

Einführung

Im Folgenden geht es darum, eine brasilianische Perspektive zum Thema „Zwischen Lust und Ehre: Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ aufzuzeigen, ein Thema, das der Kongress der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. 2011 behandelt hat.¹ Der Kongress war reich an Bildern, von Schmetterlingen angefangen² bis zum Hund von Lorient³. Aber was haben eigentlich Schmetterlinge und Hunde mit Lust, Ehre und freiem Engagement in Kirche und Gesellschaft zu tun? Sind es nur Sinnbilder für Freizeitbeschäftigung, für Hobbys, oder haben sie auch etwas mit Engagement zu tun? Wenn wir unsere Augen nicht davor verschließen, dürften auch die Käfer und die Frösche, selbst die Einhörner und Elefanten, die Wale und die Delfine, die Regenwälder und die Steppen uns daran erinnern, dass freies Engagement mehr denn je in unserer heutigen Gesellschaft vonnöten ist. Wenn wir hinzunehmen, was uns die Schreckensbilder von Hunger und Flüchtlingsschicksalen, von einsamen Kranken und von Gewalt vor Augen führen, und wenn wir auf die vielen behinderten Menschen in unserer Umgebung, auf die leider nicht selten dahinvegetierenden Menschen in Altersheimen oder zuhause achten, so wird uns bewusst, welche große Herausforderung sich uns im Hinblick auf das freie Engagement stellt. Dabei sind wir noch nicht einmal bei der Kirche angekommen.

So scheint es mir sinnvoll, mit den gleichen Bildern, die in Umwelt und Gesellschaft wahrzunehmen sind, auch die Situation der Kirche zu beschreiben. Sind nicht auch ihre großen Kirchengebäude, ihre Strukturen, ihre Macht und ihr Einfluss, ihr Angebot an Sinngebung von einem dramatischen Bedeutungsverlust bedroht? Sind nicht vielerorts die Gemeinden samt ihrer Leitung wie verlassene Heime? Sind nicht bestimmte Formen des Amtes, ähnlich wie bedrohte Tier- und Pflanzenarten, vom Aussterben bedroht?

¹ Vgl. die Dokumentation der Kongress-Beiträge in: PThI 32 (1/2012) 7–127.

² Vgl. die Kongresseinführung von Richard Hartmann, in: PThI 32 (1/2012) 7f., hier 7.

³ Vgl. Magnus Striet, Engagement – Ehrenamt. Freiheitstheoretische Erwägungen, in: PThI 32 (1/2012) 49–58, hier 49f.

Wenden wir das Bild des Hundes auf das freiwillige Engagement in der Kirche an, dürfen wir uns die Frage stellen: Sollen vielleicht die sogenannten freiwilligen Mitarbeiter an der kurzen Leine gehalten und, möglichst mit Maulkorb ausgestattet, gezähmt oder gezüchtet werden? Dürfen sie vielleicht gelegentlich ins Freie, z. B. anlässlich eines Papstbesuches? Man nimmt den Kindern ja nicht etwas weg, um es den Hunden zu geben, auch wenn dann die Krümel, die vom Tisch des Herrn fallen, für sie zu haben sind (vgl. Mk 7,24–30)⁴! Das heißt, glauben müssen sie schon, denn der Glaube ist ihr einziges Gut, das sie vielleicht bei Jesus ankommen lässt – jedoch nicht unbedingt bei seinen Stellvertretern. Oder sollten wir vielleicht an einen Schäferhund denken, der dem hauptamtlichen Hirten behilflich ist bei der Bewachung der Schafe oder beim Schutz vor den Wölfen? Ein Schäferhund kann aber ein Wolf werden, und ein Hirte kann auch ein schlechter Hirte (vgl. Ez 37), d. h. ein Schlachter oder Metzger werden! Die Bibel warnt uns vor solchen Hirten! Wenn andererseits ein Hund, ein nach allgemeiner Überzeugung nicht denkendes Tier, von jemandem gefunden und entsprechend dressiert wird, kann er sogar einen Blinden führen, kann seinem Herrn Freiraum schaffen. Wäre dies für freiwilliges Mitarbeiten in der Kirche zutreffender? Müsste man hier nicht an die Möglichkeit einer wegweisenden Wirkung des freiwilligen Dienstes in Kirche und Gesellschaft denken? Sollten sich nicht die Hirten besser mit ihren Helfern/Helferinnen verstehen – um der guten Zusammenarbeit willen?

Es stimmt möglicherweise, dass frei herumfliegende Schmetterlinge (*Lepidoptera*) ein Gefühl von Freiheit wecken können. Stimmt es aber wirklich, dass sie so frei herumfliegen dürfen – angesichts unserer vergifteten Umwelt? Sind sie nicht gerade bedroht von dem, was unsere industrialisierten und zubetonierten Städte als Lebens- oder Überlebensraum bieten? Wie oft haben wir schon Schmetterlinge in unseren Gottesdiensten erlebt? Haben wir es schon einmal erlebt, dass sich auch nur ein einziger auf unserem Altar niedergelassen hat? Oder werden sie durch den Weihrauch eher vertrieben? Ist es dann doch nicht so, dass Lust, Ehre und freies Engagement unter Artengefährdung leiden, dass sich die kirchliche und gesellschaftliche Umgebung für ihre Entfaltung nicht gerade günstig gestalten?

Auf der anderen Seite gibt es gerade in Brasilien, genauer in Porto Alegre, freies Engagement im Rahmen einer Stiftung, die sich dem Schutz des Lebens

⁴ Dieser Text wird als Beispiel dafür gelesen, dass Anerkennung ein grundlegendes Element im Prozess des Menschwerdens ist. Vgl. Manuel Gilberto Hurtado, Nascidos do reconhecimento: O reconhecimento como um elemento humanizador fundamental, in: Élio Estanislau Gasda (Hg.), *Sobre a Palavra de Deus: Hermenêutica bíblica e Teologia Fundamental*, Petrópolis 2012, 163–183, hier 172–177.

im Straßenverkehr verschrieben hat – und diese Stiftung hat als Symbol und Wahrzeichen einen Schmetterling. Die Stiftung verdankt sich der Initiative von Eltern, besonders der Mutter eines 18-jährigen Jugendlichen, der als Beifahrer starb, weil das Auto auf einen ordnungswidrig abgestellten Container aufprallte. Heute sieht man diese Schmetterlinge überall: auf Straßen aufgemalt, als Aufkleber an den Wagen, als Schilder am Wegesrand, jeweils verbunden mit dem Hinweis: „Vida Urgente“ (Achte das Leben!). Etwa 18.000 freiwillige Mitarbeiter/-innen beteiligen sich an verschiedenen Aktionen zur Vermeidung von Verkehrsunfällen, besonders unter Jugendlichen. Es sei nebenbei bemerkt, dass in Brasilien jedes Jahr 50.000 Menschen, meistens Jugendliche, Opfer von Verkehrsunfällen werden.

Schauen wir auf das Tagungsplakat des Kongresses, dann sehen wir dort Hände. Sie sind weder verbergend noch schützend; sie sind freisetzend. Hände sind – wie es das berühmte Deckengemälde von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle zeigt – dazu da, Leben und Freiheit zu übertragen. Oder denken wir an die Hände Noahs, die eine Taube in die Freiheit entlassen, bis sie nicht mehr zurückkommt, weil sie festen Boden gefunden hat (vgl. Gen 8,8–12); oder denken wir an die Hände Jesu, die das Brot brechen (vgl. Mk 6,4 par; 14,22 par), Kranke heilen, Kinder empfangen, das Kreuz tragen und ans Kreuz genagelt werden, immer befreiend. Es sind die dienenden Hände der Fußwaschung (vgl. Joh 13), es sind die helfenden Hände der Menschen, die keine Hände haben oder verstümmelt sind, es sind die Zeichen der körperlichen Hingabe für das Leben der Schwestern und Brüder.

Für die Entschlüsselung des Begriffs „befreiend“ bediene ich mich im Folgenden des bekannten brasilianischen Pädagogen Paulo Freire sowie dessen, was als befreiend in der Kirche Brasiliens zu erleben war und – jedenfalls zum Teil – immer noch zu erleben ist (1.). Für das Thema „Engagement“ ist sodann an die französische Philosophie des Engagements zu erinnern (2.). Es folgen dann einige Überlegungen dazu, welche Zukunftsvisionen auf der Grundlage von Ekklesiologie und Gotteserfahrung möglich erscheinen (3.).

1. Freies Engagement in Brasilien – ein Kontrastbild?

Viele denken, dass es in Brasilien anders aussieht als in Europa, zumal es sich angeblich um ein katholisches Land handelt. Aber Brasilien war eher im volkstümlichen Sinne ein katholisches Land. Auf jeden Fall kann man nicht davon sprechen, dass katholische Bildung, Strukturen, Werte und Glaubenssätze fest im Bewusstsein der Bevölkerung verankert seien und die Mentalität der Menschen formten. Was an katholischer Religiosität vorhanden war oder ist, kann ohne Weiteres durch andere Glaubens- und Wertvorstellungen er-

setzt werden. Es gab noch nie solide kirchliche Strukturen und eine ausreichende Zahl von Hauptamtlichen, die eine kirchliche Gesinnung hätten festigen können. Die Laienausbildung ist nur vereinzelt im Laufe des 20. Jahrhunderts in Gang gekommen. Daraus erklärt sich teilweise auch die Erosion der jetzigen katholischen Kirche Brasiliens. Während bei manchen religiösen Gruppierungen eine Zunahme festzustellen ist, verzeichnet die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten einen permanenten Rückgang der absoluten und mehr noch der relativen Mitgliederzahlen. Zugleich haben die Daten der letzten Volkszählungen und einzelne Untersuchungen bestätigt, dass weniger als 65 % der Bevölkerung sich als zur katholischen Kirche zugehörig bekennen, und dieser Prozentsatz fällt bei der Jugend noch deutlich geringer aus. Während am Anfang der Republik, im Jahre 1889, etwa 99 % katholisch waren, liegt in manchen Städten der Anteil der Katholiken mittlerweile unter 50 %; in der lange konservativ geleiteten Erzdiözese von Rio de Janeiro sind es sogar nur noch knapp 46 %.⁵ Bezeichnend ist hier der wachsende Anteil der Reinkarnationisten und Pfingstler.

Dieser Abwärtstrend ist natürlich nicht allein auf die Haltung der katholischen Kirche zurückzuführen, sondern hat viel mit der Entwicklung der heutigen Gesellschaft zu tun. Dennoch müssen die Fragen, die sich aus den genannten Statistiken ergeben, ernst genommen werden: Kann eine Kirche dem Auftrag des Evangeliums treu sein, wenn sie nicht Schritt halten kann mit der Bewegung der Freiheit? Inwiefern ist sie ein Angebot an die Menschen, die nicht einfach die Kirche verlassen, weil sie den Glauben preisgeben, sondern weil sie sich anderswo mehr beheimatet fühlen?

Vor welchem Hintergrund ist die kirchliche Situation Brasiliens zu sehen? Hier ist zunächst zur Bedeutung des Tagungsthemas etwas zu sagen. Im Allgemeinen würde ein Brasilianer, wenn er den Tagungstitel „Zwischen Lust und Ehre“ hören würde, auf den ersten Blick lächeln. Aber beim zweiten Hinschauen würde er dann vielleicht doch eine Bedeutung herauslesen. Die Kirche in Brasilien kann eigentlich nur als Kirche der Freiwilligen gelebt werden – heute mehr denn je. In Deutschland sind die Zahlen und die Bedeutung von Menschen, die als freiwillige oder ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen bezeichnet werden, wohl besser bekannt als in Brasilien.

Ohne zwischen Basisgemeinden und solchen, die sich nicht dazurechnen, zu unterscheiden, gibt es in Brasilien mehr als 8.000 Pfarreien und schätzungsweise 70.000 Gemeinden, in denen der sonntägliche Gottesdienst ohne

⁵ Siehe Fundação Getúlio Vargas, Novo mapa das religiões, Rio de Janeiro 2011; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião (online unter: <http://www.ibge.gov.br/home/pressidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1>).

geweihte Priester stattfindet. Es gibt schätzungsweise 300.000 bis 350.000 Katecheten/Katechetinnen. Für jeden Pfarrer im pastoralen Dienst kommen in etwa 50 Laien, die üblicherweise ehrenamtlich tätig sind, hinzu. Das bedeutet, dass die Kirche in Brasilien eigentlich nur möglich ist, weil sie überwiegend von freien Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen getragen wird.⁶

Das Schlusspapier der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Aparecida (2007) würdigt das ehrenamtliche/freiwillige Engagement, das sich aus der sozialen Pastoral entwickelt hat (Nr. 99), genauso wie die „vielen verschiedenen Arten missionarischer Freiwilligendienste“, die als ein wichtiges Zeichen der Zeit bezeichnet werden (Nr. 372). Neben den hauptberuflich Tätigen bezeugen die freiwilligen Jünger/-innen des Herrn die Mütterlichkeit der Kirche, z. B. in Krankenhäusern (Nr. 420). Sie werden dankbar erwähnt neben Priestern, die in den Strafanstalten arbeiten (Nr. 429), und neben Ordensfrauen und Ordensmännern, die sich der Betreuung von älteren Menschen widmen (Nr. 450). Zum Schluss setzt sich das Dokument dafür ein, dass u. a. die sozialen Freiwilligendienste „gebührend geschätzt und unterstützt werden“, zumal Staat und Markt nicht in der Lage sind, alle menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen (vgl. Nr. 539).

Für Brasilien ist dies besonders von Bedeutung, da die Kirche dort noch nie eine gut ausgestattete und klar gegliederte Institution war und deshalb immer auf freie Mitarbeit angewiesen war.

2. Befreiendes Engagement – Paulo Freire

Ich weiß nicht mehr, ob der Titel „Befreiendes Engagement?! – Brasilianische Sicht auf einen deutschsprachigen Kongress“ von mir oder von den Organisatoren des Kongresses stammt. Es steckt auf jeden Fall schon etwas dahinter, wenn auf einmal aus „freiem Engagement“ „befreiendes Engagement“ wird. Ich werde im Folgenden versuchen, die angesprochene Thematik entsprechend dieser Formulierung anzugehen, und zwar im Licht einiger Gedanken, die von dem Pädagogen Paulo Freire (1921–1997) stammen. Er ist hierzulande möglicherweise bekannter als in Brasilien.

⁶ Die Daten sind dem Papier der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), „Missão e ministério dos cristãos leigos e leigas“ (1999) entnommen. Obwohl die Zahlen heute anders aussehen und auch keine verlässlicheren Angaben vorhanden sind, stimmen die Verhältnisse im Großen und Ganzen.

2.1. Stichwort „befreiend“

Freies Pädagogik beruht auf dem Prinzip der *Conscientização*, d. h. der Bewusstseinsbildung. Trotz der relativen Unbekanntheit der Pädagogik Freires sind die wichtigsten Errungenschaften in Kirche und Gesellschaft Brasiliens wohl kaum von ihm zu trennen. Er hat uns gezeigt, dass wir die Menschen da auffangen müssen, wo sie sich befinden, um von hierher mit ihnen die Welt, die Geschichte und das Leben in Worte zu bringen, die aber immer vorläufig sind. Ganz besonders hat er uns die Überwindung der Kluft zwischen Lehrenden und Lernenden vermittelt: Niemand lehrt einen anderen: Alle lernen gemeinsam, alle bilden sich gemeinsam. Niemand lehrt einen anderen, niemand bildet sich selbst, die Menschen bilden sich gegenseitig – vermittelt durch die Welt.

Befreiendes Engagement bedeutet also, sich auf jemandem einzulassen, um mit ihr/ihm der Welt neu zu begegnen, mit der Geschichte und Gesellschaft etwas Neues Wirklichkeit werden zu lassen.

Da die pastorale Tätigkeit auch eine pädagogische ist und mit Veränderung und Umkehr zu tun hat, liegt es auf der Hand, dass auch umfassende pädagogische Konzepte mit ihr einhergehen. Es ist auch bekannt, dass Paulo Freire oft mit der „Theologie der Befreiung“ in Verbindung gebracht wurde.⁷ Bei ihm geht es darum, Menschen zu befähigen, ihre eigene Welt zu begreifen und zu verändern.⁸ Mithilfe der Bewusstseinsbildung (*Conscientização*)

⁷ Als Beispiele seien genannt: Rogério Ignácio de Almeida Cunha, Pädagogik als Theologie. Paulo Freires pädagogisches Konzept als Ansatz für eine systematische Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen, Münster/Westf. 1975 (zum Teil veröffentlicht in: Fernando Castillo [Hg.]: Theologie aus der Praxis des Volkes, München – Mainz 1980, 61–124); Douglas Allen Zike, Transcendence the Difference between Secular and Christian Liberation as seen in „Pedagogy of the oppressed“ by Paulo Freire, and „A theology of human hope“ by Rubem Alves. Mikrofiche-Ausg., Ann Arbor, Mich. 1983; Michael Persie, Befreiung und Umkehr für die Zukunft. Paulo Freire, Theologie d. Befreiung u. praxisverändernde Bildung, München 1984; Hannibal R. Cabral, Dialog der Religionen. Ein neuer Ansatz zur christlichen Erziehung und Ausbildung im multireligiösen Kontext, Stuttgart 2001; Mauro Batista de Souza, Rhetorical Resources for a Homiletic of the Oppressed the New Homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the Liberation Pedagogy. Mikrofiche-Ausg. 2004; Stefan Berzel, Pädagogik und Theologie. Perspektiven nach den Ansätzen Paulo Freires, Oldenburg ²2008; Alphonse Ndabiseruye, Politische Alphabetisierung und Bewusstseinsbildung. Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung in Burundi am Beispiel der Pädagogik Paulo Freires, Berlin u. a. 2009.

⁸ Das wichtigste Werk ist: Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro ²³1994 (1970) (dt. Ausgabe: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek b. Hamburg 1973). Berücksichtigt wird im Folgenden auch: Paulo Freire, *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro 1967 (dt. Ausgabe: Erziehung als Praxis der

können die Menschen ihr Schicksal mitbestimmen, sich ihrer sozialen Rechte bewusst werden, authentische Bürger/-innen und Subjekte werden. Besonders konkret wird dieses Prinzip in der Alphabetisierung von Erwachsenen, die zum großen Teil der untersten Schicht der Gesellschaft angehören und völlig anonymisiert und entmündigt den sozialen Strukturen ausgeliefert sind. Vom Pädagogischen her ist es also für Freire nicht ausreichend, den Menschen das Lesen und Schreiben beizubringen. Ihm geht es vielmehr darum, dass sie sich in die Gesellschaft durch Aneignung ihrer Welt und Geschichte eingliedern. Dies geschieht praktisch im dialogischen Lernen und Entdecken in den *Círculos de cultura* (Paulo Freire), also „Kulturzirkeln“, die ohne hierarchische Privilegien auskommen, in denen die Lehrer/-innen durch Leiter/-innen und die streng gegliederte Schule durch die kommunikative Form des Kreises ersetzt werden. So können sie sich mit den entsprechenden didaktischen Hilfsmitteln und der Bereitschaft der zuständigen – übrigens zum großen Teil ehrenamtlichen – Mitarbeiter/-innen dem realen alltäglichen Leben der Lernenden/Lehrenden⁹ annähern.

Die Voraussetzung für diesen Prozess ist nach Paulo Freires Überzeugung, dass, so wie niemand einen anderen „bildet“, auch „niemand einen anderen befreit, niemand sich allein befreit, sondern die Menschen sich in Gemeinschaft [*comunhão*] befreien“. Befreiung geschieht also gemeinschaftlich und ist zugleich gemeinschaftsbildend. Freiwilliges, ehrenamtliches Mitarbeiten wird befreiend, wenn es *Communio* ermöglichen und stärken kann.

Dialog ist für Freire, phänomenologisch betrachtet, eine horizontale Beziehung zwischen A und B, die, wie er mit Bezug auf Karl Jaspers schreibt, ihren Ursprung im Kritischen hat und Kritisches erzeugt, „sich ernährt von der Liebe, der Bescheidenheit, der Hoffnung, von dem Glauben und dem Vertrauen“. Auf diese Weise entsteht eine Beziehung, mit der sich Partner/-innen in gegenseitiger Sympathie auf die Erkundung der Welt begeben können, und zwar, wiederum mit Jaspers, „im Glauben an den Menschen und seine Möglichkeiten, im Glauben, dass ich nur ich selbst werden kann, wenn alle anderen

Freiheit, Stuttgart – Berlin 1974). Ich benutze beide Texte nach der portugiesischen Ausgabe, 3. bzw. 1. Aufl.

⁹ Wie oben bereits erwähnt, betont Freire immer wieder: „Niemand bildet einen anderen, so wie auch niemand sich selbst bildet: Die Menschen bilden sich in Gemeinschaft [*comunhão*], vermittelt durch die Welt“ (Freire, *Pedagogia do oprimido* [s. Anm. 8] 79). Von daher erklärt sich dann auch die Aufhebung des Gegensatzes Lehrender – Lernender durch den Begriff des Lehrers als eines Lehrenden *und* Lernenden und des Lernenden als eines Lernenden *und* Lehrerenden. In dieser fundamentalen Dialogizität und Wechselseitigkeit wird der Bildungsprozess zu einem *gemeinsamen Lernen und Erleben*.

auch sie selbst werden können“¹⁰. Der Dialog wird so zu einem Ereignis des Wortes, als subjektiv geschaffener Ausdruck der Welt, der notwendigerweise auch eine Praxis, d. h. ein reflektierendes Handeln an der Welt nach sich zieht.¹¹

Im Gegensatz zum Dialog besteht, um wieder auf Karl Jaspers zurückzukommen, der Anti-Dialog aus vertikalen Beziehungen zwischen A und B nach dem Muster des Diktats. Der Anti-Dialog ist folglich lieblos, unkritisch, selbstgenügend, und es mangelt ihm an Sympathie. In dieser Art von Beziehung gibt es keine Kommunikation, nur Kommunikués.

Wenn man nun anstelle von Gesellschaft und Schule die Gemeinschaftsform der Kirche einsetzen würde, ergäbe sich ohne Weiteres die Möglichkeit, das Thema der freiwilligen und ehrenamtlichen Mitarbeit auf diesen Bereich zu übertragen. Sich ehrenamtlich in Kirche und Gesellschaft zu engagieren, heißt, sich als Subjekt einzubringen und sich an ihrer Gestaltung zu beteiligen. Ehrenamtliches Mitarbeiten birgt in sich die Möglichkeit, ein Selbstbewusstsein als Gleichberechtigte zu entwickeln und aus der Anonymität herauszukommen. Jede Person, die sich einbringt oder sich zum Mitarbeiten gewinnen lässt, kann dies nur aus freiem Willen tun und verwirklicht sich so als selbständiges Glied der Menschheit. Im kirchlichen Verständnis kommen Begriffe wie „Volk Gottes“ und „allgemeines Priestertum“ so zur vollen Geltung.

Es entsteht somit eine Grundstruktur von reifen zwischenmenschlichen Beziehungen, durch die echte Gemeinschaft in voller Verantwortung ermöglicht wird. Das zwischenmenschliche Leben wird so zu einem offenen, freien und einladenden Raum, in dem die Erfahrungen des Lebens und die Erlebnisse der einzelnen Personen geteilt werden können, ohne dass Gemeinschaft und Individuum gegeneinander ausgespielt werden, sondern so, dass diese Pole in Balance gehalten werden. Indem die Menschen so als gleichberechtigt angesehen werden, ihr Wort, im weitesten Sinne, ernst genommen wird, können sie sich auch an der Gestaltung von Kirche und Welt beteiligen. Die unterschiedlichen Gaben und Charismen, die die Menschen mitbringen, bilden eine vielfältige und bunte Gemeinschaft im Heiligen Geist, die Paulus als Leib Christi bezeichnet (vgl. u. a. 1 Kor 12,12–31).

¹⁰ Freire, *Educação como prática da Liberdade* (s. Anm. 8) 107. Freire bezieht sich hier auf die brasilianische Ausgabe von Karl Jaspers, *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* (Drei Gastvorlesungen an der Universität Heidelberg 1950), München ²⁷1988 (brasilianische Ausgabe: *Razão e anti-razão de nosso tempo*, Rio de Janeiro 1958).

¹¹ „Wenn wir versuchen, den Dialog als menschliches Phänomen zu betrachten, zeigt sich etwas, das wir als das betrachten können, was er in sich ist: *Wort*.“ Konstitutiv für das Wort sind aber für Freire das Denken und das Handeln, so dass es „kein wahres Wort gibt, das nicht auch Praxis ist; ein wahres Wort zu sagen, bedeutet daher, die Welt zu verändern“ (Freire, *Pedagogia do oprimido* [s. Anm. 8] 91).

2.2. Stichwort „Engagement“

So – und nur so, wie eben beschrieben – wird Verantwortung möglich. Gerade da öffnet sich auch vom Französischen her eine interessante Perspektive. Als ich in Brasilien zum Thema *Compromisso* referieren sollte, fiel mir auf, dass dieses Wort im Deutschen einen weniger positiven Klang hat. Im Französischen stand *Engagement*, im Italienischen *Impegno* und im Englischen *Commitment*. Engagement besteht aus *en-gage* und meint, etwas als Garantie, als Pfand zu geben, in unserem Zusammenhang also: sich selbst als Pfand anzubieten. Ähnliches lässt sich auch aus dem Italienischen herleiten, während das deutsche Wort *Verantwortung* mit Antwort verbunden ist, was wiederum auf das Lateinische *respondeo* und andere davon abgeleitete Sprachen verweist und mit *spondeo* den Aspekt Bund, Zusage anklingen lässt. Bei dem Wort *Compromisso* schwingen natürlich *pro-missio* und *missio* mit: Versprechen und Sendung. Hier wird also deutlich, dass Engagement mit dem Aspekt des Sich-Verschenkens zu tun hat, aufgrund eines Bundes mit einem/einer Anderen. Eine Frage bleibt natürlich offen: Wie weit kann man hier gehen? Christlich gedacht erscheint das Kreuz die grenzenlose Grenze, letzter Erweis des freien Engagements. Ich denke an die vielen Jugendlichen, Frauen und Männer in Brasilien, die sich bis zum Tod ganz der Sache einer gerechteren Gesellschaft und Kirche hingegeben haben: von Landarbeitern/Landarbeiterinnen bis hin zu Richtern/Richterinnen; von einfachen Getauften bis hin zu Bischöfen. Hier wird Freiheit mit der Hingabe des Lebens bezeugt.

3. Mögliche theologische Folgerungen

Meine Perspektive soll zwar brasilianisch sein, ist aber in erster Linie eine mit den deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen kommunizierende. Es geht nämlich darum, gemeinsame Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig zu helfen, gerade dort, wo uns ähnliche Fragen und Probleme beschäftigen. Es ist ein großes Missverständnis zu meinen, die deutsche Theologie und die deutsche Kirche seien ein Fremdkörper in der gesamten *Oikumene*. Ein oberflächlicher Vergleich mit kulturell und geschichtlich unterschiedlichen Orts- und Regionalkirchen könnte ein solches Vorurteil bestätigen. Wenn die Kirche in den USA auch in vieler Hinsicht lebendiger erscheint, muss das nicht heißen, dass die Probleme, die es im deutschsprachigen Raum gibt, dort nicht vorhanden sind. Auch dort gibt es Spannungen und Trends, die dem Status quo im Wege stehen. In Afrika ist sicher vieles anders als im deutschsprachigen Raum. Es wäre aber illusorisch zu denken, die Zukunft könnte von dort kommen, indem man einfach das dort aktuell praktizier-

te Modell von Kirche übernehmen würde. Selbst auf dem afrikanischen Kontinent gibt es so viele unterschiedliche Ausgestaltungen des kirchlichen Lebens, dass es nicht möglich ist, ein allgemeingültiges Bild von der afrikanischen Kirche zu zeichnen. Im Übrigen haben die Kirchen in Lateinamerika und anderen nichteuropäischen Kontinenten noch zu wenig, vielleicht gegenwärtig sogar weniger Eigenprofil als früher, so dass eine deutschsprachige Kirche von ihnen her nicht die Veränderungen lernen könnte, die dort vermutet werden.

Wenn man den vom Denken und Leben bestimmten Kontext berücksichtigt, kann man sagen, dass die deutsche Kirche und die deutsche Theologie eine Erfahrung durchmachen, die für das westliche Christentum symptomatisch und deshalb auch ernst zu nehmen ist. Es muss also gefragt werden, ob die Herausforderungen, vor denen die Kirchen in Deutschland nach Ausweis der theologischen Wissenschaften stehen, nicht für die Kirchen weltweit zutreffend sind – dies erst recht, wenn es um gesellschaftliche, wirtschaftliche, wissenschaftliche, sittliche und geistige Entwicklungen geht. So wird sich das Christentum in Zukunft z. B. nirgends mehr als die einzige, nicht einmal mehr als mehrheitliche Instanz für religiöse Sinnggebung in einer pluralistischen Gesellschaft darstellen können. Das gilt, wie oben gezeigt wurde, heute auch für Brasilien. Es wird also zukünftig mehr denn je notwendig sein, die frohe Botschaft des Evangeliums im Gespräch mit dieser offenen Gesellschaft einzubringen. Die einzelnen Menschen, die heute nicht unbedingt selbständiger in ihrem Denken, sondern Fremdbestimmungen oder -einflüssen stärker ausgesetzt sind, können von der Kirchen nur erreicht werden, wenn sie in ihren eigenen Vorstellungen ernst genommen und in einem dialogischen Prozess hereingeholt werden.

3.1. Kirche und Gesellschaft

Es ist auch auf den ekklesiologischen Grundgedanken hinzuweisen, der im Titel des Kongresses anklingt, wenn es heißt: Freies Engagement in *Kirche und Gesellschaft*. Es wird sofort klar, dass es keine Kirche geben kann, die von der Gesellschaft getrennt existiert. Und dennoch sind Kirche und Gesellschaft nicht einfach identisch: Die Kirche ist Teil der Gesellschaft, ohne mit ihr zu verschmelzen. Dieses Bewusstsein hat sich in Europa seit der Moderne nach und nach entwickelt, mit unterschiedlichem Erfolg und auf verschiedenen Wegen. Dies war aber nicht überall der Fall, wenn man etwa auf die unterschiedlichen Modelle in Nord- und Südamerika schaut: Die USA, Brasilien und Uruguay sind ähnliche Wege gegangen, allerdings in unterschiedlichen Etappen. So wurde in den Vereinigten Staaten die Trennung ohne Trauma vollzogen, und zwar mit der politischen Unabhängigkeitserklärung, während

der Kirche in Brasilien ihr staatlicher Status erst mit der Einführung der Republik genommen wurde. Bei vielen Vertretern der katholischen Kirche herrscht deshalb immer noch die Vorstellung vor, dass die Kirche allein das Sagen habe. So tun wir uns noch schwer, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft unter den veränderten und sich weiter verändernden Bedingungen aussehen soll.

Auf der einen Seite tut sich die Kirche schwer damit, weil sie die Vorstellung hat, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein, ohne zu merken, dass sich viele um sie herum nicht (mehr) an ihrer Lehre orientieren. Erschwerend wirkt sich aus, dass es kaum Dialogstrukturen und fachliche Kompetenzen gibt, mit deren Hilfe es möglich wäre, mit der Gesellschaft in einen solchen Dialog einzutreten. Andererseits hat sich die Gesellschaft in eine Richtung entwickelt, in der sich die Menschen zum Teil gegen die geschichtliche Verquickung von kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen wehren und eine strikte Trennung zwischen beiden Größen befürworten. Ein Gespräch wird gar nicht mehr gewünscht, erst recht nicht angesichts der geschichtlichen Verflechtung der Kirche mit den alten Herrschaftseliten und den reaktionären sozialen Ungleichheitsstrukturen. So sehen manche in der Kirche eine Vertreterin des *Ancien Regime*, mit der Folge, dass ihr eine Relevanz in gewichtigen gesellschaftlichen Fragen schlichtweg aberkannt wird.

Eine der Ursachen dieser Entwicklung ist in der fehlenden Begeisterung zu suchen, was dazu führt, dass viele der freiwilligen Mitarbeiter – ebenso wie die eigentlich als Vorbild dienenden Hauptamtlichen – nicht in der Lage sind, qualifizierte Gesprächspartner der Gesellschaft als Ganze, geschweige denn vermittelnde Personen zu sein. So schließt sich der Teufelskreis im Hinblick auf die parallel existierenden Größen *Kirche* und *Gesellschaft*. Welche Folgen hätte es für die Pastoraltheologie, wenn sie sich in einer Gesellschaft verorten müsste, in der es keine Kirche gibt und die sie neu erstehen lassen sollte. Wozu? Für wen? Immer mehr wird dies die Situation in der Zukunft sein – hier und weltweit.

Auf dem Kongress sind wichtige Begriffe und Inhalte geboten worden, von denen mir *Identität* und *Personsein* besonders aufgefallen sind. Erinnern möchte ich hier an die französische Philosophie der Person, wie sie teilweise schon bei Maurice Blondel zu finden ist, besonders aber bei Gabriel Marcel und Emmanuel Mounier, die mitten in den Kriegswirren das Menschsein bedachten – gerade angesichts der ideologischen Konflikte. Daraus entstand dann die Beschreibung der Person aus ihrer Beziehung heraus in der Begegnung mit dem Anderen (Levinas), das „Selbst als ein Anderer“ (*Soi-même comme un autre*) bei Paul Ricoeur.¹² Selbstsein wird dann zu einem vor, von

¹² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

und mit dem Anderen sein. Für den deutschsprachigen Raum müssen natürlich der Beitrag Hegels und der dialogischen Philosophie (v. a. Martin Buber, *Ich und Du*) und viele andere erwähnt werden.

Die geschichtliche Entwicklung seit der Einführung des Person-Begriffs durch das Christentum beginnt mit der Aussage über Gott als einen dreieinen Gott und über Jesus als den menschengewordenen Sohn Gottes. Sie wird dann deutlicher mit dem Verständnis Gottes als kommunizierende Andersheit der als Einheit in Verschiedenheit begriffenen Dreieinigkeit.¹³ In der Christologie wird der Begriff bekanntlich seit Chalcedon (451) als Erklärung der Einheit Jesu in zwei Naturen verwendet. Die Person des Sohnes ist das letzte Subjekt der göttlichen und menschlichen Natur und Freiheit, anders gesagt, der Sohn Gottes, die zweite Person, wird zum Menschen, so dass Menschliches sich dem Sohn übereignet, was dann, angelehnt an Hegel, die Rede von der Person als Vermittlung zweier Naturen ermöglicht.¹⁴

Freiwilliges Mitarbeiten ist sicherlich eine der stärksten Formen der Personwerdung im Sinne der Philosophie, die sich ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, besonders in Frankreich, herausbildete. In der Zeit um den Zweiten Weltkrieg entwickelte sich für das Verständnis des Individuums der Personbegriff als Alternative zu Liberalismus und Kollektivismus sowie angesichts der zunehmenden Anonymität und, wie man mit Herbert Marcuse¹⁵ sagen könnte, angesichts der Eindimensionalität der Gesellschaft. Individualität kann zwar vor Kollektivismus und Anonymität schützen, reicht jedoch nicht aus, um eine Gesellschaft zu gestalten. Von daher erklärt sich der Rückgriff auf den Begriff der Person. In der heutigen, von technologischen Entwicklungen geprägten Gesellschaft gewinnt der Begriff der Person noch einmal eine

¹³ Einen kurzen Überblick über die Entwicklung bietet Gisbert Greshake, *Der Dreieinige Gott*, Freiburg/Br. ⁵2007, bes. 74–178. Die Ausführungen Greshakes verdeutlichen die Verbindung zwischen Person und Communitio, was dem Begriff der Person eine zentrale Bedeutung zukommen lässt. Ähnliches ist bei John D. Zizoulas zu finden: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Chrestwood, NY ³2000, 27–66; ders., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, passim; zur frühchristlichen Geschichte vgl. Bernard Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris 2006; vgl. auch Regine Kather, *Person: Die Begründung menschlicher Identität*, Darmstadt 2007.

¹⁴ Neben den christologischen Untersuchungen zu Maximus Confessor (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln ²1961) vgl. John O'donohue, *Person als Vermittlung: Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Eine philosophisch-theologische Interpretation, Mainz 1993.

¹⁵ Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München ⁶2008 (USA 1964; deutsch ¹1967), bes. 21–138.

ganz neue Bedeutung durch die Möglichkeit der Manipulation von Menschen. Als besonders dringlich erweist er sich z. B. im Bereich der Embryonenforschung, der Genmanipulation und der Euthanasie. Personsein und -werden heißt, sich als Subjekt behaupten zu können und Anerkennung zu erlangen,¹⁶ in Abhängigkeit vom Anderen und seiner Anerkennung. Aus sich selbst heraus ist Personwerdung also nicht möglich. Denkt man etwa an die Embryonenforschung, so wird deutlich, dass der personale Charakter der Lebewesen angewiesen ist auf die Wahrnehmung und Annahme durch eine(n) Andere(n).¹⁷ Das sagt möglicherweise noch nichts zum ethischen Charakter aus, bringt aber ans Licht, dass Anerkennung, die zum Personwerden führen kann, nur möglich ist, wenn die Asymmetrie des Anerkennenden zum Anerkannten durch Verwundbarkeit und/oder Empfindlichkeit des Ersten gegenüber dem Zweiten geprägt ist. So zeigt sich auch, dass Personsein auf Sich-Schenken und Sich-beschenken-Lassen zurückgeht. Das Geschenk ist die unvermittelte Anwesenheit eines Anderen. Paul Ricoeur bemerkt mit Recht, dass die höchste Form der Anerkennung sich gerade im Schenken verwirklicht.¹⁸

An dieser Stelle soll auch die *Option für die Armen* erwähnt werden, umso mehr, als Brasilien heute zu den sechs reichsten Ländern der Erde zählt. Es gab seit der Einführung des Begriffs *Option für die Armen* immer wieder Auseinandersetzungen um die Bedeutung und die Reichweite dieser „Option“: Um welche Armut handelt es sich? Was bedeutet sie für die, die nicht arm sind? Ist sie exklusiv zu verstehen oder soll ihr zumindest ein Vorrang eingeräumt werden? Inwiefern handelt es sich um eine ideologische Deutung des Evangeliums? In letzter Zeit haben sogar einige, die früher einmal die *Option für die Armen* vertreten haben, behauptet, man habe Jesus gewissermaßen gegen die Armen ausgetauscht: Anstatt Christologie habe man *Pobretologie* (gemeint ist der Ersatz Christi durch die Armen) getrieben.¹⁹

¹⁶ Vgl. hierzu Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M. 1994; ders., *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M. 2005; ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M. 2010. Vgl. auch H.-C. Schmidt am Busch – C.F. Zurn (Hg.), *Anerkennung*, Berlin 2009.

¹⁷ Zur Problematik siehe: Gregor Damschen – Dieter Schönecker (Hg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen: pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin u. a. 2003.

¹⁸ Vgl. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, Paris 2004 (deutsch: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkennen*, Frankfurt/M. 2006). Hier wird die brasilianische Übersetzung (*Percurso do reconhecimento*, São Paulo 2006) benutzt.

¹⁹ Die Debatte um diese Auseinandersetzung kann in Ludger Weckel (Hg.), *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*, Münster/Westf. ³2011 (online unter: <<http://www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/10/DieArmenundihOrtinderTheologie.pdf>>) nachgelesen werden.

Auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils und biblischen Forschungen²⁰ fand die *Option für die Armen* ihren ersten großen kirchlichen Ausdruck im Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla im Jahre 1979.²¹ Die Formulierung lautet dort jedoch *vorrangige Option für die Armen*, und sie wird umrahmt von der geistlichen Armut im Sinne des Matthäusevangeliums: „Selig, die arm sind im Geist; denn ihnen gehört das Himmelreich“ (vgl. Mt 5,3). Dennoch wird deutlich gezeigt, dass sich die Kirche für die Evangelisierung in Lateinamerika vorrangig den Armen widmen muss, einfach deswegen, weil sie arm sind und der Auftrag des Evangeliums nicht von ihnen zu trennen ist. Papst Benedikt XVI. verdeutlichte bei seiner Eröffnungsrede in Aparecida wiederum die enge Verbindung beider Aspekte, indem er diese Option als eine „evangelische“ bezeichnete. Dies wurde als ein Hinweis darauf verstanden, dass es nicht möglich ist, sich zu der Botschaft Jesu zu bekennen, ohne gleichzeitig die Armen mit einzubeziehen.²² Diese Aussage des Papstes kann sich natürlich auf den Text des Neuen Testaments stützen. Dieser Text wurde aber bisher nicht weiter für relevant gehalten; denn obwohl dieser Kontinent seit der Eroberung Südamerikas mit dem Christentum in Kontakt ist, haben christliche Autoritäten häufig – wenn nicht überwiegend – zunächst die Misshandlung der Indios, dann die Versklavung der Afrikaner und zuletzt die strukturelle Armut der Mehrheit der Bevölkerung ignoriert. Die Entstellungsmechanismen des Glaubensvollzugs sind aber sehr oft zu stark, um die Verbindung von Bibel und Realität, von Jesus und den Armen erkenntnistheoretisch zu erfassen oder gar praktisch umzusetzen. Den besten Beweis hierfür stellt die allgemeine Lage Lateinamerikas dar, was auch das Schlussdokument von Puebla so sieht, wenn es den Skandal der Ungleichheit zwischen Armen und Reichen erwähnt:

²⁰ Wichtige Forschungen zum „historischen Jesus“ in der Ära nach Bultmann stammen u. a. von Joachim Jeremias und Ernst Käsemann; zur Bergpredigt und zu den Seligsprechungen von Jacques Dupont (Les Béatitudes. 3. Bd. Paris 1958); vgl. auch Norbert Lohfink. *The Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, N. Richard Hills ²1995.

²¹ Vgl. Lateinamerikanische Bischofskonferenz, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979, n. 1134–1164.

²² Wörtlich sagte der Papst: „In diesem Sinn ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).“ Zitiert nach <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_ge.html>.

„Dieses Eintreten, das durch die ärgerniserregende Realität des wirtschaftlichen Ungleichgewichts in Lateinamerika notwendig wird, muß dazu führen, ein würdiges und brüderliches menschliches Zusammenleben herzustellen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen.“²³

Damit Jesus in den Armen erkannt werden kann, müssen sie selbst zuallererst wahrgenommen und mit den Aussagen des christlichen Glaubens in Verbindung gebracht werden.

In Lateinamerika sind – ebenso wie weltweit – die Armen in der Mehrheit, aber diese Armut ist nicht zufällig, sondern sie hat ihre Ursache in entsprechenden Strukturen, so dass sie als Opfer zu bezeichnen sind.²⁴ Es handelt sich um Menschen, die den wirtschaftlichen Interessen geopfert werden und deshalb arm sind oder arm werden.

Des Weiteren ist an die Prophetie zu erinnern. Es gibt ja tatsächlich so etwas wie ein allgemeines Prophetentum aller Christen und Christinnen. Überhaupt ist Prophetie immer nur allgemein, denn es gibt kein amtliches Prophetentum, auch wenn eine Amtsperson durchaus prophetisch sein bzw. wirken kann. So verstanden ist Prophetie immer notwendigerweise ein freies und höchst befreiendes Engagement, weil es nicht an Bürokratie gebunden ist und dennoch direkt mit Gott zu tun hat. Das Risiko der Prophetie liegt in der Einsamkeit und der Verachtung. Sie bietet aber m. E. die Chance schlechthin, mit dem Geheimnis Gottes in Verbindung zu bleiben, ohne an der Kirche zu verzweifeln; sich selbst geborgen zu fühlen, ohne sich zu verausgaben oder in Trostlosigkeit zu versinken. Obwohl Prophetie zu Einsamkeit führen kann, ist das nicht ihr notwendiges Schicksal. Die prophetische Dimension ist auch gemeinschaftsstiftend, zumal sie im Neuen Testament auch mit Mahlgemeinschaft in Verbindung zu bringen ist.

3.2. Ehrenamt als Grundstruktur des Christlichen und Kirchlichen

Besonders aus brasilianischer Sicht ist es leicht zu verstehen, dass Kirche nur ehrenamtlich möglich ist. Das Wort Ehrenamt oder freiwillige Mitarbeit(er) gibt es wie im Französischen und im Italienischen auch im Portugiesischen nicht. Das bedeutet dann auch, dass der begriffliche Einstieg anders sein muss, eher im Sinne von *Volontariat* – was mit Willen zu tun hat und gleichzeitig auf freier Entscheidung gründet, somit nicht von außen bestimmt werden kann, sondern eben vom Willen gesetzt ist. Auch wenn das Wort Ehre

²³ Lateinamerikanische Bischofskonferenz, *Die Evangelisierung Lateinamerikas* (s. Anm. 21) n. 1154; vgl. auch n. 28; 542.

²⁴ Vgl. dazu besonders die Ausführungen von Jon Sobrino, v. a. in seiner *Christologie*: Jon Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus: Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008.

bzw. ehrenamtlich nicht vorkommt, könnte es aber dort gut aufgenommen werden. So verstanden ist Ehrenamt in Brasilien – und ich denke auch hier in Deutschland und weltweit – kirchenstiftend und strukturbildend.

Besonders erhellend ist in dieser Hinsicht die Erfahrung vieler Basisgemeinden. Obwohl sie kaum noch im Gespräch sind, waren es beim letzten (12.) Treffen vom 21. bis 25. Juli 2009 in Porto Velho, Amazonien, 3.010 Delegierte mit insgesamt 5.000 Teilnehmern aus fast allen 272 Bistümern Brasiliens, darunter 2.174 Laien, überwiegend Frauen, fast 200 Ordensfrauen, 41 Ordensmänner, 331 Priester und 56 Bischöfe, darunter ein anglikanischer Bischof. Hinzu kamen Pfarrer/-innen von verschiedenen anderen Konfessionen. Vertreten waren 38 indigene Volksstämme, daneben Beobachter aus anderen Kontinenten und verschiedenen Ländern Lateinamerikas. In Amazonien gibt es ca. 25 Millionen Einwohner mit über 500 Pfarreien und einem Netz von mehr als 10.000 Basisgemeinden.²⁵ Diese christlichen Gemeinden zeichnen sich durch eine enge Verbindung zwischen Leben und Glauben aus: Politik, Wirtschaft, Umwelt und Liturgie gehören hier zusammen.

Wenn wir auf das Neue Testament schauen, so wird klar, dass Jesus und Paulus ihr Amt in großer Freiheit und alles andere als „hauptamtlich“ ausgeübt haben. Obwohl das Neue Testament Jesus und seine Sendung beschreibt, wird auch deutlich, dass er keinen „offiziellen Auftrag“ hatte. Er war eben selbständig und frei. Paulus legte, stellvertretend für alle anderen, Wert darauf, der Gemeinde nicht zur Last zu fallen. Er übte vermutlich seinen Beruf aus, um damit dem Evangelium zu dienen. Wäre das nicht eine Überlegung wert im Sinne einer Pastoraltheologie unter neuen kirchlichen Bedingungen? Sollten die Dienste in der Kirche nicht stärker eine Freisetzung von Gaben sein?

Ekklesiologisch ist das Kirchesein durch Begeisterung von Menschen als Wirkung des Heiligen Geistes bestimmt; dementsprechend ist die Tischgemeinschaft diakonisch geprägt. Das Lk-Evangelium beschreibt Jesus als *ho diakonos*, der in unserer Mitte ist, um zu dienen (vgl. Lk 22,27). Der Bezug zur Tischgemeinschaft führt auch zur Gastfreundschaft – bei anderen Menschen eine Bleibe, nicht eine Wohnung zu finden, sich vom Ballast der eigenen Sicherheit befreiend. Vielleicht sollten vom Evangelium bewegte Menschen lernen, dass sie nur Gast auf Erden sind, und vielleicht sollten wir damit ernst machen, dass wir ein pilgerndes Volk sind, das darauf angewiesen ist, von anderen angenommen und aufgenommen zu werden.

²⁵ Die Daten sind entnommen aus dem Vorbereitungspapier: Cartilha do 12º intereclesial de Cebs, 9.

3.3. Welche Rolle spielt das Thema „Reich Gottes“?

Befreiendes Engagement ist bestimmt eines der besten Beispiele dafür, was unter „Reich Gottes“, „Reich Gottes und Kirche“ verstanden werden kann. „Reich Gottes“ ist bekanntlich ein zentrales Thema der synoptischen Evangelien und wurde im Laufe der Geschichte immer wieder in Verbindung mit Christentum und Kirche gebracht. Besonders im letzten Jahrhundert haben die Forschungen und das Bewusstsein der Kirche, wenn auch nicht unumstritten, den klaren Unterschied zwischen beiden Größen hervorgehoben und ihre Trennung ermöglicht.²⁶ Die Kirche hat den Auftrag, dem Reich Gottes zu dienen, es zu verkündigen und zu bezeugen. Die lateinamerikanische Theologie, besonders ausgeprägt bei Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino, hat diese Trennung wahrgenommen und programmatisch als Aufgabe für die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft fruchtbar gemacht.²⁷ Als Horizont der Kirche ist das Reich Gottes, verstanden als Dienst Gottes an den Schwächsten der Gesellschaft, die dauernde Herausforderung, sich selbst ganz zurückzunehmen, auf das Eigene zu verzichten zugunsten der Anderen. So hat die Kirche Brasiliens seit 1979, mit Ausnahme der Jahre 2008–2010, immer auf das Reich Gottes hingewiesen, wenn es um die Formulierung der Pastoral- bzw. Evangelisierungsrichtlinien ging.²⁸ Schaut man jetzt auf das, was unter freiwilliger Mitarbeit verstanden wird, so lässt sich die Annäherung an

²⁶ Neben dem Gesamtwerk von Ernst Staehelin (Hg.), Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, Basel 1951–1964. 7 Bde., sind es zunächst die Untersuchungen an den biblischen Texten des Alten und Neuen Testaments, besonders im deutschsprachigen Raum in den 1950er und 60er Jahren, und dann die Untersuchungen zu den soziologischen und kulturellen Hintergründen, auch in den USA, die eine soziale Deutung des Begriffs, wie er sich geschichtlich schon häufiger angedeutet hatte, neu begründet haben. Vgl. z. B. Joachim Jeremias, der 1971 zur Auslegung der ersten Seligsprechung bei Mt 5,3 und Lk 6,20 schreibt: „Die Königsherrschaft gehört *den Armen allein*“ (Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1988, 118 [Hervorhebung im Original]). Oder wie es u. a. bei Bruce Malina im Titel eines seiner vielen Bücher schon anklingt: The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective, Minneapolis 2001.

²⁷ Vgl. Ignacio Ellacuría, Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la Historia, Santander 1984. Für Jon Sobrino ist neben der „Christologie der Befreiung“ (Ostfildern 2008, Bd. 1) der Artikel: Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft, in: Concilium (D) 44 (2008) 312–322 exemplarisch.

²⁸ Vgl. die verschiedenen, für jeweils vier Jahre gültigen Leitlinien: „Diretrizes Gerais da Ação Pastoral“ bzw. „Diretrizes Gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil“, herausgegeben durch die Brasilianische Bischofskonferenz.

den eigentlichen Sinn des Reiches Gottes auch als Ziel dieses Dienstes betrachten.²⁹

Die Bedeutung des Reich-Gottes-Gedankens für die Kirche kann vielleicht noch besser am Beispiel der Kinderpastoral der brasilianischen Kirche (*Pastoral da Criança*) verdeutlicht werden. Hier begegnen wir möglicherweise einer der größten gesellschaftlichen Leistungen der Kirche Brasiliens, ohne dass damit ein großes hauptamtliches Engagement verbunden wäre. Die Initiative geht auf Dr. Zilda Arns zurück, eine Kinderärztin, deren Ehemann 1978 an einem Herzinfarkt gestorben ist, als er ein Kind vor dem Ertrinken retten wollte. Im Jahr 1983 gründete sie die *Pastoral da Criança*. Ihr eigenes Leben endete auch im Einsatz für andere, als sie am 12. Januar 2010 Opfer eines Erdbebens in Haiti wurde. Es gab und gibt so etwas wie eine amtliche Legitimation, aber die eigentliche Arbeit wird von 228.000 freiwilligen Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen, zum aller größten Teil von Frauen, getragen. Die Kindersterblichkeit und die Lebensqualität von Kindern haben sich dank dieser Frauen drastisch verändert. Zahlen verdeutlichen, was dieses Engagement bewirkt: So ist im Bereich der Kinderpastoral die Kindersterblichkeitsrate von 9,5 pro 1.000 Geborene um 50 % geringer als die nationale durchschnittliche Rate von 19,88 pro 1.000 Geborene.³⁰ Ohne dieses kirchlich inspirierte freiwillige Engagement dieser Frauen würden Tausende von Kindern ihr erstes Lebensjahr in Brasilien nicht überleben.

An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Kirche für Menschen und Gesellschaft ein Zeichen des Reiches Gottes sein kann. Aber es zeigt auch, dass ein solches wohltätiges Engagement unter Umständen bis zur Hingabe des eigenen Lebens für den Anderen gehen kann.

4. Schluss

Freiwilliges Engagement weist auf Befreiung hin und es stiftet Gemeinschaft, *Communio*. Befreiung befreit einerseits von sich selbst und sie befreit andererseits zur Subjektwerdung in einer anonymisierten Gesellschaft und ist somit Teil göttlichen Handelns an Mensch und Schöpfung. Engagement ver-

²⁹ Der Begriff *freiwilliges Engagement (Volontariat)*, wie er in der *Charte Du volontariat* der europäischen Dachorganisation *Association pour le volontariat* zu finden ist, hebt besonders die Bedeutung der Selbstlosigkeit hervor, wonach ehrenamtliche Arbeit eine Tätigkeit ist, die „in uneigennütziger Weise zum Nutzen einer Gruppe, Organisation oder Gemeinschaft durchgeführt wird“ (online unter: <<http://www.volontariat.be/documents/charte-volontariat.pdf>>).

³⁰ Vgl. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Campanha da Fraternidade 2012 20-21 (online unter: <http://www.vicariatonorte.org.br/arq_downloads/cf2012_textobase.pdf>).

weist auf das Füreinander-Dasein, auf die Bescheidenheit des Dienstes und der Gabe, durch die der nicht anerkannte und wahrgenommene Andere zum Du wird. Diese Entäußerung betrifft auch die Strukturen und die hierarchischen Verhältnisse der Kirche insgesamt sowie der Teilkirchen in ihrem Miteinander als Weltkirche. Freiheit vollzieht sich in der Befreiung zum Prophetischen und zum Diakonischen.

Lust und Ehre werden dann Eigenschaften eines vom Heiligen Geistes besetzten Menschen, wenn er Situationen des Leids und der Trostlosigkeit wahrnimmt und verändert und ein Zeichen der Freimütigkeit (*parresia*) in Situationen des Diktats und des Autoritarismus setzt.

Am Beispiel der *Basisgemeinden* zeigt sich eine Kraft, die Menschen für den gesellschaftlichen Dienst bereitstellt und sie in diesem Dienst begleitet. Sie sind heute fast vollständig aus dem Blickfeld der Medien verschwunden, verdrängt durch augenblickliche Machterscheinungen, bleiben aber in ihrer Kenose bei den Menschen und ihrer Lebenswirklichkeit, die sonst vergessen wären. Sie sind, um einen Begriff, der auf dem Kongress verwendet wurde, aufzugreifen, eine *erfüllte Erzählung*.

Befreiendes Engagement gründet also auf den freisetzenden trinitarischen Händen Gottes³¹, auf dem freisetzenden Reich Gottes, auf der geschenkten und schenkenden Anerkennung durch anerkennendes Handeln in Kirche und Gesellschaft.

Prof. Dr. Érico João Hammes
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Teologia
Av. Ipiranga, 6681
Predio 5, Sala 407
Partenon
90619-900 - Porto Alegre, RS - Brasil
Fon: +51 33 20 35 72
Fax: +51 33 20 36 13
eMail: erico.hammes(at)gmail(dot)com
Web: <http://www.pucrs.br/central/professor/index.htm?prof=22166&unidade=11>

³¹ Diese Formulierung spielt auf das Bild von den zwei „Händen des Vaters“ an, das Irénäus von Lyon in Anwendung auf den Sohn und den Heiligen Geist verwendet hat.