
»Mit Passion und Compassion«

Impulse interkultureller Theologie
aus dem Dialog mit lateinamerikanischen Theologinnen

von Margit Eckholt

- 1 »Mit Passion und Compassion« –
drei methodische Vorbemerkungen¹
1.1 »Ausgangspunkt« und »Ort« der Überlegungen –
biographische Anmerkungen

Wenn mit dem Stichwort »Compassion« ein »Weltprogramm« für das Christentum zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Zeiten von Globalisierung und zunehmender Exklusion, formuliert ist, so ist dies sicher auch aus Frauenperspektive zu prüfen. Ziel der folgenden Überlegungen ist, diese Perspektive im Ausgang von neuen Entwicklungen in der feministischen lateinamerikanischen Theologie zu formulieren. Dabei wird dieser »Ausgangspunkt« durch den »Ort« meines eigenen theologischen Arbeitens gebrochen. Als deutsche Theologin beobachte ich die Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen und versuche, sie in meinem eigenen theologischen Arbeiten »wahr-zunehmen«. Der »intellectus fidei« meiner Überlegungen erwächst aus einer interkulturellen systematisch-theologischen Reflexion.

Um dies zu verdeutlichen, setze ich zunächst bei einigen biographischen Anmerkungen an. Jede theologische Reflexion erwächst aus spezifischen Orten und Lebensgeschichten: Ich hatte nach Abschluss meiner Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen über die Förderung durch die Alexander-von-Humboldt-Stiftung drei Semester an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Pontificia Universidad Católica (PUC) in Santiago de Chile verbringen können. Während meines Aufenthaltes in Santiago wurde ich zur Teilnahme an einem Frauenkreis am Ökumenischen Institut Diego de Medellín eingeladen. Hier habe ich mich zum ersten Mal intensiv mit Ansätzen feministischer Theologie auseinandergesetzt; wir haben Texte von lateinamerikanischen oder auch europäischen

1 Folgender Beitrag ist eine erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der in spanischer Version in der chilenischen Zeitschrift *Teología y Vida* erschienen ist: Margit ECKHOLT, »Compassion y compasión«, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas, in: *Teología y Vida* 4 (2007) 9-24.

2 Vgl. dazu: Virginia R. AZCUY/Margit ECKHOLT (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen*. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Zürich/Berlin 2009. – Vgl. die Web-Seite von Teologanda: www.teologanda.com.ar.

3 Vgl. www.teologanda.com.ar; vgl. folgende Publikationen: Virginia R. AZCUY/M. Marcela MAZZINI/Nancy V. RAIMONDO (Hg.), *Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2008; Virginia R. AZCUY/Gabriela DI RENZO/Cecilia LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Diccionario de Obras de Autoras*. En América Latina, el Caribe y EE.UU., Buenos Aires 2007; Virginia R. AZCUY/Mercedes L. GARCÍA BACHMANN/Celina LÉRTORA MENDOZA (Hg.), *Estudios de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2009; Virginia R. AZCUY/Marta PALACIO/Nancy BEDFORD (Hg.), *Hitos y Cruces del Camino*, Buenos Aires, 2010, Bd. 4 (im Druck); dazu: Margit ECKHOLT, »Zwischen Ent-

rüstung und Hoffnung«. Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?, in: Mariano DELGADO/Odilo NOTI/Hermann-Josef VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 151-170; Margit ECKHOLT, Kreativ und auf neuen Wegen. Theologinnen in Lateinamerika, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 515-520.

4 Vgl. dazu auch den Kommentar und die Würdigung von »Gaudium et Spes« von Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-869.

Theologinnen gelesen und diskutiert. Meine Dozentinnen­­tätigkeit an der theologischen Fakultät der PUC in Santiago de Chile, meine europäisch geprägte Theologie wurden in dem Frauenkreis stark angefragt. Mir ging zum ersten Mal bewusst auf, was kulturelle Differenz heißt, dass »Fremde« auch eine Herausforderung für theologisches Arbeiten darstellt. Die Reflexion auf die »Fremde« und die Einbeziehung des »fremden Blicks« in eigenes Arbeiten ist seitdem zu einem wichtigen Moment meines theologischen Arbeitens geworden. Ich habe im Rahmen der theologischen Methodenlehre meine Habilitation vorbereitet, eine hermeneutische Reflexion auf die Inkulturationsthematik, den Dialog der Kulturen, wobei ich mich von der hermeneutischen Philosophie Paul Ricoeurs habe anleiten lassen. Persönlich haben mich vor allem die vielen »Sprünge« betroffen, auf die ich während meines Aufenthaltes in Santiago gestoßen bin; »el salto« heißt eine der großen Straßen in Santiago, die die Viertel der Reichen mit denen der Armen verbinden. Die Frage nach Gerechtigkeit in einer globalisierten Gesellschaft, Solidaritäts- und Entwicklungsarbeit sind Momente, die neben dem wissenschaftlichen Arbeiten meinen Weg begleiten, aber auch diesen Weg befruchten: die internationale, die interkulturelle Dimension theologischen Arbeitens, die Auseinandersetzung mit Fremdheit, mit Grenzüberschreitungen, sind Momente, die für mich zu einer geschichtlichen, inkarnierten Theologie zählen. Die folgenden Überlegungen sind erwachsen aus dem Dialog von deutschen und lateinamerikanischen Theologinnen, den AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e. V., die Bischöfliche Aktion ADVENIAT und das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. seit fast 10 Jahren fördern. Ein Höhepunkt war der erste gemeinsame Kongress lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen, der vom 25. bis 28. März 2008 an der Jesuitenhochschule San Miguel in Buenos Aires stattfand.² In Buenos Aires hat sich eine Theologinnengruppe zusammengeschlossen, ca. 40 Frauen, die einerseits in der Wissenschaft arbeiten, ihre Promotion erstellen oder auch ihr Theologiestudium abschließen, die andererseits aber auch an verschiedenen Orten in der Pastoral tätig sind; »Teologanda«, so der Name der Gruppe, organisiert jährlich verschiedene Tagungen und Workshops und hat ein Publikationsprojekt zur feministischen Theologie in Lateinamerika – den Theologinnen der ersten und zweiten Generation, ihrem Weg in der Theologie und ihren wissenschaftlichen Arbeiten – abgeschlossen.³ Seit Beginn des Dialogs konnte ich die Arbeit von Teologanda begleiten; folgende Überlegungen sind aus diesen Begegnungen erwachsen.

1.2 Die Bedeutung des interkulturellen Dialogs: kritische Erinnerung an die politische und befreiungstheologische Dimension theologischen Arbeitens

Christen und Christinnen glauben an einen Gott, der sich zutiefst in die Geschichte »inkarniert« hat, der uns die Zeichen unserer Zeit als Zeichen der Gegenwart des Geistes Gottes in unserer Geschichte wahrnehmen lässt. Eines der entscheidenden Zeichen unserer Zeit ist die neue Wahrnehmung von Fremde und Fremdem, Dialog über die Grenzen der eigenen Kultur hinaus. Dabei ist der neue interkulturelle Dialog in der Tiefe der christlichen Glaubensoption angelegt: Die großen Erneuerungsbewegungen in der Geschichte – auch der Geschichte des Christentums – waren immer von »Grenzüberschreitungen« geprägt, vom Schritt vom »Innen« zum »Außen«, vom »Außen zum Innen«, von der Spannung zwischen »Macht« und »Ohnmacht« – weil genau dies der Weg des Wortes Gottes in Zeit und Geschichte ist: die »Macht« der Welt, von Sünde und Todesverfallenheit durch die »Macht der Ohnmacht«, die Gottes-Passion, aufzubrechen.⁴ Gottes Leben schaffender Geist ist immer schon jenseits der Grenzen, die wir setzen.

Ganz entscheidend hat das 2. Vatikanische Konzil zu einem Wahrnehmen dieser Grenzüberschreitungen beigetragen. Der »Welthorizont«⁵ des christlichen Glaubens, den das Konzil bereits im Blick hatte, gewinnt in Zeiten der Globalisierung, der Vernetzung der Welten vor allem auf den Ebenen von Wirtschaft und Politik sowie der Kommunikationsmedien, eine neue Qualität. Welt-Kirche lebt heute, in einer immer enger zusammenwachsenden Welt, mehr als zuvor von der Begegnung mit dem Fremden, mit der Anderen, vom Lernen voneinander. »Intraeklesiale Solidarität«⁶ zeigt sich nicht nur im Einsatz für Menschenrechte, dem Kampf gegen Armut und Gewalt, den großen Themen im deutsch-lateinamerikanischen Dialog der 70er und 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Sie wächst auch im Sich-Herausfordern-Lassen durch die »Anderen«. Christliche Identität und auch die Identität der Kirche leben aus und von der Begegnung und dem Austausch mit den vielen Geschichten der Anderen. Wenn wir »solidarisch« sein wollen, dann gehört dazu, die Geschichten der Anderen wahr-zunehmen. Angesichts der immer größer werdenden Schere zwischen »Arm« und »Reich«, der Aufteilung der Welt in Gewinner und Verlierer – wobei dazu vor allem Mädchen und Frauen gehören – öffnen uns die Geschichten von Frauen in den Ländern des Südens die Augen für die Schattenseiten der Globalisierung, für Gewalt, die durch Ausgrenzung von Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten hervorgerufen wird.

Die internationale und interkulturelle Dimension der Begegnungen mit lateinamerikanischen Theologinnen stellt für europäische Theologinnen eine wichtige und gefährliche Erinnerung an die Strukturen von Sünde und Gewalt, an Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten der Weltgesellschaft dar. Feministische Theologie hat in den letzten Jahren neue Impulse aus differenztheoretischer und Gender-Perspektive erhalten; die Bestimmung dessen, was Differenz ist bzw. was unter »Gender« verstanden wird, ist an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie, an eine spezifische soziale Stellung, an wirtschaftliche Positionen, Ausbildungsniveaus usw. gekoppelt. Die Brisanz der Gerechtigkeitsthematik, die die erste und zweite Frauenbewegung mit ihrer Forderung der »Gleichheit« im Blick hatte, gilt heute nach wie vor, Gleichheit und Differenz sind aufeinander zu beziehen. Die Weiterentwicklung gender-theoretischer Ansätze unter

5 Vgl. dazu Margit ECKHOLT, Das Welt-Kirche-Werden auf dem II. Vatikanum: Aufbruch zu einer »neuen Katholizität«, in: *Edith-Stehr-Jahrbuch* 6 (2000) 378-390.

6 »Intraeklesiale Solidarität« ist eine Kurzformel für die Weltkirche-Arbeit, die ADVENIAT über lange Jahre geleistet hat und weiter leistet: vgl. Dieter SPELTHAHN/Michael P. SOMMER/Christoph LIENKAMP (Hg.), *Gelebte Solidarität. 40 Jahre Adveniat*, Mainz 2002.

7 Vgl. folgende Publikationen: Vgl. dazu: Virginia R. AZCUY (Hg.), *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida*, Buenos Aires 2001; DIES. (Hg.), *Semillas del siglo XX: Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Buenos Aires 2002; DIES. (Hg.), *En la encrucijada del*

género. Conversaciones entre teología y disciplinas, Buenos Aires 2004; ebenso: Margit ECKHOLT/Gustavo ORTIZ (Hg.), *Ciudadanía y perspectiva de género. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia* (2), Quito 2010.

8 Vgl. das Dokument der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von Puebla, Nr. 31-39 (in: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, 13. Februar 1979, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* [Stimmen der Weltkirche 8], Bonn 1979).

9 Vgl. Heike WALZ, Interkulturelle Theologie und Geschlecht. Herausforderungen für Europa am Beispiel lateinamerikanischer Theologinnen, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010) 107-132; vgl. auch Jon

SOBRINOS Erinnerung an die »Option für die Armen: Zurück zur Kirche der Armen.« Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín, in: Mariano DELGADO/Odilo NOTI/Hermann-Josef VENETZ (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 89-99.

10 Johann-Baptist METZ, *Compassion*. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: *Compassion – Weltprogramm des Christentums*. Soziale Verantwortung lernen, hg. von Johann-Baptist METZ/Lothar KULD/Adolf WEISBROD, Freiburg/Basel/Wien 2000, 9-18, hier 13.

11 María Pilar AQUINO, *Nuestro clamor por la vida*. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, San José/Costa Rica 1992, 183, 184.

dem Zeichen der »Diversität« stellt genau dies in den Mittelpunkt; »das« feministische Anliegen gibt es nicht, vielmehr ist die soziale, kulturelle, ethnische usw. Vielfalt der Geschichten von Frauen zu berücksichtigen und gerade auch das Involviertsein von Frauen in vielfältige »Strukturen der Sünde«, in Geschichten von Ausgrenzung und Gewalt, als Opfer und Täterinnen. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist der Dialog mit den »Anderen«, das Wahrnehmen der fremden Geschichten, das Einüben von Solidarität – das niemals selbstverständlich ist, sondern ein langer, schwieriger Weg der Kreuzungen. Diese »encrucijadas«⁷ stellen ein kritisches Korrektiv zu den jüngeren gender-theoretischen Entwicklungen im feministischen Diskurs dar; sie halten für die feministische Theologie das Anliegen der befreiungstheologischen Aufbrüche der 70er – und 80er Jahre des letzten Jahrhunderts in Erinnerung: dass wir das Gesicht des barmherzigen Gottes in den vielen Gesichtern der Armen und Gedemütigten, vor allem der Frauen – der jungen und alten – entdecken können.⁸ Das gilt heute genauso wie vor 30 oder 40 Jahren.⁹

1.3 »Mit Passion und Com-passion« – die Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen

Für Johann Baptist Metz ist die »gerechtigkeitssuchende Compassion« »das Schlüsselwort für das Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung. Sie ist [...] die biblische Mitgift für den europäischen Geist, so wie die theoretische Neugierde die griechische Mitgift und das Rechtsdenken die römische Mitgift für Europa ist.«¹⁰ Metz lenkt den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums, Antwortversuche auf die in der Moderne in Misskredit geratene Theodizeefrage sind allein aus einem Perspektivenwechsel möglich: Die »Macht« Gottes erweist sich als »Macht« in der »Ohnmacht« des Kreuzes, in der Gottes-Passion. »Com-passion« ist sicher einer der Sprachschlüssel, um in der »gebrochenen« Moderne das »Spezifikum« christlichen Glaubens auszudrücken.

Der Titel des vorliegenden Beitrages »Mit Passion und Com-passion« knüpft an eine Formulierung der in San Diego lehrenden mexikanischen Theologin María Pilar Aquino an. Sie spricht im Blick auf die Solidarität mit den Notleidenden von der »compasión« und der »pasión por el otro«: »Esta actitud (la solidaridad entrañable) no se entiende sólo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de otros, sino como genuina inclinación compasiva hacia quienes les es arrebatada la vida concreta, hacia su propio dolor, y carga sobre sí, su suerte y su destino. Combina el hecho – el alivio a la miseria – con la fuente de donde brota la actitud compasiva: las entrañas, condensando en un solo acto la realidad y la fuente, el hecho y el seguimiento, la compasión y la pasión por el otro.«¹¹ Mitleiden, die »Leidempfindlichkeit« und die Leidenschaft für den bzw. die andere gehören zusammen. Die Leitfrage der folgenden Überlegungen ist, ob nicht aus Frauenperspektive – insbesondere der Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen – eine wichtige neue Facette der »compassion« erschlossen wird, die »Mit-Leidenschaftlichkeit«, die den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums, den Johann Baptist Metz in vielen seiner Arbeiten geschärft hat, einbettet in einen weiteren Horizont: die »Option für das Leben« – als der vorrangigen Gottes-Option. Der lebendige Gott ist es, der in seiner Leidenschaft für den Menschen und für die Welt Leiden und Leben auf eine einzigartige Weise miteinander verknüpft hat.

Diese drei methodischen Vorbemerkungen geben den Weg der folgenden Überlegungen auf: Zunächst werden »Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen« vorgestellt,

von dort ausgehend wird dann die theologische Leitperspektive – »Mit Passion und Compassion« – erschlossen und abschließend nochmals ein Blick auf eine interkulturell vorgehende systematische Theologie geworfen. Vielleicht können die Überlegungen Impulse geben, eine neue »politische Theologie« aus Frauenperspektive auszugestalten, aus dem interkulturellen Gespräch vieler Theologinnen, in dem die Räume des Privaten und des Öffentlichen auf eine neue Weise zusammenfinden, »aportes para un ethos de mutualidad eclesial y social«, Beiträge zu einem »ethos compasivo«, wie die argentinische Theologin Virginia Azcuy es formuliert.¹²

2 »Option für das Leben« –

Suchbewegungen lateinamerikanischer Theologinnen

2.1 Rückblick

Seit Ende der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts hat sich in Lateinamerika feministisch-theologisches Arbeiten ausgestaltet. Lateinamerikanische Theologinnen greifen auf den befreiungstheologischen Ansatz zurück, weil diese Theologie »parteilich« ist, weil sie in einem konfliktiven gesellschaftlichen Umfeld eine »Option« formuliert hat, auf Seite derer steht, die arm sind, denen Gewalt angetan wird, die unterdrückt werden und weil gerade dort Gott in der Geschichte gegenwärtig ist. Ihnen ist es aber auch gelungen, die theologischen Ansätze der Befreiungstheologie kreativ umzugestalten; der »Blick« der Frauen verwandelt und konkretisiert die Befreiungsthematik, die Option für die Armen. Die theologische Arbeit der Frauen ist von Anfang an eine spannungsreiche und plurale Bewegung, gemeinsam ist die Option für die Frau, vor allem für die arme Frau. Je nach wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Situation der Regionen Lateinamerikas kristallisieren sich unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte heraus, eine mehr an der Theologie der Befreiung orientierte feministische Theologie in Zentralamerika und Mexiko (vgl. vor allem das Institut DEI in Costa Rica, die Arbeiten von Elsa Támez, Costa Rica und María Pilar Aquino, Mexiko/San Diego), eine Theologie der Kulturen, im Dialog mit indigenen Traditionen, in der das Thema der Ökologie von Bedeutung ist (z. B. Aurora Lapiedra, Consuelo del Prado), oder in Brasilien eine Theologie, die beide Momente verbinden möchte (z. B. Ivone Gebara, Ana María Tepedino). Die »Option für die Armen« wird in der Arbeit der Frauen konkretisiert, die Akzentsetzung der »Befreiung« ändert sich: Ausgangspunkt sind nicht die großen politischen Befreiungsbewegungen, sondern die kleinen und immer wieder neuen Entdeckungen des Lebens in seiner »Alltäglichkeit«¹³, in seiner Zerbrechlichkeit, seinen Widerständigkeit und Widersprüchlichkeiten, in genau denen aber die

12 Virginia AZCUY, Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas, in: Nancy BEDFORD / Mercedes GARCÍA BACHMANN / M. STRIZZI (Hg.), *Puntos de encuentro*, Buenos Aires 2005, 37–63, hier 42; ebenso: Virginia AZCUY, Teología y género. Un diálogo al servicio de la fe y la promoción de la justicia, in: *Stromata* 60 (2004) 1–15.

13 Vgl. zum Aspekt der »Alltäglichkeit« die theologischen Ansätze von Ana SOJO, Ana María TEPEDINO und Ana-María ISASI-DIAZ, dazu: Ivone GEBARA, Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano, in: José COMBLIN / José Ignacio GONZÁLEZ FAUS / Jon SOBRIÑO (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, 199–213, hier 207.

14 Zur Geschichte der feministischen Theologie in Lateinamerika: Margit ECKHOLT, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theo-

logie Lateinamerikas, in: *Herder-Korrespondenz* 3 (1995) 141–146; DIES., Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika, in: *Herder-Korrespondenz* 49 (1995) 367–372.

15 Vgl. auch den auto-biographischen Text: Virginia AZCUY, Teología en las encrucijadas, in: Marcelo GONZÁLEZ / Carlos SCHICKENDANTZ (Hg.), *A mitad del camino*. Una generación de teólogas y teólogos argentinos, Córdoba 2006, 31–45.

Erfahrungen der Transzendenz gemacht werden. In der Erfahrung des Mitleidens, der Solidarität und Gerechtigkeit werden die Zeichen der Gegenwart Gottes entdeckt, ein Gott des Lebens, dessen Leidenschaft für das Leben sich im leidenschaftlichen Einsatz der Frauen für einander niederschlägt.

Die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika erwächst aus der »Praxis«, aus der Begleitung der Aktivitäten von Basisorganisationen und -gemeinschaften der Frauen, der Entwicklung von Strategien des Überlebens in Situationen extremer Armut, in einem Umfeld politischer, wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung der Frau. Die Bedeutung des Beitrages der lateinamerikanischen Theologie der Frauen liegt in ihrer Lebensnähe, der Einbindung in den Bewusstseinsbildungs- und Befreiungsprozess der Frauen, in der Einsicht in die kulturelle Ausprägung von Frauenbildern, die Aufarbeitung des weiblichen Elementes in der lateinamerikanischen Kultur und des konkreten Beitrages der Frau zur Ausgestaltung eines »ethos compasivo« in der Vielfalt kultureller Lebensformen.¹⁴

Von Anfang an arbeiten die lateinamerikanischen Theologinnen Perspektiven nordatlantischer feministischer Theologien und »gender-Theorien« ein. Die Kreativität ihrer Theologie ist in ihrer »Option für das Leben« verankert; sie ist die entscheidende Kraft, Grenzen zu überwinden und mit anerkannten Differenzen »befreiend« umzugehen. Feministische Theologie in Lateinamerika ist durch eine große geistige und geistliche Weite geprägt, sie ist praktischer Vollzug von Interkulturalität. Gerade darum ist der Dialog mit bzw. das Lernen von Theologinnen in Lateinamerika von großer Wichtigkeit, die eigenen deutschen (bzw. europäischen) theologischen Provinzialismen aufzusprengen. Wir können von ihnen lernen, theologische Modelle kreativ fortzuschreiben und im Lernen vom Anderen bzw. der Anderem, im interkulturellen Austausch auf dem Weg zu wirklicher Universalität, einer »neuen Katholizität« zu gehen.

2.2 Neue Suchbewegungen

Die feministisch theologische Arbeit der 70er Jahre erwächst in Lateinamerika vor allem aus kleinen, den Basisbewegungen angeschlossenen, ökumenisch und interdisziplinär ausgerichteten Instituten (wie z. B. dem Instituto ecuménico Diego de Medellín in Santiago de Chile, dem Instituto Bartolomé de Las Casas in Lima/Peru usw.). Sie hat zumeist keinen universitären Charakter. Sicher ist dies auch strukturell bedingt, viele Frauen – Laien und Ordensfrauen – sind in der Pastoral aktiv tätig, wenige Frauen sind jedoch theologisch qualifiziert ausgebildet. Noch geringer ist der Anteil der Frauen in der theologischen Lehre an Fakultäten der Katholischen Universitäten Lateinamerikas. Konsequenz ist, dass das Thema »Frau« an den klassischen theologischen Ausbildungszentren, an theologischen Fakultäten der Katholischen Universitäten oder Priesterausbildungsstätten nicht (oder kaum) präsent war. Gerade hier ist in den letzten Jahren eine neue Entwicklung zu beobachten; in Buenos Aires oder in Santiago de Chile entstehen Netzwerke von (jüngeren) Frauen, die ihre theologische Ausbildung an klassischen Fakultäten gewinnen, aber darüber hinaus neue Wege gehen wollen, um Lebensgeschichten, Erfahrungen und theologische Arbeit von Frauen sichtbar zu machen. In Buenos Aires ist seit ca. 15 Jahren ein Kreis von Theologinnen aktiv, unter Leitung von Virginia Azcuy, die an der theologischen Fakultät der PUC Buenos Aires und der theologischen Fakultät der Jesuitenhochschule in San Miguel/Buenos Aires als Theologieprofessorin lehrt und bemüht ist, diese Orte für eine Frauentheologie zu öffnen.¹⁵ Interessant ist, dass die Theologinnen, die sich zu vernetzen beginnen, an verschiedenen kirchlichen, gesellschaftlichen, theologischen Orten tätig sind und auch zwischen diesen Orten »wandern«. Es sind Frauen, die bereits lehren, andere, die

sich qualifizieren, ihre Doktorarbeit oder Lizentiatsarbeit schreiben, die einen »klassischen« theologischen Weg durchlaufen, sich auf eigene Initiative dabei mit der Arbeit der »Pionierinnen« feministischer lateinamerikanischer Theologie (aber auch mit Entwicklungen aus dem nordatlantischen Raum) auseinandersetzen. Das Netzwerk der argentinischen Theologinnen – »Teologanda« – ist ökumenisch angelegt und durchlässig auf andere wissenschaftliche Disziplinen. Zu den Tagungen werden Philosophinnen, Soziologinnen, Historikerinnen usw. eingeladen, interdisziplinäres Arbeiten charakterisiert den »intellectus fidei« der Theologie der Frauen. Ziel ist es, wissenschaftlich wahr- und ernstgenommen zu werden, auf Kongressen präsent zu sein, zu publizieren, aber darüberhinaus die Ergebnisse der Arbeit auch auf Ebene kirchlicher Bildungsarbeit, in Pfarreien, Gemeinschaften usw. vorzustellen. Welche Entwicklung dieser beeindruckende Aufbruch nehmen wird, ist sicher offen – wenn das, was bislang an den Rändern von Theologie, Kirche und Gesellschaft betrieben wurde, in die Mitte geholt wird, wenn Erfahrungen, Wünsche, Bedenken, Reflexionen von Frauen sichtbar werden, werden Spannungen nicht ausbleiben.

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts haben Gender-Programme und -Perspektiven an lateinamerikanischen Universitäten große Bedeutung gewonnen. Sie sind interdisziplinär ausgerichtet. An Katholischen Universitäten ist auch die Theologie in diese Programme eingebunden, und genau diese neue Entwicklung kann den Aufbruch der Theologinnen und ihren Einbruch in klassische akademische Zentren stützen und vielleicht eine Brücke in die Zukunft – auch über Spannungen hinweg – darstellen. Ein roter Faden, der sich durch die vielfältigen Gender-Programme von Mexiko bis Chile zieht, ist die Einbettung der Frage der Geschlechterdifferenz in die große Gerechtigkeitschere der lateinamerikanischen Gesellschaften. Der Blick auf die Geschlechterdifferenz ist nicht von der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Frauen, den täglichen Gewalterfahrungen – im privaten und öffentlichen Raum –, dem oft geringeren Bildungsniveau, der prekären Arbeitssituation, zu trennen. Gender-Programme an Katholischen Universitäten stehen so – wie z. B. an der vom Jesuitenorden getragenen Katholischen Universität in Uruguay – im Zusammenhang des Bildungsauftrages der Universität, im Dienst der Förderung der Gerechtigkeit.¹⁶ Genau an dieser Stelle begegnen sich die Impulse der feministischen Theologie der 70er Jahre, ihre Option für die arme Frau und ihre befreiungstheologische Perspektive mit den neuen Schwerpunkten und Horizonterweiterungen, die die Gender-Studies für die Universitäten bedeuten, und diese Schnittstelle ist ein hilfreiches Moment, die Theologie der Frauen auch an den klassischen Zentren theologischer Arbeit, an Katholischen Universitäten, zu verorten. Darüberhinaus wird diese Begegnung einen

16 Vgl. D. A. LARRAÑAGA, Lineamientos generales para implementar la perspectiva de género en la Universidad Católica, in: <http://www.ucu.edu.uy/Institucional/Lineamientos>. Vgl. dazu: Gustavo GUTIERREZ CASTAÑEDA, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas*. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía, México 2002; Sonia MONTECINO/Alexandra OBACH, *Género y epistemología*. Mujeres y disciplinas, Santiago de Chile 1999.

17 Vgl. z. B. in: Paul RICOEUR, *Ética y cultura*, Buenos Aires 1986.

18 Vgl. hier auch das Forschungsprojekte an der PUC Buenos Aires zur argentinischen Krise: Virginia R. AZCUY/Octavio GROPPA (Hg.), *Suena la »Campana de Palo«*. Ensayos de escucha a los pobres, Buenos Aires 2003.

19 AZCUY, *Teología e inequidad de género* (wie Anm. 12), 7; vgl. auch: Virginia R. AZCUY, *Teología vor den Herausforderungen der Armut*. Eine lateinamerikanische Perspektive aus der Sicht der Frauen, in: *ZMR* 87 (2003) 264–281.

20 AZCUY, *Teología e inequidad de género* (wie Anm. 12), 14.

wichtigen Beitrag für die Außenwirkung der Theologie überhaupt darstellen. Die Arbeit an der Bestimmung der Relationalität der Geschlechter betrifft Grundfragen des »ethisch-mystischen Kerns« jeder Kultur, um eine Formulierung Paul Ricoeurs aufzugreifen.¹⁷ In Lateinamerika waren – anders als in den säkularen nordatlantischen Kontexten – auch religiöse Fragestellungen hier immer von entscheidender Relevanz. So könnten theologische Expertinnen und Experten sich neue Aufgabenfelder erschließen, auch über den klassischen Ort einer theologischen Fakultät hinaus, und im »Studium Generale« der drängenden Fragen der lateinamerikanischen Gesellschaften der theologischen Arbeit ein neues Profil geben. Die Wege, die die lateinamerikanischen Befreiungstheologien seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts eingeschlagen haben, könnten aus diesen Orten neu gebahnt werden. Die lateinamerikanische Theologie kann dabei über die Einbettung in die interdisziplinär ausgerichteten Gender-Programme an Relevanz gewinnen und über das interdisziplinäre Gespräch ihre theologische Methodik weiterentwickeln.

Einen solchen interdisziplinären Weg schlägt z. B. die argentinische Theologin Virginia Azcuy ein. Ein wichtiger Referenzpunkt ihrer theologischen Arbeit ist eine langjährige Mitarbeit in einem interdisziplinären Forschungsprojekt an der Pontificia Universidad Católica PUC Buenos Aires, in dem verschiedene Analysen der »argentinischen Krise«, der zunehmenden Armut in der argentinischen Gesellschaft erstellt worden sind. Nach den Ursachen für die Entwicklungshemmnisse wurde gefragt, gerade auch über den Blick auf die am meisten von der Krise Betroffenen – das sind vor allem Frauen, junge und alte. Aus soziologischer Perspektive wird die »inequidad de género«, die Ungleichheit der Geschlechter, als die »asimetría social fundamental« gesehen.¹⁸ Von diesen Analysen ausgehend bezeichnet Virginia Azcuy die »inequidad de género« und mit ihr verbunden die soziale Ungleichheit aus theologischer Perspektive als »iniquidad«: »Quiere decir que la desigualdad de género se encuentra en la base de la existencia humana y sobre ella sobrevienen las demás privaciones desventajas socio-culturales. La realidad de la inequidad de género, en un contexto creciente de exclusión como el que se da en América latina, se presenta como una problemática humana urgente y conmovedora. Desde la mirada ético-teológica, toda inequidad puede ser entendida como iniquidad o pecado social y está llamada a ser erradicada o transformada. La tarea de la teología consiste, en este caso, sobre todo en un esfuerzo de interpretación tanto de la situación real como de los caminos constructivos de nuevas relaciones sociales de equidad.«¹⁹

Ihr Blick richtet sich, und dabei setzt sie beim Weg der Pionierinnen der feministischen Theologie in Lateinamerika an, auf die »gekreuzigten Frauen«: Es geht darum, so wendet sie eine Formulierung von Jon Sobrino, »bajar de la cruz a las mujeres crucificadas« – die gekreuzigten Frauen vom Kreuz zu holen. Das bedeutet dabei nicht, den Blick allein auf die Frauen als »Opfer« und »Leidende« zu richten, sondern vielmehr, über diesen Blick die Entwicklungspotentiale der Gesellschaft zu stärken, Wege der Gestaltung eines Miteinanders im Sinne eines guten Lebens auszulegen. Eine solche – die »inequidad de género« überwindende – »convivencia« mitzugestalten wird in den nächsten Jahren der entscheidende Beitrag der feministischen Theorie in Gesellschaften wie den lateinamerikanischen sein. Genau hier ist die theologische Frage eingebettet, die Virginia Azcuy angesichts der Gewalterfahrungen, die vor allem arme Frauen machen, in Anlehnung an Gustavo Gutiérrez so formuliert: »cómo hablar de Dios ante la inequidad de género, qué palabras pueden decir las mujeres para proclamar el advenimiento de la salvación y activar nuevas prácticas de transformación eclesial y social.«²⁰ Die Frage der »compassion« stellt sich aus Frauenperspektive aus diesen Orten heraus und kann auch nur von dort ausgehend beantwortet werden.

3 Mit Passion und Compassion: ein feministisch-theologischer Blick auf ein »Weltprogramm« des Christentums in Zeiten von Globalisierung und Exklusion

Einer der großen theologischen Impulse von J. B. Metz ist, immer wieder auf die Brücke zwischen dem Leidensgedächtnis der Menschen und dem Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen hingewiesen zu haben. In Zeiten der Globalisierung und des Dialogs mit anderen Religionen ist gerade dieses Gottesgedächtnis die Gestalt der Gottesrede, die sich bewähren kann: eine durch die Theodizeefrage gebrochene Gottesrede: »zum anderen ist die Gottesrede der biblischen Traditionen eine Rede, die durch die ebenso unbeantwortbare wie unvergessliche Theodizeefrage – also durch die Frage nach dem Leid in Gottes guter Schöpfung – konstitutionell »gebrochen« ist, eine Rede, die nicht eine Antwort, sondern eine Frage zu viel hat. Sie ist deshalb eine Gottesrede, die sich nur über die Leidensfrage, über die memoria passionis, über das Eingedenken des Leids, des Leids der anderen – bis hin zum Leid der Feinde – universalisieren kann.«²¹ Immer wieder hat Metz darauf den Blick gelenkt: »Vom Gott Jesu reden, heißt unbedingtes, fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen.«²² Ein solches Gottesgedächtnis wehrt »die Vergeßlichkeit der modernen Freiheit«²³ und macht sprachfähig im Dialog der Religionen. Was in der Tiefe den »sittlichen Universalismus« zusammenhält, ist die »Anerkennung der Autorität der Leidenden.«²⁴ Dabei zeichnet – auch angesichts von Compassions-Modellen in anderen Religionen – das Christentum eine »schwache« und »verletzbar« Mystik aus: »Jesus kann sich über die Landschaft des Leidens nicht erheben, seine Mystik mündet in einen Schrei. Und die Wege der Nachfolge führen in die Compassion.«²⁵

Unter den lateinamerikanischen Autoren ist es sicher Jon Sobrino, der in der Entfaltung seiner Kreuzestheologie einem solchen Denken nahe ist. Das Kreuz ist der Ort, an dem das, was Nicht-Liebe ist, aufgedeckt und angeklagt wird. »Das Kreuz Jesu ist Ausdruck der Liebe Gottes.«²⁶ Es ist »Konsequenz der vorherigen Grundentscheidung Gottes für die Inkarnation, die radikale Annäherung aus Liebe und in Liebe, wohin dies auch immer führen mag [...] Vom Beginn des Evangeliums an erscheint Gott in Jesus als ein Gott *mit* uns, im Laufe des Lebens Jesu zeigt er sich als ein Gott *für* uns, am Kreuz erweist er sich als Gott, der uns *ergeben* ist und als Gott, der *wie* wir ist.«²⁷ Dieser gekreuzigte Gott ist dabei »eine Wirklichkeit, die man nicht mit theoretischen, sondern nur mit praktischen Begriffen erfassen kann; es geht also nicht um Theo-Logie, sondern um Theo-Praxis: Sie ist es, die den gekreuzigten Gott entfesselt. In Lateinamerika ist handgreiflich, daß das Leiden Gottes auch ein Motiv ist, welches eher die Befreiung als die Resignation begünstigt. Die Liebe als glaubwürdige Liebe hat ihre eigene Wirksamkeit. Der gekreuzigte Gott erinnert immer daran, daß es keine Befreiung von der Sünde gibt, ohne daß man diese Sünde auf sich nimmt. Und es gibt keine Überwindung der Ungerechtigkeit, wenn man

21 METZ, Compassion (wie Anm. 10), 11.

22 Ebd., 12.

23 Ebd., 14.

24 Ebd., 15, 17.

25 Ebd., 17.

26 Jon SOBRINO, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1, Mainz 1998, 316.

27 SOBRINO, *Christologie der Befreiung* (wie Anm. 26), 334.

28 Ebd., 336. Vgl. auch Jon SOBRINO, Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie, in: *Concilium* 39 (2003) 592-603, hier 596: »Mitten in den Konflikten offenbart sich Gott immer zugunsten des Schwachen und Unterdrückten. Und genau darin besteht sein Gottsein.«

29 Vgl. Anmerkung 11, der Untertitel lautet: *Teologia latinoamericana desde la perspectiva de la mujer.*

diese Ungerechtigkeit nicht auf sich nimmt.«²⁸ Auf diesen Wegen der Nachfolge wird das »mysterium iniquitatis« der Sünde der Welt, der »gekreuzigten Völker« aufgedeckt. Noch mehr als das »Leidensgedächtnis« und die »Leidempfindlichkeit« ist es die Anklage angesichts der »gekreuzigten Völker« und in der Anklage das Aufdecken der »Sünde« der Welt, die den Denkweg Jon Sobrinos auszeichnen.

Die argentinische Theologin Virginia Azcuy setzt genau hier an: Es geht darum, gerade auch die Frauen, die unter verschiedensten Situationen von Gewalt leiden, »von ihren Kreuzen zu nehmen«. Sie blickt auf die Situationen der Ungerechtigkeit und der Ungleichheit der Geschlechter in den lateinamerikanischen Gesellschaften. Kritik ist hier angesagt, jedoch keine oberflächliche, sondern eine, die aus der »Compassion«, dem Mit-leiden heraus erwächst. Dieser erste Schritt ist jedoch nicht losgelöst von einem zweiten, der »Passion«, der Leidenschaft für den bzw. die andere, die den Lebenshorizont nicht ver-
gisst. »Passion« ist so verbunden mit der Suche nach konstruktiven Schritten, die Quellen des Lebens gerade auch in Situationen der äußersten Gewalt zu entdecken und von ihnen ausgehend neue Formen der Gemeinschaft, auch des Miteinanders von Mann und Frau zu suchen. »Compassion« und die »Passion« für den bzw. die andere gehören zusammen, wie María Pilar Aquino es bereits 1992 in ihrer Arbeit *Nuestro clamor por la vida* formuliert hat.²⁹ Indem auf dem Weg der »compassio« die Ungerechtigkeiten, die »Sünde der Welt« aufgedeckt wird, kann sich Neues ereignen, wird an Quellen des Lebens gerührt, und sie sind es wiederum, die dieses Aufdecken ermöglichen. An der Seite der Leidenden stehen, »compassio«, sie von den Kreuzen nehmen, und »passio«, die lebensschaffende Leidenschaft für die anderen, die Quelle, aus der die »compassio« sich speist, sind aufeinander bezogen und ineinander verquickt. Wenn die Quelle des Lebens nicht erschlossen ist, nicht entdeckt ist, kann die Sünde der Welt nicht aufgedeckt werden. Das Schöpfungs-Ja und die Nicht-Liebe des Kreuzes werden auf den Denkwegen der lateinamerikanischen Theologinnen wieder ineinander gewoben.

Wenn Virginia Azcuy die »inequidad de género« als »iniquidad« theologisch qualifiziert, hat sie die Gestaltung der Beziehungen in der Gesellschaft im Blick: Ungerechtigkeit und Ungleichheit in Bezug auf die Geschlechterbeziehungen beeinträchtigen die volle Entfaltung der menschlichen Entwicklung, vor allem von Frauen, dabei steht aber auch die Würde der Männer auf dem Spiel. Frauen sind nicht einfach nur »Opfer«, sie sind – gerade weil es in den gender-Beziehungen um interpersonale Beziehungen geht – auch Mittäterinnen. Das »Gemengelage« von Opfer- und Täterperspektive gerade im Blick auf die Bestimmung dessen, was »soziale Sünde« ist, wird aus einer solchen Frauenperspektive schärfer herausgearbeitet, und mehr als in anderen Ansätzen die Gefahr von Dualismen, die die Geschichte des Christentums begleitet hat, vermieden. Gerade auch angesichts der sozialen, ethnischen usw. Differenzen zwischen Frauen, gewinnt die Gemengelage von Opfer- und Täterperspektive noch einmal mehr an Brisanz, nicht alle Frauen werden bzw. sind »Opfer«, viele – vor allem wir Frauen der Nordhalbkugel, Frauen mit Ausbildung, Arbeitsplätzen, sozialer Sicherung – sind eingewoben in vielfältige Netze struktureller, sozialer Sünde. So wird ein neues Licht auf die »Ohnmacht der Opfer« und die »Macht der Täter(innen)« geworfen.

»Compassio« ist ein Schritt der »Bekehrung«, an der Seite der Gekreuzigten zu stehen, ihren Schrei zu hören, Ungerechtigkeiten, Gewalt anzuklagen. In der »Passio« weitet sich der Horizont, das Licht der Auferstehung setzt das Schöpfungs-Ja neu frei, auch in Situationen von Gewalt, von Tod, von Hoffnungslosigkeit. Über die Anklage hinaus geht es so um mehr, um Leben, um die Möglichkeiten und Träume von Freiheit als »transformación emancipatoria«, wie es Theologinnen wie Elsa Támez, Rebecca Chopp

und Virginia Azcuy formulieren,³⁰ um den Blick auf das, was Leben ermöglicht. Hierin gründet die scheinbare Redundanz der Formulierung »mit Passion und Compassion«. Licht und Dunkel wechseln sich ab, Nähe und Ferne, Verlust und Lust, in den vielen »Toden« des Lebens können Auferstehungserfahrungen gemacht werden. Das Aufblitzen des Lebensmomentes, auch angesichts des Todes, rührt an die Lebensquellen, erinnert an die Schöpfungsmacht Gottes und öffnet einen Raum für die Verheißung der Auferstehung der Toten. »Wir sind zum Leben berufen, und die Hartnäckigkeit, mit der wir es verteidigen, wird Früchte bringen. Der Schrei der Opfer jeglicher Gewalt bringt zum Ausdruck, daß der Tod nicht das letzte Wort haben wird.«³¹ – so der mexikanische indianische Theologe Eleazar López. In der indianischen Theologie Lateinamerikas und in feministisch-theologischen Ansätzen wie denen Ivone Gebaras berühren sich der Schrei der Opfer mit dem Jubel der Befreiten, das Staunen über die Schönheit der Auferstehungserfahrungen, auch der alltäglichsten, und das Erstarren angesichts der tagtäglichen, nicht abbrechenden Gewalt, vor allem im Leben der Frauen, der Schwarzen, der Arbeiter, der Indígenas usw. Auch in einer Landschaft aus Schreien, auch angesichts der gebrochenen Körper können sich Lebensgestalten ausbilden, die »Leidenschaft« für das Leben, für den und die andere bricht auch hier immer wieder ihre Bahn: Es gibt ein »Können« in den Tiefenschichten menschlicher Identität, in das sich die Spur des Schöpfers eingeschrieben hat und das im befreienden und zärtlichen Miteinander aufgedeckt werden kann.

Diese »Option für das Leben« charakterisiert von Anfang an den Denk- und Lebensweg der lateinamerikanischen Theologinnen; die Wege, die die Pionierinnen feministischer lateinamerikanischer Theologie gegangen sind, sind auch heute gangbar und zukunftsfähig. Theologinnen wie Ivone Gebara haben immer wieder gefragt, wie die Fülle des Lebens Gottes denen angesagt werden kann, die alltäglich mit Tod, Gewalt und Armut konfrontiert werden.³² Sie haben den Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung erweitert, der Kampf um Leben und Tod wird nicht nur in den »großen Ereignissen« der Geschichte, dem Einsatz für Menschenrechte oder in Programmen der Armutsbekämpfung ausgetragen, sondern auch im Bereich des Privaten, der Alltäglichkeit, den interpersonellen Beziehungen, in der Familie, auf dem Feld der Erziehung. Die konkreten Erfahrungen der Frau erhalten ihre Bedeutung, sie selbst ist als Mutter und Lebenspartnerin Ausdruck für das Ja zum Leben, Bewahrerin des Lebens und Streiterin für das Leben. Im gemeinschaftlichen Engagement der Frauen in den Basisgemeinschaften, im gemeinsamen Ringen um Erfahrungen des Lebens in Situationen von Armut, Not, Gewalt erwächst diese Option für das Leben und die Erfahrung, im Wunder der alltäglichen Befreiungserfahrungen an das Geheimnis Gottes

30 AZCUY, Teología e inequidad de género (wie Anm. 12), 14.

31 Eleazar LÓPEZ, Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas, in: *Concilium* 39 (2003) 557-560, hier 560.

32 Vgl. z. B. Ivone GEBARA, *Die dunkle Seite Gottes*. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg/Basel/Wien 2000.

33 Dorothee SOLLE, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die Feministische Theologie, in: Irene DINGEL (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung*. Bilanz, Perspektiven, Akzente, Leipzig 2003, 9-22, hier 21.

34 Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Wach auf, meine Freundin*. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft, Stuttgart 2000, 115.

35 Ivone GEBARA, Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand, in: *Concilium* 36 (2000) 506-516, hier 516.

36 Vgl. hier auch die Publikation: Annegret LANGENHORST/Johannes MEIER/Susanne REICK (Hg.), *Mit Leidenschaft leben und glauben*. 12 starke Frauen Lateinamerika, Wuppertal 2010. – Über den Blick auf verschiedenen Frauenbiographien wird diese neue Gestalt der Prophetie sichtbar.

zu rühren: dass Gott ein Gott des Lebens ist, dass er Auferstehung in der Zerbrechlichkeit des Alltags immer wieder neu ermöglicht. Die theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika setzt beim Leben und den Lebensmöglichkeiten an. Sie weist darin den Weg zu einer wirklichen Theologie der Inkarnation, eines Ja zum Leben – und dies gerade in einem Umfeld des Todes, von Gewalt mit den unterschiedlichsten Gesichtern, auch und vor allem mit den Gesichtern der armen Frauen.

In ihrem als Vermächtnis geltenden Text zu Erreichtem und noch Ausstehendem feministischer Theologie spricht auch Dorothee Sölle von einer solchen »Theologie des Lebens«. Sie ist der frauengerechte und -gemäße Ausdruck einer neuen politischen Theologie. Eine solche Theologie des Lebens gründet in der Einsicht in das »Miteinander« und die »Gegenseitigkeit«. »Gegenseitigkeit«, so Dorothee Sölle, ist eine der wichtigsten Kategorien einer neuen politischen Theologie, die sich als »Theologie des Lebens« zu verstehen habe; sie ist der Schlüssel für ein Verständnis der Wirklichkeit der Welt, von Mensch und Schöpfung.³³ Hier berühren sich die Wege der lateinamerikanischen Theologinnen mit den Wegen europäischer Theologinnen. Auch für Elisabeth Moltmann-Wendel gilt es, die »Leben-gebende Energie« zu entdecken; sie ist der Überzeugung, dass die »Lust zur Welt angesichts ihrer Zerstörung« bleibt.³⁴ Ivone Gebara kann uns dabei – in unser Ungeduld und Hast – daran erinnern, dass ein solcher Prozess Zeit braucht: »Was uns bleibt (d. h. angesichts der täglichen Gewalterfahrungen, der zunehmenden Armut, d. Vf.), sind lediglich die wenigen Dinge, die das Menschliche in uns tragen: Freundschaft, Zärtlichkeit und Solidarität unter den Menschen – und die Hoffnung auf den neuen Tag, der da kommt. Ich glaube, daß in der kollektiven Befindlichkeit von Sintflut und Finsternis dies der einzig gangbare Weg ist. Vor allem aber müssen wir spüren können, daß da Hände sind, die uns die Hand halten, und daß da Herzen sind, die im Rhythmus unseres Herzens schlagen, so daß die alten Spaltungen überwunden werden. Wir müssen wissen, daß da Menschen sind, die gemeinsam mit uns von einer besseren Welt träumen. Die Geschichte hat gezeigt, daß es dieses solidarische Warten in der Tat schon gegeben hat und daß es es noch immer gibt. Die Geschichte ist im Stande, in absehbarer Zukunft zu verkünden, daß einige zarte, »grüne Pflänzchen« schon zu sehen sind. Und das Leben, und zwar das Leben in jeder Form, kann auch in den entferntesten Ecken der Erde sprießen.«³⁵

4 Abschließend und ausblickend: feministische interkulturelle Theologie im Zeichen von Prophetie und »Option für das Leben«

Die »Option für das Leben«, wie sie aus den Texten von Ivone Gebara und anderer lateinamerikanischer Theologinnen spricht, steht für eine Gestalt von »Prophetie«, die aus dem leidenschaftlichen und mitleidvollen Blick auf das Leben in all seiner Alltäglichkeit erwächst. Freude und Leid, Brüche und Hoffnungen, Zerstörung und Neubeginn, das geduldige Warten auf das Keimen, Reifen und Wachsen des Lebens, dies alles gibt der Prophetie der lateinamerikanischen Frauen einen neuen Ton. In dieser Leidenschaft für das Leben werden die »mysteria iniquitatis« erinnert, aber in der Tiefe der Leid-Erinnerung werden die – auch noch so kleinen, zerbrechlichen – Auferstehungs-Spuren benannt, die aus der Dichte des Vertrauens in den Gott des Lebens erwachsen. Die neue öffentliche Theologie der Frauen ist in dem Sinn politisch, dass sie den Raum des Politischen in die vielen, auch »privaten« Alltagsgeschichten hineinbricht. Aus diesen Räumen machen sich dann die neuen Stimmen der Prophetie hörbar.³⁶

Theologie im nordatlantischen Raum hat in den letzten Jahren die Prophetie zunehmend außer acht gelassen, in Zeiten der Simultaneität der Bilder und der Inblicknahme der Räume und Nicht-Orte, in denen Menschen sich bewegen, ist die Dimension der Zeit in den Hintergrund gerückt. Menschen »haben« keine oder kaum Zeit und Zukunft wird als angstbesetzte – auch angesichts der Notwendigkeit und des Pragmatismus der vielen Alltagsgeschäfte – nicht in den Blick genommen. Vergangen die Zeiten, in denen ein Johann Baptist Metz für die Würzburger Synode ein Dokument wie »Unsere Hoffnung« verfassen konnte. Gerade darum ist auch der interkulturelle Dialog mit theologischen Ansätzen anderer Kontexte von Bedeutung. Sicher scheinen für europäische Theologinnen die neuen theologischen Ansätze manchmal fern, und es ist gar nicht leicht, die Relevanz der befreiungstheologischen und politischen Dimension theologischer Arbeit und Praxis im europäischen Kontext auch heute aufzuzeigen. Das wurde in den letzten Jahren auch in den Diskussionen um Gender-Ansätze deutlich.³⁷ Die Auseinandersetzung mit der »geschlechtlichen Differenz« ist ein wichtiges neues Moment feministischer Theologie, dabei dürfen Fragen der Gerechtigkeit und die soziale und kulturelle Differenz nicht außer acht gelassen werden. Die neuen wissenschaftstheoretischen Ansätze der Gegenwart, die unter dem Zeichen der »Diversität« stehen, bergen vielleicht die Chance, dieser Vielfalt einen neuen Raum zu geben und so auch, gerade über den interkulturellen Dialog, neue Spuren für eine prophetische, öffentliche und politische Theologie auszulegen. Notwendig ist hier Begegnung, Dialog, ist die Ausbildung von interkulturellen und interdisziplinären Netzwerken. Die kirchlichen Hilfswerke, ADVENIAT, Misereor und Missio, das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, AGENDA – Forum katholischer Theologinnen haben hier wichtige Arbeit geleistet. Der Dialog, der seit vielen Jahren auf verschiedensten Tagungen in Deutschland oder auf den anderen Kontinenten eingeübt wird, hält die »gefährliche Erinnerung« an die »mysteria iniquitatis« wach, legt aber auch neue Spuren einer Prophetie des Lebens aus.

Die Theologie von Frauen, die sich in diesen interkulturellen Foren ausgestaltet, ist so im Fadenkreuz der Diskussionen um Freiheit und Gleichheit sowie der Geschlechterdifferenz in der Vielfalt ihrer Ausprägungen zu verorten. Gerade darum kann feministische Theologie gar nicht anders als in einem »Plural« betrieben werden, darum sollte sie eine interkulturelle, eine internationale, eine interdisziplinär arbeitende Theologie sein, eine öffentliche und politische Theologie. Es geht je neu darum, die Fremde, das Unvertraute zu entdecken, Grenzen zu überschreiten, sich auf Reisen zu machen, ins Neue, ins Unbekannte, das wir auch in Ansätzen von Theologinnen anderer kultureller Kontexte entdecken können. Diese Reisen sind eine Gestalt der »Solidarität«, die konkrete Namen trägt, die Namen der anderen Frauen – und gewiss auch Männer –, die wir auf diesen Wegen kennenlernen. Eine solche theologische Praxis erinnert in Zeiten der Globalisierung, die gerade im deutschen Kontext mit einer zunehmenden Provinzialisierung verbunden sind – auch was die theologische Arbeit angeht –, in Zeiten einer immer weiter auseinanderklaffenden Schere von Arm und Reich, des bedrohten Friedens und des zunehmenden religiösen Fundamentalismus – in allen Weltreligionen –, an den Weg der Konzilskirche. Eine sich als Welt-Kirche, als Kirche in Welt vollziehende Kirche versucht, immer wieder neu die »Zeichen der Zeit« zu erschließen und weiß, dass pastorale, gesellschaftlich-politische und theologische Fragen in interkultureller und ökumenisch-interreligiöser Perspektive zu beantworten sind.³⁸

Zusammenfassung

Johann Baptist Metz hat mit dem Stichwort »Compassion« ein »Weltprogramm« für das Christentum zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Zeiten von Globalisierung und zunehmender Exklusion, formuliert. Die Leitfrage der folgenden Überlegungen ist, ob nicht aus Perspektive lateinamerikanischer Theologinnen eine wichtige neue Facette der »compassion« erschlossen wird, die »Mit-Leidenschaftlichkeit«, die den Blick auf die »Leidempfindlichkeit« des Christentums einbettet in einen weiteren Horizont: die »Option für das Leben« – als der vorrangigen Gottes-Option. Der lebendige Gott ist es, der in seiner Leidenschaft für den Menschen und für die Welt Leiden und Leben auf eine einzigartige Weise miteinander verknüpft hat. Neue Spuren einer prophetischen Theologie können hier ansetzen.

Abstract

With the catchword »compassion«, Johann Baptist Metz formulated a »world program« for Christianity at the beginning of the 21st century, in times of globalization and increasing exclusion. The central question of the following reflections is whether an important, new facet of »compassion« is not accessed from the perspective of Latin American women theologians, the »suffering with others« which embeds the view of Christianity's »sensitivity for suffering« in a broader horizon: the »option for life« – as the pre-eminent option of God. The living God is the one who has linked suffering and life in a unique way in His passion for the human being and for the world. New paths of a prophetic theology could start out from here.

37 Saskia WENDEL, »Neuer Wein in neue Schläuche« – Von der Feministischen Theologie zu einer genderbewussten Rede von Gott, in: *Feminisms Revisited*. Freiburger Geschlechter Studien 24 (2010) 129-144.

38 Vgl. dazu auch: Margit ECKHOLT, *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg 2002.