

staunlich verbreitete und entschiedene Bereitschaft spricht, ohne Zögern die Identität der besten paganen und der christlichen moralischen Ideale zu konzedieren.

Man sieht: für die Alte Kirche wurde das/der Fremde an sehr verschiedenen „Fronten“ aktuell. Die Reaktionen sind genauso unterschiedlich. Als hauptsächliche Trends, die nun die Geschichte der Begegnung von Christen und Nichtchristen eingefärbt haben, kann man, meine ich, zwei gegenläufige nennen (ohne daß darin alles einbegriffen ist, was ich berichtet habe): Mit seiner doktrinären Exklusivität, dem fast totalen Alleinvertretungsanspruch in Sachen Wahrheit war das frühe Christentum auf zahllose Abgrenzungen und Denunziationen des Anderen bedacht. Von der Überzeugung des göttlichen Heilswillens und der eigenen Universalität her wurden andererseits aber Räume und Plätze für die noch Fremden, für alle Menschen, im endgültigen Ausgang der Geschichte freigehalten – vorausgesetzt, die Perspektive von Glaube und Theologie war souverän genug für solche Gedanken. In der Realität vermischte sich beides. Gerade am Dogma wurde die Abgrenzung gegen das Fremde forciert, und zugleich vollzog sich im Dogma der Synkretismus, also die Zulassung von Fremdem im Eigenen, die das Christentum in der Spätantike vermittelbar gemacht hat.

Norbert Mette

Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo

Weil die „Option für die Armen“ oft auf eine gesellschaftliche Betrachtungsweise reduziert wurde, die alles unter den Kategorien des Ökonomischen verrechnet, scheint eine ergänzende Option, nämlich jene „für die Anderen“ notwendig. Diese Option ermöglicht es, die vielfältigen sozialen und kulturellen Werte etwa der indigenen und der afroamerikanischen Völker und Menschen wahrzunehmen und diese in ihrer Entfaltung zu fördern. Mit einigen Zitaten aus dem

Abschlußdokument wird die „Option für die Anderen“ etwas erläutert. red

„Der größte theoretische Beitrag von Santo Domingo besteht darin, den ‚Anderen‘ mit größerer Klarheit als in den vorherigen kirchlichen Dokumenten zur Sprache gebracht und anerkannt zu haben.“¹ Zu dieser Feststellung gelangt der salvadorianische Befreiungstheologe Jon Sobrino in seiner ansonsten sehr kritisch ausfallenden Würdigung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (12.–28. 10. 1992). Und in der Tat: Es sind wohl zwei Punkte, die im Anschluß an Santo Domingo festzuhalten sind: zum einen die von den Bischöfen für die lateinamerikanische Kirche klar ausgesprochene Bekräftigung der vorrangigen Option für die Armen und zum anderen die Tatsache, daß die Bischöfe verstärkt ihr Augenmerk auf die Anderen gerichtet und sich ausdrücklich verpflichtet haben, das Leben ihrer Kirche von ihrem Anderssein her bereichern zu lassen.

Beide Punkte gehören zusammen. Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, mit der – so zwar nicht explizit formulierten – Option für die Anderen würde die Option für die Armen relativiert. Das Gegenteil ist der Fall; sie wird um eine entscheidende Perspektive erweitert. Denn mit der Option für die Armen – das wurde in den letzten Jahren in der dortigen Pastoral und Theologie immer stärker bewußt – ist eine gewisse Tendenz verbunden, die Betroffenen – die Armen also – allein in ihrem materiell bedingten defizitären Status wahrzunehmen und entsprechend das Augenmerk bei der gesellschaftlichen Analyse ausschließlich auf den ökonomischen Sektor und seine Kontexte zu richten. Vernachlässigt wird dabei, daß die Betroffenen von sich selbst häufig eine andere Sichtweise haben, insofern sie sich keineswegs nur als Arme sehen, sondern als Menschen, die in verschiedenen kulturellen Traditionen leben, die ein beträchtliches Maß an nicht hoch genug einzuschätzenden Werten aufweisen – bis eben hin zu der Fähigkeit zu einem nunmehr teilweise län-

¹ J. Sobrino, Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Evangelisierung der Kultur, in: A. Müller u. a., Santo Domingo 1992, Bonn (Missionszentrale der Franziskaner) 1993, 32–50, hier 41.

ger als 500 Jahre durchgehaltenen Widerstand gegen die Bestrebungen, ihre kulturellen Traditionen zu zerstören. Das Fatale einer gesellschaftlichen Betrachtungsweise, die alles nur unter Kategorien des Ökonomischen verrechnet, ist, daß die Bedeutung der immer noch bestehenden Vielfalt an Kulturen und den in ihnen tradierten Werten übersehen wird und damit die Betroffenen tendenziell ihres genuinen Reichtums, den sie mitbringen, ein weiteres Mal beraubt werden. Den Weg zu einer Kultur zu bereiten, in der das jeweils Andere als Anderes und somit die Anderen als Andere wirklich anerkannt, zugelassen und gefördert und nicht länger dem Stärkeren unterworfen oder ausgerottet werden, ist Anliegen der „Option für die Anderen“. Sie verdankt sich wesentlich den praktischen Erfahrungen im Umgang mit den verschiedenen – indigenen, afroamerikanischen u. a. – Kulturen in Lateinamerika und auf der Karibik.

Im Puebla-Dokument waren die Abschnitte über „Evangelisierung der Kultur“ (385 ff) und auch über „Evangelisierung und Volksreligiosität“ (444 ff) noch sehr von der dominanten Sichtweise von Kultur her, wie sie sich in der europäischen Moderne ausgebildet hat, geprägt. Entsprechend wurden die „Kulturen der Urbevölkerung oder afroamerikanischen Kulturen“ nur beiläufig erwähnt. Die Notwendigkeit der Inkulturation wurde zwar betont, aber stärker noch im Sinne von Translation (d. h. der bloßen Übersetzung etwa von liturgischen oder katechetischen Texten) oder bestenfalls der Adaption (Anpassung) verstanden. Im Abschnitt über die „vorrangige Option für die Armen“ wurde dann als Verpflichtung formuliert: „Die autochthonen Kulturen haben unbestreitbaren Wert, sie sind der Reichtum der Völker. Wir verpflichten uns dazu, ihnen mit Achtung und Sympathie gegenüberzutreten und sie zu fördern . . .“ (1164), aber dies wurde nicht weiter konkretisiert.

Im Vergleich dazu ist der Abschnitt über Inkulturation in den Beschlüssen von Santo Domingo wesentlich fundierter und weiterführender. Gabriele Burchardt hat recht, wenn sie dieses Kapitel zu den besten des Schlußdokuments zählt und kommentiert, daß mit der darin getroffenen „Zusage einer Inkulturation der Kirche in die präkolumbianischen indianischen und afroamerikani-

schen Kulturen“ dieses Schlußdokument „historische Bedeutung“ gewinnt.² Das ist der Fall, obwohl die Vorlage der für diese Thematik zuständigen Kommission 26 gerade in ihrer soliden kontextuell-theologischen Begründung von maßgeblichen Kräften der Konferenzzeitung gewissermaßen in einer Nacht-und-Nebel-Aktion erheblich kastriert worden ist.³

Ausgewählte Passagen aus dem Schlußdokument

Um einen Eindruck davon zu gewinnen, was es mit dieser „Option für die Anderen“ auf sich hat, seien einige Passagen aus dem Schlußdokument vorgestellt:

– „Lateinamerika und Karibik bilden einen multiethnischen und plurikulturellen Kontinent. Auf ihm leben im allgemeinen Völker der Ureinwohner mit Afroamerikanern, Mestizen und Nachfahren von Europäern und Asiaten zusammen. Jede Gruppe hat ihre eigene Kultur, die ihr jeweils eine eigene soziale Identität gemäß der Weltanschauung (Kosmos-Vision) jedes Volkes verleiht.“ (244; die Vorlage wurde hier noch ergänzt um: „aber sie suchen ihre Einheit ausgehend von ihrer katholischen Identität“.)

– „Die heutigen Völker der Ureinwohner kultivieren menschliche Werte von großer Bedeutung“ (ausgelassen wurde aus der Vorlage: „wie die Solidarität, die Gastfreundschaft, die Großzügigkeit“), und in den Worten Johannes Pauls II. haben sie „die Überzeugung, daß das Böse mit dem Tod und das Gute mit dem Leben identisch ist‘ . . . Diese Werte und Überzeugungen sind Früchte ‚der Samenkörner des Wortes, die schon in ihren Vorfahren gegenwärtig und wirksam waren, so daß sie die Gegenwart des Schöpfers in all seinen Geschöpfen entdeckten: in der Sonne, im Mond, in der Mutter Erde‘.“ (245)

– „Die afroamerikanischen Kulturen, die in Lateinamerika und der Karibik präsent sind, sind durch einen dauernden Widerstand gegen die Sklaverei gekennzeichnet . . . auch sie haben in ihren Kulturen

² Kurskorrektur unter römischem Einfluß, in: HK 46 (1992) 562–567, hier 564.

³ Vgl. L. Weckel, Wie sich Texte ändern . . . Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument, in: N. Arntz (Hg.) Retten, was zu retten ist?, Luzern 1993, 154–173, bes. 161–172.

menschliche Werte, die die Gegenwart des Schöpfer-Gottes zum Ausdruck bringen . . . Die Sklaverei der Schwarzen und das unglückliche Schicksal der Indios war eine schwere Sünde der kolonialen Expansion des Abendlandes. Leider gab es, was die Sklaverei, den Rassismus und die Diskriminierung angeht, Männer der Kirche, die an dieser Situation mitwirkten.“ (246)

– „Ausgehend davon, daß wir gemeinsam mit dem Papst unsere indigenen und afroamerikanischen Geschwister ‚angesichts der unendlichen Heiligkeit Gottes für die sündigen Vorkommnisse, für die Ungerechtigkeit und die Gewalt‘ . . . um Vergebung bitten, wollen wir mit einer inkulturierten Evangelisierung ernst machen.“ (248) Das wird dann im einzelnen auf die Indio-Geschwister, die afroamerikanischen Geschwister und die Mestizen-Geschwister hin konkretisiert, wobei die Selbstverpflichtung ausgesprochen wird, sich „genaue Kenntnis ihrer Kulturen, ihrer Sprachen, ihrer alten religiösen Ausdrucksformen und ihrer lebenswichtigen Gemeinschaftsstrukturen“⁴ zu erwerben sowie jede Art von „Ethnozentrismus, pastoralem Kolonialismus oder rassistischer Diskriminierung“ (diese Stichwörter aus der Vorlage sind allerdings nicht wörtlich, sehr wohl aber sinngemäß übernommen worden) abzulegen.

– Zu der menschlichen Förderung der Ethnien heißt es dann noch: „Um einer authentischen Förderung der Menschen willen möchte die Kirche die Anstrengungen unterstützen, die die Völker unternehmen, um so, wie sie sind, durch nationale und internationale Gesetze anerkannt zu werden, mit uneingeschränktem Recht auf das Land, auf ihre eigenen Organisationen und lebendigen kulturellen Bräuche, um das Recht auf ein Leben gemäß ihrer eigenen Sprache und ihrer traditionellen Sitten zu garantieren und um ihnen zu einer Beziehung der vollen Gleichheit mit allen Völkern der Erde zu verhelfen.“ (251)

P. Richard weist zu Recht ergänzend darauf hin, daß zu diesem Bereich der Inkulturation des Evangeliums in eine befreite, multiethnische und plurikulturelle Gesellschaft, die nur durch die betroffenen Subjekte erwirkt werden kann und darum ihre volle

Anerkennung und Partizipation voraussetzt, auch die Abschnitte des Schlußdokuments über die Frauen (104–110) sowie die Kinder und Jugendlichen (111–120, 221) hinzugekommen werden müssen.⁵

Pastorale Verpflichtungen gegenüber den Frauen

Beispielhaft seien hier die pastoralen Verpflichtungen wiedergegeben, die mit Blick auf die Situation der Frauen festgehalten worden sind:

– „Mutig die Gewalttätigkeiten gegen die lateinamerikanischen und karibischen Frauen anklagen, vor allem die, die den Campesinas, Indígenas, Afroamerikanerinnen, Migrantinnen und Arbeiterinnen zugefügt werden, einschließlich derer, mit denen durch die Massenmedien gegen ihre Würde verstoßen wird.“ (107)

– „Das Bewußtsein der Priester und der verantwortlichen Laien bilden, damit sie die Frau in der kirchlichen Gemeinschaft und in der Gesellschaft akzeptieren und wertschätzen, und zwar nicht nur mit Blick darauf, was sie tun, sondern vor allem im Hinblick auf das, was sie sind.“ (108)

– „In der Erziehung neue Sprache und Symbole kreieren, die nicht länger die Betroffenen zu Objekten degradieren, sondern den Wert eines und einer jeden als Person ernst nehmen und die in den Erziehungsprogrammen alle Inhalte vermeiden, die die Frau diskriminieren, indem ihre Würde und Identität eingeschränkt wird . . . Es ist wichtig, auch über weibliche Führungskräfte zu verfügen und die Präsenz der Frau in der Organisation und Animation der neuen Evangelisierung in Lateinamerika voranzubringen. Es ist notwendig, eine Pastoral anzuregen, die die Indígena-Frauen sozial, bildungsmäßig und politisch fördert.“ (109)

Der Testfall für diese bemerkenswerten Texte wird sein – darauf weist auch J. Sobrino in dem eingangs zitierten Beitrag hin⁶ –, ob die lateinamerikanische Kirche (und nicht nur sie!) sich wirklich auf die Anderen hin so öffnet und von ihnen zu lernen bereit ist, wie sie es hier programmatisch formuliert hat. Das ist keineswegs so einfach, wie es

⁵ Vgl. P. Richard, Die Beschlüsse von Santo Domingo in befreiungstheologischer Perspektive, in: N. Arntz (Hg.), a. a. O., 64–89, bes. 79–81.

⁶ Vgl. J. Sobrino, a. a. O., 42.

⁴ G. Burchardt, in: HK 46 (1992) 564.

sich möglicherweise anhört. Denn zum einen stehen dem noch innerhalb der Kirche tief-sitzende Mentalitäten und Strukturen entgegen: Kolonialismus, Paternalismus, Klerikalismus und Sexismus. Zum anderen verlangt das über eine entsprechende geistige und strukturelle Umkehr hinaus eine Bereitschaft und Fähigkeit, sich auf vollkommen Unbekanntes einzulassen. Was das heißt, hat P. Suess einmal wie folgt umrissen: „Der Konflikt, der mit der Option für den Anderen in der Kirche ausbricht, wird radikaler sein als jener, den wir im Umfeld der Befreiungstheologie mit der Option für die Armen erlebt haben. Der Arme kann in den verschiedensten Systemen wohl-tätig abgefangen und klassenteilig integriert werden . . . Der Andere widersteht der Integration, die ihn zu einem ‚Einheitschristen‘ machen würde . . . Der Andere erinnert die Kirchen an ihr pfingstliches Versprechen pluraler Geschwisterlichkeit. Er besteht nicht nur auf der Teilung von Brot an der Kirchentür, sondern auf der Teilung des Kirchenraums in differenzierte, kommunikative und selbstbestimmte Zellen . . .“⁷ Wo die Kirchen es lernen, in solcher Offenheit den Anderen zu be-gegenen, machen sie zugleich eine immer tie-fere Erfahrung vom Geheimnis Gottes, das als das „ganz Andere“ unter uns gegenwärtig ist.⁸

Odilo Noti

Die unscheinbaren Anderen – arme Frauen

Die Schweizer Caritasstudie zur Frauenarmut

Man kann immer wieder nur mit Betroffenheit feststellen, wie einzelne Menschen – in unserem Fall vor allem zahlreiche alleinerziehende und ältere Frauen – aufgrund ihrer Lebenssituation und infolge struktureller Schwächen unserer Wohlstandsgesellschaft

⁷ P. Suess, Thesen zu Entkolonisierung und Solidarität, in: Werkmappe 1492–1992, Münster (Christliche Initiative Romero) 1991, 25–27, hier 26 f.

⁸ Vgl. J. Sobrino, a. a. O., 42.

als unscheinbare Andere oft in extremer Armut leben müssen. Gewissensforschung ist in allen unseren Ländern notwendig. red

1. Empirisch-quantitative Analysen und qualitative Untersuchungen der Lebenslagen von Risikogruppen

Seit der Mitte der achtziger Jahre haben Forschungen zur Armut in der Schweiz – nicht zuletzt durch kantonale oder kommunale Parlamente angestoßen – Hochkonjunktur.¹ Zum einen handelt es sich dabei um empirisch-quantitative und gesamtschweizerisch angelegte Arbeiten wie die-jenigen von Georges Enderle² und Brigitte Buhmann³, die einkommens- und vermögensorientierte Ansätze verfolgen. Dazu gehört auch ein vom Schweizerischen Nationalfonds unterstütztes Wissenschaftsprojekt. Es zählt wohl zu den umfangreichsten Projekten, die dieser je finanziert hat. Voraussichtlich soll es im Verlaufe des Jahres 1994 abgeschlossen werden.⁴ Zum anderen liegt eine Reihe von kantonalen Untersuchungen vor, beispielsweise aus den Kantonen Basel-Stadt, Bern, St. Gallen, Neuenburg, Tessin und Wallis.

Diese empirisch angelegten Projekte arbeiten zwar mit unterschiedlichen (politisch bzw. ethisch bedingten) Armutsdefinitionen. Demzufolge schwankt auch die Anzahl der als arm bestimmten Menschen. So bezifferte Enderle die Zahl der Armen für 1976 auf 400.000 (6,6 Prozent) und Buhmann für 1982 auf 570.000 (9,3 Prozent). Die kantonale Armutsstudie aus Neuenburg schätzt die Zahl

¹ Einen Überblick zum Stand der Armutsforschung bietet der Literaturbericht von Peter Fargo, in: Widerspruch, H. 23, Juli 1992, 166–171.

² Sicherung des Existenzminimums im nationalen und internationalen Kontext. Eine wirtschaftsethische Studie, Bern 1987.

³ Wohlstand und Armut in der Schweiz, Grüsch 1988.

⁴ Der Schweizerische Bundesrat beauftragte den Nationalfonds 1987 mit der Durchführung des Nationalen Forschungsprogrammes (NFP 29): „Wandel der Lebensformen und soziale Sicherheit“. Die mit dieser Aufgabe betraute Expertengruppe beschloß eine Vorstudie, die den Stand der Forschung dokumentieren sowie Wissenslücken und Forschungsdefizite aufzeigen sollte: Jürg H. Sommer – François Höpflinger, Wandel der Lebensformen und soziale Sicherheit in der Schweiz. Forschungsstand und Wissenslücken, Grüsch 1989. Die im Rahmen des NFP 29 zu realisierende gesamtschweizerische Armutsstudie wird vom Berner Ökonomeprofessor Robert E. Leu durchgeführt.