen gilt, formuliert die Generalkongregation:

> „Unsere Sendung wird in dem Maße überzeugen, als wir solidarisch werden mit den Armen. Der Gehorsam gibt uns die Sendung; aber erst die Armut macht diese Sendung glaubwürdig. Zusammen mit vielen anderen Ordensleuten wollen wir uns darum die vorrangige Option für die Armen zu eigen machen, wie sie uns von der Kirche vorgelegt wird. Diese Option bedeutet den Willen, die Armen bevorzugt zu lieben, weil die Heilung der ganzen Menschheitsfamilie noch aussteht."[380]

Auch die 34. Generalkongregation im Jahr 1995 bestätigt die vorrangige Option für die Armen, wenn sie schreibt: „In der Pädagogik der Geistlichen Übungen lädt Jesus uns ein, in seinem irdischen Leben das Muster der Sendung der Gesellschaft", besonders aber seine Gegenwart als Auferstandener in den Armen zu erkennen: „Als der auferstandene Herr ist er nun gegenwärtig in allen, die leiden, in allen, die unterdrückt sind, in allen, deren Leben durch die Sünde zerbrochen ist. So wie er zugegen ist, wollen auch wir in Solidarität und Mitgefühl zugegen sein, wo die menschliche Familie am meisten verwundet ist."[381] Die Kongregation plädiert „für ein entschiedenes Leben aus dem Glauben, das in der Förderung der Gerechtigkeit für alle zum Ausdruck kommt" und bekennt sich klar ihrer Sendung zu den Armen: „Wir haben für unsere Sendung heute die zentrale Bedeutung wiederentdeckt, die im Einklang mit unserem ignatianischen Charisma, unseren Arbeiten in Solidarität mit den Armen zukommt."[382] Dazu zitiert sie aus dem erwähnten Brief des Ignatius vom August 1547 nach Padua einen Abschnitt und kommentiert: „Freunde des Herrn" zu sein, bedeutet also, „Freunde der Armen" zu sein, „und wir können uns nicht abwenden, wenn unsere Freunde in Not sind. Wir sind eine Gemeinschaft in Solidarität mit ihnen, weil Christus sie bevorzugt liebt".[383] Je nach Situation kann die Freundschaft mit Armen zu unterschiedlichen Prioritäten führen: „Weltweit betrachtet sind dies nach Auffassung der GK die solidarische Gestaltung der Globalisierung, der gewaltlose Einsatz für Frieden, Versöhnung und gegen Diskriminierung, die Förderung der verschiedenen Generationen, der Menschenrechte und eines verantwortlichen Umgangs mit der Umwelt sowie das aktive Eintreten gegen Aids, Euthanasie, Abtreibung und Waffenhandel."[384] Darüber hinaus hebt die 34. Generalkongregation zwei im kirchlichen Bereich eher ungewöhnliche Aspekte des Einsatzes für Benachteiligte und mit

379 Ebd. D. 1,31.
380 Ebd. D. 1,48.
381 34. GK, D. 2,4.
382 Ebd. D. 2,8.
383 Ebd.
384 Hainz 63f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ihnen hervor: die „Entwicklung von *solidarischen Gemeinschaften* an der Basis", da dies die „volle menschliche Befreiung für die Armen und für uns alle erfordert"[385], und den Kampf für *neue, gerechtere Beziehungen zwischen Männern und Frauen*. Letzteres bewerten die versammelten Jesuiten sogar als „ein zentrales Element jeder heutigen Sendung […], die Glauben und Gerechtigkeit zu verbinden sucht"[386], und widmen ihm ein eigenes Dokument (Dekret 14). Darin bekennen sie sich als „Teil einer bürgerlichen und kirchlichen Tradition, die sich an den Frauen versündigt hat"[387], und rufen zur Umkehr auf und zu einer mit vielen Hinweisen konkretisierten „Solidarität mit Frauen", die damit beginnt, „mit Sorgfalt und Mut auf die Erfahrung von Frauen zu hören".[388]

Literatur

Michael Hainz: *Freundschaft mit Armen*, 2006.

2.4 Die Armenabgabe im Islam

Als ein herausragendes Beispiel für religiös motivierten Einsatz für die Armen mag hier im religionswissenschaftlichen Teil der Hinweis auf die *Armenabgabe* im Islam genügen. Sie gehört neben dem islamischen Glaubensbekenntnis, dem täglichen rituellen Gebet, dem Fasten im Monat Ramadan und der Pilgerfahrt nach Mekka zu den Fünf Säulen[389], das heißt grundlegenden Pflichten der Muslime. Von Anfang an wurde im Koran und im vorbildhaften Verhalten des Propheten (*Sunna*) auf die Verantwortung des Gläubigen gegenüber dem Nächsten hingewiesen. Aus dieser „Solidarität" der Gläubigen untereinander entwickelte sich einerseits das freiwillige Almosen (*Sadaqa*) und andererseits die obligatorische Armensteuer (*Zakat*).

Schon vor der Hidjra, der Übersiedlung des Propheten Muhammad von seiner Vaterstadt Mekka nach Medina im Jahr 622, hat der Koran die Muslime aufgefordert, den Reichtum mit den Armen zu teilen. „Da jedoch die Mehrzahl der Anhänger des Propheten in Mekka arm war, konnten sich nur wenige Muslime davon angesprochen fühlen. Nachdem sich die Muslime in Medina etabliert hatten, bekam die Aufforderung zum Almosen einen aktuelleren Sinn. Es entstand nun ein muslimisches Fürsorgesystem, bei dem die Gläubigen, denen es wirtschaftlich gut ging, den ärmeren Glaubensgenossen von ihrem Wohlstand etwas abgaben."[390] Den Umfang der Gabe legt der Koran nicht genau fest. Nur vom Überflüssigen oder Entbehrlichen ist die Rede: „Und sie werden dich befragen, was sie ausgeben sollen (als Almosen). Sprich: ‚Den Überfluss'."[391]

385 34. GK, D. 3,10.
386 Ebd. D. 14,1.
387 Ebd. D. 14,9.
388 Ebd. D. 14,13; / 14,12.
389 Arab. *Arkan*.
390 Heine 21f.
391 *Koran* 2,219.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-010 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA