

# Lampedusa als Ort der Theologie

## Eine topologische Interpretation des Pontifikats Papst Franziskus'

Sebastian Pittl

### Vorweg

Die noch vor wenigen Jahren undenkbare Renaissance, die der Begriff der „armen Kirche für die Armen“<sup>1</sup> derzeit in kirchlichen Kreisen erlebt, ist untrennbar mit der Wahl des argentinischen Kardinals Jorge Mario Bergoglio zum Bischof von Rom verbunden. Bereits die Namenswahl „Franziskus“ brachte die Hinwendung dieses Papstes zur Armut bzw. zu den Armen und ihren Orten in programmatischer Weise zum Ausdruck. Seine Aussage, nur drei Tage nach seiner Wahl, in einem Gespräch mit Medienvertretern: „Ach, wie möchte ich eine arme Kirche für die Armen!“<sup>2</sup>, ließ schließlich keinen Zweifel an der Zentralität, die er diesem Thema einzuräumen gedächte. Das Motiv einer „armen Kirche für die Armen“ stellt, wie die letzten beiden Jahre in immer größerer Deutlichkeit gezeigt haben, das Leitmotiv des gegenwärtigen Pontifikats dar.

Die folgenden Überlegungen zur im 20. Jahrhundert vor allem in der Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung virulent gewordenen Frage nach der Armut als einem bzw. *dem* Ort theologischer Erkenntnis möchten an diese neue Aufmerksamkeit für das Anliegen einer „armen Kirche für die Armen“ anknüpfen, indem sie in einem ersten Teil die Botschaft Papst Franziskus' auf exemplarische Weise zunächst selbst auf die Orte hin zu befragen suchen, an denen sie ins Wort kommt und konkrete Gestalt gewinnt.

---

1 Die Wurzeln dieses Begriffs gehen auf eine Rundfunkbotschaft Papst Johannes XXIII. zurück, in der dieser wenige Wochen vor Beginn des Konzils dazu aufgerufen hatte: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.“ Papst Johannes XXIII.: Rundfunkbotschaft (1962), S. 45. Für einen kurzen, informativen Überblick über die Geschichte des Begriffs und seine Rezeption in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie vgl. Sobrino: Die Kirche der Armen (2013).

2 Vgl. Papst Franziskus: Audienz für die Medienvertreter (2013).

Die folgende „topologische“ Interpretation des gegenwärtigen Pontifikats geht dabei von einer doppelten Voraussetzung aus, die gleich zu Beginn ausdrücklich benannt sei, im Fortgang des Textes jedoch noch weiter zu entwickeln und zu bewähren sein wird:

Erstens, dass die angemessensten und fruchtbarsten Orte des christlichen Glaubens auch die angemessensten und fruchtbarsten Orte für die Theologie sind, und letztere daher auf konstitutive Weise auf erstere verwiesen bleiben.<sup>3</sup>

Zweitens, dass sich im Pontifikat Papst Franziskus' eine prophetische Re-Aktualisierung des für den christlichen Glauben zentralen Anliegens der „armen Kirche für die Armen“ zeigt.

Letzteres lässt es als sinnvoll erscheinen, die Frage nach der „Armut als Ort der Theologie“ nicht bloß von den Diskussionen her zu betrachten, die zu diesem Thema vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt wurden<sup>4</sup>, sondern diese Frage zunächst ausgehend von den Orten zu betrachten, an denen sie zuletzt neuerlich virulent geworden ist. Nur so kommen die Akzentverschiebungen in den Blick, die Franziskus' Botschaft einer „armen Kirche für die Armen“ trotz aller Anklänge an die diesbezüglichen Diskussionen in der Vergangenheit von diesen auch ein Stück weit unterscheiden. Der Fokus auf die gegenwärtige Situation bewahrt vor einer bloß historisierenden Auseinandersetzung mit dem Thema.

Der Versuch, den besonderen Räumen und Verortungen einer „armen Kirche für die Armen“ ausgehend von den Orten nachzuspüren, die ein Papst einnimmt, steht unter einer Gefahr, die ebenfalls gleich vorweg benannt sei,

---

3 Vgl. Ellacuría: Die Armen als theologischer Ort (2011), S. 210–211. „[...] der beste Ort für Offenbarung und Glauben [ist] auch der beste Ort für [...] die theologische Praxis. [...] selbst wenn wir der Theologie als intellektueller Arbeit eine gewisse Autonomie zugestehen, bleibt der Theologe mit seiner Tätigkeit von einem bestimmten Horizont, in dem er sich bewegt, und einer bestimmten Praxis, an der er sich orientiert, abhängig. Unter dieser Voraussetzung erscheint die These nicht übertrieben, dass der theologischen Arbeit (um erst gar nicht zu sprechen von der christlichen Praxis, die ihr zu Grunde liegt und zu Grunde liegen muss) auf Grund ihrer Mission und ihres Inhalts eine besondere Nähe zu den eigentlichen Orten der Offenbarung und des Glaubens zukommen muss.“ [Übersetzung geringfügig geändert nach dem spanischen Originaltext] Die Unterscheidung, die Bernhard Körner in seinem Buch über die „Orte des Glaubens“ zwischen Orten der Glaubenserfahrung, Orten der Glaubensbezeugung und Orten der Glaubensbewährung macht (vgl. Körner: Orte des Glaubens (2014), S. 63–82), erscheint aus dieser Perspektive zwar berechtigt, darf jedoch auch nicht überspannt werden. Erfahrung, Bezeugung und Bewährung sind zwar zu unterscheidende, aber letztlich nicht zu trennende Momente eines einheitlichen Glaubensvollzugs.

4 Vgl. dazu die umfangreiche Bibliographie, auf die Ignacio Ellacuría in einem Aufsatz zum selben Thema bereits 1975 verweist; Ellacuría: Zur Begründung der lateinamerikanischen Methode (1975). Einen informativen Überblick über die Diskussionen zur Begründung der „Methode“ der Befreiungstheologie in deutscher Sprache bietet Aquino Júnior: Theologie als Einsicht (2014), S. 20–93. Wieder aufgenommen und gleichzeitig erweitert hat die Frage in den letzten Jahren ein Forschungsprojekt unter der Leitung von Clemens Sedmak; vgl. Sedmak: Eine Option für die Armen in den Wissenschaften (2005).

diejenige nämlich, die spezifische Ohnmacht, die diese Orte kennzeichnet, dadurch zu konterkarieren, dass man sie von einer – wenn auch noch so symbolisch verstandenen – Figur der Macht her in den Blick nimmt, die das Papstamt, bei aller Relativierung, die es in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, auch in einem gesellschaftspolitischen Sinn zweifellos noch immer darstellt.

Diese Gefahr ist ernst zu nehmen. Sie soll uns jedoch nicht davon abhalten, auf die Potentiale hinzuweisen, die für eine erneuerte Thematisierung der Orte einer „armen Kirche für die Armen“ im derzeitigen Pontifikat liegen.

Im Anschluss an die Untersuchung der Orte des Pontifikats Franziskus' versucht ein zweiter Teil dieser Arbeit, die Verortungen Papst Franziskus' selbst in ihren systematischen und theologiegeschichtlichen Bezügen zu verorten.

Ein Ausblick benennt schließlich einige Herausforderungen, vor die vor allem eine akademische Theologie gestellt ist, die dem Anspruch sich den Orten der Armut zu verorten, gerecht zu werden sucht.<sup>5</sup>

## 1. Die Orte des gegenwärtigen Pontifikats

### 1.1. Das Hinausgehen an die Ränder – die programmatische Botschaft des Vorkonklaves

Ein erster zentraler „Ort“ des Pontifikats Franziskus' ist der *Rand*. Bereits vor seiner Wahl zum Papst stellte Kardinal Bergoglio während des Vorkonklaves in einer Ansprache vor den versammelten Kardinälen die Verortung am *Rand* als ein zentrales Wesensmerkmal der kirchlichen Sendung heraus:

[Die Kirche] ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends. [...] Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank. [...] Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen

---

5 Es wäre lohnend, im Zusammenhang dieser Arbeit auch die spezifischen Verortungen des biblischen Textes sowie die Relevanz, die diesen Verortungen für den Gehalt der biblischen Gottesrede zukommt, näher zu untersuchen. Aus Platzgründen kann dies hier nicht geleistet werden. In exemplarischer Weise entfaltet Hans-Joachim Sander in seiner Gotteslehre eine Topologie der biblischen Texte; vgl. Sander: Einführung in die Gotteslehre (2006).

entwickeln, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit. Es ist ein Geist des theologischen Narzissmus.<sup>6</sup>

Das Zitat verweist auf ein Charakteristikum, das uns bei der Beschreibung der Verortungen dieses Pontifikats durchgehend begleiten wird: Einerseits sind die Ränder, von denen Bergoglio spricht, durchaus in einem materiellen, geografischen Sinn zu verstehen, denn oft genug ist der Ausschluss von den kulturellen und sozialen „Zentren“ auch verbunden mit einem physischen Ausgesperrtsein durch Zäune, Schranken und Grenzkontrollen, und fehlende Infrastruktur und lange Wegzeiten tragen das ihre zur „physisch“ spürbaren Randständigkeit gewisser Regionen bei. Andererseits wäre es jedoch verkürzt, den „Rand“ *bloß* in dieser materiellen Bedeutung aufzufassen und die sozialen, kulturellen, existentiellen und religiösen Grenzerfahrungen auszuschließen. Die Kirche ist – so ließe sich das obige Zitat reformulieren – aufgerufen, sich überall dort zu verorten, wo menschliche Existenz vom Scheitern bedroht ist und die Zerbrechlichkeit menschlichen Lebens in besonderer Weise sichtbar wird.

Das Hinausgehen an diese Ränder wird von Bergoglio nicht als „bloß“ ethische oder pastorale Erfordernis angesprochen. Es kommt als zentrales Charakteristikum der kirchlichen Sendung selbst in den Blick. Nur im Hinausgehen an die Ränder, nur in der Öffnung für dieses ihr unverfügbar bleibende „außerhalb“ ihrer selbst, kann es der Kirche gelingen, die Zentriertheit auf sich selbst und den damit einhergehenden „theologischen Narzissmus“ zu überwinden. Scheitert diese Öffnung, verfehlt die Kirche ihre eigene Sendung und wird „krank“.

## 1.2. Vom „Ende der Welt“ zum „Bischof von Rom“ – Das Einschreiben des Randes ins Zentrum der Kirche

Auf etwas andere Weise kehrte das Motiv des Randes sogleich auch in den ersten Worten wieder, die Bergoglio nach seiner Wahl zum Papst Franziskus an die ihn erwartende Menschenmenge auf dem Petersplatz richtete: „Ihr wisst, es war die Aufgabe des Konklaves, Rom einen Bischof zu geben. Es scheint, meine Mitbrüder, die Kardinäle, sind fast bis ans Ende der Welt gegangen, um ihn zu holen.“<sup>7</sup>

Im Licht der Äußerungen Bergoglios während des Vorkonklaves sind diese Worte wohl als mehr denn als eine bloß scherzhafte Bemerkung zu verstehen.

---

6 Kardinal Bergoglio überreichte dem kubanischen Kardinal Jaime Ortega auf dessen Bitte ein Manuskript seiner Rede. Dieser veröffentlichte den Text. Die obige deutsche Übersetzung folgt der Übersetzung der KNA. Der gesamte Text sowie das spanische Original sind frei zugänglich unter Bergoglio: Die Kirche, die sich um sich selber dreht (2013).

7 Papst Franziskus: Erste Grußworte (2013).

Einerseits spielt die Betonung der eigenen Herkunft vom „Ende der Erde“ auf ironische Weise mit dem (kolonialistischen) europäischen Blick, der sich selbst als Zentrum, den Rest der Erde aber als rückständige Peripherie begreift.<sup>8</sup> Andererseits nimmt der Verweis auf die Herkunft vom „Ende“ auf komplementäre Weise das Motiv des Randes aus der Ansprache Bergoglios während des Vorkonklaves auf. Forderte Bergoglio dort im Anschluss an die oben zitierten Passagen, dass der neue Papst ein Mann sein solle, „der aus der Betrachtung Jesu Christi und aus der Anbetung Jesu Christi der Kirche hilft, an die existenziellen Enden der Erde zu gehen [...]“<sup>9</sup>, so stellt er sich nun selbst als jemand vor, der genau die gegenteilige Bewegung vollzogen hat: vom „Ende der Welt“ ins „Zentrum“ Rom.

Die schillernde Dialektik, in der sich einerseits der Rand ins Zentrum einzuschreiben beginnt, während gleichzeitig von diesem die Öffnung auf eben diesen Rand hin gefordert wird, bezeichnet eine grundlegende Dynamik des Pontifikats Franziskus'. Die Erwähnung des „Endes der Welt“ ist im obigen Zitat wohl nicht im Sinne eines Abschiedes vom „Ende“ zugunsten Roms zu lesen, sondern als Ausdruck einer bleibenden Verwiesenheit und Treue.

Noch ein weiterer Aspekt der Antrittsansprache scheint mit Blick auf die Frage nach der Verortung der Kirche und der Theologie von Relevanz zu sein: die explizite Betonung Papst Franziskus', zum „Bischof von Rom“ gewählt worden zu sein. Dass Franziskus selbst dieses Amt bei seiner Vorstellung an die erste Stelle rückt, ist wohl als bewusste Relativierung eines Verständnisses des päpstlichen Lehramtes zu verstehen, das von diesem in naiver Weise „eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwart[e]t“<sup>10</sup>.

Der Verweis auf Rom erscheint hier nicht im Sinne der Bezeichnung des Nabels der Welt, sondern zeigt vielmehr eine notwendige Kontextualisierung des Petrusamtes an: Der Papst ist zunächst Bischof von Rom und *nur als solcher* Papst der gesamten Kirche. Hierin wird deutlich, dass ein unmittelbar ausgeübtes Petrusamt, das seine kirchliche Funktion ohne die Vermittlung über einen konkreten Kontext gleichsam in direkter, ortloser Universalität ausübte, nicht das Petrusamt der katholischen Kirche wäre.

### 1.3. In Rom zu Gast – Das Gästehaus *Domus Sanctae Martae*

Ein zweiter zentraler Ort des gegenwärtigen Pontifikats ist mit dem Bezug des Gästehauses *Domus Sanctae Martae* bezeichnet. Die Geste, anstatt im

---

8 Vgl. dazu exemplarisch das wirkmächtige hegelsche Verdikt über Lateinamerika: „Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Leichtigkeit.“ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie (1961), S. 147.

9 Vgl. Papst Franziskus: Erste Grußworte (2013).

10 EG 16.

„Zentrum“ des Apostolischen Palasts im Gästehaus wohnhaft zu bleiben, ist in mehrerer Hinsicht bedeutungsvoll. Zum einen zeigt sich der Papst als Bewohner eines Gästehauses selber als Gast.<sup>11</sup> Er empfängt seine Besucher und Besucherinnen nicht als *domus*, als Herr seines eigenen Hauses, sondern als *hospes*, als jemand, der selbst aufgenommen ist an einem Ort, der nicht der seine ist. Die Rollen von Gast und Gastgeber gleiten in dieser Konstellation ineinander über und eröffnen gerade dadurch eine Raum gastlicher Offenheit und überraschender Begegnungen.

Die Begegnungen in einem Gästehaus – selbst in einem solchen, das von einem Papst bewohnt wird –, sind nie restlos voraussehbar. Die geplanten Gespräche und Termine werden durchkreuzt von den zufälligen auf den Gängen, in den Liften und Speisesälen und vermögen vielleicht gerade durch diesen permanenten Einbruch des nicht vollständig Planbaren in ein neues Licht gerückt zu werden.

Durch das An- und Abreisen von Gästen ergeben sich in einem Gästehaus darüber hinaus ständig neue Konstellationen. Die Gemeinschaft eines Gästehauses kann sich niemals in sich selbst verschließen, sondern muss offen bleiben für die jeweils Neuankommenden. Die Gemeinschaft wird dadurch davor bewahrt, sich in ein letztes, definitives Bezugssystem zu verwandeln.

Ein Gästehaus zu beziehen, verkörpert schließlich auch in besonderer Weise die Bereitschaft, stets neu aufzubrechen. Wer zu Gast ist, errichtet sich keine definitive Heimstatt. Er verweilt an einem Ort, doch im Bewusstsein der offenen Zukunft. Der „Papst als Gast“ vermag daher in besonderer Weise als symbolische Figur des wandernden Volkes Gottes gelesen zu werden. Man kann an ihm ablesen, dass es nicht Aufgabe der Kirche ist, in der Geschichte auf endgültige Weise Räume zu besetzen. Sie ist gerufen, hinauszugehen in die Welt, unter den Menschen zu wohnen, greifbar, präsent und leibhaftig zu werden, zu begegnen und sich berühren zu lassen. Stets muss sie dabei jedoch der Versuchung des endgültig Angekommen-sein-Wollens widerstehen.

#### 1.4. Lampedusa – der „Andersort“ Europas

Der markanteste Ort des bisherigen Pontifikats Franziskus' ist zweifellos Lampedusa. Dass die erste Reise des Papstes ihn nicht in eine der Metropolen der westlichen Welt führte, sondern ausgerechnet auf diese Insel *am Rand* Europas, vor deren Küste jedes Jahr tausende Flüchtlinge – überwiegend muslimischer Herkunft – getrieben von der Hoffnung auf ein menschenwürdigeres Leben ums Leben kommen, ist eine hoch symbolische Geste.

---

11 Eine philosophisch äußert interessante Interpretation der für die biblischen Texte zentralen Figur des „Gastes“ bietet Bahr: *Die Sprache des Gastes* (1994). Theologisch hat diese Gedanken Kurt Appel fortgeführt; vgl. Appel: *Die Gabe des Gastes* (2012).

Es ist wohl kein Zufall, dass ausgerechnet an diesem Un-Ort Franziskus das erste Mal auch selbst in aller Ausdrücklichkeit die Bedeutung des Ortes thematisierte, und zwar in einer gedoppelten Perspektive, einerseits als Frage nach dem Ort des Menschen: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9) sowie andererseits als Frage nach dem Ort des Nächsten: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4,9).

Beide Fragen würden nicht nur am Beginn der biblischen Erzählung stehen, sondern sich „in all ihrer Kraft“ „auch an uns“<sup>12</sup> richten. Die enge Verbindung, in die Franziskus die beiden Fragen nach dem Ort Adams und dem Ort Abels bringt, deckt deren innere Bezogenheit auf. Der Ort des Menschen und der Ort des Bruders lassen sich nicht voneinander lösen. Sie bestimmen sich gegenseitig. Wo mein, des Menschen, Ort ist, lässt sich nicht lösen von der Frage nach dem Ort des (leidenden) Bruders.

Das Vergessen und Verdrängen der Orte des leidenden Nächsten führt dem Urteil des Papstes nach zu einer anästhetischen Kultur der Verantwortungslosigkeit, die sich, geblendet vom eigenen Wohlstand, blind und taub zeigt gegenüber den Schmerzen und Schreien der leidenden Anderen. Wer an keinem Ort mehr wirklich zu finden ist, wer sich nirgends mehr berühren lässt und jeder konkreten Begegnung aus dem Weg geht, verliert die Fähigkeit zu echter Begegnung. Er geht unter in den Wogen der „Globalisierung der Gleichgültigkeit“<sup>13</sup>. Deswegen ergänzt Franziskus die beiden Ortsfragen um eine dritte Frage, die nach der verloren gegangenen Berührbarkeit des Menschen fragt:

„Wer von uns hat darüber und über Geschehen wie diese geweint?“ Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern? Wer hat geweint um diese Menschen, die im Boot waren? Um die jungen Mütter, die ihre Kinder mit sich trugen? Um diese Männer, die sich nach etwas sehnten, um ihre Familien unterhalten zu können? Wir sind eine Gesellschaft, die die Erfahrung des Weinens, des „Mit-Leidens“ vergessen hat: Die Globalisierung der Gleichgültigkeit hat uns die Fähigkeit zu weinen genommen!<sup>14</sup>

Die herausragende symbolische Bedeutung des Papstbesuches in Lampedusa liegt nicht zuletzt darin begründet, dass kein Ort so sehr das Gegenbild zum selbsternannten zivilisatorischen Vorzeigeprojekt Europa repräsentiert wie dieser. Kein Ort wird von der europäischen Politik hartnäckiger verdrängt, kein Ort stellt die Humanität des europäischen Projekts stärker in Frage. Lampedusa kann in besonderer Weise als der „Heterotopos“, der „Andersort“<sup>15</sup> Europas gelesen werden. Für den französischen Philosophen Michel Foucault, auf den der Begriff der „Heterotopie“ zurückgeht, stellt das Schiff

---

12 Papst Franziskus: Predigt auf dem Sportplatz (2013).

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Für eine nähere Entfaltung des Begriffs der Heterotopie vgl. den dritten Teil dieser Arbeit.

„die Heterotopie *par excellence*“<sup>16</sup> dar. In den Zivilisationen, die keine Schiffe hätten, würden die Träume versiegen. An die Stelle des Abenteurers trete die Bespitzelung. Foucault konnte, als er diese Zeilen schrieb, noch nicht die überfüllten Flüchtlingsboote im Sinn haben, die in den letzten Jahren in immer größerer Zahl die europäischen Küsten zu erreichen suchen, und doch sind diese Boote, deren Insassen oft genug niemals mehr ein festes Land erreichen, wohl in einem noch ausgezeichneteren Sinn als Heterotopoi zu betrachten als die hoffnungsschwangeren Schiffe der Kolonialmächte, auf die sich Foucault bezieht. Die Flüchtlingsboote vor Lampedusa sind kaum ein „Reservoir für die Phantasie“<sup>17</sup>, vielmehr Orte verzweifelter und betrogener Hoffnung. Die Menschen auf ihnen haben oft weder mehr dort eine Heimat, wo sie sich zu ihrer Reise aufgemacht haben, noch dort, wohin sie die Routen der Schlepperbanden führen sollen. Manche, vor allem die auf der Flucht geborenen Kinder, sind staatenlos, also auch ohne jede rechtliche Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die für sie eintreten würde. Wenige Quadratmeter Platz eines Bootes mit ungewissem Ziel ist der einzige Raum, der einzunehmen ihnen zugestanden wird. Wer auf See stirbt, dessen Spuren verlieren sich im Meer, ohne einen Ort des Gedenkens zu hinterlassen. Niemand ist wohl ortloser als diese Menschen, die zu retten den italienischen Fischerbooten lange Zeit per Gesetz verboten war. Es sind diese Boote, von denen niemand weiß, wie viele von ihnen jährlich unbemerkt im Mittelmeer versinken, die in aller Deutlichkeit das Versiegen der Träume und Visionen Europas vor Augen führen. Die Abenteuerlust der europäischen Entdecker und Kolonisatoren hat in diesen verzweifelten Überfahrten nach Europa ihre perverse Kehrseite gefunden.

Dass Papst Franziskus auf seiner ersten Reise kein „Territorium“ der Kirche, sondern diesen „Heterotopos“ auf offener See aufsuchte, um all derer zu gedenken, deren Lebens- und Leidensgeschichten oft von niemandem mehr erzählt werden können, gibt in prophetischer Weise zu bedenken, dass der *erste* Ort der Kirche und der Theologie vielleicht eben diese Nicht- und Andersorte sind. Gerade der Mut, sich immer wieder neu an die erschütternden Orte zu begeben, wo das vergessene Blut der Brüder und Schwestern zum Himmel schreit, und sich an ihnen selbst von der Frage Gottes an Adam „Wo bist du?“ in Frage stellen zu lassen, scheint dem Christentum von seinem Wesen her zugemutet.

Eine weitere bedenkenswerte Symbolik liegt in der Geste Franziskus': Wer sich auf See begibt, verlässt festen Boden. Er ist bereit, Sicherheiten aufzuge-

---

16 Vgl. Foucault: *Von anderen Räumen* (2006), S. 327. Für die Theologie haben die Kategorie des „Heterotopos“ insbesondere Hans Joachim Sander und Christian Bauer fruchtbar gemacht; vgl. Bauer: *Kritik der Pastoraltheologie* (2003); sowie Sander: *Einführung in die Gotteslehre* (2006).

17 Ebd.

ben und sich dem nicht kontrollierbaren Boden des Fremden auszusetzen.<sup>18</sup> Auf dem Meer lässt sich noch weniger eine dauerhafte Bleibe finden als in einem Gästehaus. Das Meer kann man nicht beziehen. Es lässt sich nicht zum Zentrum einer dauerhaften Heimat oder eines Imperiums machen. Für die Bibel ist das Meer sogar der Sitz von Ungeheuern und eine bedrohliche, lebensfeindliche Macht des Chaos.<sup>19</sup> Es kann wohl kein schöneres Symbol für den Mut der Kirche, „aus sich selbst herauszugehen“, geben, als wenn das erste Reiseziel eines Papstes ihn aufs Meer führt.

Auch das symbolische Bild der Kirche als einem Schiff lässt sich von den Flüchtlingsbooten am Mittelmeer, denen sich Papst Franziskus zuwendete, neu akzentuieren bzw. auch ein Stück weit korrigieren. Die Kirche als Schiff nicht im triumphalistischen Sinn als exklusive Arche oder von den Schiffen der europäischen Eroberer oder etwa gar den modernen Kriegsschiffen, U-Booten und Flugzeugträgern her zu verstehen, sondern ausgehend von diesen Flüchtlingsbooten bringt die Dimensionen der Fragilität, der Ausgesetztheit und Gefährdung in das Bild des Schiffes ein, ohne die der Weg des Volkes Gottes durch die Geschichte sich allzu schnell in eine trügerische Triumphfahrt verwandelt.<sup>20</sup> Vielleicht vermögen die leer stehenden Kirchenschiffe Europas in unserer Gesellschaft nicht zuletzt gerade auch dadurch neue Aktualität zu gewinnen, dass sie, wie Papst Franziskus wenige Wochen nach seinem

---

18 Vgl. dazu etwa auch die metaphorische Gegenüberstellung des Meeres und der Insel der Wahrheit, auf der allein es möglich sei, „jedem Dinge seine Stelle zu bestimmen“ in Kant: Kritik der reinen Vernunft (2004), S. 294–295 „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald weggeschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“ Das Streben nach „Sicherheit“ der Erkenntnis ist gewiss ein berechtigtes Anliegen der Vernunft. An das erkenntnistheoretische Programm Kants lässt sich aber die kritische Frage rückwenden, welche Dimensionen der „Wahrheit“ verdrängt werden, wenn die „Sicherheit“ der Erkenntnis zu ihrem vorwiegenden Bestimmungsmerkmal wird.

19 Vgl. Gen 7,17–24; Hiob 40,25–41,26.

20 Vgl. die Ansprache des Papstes Franziskus während des Besuchs des Flüchtlingszentrums der Jesuiten in Rom „Astalli“ am 10.11.2013: „Die Armen sind auch die bevorzugten Lehrmeister unserer Kenntnis von Gott; ihre Zerbrechlichkeit und Einfachheit entlarven unsere Egoismen, unsere falschen Sicherheiten, unsere falschen Autonomieansprüche und führen uns zur Erfahrung der Nähe und der Zärtlichkeit Gottes, sie führen uns dazu, in unserem Leben seine Liebe zu empfangen, seine Barmherzigkeit als Vater, der diskret und mit geduldigem Vertrauen für uns, für uns alle sorgt.“ Papst Franziskus: Besuch im römischen Flüchtlingszentrum (2013).

Besuch in Lampedusa forderte<sup>21</sup>, den „boat people“ in Europa ein gastlicher Ort der Aufnahme werden. Die gesellschaftliche Relevanz und Glaubwürdigkeit der zukünftigen europäischen Theologie scheint jedenfalls eng mit der Frage verwoben, ob sie innerhalb der multikulturellen postmodernen und postsäkularen europäischen Gesellschaften und ihrer Diskurse auch den Leidenserfahrungen dieser Menschen einen Ort zu verschaffen vermag.

### 1.5. „Körper an Körper“

Mit dem „Rand“, dem Gästehaus und Lampedusa sind in exemplarischer Weise einige zentrale Orte des gegenwärtigen Pontifikats benannt. Die Liste ließe sich fortsetzen. Man könnte von der Einreise des Papstes ins Heilige Land über Betlehem, seine Gebete vor der Grenzmauer zwischen palästinensischen und jüdischen Gebieten und der Klagemauer sprechen, den Besuchen in Albanien und Südkorea, seiner Rede vor dem europäischen Parlament oder aber auch von den zahlreichen Besuchen in Obdachloseneinrichtungen, Pflegeheimen und Gefängnissen. Dies alles wäre einer Thematisierung wert, würde aber den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Ich möchte daher die Aufzählung der besuchten Orte hier auf sich beruhen lassen und am Ende dieses ersten Abschnitts einen Aspekt ins Zentrum rücken, der die Art und Weise der Verortung betrifft, die sich im Pontifikat Papst Franziskus' abzeichnet: die Zentralität der leibhaften Begegnung.

Bereits im Verzicht auf die Benützung des mit kugelsicheren Scheiben versehenen Papamobils zeigt sich, dass menschliche Begegnung für Papst Franziskus sich nicht auf den distanzierten Blickkontakt reduzieren lässt, der auch durch nahezu beliebig viele Sicherheitsbarrieren hindurch noch möglich ist, sondern der leibhaften Berührbarkeit bedarf. So klagte Papst Franziskus darüber, dass ihn die Scheiben des Papamobils daran hinderten, „das Volk zu begrüßen und ihm zu sagen, dass er es liebe“<sup>22</sup>. Was für viele an Fahrlässigkeit grenzen mag, kann bei näherer Betrachtung als Einsicht in die unhintergehbare Dialektik von Gefährdung und Berührbarkeit gesehen werden. Die Tendenz, sich gegen alle Risiken zu immunisieren, erkaufte die Sicherheit allzu oft

---

21 „Liebe Ordensmänner und Ordensfrauen, die leeren Klöster braucht die Kirche nicht, um sie in Hotels zu verwandeln und Geld zu verdienen. Die leeren Klöster gehören nicht euch, sie sind für das Fleisch Christi, das die Flüchtlinge sind. Der Herr ruft dazu auf, die Aufnahme in den Gemeinschaften, den Häusern, den leeren Klöstern mutiger und großzügiger zu leben.“ (ebd.) Während der Proteste der Asylwerber/innen gegen menschenunwürdige Unterbringungsbedingungen in restlos überfüllten Aufnahmezentren in Wien von November 2012 bis Jahresanfang 2013 fanden zahlreiche Flüchtlinge zunächst Unterkunft in der Wiener Votivkirche und anschließend im Wiener Servitenkloster.

22 Vgl. das am 12.06.2014 erschienene Interview von Papst Franziskus in *La Vanguardia Internacional: Entrevista al papa Francisco* (2014).

mit zunehmender Berührungslosigkeit. Nur wer bereit ist, sich dem Risiko der Verletzung auszusetzen, vermag berührt zu werden und selber zu berühren.<sup>23</sup>

In aller Deutlichkeit kommt Franziskus' Option für die leibhaftige Begegnung in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* zum Ausdruck:

Ebenso wie nämlich einige einen rein geistlichen Christus ohne Leib und ohne Kreuz wollen, werden zwischenmenschliche Beziehungen angestrebt, die nur durch hoch entwickelte Apparate vermittelt werden, durch Bildschirme und Systeme, die man auf Kommando ein- und ausschalten kann. Unterdessen lädt das Evangelium uns immer ein, das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt. Der echte Glaube an den Mensch gewordenen Sohn Gottes ist untrennbar von der Selbsthingabe, von der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, vom Dienst, von der Versöhnung mit dem Leib der anderen. Der Sohn Gottes hat uns in seiner Inkarnation zur Revolution der zärtlichen Liebe eingeladen.<sup>24</sup>

Diese Passage ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert. Die Rede von der ausschließlich über „hoch entwickelte Apparate“ vermittelten menschlichen Begegnung benennt die Gefahr, die von der zunehmenden Virtualisierung moderner Lebenswelten ausgeht, indem sie diese Virtualisierung mit einem fleisch- und passionslos<sup>25</sup> gewordenen Christus in Verbindung bringt. Wesentliches Moment von beiden ist der Verlust jeder Widerständigkeit, der Verlust von Realität<sup>26</sup>. Apparate sind beliebig ein- und ausschaltbar, ein „rein geistlicher Christus“ ist nicht mehr als das Ergebnis einer Projektion. Die echte Begegnung<sup>27</sup> mit dem Angesicht<sup>28</sup> des anderen hingegen ist stets von einem nicht

23 Vgl. Appel: Die Ver(w)ortung Gottes (2014).

24 EG 88.

25 Der Begriff der „Passion“ bringt in seiner doppelten Bedeutung von „Leid“ und „Leidenschaft“ besonders deutlich die innere Einheit von Verletzbarkeit und Berührbarkeit zum Ausdruck. Ein leidfreier, unberührbar gewordener Christus vermag keine Leidenschaft mehr zu wecken.

26 Es ist bezeichnend, das im Wort „Realität“ der Begriff „res aliter“, die andere Sache, steckt. Ohne diese Widerständigkeit, den nicht in ein restloses Verstehen zu überführenden *Eigen-sinn* und die nicht restlos aufzulösende *Eigenart* einer Sache verkommt die Realität zur manipulierbaren Virtualität.

27 Auch im Wort „Be-gegn-ung“ kommt die Widerständigkeit des Anderen, der mir als mein *Gegen-über* immer „von außen“ ent-gegen kommt, deutlich zum Ausdruck.

28 Franziskus' Rede vom „Angesicht“, das uns „anfragt“ hat starke Anklänge an die Philosophie der Alterität Emmanuel Levinas'. Noch deutlicher zeigt sich dies im spanischen Original des Schreibens. Die dort verwendeten Begriffe „rostro“ und „interpelación“ entsprechen der Begrifflichkeit der spanischen Übersetzung von Levinas: *La trace de l'autre* (1963). Die Philosophie Levinas' stellt einen entscheidenden Bezugspunkt für die argentinische Tradition der Theologie der Befreiung dar. Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Tradition, Juan Carlos Scannone (SJ), ist Lehrer und langjähriger Vertrauter von Papst Franziskus. Von einem gewissen Einfluss der Gedanken Levinas' auf das Denken von

zu umgehenden Risiko begleitet. Echte Begegnung stellt immer in Frage, sie befreit aus der „Sklaverei“ einer selbstbezogenen „individualistischen, gleichgültigen und egoistischen Mentalität“<sup>29</sup> und öffnet den Menschen für eine Wirklichkeit, die mehr ist als das Resultat seiner eigenen Projektionen und Ängste. Noch stärker als in der deutschen Übersetzung betont das spanische Original den physischen und sinnlichen Charakter der Begegnung mit dem anderen.<sup>30</sup> In ihm ist von einem beständigen „Körper an Körper“ (*cuerpo a cuerpo*)<sup>31</sup> die Rede, über das sich die Freude wie eine Krankheit überträgt (*contagiar*). Der Glaube an den Fleisch gewordenen Sohn Gottes sei nicht zu trennen von der Versöhnung mit dem „Fleisch“ [*!*] (*carne*)<sup>32</sup> des anderen.

Darin, einfach

zusammen zu leben, uns unter die anderen zu mischen, einander zu begegnen, uns in den Armen zu halten, uns anzulehnen, teilzuhaben an dieser etwas chaotischen Menge, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, in eine heilige Wallfahrt<sup>33</sup>,

liegt für Franziskus sogar eine Form der „Mystik“<sup>34</sup>, die es heute, „da die Netze und die Mittel menschlicher Kommunikation unglaubliche Entwicklungen erreicht haben“<sup>35</sup>, neu zu entdecken gelte. „Um aus tiefster Seele Verkünder des Evangeliums zu sein“<sup>36</sup>, ist es für den Papst nötig,

ein geistliches Wohlgefallen daran zu finden, nahe am Leben der Menschen zu sein, bis zu dem Punkt, dass man entdeckt, dass dies eine Quelle höherer Freude ist. Die Mission ist eine Leidenschaft für Jesus, zugleich aber eine Leidenschaft für sein Volk.<sup>37</sup>

Die von Franziskus gesuchte physische Nähe zu der sich den eindeutigen Klassifizierungen wissenschaftlicher Diskurse entziehenden „chaotischen

Papst Franziskus über den Umweg ihrer Rezeption in der argentinischen Theologie der Befreiung darf also ausgegangen werden. Für die Rezeptionsgeschichte der Philosophie Levinas' im lateinamerikanischen Raum vgl. Sidekum: *Ethik als Transzendenzerfahrung* (1993).

29 EG 208.

30 Vgl. die spanische Version auf der Homepage des Heiligen Stuhls. URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) [20.11.2014]

31 EG 88.

32 Ebd. Der Begriff des „Fleisches“ bringt noch stärker als derjenige des „Leibes“, den die deutsche Übersetzung verwendet, die elementare sinnliche Dimension der Begegnung mit dem anderen zum Ausdruck.

33 EG 87.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 EG 268

37 Ebd.

Menge<sup>38</sup> zeigt sich auch in dem für ein päpstliches Schreiben überraschenden Raum<sup>39</sup>, der in *Evangelii Gaudium* der olfaktorischen Wahrnehmung eingeräumt wird: Die wahren Evangelisierenden müssen nach Franziskus den „Geruch der Schafe“<sup>40</sup> annehmen. Aufgabe der in der Pastoral Tätigen sei es, den „Wohlgeruch der Nähe und Gegenwart Jesu“ „wahrnehmbar [zu] machen“<sup>41</sup>. Das Evangelium dürfe nicht seinen „Duft“<sup>42</sup> verlieren.

In enger Verbindung mit der Forderung, den Geruch der Schafe anzunehmen, steht Franziskus' Aufruf, keine Scheu zu haben, sich „mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen“<sup>43</sup>:

Mir ist eine „verbeulte“ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist.<sup>44</sup>

Der Schmutz ist in manchen kirchlichen und theologischen Diskursen ebenso verpönt wie der Geruch. Schmutz wird mit Sünde und Lasterhaftigkeit assoziiert. Für Papst Franziskus ist die Beschmutzung und Verbeulung jedoch geradezu gegenteilig ein Zeichen der Gesundheit der Kirche. Sie ist Beweis dafür, dass die Kirche ihre Zentriertheit auf sich selbst durchbricht und sich wahrhaft in die Welt der Menschen begibt. Nur wer sich mit der Welt „beschmutzt“, kann glaubwürdig die Botschaft des inkarnierten Logos verkünden.<sup>45</sup>

---

38 EG 87. Leben entzieht sich immer der Eindeutigkeit. Szientismus und Fundamentalismus stehen mit ihrem Beharren auf einer letzten Eindeutigkeit der Welt dem Lebendigen gleichermaßen entgegen.

39 Hierin macht sich zweifelsfrei auch der Einfluss der ignatianischen Tradition bemerkbar.

40 EG 24.

41 EG 169.

42 Ebd. Der Geruchssinn ist ebenso wie die mit ihm eng verbundene gustatorische und die in EG ebenfalls an wiederholt angesprochene taktile Wahrnehmung in besonderer Weise ein Sinn der „Nähe“. Es ist wohl nicht abwegig in der Dominanz, die in der theologischen, insbesondere der christologischen Sprache dem Sehsinn eingeräumt wurde, eine Form des latenten Docketismus zu sehen. Die mystische Sprache hat demgegenüber das (anstoßige) Wissen darum bewahrt, dass der fleischgewordenen Logos nicht nur gehört und gesehen, sondern auch berührt, geschmeckt und gerochen werden kann. Da der Geruchssinn im Abendland in besonderer Weise mit dem Animalischen in Verbindung gebracht wurde, ja als Sinn der Lust, der Begierde und der Triebhaftigkeit galt, wurde ihm häufig mit Skepsis begegnet. Der Platz, der der olfaktorischen Wahrnehmung in der Sprache der Christologie eingeräumt wird, kann vielleicht in besonderer Weise als Gradmesser dafür dienen, wie ernst es der Kirche und der Theologie mit der realen Fleischwerdung des göttlichen Logos ist. Für eine Geschichte des Geruchs und seiner sozialen Konstruktion in der abendländischen Kultur; vgl. Raab: Soziologie des Geruchs (2001).

43 EG 45.

44 EG 49.

45 Das Motiv der „Reinheit“ taucht in EG zwar ebenfalls auf – so ist etwa von der „reinen Luft des heiligen Geistes“ (97), der Barmherzigkeit, die von jeder Sünde reinigt (193), der

Von der notwendigen Beschmutzung der Kirche lässt sich eine Verbindung herstellen zu der Charakterisierung der neuen Formen von Armut, die Franziskus in *Evangelii Gaudium* vornimmt. In dieser stehen die Begriffe „Müll“ und „Abfall“ im Mittelpunkt: „Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung<sup>46</sup>, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht ‚Ausgebeutete‘, sondern Müll, ‚Abfall‘.“<sup>47</sup>

Der Beschmutzung der Kirche kommt vor allem insofern die Bedeutung eines Siegels wahrhafter Nachfolge in den Spuren des „verworfenen Ecksteins“<sup>48</sup> Jesu zu, als sie Ausdruck der leibhaftigen Nähe zu den zum „Abfall“ der Gesellschaft gewordenen Armen ist. Leibhaftige Nähe zu den Menschen bedeutet für Franziskus zuallererst leibhaftige Nähe zu diesen Armen. Die Kirche ist aufgerufen, in den

Obdachlosen, den Drogenabhängigen, den Flüchtlingen, den eingeborenen Bevölkerungen, den immer mehr vereinsamten und verlassenem alten Menschen [...] den leidenden Christus zu erkennen und ihm nahe zu sein, auch wenn uns das augenscheinlich keine greifbaren und unmittelbaren Vorteile bringt.<sup>49</sup>

Es sei nötig, den „sicheren Abstand zu den Wundmalen des Herrn“<sup>50</sup> aufzugeben, um mit dem „leidenden Leib der anderen in Berührung [zu] kommen“<sup>51</sup>.

Reinigung „durch das Hören auf den anderen“ (250) sowie von Maria als dem „reinsten Urbild“ der Kirche (288) die Rede –, es spielt im Vergleich zu der Enzyklika Benedikt XVI „Deus caritas est“, in der dem Motiv der „Reinigung“ bzw. der „Reinheit“ eine zentrale Stellung zukommt (die „Reinigung“ bzw. „Reinheit“ wird im Text 16 mal genannt), jedoch eine untergeordnete Rolle.

46 Die Charakterisierung der Armen als „Unterdrückte“ stand im Mittelpunkt der ersten Jahrzehnte der Befreiungstheologie. Vgl. dazu das für die Entwicklung der Theologie der Befreiung zentrale Werk von Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1971.

47 EG 53. Die Frage, wer die „Armen“ sind, kann in verschiedener Hinsicht (philosophisch, theologisch, soziologisch, psychologisch etc.) gestellt werden. Die unterschiedlichen Ebenen müssen, um Ideologisierung und Pauschalierungen zu vermeiden, einerseits sorgfältig unterschieden, auf Grund der komplexen Einheit der konkreten menschlichen Realität andererseits aber auch in ein kritisches Gespräch miteinander gebracht werden. Die Tradition der Theologie der Befreiung selbst hat verschiedene Antwortversuche auf diese Frage entwickelt. (Für einen Überblick vgl. Gutiérrez: *Die Armen und die Grundoption* (1995).) Franziskus' Charakterisierung der Armen als ausgeschlossener „Müll“ hat einerseits eine soziologische Dimension, mehr noch ist sie wohl aber als theologische Kategorie zu verstehen, die an die biblischen Motive des aus der Gemeinschaft ausgestoßenen Gottesknechts sowie des „verworfenen Ecksteins“ anknüpft. (Vgl. etwa Jes 53, 8–9 sowie Mk 12,10 par.)

48 Vgl. Mk 12,10, par.

49 EG 210.

50 EG 270.

51 Ebd.

Nur wenn wir akzeptierten, „mit dem konkreten Leben der anderen ernsthaft in Berührung zu kommen“<sup>52</sup>, könnten wir „die Kraft der Zartheit kennen lernen“ und die „tiefe Erfahrung“ machen, „zu einem Volk zu gehören“<sup>53</sup>.

Wer sich in diese leibhafte Nähe zu den Armen und Leidenden begibt, dem erschließt sich auch das evangelisatorisches Potential derselben, denn die Armen

haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, 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.<sup>54</sup>

## 1.6. Zusammenfassung

Ich möchte als Abschluss dieses ersten Teils einige wesentliche Einsichten, die sich uns an Hand der Interpretation der Verortungen des derzeitigen Pontifikats gezeigt haben, zusammenfassen:

1. Die Orte des christlichen Glaubens – und daher auch die Orte der Theologie – sind in besonderer Weise Orte des Randes, wobei dieser Rand nicht nur in einem geographischen, sondern auch sozialen, existentialen und religiösen Sinn zu verstehen ist.
2. Sich an diesen Orten zu verorten, bedeutet, aus sich selbst herauszugehen und darauf zu verzichten, das eigene Selbst, den eigenen Standpunkt als Zentrum der Welt zu besetzen. Es verlangt die Öffnung für gastliche Begegnungen. Dies ist nicht mit einem Relativismus verbunden. Wahre Universalität ist stets eine über die Begegnung mit dem unverfügbar bleibenden Anderen vermittelte Universalität.
3. Die Orte am Rand sind Orte, die sich der Verfügbarkeit und Definierbarkeit entziehen. Es sind aus der vorherrschenden Ordnung ausgeschlossene, aus ihr verdrängte, bisweilen unsichtbare Orte, Orte der Armut, des „Abfalls“ und des „Mülls“.
4. Sich „am Rand“ zu verorten, verlangt die Bereitschaft, sich leibhaftiger Begegnung auszusetzen. Es bedeutet, mit dem anderen in Berührung zu

---

52 Ebd.

53 Ebd.

54 EG 198.

kommen und sich von dessen leibhafter Not betreffen zu lassen. Die Verortung an den Rändern ist keine punktuelle Begegnung, sondern setzt das Teilen des alltäglichen Lebens voraus.

5. In den Orten „am Rand“ liegt eine besondere Autorität<sup>55</sup> verborgen, die darin gründet, dass wir in den Leidenden, den Armen und Ausgegrenzten, auf geheimnisvolle Weise mit dem leidenden Leib Christi in Berührung kommen.

## 2. Systematische und theologiegeschichtliche Überlegungen

Betrachtet man die Frage nach dem Ort bzw. der Örtlichkeit menschlichen Daseins in einer mehr systematischen Perspektive, so findet man sich schnell vor eine Reihe komplexer Fragen gestellt: Was ist überhaupt ein Ort? Wie verhalten sich die unterschiedlichen Orte zueinander? Was hat der Ort bzw. der Raum mit der philosophischen wie theologischen Erkenntnis zu tun? Zu diesen Fragen seien im Folgenden einige kurze Überlegungen angestellt, die die Untersuchung der Orte Papst Franziskus' des ersten Teils einerseits ergänzen sowie andererseits selbst in ihren philosophischen und theologiegeschichtlichen Bezügen verorten wollen.

In der Philosophie und den Kultur- und Sozialwissenschaften hat die Frage nach dem Ort mit dem sogenannten „spatial“ oder auch „topological turn“ seit den 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts neue Aufmerksamkeit erfahren.<sup>56</sup> Bereits 1967 hatte der französische Philosoph Michel Foucault davon gesprochen, dass im Unterschied zum 19. Jahrhundert, dessen „große Obsession“ die Geschichte gewesen sei, „unsere Zeit“ sich primär als „Zeitalter des Raumes“ begreifen ließe.<sup>57</sup>

Was ein Ort überhaupt ist, ist nach wie vor Gegenstand intensiver Diskussionen. Für die britische Geografin Doreen Massey etwa bestimmt sich ein konkreter Ort durch eine „Summe von Beziehungen, Verbindungen und Praktiken“<sup>58</sup>, die sich sowohl zu einem Außen verhalten als auch sich nach innen verbinden und dadurch einen Raum aufspannen können. Christian Norberg-Schulz versteht unter „Ort“ hingegen „eine Totalität, die aus konkreten Dingen mit materieller Substanz, Form, Oberfläche und Farbe gebildet

---

55 Vgl. dazu auch Metz: *Memoria passionis* (2006), S. 111.

56 Vgl. Bachmann-Medick: *Spatial turn* (2013); sowie Günzel (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie* (2012).

57 Foucault: *Von anderen Räumen* (2006), S. 317.

58 Massey: *Keine Entlastung* (2006), S. 28. Hier zitiert nach Körner: *Orte des Glaubens* (2014), S. 29.

wird. Der Ort sei ein „qualitatives ‚Gesamt‘-Phänomen“<sup>59</sup>, der „nicht mit analytischen, ‚wissenschaftlichen‘ Begriffen beschrieben werden“<sup>60</sup> könne, weshalb zu seiner Beschreibung an die Stelle von „Abstraktionen und Denkkonstruktionen“ eine „Phänomenologie der alltäglichen Umwelt“ treten müsse.<sup>61</sup>

Wie auch immer man einen Ort näher bestimmen mag, Orte sind jedenfalls weit mehr als rein geographische Einheiten. Der Tempelberg in Jerusalem etwa ist zwar einerseits durch seine morphologische Struktur geprägt – er ist ein realer Raum, der sich physisch betreten und besetzten lässt –, gleichzeitig ist er jedoch auch ein sozialer, kultureller, religiöser und symbolischer Ort, der durch seine Geschichte ebenso bestimmt ist wie durch den Platz, den er in den symbolischen Ordnungen der verschiedenen Religionen und Kulturen einnimmt.

Für die Frage nach der besonderen Art der Orte der Armut und des Ausschlusses ist insbesondere das von Michel Foucault entwickelte Konzept der „Heterotopie“ von Interesse, auf das in diesem Artikel bereits Bezug genommen wurde.<sup>62</sup> Heterotopien sind für Foucault „Gegenorte“, „die außerhalb aller Orte liegen, obwohl sie sich durchaus lokalisieren lassen“<sup>63</sup>. Ihre besondere (hermeneutische) Funktion liegt darin begründet, das in ihnen „all die anderen, realen Orte, die man in der Kultur finden kann, zugleich repräsentiert, in Frage gestellt und ins Gegenteil verkehrt werden.“<sup>64</sup> Ausgezeichnetes Symbol für die Heterotopie ist daher der „Spiegel“<sup>65</sup>.

Es legt sich nahe, diese Figur auf die Orte anzuwenden, die die Theologie der Befreiung unter den Orten der Armen verstanden hat. Die Favelas von São Paulo, die Landlosen, die indigenen Dörfer abseits der kulturellen und ökonomischen Zentren, Flüchtlingslager, Gefängnisse etc. – sie alle sind lokalisierbare Orte „außerhalb“ aller anderen Orte bzw. außerhalb der „normalen“ Ordnung.<sup>66</sup> Den Flüchtlingsbooten vor Lampedusa, um hier in exemplarischer Weise auf den Ort zurückzukommen, den wir oben unter Rückgriff auf Foucault als den Heterotopos schlechthin bezeichnet haben, eignen alle drei Dimensionen (Repräsentation, In-Frage-Stellung, Verkehrung ins Gegenteil), die Foucault mit der Heterotopie verbindet. Sie repräsentieren das „Außen“ Europas, insofern sie in Europa die zerstörten Existenzen ganzer Weltgegenden gegenwärtig machen. Sie repräsentieren die westliche Flüchtlingspolitik

59 Norberg-Schulz: *Genius loci* (1982), S. 6. Hier und im Folgenden zitiert nach Körner: *Orte des Glaubens* (2014), S. 29–30.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 8.

62 Vgl. Anm. 17.

63 Foucault: *Von anderen Räumen* (2006), S. 320.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 321.

66 Die Beispiele, die Foucault selbst anführt, sind: Friedhöfe, Kasernen, Gefängnisse und Bordelle, aber auch Museen, Bibliotheken, Gärten und Kolonien. Die Heterotopie „par excellence“ sei das Schiff. (Foucault: *Von anderen Räumen* (2006), S. 322–327.)

ebenso wie die „globale Kultur der Gleichgültigkeit“, das Ungleichgewicht zwischen reichen und armen Ländern genauso wie die ihm zu Grunde liegenden Ausschließungsmechanismen. Gerade insofern sie letztere sichtbar machen, stellt die Existenz der Flüchtlingsboote vor Lampedusa die globale Ordnung und die Orte, die diese Ordnung sichern, jedoch auch radikal in Frage und kehrt sie um: Eine Welt, die Heterotopien wie die überfüllten Flüchtlingsboote vor Lampedusa hervorbringt oder nötig hat, kann – auch wenn sie sich selbst noch so sehr als Ort von Fortschritt, Zivilisation und Menschlichkeit versteht – nur als unheiler bzw. – theologisch gesprochen – sündiger Ort wahrgenommen werden. Den Blick auf den Heterotopos Lampedusa zu richten, zwingt zu einem grundlegenden Neuüberdenken dessen, was Europa, ja die westliche Kultur insgesamt, ihr ökonomisches und politisches System, Religion und Gesellschaft, Demokratie und Menschenrechte eigentlich bedeuten.

Natürlich muss man sich bei solchen Analysen vor gefährlichen Vereinfachungen und Pauschalierungen hüten. Die Heterotopien einer Gesellschaft sind nicht nur vielfältig, sie unterliegen, wie auch Foucault betont, einem beständigen Wandlungsprozess. Ebenso sind die Weisen, *wie* in ihnen die anderen Orte repräsentiert, in Frage gestellt oder in ihr Gegenteil verkehrt werden, komplex und plural und müssen stets neu kritisch untersucht werden.

Die von Foucault entwickelte Kategorie der „Heterotopie“ birgt jedoch den großen Vorteil, dass sie auch unabhängig von theologischen Argumentationsmustern sichtbar werden lässt, wie den aus der vorherrschenden Ordnung ausgeschlossenen Orten der Armut ein besonderer erkenntnistheoretischer Wert zukommen kann. Sie zeigt auf, warum eine Verortung in diesen Heterotopien für die Analyse der Gesellschaft als besonders vielversprechend erscheint, warum also eine „Option für die Armen“ auch in einem säkularen Argumentationszusammenhang als sinnvoll betrachtet werden kann.

Innerhalb der dogmatischen Theologie selbst hat die Rede von „Orten“ der (theologischen) Erkenntnis eine lange Tradition, die bis zu den *loci theologici* des spanischen Dominikaners Melchior Cano<sup>67</sup> bzw. im protestantischen Bereich zu den *loci communes* Philipp Melancthons<sup>68</sup> zurückreicht. Das zeitliche Auftreten der Loci-Lehre nach der Reformation weist darauf hin, dass sie sowohl im katholischen wie im protestantischen Raum primär im Dienst einer versuchten Neuvergewisserung angesichts der aufbrechenden Frage, wer mit welchem Recht in Glaubensdingen Autorität beanspruchen könne, steht. Der Dogmatiker Bernhard Körner hat glaubhaft gezeigt, dass die Lehre von den *loci theologici*, obwohl sie den Begriff des Ortes verwendet, bei genauerer Betrachtung nur wenig mit dem zu tun hat, was man heute unter „Kontextualität“ der Theologie versteht. In ihnen bringt sich nicht ein Bewusstsein um die geschichtliche, raum-zeitliche Bedingtheit des Glaubens und der Theologie

---

67 Cano: *De locis theologicis* (2006).

68 Melancthon: *Loci communes* (1997).

zum Ausdruck, sondern der Versuch, in systematischer Weise „relevante Gesichtspunkte“ für die „theologische Argumentation“<sup>69</sup> zu benennen. Die loci-Lehre ist keine topologische Erkenntnistheorie im heutigen Sinn, sondern eine Argumentationslehre in der Tradition der Topik Aristoteles', die in der Tradition einer *theologia perennis* noch davon ausgeht, Glaube und Theologie ließen sich kontextunabhängig formulieren.<sup>70</sup>

Der Ordensbruder Melchior Canos, Marie-Dominique Chenu, hat deswegen 1976 in einem Vortrag darauf hingewiesen, dass es zwischen den Orten, an denen Theologie betrieben wird (*lieux de la théologie*) und den *loci theologici* Melchior Canos (*lieux théologique*) sorgfältig zu unterscheiden gilt.<sup>71</sup> Entscheidend sei für die Zukunft der Theologie vor allem die Besinnung auf erstere, d.h. auf die Herausforderungen, die sich für den Glauben aus seiner immanenten Geschichtlichkeit heraus ergeben. Die Verortung des Glaubens in den unterschiedlichen Lebenskontexten ist in dieser Sichtweise nicht bloßer Anwendungsfall eines „an sich“ auch unabhängig von diesen Verortungen zugänglichen Glaubens, sondern konstitutives Moment jedes authentischen christlichen Glaubensvollzuges selbst. Ein ent-kontextualisierter Glaube ist so gesehen nicht nur ein abstrakter christlicher Glaube, er hat mit dem christlichen Glauben, dessen wesentliches Moment die Inkarnation, d.h. die Fleischwerdung Gottes in konkreten geschichtlichen Kontexten<sup>72</sup> ist, nichts gemein.

Besonderes Gewicht hat das Bemühen um die Inkarnation des christlichen Glaubens in die spezifischen Herausforderungen des jeweiligen eigenen Kontextes nach dem Ende des zweiten vatikanischen Konzils in der lateinamerikanischen Kirche erfahren. Bei ihrer zweiten Generalversammlung in Medellín versuchten sich die lateinamerikanischen Bischöfe von der bloßen Nachahmung europäischer Theologie und europäischer Kirchenstrukturen zu verabschieden, um stattdessen eine entschieden *lateinamerikanische* Form des Christentums zu finden. Im Vorwort des Schlussdokuments der Bischofsversammlung von Medellín heißt es dazu programmatisch:

Lateinamerika ist außer einer geographischen Realität eine Gemeinschaft von Völkern mit eigener Geschichte, mit spezifischen Werten und ähnlich gelagerten Problemen. Die Auseinandersetzung damit und die Lösungen müssen dieser Geschichte, diesen Werten und diesen Problemen entsprechen.<sup>73</sup>

Doch nicht nur das Bewusstsein um die notwendige Kontextualisierung des Glaubens brach sich in Medellín Bahn, auch das Bewusstsein um die besonde-

69 Körner: Orte des Glaubens (2014), S. 126.

70 Vgl. S. 18

71 Vgl. Chenu: *Les lieux théologiques* (1977).

72 Für eine kurze programmatische Skizze des Projekts „Kontextueller Theologie“ vgl. Luber: *Kontextuelle Theologie* (2011).

73 Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín: *Botschaft an die Völker Lateinamerikas* (1981).

re Vorrangstellung, die aus christlicher Perspektive unter den mannigfachen Kontexten den Kontexten der Armut eingeräumt werden muss, wurde in aller Deutlichkeit gesehen. Begrifflich fand dieses Bewusstsein einige Jahre später bei der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) seinen Ausdruck in der „vorrangigen Option für die Armen“:

Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte [...] Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung.<sup>74</sup>

Diese Option ist dabei auch bei den lateinamerikanischen Bischöfen von dem Wunsch nach einer wahrhaften leibhaften Begegnung mit den Armen innerhalb ihrer alltäglichen Lebenswelt bestimmt: „Wir ermutigen diejenigen, die sich gerufen fühlen, das Los der Armen zu teilen, indem sie mit ihnen leben und sogar körperliche Arbeit verrichten [...]“<sup>75</sup>

Ebenfalls in Puebla formulierten die lateinamerikanischen Bischöfe auch in aller Klarheit die besondere Autorität der Orte der Armut, indem sie auf das „evangelisatorische Potential“ der Armen verwiesen, das ihnen insofern zukäme, als

sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen.<sup>76</sup>

Die Armen kommen in Puebla nicht bloß als Objekte, sondern vor allem auch als Subjekte des Evangelisierungsprozesses in den Blick. Sie sind nicht bloße Zuhörer/innen, sondern haben selbst Entscheidendes zu sagen. Ihre Rolle als Ort theologisch ernst zu nehmender (Glaubens-)Erkenntnis wird explizit genannt. Die Aufforderung Franziskus', „uns von den Armen evangelisieren zu lassen“, hat hier ihre theologiegeschichtlichen Wurzeln.

---

74 Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats: Puebla (1979). Norbert Lohfink ist Recht zu geben, dass sich im Begriff der „Option für die Armen“ noch mehr als im Begriff der „Befreiung“ der eigentliche Grundgehalt der Theologie der Befreiung ausspricht. (Vgl. Lohfink: Option für die Armen (1985), S. 449.) Mehr als eine „utopische“ Theologie ist die Theologie der Befreiung, um in den Kategorien Foucaults zu sprechen, eine „heterotopische“ Theologie.

75 Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin: Botschaft an die Völker Lateinamerikas (1981), 15.

76 Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats: Puebla (1979), 1147.

### 3. Die Verortung am Rand als Herausforderung für die Theologie – ein Ausblick

Wir brechen die systematischen und theologiegeschichtlichen Überlegungen, die sich gewiss noch in detaillierterer Weise entfalten ließen, an dieser Stelle ab, um zuletzt theseartige einige Herausforderungen zu benennen, mit denen sich eine Theologie konfrontiert sieht, die dem Anspruch, die Orte des „Randes“ zu den Orten ihres theologischen Nachdenkens zu machen, gerecht werden will.

Für akademische Theologinnen und Theologen besteht eine der größten Schwierigkeiten für diese Verortung in den Strukturen der akademischen Welt selbst. Die akademische Arbeit hat ihre eigenen Erfordernisse und Rhythmen. Sie bildet spezifische kulturelle und soziale Milieus und Habitus aus und steht unter dem Druck bestimmter politischer und ökonomischer Sachzwänge. Dies alles spiegelt sich unweigerlich in den Interessen, den Fragestellungen sowie der Art und Weise des wissenschaftlichen Arbeitens<sup>77</sup> und führt dazu, dass die Lebenswelten von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen – auch von vielen Theologen und Theologinnen – oft nur geringe Überschneidungen mit den Orten am „Rand“ der Gesellschaft haben. Selbst wo entsprechender Wille und Bewusstsein vorhanden sind, fehlen oft Zeit und Mittel, sich mit diesen Orten auf andere denn bloß oberflächliche Weise auseinanderzusetzen.

Um innerhalb dieses Kontextes Freiräume für fruchtbare Begegnungen mit den Orten des „Randes“ zu schaffen, scheinen sowohl Veränderungen auf struktureller Ebene wie auf persönlicher Ebene notwendig. Was die erste Ebene betrifft, so können „Exposure“-Programme oder Sommerschulen – sofern sie sorgfältig vorbereitet, begleitet und reflektiert werden – als sinnvolle Variante gelten, eine erste Annäherung an die „Orte des Randes“ der globalen Gesellschaft zu ermöglichen. Die Erfahrung zeigt, wie solche Programme nachhaltige Veränderungsprozesse des theologischen Nachdenkens sowohl bei Lehrenden als auch Studierenden in Gang zu setzen vermögen.<sup>78</sup>

Auf individueller Ebene setzt der Versuch einer authentischen Verortung in den Orten des „Randes“ den Mut zu einer gewissen Unangepasstheit in der akademischen Welt voraus, die bereit ist, auch mögliche nachteilige Konsequenzen, die ihr daraus erwachsen, auf sich zu nehmen. Wenn dieser Schritt nicht erfolgt, besteht die Gefahr, dass die Option für die Armen zuletzt selbst zum bloßen Mittel der Profilierung einer bestimmten theologischen Richtung

---

77 Vgl. dazu nur Bourdieu: *Homo academicus* (1988), S. 13–30; sowie Sedmak: *Eine Option für die Armen in den Wissenschaften* (2005).

78 Vgl. diesbezüglich den Band Moser: *Gut(e) Theologie lernen* (2009), in dem die Erfahrungen eines bereits zwei Jahrzehnte andauernden Studierendenaustauschprogramms zwischen der Katholischen Fakultät der Universität Wien und dem Intercongregational Theological Center Manila auf den Philippinen reflektiert werden; sowie Schramm: *Exposure als Weg* (2013).

und ihrer Proponenten und Proponentinnen wird. Der spanisch-salvadorianische Theologe Ignacio Ellacuría schrieb dazu scharfsichtig:

Die Theologie und die Theologen sollten [...] [sich in die Armen inkarnieren], um zu dienen, nicht um bedient zu werden, nicht um die Theologie, sondern um die Armen zu retten. Es geht nicht um eine neuerliche Benützung und Ausbeutung der Armen im Sinne einer methodologischen Ressource [...] der Theologie [...]. Es geht um eine Selbstentleerung [...] der Theologie und der Theologen (die sich entäußern, aus sich selbst und aus ihrer Assimilierung an die intellektuellen Milieus, innerhalb derer sie ihre weltliche Anerkennung gewinnen wollen, herausgehen müssen).<sup>79</sup>

Wenn auch der wünschenswerte „leibhaftige“ Kontakt zu den Menschen, die die „Ränder“ der Gesellschaft bewohnen (müssen), nicht immer möglich ist, so sind die Theologinnen und Theologen zumindest aufgefordert, die Erfahrungen all derjenigen Menschen in ihrer Arbeit in besonderer Weise zu integrieren, die dieses „Körper an Körper“ mit den Armen täglich leben, seien dies Priester und Ordensleute, Pastoral- und Sozialarbeiter/innen, Flüchtlingsbetreuer/innen, Pflegepersonal, freiwillige Helfer/innen etc.

Besondere Wachsamkeit ist der Theologie für all die Ausdrucksformen abverlangt, in denen sich die Bedürfnisse und die Weltsicht der Menschen „am Rand“ der globalen Gesellschaft selbst Durchbruch verschaffen. Die Theologie ist aufgefordert, diese Ausdrucksweisen über den geduldigen Prozess einer kritischen hermeneutischen Vermittlungsarbeit in ihrem Gehalt zu erschließen, und sich dabei einerseits selbst in Frage stellen zu lassen wie andererseits die grundlegenden Intuitionen dieser Ausdrucksweisen innerhalb der akademischen Diskurse geltend zu machen.<sup>80</sup> Zwei Gefahren müssen dabei vermieden werden: Weder dürfen die Theologen und Theologinnen in die naive Vorstellung verfallen, die Ausdrucksformen der „Armen“ und „Marginalisierten“ bedürften keiner kritischen Reflexionsarbeit mehr und ließen sich in direkter Unmittelbarkeit in die Sprache der (wissenschaftlichen) Theologie übernehmen. Noch dürfen sich Theologinnen und Theologen andererseits als übergeordnete Richterinstanz verstehen, der allein es zustünde, über die Vernünftigkeit, Angemessenheit und den Wert dieser Ausdrucksformen zu urteilen. Die (wissenschaftliche) Theologie ist den Ausdrucksformen der Menschen „am Rand“ nicht übergeordnet. Sie ist zwar ein in gewissem Sinn notwendiger, jedoch weder höchster noch einziger Ausdruck christlichen Glaubens.

---

79 Ellacuría: *Die Armen als theologischer Ort* (2011), S. 155. Übersetzung geringfügig nach dem spanischen Original geändert.

80 Beeindruckende Beispiele für diese Vermittlungsarbeit stellt die argentinische Tradition der Theologie der Befreiung bereit. Vgl. exemplarisch Scannone: *Sabiduría popular* (1984). Wichtiger Anknüpfungspunkt dieser Bemühungen war die jahrzehntelange philosophische Vermittlungsarbeit Rodolfo Kuschs; vgl. Kusch: *Indigenous and Popular* (2010).

Zuletzt müsste die Theologie sich auch die kritische Frage stellen, wie offen und zugänglich ihre eigenen Orte für die Menschen am „Rand“ sind. In der Kirche findet sich eine beeindruckende Tradition der „Volks“-Bildung (etwa im Sinne der verschiedenen Bildungswerke, Bildungshäuser, des von Katechetinnen und Katecheten angeleiteten „Bibel-Teilens“<sup>81</sup> etc.), dennoch reproduzieren sich gerade im akademischen Bereich bekanntermaßen sehr häufig die Bildungsverhältnisse der Elterngeneration. Eine Theologie, die die Begegnung mit den „Rändern“ anstrebt, müsste bemüht sein, auch diesbezüglich Schwellen abzubauen.

## Literaturverzeichnis

- Appel, Kurt: Die Gabe des Gastes, in: Irrgang, Ulrike/Baum, Wolfgang (Hg.): Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, S. 13–24.
- Appel, Kurt: Die Ver(w)ortung Gottes im verwundeten Körper, in: Prenga, Eduard/Ulz, Stephan (Hg.): Gott ver(w)orten. Festschrift für Bernhard Körner, Würzburg 2014, S. 45–57.
- Aquino Júnior, Francisco: Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría, Regensburg 2014.
- Bachmann-Medick, Doris: Spatial turn, in: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe, 5. Auflage, Stuttgart 2013, S. 664.
- Bahr, Hans-Dieter: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994.
- Bauer, Christian: Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: Hölzl, Michael (Hg.): Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, S. 181–216.
- Bergoglio, Jorge Mario: Die Kirche, die sich um sich selber dreht. Theologischer Narzissmus. Rede während einer Kardinalskongregation vor dem Konklave, in: Radio Vatikan Blog vom 27.03.2013. URL: <http://blog.radiovatican.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> [20.11.2014].
- Bourdieu, Pierre: Homo academicus, Frankfurt am Main 1988.

---

81 Vgl. Vellguth: Eine neue Art (2005).

- Cano, Melchior: *De locis theologicis* (1563), hg. v. Plans, Juan Belda, Madrid 2006.
- Chenu, Marie-Dominique: *Les lieux théologiques chez Melchior Cano*, in: Paris, Institute catholique de (Hg.): *Le déplacement de la théologie*, Paris 1977, S. 45–50.
- Ellacuría, Ignacio: *Zur Begründung der lateinamerikanischen Methode*, in: *Eine Kirche der Armen*, Freiburg im Breisgau u.a. 1975, S. 44–73.
- Ellacuría, Ignacio: *Die Armen als „theologischer Ort“ in Lateinamerika*, in: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg 2011, S. 201–217.
- Ellacuría, Ignacio: *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*, Freiburg 2011.
- Foucault, Michel: *Von anderen Räumen*, in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2006, S. 317–329.
- Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz in Puebla*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Stimmen der Weltkirche*, Bd. 8), Bonn 1979.
- Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín: *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Botschaft an die Völker Lateinamerikas* (1968), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Stimmen der Weltkirche*, Bd. 8), Bonn 1981. URL: <http://www.iupax.at/index.php/138-1968-celam-medellin-kirche-in-der-gegenwaertigen-umwandlung-lateinamerikas-im-lichte-des-konzils> [20.11.2014].
- Günzel, Stephan (Hg.): *Lexikon der Raumphilosophie*, Darmstadt 2012.
- Gutiérrez, Gustavo: *Die Armen und die Grundoption*, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrinho, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis I*, Luzern 1995, S. 293–312.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Mohr, Georg, Frankfurt am Main 2004.
- Körner, Bernhard: *Orte des Glaubens - loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg 2014.
- Kusch, Rodolfo: *Indigenous and Popular Thinking in América*, Durham 2010.

- Levinas, Emmanuel: *La trace de l'autre*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 25 (1963) 3, S. 605–623.
- Lohfink, Norbert: „Option für die Armen“. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: *Stimmen der Zeit* 7 (1985), S. 449–464.
- Luber, Markus: Kontextuelle Theologie, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2011), S. 217–218.
- Massey, Doren: Keine Entlastung für das Lokale, in: Berking, Helmuth (Hg.): *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*, Frankfurt am Main 2006, S. 25–31.
- Melanchthon, Philipp: *Loci communes* (1521), hg. v. Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), 2. Auflage, Gütersloh 1997.
- Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.
- Moser, Maria Katharina u. a.: *Gut(e) Theologie lernen*. Nord-Süd-Begegnungen als theologisches Lernfeld, Ostfildern 2009.
- Norberg-Schulz, Christian: *Genius loci*. Landschaft – Lebensraum – Baukunst, Stuttgart 1982.
- Papst Franziskus: Audienz für die Medienvertreter (16.03.2013). URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130316\\_rappresentanti-media.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130316_rappresentanti-media.html) [09.01.2015].
- Papst Franziskus: Besuch im römischen Flüchtlingszentrum „Astalli“ (10.09.2013). URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco\\_20130910\\_centro-astalli.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130910_centro-astalli.html) [20.11.2014].
- Papst Franziskus: Erste Grußworte (13.03.2013). URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html) [20.11.2014].
- Papst Franziskus: Predigt auf dem Sportplatz „Arena“ in Salina (08.07.2013). URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130708\\_omelia-lampedusa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html) [20.11.2014].
- Papst Franziskus: *Entrevista al papa Francisco: „La secesión de una nación hay que tomarla con pinzas“*, in: *La Vanguardia Internacional* vom 12.06.2014. URL: <http://www.lavanguardia.com/internacional/20140612/54408951579/entrevista-papa-francisco.html> [06.02.2015].

- Papst Johannes XXII.: Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt, in: Herder Korrespondenz 17 (1962), S. 43–46.
- Raab, Jürgen: Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung, Konstanz 2001.
- Sander, Hans-Joas: Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006.
- Scannone, Juan Carlos: Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana, Buenos Aires 1984.
- Schramm, Johannes: Exposure als Weg, die Zivilisationskrise(n) und ihre Opfer zu erkennen, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter u. a. (Hg.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer, Aachen 2013.
- Sedmak, Clemens: Eine „Option für die Armen“ in den Wissenschaften?, in: Option für die Armen. Die Entmarginalisierung des Armutsbegriffs in den Wissenschaften, Freiburg im Breisgau 2005, S. 13–30.
- Sidekum, Antonio: Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung, Aachen 1993.
- Sobrinho, Jon: Die „Kirche der Armen“. Erfolge und Rückschläge. Von Papst Johannes XXIII. bis Bischof Romero, in: Concilium 49 (2013), S. 84–92.
- Vellguth, Klaus: Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg im Breisgau 2005.