
Die Zeichen der Zeit im Lateinamerika von heute: Wege für die Mission

Für eine Prophetie einer »gemeinsamen Mission«,
der Würde der Frauen und der Ausübung der Spiritualität
im städtischen Raum

von Virginia R. Azcuy

Für die Kirchen Lateinamerikas ist es heutzutage nicht möglich, über »Mission und Prophetie« außerhalb jenes Horizonts zu sprechen, der von der entscheidenden Etappe zwischen der Eröffnung des Zweiten Vatikanums im Jahr 1962 und der 2. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín vorgegeben wurde.¹ 2007, fast vier Jahrzehnte später, wird in dem Schlussdokument der Bischofskonferenz in Aparecida mit einer gewissen Dringlichkeit daran angeknüpft, wenn es heißt: »Die Kirche ist aufgerufen, ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken und sie in Treue mutig wieder aufzugreifen« (DA 11). Auf ebendieser Konferenz erarbeiteten die katholischen Bischöfe im Dialog mit Theologinnen und Theologen sowie verschiedenen Mitgliedern des christlichen Gottesvolkes ein herausforderndes Missionsprogramm, das eine plurale Reflexion in unserem Kontinent hervorrief.² Die Rezeptionsphase des Dokuments dauert an und entfaltet sich in einem Prozess, in dem ungenügende Aspekte ergänzt und neue Perspektiven eröffnet werden.³ In diesem Kontext möchte ich mich auf der Suche nach einer Aktualisierung der heutigen Theologie der Zeichen der Zeit⁴ auf folgende drei Fragestellungen konzentrieren, die ich für zentral erachte: 1) Eine »gemeinsame Mission« als Paradigma für eine pastorale Umkehr dahingehend, dass das ekklesiologische Subjekt der Mission neu zu bedenken ist; 2) die Würde der Frauen und die Notwendigkeit, diese auch in der vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen als eine vorrangige Option für die armen und ausgeschlossenen Männer und Frauen auszudrücken; und 3) die Ausübung und das Leben einer christlichen Spiritualität in städtischen Gebieten. Aus meiner Perspektive einer auf der südlichen Erdhalbkugel lebenden und arbeitenden katholischen Theologin ist mein Anliegen dabei, drei Aneignungsmöglichkeiten der Beschlüsse von Aparecida anhand einer weiten und pluriformen Rezeption aufzuzeigen.

1 Die Zeichen der Zeit in Lateinamerika und ihre Lesart in Medellín

Die Theologie der Zeichen der Zeit als lehramtliches Erbe des II. Vatikanums in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* wirkte sich prophetisch auf das Nachsinnen über die Präsenz der Kirche in Lateinamerika aus. Das Zeichen der Zeit, das am stärksten die Kirche des Konzils herausforderte, war laut Paul VI. die Veränderung der zeitgenössischen Welt, die durch die Merkmale des Übergangs, der Verwirrung, des Widerspruchs und der Angst geprägt war. Nicht zuletzt im Lichte von *Gaudium et Spes* und der Enzyklika *Populorum*

*Progressio*⁵ beschäftigte sich die 1968 in Medellín stattfindende Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrats mit der Rolle der Kirche im Wandlungsprozess Lateinamerikas. Die damals dort von den Bischöfen gelebte Kollegialität rief ein neues Kirchenverständnis hervor: »Jetzt ist der Augenblick gekommen, mit schöpferischem Elan das Handeln zu entwickeln, das an der Zeit ist und das mit der Kühnheit des Geistes und der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll.«⁶ Dabei handelte es sich nicht um eine einfache Anwendung, sondern um eine Interpretation des II. Vatikanums, die ihren Ausgangspunkt in der sozio-historischen Situation Lateinamerikas hatte. Das Dilemma oder der kritische Punkt von Medellín war weniger die Unterscheidung des Erkennungszeichens *jener* Zeit, nämlich der vorherrschenden Unterentwicklung, als vielmehr die Unterscheidung des Strebens nach Gerechtigkeit und den vom Heiligen Geist vorangetriebenen Wegen, um Gerechtigkeit zu erlangen. Erforderlich waren aus der geschichtlichen Erfahrung gewachsenes Wissen, politische Klugheit und pastorale Weisheit, um so zu einem praktischen Urteil über zweckmäßige Beschlüsse gelangen zu können.⁷

Für die Teilnehmer der 2. Generalversammlung in Medellín war es offensichtlich, dass dort eine neue pastorale Methode in Gang gesetzt worden war und dass das Ergebnis als ein neues Pfingsten betrachtet werden konnte im Sinne eines neuen prophetischen Bewusstseins, das ein Aufwachen der lateinamerikanischen Kirche bedeutete. Zu den Zeichen der Zeit in Medellín vermerkte McGrath: »Hätte jemand auf den ersten Blick gedacht, dass das große Zeichen der Zeit auf unserem Kontinent die Sorge um die Entwicklung sein würde, er hätte recht bekommen. Jedoch handelt es sich um ein Zeichen, dem mehrere Aspekte, nämlich die bereits aufgezeigten [des Umschwungs, der Wertschätzung des Persönlichen und des Zeitlichen wie auch der weltweiten Perspektive] zugrunde liegen, und das nur im Lichte dieser Aspekte zu verstehen ist.«⁸ Zweifellos stachen in Lateinamerika die Realität der Armen und die Armut als eins der vorrangigen Zeichen der Zeit hervor und stellten einen einzigartigen Orientierungspunkt auf dem pastoralen und theologischen Weg unserer Kirchen dar. In Bezug auf die Rezeption in Argentinien wies Lucio Gera darauf hin, dass Medellín einen zweifachen Weg eröffnete: den Weg der Armut der Kirche, nämlich wie man sich arm macht, und den Weg der Armen als Dienst an und als Solidarität mit ihnen.⁹

1 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Prefazione, in: Silvia CATENA, *In populo pauperum*. La Chiesa Latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1968), Bologna 2007, xi.
2 Vgl. AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza*. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe, Bogotá 2006; Víctor M. FERNÁNDEZ/Carlos M. GALLI, *Discípulos misioneros*. Marco teológico-pastoral para la Quinta Conferencia de Aparecida, Buenos Aires 2006; Samuel YÁÑEZ/Diego GARCÍA (Hg.), *El porvenir de los católicos latino-americanos*. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007), Santiago de Chile 2006; AMERINDIA, *La Misión en cuestión*. Aportes a la luz de Aparecida, Montevideo/Bogotá 2009. Zitiert als *La Misión en cuestión*.
3 Vgl. José C. CAAMAÑO, Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida, in: *Teología* 94 (2007)

445-456, 446; Carlos M. GALLI, Aparecida ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe?, in: *Criterio* 2328 (2007) 362-371, 363; Agenor BRIGHENTI, Pedagogia y método para una recepción creativa de Aparecida, in: AMERINDIA, *La Misión en cuestión* (wie Anm. 2), 229-240.
4 Vgl. Fernando BERRÍOS/Jorge COSTADOAT/Diego GARCÍA (Hg.), *Signos de estos tiempos*. Interpretación teológica de nuestra época, Santiago de Chile 2008. Zitiert als *Signos de estos tiempos*; Virginia R. AZCÚY, Lo Spirito e i Segni di questi tempi. Eredità, validità e avvenire di un discernimento teologico, in: *Concilium* 47 (2011) 123-135.
5 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio, in: Ricardo FERRARA/Carlos M. GALLI (Hg.), *Presente y futuro de la Iglesia en América Latina*.

Homenaje a Lucio Gera, Buenos Aires 1997, 445-458, 453.

6 SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México 1976, Bd. 2: Conclusiones, 41. Zitiert als *II Conferencia* 2.

7 Vgl. Lucio GERA, Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas, in: Virginia R. AZCÚY/José C. CAAMAÑO/Carlos M. GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Buenos Aires 2007, Bd. 2, 869-890, 888f.

8 Marcos MCGRATH, Los signos de los tiempos en América Latina hoy, in: *II Conferencia* (wie Anm. 6), Bd. 1: Ponencias, 73-100, 97.

9 Lucio GERA, San Miguel, una promesa escondida, in: AZCÚY/CAAMAÑO/GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Bd. 2 (wie Anm. 7), 271-295, 279.

Die Mission der katholischen Kirche Lateinamerikas, die durch den Prophetismus von Medellín und das Aufkommen der Theologien der Befreiung angestoßen wurde, erlangte einen neuen Impuls und ihre theologische Reife auf der 3. Generalversammlung der Bischöfe 1979 in Puebla. Dort fand die in Medellín geforderte Zentralität der Förderung der menschlichen Würde ihren Platz in dem Vorschlag einer durch die vorrangige Option für die Armen geprägten Evangelisierung.¹⁰ Ausgehend von diesem Vorrang galt es, die Augen für das Neue im Handeln Gottes in der Geschichte offen zu halten: »Um sicherzustellen, dass die Adressatinnen und Adressaten des Evangeliums heute und immer die Armen sein werden, wird die Theologie der Befreiung ihre Methode nicht verraten noch sich der Geschichte der Neuigkeit des Geistes verschließen.«¹¹ Die Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie und die Ausweitung des Paradigmas der Befreiung in andere Kontexte hinein zeigen das Wachstum und die Tragweite ihres prophetischen Charakters, ohne dass dabei die vorrangige Option für die Armen an Kraft verlieren würde. Die neuen Subjekte, die in das geschichtliche und kirchliche Bewusstsein hereinbrechen, sind die Frauen, die Indigenen, die Afroamerikanerinnen und Afroamerikaner sowie die so genannten »niños/as en riesgo«, womit in soziologischer Sprechweise die Mädchen und Jungen bezeichnet werden, die durch Gewalt, Alkohol, Drogen, Kriminalität, Menschenhandel etc. gefährdet sind.¹²

2 Das Missionsprojekt von Aparecida

Auf der Bischofskonferenz von Aparecida beschäftigte man sich mit der Lage des Christentums in Lateinamerika und der Karibik: Derzeit lebt in Nord- und Südamerika die Mehrheit aller Christen weltweit.¹³ Überraschend ist dabei die Zahl der autonomen Christen, also derjenigen Gläubigen, die keiner kirchlichen Institution angehören, am bedeutsamsten jedoch das Phänomen der Pfingstbewegung.¹⁴ In diesem Kontext einer *Metamorphose des Religiösen*, die eindeutig ein Zeichen unserer Zeit ist,¹⁵ stellt die Konferenz von Aparecida eine bei uns sehr geschätzte, tiefgreifende Herausforderung zur Missionsarbeit vor. Nach Clodovis Boff handelt es sich um den »Gipfelpunkt des lateinamerikanischen und karibischen Lehramtes [...], der eine neue Etappe in der kirchlichen Mission auf dem Kontinent einläutet.«¹⁶ Für den brasilianischen Theologen besteht der Erfolg der 5. Bischofskonferenz darin, dass sie »den Glauben als existenzielles Ereignis, als ›Gemeinschaftserfahrung‹ vorstellt, [...] sich gänzlich in den Bereich der Spiritualität, des innersten und lebendigsten Teils des Glaubens versetzt.«¹⁷ Unter dem Gesichtspunkt der

10 Vgl. Lucio GERA, Evangelización y promoción humana, in: AZCUY/CAAMAÑO/GALLI (Hg.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Bd. 2 (wie Anm. 7), 297–364.

11 Jorge COSTADOAT, Los signos de los tiempos en la teología de la liberación, in: *Signos de estos tiempos* (wie Anm. 4), 131–148, 145.

12 Vgl. José Oscar BEOZZO/Peter HÜNERMANN/Carlos SCHICKENDANTZ, *Nuevas pobrezas e identidades emergentes. Signos de los tiempos en América Latina*, Córdoba 2006.

13 Siehe dazu: Oscar BEOZZO, El cristianismo en América Latina y el Caribe, in: AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza* (wie Anm. 2), 187–218.

14 In Lateinamerika und der Karibik verzeichneten die Katholiken während der ersten 7 Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts einen Zuwachs, der sie von 47,7% auf 53,9% aller Christen brachte. Während der folgenden 3 Jahrzehnte sank ihr Anteil dann auf 52,8%. Die Pfingstgemeinden stellten gegen Ende des Jahrhunderts mit 27,2% den zweitgrößten Anteil aller Getauften. Vgl. El cristianismo en

América Latina y el Caribe (wie Anm. 13), 190ff.

15 Vgl. Samuel YÁÑEZ, Las metamorfosis de la religiosidad, in: YÁÑEZ/GARCÍA (Hg.), *El porvenir de los católicos latinoamericanos* (wie Anm. 2), 37–41.

16 Siehe dazu: Zeitschrift des »Instituto Humanitas Unisinos«: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php>.

17 Boff auf <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php> (wie Anm. 16).

Missionsarbeit geht es darum, die extrovertierte, ekstatische Dimension der Kirchen zu entwickeln; es wird zu einer pastoralen Umkehr im Sinne der Missionsarbeit aufgerufen.

Die Herausforderung der von Prozessen der Desinstitutionalisierung des Christentums und neuem Suchen nach Spiritualität begleiteten religiösen Veränderungen lädt zu einer Neugestaltung der Glaubensgemeinschaften und Missionsformen ein; sie rüttelt die Kirchen aus ihrer Bequemlichkeit und innerlichen Eingeschlossenheit auf.¹⁸ Die missionarische Botschaft von Aparecida lässt sich aus dem Aufruf zur »pastoralen Umkehr« ablesen, welche darin besteht, »die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, aufzugeben« (DA 365), »pastoral immer neu umzukehren«, »alles dafür zu tun, dass das Reich des Lebens errichtet werde« und »spirituelle, pastorale und institutionelle Reformen« (DA 366, 367) einzuleiten. Es wird vorgeschlagen, »von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen« (DA 370), und zwar nicht im traditionellen Sinne einer punktuell erfolgenden »großen Kontinentalmission«, sondern in dem eines Erfahrens der Kirche »im Missionszustand«.¹⁹ Zu den Strategien für die bestimmte pastorale Umkehr zählen: ein Pastoralprojekt unter Mitbestimmung aller, die Unterteilung der Pfarreien in kleinere territoriale Einheiten, um eine größere Nähe zu den Menschen zu ermöglichen, und Einführung neuer Formen des missionarischen Voluntariats (DA 371-372).

Mit Blick auf die Adressaten, die Völker Lateinamerikas und der Karibik, bemerkt Víctor M. Fernández, dass bei Betrachtung der drei großen, das Dokument strukturierenden Themenbereiche – Leben, Missionare, Jünger – »der Dreh- und Angelpunkt der Thematik der ist, dass »unsere Völker in ihm das Leben haben sollen«. Damit wird das Ziel jedes kirchlichen Handelns aufgezeigt: »Denn Jesu Vorschlag für unsere Völker, *der Grundgedanke der Mission*, ist die Verheißung eines Lebens in Fülle für alle« (DA 361).²⁰ Im 8., dem Reich Gottes und der Förderung menschlicher Würde gewidmeten Kapitel, heißt es: »Unsere Mission, durch die unsere Völker in ihm das Leben haben sollen, beweist unsere Überzeugung, dass in dem von Jesus geoffenbarten lebendigen Gott das Leben seinen Sinn, seine Fruchtbarkeit und seine Würde findet. Uns drängt der Auftrag, unseren Völkern die Fülle und das Glück des Lebens weiterzugeben, das Jesus uns bringt, damit jeder Mensch gemäß der ihm von Gott verliehenen Würde leben kann.« (DA 389) Die vorrangige Option für die Armen wird in Aparecida als dem christlichen Glauben implizite Wahrheit bekräftigt.²¹ Der Linie der 4. Konferenz von Santo Domingo folgend wird auch in Aparecida die Lage der indigenen und afroamerikanischen Gemeinschaften im Zusammenhang mit dieser Option gesehen,²² die Gender-Perspektive wird jedoch nicht mit diesem Punkt in Verbindung gebracht, auch wenn sie implizit das gesamte Schlussdokument durchzieht.²³ Weitere an dem pastoralen

18 Virginia R. AZCÚY, *Sed de espiritualidad en la ciudad. El reto de un signo de estos tiempos*, in: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de> [19.7.2011]; aus dem Spanischen übersetzt von Miriam Leidinger: *Der Durst nach Spiritualität in der Stadt. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit*, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911-2011, St. Ottilien 2011, 140-152.

19 Vgl. Olga Consuelo VÉLEZ CARO, *Aparecida y la »conversión pastoral«*. Una reflexión a partir de la V Conferencia, in: *Nuevo Mundo* 11 (2009) 83-100.

20 Víctor M. FERNÁNDEZ, *Estructuras internas de la vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida*, in: *Teología* 94 (2007) 419-443, 424.

21 Vgl. BENEDIKT XVI., *Eröffnungsrede vom 13. Mai 2007*, in: *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Buenos Aires 2007, Nr. 3.

22 Vgl. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ/Silvia Regina DA SILVA, *Una misión descolonizadora de nuestras mentes en relación con los afrodescendientes*, in: *AMERINDIA, La misión en cuestión* (wie Anm. 2), 129-142, 143-152.

23 Vgl. Virginia R. AZCÚY, *Christologischer Glaube und Würde der Frauen. Vorschläge zu einem Weg der Enthüllung und der Partnership*, in: Virginia R. AZCÚY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, Münster 2009, 167-178.

Missionsprojekt hervorzuhebende Themen sind angesichts der neuen, bei Evangelisierung und Unterscheidung der Zeichen der Zeit zu berücksichtigenden Szenarien die Sorge um Umwelt und Biodiversität mit den Schwerpunkten Amazonien und Antarktis,²⁴ die zunehmende Landflucht, die im lateinamerikanischen Kontext mit einer ausgeprägten, das »Recht auf Stadtleben« in Frage stellenden Gesellschaftsspaltung einhergeht, sowie aus missionarischer Perspektive die urbane Pastoral der Kirchen.²⁵

3 »Gemeinsame Sendung«, die Prophetie der *Partnership*

Um das Primat der Missionsarbeit hervorzuheben, schreiben Stephen Bevans und Roger Schroeder: *the Mission has a Church*, und deshalb müssten viele Dinge abgeschafft werden: klerikale Privilegien ebenso wie Einschränkungen bei den Laienämtern, bei der Rolle der Frauen in der Pastoral und bei der Entscheidungsfindung in den Kirchen.²⁶ Ich möchte mich hier auf das von der Mission geforderte kirchliche Subjekt konzentrieren und auf die verschiedenen Initiativen und Charismen von Laien in Kirchen und Zivilgesellschaft als Zeichen unserer Zeit eingehen. Eine Bestandsaufnahme, die anhand soziologischer und pastoraltheologischer Studien dazu beiträgt, deren Praktiken christlichen Engagements in Kirche und Welt sichtbar zu machen, verhilft zu einem neuen Bewusstsein über die Vielfalt der Dienste an der *Communio*.²⁷ Was den Bereich des *Cono Sur* betrifft, wurde kürzlich in Santiago de Chile unter dem Namen »Iglesia entre todos« (Kirche aller miteinander) eine Laieninitiative einberufen.²⁸ Im März 2011 wurde sie mit einem offenen Brief bekannt gemacht, dessen Zweck es war, die Sichtweise von katholischen Laien darzustellen und zum Dialog einzuladen. In dem Brief werden die Herausforderungen angesprochen, die sich im Hinblick auf das Land und die Kirche stellen: vielfältige soziale Brüche, Ungleichheit im Bildungssystem, Notwendigkeit der Einsicht in Diversität, Macht und Missbrauch in der kirchlichen Organisation, das Gefühl der Ausgeschlossenheit, das viele in der Kirche empfinden. Auch beschreiben die Unterzeichnenden ihn als eine Art Einladung an die, die sich mit ihnen identifizieren, und zeichnen nach, was »Kirche sein« für sie bedeutet: die Berufung der Laien in der Nachfolge Christi zu leben, die Selbstlosigkeit als Weg der Hingabe, das Evangelium als Inspirationsquelle für die Errichtung einer gerechten und partizipativen Gesellschaft, die Freude an der Gemeinschaft und eine gastfreundliche Kirche, »die jede und jeden zu ihrer Erneuerung einlädt«.

In Übereinstimmung mit dem Missionsvorhaben von Aparecida weist José Comblin auf die Notwendigkeit einer »radikalen Umstellung« hin, die »das ganze 21. Jahrhundert in Anspruch nehmen wird«, da »die zukünftigen Missionare, die imstande sind, das

24 Vgl. Alfonso MURAD, *Ecología y misión: una mirada a partir del Documento de Aparecida*, in: AMERINDIA, *La misión en cuestión* (wie Anm. 2), 97–115.

25 Vgl. Ana Lourdes SUÁREZ, *Dinámicas urbanas que desafían el derecho a la ciudad. El caso de la Región Metropolitana de Buenos Aires*, in: <http://www.pastoral-urbana.uni-osnabrueck.de> [19.7.2011].

26 Vgl. Stephen B. BEVANS / Roger P. SCHROEDER, *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today*, Maryknoll, NY 2011, 16; siehe

dazu auch: Stefan SILBER / Ursula SILBER, *Volk Gottes oder Fussvolk? Die Laien im Dokument von Aparecida*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 96–104, vor allem 99ff.

27 Siehe dazu: Carolina BACHER MARTÍNEZ, *Como detectives de Dios. Visibilización y reflexión teológico-pastoral de una articulación vital entre espiritualidad y misión*, in: *Nuevo Mundo* 11 (2009) 101–117; Parroquianos y buenos vecinos: el matrimonio Espinosa, in: *Nuevo Mundo* 12 (2010) 211–232.

28 Vgl. <http://iglesiaentretodos.blogspot.com> [15.10.2011].

29 José COMBLIN, *El proyecto de Aparecida*, in: *Aparecida. Renacer de una esperanza*, México 2008, 173–187. Vgl. <http://www.exodo.org/spip.php> [15.4.2007].

30 LEHRER DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER GESELLSCHAFT JESU (Faje/Isi), *Hacia la V Conferencia en Aparecida*, in: *CÍAS LV*, 560–561 (2006) 649–659, 656.

31 KIRCHE BRASILIENS, *Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida*,

Erscheinungsbild der Kirche zu wandeln, Laien sein werden, Laienmissionare.«²⁹ Es wurde auch festgestellt, dass »die Kirche Laien braucht und LehrerInnen für Ethik und Moraltheologie, die für einen solchen Dialog gerüstet sind.«³⁰ Es scheint unerlässlich, sich auf den Weg einer *kirchlichen Erneuerung unter dem Vorzeichen der Inklusion* zu begeben, um der Teilnahme von Laien mehr Raum gewähren zu können; dringend müssen die Gründe untersucht werden, die in den Ortskirchen den Übergang zu einer anerkannten, ausgebildeten und eine zentrale Rolle spielenden Laienschaft verhindern. Im Zusammenhang mit der Konferenz von Aparecida wurde von der nötigen Erneuerung des Priesteramtes im Sinne eines von Autoritarismus und pastoralem Zentralismus bereinigten Dienstes gesprochen, besonders im Hinblick darauf, dass viele Katholiken sich von ihren Kirchengemeinden abwenden: »Die Ämter sind immer noch in der geweihten Priesterschaft gebündelt, die jedoch immer kleiner wird im Vergleich zu anderen Konfessionen.«³¹ Bezüglich der Akteure, die die Rezeption von Aparecida in missionarischer Hinsicht voranbringen sollen, beschreibt Agenor Brighenti die Gesamtheit des Volkes Gottes mit seiner Vielfalt an Berufungen als das eigentliche Subjekt der Rezeption; Aufgabe des Bischofs und des Klerus sei es, diesen Prozess anzustoßen: das Projekt bekannt zu machen, die Teilnahme Aller anzuregen und anzuerkennen, die sich in den Kirchen bemerkbar machende Vielfalt zu schützen und die Einheit zu bewahren, die lokale Rezeption im Einklang mit der gesamten Kirche zu halten. Seine Diagnose aber fällt niederschmetternd aus: »Es mangelt, vor allem beim Klerus, an Engagement, den Laien Gelegenheiten anzubieten, sich mit Geist und Inhalt des Schlussdokuments von Aparecida zu befassen.«³² Diese Tatsache geht einher sich mit einer Hintansetzung der für die Mission so wichtigen Bildung: die missionarische Jüngerschaft »erwächst und stärkt sich aus einer soliden und andauernden Bildung [...], die unentbehrlich ist für eine christologische und kirchliche Erneuerung.«³³ Dazu erklärt Consuelo Vélez, dass »Bildung ›empowerment‹ bedeutet für diejenigen, die sie erwerben. [...] Man sollte keine Angst vor den ›Resultaten‹ einer theologischen Ausbildung haben oder vor den von ihr ausgelösten ›Krisen‹. Vielmehr sollte man den Wunsch hegen, diesen Schritt zur Reife im Christenvolk zu tun, die Theologie bekannt zu machen, sie dem Volk Gottes zugänglich zu machen für einen reifen, bewussten, freien und verantwortungsvollen Glauben.«³⁴

Communio und Partizipation, Vielfalt und Freiheit, Ämter und Dienst am Nächsten, wonach viele Christen kraft ihrer Taufe streben, stellen unsere Glaubensgemeinschaften im Hinblick auf die *missionarische Communio* vor die Herausforderung einer Unterscheidung der Qualität der *gegenseitigen Beziehungen*.³⁵ Das Ordensleben zeichnet sich dadurch aus, bei den Beziehungen zwischen verschiedenen christlichen Lebensformen eine wichtige Entwicklung angestoßen und damit einen Beitrag zu einer inklusiven Jüngerschaft geleistet zu haben. 2003 empfahl das Beratende Organ der Kongregation für die Institute des geweihten

in: *Alternativas* 32 (2006) 241-262, 251. Siehe dazu auch: Joao B. LIBANIO, *Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida*, in: *Selecciones de Teología* 46,182 (2007) 83-97, 93.

32 BRIGHENTI, *Pedagogía y Método para una recepción creativa de Aparecida* (wie Anm. 3), 233. Natürlich gibt es auch Ausnahmen, so die I Jornada Teológico Pastoral Misión Continental. Sie fand vom 9. bis 11. November, 5 Jahre nach der 5. Bischofskonferenz von Aparecida, in La Serena, Chile, statt und wurde von der Universidad del Norte und

der Chilenischen Bischofskonferenz organisiert.

33 VÉLEZ CARO, *Aparecida y la ›conversión pastoral‹* (wie Anm. 19), 93.

34 VÉLEZ CARO, *Aparecida y la ›conversión pastoral‹* (wie Anm. 19), 94. Vgl. Margit ECKHOLT, *Ciudadanía, sacramentalidad y empoderamiento de las mujeres*, in: *Stromata* LXIV, 1/2 (2008) 15-25, 17-22. Siehe dazu auch: KIRCHE BRASILIENS, *Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida* (wie Anm. 31), 252.

35 Das 1978 aus dem Geiste des II. Vatikanischen Konzils hervorgegangene Dokument *Mutuae Relationes* befasst sich mit den Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten; die Grundsätze wurden später auf alle Angehörigen des Volks Gottes ausgedehnt. Zur »Missionarischen Gemeinschaft« siehe: JOHANNES PAUL II., *Christifideles Laici*, Nachsynodales apostolisches Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, 30.12.1988, Nr. 32.

Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, einen Text über die *Mutuae Relationes* im Volk Gottes zu verbreiten:³⁶ »Eins der Hoffnungszeichen für Kirche und Welt ist die mit Laien, anderen Geweihten, Priestern und Bischöfen gemeinsame Spiritualität und Sendung.«³⁷ Die Formen der Ausstrahlung und Fruchtbarkeit der Charismen erschöpfen sich nicht in der Wirklichkeit dieser »gemeinsamen Sendung«, auch wenn sie darin eine konkrete und zeitgemäße Form der Erneuerung und Neubedeutung finden. Für das geweihte Leben handelt es sich um eine grundlegende Forderung, die bereits zu einem Aufblühen verschiedener Formen von Austausch, Assoziierung und gegenseitiger Bereicherung mit dem Laienstand geführt hat, sowohl in spiritueller als auch in missionarischer Hinsicht.³⁸ Das Ziel ist, »in differenzierter Gleichheit und Gegenseitigkeit – die symmetrisch ist – Mission und Spiritualität mit anderen Lebensformen zu teilen; dies lässt uns *Vorrangstellungen* und *Komparative* überwinden und öffnet uns für ein *korporatives* Leben als Glieder ein und desselben Leibes, als Jünger und Zeugen Jesu; ein Leben in allumfassender Geschwisterlichkeit und als Apostel des Evangeliums, jederzeit beraten, ermuntert und angeleitet von den Priestern.«³⁹ Offenkundig wird, dass es wichtig ist, die tatsächliche Gleichheit in den Beziehungen zwischen Geweihten und Laien zu überprüfen und zu fördern und die Überreste jener Vorstellung, geweihtes und Ordensleben seien Zustände der Vollkommenheit, zu überwinden, da diese die gläubigen Laien immer noch abwertet.⁴⁰ Gerade in Aparecida werden Hirten und Ordensleute aufgerufen, dazu beizutragen, »dass eine neue Generation von Christen zu Jüngern und Missionaren wird und eine Gesellschaft entsteht, in der Gerechtigkeit und Menschenwürde geachtet werden« (DA 217).

Die »gemeinsame Sendung« wirft die Frage auf, ob wir uns zu einer neuen Ausrichtung in der Missionswissenschaft hin bewegen: Handelt es sich um das Entstehen einer neuen Weise, zu missionieren bzw. Kirche zu sein?⁴¹ Stehen wir am Anfang eines neuen Weges für die ganze Kirche oder einfach vor einer Option für einige? Die neuen Erscheinungen von »Laienbewegungen«, »Laienverbänden«, »gemeinsamer Sendung/gemeinsamem Charisma«, »VolksmissionarInnen«, unter anderen, scheinen auf die Neuigkeit einer Vitalität und Dynamik im Christentum hinzuweisen, wie sie dem Heiligen Geiste zu eigen ist. Als Äußerungsformen neuen Suchens und neuer Erfahrungen sind sie viel versprechende Indizien einer neuen Kirchlichkeit, eines inklusiven, prophetischen Sendungsbewusstseins inmitten häufig sich äußerndem klerikalen Autoritarismus und Machtzentralismus der Amtskirche. Die – noch bescheidene – Entwicklung einer echten gemeinsamen Sendung in der katholischen Kirche kann von den Anforderungen her verstanden werden, die einer gemeinsamen Heiligkeit innewohnen. Die, die diesen Weg beschreiten, erkennen an, dass die in den Dienst der Sendung gestellte Vielfalt eine große Gnade ist. Ein kontinentales Missionsprojekt wie das von Aparecida geforderte ruft nach einem neuen kirchlichen Subjekt; die gemeinsame

36 Autor ist Aquilino Bocos Merino CMF, Generaloberer der Claretiner Missionare von 1991 bis 2003. Der vollständige Text wurde veröffentlicht unter dem Titel: »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios. »In bonum Ecclesiae et pro Mundi Vita«, in: *Vida Religiosa* 96 (2004) 45–80. In Deutschland wird von »einer vertieften Sensibilisierung und einer neuen Wertschätzung des Miteinanders« die Rede sein: Sabine DEMEL, Ein neues Miteinander von Klerikern und Laien, in: *Stimmen der Zeit* 3 (2011) 147–158, 147.

37 BOCOS MERINO, »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios (wie Anm. 36), 46. Siehe auch Klemens SCHAUPP/Claudia Edith KUNZ (Hg.), *Erneuerung oder Neugründung*. Wie Orden und kirchliche Gemeinschaften lebendig bleiben können, Mainz 2002, 9–59.

38 Siehe dazu meine Reflexion: *Posibilidades de misión compartida*, in: *Nuevo Mundo* 10 (2008) 143–152.

39 BOCOS MERINO, »Mutuae Relationes« en el Pueblo de Dios (wie Anm. 36), 46.

40 Vgl. Virginia R. AZCUY, Hacia una nueva imaginación. Sobre el laicado y las mujeres en la Iglesia, in: *Teología* 88 (2005) 537–556, 538ff.

41 Als Beispiel siehe: FAMILIA CLARETIANA, *Hacer con otros, Taller sobre Misión Compartida*, Guatemala 2005, in: <http://claret.org/apostolado/documentos> [15.4.2007].

42 Siehe dazu: Letty M. RUSSELL, *Church in the Round*. Feminist Interpretation of the Church, Louisville/Kentucky 1993, und Virginia R. AZCUY, Reunirse alrededor de la mesa y del mundo. La vida de Letty M. Russell

Sendung kann die Gestalt sein, welche eine inklusive Gemeinschaft annimmt, die sich »um den Tisch und um die Welt herum« bildet und die die Prophetie der *Partnership* verkündet.⁴²

4 Die Würde der Frauen: eine noch unerfüllte Prophetie?

Im lateinamerikanischen und karibischen Umfeld ist die Thematik der sozioökonomisch Armen allmählich zurückgetreten hinter eine Wiederentdeckung der unterschiedlichen Gesichter der Exklusion: Frauen, Indigene, Afro-Amerikaner, Migranten und andere. Vor einem Horizont der Befreiung fand das Erkennen dieser Subjekte seine Entsprechung in der theologischen Reflexion: in den Theologien der Armen und den von Frauen gemachten, im Bereich der Frauenperspektive, bei lateinamerikanischer FeministInnen und BefreiungsfeministInnen.⁴³ In diesem Sinne können einige auf die Armen bezogene theologische und lehramtliche Aussagen – mit der gebührenden Nuancierung – auf die Frauen und ihre Würde übertragen werden, auch wenn der Unterschied zwischen Mann und Frau mit keinem anderen anthropologischen Unterschied vergleichbar ist. Tatsächlich ist dies der vom katholischen Lehramt eingeschlagene Weg: auf der 3. Konferenz von Puebla wurde von der »armen Frau als zweifach unterdrückter« gesprochen. Allerdings nur in der einzigen Fußnote des Dokuments!⁴⁴ Mit *Ecclesia in America* wurde die Formel von der »Feminisierung der Armut« eingeführt und gezeigt, dass die Mehrheit der Ärmsten und Ausgeschlossenen aus Frauen besteht, eben weil diese Diskriminierungen verschiedenster Art ausgesetzt sind: sozioökonomische, kulturelle, ethnische, religiöse etc. Dieses Korrelat wurde auch von der Befreiungstheologie und der feministischen lateinamerikanischen Theologie entwickelt.⁴⁵

Auf der 5. Bischofskonferenz, in Aparecida, war die Rede von der Würde des Menschen, und diese wurde einige Male als Würde der Frauen ausgeführt (vgl. DA 6, 48, 406, 451, 453); die seit GS 29 für das katholische Lehramt so klare Verbindung mit der vorrangigen Option für die Armen und dem christologischen Glauben wurde jedoch, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen (vgl. DA 391-398),⁴⁶ nicht hergestellt. Als Kollektiv erscheinen die Frauen auch nicht unter den »leidenden Antlitzen, die uns schmerzen« (DA 407-430), wenn auch von »Jungen und Mädchen«, »Männern und Frauen« gesprochen wird (vgl. DA 409, 422). Die Mehrdeutigkeit der Formulierungen erweckt den Eindruck, man zögere, wenn es darum geht, die Frauen explizit unter die vorrangigen Adressaten der kirchlichen Mission, der vorrangigen Option, aufzunehmen, obwohl ihre tatsächliche Diskriminierung durch den Machismo in vielen von Ungleichheit und Gewalt geprägten Situationen konstatiert wird. Eine diesbezügliche Rezeption Aparecidas lädt neben dem Ausloten des Frauenthemas im Dokument dazu ein,⁴⁷ über

(1929-2007), in: Virginia R. AZCUY/Mercedes García BACHMANN/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Estudios de Autoras*. En América Latina, el Caribe y EE.UU., Buenos Aires 2009, 505-509.

⁴³ Vgl. Virginia R. AZCUY, Theologie vor den Herausforderung der Armut. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003) 264-281.

⁴⁴ Siehe dazu: M. Clara BINGEMER, Aparecida, esperanzas y temores, in: *Criterio* 2326 (2007) 242-249, 245.

⁴⁵ Vgl. Virginia R. AZCUY/Gabriela Di RENZO/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Diccionario de Obras de Autoras*. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos, Buenos Aires 2007.

⁴⁶ In Aparecida Abs. 391 wird eine inklusive Sprache verwendet: »millones de latinoamericanos y latinoamericanas«; in Abs. 454 ist von einer »doppelten Marginalisierung« der armen, indigenen und afro-amerikanischen Frauen die Sprache.

⁴⁷ Vor Aparecida: Carmina Navia VELASCO, Otro modo de ser Iglesia, desde el ágape y la sororidad: la Iglesia de Betania, in: *Alternativas* 30 (2005) 147-156; nach Aparecida: O. Consuelo VELEZ CARO, Mujer, discípulo y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida, in: *Teología* 94 (2007) 457-471; Mujer e Iglesia: rumbo a la ciudadanía eclesial?, in: *Stromata* LXIV, 1/2 (2008) 27-38.

die Beziehung zwischen Würde der Frauen, vorrangiger Option für die Armen und christologischem Glauben nachzudenken.⁴⁸ Mein Vorschlag zur Reflektion ist darauf ausgerichtet, über die *Stärkung der Würde der Frauen und die Solidarität mit ihnen nachzudenken als eine dem christologischen Glauben implizite Wahrheit*. Ich wähle zum Ausgangspunkt den Satz Benedikts XVI. aus der Eröffnungsrede der Konferenz von Aparecida: *Die Option für die Armen ist im christologischen Glauben mit beinhaltet* (Benedikt XVI.). Christus hat sich mit jedem Menschen, Mann und Frau, vereint (vgl. GS 22); deshalb ist die grundlegende Menschenwürde eines jeden und einer jeden eingeschrieben in die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes. Angesichts der Diskriminierung, die Frauen wegen ihres Geschlechts erleiden, muss verkündet werden, dass die Wahrheit über Christus nicht trennbar ist vom Schutz des erfüllten Lebens der Frauen und eines jeden Menschen. Der Glaube an Christus verpflichtet uns zur Förderung der Frauen und aller Menschen sowie zur Anklage jeglicher Verletzung ihrer Würde. Wenn das erfüllte Leben der Frauen eine dem christologischen Glauben implizite Wahrheit ist, dann ist Solidarität mit ihnen Bestandteil der Christologie, die zu leben die christlichen Gemeinden angerufen sind.

Die Förderung der Würde der Frauen als im christologischen Glauben inbegriffene Wahrheit bedeutet eine wichtige Herausforderung für die christliche Mission, deren vorrangige Aufgabe die Verkündung des Evangeliums Jesu Christi ist. Geschichtlich gesehen⁴⁹ haben die Frauen – vor allem Indigene und afrikanische Sklavinnen – während des gesamten Kolonisationsprozesses, dessen Folgen bis heute andauern, politische Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und sexuelle Gewalt durch die Eroberer erlitten. Bei der gewaltigen Aufgabe, die Würde der Frauen wiederherzustellen, müssen Patriarchat und Machismo überwunden und zugleich das Erbe der in der Vergangenheit unserer Kulturen verleugneten weiblichen Natur gerettet werden. Derzeit nimmt in Lateinamerika und der Karibik das Bewusstsein für die Entwicklung der Menschen im Allgemeinen und der Frauen im Besonderen zu, aber es bleibt noch viel zu tun. Dem Bericht der Vereinten Nationen über die menschliche Entwicklung in Chile 2010 zufolge »bedeutet das Bekämpfen des harten Kerns der Ungleichstellungen der Geschlechter das Eingeständnis, dass ungleiche Beziehungen der Geschlechter die Folge einer Gesellschaftsordnung sind, an der Akteure, Mächte, Interessen und tief verankerte kulturelle Überzeugungen beteiligt sind [...] Grundlage ist die radikale Gleichheit aller Bürger an Würde, Fähigkeiten und Chancen, ihre Lebensplanung zu verwirklichen. Dies ist nicht möglich ohne egalitäre Beziehungen zwischen den Geschlechtern.«⁵⁰ In der katholischen Kirche erheben viele Frauen und Männer ihre Stimmen und beharren auf der Priorität, die so vielen nach Gerechtigkeit und Partizipation

48 Siehe dazu: AZCUY, Christologischer Glaube und Würde der Frauen (wie Anm. 23), 167ff.

49 Vgl. BEOZZO, El cristianismo en América Latina y el Caribe (wie Anm. 13), 202ff.

50 Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen UNDP), *Desarrollo humano en Chile 2010*. Generell: Los desafíos de la igualdad, Santiago de Chile 2010, 46.

51 Vgl. KIRCHE BRASILIENS, Síntesis de las contribuciones de la Iglesia de Brasil a la Conferencia de Aparecida (wie Anm. 31), 252, 257, 261; Ivone GEBARA, Mujeres: ¿un tema?

¿un desafío? ¿o la otra mitad de la humanidad?, in: *Alternativas* 32 (2006) 165-175, und: Sobre las mujeres des-aparecidas. Breve crónica feminista a partir de la V CELAM, in: *Alternativas* 34 (2007) 185-202; Carmiña NAVIA VELASCO, La mujer y la Conferencia Episcopal Latinoamericana. Reflexiones y propuestas, in: *Alternativas* 32 (2006) 177-186.

52 VÉLEZ CARO, Mujer, discipulado y misión (wie Anm. 47), 468; Carlos EROLES, La Iglesia y la cuestión de género. Una reflexión a propósito de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida),

in: *CÍAS* LV, 560-561 (2006) 735-756; Diego IRARRÁZAVAL, Rostros y propuestas emergentes, in: AMERINDIA, *Tejiendo Redes de Vida y Esperanza* (wie Anm. 2), 219-228, 223.

53 Virginia R. AZCUY, Una vida humanamente digna para las mujeres. Aportes teológicos para la construcción ciudadana, in: Margit ECKHOLT/ Salomón LERNER FEBRES (Hg.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos*, Quito 2009, 293-331, 308ff.

für die Frauen schreienden Situationen einzuräumen ist;⁵¹ ein inklusiver Genderentwurf, der auch Lage und Wünsche der Männer berücksichtigt, gewinnt an Umfang.⁵² Dennoch beharrt man darauf, die Ungleichheit zu leugnen und stigmatisiert den Feminismus, nur um die eigene Blindheit in Genderfragen nicht zuzugeben: von Frauen und ihrer Würde zu sprechen ist immer noch unbequem und dringlich.

Glauben und Gerechtigkeit waren immer ein Begriffspaar, das man beim Nachdenken über für die christliche Mission in Lateinamerika und der Karibik nicht umgehen konnte. Gerechtigkeit ist die Antwort auf jegliche die menschliche Würde beleidigende und sich dem Plan Gottes widersetzende Diskriminierung; zur Verkündigung des Reichs Gottes gehört die Verkündigung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Eine prophetische Mission für das 21. Jahrhundert verlangt, diese unaufschiebbare Herausforderung entschlossen anzugehen: ein menschenwürdiges Leben für die Frauen und für alle.⁵³ Die Ungleichstellung der Geschlechter und das Hereinbrechen der Frauen als Zeichen unserer Zeit werfen für das Christentum eine Forderung von ethischer Priorität und institutioneller Glaubwürdigkeit auf: das zu ergänzen, was an der Prophetie der Mission noch fehlt, und dazu in den Diskursen und Praktiken eine Wirklichkeit ans Licht hervor zu holen, welche die Verkündigung des Reichs Gottes an die Armen und Ausgeschlossenen auf die Probe stellt. In Übereinstimmung mit dem Missionsprojekt von Aparecida, das die Mission als Paradigma von »Bestätigung und Zusammenfassung« der kirchlichen Tradition Lateinamerikas und der Karibik darstellt,⁵⁴ lädt die heutige Zeit ein, die *Mission der Gerechtigkeit*⁵⁵ in Bezug auf die Frauen zu erklären, besonders wenn diese arm, ausgeschlossen, indigen und afroamerikanisch sind.⁵⁶ Wie Bevans und Schroeder schreiben, halten die Folgerungen aus Gal 3,28: *Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau* für die Kirche jeglicher Zeit und jeglichen Kontextes neue Herausforderungen bereit.⁵⁷ Auf diesem Weg stellt der Beitrag der feministischen Theologien zur Neu-Schreibung der Missionswissenschaft und zum Eröffnen neuer Horizonte eine Chance dar, die nicht vertan werden darf: Wozu braucht man eine Veränderung des Blickwinkels in der Mission? Um Überzeugungen und Praktiken dahin gehend zu verändern, dass sie in der pastoralen Fürsorge und in unseren Glaubensgemeinschaften wirksamer und getreuer dem Aufblühen des Lebens von Frauen, Männern und deren wechselseitiger Beziehungen dienen können. Die Sendung in feministischer, inklusiver Lesart neu zu formulieren, führt sicherlich zu einer Revision der Ekklesiologie; auch in dieser Hinsicht ist noch ein langer Weg zurückzulegen, damit die theologische Mitwirkung der Frauen, ihre Beiträge in egalitärer Anthropologie und ihre neuen Veränderungsperspektiven angenommen werden.⁵⁸

54 Vgl. Paulo SUESS, *Introdução à teologia da missão*. Convocar e enviar: servos e testemunhas do reino, Petrópolis 2007, 162–174; Paulo SUESS, Die missionarische Synthese nach Aparecida, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 68–83.

55 Vgl. BEVANS/SCHROEDER, *Teología para la misión hoy* (wie Anm. 26), 618ff.

56 Vgl. Dana ROBERT, *Gospel Bearers, Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century* (American Society of Missiology), Maryknoll, NY 2002; Susan E. SMITH, *Women in Mission: From the New Testament to Today*, Maryknoll, NY 2007; Gabriela ZENGARINI, Latinoamérica: mi búsqueda de un lenguaje teológico desde la experiencia vivida por las mujeres, in: SEGUNDA ASAMBLEA MUNDIAL DE MISIONÓLOGOS CATÓLICOS, *Una fe, diversos lenguajes*, Cochabamba 2006, 111–118.

57 BEVANS / SCHROEDER, *Teología para la misión hoy* (wie Anm. 26), 198. Zur paulinischen Perspektive vgl. auch Virginia R. AZCUY, La dignidad de las mujeres, verdad implícita en la fe cristológica. Reflexiones para una nueva ciudadanía a la luz de Gal 3,28; 1 Cor 11,5 y Gén 1,27, in: Margit ECKHOLT/Gustavo ORTIZ (Hg.), *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género*, Quito 2010, 473–505.

5 Spirituelle Übungen im städtischen Raum und missionarische Pastoral

Der Hunger nach Spiritualität ist ein Zeichen unserer Zeit und steht im Zusammenhang mit den Prozessen zunehmender Veränderung, Desinstitutionalisierung und religiösen Pluralismus.⁵⁹ Verschränkt ist diese Erscheinung mit einem weiteren Kennzeichen unserer Zeit, der unablässigen Verstädterung: die Stadt ist ein Zeichen der Zeit und gleichzeitig ein Schauplatz, um andere Zeichen wahrzunehmen.⁶⁰ Die Unterscheidung derjenigen spirituellen Übungen, die am besten geeignet sind, die »pastorale Umkehr« und den Übergang »von einer rein bewahrenden zu einer entschieden missionarischen Pastoral« (DA 370) voranzutreiben, ist ratsam, da im Zusammenhang mit der Suche nach Spiritualität oft ein Besorgnis erregender Befund geäußert wird: die mangelnde Spiritualität im pastoralen Handeln.⁶¹ Den Heiligen Geist außer Acht zu lassen bedeutet, die Sendung zu ignorieren; für das von Aparecida angeregte Missionsprojekt ist es aber nötig, seine Präsenz in unseren Kirchen lebhafter sichtbar zu machen.⁶² Von »spirituellen Übungen« zu sprechen setzt eine ganzheitliche Sicht voraus, einen Dialog zwischen Spiritualität und Pastoral; unter dem Begriff der »Übungen« versteht man die gelebte Spiritualität (*lived spirituality*), die mittels Praktiken ausgedrückte und konkretisierte Spiritualität.⁶³ Indem ich drei, nach meinem Erachten für den städtischen Raum grundlegende, spirituelle Übungen beschreibe, versuche ich, die Herausforderung einer »neuen urbanen Pastoral«, einer missionarischen Pastoral, aufzunehmen (vgl. DA 517).

Das Ausüben mitfühlender Solidarität unter dem Gesichtspunkt der vorrangigen Option für die Armen: Im Zusammenhang mit der weltweiten Globalisierung wird von Bangkok, Seoul, Taipeh, Sao Paulo, Mexiko City und Buenos Aires als vom »globalen Süden« gesprochen, der Anbindung an die wichtigsten internationalen Finanz- und Handelszentren hat.⁶⁴ Wegen des Phänomens der »Dualisierung«, bei dem globale Knotenpunkte mit informellen Wirtschaftsformen, unzureichenden städtischen Dienstleistungen, Armut, Arbeitslosigkeit und Unsicherheit einhergehen, werden die lateinamerikanischen Städte auch als »emergente Städte« betrachtet. In ihnen ist zunehmend die Trennung in Stadtteile für verschiedene gesellschaftliche Schichten zu beobachten mit den entsprechenden, die unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen auseinander haltenden Barrieren: Mauern, Wachposten, geschlossene Viertel, Hochhäuser mit Zugangscodes. Der Bericht der UNDP für Argentinien spricht von »residentieller Segregation«,⁶⁵ wo er beschreibt, wie die sozialen Ungleichheiten sich im städtischen Raum darin niederschlagen, dass die ärmsten Bevölkerungsgruppen in Stadtteile mit schlechterer Grundversorgung abgedrängt werden, während sich die wohlhabenden Schichten in geschlossenen Stadtteilen abkapseln.⁶⁶ Exklusion zeigt sich hier als Zeichen unserer Zeit und Solidarität als konkrete Antwort der lateinamerikanischen Kirche darauf, in der vorrangigen Option für die Armen, wie sie von unseren Bischöfen und vielen anderen Angehörigen des Volks Gottes ergriffen wird.⁶⁷

58 Vgl. Zoë BENNETT MOORE, *Introducing Feminist Perspectives on Pastoral Theology*, Cleveland 2002, 106–120; RUSSELL, *Church in the round* (wie Anm. 42), 75–148; Natalie K. WATSON, *Feminist Ecclesiology*, Cleveland 2002, 53–65.

59 Vgl. AZCUY, Der Durst nach Spiritualität in der Stadt, in: Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Inspiriert wurden diese Reflexionen von der gemeinsamen Forschungsarbeit »Teología Urbana. Sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos«, die von mir

in Argentinien koordiniert wird. Sie findet statt im Rahmen des von Margit Eckholt, Professorin am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück, geleiteten internationalen Projekts »Pastoral Urbana« (vgl. Anm. 18).

60 Kathryn TANNER, *Spirit in the Cities. Searching for the Soul in the Urban Landscape*, Minneapolis 2004, ix–xv; Virginia R. AZCUY, La ciudad, signo de estos tiempos y lugares. El discernimiento de los signos de Dios y el desafío de una espiritualidad

urbana, in: *Nuevo Mundo* 12 (2010) 111–129.

61 Vgl. Roberto CALVO PÉREZ, La conversión pastoral: criterios y perspectivas, in: *Burgense* 44 (2003) 485–513, 24ff.

62 Vgl. COMBLIN, El proyecto de Aparecida (wie Anm. 29), 182–183.

63 In diesem Punkt gebe ich mich als Anhängerin der biographischen und ethnografischen Methode in der Theologie zu erkennen und folge den Anregungen Elizabeth Lieberts, die auf die Nähe zwischen Pastoraltheologie und Spiritueller Theologie

Eine im Kontext der Zweihundertjahresfeier der Unabhängigkeit in Buenos Aires unter pastoraltheologischer Perspektive durchgeführte Fallstudie hilft bei der Vertiefung dieses Zeichens in unserem Umfeld, indem sie zwei konkrete, weltliche Verwirklichungen aufzeigt: das Solidarische Netzwerk der im Gesundheitswesen Arbeitenden (Red Solidaria de Profesionales de la Salud), koordiniert von Dr. Justo Carbajales, und das von Juan Carr gegründete Solidarische Netzwerk (Red Solidaria).⁶⁸ Beide Initiativen sind aus den Zuständen in Buenos Aires hervorgegangen und beinhalten eine Spiritualität der Hoffnung und Selbstlosigkeit, wie Aparecida sie für unsere neue urbane Pastoral empfiehlt (vgl. DA 517c).

Die Ausübung spiritueller Begleitung wird von den diversen Suchenden nach Spiritualität in unserer Zeit konstant gefordert und häufig als konkrete Anleitung für das praktische Leben der Gläubigen angefragt: Die geistliche stellt eine grundlegende Vermittlung dar im Werdegang des christlichen Glaubens und seiner Entfaltung zur Reife. Christliche Lebensläufe und Gemeinschaften zu begleiten erfordert ein besonderes Urteilsvermögen, um den Hauch des Heiligen Geistes inmitten der konkreten menschlichen und gesellschaftlichen Alltagswirklichkeiten auszumachen und die Gottesvorstellungen zu erforschen, die die Glaubenswelt der begleiteten Person oder Gruppe bestimmen. Wie sollte man diejenigen in ihrer Beziehung zu Gott begleiten, die in ihrem Beziehungsleben durch Verlassen oder Gewalt verletzt wurden? Wie sollte man helfen, wenn die Glaubenswelt einer Person bildenden Gottesvorstellungen im Widerspruch zur christlichen Heilsbotschaft stehen oder diese verzerren? Wie kann man die Gegenwart des Geistes und seine Anzeichen in persönlichem Leben und Berufung eines/einer jeden, in ihrem/seinem Zusammenleben mit Anderen, erkennen? Wie lässt sich der Irrweg der Illusion vermeiden, um sich wirklich der Mystik nähern zu können? In der Praxis der spirituellen Begleitung wird die Notwendigkeit einer ganzheitlichen christlichen Bildung deutlich, die sich auf die biblischen Fundamente der Theologie stützt sowie auf Beiträge der Human- und Gesellschaftswissenschaften, insbesondere Psychologie und Religionssoziologie. Als wichtige Räume für die Praxis der geistlichen Begleitung und die Ausbildung von Laien in der Stadt stellen die Spirituellen Zentren mit ihren diversen Merkmalen und Ansätzen eine grundlegende Vermittlung für die Mission dar.⁶⁹

Die Ausübung biblischer Spiritualität ist die Quelle der christlichen Spiritualität, besonders im Kontext religiösen Pluralismus und ökumenischen sowie interreligiösen Dialogs.⁷⁰ Blickt man zurück auf die letzten Jahrhunderte in der katholischen Kirche und betrachtet, wie dort Seelsorge »gemacht« wurde, dann ist festzustellen, dass das Lesen der und die Beschäftigung mit der Bibel dabei keine große Rolle gespielt haben. Im Laufe des 20. Jahrhunderts, vor allem seit den 1960er-Jahren, gibt es Bibelpastoral in der katholischen Kirche. Der Umgang mit der Bibel ist seither zu einem ganz wesentlichen Bestandteil der Seelsorge geworden; mehr noch: heute gilt der Grundsatz, jedes pastorale Handeln solle an die Bibel rückgebunden sein.⁷¹ In Lateinamerika und der Karibik hat diese Neuausrichtung

hinweist wegen des Vorrangs, den beide der Erfahrung einräumen.

Vgl. Elizabeth LIEBERT, Practice, in: Arthur HOLDER (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Malden, M. A. 2005, 496–514.

⁶⁴ Vgl. Saskia SASSEN, *Los espectros de la globalización*, Buenos Aires 2003; Néstor GARCÍA CANCLINI, *La globalización imaginada*, Buenos Aires/Barcelona/México 2001.

⁶⁵ Vgl. Ana Lourdes SUÁREZ, Segregación residencial en la Región metropolitana de Buenos Aires, in: Beatriz BALIÁN/Ana Lourdes SUÁREZ

(Hg.), *Pobreza y solidaridad social en la Argentina*, Buenos Aires 2011, 39–69.

⁶⁶ Aparecida fordert, dieser Realität mit einer neuen Stadtpastoral Rechnung zu tragen (vgl. *Aparecida* 517j, k, 518h).

⁶⁷ Juan C. SCANNONE, Signos de los tiempos en la Argentina de hoy, in: *Universitas* 6 (2011) 55–60, 56.

⁶⁸ Vgl. Carolina BACHER MARTÍNEZ, Celebrar la independencia desde la interdependencia. El bicentenario bajo la lupa de las redes solidarias, in: *Anatéllei* XII, 24 (2010) 63–84.

⁶⁹ Wegen ihrer zunehmenden Bedeutung sind die Spirituellen Zentren einer der städtischen Räume, die für die empirische Forschung des zuvor erwähnten Projekts »Teología Urbana« ausgewählt wurden.

⁷⁰ Siehe dazu die Perspektive der *Studies in Spirituality*, vertreten von Sandra Schneiders, Philip Sheldrake und Kees Waaijman. Vgl. auch AZCÚY, La espiritualidad como disciplina teológica.

an der Bibel in diversen Initiativen Form angenommen, hervorzuheben sind die Praktiken volkstümlicher Bibellesungen, Bibelkreise, *lectio divina* als Schriftgebet, Bibelkurse, Bibliotheken etc ... In Argentinien erfreuen sich die Initiativen zur betenden Lektüre der Bibel als »Worte, so süß wie Honig« (Palabras con miel) zunehmenden Interesses, sie sind von der Vorstellung des Wortes als einer Nahrung, süß wie Honig inspiriert (vgl. Ez 3,3) und arbeiten als Bibelkreise mit diversen Kursen in Kirchen und Gemeindehäusern in Buenos Aires.⁷² Ebenso gibt es biblische Fortbildungszentren wie die »Escuela Bíblica de Sión« in Buenos Aires und »Parresía« in Córdoba. Die Konferenz von Aparecida hat die Praxis der *lectio divina* als elementaren Ort der Begegnung mit Jesus und als unentbehrliche Vermittlung für eine biblische Pastoral hervorgehoben (vgl. DA 249, 247-248). Die Ausübung mitfühlender Solidarität und spiritueller Begleitung nährt sich zweifellos aus den verschiedenen Praktiken biblischer Spiritualität. Die von den Herausforderungen der Stadt in Anspruch genommene Mission macht eine vollständige Bildung der Getauften unerlässlich, um sie für die urbane Mission und das Beleben der christlichen Spiritualität zu befähigen.⁷³

6 Ein Sinnbild für die Mission:

»sie ließ ihren Wasserkrug stehen und eilte in die Stadt« (Joh 4,28)

Die Begegnung Jesu mit der Frau aus Samarien im vierten Evangelium (vgl. Joh 4,1-42), zeigt den Typus einer Geschichte auf, deren theologischer Fokus auf der Mission liegt. Die grundlegende Zielführung der Erzählung ist es, die Missionierung der Samariter zu legitimieren und eine volle Gleichheit zwischen den samaritanischen Christen und den Judenchristen innerhalb der johanneischen Gemeinde zu begründen. Die Verwunderung der Jünger (4,27ff.) und die Konversion der Samariter (4,39) bestätigen dabei die missionarische Rolle der Frau, deren fünf Ehemänner eher symbolisch als real zu sein scheinen. Die Interpretation (des Textes) zeigt eine »inklusive Jüngerschaft« als Schlüsselaussage des Textes auf: »Niemand wird ausgeschlossen, niemand soll ausgeschlossen werden aus dem universalen Reich des Retters der Welt.«⁷⁴ In dieser transformierenden Weisheit wird die prophetische Dimension der Erzählung sichtbar, die eine missionarische Praxis und eine Praxis der Spiritualität eröffnet. So können in diesem biblischen Bild auf gewisse Weise die in diesem Vortrag vorgestellten Aspekte des missionarischen Projektes von Aparecida zusammengefasst werden: die gemeinsame Mission, die Würde der Frauen und die Ausübung sowie das Leben einer Spiritualität in städtischen Gebieten. Die Figur Jesu, der sich auf den Dialog mit der samaritanischen Frau einlässt, stellt dabei eine Herausforderung dar angesichts der sozialen und rituellen Verbote; sie steht für einen Ruf zur Einheit durch Überwindung des Grabens zwischen den beiden Volksgruppen und für ein Wachrufen des Geistes Gottes, der jedwede Form von Diskriminierung durchbricht und in die Alltagswelt einbricht, um so einen Raum der spirituellen Erfahrung zu eröffnen. Ein Sinnbild für die Mission.

71 Vgl. Maria Elisabeth AIGNER / Anna FINDL-LUDESCHER / Veronika PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, München 2005, 35-36.

72 Vgl. www.palabrasconmiel.wordpress.com [20.10.11].

73 Hier können die katholischen Kirchen von den Schwesternkirchen lernen, vgl. Harvie M. CONN / Manuel ORTIZ, *Urban Ministry. The Kingdom, the City and the People of God*, Illinois 2001.

74 Sandra M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Collegeville, Minnesota 1999, 180-199, 196.

Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund des Zweiten vatikanischen Konzils und der Generalversammlungen des lateinamerikanischen Bischofsrats, vor allem der letzten in Aparecida 2007, welche die Kirche aufgerufen hat, »ihre Sendung unter den neuen Bedingungen Lateinamerikas und der Welt gründlich zu überdenken und sie in Treue mutig wieder aufzugreifen« (DA 11), geht die Autorin dem Zusammenhang von Mission und Prophetie heute in Lateinamerika nach. Auf der Suche nach einer Aktualisierung der heutigen Theologie der Zeichen der Zeit in diesem Kontext konzentriert sich der Beitrag auf folgende drei Fragestellungen: 1) Eine »gemeinsame Mission« als Paradigma für eine pastorale Umkehr dahingehend, dass das ekklesiologische Subjekt der Mission neu zu bedenken ist; 2) die Würde der Frauen und die Notwendigkeit, diese auch in der vorrangigen Option für die Armen und Ausgeschlossenen als eine vorrangige Option für die armen und ausgeschlossenen Männer und Frauen auszudrücken; und 3) die Ausübung und das Leben einer christlichen Spiritualität in städtischen Gebieten. Das Anliegen der Autorin ist, drei Aneignungsmöglichkeiten der Beschlüsse von Aparecida anhand einer weiten und pluriformen Rezeption aufzuzeigen.

Abstract

Against the backdrop of the Second Vatican Council and the general meetings of the Latin American Episcopal Council, especially the last meeting in Aparecida in 2007 which called for the church »to profoundly rethink its mission and to relaunch it with fidelity and boldness in the new circumstances of Latin America and the world« (DA 11), the author traces the connection between mission and prophecy in Latin America today. Searching for an actualization of the contemporary theology of the signs of the times in this context, the contribution concentrates on the following three issues: 1) a »joint mission« as a paradigm for a pastoral turnabout to the effect that the ecclesiological subject of mission should be thought about in a new way; 2) the dignity of women and the necessity to express this in the preferential option for the poor and the outcast as a preferential option for the poor and outcast men and women; and 3) the practicing and living of a Christian spirituality in urban areas. The author is concerned with showing three possibilities for the adoption of the resolutions of Aparecida on the basis of a broad and multiform reception.

Sumario

Bajo la influencia del Concilio Vaticano II y de las Asambleas plenarias del Consejo Episcopal Latinoamericano, sobre todo de la última en Aparecida 2007, que ha llamado a la Iglesia a »repensar profundamente su misión en el contexto de las nuevas condiciones en Latinoamérica y en el mundo y a asumirla de nuevo con fidelidad y coraje« (DA 11), la autora se ocupa de la conexión entre misión y profecía en Latinoamérica hoy. Buscando actualizar la teología de los signos de los tiempos en dicho contexto, el artículo se concentra en las tres cuestiones siguientes: 1) una »misión conjunta« como paradigma para un cambio de rumbo pastoral, en el sentido de repensar el sujeto eclesiológico de la misión; 2) la dignidad de las mujeres y la necesidad de expresarla dentro de la opción preferencial por los pobres como una opción preferencial por los hombres y mujeres pobres y excluidos; y 3) la práctica y vida de una espiritualidad cristiana en el espacio urbano. La autora intenta mostrar tres posibilidades de una amplia y puriforme recepción de las conclusiones de Aparecida.