

Margit Eckholt

## Geist in Differenz und im Dialog

Spiritualität der Begegnung mit dem Fremden

Für Virginia O.

### *1. Die Begegnung mit dem Fremden*

#### 1.1 Spiritualität: Text und Weg

»Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?« (Lk 24,32). Die Emmaus-Perikope zählt zu den biblischen Texten, die in der Geschichte von Frömmigkeit und Spiritualität von besonderer Bedeutung gewesen sind. Zwei Jünger sind auf dem Weg nach Emmaus, zwei Tage sind vergangen seit dem Ereignis von Golgota, ihre Hoffnung ist an das Kreuz geschlagen, sie leiden an einer Abwesenheit und füllen die »Leere« mit Worten der Erinnerung. Sie tauschen sich aus über den Menschen Jesus von Nazaret, der für sie zum Beginn einer neuen Liebe wurde; sie fassen, erzählend, das in Worte, was für sie unfaßbar ist, die Verurteilung durch die Hohenpriester, die Kreuzigung, den Tod, und dann das leere Grab, von dem sie im Bericht der Frauen gehört haben. Die erzählte und geteilte Erinnerung ist für sie Trost, und mehr als Trost: ein Weg, das Leiden an der Abwesenheit auszuhalten.

»Während sie redeten und ihre Gedanken austauschten, kam Jesus hinzu und ging mit ihnen. Doch sie waren wie mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten« (Lk 24,15.16). Die Erzählung der Jünger ist mehr, mehr als Trost, mehr als Bewältigung der Abwesenheit. Gerade indem die Abwesenheit ausgehalten wird, wird sie Gegenwart: »Jesus kommt hinzu«, er wird zu ihrem Weggefährten. Der Künstler Roland Peter Litzenburger läßt in seiner Interpretation der Emmaus-Perikope

einen Mann und eine Frau einen Weg gehen, Hand in Hand, der Raum zwischen ihnen ist in roter Farbe dargestellt, Symbol für die Liebe, die auf jedem Weg »hinzukommt«, der ein Weg in Liebe und Aufrichtigkeit mit dem anderen ist. Auf einem solchen Weg geht uns eine Wahrheit auf, die nur Geschenk sein kann. Jesus deutet den Jüngern die Schrift, er führt sie in eine Wahrheit, die in ihrem Erinnern und Erzählen ihren Anfang genommen hat, die sich im Brechen des Brotes, im Symbol der Gemeinschaft und der Liebe, so verdichtet, daß den Jüngern die Augen aufgehen: Ja, der Herr ist gegenwärtig, er ist »wirklich auferstanden«. Die Emmaus-Perikope, die Wanderung der Jünger nach Emmaus, ist immer wieder von Christen und Christinnen gelesen worden, als Folie, ihren eigenen Glaubensweg zu verstehen, ihm einen Ausdruck zu geben. Auch heute. Die Nachfolge Christi ist ein Weg, der immer mehr in eine »Abwesenheit« führt. Jesus, der Mann aus Nazaret, ist gekreuzigt worden. Zwischen Kreuz *und* Auferstehung liegt ein Bruch, eine Fassungslosigkeit. Das »Und« ist Geschenk. Der Weg, das Erinnern, das Erzählen der unfassbaren Abwesenheit ist das Menschenmögliche. Auf ihm kann sich ereignen, was Gabe ist: Auferstehung. In unserer »nach-christlichen« Zeit scheint es schwer, Worte der Erinnerung zu finden, die die Liebe entzünden. Aber liegt in dieser Leere und Abwesenheit nicht auch die Chance, die Leere und Abwesenheit, die die ersten Jünger erfahren haben, neu auszuloten und in der fassungslosen Tiefe des Grabes neue Auferstehungserfahrungen zu machen? Wir müssen uns »nur« auf den Weg machen, auf ihm kann das »Und« geschenkt werden, die Verknüpfung von Kreuz und Auferstehung. Das Sich-Aufmachen scheint komplizierter heute, in unserer immer enger zusammenwachsenden Welt. Unsere Wege haben sich vervielfältigt, die Distanzen scheinen nicht mehr so groß. Die Wege unserer abendländischen Kultur kreuzen sich mit Wegen anderer Kulturen. Von »Begegnung der Kulturen« ist viel die Rede, aber genau in ihr liegen Schwierigkeiten, die nicht einfach aus dem Weg zu räumen sind. Wie können unsere Wege zu Wegen mit anderen Kulturen werden? Wie kann dieser Weg mit dem und der »Fremden« zu einem

Emmaus-Weg werden? Gerade die interkulturelle Begegnung, die Begegnung mit dem »Fremden«, kann die Lektüre der Emmaus-Perikope in einen neuen, weiteren Horizont stellen. Liebe kann aufgehen, wenn der Weg mit dem Fremden, der Fremdheit, Unverständnis und Verletzungen zuläßt, zu einem Weg der Versöhnung wird.

In der Begegnung mit anderen Kulturen kann eine Erfahrung der Differenz gemacht werden, die die Tiefendimension jeder menschlichen Begegnung, jeder Begegnung »von Herz zu Herz«<sup>1</sup> in ihrem Wesen auszeichnet. Begegnung verwundet, der andere widersteht mir, ich widerstehe dem anderen. Ich erfahre meine eigenen Grenzen am anderen, der andere verweist mich auf ein »Mehr« an Liebe, an Leben, das die eigene Selbstgenügsamkeit überführt, die geglaubte Einheit des Seins bricht. Der Beginn eines Weges, ein Gespräch, eine Erzählung, eine Erinnerung, eine Feier, helfen, mit der Wunde zu leben, die Differenz in der Erfahrung der Versöhnung anzunehmen. Eine solche Lektüre der Emmaus-Perikope in unserer gegenwärtigen Kultur läßt uns nicht nur die Abwesenheit aushalten, so daß ganz neue, einmalige Auferstehungserfahrungen möglich werden, sie läßt uns auch in eine Dimension unseres Christseins hineinfinden, die ganz ursprünglich ist, in den Jahren einer fast selbstverständlichen Symbiose von Christentum und Kultur verdeckt worden ist: das Fremdsein (vgl. Punkt 1.1).

Wenn im folgenden Spuren einer Spiritualität entdeckt werden sollen, die der interkulturellen Begegnung zugrunde liegen, das Moment von Fremdsein und Differenz (vgl. Punkt 2) und der gemeinsame Weg der Versöhnung, die Suche nach Einheit und gelungenen Formen des Miteinander (Punkte 3 und 4), so geben der deutsch-lateinamerikanische Dialog und der Beginn eines Weges mit lateinamerikanischen Frauen die Folie der Überlegungen ab.<sup>2</sup> Angesichts des 500-Jahr-Gedenkens der Entdeckung und Eroberung »Amerindias« wurde vielfach der Schmerz der »conquista« in Erinnerung gerufen. In der Geschichte des Schmerzes und der Schuld stehen auch wir heute, auch wir müssen Wege suchen und gehen, auf denen in der erzählten Erinnerung die vielen Leidensgeschichten, die

verletzte Liebe, versöhnt werden. Vor allem lateinamerikanische Frauen, Ordensfrauen, Katechetinnen, Theologinnen, haben sich in den letzten Jahren auf den Weg gemacht, im »Aushalten« von Situationen des Unrechts, der Unterdrückung, der Armut und in der Praxis der befreienden Liebe Raum für Auferstehungserfahrungen zu schaffen. Ihre Praxis, ihre Spiritualität des Lebens, hat Ausdruck gefunden in einer theologischen Reflexion, die weisheitliche und praxologische Züge trägt.<sup>3</sup> Der Weg der Versöhnung ist nicht bereits vorgezeichnet, er bildet sich aus, auf dem Grund kleiner und großer Auferstehungserfahrungen, in der Erfahrung der heilenden Gegenwart des lebendigen Gottes – »vamos caminando«<sup>4</sup>. Der Weg der Versöhnung ist so vor allem eine gemeinsame Praxis: die Mitarbeit in Basisorganisationen, Frauengruppen, in Gemeinschaften des Gebets, der Bibellektüre, die Feier der Eucharistie und die vielen Formen der Wallfahrten, Symbole des christlichen Weges.

Wegcharakter tragen auch die folgenden Überlegungen; sie sind einem Wandern zwischen den Welten erwachsen, den Welten von Arm und Reich in den lateinamerikanischen Ländern, in unserem europäischen Umfeld, sie sind geprägt von der Spannung von Nord und Süd, von Nähe und Ferne und, aus der Erfahrung dieser Wanderschaft, von dem Wissen um die Ungesicherheit, Fragilität und Vorläufigkeit des persönlichen Lebensstandpunktes; in ihnen lebt die Sehnsucht nach Begegnung und die schmerzliche Erfahrung der Verwundung: Die »Entdeckung des Anderen« verwundet, verändert, sie ist die Erfahrung der Unruhe des Herzens, aufzubrechen, immer wieder, weil der Lebensstandpunkt nicht Ort, sondern Sendung, Weg, ist. So bleibt auch der Text ein Text auf dem Weg, auf der Pilgerschaft, ein Text in aller Unabgeschlossenheit. Er sucht Spuren auf, die in den Alltag eingeschrieben sind, Spuren, die oft rasch verwehen, Worte, die hineingesagt sind in eine Vergänglichkeit. Es sind Spuren eines Hörens auf die feinen Töne, die um die Unmöglichkeit wissen, die Wahrheit im Ganzen fassen und sagen zu wollen, gleichzeitig aber um das beharrliche Dasein der Wahrheit wissen. Hierin kommt viel-

leicht zum Ausdruck, daß der Text mit der Handschrift einer Frau geschrieben ist. Gott entdeckt sich in der Fragilität des Alltags, ihm wird von der Erfahrung der Kontingenz, der Zerbrechlichkeit des Lebens, den vielfältigen Verwundungen aus nachgegangen. Der Text leitet auf den Weg, in eine solche Spiritualität hineinzuführen, zu einem Schreiben entlang der Linien der Kontingenz zu verhelfen. Er ist ein Text über die Erfahrungen des Geistes, die lateinamerikanische Frauen in den letzten Jahren in Situationen von Armut, von Gewalt, von Verzweiflung neu haben leben lernen lassen. Er »informiert« über die unterschiedlichen Erfahrungen, die gemacht werden, bleibt aber bei der Information nicht stehen: Er möchte hineinführen in einen gemeinsamen Weg unterschiedlicher Kulturen, hinführen zum Punkt der Begegnung, der verwandelt. So bewegt sich der Text in der Spannung jedes »mystischen« Textes, jedes Textes, der die Erfahrung eines Weges beschreiben möchte. Der Text bleibt immer hinter der Erfahrung zurück, die Erfahrung ist »abwesend«, und so kann der Text, in der Unfaßbarkeit der gemachten Erfahrung, allein hinführen auf den Weg zu möglichen neuen Erfahrungen, die genauso »abwesend« sind. Im Text zeigt sich eine Gegenwart, die der Abwesenheit abgerungen ist. Der Text ist nicht die Erfahrung, aber ohne ihn wird die Erfahrung nicht Geschichte, kann sie nicht verändern.

Der Text ist erwachsen aus vielfältigen Begegnungen mit Frauen einer anderen Kultur, der lateinamerikanischen Kulturen; als Zeugnis eines solchen Weges möchte er einladen und hinführen zu neuen Wegen. Die Lektüre, die Rezeption der gemachten Erfahrung, kann dazu anleiten; sie führt in die Wahrheit des Textes ein, die genau dies ist: »Abwesenheit«. Nicht die Subjektivität des einen Weges wird leitend für die neuen Erfahrungen, nicht die Reise, der Weg der »einen Seele«, wie viele literarische Texte ihn auch dokumentieren können. So ist der »Primer sueño« der Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695) das Dokument einer Seelenreise, der Aufstieg der Seele aus den Engen des Alltags in eine Weite des Kosmos, eine Begegnung mit dem »Fremden«, die verbrennt – Sor Juana

führt hier Ikarus und Phaeton an – und deren Verwundung nicht heilt und erneuert, vielmehr unfrei in die Enge des Alltags zurückführt.<sup>5</sup> Dagegen dokumentiert der Text die Lebens- und Gotteserfahrungen der lateinamerikanischen Frauen; er will zu einem gemeinsamen Weg führen, der in einer größeren Gemeinschaft steht: der Gemeinschaft der Christen und Christinnen. Eine Lektüre des Textes im Rahmen dieser Gemeinschaft, die Lektüre jedes mystischen Textes in der christlichen Tradition, ist dabei mehr als ein »Hineinführen« ein »Hineingeführtwerden« in die Wahrheit, die Erfahrung des Geistes, der in uns ist und uns immer wieder aus uns herausführt. Die Erfahrung des Anderen, des Fremden, das Aushalten der Abwesenheit, trägt einen Namen: Jesus Christus.

Die Begegnung führt an die Grenze der eigenen Identität, führt über sie hinaus, verwundet, um dabei aber neu in den eigenen Identitätskern, die wahre Menschlichkeit, hineinzuführen. In Jesus Christus, dem »gedemütigten« Wort Gottes, begegnet Gott, der sich in die Welt und ihre Fragilität eingelassen hat. Die Erfahrung des Geistes »treibt so über uns hinaus«, sie rührt nicht, wie bei Phaeton, an den verbotenen Sonnenwagen, sie führt hinein in ein tieferes Verständnis der Einbindung in Welt und Geschichte, der Leiblichkeit. Spiritualität und Leiblichkeit gehen Hand in Hand; die Gotteserfahrungen der Frauen in Lateinamerika sind Dokument dieses Weges: des Abstiegs Gottes in die tiefste Menschlichkeit und des Entdeckens seiner Spuren in den vielfältigen Erfahrungen des bedrohlichen, oft menschenunwürdigen Alltags und des gemeinsamen, befreienden Handelns und Feierns als Ausdruck einer tiefen Erfahrung von Leben, die Geschenk ist.

Auf dem Weg können wir ihn erkennen: Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus konnten erinnernd und erzählend die Abwesenheit ihres Meisters aushalten. Er, der sie zu einem neuen Leben befreite, ihnen eine neue Liebe aufschloß, war für sie Gegenwart. Umso furchtbarer war für sie die Abwesenheit, furchtbar und unfäßbar. Jesus wird für sie neu gegenwärtig, in der Ehrlichkeit ihres Austausches, der Verzweiflung ihres Schmerzes. Er erschließt die Schrift, seine Gegenwart verdich-

tet sich im Teilen des Brotes, in der Lebensgemeinschaft der Liebe. Wir sind auf dem Weg wie die Jünger, auf dem Weg bleiben zu können, ist Gabe des Geistes: Spiritualität. Der Geist treibt heraus, aus jedem vermeintlichen Wunsch zu bleiben, einen »Ort« zu finden. Der Ort ist der Weg, Christsein ist in seiner Tiefe »missionarisch«. Darin liegt auch unsere Fähigkeit begründet, unsere eigenen vertrauten Wege zu verlassen und Wege mit anderen, mit fremden, unvertrauten Kulturen zu gehen. »Aus einer Welt ›herauszugehen‹, um in eine andere ›einzutreten‹ ist Projekt (des Christen), so wie es eine erste Bestimmung der Mission ist.«<sup>6</sup> Wir sind gesandt, hineinzuwachsen in unsere Sendung, die Abwesenheit aushalten zu lernen und in ihr neue Auferstehungserfahrungen zu machen, so daß wir sagen können: »Wir haben ihn erkannt, er ist wirklich auferstanden.«

## 1.2 Differenz – Konflikt – Versöhnung: Strukturmomente einer Spiritualität der Begegnung mit dem Fremden

Die Reise, die Pilgerschaft, der Weg, sie sind in der christlichen Erfahrung und Symbolik tief verankert, Ausdruck der Sendung durch den Auferstandenen (Mt 28,19), aber auch Ausdruck der Suche nach dieser Sendung. Gottlieb Söhnngen verweist auf Augustinus als einen der großen Theologen des Weges: »Augustinus freilich erblickte die Unterscheidung des Christlichen (vom Heidnischen und Philosophischen) nicht so sehr im Ziel, in der Gottschau, nach der sich auch die Platoniker strecken, als vielmehr im Weg, in Christus, dem Weg zur Wahrheit und zum Leben (Joh 14,6), und zwar nicht in Christus Jesus, dem Ewigen Wort, sondern in dem Wort, das Fleisch geworden und so durch seine Menschheit uns in der Zeit und Geschichte zur Gnade und zum Mittler wurde.«<sup>7</sup> Der Weg ist, im christlichen Verständnis, nicht Ausdruck einer Beliebigkeit oder zerstreuten Suche, er ist Weg, der Folge einer Begegnung, einer Umkehr ist. »Ob es sich um Philosophie oder Spiritualität handelt«, so Stanislas Breton, »die Entfremdung ist folglich ein Wandel in der Tiefe. Jede Reise kann, im Sinne einer Erfahrung und will

sie gelingen, nur Vollzug und immanente Entschädigung einer Umkehr sein.«<sup>8</sup> Im Sich-auf-den-Weg-Machen steckt der Ruf, Vertrautes zu verlassen; nur in der Spannung auf Neues, Unvertrautes ist der Raum für das Ereignis des Unendlichen bereitet. »Das Unendliche schenkt sich uns nur durch die enge Tür, die, bei Einbruch eines Sommerabends, die Leidenschaft eines ›être-vers‹ öffnet, mit dem Verlangen, hier bleiben zu wollen.«<sup>9</sup> Das »être-vers«, das Gespanntsein des Seins auf etwas hin, eine ihm innewohnende Dynamik und Unruhe, sind Grund der Bereitschaft, aufzubrechen, der Offenheit für Neues, das in seiner Neuheit auch fremd ist, das aus den Bahnen des Vertrauten führt, ein »dépaysement« ist. Es kann die Fremdheit des Antlitzes eines anderen Menschen sein, die Fremdheit einer neuen Kulturerfahrung. Fremdheit befremdet, ist widerständig und macht widerständig, die Bereicherung, die das andere und Fremde bedeuten kann, wird nicht ohne Schmerz und Konflikt erfahren.

Der Jesuit Michel de Certeau, Philosoph und Historiker, hat in seinen Schriften die Erfahrung der Fremdheit und der Differenz in der Begegnung mit dem anderen herausgearbeitet. Seine Überlegungen, die den folgenden kurzen Anmerkungen zu Strukturmomenten einer Spiritualität der Begegnung mit dem anderen, mit fremden Kulturen zugrunde liegen, stellen gegenüber hermeneutischen Ansätzen in der Schule Hans-Georg Gadamers oder Überlegungen, die sich an die Begegnungsphilosophie eines Martin Buber anschließen, eine wichtige Bereicherung dar: In der Thematisierung der Differenz des anderen, seiner und auch der eigenen Widerständigkeit in der Begegnung, nicht als kontingentes, sondern wesentliches Moment dieser Begegnung, werden auch die Erfahrungen der Spiritualität in eine Geschichte des Konflikts und des Widerstands hineingestellt, auf deren Hintergrund die Gnadenhaftigkeit der Begegnung, gelingende Momente der Gemeinschaft, des Glücks und der Liebe in neues Licht gerückt werden. Sich-vom-anderen-Verstehen heißt zunächst einsehen, selber nicht recht zu haben und an der Freiheit des anderen, die sich mir auch verweigern kann, zu wachsen: besonders durch die

schmerzliche Erfahrung der Differenz und auf der Suche nach Wegen der Versöhnung. Von den Frauen Lateinamerikas wird diese kontingente und inkarnierte Freiheit – in ihrer, der Praxis und Religiosität des lateinamerikanischen Volkes nahen Sprache – thematisiert: Die Erfahrung des Gottes des Lebens setzt in den widerständigen Momenten des mühsamen Alltags an.

Am Anfang der Reise, des Weges, am Anfang jeden Dialogs mit dem anderen steht ein Ereignis, eine Begegnung, ein »Bruch«, der zum »Aufbruch« führt. In der spirituellen Erfahrung, der Gottesbegegnung, ist es ähnlich: Die Erfahrung Gottes im Leben ist ein »Bruch«, ein »Platzen, ein Aufbrechen von Grenzen«, »die bruske Intuition, die die Organisation eines Lebens und die Art der Beziehungen mit den anderen ... umstellt. Eine Lücke tut sich auf.«<sup>10</sup> Sie ist der Anfang einer Reise, die Suche nach Dem ist, den wir gefunden haben. Jeder Versuch, »Ihn«, den wir gefunden haben, zu fassen, täuscht, und die Enttäuschung schickt neu auf den Weg. »Was gegeben wurde, wird zum Ausgangspunkt einer Suche, einer Arbeit, die keineswegs die Arbeit einer Inbesitznahme ist, vielmehr die Arbeit eines Verlangens, das unaufhörlich lernen muß, daß es durch jede seiner Ausdrucksformen getäuscht worden ist. ... Es ist der Anfang einer Reise.«<sup>11</sup> So ist die Gotteserfahrung – und mit ihr auch jede wirkliche Begegnung mit dem anderen in der Alltäglichkeit unserer Geschichten – in ihrer Tiefe auch die Erfahrung einer Abwesenheit, einer Fremdheit: der Gefundene ist und bleibt der Unbekannte. »Gott bleibt der *Unbekannte*, der, den wir nicht kennen, auch wenn wir an ihn glauben; er bleibt der Fremde für uns, in der Dichte der menschlichen Erfahrung und unserer Beziehungen.«<sup>12</sup>

Diese Erfahrung der Fremdheit ist ein Grunddatum unseres christlichen Glaubens, als solches oft aber verkannt, vor allem in der Entdeckung des Fremden in den verschiedenen Phasen der »conquista« der »Neuen Welt«. Die »Neuheit« der entdeckten Welt wurde dem Altvertrauten des europäischen Kontinents unterworfen. Das Fremde hat zwar herausgefordert, die Reaktion darauf waren jedoch »Eroberung« und »Befrie-

dung«. <sup>13</sup> Michel de Certeau arbeitet in seinen Überlegungen gut heraus, wie jede Institution, auch die Kirche, notwendigerweise »Grenzen« ausbilden muß, was dem Fremden gegenüber zu Praktiken des »conquistar« und »pacificar« führen kann. Gerade die Kirche lebt aber aus der Spannung von Institution und Geist; die Wiederentdeckung der missionarischen Dimension der Kirche als der Kirche, dem Christsein, wesentlich und ursprünglich, heißt auch, dem Fremden gegenüber eine andere Haltung einnehmen. Der Christ, die Christin, die sich als gesandt – als Missionar und Missionarin – wissen, wollen nicht »erobern, sondern Gott dort entdecken, wo er bislang nicht erkannt war. Der Aufbruch in die ›Wüste‹ oder die Fremde flieht die damaligen christlichen Städte, in denen der Glaube Gefahr lief, sich einzuschließen, komfortabel gebettet auf Macht und in Systemen; er setzt eine Reise in Länder, Sprachen und Kulturen in Gang, in denen Gott eine noch nicht entschlüsselte und aufgezeichnete Sprache spricht. Er macht die Überraschung zur Bestimmung des Pilgers. Er übersetzt die Gewißheit in den geographischen und gesellschaftlichen Kontext, daß Gott der Unbegreifliche ist, ohne den es dennoch unmöglich ist, Christ und Mensch zu sein. Eine Solidarität des Glaubens bindet an den *Unbekannten*, der immer der *Verkannte* ist. Dieser Fremde ist für immer (in der Sprache der Liebe) derjenige, der den Christen *fehlt*.« <sup>14</sup>

Auch wenn er fehlt, so ist es nicht leicht, diesen Fremden wirklich in seinem Anderssein anzuerkennen. Genau hier kann die Tiefendimension des christlichen Glaubens aufgehen, das den Christen Auszeichnende: die christliche Liebe, das unterscheidend Christliche, ist zwar auch Liebe dem Vertrauten, dem Bekannten gegenüber, mehr aber ist sie Liebe dem Fremden gegenüber: Feindesliebe. »Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: *Liebt eure Feinde* und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet« (Mt 5,43-45). <sup>15</sup> Das christliche Liebesgebot führt über den engen Rahmen des Vertrauten hinaus, es ist Liebe dem Fremden gegenüber; so hält der Christ, die Christin, den Konflikt, die

dunkle Andersheit aus und gesteht sich vor allem ein, »nicht recht zu haben«.

Spannungen – mit Gott und den Menschen – sind dem Leben wesentlich: »Spannung« heißt auch Verlangen und Erwartung.«<sup>16</sup> Der Konflikt ist so auch in der spirituellen Erfahrung angelegt. In der Akzeptanz der Konflikte, im Aushalten der Differenz, kann wachsen, was eint, kann Gemeinschaft entstehen. »Die Liebe (caritas) bringt diese beiden Pole der Erfahrung zum Ausdruck; sie richtet die Gemeinschaft ein auf der Basis der beidseitigen Unterschiede, die aber als füreinander unentbehrlich anerkannt werden; sie (die caritas) macht aus der Liebe das, was die Originalität des anderen oder der anderen unaufhörlich aufdecken und auszeichnen läßt. Einheit und Unterschiedenheit wachsen miteinander.«<sup>17</sup> Wir müssen heute lernen, in unserem Glaubensleben dem Fremden auf der Spur zu sein, es zu entdecken, es aushalten zu lernen als das, was uns aus uns herausführt, hinein in eine neue Weite, die die Weite Gottes ist. »... der Fremde nimmt den ursprünglichen Platz ein und überrascht jedes Mal, durch sein Kommen, die Erwartung, die ihm vorausgegangen ist. Er ist für die Christen ihre Berufung und gleichzeitig derjenige, der sie verdammt. Er fehlt ihnen und bringt sie durcheinander. Er lehrt sie, was sie bereits sagten, und er enthüllt ihnen (oft gegen seinen Willen und ihnen zum Trotz) ihre Unwissenheit und ihre Beschränktheit – wie es bereits der Fremde auf dem Weg nach Emmaus tat. Er ist ihr wahrer Richter, sogar im Namen ihres Glaubens. Die ›Gläubigen‹, immer irgendwo behaust, mühen sich so darum, daß eine Tür sich im Bekannten oder auf Unbekanntes hin öffnen möge, jedoch ohne im voraus weder Wohin noch Wie zu wissen.«<sup>18</sup>

Es gibt viele Möglichkeiten in unserer modernen-postmodernen Welt, Wege mit dem Fremden und der Fremden zu entdecken. Von Multikulturalität ist oft die Rede, um die Nähe der Weltkulturen in unserem eigenen Umfeld zu beschreiben; die Distanzen haben sich geändert, Nord und Süd, Ost und West sind tagtäglich in einem wirbelnden Austausch begriffen. Aber bei aller Nähe bleiben Ferne und Fremdheit – sie zu wahren, sie

auszuhalten, ist konstitutiv für unser Menschsein: Beginn eines Weges von Versöhnung, Beginn von Gemeinschaft, Beginn von Geschichte. »Wenn der Christ so, dank des Einbruchs der anderen in seinem Leben, den Ruf Gottes erkennt, findet er in dieser Begegnung (die niemals den Kampf ausschließt) den Beginn einer wirklichen Versöhnung – mit Gott und mit den Menschen, denn er wird immer auf dem gleichen Weg zum einen oder den anderen geführt. In der ›Unterscheidung der Geister‹, was die Offenbarung Gottes ihn von den Menschen lehrt und was die Begegnung mit den Menschen ihm von Gott beibringt, erfährt er so, ohne dabei dem allgemeinen Gesetz des Konflikts entbunden zu sein, einen Frieden, der dem ähnlich ist, der, geheime Übereinstimmung, sich inmitten der Zweifel, Schwierigkeiten und Prüfungen des Kontemplativen auf der Suche nach Gott einstellt.«<sup>19</sup>

## *2. Differenz: der Weg der lateinamerikanischen Frauen*<sup>20</sup>

Den Weg der lateinamerikanischen Frauen begleiten heißt, sich der Differenz und dem Konflikt aussetzen. Die Geschichte von Eroberung und Entdeckung ist gegenwärtig, in der Spannung des Nord-Süd-Konfliktes, in der Spaltung der Welten in Arm und Reich. Eingebunden sind wir in »Strukturen der Sünde«<sup>21</sup>, die wir nicht einfach abschütteln können. Vielfältige und recht unterschiedliche Erfahrungen – in den 70er Jahren vor allem der Kampf gegen Diktaturen, der Einsatz für Menschenrechte, für politische Freiheit, in den letzten Jahren vor allem die vielen Organisationen im Kampf gegen die wachsende Armut – haben den Frauen in Lateinamerika die Augen für diese »Strukturen der Sünde« geöffnet. Sie prägt sich in ihren Gotteserfahrungen aus, ihrer Spiritualität; die Erfahrung von Negativität, des Todes, der »Abwesenheit«, erhalten für sie in ganz besonderer Weise Bedeutung. Und genau in dieser Situation von Armut, Gewalt und Unterdrückung werden konkrete Wege des Lebens gesucht, auf dem Hintergrund der Lektüre der biblischen Texte wird eine Spiritualität der Welt und des Lebens entfaltet, die

von einer tiefen Lebensweisheit geprägt ist. Mehr als in unserem europäischen Kontext prägt diese Spiritualität das ganze Leben in einer großen »Selbstverständlichkeit«, ist Basis und Überzeugungskraft für das »empowerment« in den unterschiedlichen Lebensbereichen.

## 2.1 Differenz in der Geschichte

Die Erfahrungen der Frauen in der Gegenwart sind durch die Geschichte der »conquista« geprägt. Wege der Hoffnung in der Gegenwart aufzeigen, Weggemeinschaften gründen, in denen die Liebe neu wachsen kann, ist nur möglich, wenn es Begegnungen gibt, in denen Versöhnung Wirklichkeit wird; Gewalt und Angst, die die lateinamerikanische Kultur immer noch prägen, leiten sich aus der Unversöhntheit mit der Geschichte ab. »Lateinamerika tritt mit dem brutalen Ereignis der »conquista« ins Licht der offiziellen, westlichen und eurozentrischen Geschichte. Gewalt und Angst charakterisieren von da an die Beziehungen zwischen seinen Einwohnern und sie spalten sie in unversöhnbare Gruppen... Der Kolonialismus hat dem Neokolonialismus den Platz abgetreten ...; aber es bleiben die wirtschaftliche Ausbeutung und die extremen Ungleichgewichte, die sozialen Ungerechtigkeiten sowie die ethnische und kulturelle Unterdrückung. Die Gewalt, die Mißachtung, das Mißtrauen durchdringen alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der Beziehungen zwischen Klassen und Personen, sogar innerhalb der Familien.«<sup>22</sup> Die Frauen sind eines der besonderen Opfer dieser Geschichte – gleichzeitig aber auch diejenigen, die in der Gegenwart »Versöhnungsarbeit« leisten, indem sie im Aufweis von Wegen der Hoffnung aus der Geschichte von Angst und Gewalt herausführen wollen.

In der Perspektive der Frau stellt sich die »Begegnung« der lateinamerikanischen Kulturen mit Europa als Geschichte einer Eroberung dar, als Akt der Gewalt und Vergewaltigung; die Frau ist die »chingada« (Octavio Paz), die »aufgerissene«, eroberte und vergewaltigte Frau, aber auch die Frau, die, wie Malinche, die Geliebte Hernán Cortés, ihr Volk an den weißen

Eroberer verrät. Es beginnt der Prozeß der Mestizierung, von Octavio Paz als Verlust der Identität beschrieben, als unstete, im Grunde sinnlose Suche nach dem verlorenen Paradies.<sup>23</sup> Der Mestizo ist der »roto«, der vaterlose, ziellos umherirrende Vagabund. Die Frau konstituiert sich in dem Prozeß der Kulturmischung und des religiösen Synkretismus vor allem als Mutter, als alleinstehende Mutter, der Mann als »huacho« – als Waisenkind, Sohn einer Indianerin, in einer fast inzestuösen Beziehung auf die Mutter bezogen, ein vaterloser Mestizo; der Sohn kann kein reales Bild des Vaters ausbilden, identifiziert sich nicht als Mann, sondern als Sohn einer Mutter. Beide, die Mutter und der Mestizo, sind vom Bild des »Otro ausente« (»des fehlenden Anderen«, des Vaters) gefangen genommen. Die Stelle des fehlenden Vaters wird durch die mächtige und gewalttätige Gegenwart des »caudillo«, »guerillero« und »macho« ersetzt. Der Vater übt so – abwesend – weiterhin in Form der politischen, militärischen ... Macht Gewalt aus, vor allem als Gewalt über den Körper der Frauen, indem er ihr Leben als Leben im Raum des »Hauses«, des Privaten strengstens reglementiert – ein Leben des Verzichts, in der »Unsichtbarkeit«.<sup>24</sup>

Verstärkt wurde diese »Unsichtbarkeit« durch das Frauenbild, das in der Verehrung Marias – der Jungfrau und Mutter – vermittelt wurde, durch den »Marianismus«.<sup>25</sup> In der Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts wird die »Neue Welt«, Lateinamerika, als femininer Kontinent dargestellt, in Gestalt einer Mutter, die ein weißes und schwarzes Kind nährt, ihre eigenen Kinder, den Indio und Mestizen, jedoch zurückstößt. Genau hier setzen kulturanthropologische Arbeiten von Frauen an; nicht Negierung der Mestizierung, sondern allein deren Affirmation – in aller Gebrochenheit und »Ungeschminktheit« – kann in die Zukunft weisen, identitätsstiftend und versöhnend sein. In den letzten Jahren werden so die Frauen »sichtbar«, der ideologische Umgang vor allem mit der Allegorie der Mutter wird aufgewiesen. Über eine Relektüre der lateinamerikanischen Geschichte aus der Perspektive der Frau kann deutlich werden, daß sich auch in der »Kultur der Unterdrückung«

der Frau eine »Kultur der Emanzipation« herausgebildet hat, geprägt von Befreiung und einer Affirmation des Lebens, einer Denunziation jeder Kultur der Gewalt und des Todes. Dafür stehen in der Geschichte Frauen wie Sor Juana Inés de la Cruz (Mexiko) und Sor Ursula Suárez (Chile), dafür stehen die Mütter der Plaza de Mayo in Buenos Aires, die Frauen Chiles, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben, dafür steht Rigoberta Menchu (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben, dafür steht die Arbeit der Frauen in den kirchlichen Basisorganisationen, die eine »Option für die arme Frau« getroffen haben.

## 2.2 Differenz in der Kritik der Moderne vom Süden aus

Vom Süden aus erscheint die Moderne in einem ambivalenten Licht, die Kehrseite der Prozesse von Fortschritt und Wachstum geht auf, auch das verzerrte Bild eines seiner selbst, seiner Vernunft und Lebenslenkung gewissen Subjekts. Die Frauen im Süden bilden den großen Teil einer Kirche der Armen; entgegen den individualistischen Tendenzen im Norden ist der gemeinsame Kampf gegen Unterdrückung und Armut von Bedeutung, die Ausbildung von Lebensgemeinschaften, in denen Freude und Leid geteilt werden. Nicht Selbstverwirklichung ist das Ziel, sondern teilnehmende Solidarität.<sup>26</sup>

Für die Frauen in Lateinamerika sind diese Weggemeinschaften von besonderer Bedeutung; in ihnen wird der »Zauber« einer kulturellen – prämodernen – Erfahrung gesprengt, die Mann und Frau gefangengenommen hielt: die Idealisierung und »Macht« des Mutterbildes. Das Mutterbild hat in einer tiefen Schicht des Erlebens die Identität der Frauen und Männer der Mestizenkultur Lateinamerikas geprägt; der Vater ist der »errático«, der »gitano« (der Vagabund, Zigeuner); bis heute ist das Kind oft, bedingt durch häufige Migrationen in den Minengebieten und landwirtschaftlich intensiv genutzten Zonen Lateinamerikas, »huacho«, Sohn einer Mutter, ohne den Vater zu kennen. So ist die Frau Mutter, nicht aber Partnerin

des Mannes. Die Erfahrungen der Frauen in Geschichte und Gegenwart sind oft davon geprägt, verlassen zu werden. Ein Großteil der Frauen ist heute alleinerziehend; die Gemeinschaft mit anderen Frauen läßt die Einsamkeit ertragen und erleichtert die Organisation des harten Alltags, holt ins Wort, was ihnen Gewalt angetan hat und antut. Auf diesem Weg, im Sichtbarmachen der wahren Welt der Frauen, können Schein und Maske der Mestizenkultur aufgedeckt werden, ihre »doppelte« Moral, die in den lateinamerikanischen Gesellschaften angesichts der in der öffentlichen Debatte präsenten und oft verschleierte Themen von Abtreibung und Scheidung, innerfamiliärer Gewalt, immer wieder durchbricht. Im Durchbrechen der Tabus kann die »maskierte Gesellschaft« aus ihrer Lüge befreit werden, ist ein Weg zu einer wirklich »neuen Welt«, einer erwachsenen – modernen – Gesellschaft möglich. Der Mestize, der »huacho«, das ewige Kind, wird zum Mann. Erste Schritte der Affirmation und Sichtbarmachung dieser Mestizenidentität zeigen sich in den vielfältigen Frauenbewegungen. Die »Mutter« überschreitet den Raum des Privaten, wagt den Schritt in die Öffentlichkeit hinein, ihr Wort, ihre Gegenwart stellt die Kultur des Scheins in Frage. Die fast inzestuöse Beziehung von Mutter und Sohn wird durchbrochen, Mann und Frau erkennen und anerkennen sich in ihrer Differenz. Erst dann kann es zu wirklicher Partnerschaft zwischen Mann und Frau kommen; der Weg der Frauen ist so ein Weg hin zu einer neuen Gemeinschaft von Mann und Frau. »In ihren alltäglichen Kämpfen erwächst der Raum für Beziehungen gegenseitiger Achtung zwischen Männern, Frauen und der Erde, mit einer erneuernden Kraft, die nur vom Geist herrühren kann (Sab 7,27).«<sup>27</sup> Einer Moderne wird hier der Weg bereitet, in der im partnerschaftlichen und liebenden Austausch von Mann und Frau im »Mehr« der Liebe neue Formen von Gemeinschaft entstehen können.

In den Weggemeinschaften der Frauen hat der Bereich des Alltäglichen, des Privaten besondere Bedeutung. Er wird von ihnen auch als »politischer« Raum eingefordert, der alternative Modelle der Organisation, des Wirtschaftens aufzeigen kann.

In den Formen der Praxis der Frauen lebt eine tiefe Menschenwürde, eine Demut und Kraft, die den politischen Konzepten zu einem größeren Realismus, einer größeren Lebensnähe verhelfen könnte. Eingang findet auch die Fragmentarität von Lebensentwürfen, der rasche Wandel von Lebensbiographien unter den Bedingungen der Moderne. Eingang findet vor allem die Kraft des Neuanfangs, die aus der Versöhnung in der Alltagsarbeit der Frauen wächst.<sup>28</sup>

### 2.3 Differenz in der Ausbildung von neuen Lebensformen des Glaubens

In der Weggemeinschaft mit anderen Frauen, der geteilten solidarischen Praxis, im gemeinsamen Gebet und im Austausch über das gehörte und gelesene Wort Gottes, in der Feier des Gottesdienstes bildet sich die religiöse Identität der Frauen neu aus. Ein Prozeß der Befreiung beginnt, auch der inneren Lösung von sie bedrückenden und unterdrückenden kulturellen und religiösen Vorstellungen.<sup>29</sup> Maria wird neu entdeckt, als die Frau auf der Seite der Armen, als die Frau, die, wie das »Magnificat« zum Ausdruck bringt, zu einer großen Freiheit gefunden hat, die Menschenungerechtigkeit anklagt und einen Gott des Lebens auf der Seite der Kleinen, Gedemütigten, Armen preist. Neues, befreiendes Licht wirft diese Entwicklung vor allem auf den lateinamerikanischen »Marianismus«. Die vielen Wallfahrtsstätten – in Guadalupe/Mexiko, Andacollo/Chile, Caacupé/Paraguay, Titicaca/Bolivien usw. – sind bis heute Zeichen der Bedeutung, die Maria in der Volksfrömmigkeit zukam und zukommt. Doch ist das Mariensymbol – auch als identitätsstiftendes Symbol für die Frau – in sich ambivalent; die Gefahr der Vermittlung eines repressiven Frauenbildes besteht auf der einen Seite (Marianismus und Machismus werden in vielen Untersuchungen parallelisiert<sup>30</sup>), auf der anderen Seite die Gefahr der Mythifizierung des Mütterlichen, die Deifizierung Marias. Der Befreiungsprozeß, den die lateinamerikanische Kirche durchgemacht hat, die Durchsetzung einer vorrangigen Option für die Armen auf der Ebene der Pastoral läßt aber auch

Züge einer »neuen« Maria in der Volksreligiosität entdecken. Ivone Gebara und Maria Clara Bingemer arbeiten dies in ihrer Studie zur Mariologie in Lateinamerika heraus.<sup>31</sup> Maria steht auf der Seite der Unterdrückten, sie selbst ist die marginalisierte Frau, die starke Frau, Beispiel für viele Frauen, die das Kreuz des armen Volkes auf sich nehmen und Schritte in die Zukunft, dem Leben zuliebe, wagen. Maria, vor allem die Maria des Magnificat, ist das »authentische Gesicht Gottes, ein wahres Zeichen des Lebens und der Auferstehung der Welt«, Maria wird als die Mutter Gottes verehrt, die vor den »Richtern, Kolonialherren, Dieben und Plünderern beschützen soll« (Guamán Poma de Ayala), sie ist die »Mutter des Lachens«, das sich in den das Leben feiernden Tänzen vor den Marienheilig-tümern seinen Ausdruck verschafft.<sup>32</sup>

Besonders das gemeinsame Feiern ist wichtiger Bestandteil der Ausbildung der christlichen Gemeinschaften, neuer gelungener Lebensformen des Glaubens, in denen die Frauen sich mit den geschichtlichen, kulturellen und religiösen Identitätsvorgaben auseinandersetzen. »Sie begannen, sich gemeinsam zu diesem Gott auf den Weg zu machen und haben ihn immer tiefer kennengelernt, wobei sie ihn auch als eine innere Kraft erfahren haben, der die Anstöße für diesen Weg gibt. Auf dem Weg haben sie gelernt, ihn in den fragenden Gesichtern der Brüder und Schwestern zu entdecken und mit ihnen öffneten sie sich, den Gott des Lebens zu feiern, der von innen heraus ihre eigene Befreiung als Frauen entfesselte.«<sup>33</sup> Der Gott des Lebens befreit zu eigener Freiheit, läßt die eigene Würde wiederentdecken, und dies genau in Situationen der Widerständigkeit, von Gewalt und Armut, hat er doch, in seinem Sohn Jesus Christus, diese Widerständigkeit ausgehalten, sie überwunden. In seinem Geist und durch seinen Geist wird die Gegenwart dieses Gottes des Lebens erfahren, der die »Abwesenheit« so erlitten und ausgehalten hat, daß in ihr Auferstehung Wirklichkeit werden konnte. In gemeinsamem Gebet und solidarischer Praxis entstehen Gemeinschaften des Glaubens, die ihre Kraft aus kleinen und großen Auferstehungserfahrungen mitten im Lebensalltag beziehen.

»So sind die Grundpfeiler einer soliden Spiritualität gelegt worden, die nichts Entfremdendes an sich hat, die vielmehr eine Kraft ist, die dazu auffordert, alle Bereiche des Lebens anzunehmen. Auf dieser Ebene der gemeinschaftlichen Spiritualität stellt sich die Forderung, als Personen zu wachsen.«<sup>34</sup> Als Personen wachsen, alte Identitätsvorgaben überdenken und zu einem neuen und befreiten Frausein finden, bedeutet für die Frauen in Lateinamerika, den Mann in diesen Prozeß einzuschließen.<sup>35</sup> Wichtig ist die gemeinsam getragene Verantwortung, an einer Welt zu arbeiten, in der ein Leben in Menschengerechtigkeit möglich ist – und mehr als Gerechtigkeit: ein Leben, das durch Weggemeinschaften geprägt ist, in denen durch die in ihnen sich zeigende und schenkende Liebe das »Mehr« möglich ist, das neue Zukunft und neue Auferstehungserfahrungen bedeutet.<sup>36</sup> Hier liegt die Kraft der Frauen im Kontext der Evangelisierung der Kultur begründet, an das »Herz« der Kultur wirklich zu rühren, den Glauben in der konkreten Realität, auch in aller Widerständigkeit, in Situationen von Gewalt, Unterdrückung und Armut zu inkarnieren.<sup>37</sup>

#### 2.4 Differenz in der Gestalt der Theologie aus der Perspektive der Frauen

Im Unterschied zur europäischen, universitär geprägten Theologie erwächst die theologische Reflexion der Frauen in Lateinamerika aus der konkreten Arbeit der Frauen, ihrem Kampf um ein menschenwürdiges Leben. Sie ist eine Theologie der Katechetinnen, der Ordensfrauen, die in den Basisgemeinden arbeiten und in aller Lebenskonsequenz die Option für die arme Frau getroffen haben, eine Theologie, die – wie die mittelalterlichen Frauenbewegungen – aus der Bibellektüre die Kraft ihres evangelischen Aufbruchs schöpft. Grund der theologischen Reflexion der Frauen ist zum einen eine tiefe Spiritualität, eine Nähe zum Evangelium, andererseits die solidarische Praxis mit den Armen und Zukurzgekommenen. Die Methodik der Arbeit steht der Befreiungstheologie nahe, die Arme ist der konkrete Ort, der »locus theologicus« der theolo-

gischen Reflexion; gefragt wird in aller Radikalität, wie die Fülle des Lebens Gottes denen angesagt werden kann, die die Grenzerfahrung des Überlebens, des Kampfes gegen die alltägliche Erfahrung des Todes machen. Gleichzeitig wird der Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung jedoch erweitert, der Kampf um Leben und Tod wird nicht nur in den »großen Ereignissen« der Geschichte ausgetragen, sondern auch im Bereich des Privaten, der Alltäglichkeit, den interpersonalen Beziehungen, Sexualität, Familie, 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.

Gerade durch die Einbeziehung der Momente von Alltäglichkeit, Leiblichkeit und konkreter Lebensgeschichte in die Ausgestaltung des »intellectus fidei« kann der in der Theologie immer noch latent vorhandene Dualismus von Leib und Seele/Geist überwunden werden. Die theologische Arbeit der Frauen weist darin den Weg zu einer wirklichen Theologie der Inkarnation, der Affirmation des Lebens – und dies gerade in einem Umfeld des Todes, von Gewalt mit den unterschiedlichsten Gesichtern, deren stärkster Ausdruck das Gesicht der Armut, der armen Frauen ist. Dieses Gesicht ist Christusikone, die Entäußerung und Inkarnation Gottes wird zur Gegenwart – bis hinein in die Abwesenheit der Erfahrung des Todes. Kontingenz, Fragmentarität und darin auch Sündhaftigkeit und Schuld des Menschen werden in ihrer Tiefe ernst genommen – dies aber am Leitfaden des Lebens und einer wahren Akzeptanz der fundamentalen Ambiguität des Lebens. Leben wird als eine Simultaneität von Unterdrückung und Befreiung, von Schuld und Gnade erfahren.<sup>38</sup>

Gerade in der beständigen Konfrontation mit dem lebendigen Wort Gottes selbst, in der Bibelarbeit – in Treue zum Geist Gottes und zum Wort des Heils in dem einen Sohn Gottes, Jesus Christus – ist die Theologie der Frauen Lateinamerikas ein kreativer Beitrag zum Prozeß der Neuschöpfung der theologischen Tradition, in der die Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit, die Erfahrung der Bedeutung und Notwendigkeit

der Erlösung, des alltäglichen Verzeihens, Ausdruck der Feier des Lebens ist. »Es ist so, als ob das Ziel wäre, den Graben zwischen Worten und Realität, die Distanz, die der formale und idealistische Diskurs der Religion uns für eine lange Zeit aufgedrängt hat, zu überbrücken. Es ist so, als ob wir, sehr kraftvoll und von unserer eigenen Situation ausgehend, das Geheimnis der Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen entdecken würden, nicht nur weil »es uns gesagt wurde«, sondern weil wir es in den Grenzen unseres eigenen Lebens als Frauen erfahren.«<sup>39</sup> Die theologische Sprache rührt an den je konkreten Menschen, an das, was ihn in seinem Innersten angeht, in seiner Größe und gleichzeitig seiner Verletzlichkeit. Gott wird als Grund der eigenen Freiheit erfahren – der Weg der Theologie der Frauen in Lateinamerika ist hierin dem augustinischen ähnlich, es ist ein Weg in das innerste Innere, dies aber in Akzeptanz der eigenen und fremden Leiblichkeit. Ein solcher Weg ist Weg einer Vernunft in Leiblichkeit. Theologische Begriffe werden auf die Frage hin untersucht, welchen »Realitäten des Lebens sie entsprechen«. Theologische Sprache soll die »vitalen Zentren der menschlichen Existenz treffen«; Gott selbst ist »das Bild des Menschlichsten, das in der Frau und im Mann existiert«. Gerührt ist an das, was Karl Rahner mit dem Urwort »Herz« bezeichnet hat (vgl. Punkt 3). Der Theologie soll die »poetische Dimension der menschlichen Existenz« zurückgegeben werden, das Geheimnisvolle sagt sich nur in der Poesie aus, die »gratuidad« (die sich frei schenkende Liebe) drückt sich nur in Symbolen aus.<sup>40</sup>

Auf dem Weg der Frauen in Lateinamerika – in der Aufarbeitung der Geschichte der »conquista«, in der Ausbildung von neuen Lebensformen des Glaubens, in ihrer Spiritualität und Theologie – läßt sich entdecken, was im Blick auf eine Spiritualität der Begegnung als Differenz und Abwesenheit und Suche nach Wegen der Versöhnung beschrieben worden ist. Die lateinamerikanische Kultur war und ist eine Kultur der Begegnung; Begegnung kann die Form von Gewalt und Leid der »conquista« und die Form der Liebe und Herzlichkeit in den gelingenden Weggemeinschaften annehmen. In unserem Dia-

log mit Lateinamerika können wir aus diesen Erfahrungen lernen; Dialog ist ein Weg, auf dem Grund einer Liebe, die aus der Kraft der Versöhnung wächst; gehen wir diesen Weg, wachsen wir hinein in eine »Passion«, die Leiden und Leidenschaft zugleich ist.

### 3. *Differenz und Konversion: das Herz – Ort des »Bruchs« und »Aufbruchs«*

Eine Spiritualität der Begegnung mit dem und der anderen ist eine Spiritualität des Weges, beständige Konversion, Anziehung und Abstoßung, das Aushalten von Abwesenheit, Bruch mit Vertrautem und Aufbruch in Neues, stetes Wachsen ins Eigene hinein, in der Erfahrung einer immer dichteren Gemeinschaft mit dem anderen. Die lebendige Spannung, die Grunddynamik des Lebens, die Nähe von Leben und Tod und die Hoffnung auf ein »Mehr« an Leben, bestärkt in den kleinen und großen Befreiungserfahrungen im Alltag, charakterisiert die Spiritualität der Frauen, die sich in den lateinamerikanischen christlichen Gemeinden auf den Weg gemacht haben. Das andere, Differente, trägt viele Namen, es sind Erfahrungen, die in der Privatsphäre gemacht werden, die Beziehung von Mann und Frau prägen, es sind die großen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen. Das Wachsen am anderen, auch und gerade am anderen in seiner Differenz, sowie die Erfahrung, daß der andere an mir selbst wachsen kann<sup>41</sup>, ist eines der wesentlichen Momente auf dem Weg der Frauen. Die Spiritualität der Begegnung mit dem anderen ist eine Spiritualität der Gemeinschaft, inkarniert in den Alltagserfahrungen jeder und jedes einzelnen. Begegnung braucht Zeit, Umkehr ist ein Prozeß, ein Lebensweg; die Antworten, die dem Ereignis der Begegnung entsprechen wollen, liegen nicht auf der Hand, sie bilden sich langsam aus, im Gespräch mit dem anderen, mit Gott, in der Bibellektüre, dem Teilen der Alltagserfahrungen in der christlichen Gemeinschaft. Es gibt eine Heiligkeit des Alltags, in der konkreten Tat der Befreiung, in

der Ehrlichkeit von Gefühlen, im Aushalten und Durchleben von Spannungen, in der Erfahrung einer Schönheit der Welt gerade in der Widerständigkeit des Alltags. Gott offenbart sich, »zerreißt« dabei jedoch jedes Zeichen, das die Erfahrung fassen will.<sup>42</sup>

Die Möglichkeit, dem anderen und Fremden in einer Tiefe zu begegnen, die zum »Bruch« und »Aufbruch« führt, ist im innersten Inneren des Menschen angelegt, in der Sprache der Symbolik: im Herzen des Menschen. In der Erfahrung der Frauen spielt das Herz eine besondere Rolle. Die Maria, die Mutter Jesu, betreffende Formulierung des Evangelisten »Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen« (Lk 2,51), hält fest, was Erfahrung von Frauen aller Kulturen ist. In der lateinamerikanischen Frömmigkeitstradition hat das Herz Jesu eine besondere Bedeutung; mit den Missionaren, allen voran den Jesuiten, ist die Herz-Jesu-Verehrung tief in der christlichen Erfahrungswelt auf dem lateinamerikanischen Kontinent verankert worden.<sup>43</sup> Das Herz Jesu ist, so der Evangelist Johannes, Quell des Lebens; aus dem Herzen Jesu entspringt der Quell lebendigen Wassers (Joh 7,37.38; 19,34); von Johannes führt der Weg über die Kirchenväter Justinus, Apollinaris, Irenäus, Tertullian in die Frömmigkeitstradition des Mittelalters; im 17. Jahrhundert werden vor allem durch Jean Eudes und Maria-Marguérite Alacoque die Wurzeln der modernen Herz-Jesu-Verehrung gelegt. Herz, ein »Urwort« des Menschen, wie Karl Rahner es in seinen Schriften herausgearbeitet hat, ist der Ort, in dem die Tiefe des Seins erreicht wird, das Geheimnis der eigenen Existenz, wo an das Geheimnis des anderen gerührt werden kann. Wirkliche Begegnung ist Begegnung »von Herz zu Herz«, hier ist wirkliche Umkehr und ein gemeinsamer Weg in die Zukunft möglich.

Das Wort Herz, so Rahner, »gehört zu den Worten, in denen der Mensch das Geheimnis seiner Existenz, um sich selber wissend, aussagt, ohne dieses Geheimnis aufzulösen. Wenn der Mensch sagt, daß er ein Herz hat, hat er eines der entscheidenden Geheimnisse seines Daseins sich selber gesagt. Denn wenn er so redet, dann meint er sich als den einen, um sich wissenden

Ganzen, ruft er die Einheit seines Daseins, die *vor* der Scheidung zwischen Leib und Seele, Tat und Gesinnung, Äußerem und Inwendigem liegt, ruft er das Ursprüngliche im echten Sinn dieses Wortes, dasjenige, in dem die Vielfalt der menschlichen Wirklichkeit noch morgendlich eins ist...«<sup>44</sup> »Diese ursprüngliche, Ursprung gebende und das Entsprungene in einem haltende Einheit des Menschen ist nun eine personale Einheit, also eine um sich wissende, sich wagende und frei entscheidende, eine antwortende und sich selbst – in Liebe – ausagende oder sich versagende. Sie ist der Punkt, wo der Mensch an das Geheimnis Gottes grenzt, der Punkt, wo der Mensch im eigenen Ursprung aus Gott, als dessen Partner, diesem entweder sich selbst, in der ursprünglichen Einheit sich selber entspringend wiedergibt, oder sich *Ihm* frevelnd versagend und nach unten gerichtet stürzt in die eigene Leere seiner Verdammnis. Herz ist das geschenkte und doch geschichtlich ereignishaft Seiende, als welches der Mensch sich selber versteht und in die Taten seines Lebens so hinausragt, daß er sich und den anderen doch verschwiegen und sein Name nur dem einen Gott bekannt bleibt. Ein Herz hat so eigentlich nur der Mensch. ... Der Mensch aber geht aus und von sich weg, er muß im Fremden, das er getan und erlitten hat, sich selbst vollziehen, und kann nur so, in diesem anderen, wegschauend von sich, seines Ursprungs, seiner Einheit innewerden. Und solchen Ursprung, dem das Fremde wahrhaft entströmt und 'der nur im anderen sich selber hat, nennt man das Herz. ... Darum ist das Wort in einem vorzüglichen Sinn ein Urwort: wenn der Mensch alles bei seinem Namen zu rufen bestimmt war, wenn er so lichtend und liebend das Fremde, dem er begegnet, zu seinem bewußten Wesen erlöst, dann wird er in solcher Begegnung seiner selbst bewußt, und im anderen sich selbst belegend erfährt er, daß er ein Herz hat. Er begegnet dem anderen, um eben dies zu begreifen und zu tun. Und wird so erst, was er ist und sein soll, wenn er fragt: wem gehörst Du, mein Herz?«<sup>45</sup>

Das Herz ist der Ort der Erfahrung, die den Menschen am tiefsten berührt, der Erfahrung der Liebe – der Liebe in ihrer

Schönheit, aber auch ihrer Abgründigkeit. »Herz besagt nicht einfach schon Liebe.« Diese inwendig-leibhaftige, an das schlechthinnige Geheimnis grenzende Mitte des personalen Menschenwesens kann ja nach der Schrift auch böse sein und der bodenlose Abgrund, in den der Frevler hinabstürzt, der sich der Liebe versagt. Das Herz kann liebeleer sein, und es kann sehr peripher sein, was man noch immer Liebe nennen könnte. Daß das Innerste der personalen Wirklichkeit Liebe ist und die Liebe tatsächlich das Innerste, das erfährt der Mensch erst in der Erfahrung des Herzens des Herrn. »Siehe, dieses Herz, das die Menschen so sehr geliebt hat.«<sup>46</sup> »Immer wird er, wenn er einfältig und weise zugleich sich aus der Vielfalt in den einen Ursprung zurückruft, vom Herzen reden. Immer, wenn er die bleibende Essenz seiner Zeit in die Ewigkeit seines Daseins einsammelt, wird er sagen, daß er sie in die Wabe seines Herzens geborgen hat. Immer, wenn er sich selber vom Grund her wegsagt, wird er sagen: ich schenke Dir mein Herz. Immer, wenn er in die finsternen Abgründe seines Daseins stürzt, wird ihm sein, als sei er gefangen in den Verließen seines toten und leeren Herzens.«<sup>47</sup>

Das Herz ist der Ort, an dem, in Rahners Sprache, das Geheimnis des Seins, von Ich und Du, erfahren werden kann; es ist der Ort, an dem die Differenz des anderen aufgeht, in aller Dichte und Tiefe, bis hin zu seinem Entzug, seiner Abwesenheit. Jesus hat sein Verlassensein, seine Einsamkeit, seine Trennung vom Vater im tiefsten Grund des Herzens erfahren; ein Schwert fuhr Maria, seiner Mutter, durchs Herz, als ihr immer mehr der Weg des Leidens ihres Sohnes aufging, seine Fremdheit und seine »Abwesenheit« (vgl. Lk 2,35). Das Herz hat aber auch die Kraft, Differenz und Abwesenheit auszuhalten, sie in ihrer ganzen Furchtbarkeit zu ertragen, so daß neue Auferstehungserfahrungen möglich werden, Erfahrungen der Gegenwart des anderen, Gottes. In der Größe und Kraft ihres Herzens wird Maria darin zur ersten, die die Göttlichkeit ihres Sohnes erkennt, er ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, in dem Identität und Differenz eins sind, unvermischt und ungetrennt. Das Aushalten des anderen und Fremden läßt dem Herzen die Gnadenhaftigkeit des Seins

aufgehen, läßt die Erkenntnis wachsen und das Herz weit machen im Wissen und Erfahren, daß das, was es in seiner Tiefe angeht, die Liebe, Geschenk ist. Geschenk eines anderen, dessen Abwesenheit wir aushalten müssen, es auch können, weil einer diesen Weg in den tiefsten Grund des Herzens gegangen ist: Jesus Christus. Begegnung mit dem anderen heißt lernen, sich lieben zu lassen.

Die Begegnung mit dem anderen ist nicht Überschreiten einer dem Ich auferlegten Grenze, was, wie die Erzählungen der Mythologien zeigen, gesühnt werden muß. Es ist ein Überschreiten eigener Begrenztheiten, ein Hineingeführtwerden in ein Grundvertrauen, ein Sich-Weiten des Herzens in der Erfahrung der ungeschuldeten Liebe des anderen. Ein Weg der Versöhnung tut sich darin auf, Versöhnung mit dem anderen und Widerständigen, erfahre ich doch, daß ich es selbst bin, mein eigenes Herz, das Widerstand leistet, der Liebe und dem Ruf des anderen. Umkehr ist der Aufbruch in das Nicht-Machbare, Ruf einer Freiheit, die ihre Berufung erfährt, befreit vom anderen auf ihn, auf das Geschenk seiner Liebe, hin. Geschichte, die hier entsteht, ist meine und deine Geschichte, ist Weg in eine immer größere Gemeinschaft hinein. »Widerstand« und »Ergebung« der Differenz und Abwesenheit des anderen gegenüber sind der Geschichte wesentlich; darin wird Geschichte zur Geschichte der Versöhnung. Sich lieben lassen heißt, Gott lieben lassen; dann wird versöhnt, was auf dem Weg des und der einzelnen verletzt worden ist, dann wird weit, was zu eng geworden ist, dann kann Neues werden.

#### *4. Die Wallfahrt der Völker – auf der Suche nach konkreten Wegen der Versöhnung zwischen Nord und Süd*

Differenz, die oftmals befremdende und bis an den Abgrund der Abwesenheit rührende Gegenwart des anderen und Fremden in der eigenen Lebensrealität, ist wesentliches Moment des Erlebens und Erfahrens. Differenz ist aber, wird in ihr das – gnadenhafte – Ereignis des anderen erlebt, das den Widerstand

der eigenen Erfahrungswelt aufdeckt, angelegt auf eine Einheit. Im »Aushalten« der Differenz eröffnen sich Sinn und Gemeinschaft; die Kulturen kreuzen sich nicht nur, gemeinsame Wege in die Zukunft werden möglich. Differenz ohne Einheit kann nicht Ferment des Sinns sein, und die Einheit ist steril, leitete sie sich nicht immer neu aus der sie infrage stellenden Differenz her.<sup>48</sup> Gerade in den Pluralismuskussionen, die in der Theologie der Gegenwart geführt werden, wird im Durchgang durch Pluralismus und Differenz, im Aushalten der Differenz, in der Anerkennung des anderen neues Licht auf das Moment der Einheit geworfen. Die Begegnung mit dem anderen verändert, sie läßt das Wissen und den Glauben wachsen, daß es *eine* Vernunft und Wahrheit gibt, über die Beschränktheiten der je partikularen und pluralen Standpunkte hinaus. In seinem Plädoyer für eine »Hermeneutik der Anerkennung« formuliert Jürgen Werbick: »Die Dramatik der Begegnung liegt darin, daß ich mich in der Begegnung mit dem, was ich als ›meine‹ Vernunft mitgebracht habe, verändern lassen muß durch das Kennenlernen des anderen, seines Widerspruchs und Einspruchs gegen das, was ich aufgrund des ›Mitgebrachten‹ immer schon von mir aus mit ihm anfangte. ... Das uns (hoffentlich) jetzt schon Verbindende ist nicht die gelassene Überzeugung, im wesentlichen seien wir uns ja sowieso einig, sondern die Glaubens-Zuversicht, daß das verbindlich Verbindende – die Vernunft – um so weniger je-meinig und je-seinig bleibt, je mehr wir die Andersheit des anderen zu würdigen in der Lage sind; die Glaubens-Zuversicht, beim Versuch, das Recht der anderen zu wahren, ereigne sich ›zwischen‹ uns und an uns Wahrheit.«<sup>49</sup>

Gerade angesichts der Konfliktivität der Nord-Süd-Beziehungen, der Tragik der Teilung von Welt und Kulturen in Arm und Reich, angesichts von Leid und Elend, der zerbrochenen Lebensbiographien, hervorgerufen durch Krieg, wirtschaftliche und politische Gewalt, könnte eine Spiritualität der Begegnung mit dem anderen und Fremden beschönigend und realitätsblind scheinen. Doch gerade das Moment des Differenten, des Widerständigen, und die Erfahrung und das Aushalten der

»Abwesenheit« möchten gerade eine Brücke für die konkreten Erfahrungen der Kontingenz, des Bösen, von Elend und Leid sein. So werden in der Spiritualität der Frauen in Lateinamerika, in ihrer theologischen Reflexion, Differenz und Konflikt ins Wort geholt, die über Jahrhunderte hinweg die kulturellen Erfahrungen auf dem Subkontinent geprägt haben; die Differenz, Abwesenheit und Tod, werden nicht ausgeblendet, in aller Schärfe wird angeklagt, dies aber in der Hoffnung auf Versöhnung und in der Suche nach einer Einheit über die Differenz hinaus. Der konkrete Weg der Versöhnung führt zur Gemeinschaft und Einheit; eine solche Einheit ist nicht abstrakt, nicht ideell; Einheit ist harte Arbeit, tatkräftige Solidarität. Ivone Gebara formuliert die Gleichzeitigkeit von Vielfalt, Differenz und Einheit im Blick auf die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika: »Die theologische Arbeit von Frauen widerspiegelt eine Fähigkeit, das Leben als Ort der gleichzeitigen Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung, von Gnade und Mangel an Gnade zu sehen. Solch eine Wahrnehmung schließt ein, was pluralistisch, was verschieden, was anders ist. Obwohl diese Art des Schauens nicht das exklusive Eigentum von Frauen ist, müssen wir sagen, daß sie in außergewöhnlichem Maße bei Frauen gefunden wird. In Kämpfen des Volkes, in denen Frauen eine sehr wichtige Rolle gespielt haben, war diese Fähigkeit, die Gegensätze und Widersprüche, die Kontraste und Unterschiede als dem menschlichen Leben innewohnend in einer ganzheitlicheren Weise zu erfassen, ein charakteristisches Merkmal der Art, wie Frauen leben und ihren Glauben ausdrücken. Ein solches Verhalten befähigt sie, dogmatische und exklusive Haltungen zu vermeiden und die wirkliche Komplexität dessen, was menschlich ist, wahrzunehmen oder intuitiv zu erkennen.«<sup>50</sup>

Die beharrliche Suche nach konkreten Wegen der Versöhnung, auf denen, in aller Schwierigkeit und Fragilität, gemeinsame Schritte in die Zukunft gewagt werden können, läßt den bleibenden Konflikt aushalten, den die Einbindung in Strukturen mit sich bringt, die die eine Welt teilen, in Gewinner und Verlierer, in Arm und Reich. Die »Option für die Armen« mindert

die Konflikte nicht, sie läßt aber Brücken bauen, auf denen Spuren der Versöhnung ausgelegt werden können. Die »Option für die Armen« steht im Kontext des gelebten Christseins im Hier und Heute, der konkreten, spannungsreichen und spannenden Nachfolge Jesu von Nazaret, des Menschen, der sein Leben entschieden gelebt hat: in der Entscheidung für die Kleinen, die Gedemütigten, die von der Gesellschaft Verachteten – eine Entscheidung zur Liebe, eine Entscheidung, die Liebe ist. Diese Entscheidung, diese Option, ist »Inkarnation«. Und auch von uns selbst, die wir auf seinen Namen getauft sind, wird eine »Option« verlangt. »Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe«, sind die von den Evangelisten überlieferten Worte Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten. »Umkehr« ist eine Entscheidung, eine Haltung und Praxis, in die wir hineinwachsen können, zu der wir in jedem Lebensaugenblick immer wieder neu stehen können; sie ist nicht nur Gabe, sondern als Gabe unserer eigenen Verantwortung in der Geschichte anheimgegeben. Sie ist Liebe, die ein Weg ist, eine immer tiefere Begegnung mit der Realität des konkreten anderen, die auch in den Momenten des Mißerfolgs und des anscheinenden Scheiterns wächst. Gerade in der Formulierung des Weges kann deutlich werden, daß es nicht um Antworten geht von seiten der Christen oder der Kirche; es geht vielmehr um den Aufweis von Leben, das Vorleben einer Dimension von »Sinn«, um Glaubwürdigkeit und überzeugende, entschiedene Praxis.<sup>51</sup> Ein tief in der religiösen und christlichen Tradition verankerter Ausdruck für den Weg der Versöhnung stellt die Wallfahrt dar. Jesaja malt das Bild der Völkerwallfahrt (Jes 60); auf dem Weg nach Jerusalem, der Stadt des Heils, vereinen sich die vielen. An den Weg nach Jerusalem knüpfen die vielen Wallfahrten an, die bis in die heutige Zeit einer der zeichenhaften Ausdrücke für die Sehnsucht und Suche nach Heil und Erlösung sind. Auch in Lateinamerika hat die Wallfahrt eine lange und wichtige Tradition; die Wallfahrtsorte, vor allem die vielen Orte der Verehrung Marias, der Mutter Jesu, sind Orte der Lebensbegegnung und der Auferstehungserfahrung, für Männer und Frauen. Identität, Menschenwürde, Kreativität und Lebens-

freude werden durch den Glauben, der sich an den Orten der Marienfrömmigkeit entfaltet, gestärkt. Gerade Maria ist Symbol der Hoffnung, das die Zukunft öffnet, den Alltag auf seine unendlichen Möglichkeiten hin erschließt. Ausdruck dieser Dimension der Hoffnung sind die vielen Feste, die an den einzelnen Orten gefeiert werden, die Tänze, das gemeinsame Teilen der Lebensfreude, in Chiquinquirá (Kolumbien), Coromoto (Venezuela), Copacabana (Bolivien), Caacupé (Paraguay), Catamarca (Argentinien), in Andacollo (Chile) oder La Tirana (Chile). Hier wird eine Spiritualität der Auferstehungshandlungen gelebt, die sich dem »verheißenen Land« verpflichtet weiß und nicht die Hoffnung angesichts des »verlorenen Paradieses« in einer Realität von Gewalt und Armut aufgibt. In dieser Hoffnung kann dem Paradox der Geschichte, ihrer Ambiguität, Zerbrechlichkeit, ihren Konflikten standgehalten werden, können immer wieder neue Auswege aus ihnen gefunden werden. So ist diese Spiritualität von der Kraft des Geistes geprägt, der aus Unfreiem, Sündigem befreit und den neuen Menschen, Mann und Frau, schaffen kann.

Der Weg ist Symbol der Hoffnung, das über die Gegenwart hinaus Zukunft erschließt. Symbol der Hoffnung, daß gemeinsame Wege sich auftun, Wege, die sich nicht nur kreuzen, sondern sich zu einem gemeinsamen Ziel vereinen: Völkerwallfahrt. Symbol der Hoffnung, daß ein neuer Emmaus-Weg möglich werde, auf dem die Liebe wieder neu aufgeht: Liebe in der aufrichtigen, ungeschützten Begegnung, im Erzählen und Erinnern des erlebten Unrechts, des Leidens an vielen Formen der Gewalt, der subtilen, die die Seele zertritt, der handgreiflichen wie der bedrückenden und erdrückenden Armut. Als Antwort auf diese Liebe und als Geschenk des Geistes bilden wir Weggemeinschaften aus: Kirche. Hier wird Heil erfahren, Heilung an Geist, Leib und Seele; die Weggemeinschaft ermöglicht, die Tiefendimension des Herzens neu einzuüben, die Liebe zu lernen, die den Blick weitert und der Seele ihr Leuchten wiedergibt, über jede Schuld, jede Verletzung hinaus: Versöhnung. Die lateinamerikanischen Frauen haben sich auf den Weg gemacht. Unsere Aufgabe ist, zu Formen eines gemeinsamen

Weges, einer geteilten Hoffnung zu finden. Der Weltgebetstag der Frauen ist eine wichtige institutionalisierte Form der Gebetsgemeinschaft der Christinnen in der ganzen Welt. Vielleicht lassen sich Formen der Wallfahrt und des Festes finden, Orte, an denen sich Frauen aus Nord und Süd, West und Ost treffen, um hier ihre kulturelle Differenz in die Gemeinschaft des Gebets und vielfältiger Formen gelebter Solidarität münden zu lassen. Die Vielfalt von Babel kann Segen sein, gleichzeitig ist sie aber auch der Weg zu einem Pfingsten: Der Geist führt die vielen in die Wahrheit und führt zur Einheit. Darin sind wir Kirche, in der die missionarische Dimension unseres Christseins lebt. »Auch wenn er sein Land verlassen hat, um Jesus Christus auf neuer Erde zu verkünden, so wird er zur Kirche, die ihn ausgesandt hat, wieder zurückgeführt. Er entdeckt die Entfremdung in den Reichtümern, die Gott ihm schon lange mitgeteilt hat. Heißt das, daß er zu unrecht aufgebrochen ist? Nein, was ihn von den Fremden getrennt hat, machte ihm das Geheimnis unzugänglicher, das er zwar bereits kannte, dessen volle Erkenntnis jeder aber allein in der Begegnung mit den anderen erfährt. Die Distanz zwischen seinen Brüdern und ihm hielt ihn noch von Gott fern. So entdeckt er durch sie die Gegenwart und hilft ihnen, sie in sich zu erkennen. Wenn die Begegnung ihre gegenseitigen Beschränktheiten aufbricht, in ihnen eine neue Zukunft öffnet und ihre Erfahrungen vereint, so lehrt sie sie, bis zu welchem Punkt Gott der Erfinder ihrer eigenen Existenz ist. An jedem Ort, in jedem Leben ist Christus bereits da. Aber seine Transzendenz und seine Nähe enthüllen sich in steigendem Maß im Laufe der Auseinandersetzung, die die vielzähligen Zeugen seiner Gegenwart bis in ihre eigenen Ursprünge hinein entfremdet.«<sup>52</sup> Machen wir uns auf den Weg, immer wieder neu. Im Aufbruch liegt der Zauber eines Neuanfangs.

## Anmerkungen

- 1 P. Arrupe SJ verwendet den Ausdruck für einen gelingenden Inkulturationsprozess: »Plus les cultures expriment le Christ, plus il devient universel. La diversité concrétisée par l'inculturation manifeste la catholicité de l'Eglise. Cet objectif suppose un travail de discernement et de purification à long terme, la rencontre en coeur à coeur avec des hommes et des femmes d'autres cultures et beaucoup d'espérance« (in: N. Standaert, L'histoire d'un néologisme. Le terme »inculturation« dans les documents romains, in: NRT 110 [1988] 555–570, hier: 569).
- 2 Auf diesem Weg ist es möglich, aus ganz anderer Perspektive ein Licht auf den Begriff der Differenz zu werfen, der in der feministischen Theologie der Gegenwart immer mehr Bedeutung gewinnt. Die Erfahrung der Differenz kann als Grundmoment weiblicher Spiritualität erarbeitet werden (Zur feministischen Theologie vgl. Mary Shawn Copeland, Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der Frauen, in: Conc 32 [1996] 102–109; Susan A. Ross/Mary Catherine Hilker, Feminist theology: a review of literature, in: Theological Studies 56 (1995) 327–352, hier: 328).
- 3 Vgl. M. Eckholt, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas, in: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 141–146; dies., Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz 49 (1995) 367–372.
- 4 Vgl. so den Titel eines Standardwerkes lateinamerikanischer Katechese. Auf diesem Weg kann es dann zu einem »Vergessen« des Schmerzes in positivem Sinn kommen: vgl. auch H.-G. Gadamer, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, Tübingen 51986, 21: »Dem Verhältnis von Behalten und Sich-Erinnern gehört in einer lange nicht genug beachteten Weise das Vergessen zu, das nicht nur ein Ausfall und ein Mangel, sondern, wie vor allem F. Nietzsche betont hat, eine Lebensbedingung des Geistes ist. Nur durch das Vergessen erhält der Geist die Möglichkeit der totalen Erneuerung, die Fähigkeit, alles mit frischen Augen zu sehen, so daß das Altvertraute mit dem Neugesehenen zu vielschichtiger Einheit verschmilzt.«
- 5 Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum, hg. u. übers. von A. Perez-Amador Adam/St. Nowotnick, Frankfurt a. M. 1992.
- 6 M. de Certeau, L'Etranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, 67. Michel de Certeau weist auf die Schwierigkeit hin, Spiritualität zu »definieren«: Es ist die Suche nach einem »Ort«, wobei der Ort ein »Ereignis« ist, an das sich der Weg anschließt: »De même qu'il n'y a pas sur le sol de la terre un lieu désignable comme le paradis, de même il n'y a, dans l'organisation d'une psychologie humaine, aucun lieu particulier qui soit désignable comme celui de la vérité. Une ancienne tentation, une très fondamentale nostalgie porte l'homme à déterminer sur la carte du monde un paradis, un Pérou, un pays mirobolant, un Eldorado. Dans la vie religieuse, nous faisons de même. Peut-être est-ce le point de départ d'une expérience spirituelle que de trouver un *lieu*, mais il est impossible de s'y tenir« (S. 2).
- 7 G. Söhngen, Art. Weg, in: LThK Bd. 10, Freiburg 1986, 976, mit Verweis auf Joh 1,14.17 und Augustinus, Conf. VII 9,18.
- 8 St. Breton, L'Autre et L'Ailleurs, Paris 1995, 142: »Qu'il s'agisse de philosophie ou de spiritualité, le dépaysement est donc un changement en profond. Tout voyage, en tant qu'expérience, ne peut être, s'il doit réussir, que l'acte et la récompense immanente d'une conversion.«

- 9 Ebd. 148: »L'infini ne se donne à nous que par cette porte étroite qu'entr'ouvre, sur le nocturne d'un soir d'été, la passion d'un »être-vers«, en appétit d'y demeurer.«
- 10 M. de Certeau, *L'Étranger*, 4–5. Die Certeau-Zitate sind von der Autorin ins Deutsche übersetzt worden.
- 11 Ebd. 5–6.
- 12 Ebd. 14.
- 13 Ebd. 14: »Pour se défendre de l'étranger, on l'absorbe ou on l'isole. *Conquistar y pacificar*: deux termes identiques pour les conquistadores espagnols d'autrefois.«
- 14 Ebd. 15–16.
- 15 Vgl. zu dieser Argumentation auch P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, hg. von O. Bayer, Tübingen 1990.
- 16 M. de Certeau, *L'Étranger*, 32.
- 17 Ebd. 17; vgl. auch 34–35.
- 18 Ebd. 18.
- 19 Ebd. 28.
- 20 Vgl. zu diesem Punkt die in Anm. 3 angeführten Artikel.
- 21 Vgl. die Formulierung und Erläuterung in der Enzyklika Johannes Pauls II. »Sollicitudo rei socialis« Nr. 36–38.
- 22 Marfil Francke, *Género, clase y etnia: la trenza de la dominación*, in: *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*, DESCO – Centro de Estudios y promoción del Desarrollo, Lima 1990, 79–106, hier: 80. 84.
- 23 Vgl. hier Octavio Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit. Essay*, Frankfurt a. M. 1990 (zur »chingaga« S. 82 ff.).
- 24 Vgl. hier und auch zum folgenden Sonia Montecino, *Madres y huachos. Alegorias del mestizaje chileno*, Santiago de Chile 1993; Milagros Palma, *La mujer es puro cuento. Simbólica místico-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza*, Quito 1991; Cecilia Rivera, *María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina*, Lima 1993.
- 25 Evelyn Stevens, *Marianismo: the other face of machismo in Latin America*, in: *Female and male in Latin American Essays*, Pittsburg 1973.
- 26 Vgl. María José F. Rosado Nunes, *Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*, in: *Conc 32 (1996) 3–13; Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992. In vielen jüngeren Arbeiten zur lateinamerikanischen Theologie wird der Gedanke der Solidarität eingearbeitet: z. B. J.-C. Scannone/M. Perine (Hg.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1993.
- 27 María Pilar Aquino, *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*, Santafé de Bogotá 1994, 15.
- 28 Vgl. hier die Arbeiten von María del Pilar Aquino (Mexiko/USA) und Ivone Gebara (Brasilien). In deutscher Übersetzung liegen Beiträge im in Anm. 26 zitierten Band »Leidenschaft und Solidarität« vor.
- 29 Vgl. Consuelo de Prado/Amparo Huamán, *La mujer en la comunidad eclesial*, in: *Páginas 117 (1992) 102–110*, hier: 103.
- 30 Vgl. die in Anm. 25 zitierte Arbeit von Evelyn Stevens.
- 31 I. Gebara/M.C. Lucchetti Bingemer, *María, Mutter Gottes und Mutter der Armen*, Düsseldorf 1988.
- 32 Vgl. hier die Studie von Max Salinas, *Christianity, colonialism and women in Latin America in the 16th, 17th and 18th centuries*, in: *Social Compass 39,4 (1992) 525–542*. Von der Kirche wurden die religiösen Tänze z. B. auf dem 6. Konzil von Lima 1772 verboten.

- 33 C. del Prado/A. Huamán, *La mujer en la comunidad eclesial*, 104.
- 34 Ebd. 106.
- 35 Vgl. CELAM Separata Boletín CELAM – Departamento de Laicos – DELAI: *La mujer en la Iglesia y la cultura latinoamericana*, Nr. 249 (Aug./Sept. 1992) 3–15, hier: »La Nueva Evangelización exige asumir que en medio de la crisis de valores de nuestro tiempo se están gestando nuevos modelos de relación y de identidad femenina y masculina, y que justamente por ello es el mejor momento para evangelizar esta cultura adveniente: ›Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando están crecidas y estabilizadas« (DP 393).
- 36 In diesem Kontext kann das CELAM-Dokument angeführt werden, das zur Vorbereitung der Generalversammlung des Episkopats in Santo Domingo abgefaßt worden ist: »La mujer está particularmente llamada a poner de manifiesto en la vida de la Iglesia el primado del amor, que es ›orden de justicia y caridad‹ ... Muchas mujeres han ejercido y ejercen este liderazgo que es manifestación del Espíritu y ›obediencia radical‹ a la voluntad de Dios, que contribuye a la santidad de todos los miembros del Cuerpo de Cristo, y también abre caminos a la dignificación del ser y misión de todas las mujeres« (CELAM-DELA I, *La mujer en la Iglesia*, 12) (Nr. 75, 76).
- 37 Vgl. hier das CELAM-DELA I-Dokument; Dokument von Puebla (DP 834-840); C. de Prado/A. Huamán, *La mujer en la comunidad eclesial*, 103: »Sin embargo, al hacer el balance de la vida de estos años en la Iglesia latinoamericana debemos reconocer este cambio de conciencia femenina que es, a la vez, expresión de cambios culturales importantes y germen de una espiritualidad encarnada en la vida.«
- 38 Vgl. hier z. B. das Buch von I. Gebara: *Teología a ritmo de mujer*, Madrid 1995, v. a. 11–25. 39–51. 71–106.
- 39 Ebd. 198.
- 40 Vgl. I. Gebara, *Theologietreibende Frauen*, v. a. 202.
- 41 Ein sehr schönes Beispiel für die Selbstwerdung und Selbstüberschreitung des Mannes in der Begegnung mit der Frau gibt die chilenische Schriftstellerin María Luisa Bombal in ihrer Erzählung »La historia de María Griselda« (Santiago de Chile 1994, S. 56): »Er sah sie vorübergehen. Und durch sie, ihre reine Schönheit, rührte er sogleich an ein unendliches Jenseitiges ... Aus der Tiefe seines Seins begannen extatische Ausrufe auszubrechen, nie gehörte Musik... Und er wußte um eine zugleich ernste und leichte Freude, ohne Namen und ohne Ursprung... Und er verstand, was die Seele ist, und er ließ es zu, daß sie schüchtern, schwankend und ängstlich ist, und er nahm das Leben an, wie es ist...«
- 42 Vgl. M. de Certeau, *L'Étranger*, 187: »Dieu, lui, se révèle toujours en déchirant les signes qui pourtant, comme jadis le voile du Temple, désignent déjà sa venue. Il ne se donne que dans les tensions et l'édification d'une communauté humaine.«
- 43 Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 309. Neben den Jesuiten sind die vielen Kongregationen zu nennen, die im 19. Jahrhundert die Herz-Jesu-Verehrung in Lateinamerika gefördert haben.
- 44 K. Rahner, »Siehe dieses Herz!« *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 3, Einsiedeln <sup>7</sup>1967, 379–390, hier: 381. Vgl. auch *Schriften* III, 391–415.
- 45 Ebd. 382–383.
- 46 Ebd. 386.
- 47 Ebd. 389.

- 48 M. de Certeau, *L'Étranger*, 188. Certeau zitiert hier Victor Segalen: »Il n'y a pas de mystère dans un monde homogène.«
- 49 J. Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie. Eine Anfrage*, in: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, hg. von R. Schwager, Freiburg/Basel/Wien 1996, 140–157, hier: 156.
- 50 I. Gebara, *Theologietreibende Frauen in Lateinamerika*, in: *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*, Luzern 1992, 193–206, hier: 204.
- 51 Vgl. M. Eckholt, *Option für die Armen – Leitmotiv christlicher Solidaritätsarbeit*, Vortrag in Fribourg, 13. 5. 1996 (unveröffentlichtes Manuskript), 10.
- 52 M. de Certeau, 96.