

# E. DIE BLEIBENDE PROVOKATION DES KONZILS

ANDREAS LIENKAMP

## Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel

Impulse der lateinamerikanischen *Gaudium et spes* - Rezeption

*Zuvor*

Am 7. Dezember 1965, also vor gut 30 Jahren, verabschiedeten die Konzilsväter in ihrer letzten Abstimmung die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* „über die Kirche in der Welt von heute“. Dieses Konzilsdokument, ohne Zweifel eines der folgenreichsten und umstrittensten<sup>1</sup>, ist das Ergebnis eines Abenteuers: eines offenen und rückhaltlosen Dialogs der Kirche mit der modernen Welt. Damit tritt die katholische Kirche in ein völlig neues Verhältnis zu ebendieser Welt. Ein Vorgang, der *Joseph Ratzinger* in einer Gesamtdiagnose der Pastoralkonstitution dazu bewegt, den Text (in Verbindung mit den Erklärungen über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, und die Weltreligionen, *Nostra aetate*) als „eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus“ zu deuten<sup>2</sup>.

Dieser „Gegensyllabus“, und darin vor allem *Gaudium et spes*, wird nun besonders in Lateinamerika zur „prägenden Signatur der nachkonziliaren Entwicklung“<sup>3</sup>. Denn es ist die Kirche dieses Subkontinents, die den Auftrag zur Weiterentwicklung und Anpassung an die je eigene Situation, den die Konzilsväter im Schlußwort von *Gaudium et spes* in einer bemerkenswerten Passage formulieren, in ganz besonderer Weise wahrnimmt: „Mit Rücksicht auf die unabsehbare Differenzierung der Verhältnisse und der Kulturen in der Welt hat diese konziliare Erklärung in vielen Teilen mit Bedacht einen ganz allgemeinen Charakter; ja, obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon anerkannt ist, wird sie noch zu vervollkommen und zu ergänzen sein, da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind. Wir sind aber von der festen Zuversicht erfüllt, daß vieles von dem, was wir, gestützt auf Gottes Wort und den Geist des Evangeliums, vorgetragen haben, allen eine gute Hilfe sein kann, zumal wenn es

---

<sup>1</sup> *J. Ratzinger*, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „*Gaudium et spes*“ im letzten Jahrzehnt, in: *IKaZ Communio* 4 (1975) 439-454, hier 439.

<sup>2</sup> Ebd., 442.

<sup>3</sup> Ebd., 444.

von den Gläubigen unter Leitung ihrer Hirten an die Situation und Denkweise der einzelnen Völker angepaßt sein wird.“ (GS 91)

Damit fordern die Konzilsväter die „Inkulturation“ ihrer eigenen Beschlüsse. Das heißt, es gibt nicht nur *eine* - westliche - Interpretations- und Wirkungsgeschichte, sondern in der einen katholischen Kirche mehrere legitime hermeneutische Zugänge zu den Dokumenten des Konzils, die je nach kulturellem Kontext differieren. Vorbereitet wurde diese Öffnung durch weltkirchliche Veränderungen, die erstmalig auf dem Konzil manifest werden und die die Herausbildung und Konsolidierung von Ortskirchen als verbundene, aber hinsichtlich ihrer konkreten „Welt“-Sicht mit eigener Perspektive und Kompetenz ausgestattete Interpretationsgemeinschaften fördern.

### I. Der Beginn eines neuen kirchlichen Zeitalters

#### 1. Von der Westkirche zur Weltkirche

Dieser Wandel ist nun von herausragender kirchen- und theologiegeschichtlicher Bedeutung. Es handelt sich um nichts weniger als um die folgenreiche Entwicklung der katholischen Kirche von der „Westkirche zur Weltkirche“<sup>4</sup>. Dieser Prozeß soll im folgenden sowohl kirchenempirisch-demographisch als auch kirchlich-theologisch rekonstruiert werden.

##### a) Kirchenempirische Veränderungen

Aufgrund des statistischen Befundes kann man mit *Johann Baptist Metz* konstatieren, „daß die katholische Kirche nicht mehr einfach Dependancen in den Ländern außerhalb Europas und Nordamerikas unterhält, daß sie also nicht nur einfach eine Dritte-Welt-Kirche 'hat', sondern - kirchenempirisch - eine Dritte-Welt-Kirche mit abendländisch-europäischer Ursprungsgeschichte 'ist'.“<sup>5</sup> Diese pointierte Charakterisierung des dynamischen Prozesses einer zunächst einmal quantitativen Verlagerung des Schwerpunktes der katholischen Kirche von der westlichen Welt Europas und Nordamerikas in die südliche Welt, läßt sich eindrucksvoll an den von *Walbert Bühlmann* zusammengestellten Daten belegen<sup>6</sup>. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts lag das quantitative Schwergewicht der katholischen Kirche in der westlichen Welt (77 Prozent). Die Kirchen der Dritten Welt kamen insgesamt nur auf 23 Prozent, wobei allein auf Lateinamerika mit 56 Millionen katholisch Getauf-

<sup>4</sup> So der Titel des ersten Kapitel von *W. Bühlmann*, *Weltkirche: neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001*, Graz-Wien-Köln 1984.

<sup>5</sup> *J. B. Metz*, *Im Angesichte einer zerrissenen Welt*, in: *Conc 19* (1983) 764ff, hier 764.

<sup>6</sup> *Bühlmann*, 140-143 (Anm. 4).

ten 21 Prozent entfielen. Im Jahre 2000 wird sich das Zahlenverhältnis vom Beginn dieses Jahrhunderts nahezu umgekehrt haben, nachdem die Schere bereits in der 60er Jahren umgeschlagen ist. In Lateinamerika werden dann 50 Prozent aller Katholikinnen und Katholiken leben.

Wir im Westen müssen also zur Kenntnis nehmen, „daß wir nicht mehr *die* Kirche sind, sondern ein Teil einer größeren Kirche geworden sind“<sup>7</sup>. Diese Erkenntnis mag trivial klingen, wenn man diese Entwicklung rein quantitativ betrachtet. Die qualitative Seite ist jedoch alles andere als belanglos.

### b) Kirchlich-theologische Umbrüche

Denn hinter diesen Zahlen verbirgt sich ein Geschehen von erheblicher ekklesiologischer und theologischer Tragweite. Die katholische Kirche befindet sich in dem spannungsreichen Übergang „von einer kulturell mehr oder minder einheitlichen und in diesem Sinne kulturell monozentrischen Kirche des Abendlandes zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinne polyzentrischen Weltkirche, in der übrigens das abendländisch-europäische Erbe nicht verdrängt, sondern neu angerufen und gefordert wird.“<sup>8</sup> Dazu drei Anmerkungen: Erstens bedeutet dieser Wandel *nicht* den „Zerfall in einen beliebigen kontextualen Pluralismus“<sup>9</sup>. Zweitens zielt diese Entwicklung ebensowenig auf „die Inthronisation eines neuen nichteuropäischen Monozentrismus“ in Kirche und Theologie<sup>10</sup>. Schließlich stellt sich die Frage, ob man denn heute überhaupt noch von einem kulturellen Polyzentrismus sprechen kann, ob er nicht vielmehr schon „keimhaft zersetzt ist durch jene profane Europäisierung der Welt, die wir Technik oder technologische Zivilisation“<sup>11</sup> oder im Anschluß an *Max Weber* die Weltherrschaft der okzidentalen Rationalität nennen.

---

<sup>7</sup> Ebd., 145.

<sup>8</sup> J. B. Metz, Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, in: *ders.* (Hrsg.), *Die Theologie der Befreiung. Hoffnung oder Gefahr für die Kirche*, Düsseldorf 1986, 147-157, hier 154. Vgl. G. Alberigo, Neue Formen des Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus, in: *Conc* 22 (1986) 499-506, hier 503: „Mit dem Zweiten Vatikanum hat also die Monozentralität der katholischen Kirche ein Ende gefunden, um einer Polyzentrik zu weichen“.

<sup>9</sup> J. B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J. B. Bauer (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 209-233, hier 221, und zur weiteren Begründung J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: *ZMR* 70 (1986) 140-153, 143f.

<sup>10</sup> Metz, *Unterwegs*, 221 (Anm. 9).

<sup>11</sup> J. B. Metz, Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne, in: *Conc* 20 (1984) 14-18, hier 17. Vgl. zu dieser skeptischen Position auch K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 42 (Kommentar zu SC 37): „So soll das Brauchtum der Völker sogar

So hält auch die erste Versammlung von Theologinnen und Theologen der sog. Peripherieländer (EATWOT 1976) fest: „Die abendländische Herrschaft hat auch die einheimischen Kulturen und die *religiösen* Kulturen beeinträchtigt.“<sup>12</sup> Der frühere Kolonialismus ging nicht selten Hand in Hand mit einer theologischen Vorherrschaft, die die im Kontext des europäischen Abendlandes entstandene Theologie u.a. auch im lateinamerikanischen Raum bestimmend werden ließ. Dadurch wurde die Ausbildung eigenständiger kontextueller Theologien deutlich erschwert. Der europäisch-anglo-amerikanische Traum „von einer angeblichen theologischen *Universalität*, die nichts anderes war als die Erhebung der *Partikularität* des Zentrums zur *Universalität*“ (Enrique Dussel)<sup>13</sup>, gerät jedoch zunehmend in eine Krise. So diagnostiziert auch Ratzinger eine „Erschütterung der Selbstidentifizierung des Christlichen mit der westlichen Welt“, die nicht zuletzt durch *Gaudium et spes* ausgelöst worden sei<sup>14</sup>. Diese Erschütterung führt jedoch erst allmählich zu einer positiven Anerkennung und konstruktiven Bejahung der eigenen - westlichen - Partikularität<sup>15</sup>.

Um den historischen Rang dieses Prozesses zu verdeutlichen, soll der kirchengeschichtliche Stellenwert des Weges von der Westkirche zur Weltkirche in den Blick genommen werden. Sowohl Karl Rahner und Johann Baptist Metz als auch Walbert Buhlmann und Guiseppa Alberigo<sup>16</sup> gehen davon aus,

---

Einlaß in die Liturgie erhalten (vorausgesetzt, daß es dieses Brauchtum in einer Zeit nivellierender Weltzivilisation noch gibt und seine Übernahme in die Liturgie nicht als Anachronismus empfunden wird!).“

<sup>12</sup> Zit. nach E. Dussel, Theologien der „Peripherie“ und des „Zentrums“: Begegnung oder Konfrontation?, in: Conc 20 (1984) 77-85, hier 79.

<sup>13</sup> Ebd., 80. Vgl. Alberigo, 504 (Anm. 8): „Es wurde von vielen beobachtet, daß das Zweite Vatikanum eine kopernikanische Wende im Verständnis der Kirche darstelle. Es sei eine angeblich universalistische - in Wirklichkeit 'regionalistische', sich mit der westlichen Kultur deckende - Betrachtungsweise von Kirche aufgegeben worden, um die jeweils lokale Wirklichkeit der Kirche als 'Ortskirche' in den Vordergrund zu rücken.“ Die überkommene Ekklesiologie habe „sich als unfähig erwiesen, sich mit einer multikulturellen Situation, wie diese sich vor allem in der katholischen Welt nach dem Konzil entwickelt hat, auseinanderzusetzen.“

<sup>14</sup> J. Ratzinger, Kommentar zu GS 20, in: LThK.E III, 343. Vgl. Alberigo, 503 (Anm. 8), der als ein Ergebnis der Außerordentliche Bischofssynode von 1985 die Überwindung der „Verkürzung des Katholizismus auf seine nordatlantische Version“ herausstellt.

<sup>15</sup> Ähnlich wie Dussel formuliert auch die bereits zitierte EATWOT-Konferenz: „Die europäischen und nordamerikanischen Theologien dominieren in unseren Kirchen; sie stellen eine Art kultureller Herrschaft dar. Sie müssen als Antworten auf besondere Situationen dieser Länder angesehen werden; sie dürfen also nicht kritiklos übernommen werden oder ohne daß wir uns die Frage stellen, ob sie im Kontext unserer Länder relevant sind.“ Zit. nach Dussel, Theologien, 83 (Anm. 12). Vgl. S. Torres/V. Fabella (Ed.), *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History*, New York 1978, 269.

<sup>16</sup> Vgl. K. Rahner, Perspektiven der Pastoral der Zukunft, in: Buhlmann, 220-284, hier 223 (Anm. 4), Metz, Unterwegs, 221 (Anm. 9), Buhlmann, 144 (Anm. 4) und Alberigo, 501f (Anm. 8), spricht vom Ende der nordatlantischen Hegemonie und Eurozentrik in der

daß mit diesem Weg das Ende der abendländisch-monozentrischen Kirche und der Beginn eines neuen ekklesialen Zeitalters gekommen ist. Was sind nun die innerkirchlichen Gründe dafür, daß der europäisch-nordamerikanische Universalitätsanspruch in Frage gestellt wird und Aufbrüche in den Kirchen des südlichen Welt weg von der westlichen Uniformität zu immer ausgeprägterer kultureller Pluriformität in Gang kommen?

## 2. Institutionelle Meilensteine

Als zentrale Eckpunkte dieser Entwicklung können die Gründung des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM sowie das Zweite Vatikanische Konzil angesehen werden. Damit sind natürlich nur zwei institutionelle Erscheinungsformen eines bereits zuvor in Gang gekommenen Prozesses benannt<sup>17</sup>. Obwohl diese entscheidenden kirchlichen Ereignisse der 50er und 60er Jahre also keinen unvermittelten Neuanfang verkörpern, läßt sich doch gerade an diesen Daten eine Erneuerung des kirchlichen Weges festmachen.

Eines der bedeutendsten jüngeren Ereignisse der lateinamerikanischen Kirchengeschichte ist die erste Generalversammlung der Bischöfe des Kontinents in Rio de Janeiro (1955), die schließlich einstimmig die Einrichtung eines ständigen lateinamerikanischen Bischofsrates beschließt. Mit der Gründung des CELAM im folgenden Jahr vollzieht die dortige Kontinentalkirche dann als erste den Schritt zu einer innerkirchlichen Makroregionalisierung. Innerhalb kürzester Zeit wird der CELAM mit seinem ersten Generalsekretär *Bischof Hélder Câmara* zu einem Instrument der Erneuerung und gibt dazu „während langer Zeit unerhörte Impulse“<sup>18</sup>.

Damit kommen wir zum zweiten wichtigen Meilenstein: das Zweite Vatikanische Konzil (1962-65). Was war und was wollte dieses Konzil, das

---

Kirche. Bei der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 sei die weltkirchliche Zusammensetzung der Synodalen viel ausgeprägter und bewußter gewesen als noch beim Konzil und ihren Vorläufern: „Stärker als bei den vorherigen Synoden wurde hier deutlich, daß der Katholizismus eine Angelegenheit des gesamten Planeten geworden ist, ein Phänomen, daß sich schon seit einigen Jahrzehnten abzeichnet, das aber seit dem Zweiten Vatikanum zunehmend an Bedeutung gewonnen hat ... nun waren es vor allem die lateinamerikanischen, afrikanischen, asiatischen und osteuropäischen Kirchen und ihre Episkopate, die die dynamischere Rolle übernahmen, von denen die fruchtbareren, lebendigeren und neueren Beiträge kamen und die die zukunftsreicheren Perspektiven aufzuzeigen wußten.“

<sup>17</sup> So ist für *L. Boff* das Konzil eine „institutionelle Stütze“ von unschätzbare Bedeutung“. *Ders.*, Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: die Theologie der Befreiung, in: *E. Klinger/K. Wittstadt* (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg-Basel-Wien 1984, 628-654, hier 637.

<sup>18</sup> *Bühlmann*, 166 (Anm. 4). Anders als *Ratzinger* annimmt, ist der CELAM nicht erst „während der Jahre des Konzils“ entstanden. *Ratzinger*, *Weltdienst*, 444 (Anm. 1).

auch noch heute - 30 Jahre nach seinem „Abschluß“ - in seiner Interpretation und Wirkungsgeschichte umstritten ist?

## II. Ein Konzil der Weltkirche über die Weltkirche

Dazu zwei Vorbemerkungen, die sich an Untersuchungen von *Karl Rahner* und *Herbert Vorgrimler* anlehnen. Erstens steht im Zentrum des Konzils die Kirche: „... wenn man die faktisch beschlossenen Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen überblickt und sinnvoll ordnet, so schließen sie sich ... zu einer Einheit zusammen, die dieses *Konzil der Kirche* zu einem *Konzil über die Kirche* macht.“<sup>19</sup> Das Zweite Vatikanum war zweitens ein ökumenisches Konzil: „Ökumenisch heißt es, ... weil es sich um eine Versammlung der Bischöfe der katholischen Kirche *aus der ganzen Welt* (Ökumene) handelt.“<sup>20</sup> Wenn man diese beiden Vorbemerkungen zusammenfaßt und das Zweite Vatikanum mit den früheren Konzilien vergleicht, kann man hier wohl zum ersten Mal im vollen Sinne von einem *Konzil der Weltkirche über die Weltkirche* sprechen.

### 1. Ein neues Verständnis von Katholizität

Eine wesentliche Errungenschaft des Konzils ist nun das veränderte Verständnis des weltumspannenden Charakters der Kirche und damit einhergehend die Neudefinition von Katholizität. Aus den früheren Formeln des Tridentinischen und Ersten Vatikanischen Konzils - „*Sancta (catholica apostolica) Romana Ecclesia*“<sup>21</sup> - wird das „*Romana*“ gestrichen. Das heißt, daß die katholische Kirche „hier (und öfter) nicht als 'römisch', der Nachfolger Petri nicht als 'Pontifex Romanus' bezeichnet“ wird<sup>22</sup>. Diese Auslassungen werden mit der Begründung vorgenommen, daß „die römische Kirche als Lokalkirche nur ein Teil der Gesamtkirche ist, obwohl ihr Bischof das Haupt aller Bischöfe der katholischen Kirche“<sup>23</sup> sei.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* beschreibt in ihrem Artikel 13 die Universalität der Kirche nicht als uniform, sondern als plural. Das Konzil betont hier ausdrücklich die Rechtmäßigkeit der Teilkirchen, deren legitime Verschiedenheit der „Primat des Stuhles Petri“ schütze. Noch stärker unterstreicht *Lumen gentium* 23 die Bedeutung der Teilkirchen: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche.“ Dabei wird zugleich deren Pflicht zur Sorge für das Wohl der

<sup>19</sup> *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompendium, 25 (Anm. 11) (Hervorhebungen: A.L.).

<sup>20</sup> Ebd., 16 (Hervorhebungen: A.L.).

<sup>21</sup> Ebd., 131 Anm. 13.

<sup>22</sup> Ebd., 107.

<sup>23</sup> A. Grillmeier, Kommentar zu LG 8, in: LThK.E I, 174f.

Gesamtkirche hervorgehoben. Als zentrale Aussage dieses Artikels läßt sich die These von der „Einheit in Vielheit“ herauskristallisieren: „Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche.“ (LG 23)<sup>24</sup>

Über das konkrete Wie dieser Pluriformität der katholischen Kirche spricht das Konzil u.a. in der Konstitution über die heilige Liturgie (*Sacrosanctum concilium* 37-40) und im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (*Ad gentes* 10). *Rahner/Vorgrimler* erwähnen die grundsätzliche Bedeutung von *Sacrosanctum concilium* 37, wo es heißt, daß die Kirche dort, wo Glaube und Allgemeinwohl nicht betroffen sind, „eine starre Einheitlichkeit der Form“ nicht zur Pflicht mache. Unter Beachtung bestimmter Regeln empfiehlt das Konzil vielmehr die möglichst weitgehende „Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker“<sup>25</sup>. In gleichem Sinne formuliert *Ad gentes* 10 unter Bezugnahme auf die Inkarnation *Jesu Christi* die Heilsaufgabe der Kirche: „Um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich *Christus* selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte.“<sup>26</sup>

Die Neubestimmung dessen, was „katholisch“ im Sinne des Konzils bedeuten soll, läßt sich somit auf die von *Leonardo Boff* vorgeschlagene Formel bringen: „Katholizität als Identität in Pluralität“<sup>27</sup>. Mit Katholizität seien nicht primär geographische, statistische, soziologische oder geschichtliche Aspekte gemeint. Vielmehr liege die Katholizität in der Identität der Kirche, die in der Einzigartigkeit ihres Glaubens bestehe: „Ein Glaube, ein Gott, ein Herr, ein Geist, ein Evangelium, eine Taufe, eine Eucharistie: *Darin* liegen Katholizität, Einheit und Universalität der Kirche.“<sup>28</sup> Die Konkretisierung

---

<sup>24</sup> In die gleiche Richtung weist auch LG 28.

<sup>25</sup> So die Überschrift zu SC 37-40.

<sup>26</sup> Die damit insinuierte Sinnparallelität von „Inkulturation“ und „Inkarnation“ ist allerdings nicht unproblematisch. So hat der Gottessohn „nach kirchlicher Lehre ein zu Geschichte und Kultur präexistentes Wesen, nicht aber die Kirche. Er ist das Wort, das Fleisch wird; die Kirche ist immer schon Kirche des fleischgewordenen Wortes“. Die „Vorstellung von einem 'reinen' bzw. 'nackten' Christentum, das sich gewissermaßen erst im nachhinein zu einer vorgefaßten kultur- und geschichtsenthobenen Identität die verschiedenen Kulturgewänder umlegt“, hält *Metz* deshalb zu recht für eine Fiktion: „Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum gibt es nicht“. *F.-X. Kaufmann/J. B. Metz*, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 117 und ebd., Anm. 4. Vgl. zur Diskussion um das Phänomen „Inkulturation“: *A. Lienkamp/Chr. Lienkamp* (Hrsg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997 (im Druck).

<sup>27</sup> *L. Boff*, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 178.

<sup>28</sup> Ebd., 179 (Hervorhebung: A.L.). In dieser Zuspitzung kann vernachlässigt werden, daß es in der einen christlichen Bibel zwei Evangelien, das des Ersten und das des Neuen

der universalen (katholischen) Kirche in Zeit und Raum finde in den Orts- oder Einzelkirchen statt, „die Einzelkirchen sind, weil sie die eine Identität des Glaubens unter den kulturellen, sprachlichen, psychologischen und klassenmäßigen Verhältnissen eines bestimmten Raumes leben und bezeugen. Die Katholizität ist ein Merkmal jeder Einzelkirche, insofern jede Einzelkirche mit all ihren Besonderheiten und nicht trotz ihrer für das Universale, das sich gleichfalls in anderen Einzelkirchen findet, offen ist.“<sup>29</sup> Im Sinne von *Ad gentes* 10 ergänzt Boff: „Zur Katholizität der Kirche gehört die Fähigkeit, sich in den verschiedenen Kulturen eine Gestalt zu geben, ohne dadurch die Identität zu verlieren.“<sup>30</sup>

Obwohl das Zweite Vatikanum auch auf bereits laufende Prozesse zurückgreift, kann man in ihm doch - nach einem bekannten Diktum von *Karl Rahner* - den Anfang eines Anfangs sehen, der für viele Bereiche Impulse gibt, die es erst noch aufzunehmen und weiterzuentwickeln gilt<sup>31</sup>. Dies trifft insbesondere auch auf die konziliare Interpretation von Katholizität zu: „Im II. Vatikanum hat man erstmals und darum noch recht behutsam angefangen, von legitimer Pluriformität zu reden.“<sup>32</sup>

---

Testaments, gibt und innerhalb des zweiten Teils der Bibel nochmals vier Evangelien im engeren Sinne. Auf die Bedeutung dieser Tatsache für die Inkulturationsdebatte weist *A. Roest Crolius* in dem in Anm. 26 genannten Band hin. - In der Bestimmung des Grundes der kirchlichen Einheit stimmt auch *Kardinal A. López Trujillo L. Boff* zu: „Es muß klargestellt werden, daß die wesentliche Einheit der Kirche die Einheit des Glaubens ist.“ *A. López Trujillo*, Die ideologischen Voraussetzungen und Implikationen der Befreiungstheologie, in: *Franz Hengsbach/ders.* (Hrsg.), Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis (Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung 5), Aschaffenburg 1978, 167-211, hier 200.

<sup>29</sup> Boff, *Kirche*, 179 (Anm. 27). Vgl. *Alberigo*, 505 (Anm. 8), der in diesem Kontext die alte Unterscheidung von *status ecclesiae* und *statuta ecclesiae* aufgreift: „Der *status ecclesiae*, d.h. *Christus* und der Glaube an ihn, wird das bleibende, allen gemeinsame Wesen der Kirche sein, während die *statuta ecclesiae*, d.h. alles, was das Leben der Gemeinschaft bestimmt, eine Vielzahl von Formen annehmen kann, also zum Ort der Pluriformität wird.“

<sup>30</sup> Boff, *Kirche*, 179 (Anm. 27).

<sup>31</sup> So schreiben *K. Rahner* und *E. Schillebeeckx* in ihrem Vorwort zur ersten Ausgabe der Zeitschrift „*Concilium*“ - noch vor dem Abschluß des Zweiten Vatikanum: „... die Zeitschrift (will) in einer besonderen Weise auf dem zweiten Vatikanischen Konzil weiter aufbauen ... Ferner wird die Zeitschrift 'Concilium' genannt, weil nur durch die immer aufs neue sich beratenden und zusammenarbeitenden Theologen (*concilium*, *con-kalium*, *con-calare*), als Dienst von Gläubigen an Gläubigen und an dem Weltepiskopat, die apostolische Arbeit, die das zweite Vatikanische Konzil begonnen hat, zum Wachstum gebracht werden kann.“ *K. Rahner/E. Schillebeeckx*, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift, in: *Conc* 1 (1965) 1-3, hier 2.

<sup>32</sup> *Bühlmann*, 177 (Anm. 4).



## 2. Spuren einer wirklichen Weltkirche

Zahlreiche Spuren einer wirklichen Weltkirche, die ihre Katholizität im genannten Sinne versteht, können heute registriert werden. In diesem Sinne schreibt *Rahner*: „Überall gibt es einen einheimischen Episkopat und Klerus. Die Autonomie und Eigenständigkeit der großen Regionalkirchen ist grundsätzlich anerkannt auf dem letzten Konzil. Überall, wenn auch in verschiedener Intensität, sind Ansätze für den verschiedenen Kulturkreisen entsprechende Theologien gegeben. Überall ist wenigstens grundsätzlich als Pflicht der Kirche die *Inkulturation* des Christentums in die verschiedenen Kulturen anerkannt. Dies aber bedeutet doch, daß durch eben diese Inkulturationen in verschiedene Kulturen, die verschieden bleiben trotz einer gewissen allgemeinen Weltzivilisation, diese Christentümer auch verschieden sein und in dieser Weise sich unterscheidende Teilkirchen in der einen Kirche bilden werden. Schon beginnen, wenn auch nur sehr schüchtern, die früheren Missionskirchen ihren positiven und aktiven Beitrag für das Leben der Gesamtkirche zu erbringen. Überall beobachtet man Schwierigkeiten und Lösungsversuche für die Frage, wie die Einheit der Kirche konkret mit einem legitimen Pluralismus der Teilkirchen vereinbart werden kann, so daß sich die Kirche wirklich als Weltkirche vollzieht und darstellt.“<sup>33</sup>

Aus dieser realistischen Bestandsaufnahme läßt sich heraushören, daß in der Wirkungsgeschichte des Konzils vielfach nur Spuren verwirklicht sind, manches nur grundsätzlich anerkannt ist, zahlreiches erst beginnt oder sogar noch aussteht. Wie steht es z.B. um den Schutz der Vielfalt der rechtmäßigen Teilkirchen (LG 13)? Dazu noch einmal *Karl Rahner*: „Das II. Vatikanische Konzil hat zwar feierlich erklärt, daß die Teilkirchen nicht nur Verwaltungsbezirke der einen homogen strukturierten Gesamtkirche seien, die sich bloß durch ein paar höchst sekundäre Nebensächlichkeiten unterscheiden könnten. Aber im großen und ganzen ... ist es bei der Aussage dieses allgemeinen Prinzips geblieben.“<sup>34</sup> Dazu bemerkt *Rahner* weiter, daß man sich natürlich darauf berufen könne, daß die Einheit der Kirche diese und jene Einheitlichkeiten in der Gesamtkirche notwendig mache. „Aber so kann man billig das Prinzip der Eigenständigkeit und Differenziertheit der großen Regionalkirchen sabotieren und zu einem bloßen Lippenbekenntnis machen.“<sup>35</sup>

Für die weitere Analyse der Wirkungsgeschichte stellt sich nun die Frage nach dem Umgang mit den zukunftsweisenden Beschlüssen des Konzils, m.a.W. die Frage nach den verschiedenen Arten der Beerbung des Konzils.

---

<sup>33</sup> *Rahner*, Perspektiven, 223f (Anm. 16).

<sup>34</sup> Ebd., 230.

<sup>35</sup> Ebd.

### III. Unterschiedliche Arten der Beerbung des Konzils

Im Anschluß an *Johann Baptist Metz* wird hier zwischen „zwei Arten bzw. Strategien der Rettung von Traditionen“ unterschieden: „... zwischen einer defensiven und einer offensiven Strategie der Rettung von Traditionen, zwischen einer traditionalistischen und eben einer nichttraditionalistischen Art der Treue“<sup>36</sup> zum Konzil. Es liegt auf der Hand, daß die offensive Interpretation des Konzils „als Ansporn zu Aufbruch und mutiger Selbstreform“<sup>37</sup> und zu größerer Pluralität in der Kirche zu Auseinandersetzungen um das wahre Konzilserbe führt. Eine entscheidende Frage ist dabei die Bewertung von daraus entstehenden Konflikten und der Umgang mit ihnen.

#### 1. Pluralität als Zeichen von Leben

Im Vorwort zu dem Concilium-Heft „Spannungen zwischen den Kirchen der Ersten Welt und der Dritten Welt“ bringen die Autoren ein Verständnis von Konflikt zum Ausdruck, das exemplarisch die Position einer offensiven Konzilsbeerbung erhellen kann: „Diese Geburt eines neu heraufkommenden Zeitalters von neuen Kirchen der Dritten Welt bringt manche unerwartete Spannungen in die weltweite Gemeinschaft der Kirchen hinein. Diese Spannungen sind jedoch nicht ungesund oder destruktiv. Im Gegenteil: Sie sind Zeichen von Leben“ und fördern „- weit entfernt davon, sich zerstörerisch auf die grundlegende Katholizität und Einheit der Kirche auszuwirken - das Entstehen neuer und strahlungskräftiger Ausdrucksformen der wirklichen Einheit und Universalität der einen Kirche ... Sie sind das kostbarste Geschenk des Geistes Gottes für unsere Zeit. Sie werden der universalen Kirche eine befreiende Reinigung von ihrer auf die westliche Welt fixierten Versklavung bringen.“<sup>38</sup>

Aber im Zuge der Beerbung des Konzils kommt es nicht etwa nur zu Spannungen zwischen den Kirchen des Zentrums und denen der Peripherie, sondern auch zu Konflikten innerhalb der Kirchen der Dritten Welt, auch

---

<sup>36</sup> *J. B. Metz*, *Wohin steuert die Kirche? Zwischen Restauration und Aufbruch*. Ein Gespräch zur Situation 20 Jahre nach dem Konzil, in: *PuFo* Nr. 6 vom 14.3.1986, 18-24, hier 18.

<sup>37</sup> *Ebd.*

<sup>38</sup> *V. Elizondo/N. Greinacher*, *Haben wir wirklich „Kirchen der Dritten Welt“?*, in: *Conc* 17 (1981) 269ff, hier 270. Vgl. ähnlich auch *E. Dussel*, *Ethik der Gemeinschaft* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988, 218: „... man (kann) die Augen unmöglich vor der Tatsache verschließen, daß sich die mit dem gesellschaftlich-politischen, moralischen oder ethischen Engagement verbundenen innerkirchlichen Spannungen nicht nur nicht unterdrücken lassen, sondern daß ihre Existenz geradezu ein Zeichen für die geschichtliche Vitalität der Kirche ist.“

innerhalb der lateinamerikanischen Kirche<sup>39</sup>. So hielten die zu einem internationalen Treffen in Bogotá (1977) versammelten lateinamerikanischen Bischöfe in ihrem Schlußdokument als eine nicht zu leugnende Tatsache fest, daß es auch innerhalb der Kirche Lateinamerikas Konflikte gibt, die auf dem unterschiedlich bewerteten kirchlichen Engagement für Gerechtigkeit und Frieden gründeten. Dabei gehe es um die verschiedenen Wahrnehmungen der Wirklichkeit, um die abweichenden Auffassungen der Prioritäten in der Pastoralarbeit, um die divergenten Sichtweisen der eigentlichen Gefahren und der unumgänglichen Dringlichkeiten sowie schließlich um die unterschiedlichen Vorstellungen von der Rolle der Kirche in der Welt. Für die Bischöfe können dabei innerkirchliche Konflikte auch aus der Sendung *Jesu Christi* resultieren, die die Kirche fortzuführen beauftragt ist. Auch *Jesus* habe sich nicht unterschiedslos an alle gewandt, weshalb auch heute noch das Wort an die Reichen und Mächtigen Haß und Verfolgung, auch innerhalb der Kirche, auslösen könne.

Doch ähnlich wie die Concilium-Autoren vertreten auch die in Bogotá versammelten Bischöfe einen konstruktiven Umgang mit innerkirchlichen Spannungen: „Wir müssen uns diesen Konflikten stellen, uns bemühen, sie zu begreifen und versuchen, sie zu überwinden.“ Dabei seien jedoch einige Voraussetzungen zu beachten: Die angezielte Versöhnung und Einheit entspräche wohl kaum dem Evangelium, wenn sie auf dem Verschweigen von Meinungen basierten, auf Unkenntnis der Ursachen bestehender Meinungsverschiedenheiten oder auf resignativen Kompromissen, die von den Konfliktparteien die Aufgabe ihrer Überzeugungen oder Praxis verlangten. Der Preis für die Einheit dürfe auf keinen Fall darin bestehen, als wahr Erkanntes zu verschweigen. Von dieser Überzeugung her kommen die Bischöfe zu einer positiven Würdigung innerkirchlicher Konflikte, die dabei behilflich sein könnten, sowohl die Wahrnehmung der Realität als auch die eigene Praxis zu korrigieren und zu optimieren. Letztlich streben die Bischöfe weder den Konflikt um seiner selbst willen noch falsche Kompromisse an, vielmehr eine Versöhnung, die kein Verrat an der Welt sei, der sie zu dienen hätten: „... eine Versöhnung, in der Trennungen wirklich überwunden und nicht einfach negiert oder samt ihren Hintergründen in Abrede gestellt werden.“<sup>40</sup>

Begrifflich und systematisch hat *Kuno Füssel* diese Position auf den Punkt gebracht: „Konflikt wird zwar oft in eingeschränkter Weise für die Bezeichnung kampftartiger Entgegensetzung gebraucht, umfaßt als soziologischer Terminus aber Auseinandersetzungen beliebigen Ursprungs, unterschiedli-

---

<sup>39</sup> Dies wird auch von *Puebla* so gesehen: „Die soziale Lage hat auch Spannungen in das Innere der Kirche selbst hineingetragen.“ (Nr. 90)

<sup>40</sup> Internationales Treffen von Bischöfen aus Lateinamerika, *Evangelische Gewaltfreiheit: Kraft der Befreiung*, Sonderdruck aus „ZDL-Informationen“ 1. Quartal 1978, hrsg. von der Arbeitsstelle der katholischen Seelsorge für ZDLer, Köln 1978, 46ff.

cher Intensität und Verlaufsform ... Die unterschiedlichen Erscheinungsformen und das breitgestreute Auftreten lassen darauf schließen, daß Konflikte zu den zwar kanalisierbaren, aber unvermeidbaren Grundelementen gesellschaftlichen Lebens gehören ... Für die theologische Grundeinstellung zum Konflikt ist entscheidend, daß sowohl mit der Lehre von der Erbsünde und Konkupiszenz eine rationale Erklärung für die Unvermeidbarkeit von Konflikten vorliegt, als auch durch die Lehre von Erlösung und Versöhnung sowie das Gebot der Nächstenliebe Modelle zu seiner Zähmung und Überwindung angeboten werden, ohne daß allerdings dabei die produktive Funktion sozialer Konflikte für die Weiterentwicklung von gesellschaftlichen Formationen übersehen werden dürfte, wie es in der Kirche oft geschieht.“<sup>41</sup>

## 2. Pluralität als Bedrohung der Einheit

Andererseits begegnet uns in der Kirche auch eine grundsätzlich andere Sichtweise von pluralitätsbedingten Spannungen, damit zusammenhängend auch von Katholizität und kirchlicher Einheit. So gibt es für *Papst Johannes Paul II.* „Fälle, in denen sich die Einheit nur wahren läßt, wenn jeder einzelne bereit ist, auf eigene Ideen, Pläne und Ziele - *obwohl sie gut sind* ... - zu verzichten, um das höhere Gut der Gemeinschaft mit dem Bischof, dem Papst und der ganzen Kirche zu wahren.“<sup>42</sup> Eine ähnlich harmonische Vorstellung von katholischer Einheit und eine vergleichbar negative Bewertung fehlender Einigkeit äußert auch *Kardinal Joseph Ratzinger*: „Was die Päpste und Konzilsväter erwarteten, war eine neue katholische Einheit; statt dessen ist man auf eine Uneinigkeit zugesteuert, die ... von der Selbstkritik zur Selbsterstörung überzugehen schien.“<sup>43</sup>

Im Gegenüber zur Anschauung der in Bogotá versammelten lateinamerikanischen Bischöfe und zu der Vorstellung von „Katholizität als Identität in Pluralität“ haben wir hier eine Auffassung vor uns, die in Pluralität Gefahren für die Identität der Kirche und in Regionalisierungs- und Inkulturationsbemühungen bedrohliche Zentrifugalkräfte sieht: „Ich bin überzeugt, daß die Schäden, auf die wir in diesen zwanzig Jahren [nach Abschluß des

---

<sup>41</sup> K. Füssel, Art. Konflikt, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien, <sup>12</sup>1980, 239f. Vgl. auch G. Braun, Nord-Süd-Konflikt und Entwicklungspolitik, Opladen 1985, 48: „Konflikte werden in der Konflikttheorie als allgegenwärtige soziale Phänomene begriffen, die sowohl auf mikrogesellschaftlicher Ebene (*interpersonelle Konflikte*) als auch auf makrogesellschaftlicher Ebene zwischen Organisationen, Staaten oder Staatengruppen (*internationale Konflikte*) auftreten können.“

<sup>42</sup> *Papst Johannes Paul II.*, Predigten und Ansprachen bei seiner Apostolischen Reise nach Mittelamerika (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 46), Bonn 1983, 38f.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit V. Messori, München-Zürich-Wien 1985, 27.

Konzils; A.L.] zugegangen sind, ... der Tatsache (zuzuschreiben sind), daß sich latent vorhandene polemische und zentrifugale Kräfte in den Vordergrund gedrängt haben.“<sup>44</sup> Die Wirkungsgeschichte des Konzils - eine einzige Verfallsgeschichte?

Dieses Eindruckes kann man sich nicht erwehren, wenn man einen Text *Ratzingers* zum zehnten Jahrestag von *Gaudium et spes* etwas näher analysiert. Nach *Yves Congar* erachtet *Ratzinger* - hierin einig mit *Karl Rahner* und den deutschen Bischöfen - *Gaudium et spes* schon zur Konzilszeit als „zu optimistisch, ein wenig 'teihardistisch' und - was gar nicht falsch war - ziemlich 'französisch'.“<sup>45</sup> Während des Konzils ist der damalige Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte als Konzilsperitus für den deutschen Episkopat tätig. Er zählt damals zu den „Erneuerern“, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß er 1964 die internationale theologische Zeitschrift „*Concilium*“ mitbegründet, von deren Ausrichtung er sich jedoch zehn Jahre später distanziert<sup>46</sup>. Doch nicht seine Position habe sich geändert, sondern die der anderen, die ab 1973 begonnen hätten, sich vom Konzil abzusetzen und es nur als einen Ausgangspunkt zu betrachten<sup>47</sup>.

*Ratzingers* Beitrag erscheint in der seit 1972 als Alternative<sup>48</sup> zu „*Concilium*“ herausgegebenen „Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio*“. „Der Weltdienst der Kirche“, so der Titel, ist nicht nur eine bittere Abrechnung mit der *Wirkungsgeschichte* der Pastoralkonstitution - *Ratzinger* spricht von einem „Drama“<sup>49</sup> -, sondern auch mit *dieser selbst*. Allein schon die im Kapitel „Diagnose des Textes und seiner Tendenz“ verwendete Semantik offenbart deutlich seine ablehnende Haltung: „Unzulänglichkeiten“, „Zweideutigkeiten“, „undeutlich“, „merkwürdige Konzeption“ u.ä.<sup>50</sup> Ent-

<sup>44</sup> Ebd., 28. Ähnlich wie *Kardinal Ratzinger* sieht auch *Kardinal López Trujillo* im Pluralismus weltzugewandter Theologien primär ein zerstörerisches Phänomen: „Wo die Theologie in den Dienst politischer Ambitionen gestellt wird, entsteht ein Pluralismus, der die Einheit der Kirche zerstört.“ *López Trujillo*, 203 (Anm. 27).

<sup>45</sup> *Y. Congar*, Erinnerungen an *Karl Rahner* auf dem Zweiten Vatikanum, in: *P. Imhof/H. Biallowons* (Hrsg.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Freiburg-Zürich 1985, 65-68, hier 68.

<sup>46</sup> Vgl. *Ratzinger*, *Weltdienst*, 443, 446 und 449 (Anm. 1). So bezeichnet er „*Concilium*“ z.B. als die „neue Internationale des Fortschritts“ (ebd., 443) und spricht von dem in Frage gestellten „geistige[n] Zusammenhalt der 'Concilium'-Front“ (ebd., 446).

<sup>47</sup> *Ratzinger*, *Zur Lage des Glaubens*, 16f (Anm. 43). Wenn man die Zusammensetzung des damaligen Direktionskomitees betrachtet, erscheint dieser Pauschalvorwurf mehr als fraglich.

<sup>48</sup> Vgl. zu dieser Bewertung *H. Vorgrimler*, Rez. zu *Hans Urs von Balthasar*, *Prüfet alles - das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, in: *ThRev* 84 (1988) 54f, hier 54: „An Biographischem ist nicht viel neues zu erfahren, es sei denn die Betonung seiner Freundschaft zu *Joseph Ratzinger*, die seit 1972 - der gemeinsamen Gründung der 'Internationalen Katholischen Zeitschrift' als Gegenschrift gegen 'Concilium' - öffentlich evident wurde“.

<sup>49</sup> *Ratzinger*, *Weltdienst*, 443 und 452 (Anm. 1).

<sup>50</sup> Ebd., 440.

sprechend fällt auch *Ratzingers* Resümee des ersten nachkonziliaren Jahrzehnts aus: „Eine Auslegung des Konzils, die dessen dogmatische Texte nur als Präludien eines noch unfertigen Konzilsgeistes versteht, das Ganze lediglich als Weg zu *'Gaudium et spes'* ansieht und diesen Text wieder nur als Auftakt einer gradlinigen Fortführung zu immer weiterer Verschmelzung mit dem betrachtet, was sich Fortschritt nennt - eine solche Auslegung steht nicht nur im Widerspruch zu dem, was die Konzilsväter selbst wollten und meinten, sie wird durch den Gang der Ereignisse selbst *ad absurdum* geführt. Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zulaufenden Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose.“<sup>51</sup> Daraufhin stellt *Ratzinger* die Frage: „Heißt dies, daß das Konzil selbst zurückgenommen werden muß? Durchaus nicht. Es bedeutet nur, daß die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat. Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme ... Die Aufgabe lautet daher nicht: Aufhebung des Konzils, sondern Entdeckung des wirklichen Konzils und Vertiefung seines wahren Wollens im Angesicht des jetzt Erfahrenen.“<sup>52</sup>

Wiederum zehn Jahre später (1985) äußert sich *Ratzinger*, nach seinen Jahren als Erzbischof von München und Freising (1977-1981) nun Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, erneut zum Konzil und seiner Wirkungsgeschichte. Anknüpfend an seine frühere, 1975 geäußerte Position spricht er im Rückblick von einem „fortschreitenden Prozeß des Verfalls ...“, der sich weitgehend im Zeichen der Berufung auf einen angeblichen 'Geist des Konzils' abgespielt und dieses immer mehr diskreditiert“<sup>53</sup> habe. Damit wendet sich *Ratzinger* erneut gegen die Betrachtung des Konzils als Ausgangspunkt und fordert die „Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums“<sup>54</sup>, die „Lektüre des Buchstabens der Dokumente“, die erst zu dem wahren Geist des Konzils führen würde<sup>55</sup>. Um dahin zu gelangen, sei eine „Restauration“ notwendig<sup>56</sup>, im Sinne der Suche nach einem neuen Gleichgewicht<sup>57</sup>, als „Wiedergewinnung von verlorenen Werten

---

<sup>51</sup> Ebd., 450f.

<sup>52</sup> Ebd., 451.

<sup>53</sup> *Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens, 27 (Anm. 43).

<sup>54</sup> Ebd., 28.

<sup>55</sup> Ebd., 38.

<sup>56</sup> Noch 1965 hatte *Ratzinger* geschrieben: „Obwohl also die Erneuerung der Kirche nur aus der Zuwendung zu ihrem Ursprung kommen kann, ist solche Erneuerung dennoch etwas ganz anderes als Restauration, romantische Verherrlichung des Gewesenen ... Die geistige Grundorientierung des Christen ist nicht restaurativ, sondern steht unter dem Zeichen der Hoffnung.“ *J. Ratzinger*, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: Conc 1 (1965) 16-29, hier 27.

<sup>57</sup> Vgl. *Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens, 36 (Anm. 43).

innerhalb einer neuen Totalität<sup>58</sup>, als Überwindung der ganzen Übertreibungen „einer wahllosen Öffnung zur Welt“ und der „zu positiven Interpretation einer agnostischen und atheistischen Welt“<sup>59</sup>. Schon 1975 plädierte *Ratzinger* dafür, die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils um in ihrer Orientierung auf die zentralen „theologischen“ Texte - und nicht umgekehrt - zu lesen, um so zu dem wahren Konzilsgeist zu gelangen: „Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, ... sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.“<sup>60</sup>

Dem gegenüber steht die Position eines anderen Konzilsperitus, *Karl Rahner*, für den das Zweite Vatikanum von seinem Anspruch und seiner Wirklichkeit her ein *pastorales* Konzil war, bei dem auch die Fülle von dogmatischen Aussagen einer pastoralen Zielsetzung diene: der Sorge der Kirche um die Menschen und dem Dienst an ihrem Heil<sup>61</sup>: „... dieses Konzil ist

---

<sup>58</sup> Ebd., 36 Anm. 1.

<sup>59</sup> Ebd., 36. In seinem Kommentar zu GS 20 (Anm. 14) hatte *Ratzinger* noch von einem „Meilenstein in der Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts“ gesprochen. Mit der in dem (kommentierten) Artikel geäußerten Position gegenüber dem Atheismus sei „eine neue Haltung gewonnen, die grundlegend sein wird für die Möglichkeit, in den Strukturen und unter den Voraussetzungen unseres Jahrhunderts den Glauben zu verkündigen. Die Gewissenserforschung, die von diesem Text ausgeht ..., die Erschütterung der Selbstidentifizierung des Christlichen mit der westlichen Welt und der Ansporn, das Leid der Armen, die Not der Entrechteten als christliche Aufgabe anzusehen, weil Christentum sich als Humanismus legitimieren muß, um bestehen zu können - diese Gewissenserforschung wird in den bevorstehenden Auseinandersetzungen mehr Möglichkeiten der Wegweisung geben, als eine durchgeführte Darstellung des Kommunismus und eine erneuerte Verurteilung sie hätten bieten können.“ Ebd., 343.

<sup>60</sup> *Ratzinger*, *Weltdienst*, 451 (Anm. 1).

<sup>61</sup> Vgl. *K. Rahner*, *Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus*, in: *Conc 3* (1967) 171-180, hier 171, und *Rahner/Vorgrimler*, *Konzilskompendium*, 26f (Anm. 11). Vgl. auch die erklärende Note zum Titel von *Gaudium et spes*, die den während des Konzils entbrannten Streit um den Charakter des Dokumentes folgendermaßen löst: „Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute besteht zwar aus zwei Teilen, bildet jedoch ein Ganzes. Sie wird 'pastoral' genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung.“ Was hier für *Gaudium et spes* festgehalten wird, die gegenseitige Durchdringung von Dogmatik und Pastoral, von Theorie und Praxis, kann für das Konzil als Ganzes gelten: „Dieses Konzil ist insofern ein im besonderen Sinne pastorales Konzil gewesen, als es nicht nur die bleibenden Prinzipien der Kirche, ihres Dogmas und ihrer Moralthologie formuliert und darüber hinaus kirchenrechtliche, also gesetzliche Normen für das Leben der Kirche erlassen hat, sondern den Mut hatte, Weisungen zu geben im Blick auf eine konkrete Situation, Weisungen einer in etwa charismatischen Art, die nicht einfach zwingend aus den Prinzipien, den allgemeinen Normen abgeleitet werden können, Weisungen, die auf die konkrete Situation mit einem gewissen konkreten Imperativ antworten und so die verantwortliche Freiheit der Menschen der Kirche anrufen ... In der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute sind gewiß viele Vorschläge, Wünsche, Mahnungen gegeben für die

gerade darum in einem besonderen Sinne ein pastorales Konzil, weil es den Mut zu ... charismatischen Weisungen, zu konkreten Imperativen im Unterschied von bloß doktrinären Prinzipien und deren bloß rationalen Anwendungen hatte.“<sup>62</sup> Auch *Elmar Klinger* teilt diese Sichtweise *Rahners*, ja spitzt sie noch zu: „Die Pastoralkonstitution ist der Schlüssel zum Konzil, sein dogmatisches Hauptereignis ... Diese Konstitution ist der Schlüssel zu *'Lumen gentium'*.“<sup>63</sup>

Was ist der Hintergrund dieses Deutungsstreites? Wenn man *Ratzingers* Kommentar zur Lage des Glaubens liest, ist die Sorge *Rahners* nicht ganz von der Hand zu weisen, daß es Kräfte in der Kirche gibt, die versuchen, sich des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bemächtigen<sup>64</sup>. So heißt es in dem Gespräch *Ratzingers* mit *Vittorio Messori*: „Der Katholik, der mit Klarheit und folglich mit Schmerz die Schäden sieht, die in seiner Kirche durch die Fehldeutung des II. Vatikanums hervorgerufen worden sind, muß in eben jenem II. Vatikanum die Möglichkeit der Wiederbelebung finden. Das Konzil ist *seines*, nicht derer, die auf einem Weg weitermachen wollen, dessen Ergebnisse katastrophal waren“<sup>65</sup>.

Es klang bereits an, daß die unterschiedlichen Auffassungen von der Art und Weise des Weltdienstes der Kirche sich je als legitime Beerbungen des Konzils verstehen. Wenn nun der christliche Glaube nicht nur eine politische Dimension *hat*, sondern wesentlich eine auf den Willen Gottes hörende und antwortende Praxis *ist*<sup>66</sup>, dann geht es in der Folge des Konzils nicht nur um die richtige Lehre, sondern auch um die richtige Praxis, nicht nur um die Orthodoxie, sondern auch um die Orthopraxis der Kirche<sup>67</sup>.

---

Gestaltung eines wirklich humanen gesellschaftlichen Lebens, die aus den bleibenden Prinzipien des Christentums nicht mehr streng abgeleitet werden können, wenn sie auch durchaus dem Geist des Evangeliums entspringen und nicht deswegen als unverbindliche Meinung abgelehnt oder bagatellisiert werden dürfen, weil sie nicht als strenge Deduktionen aus den ewigen Prinzipien aufgefaßt werden können. Ebendies gilt aber auch für die anderen Dekrete des Konzils und gerade für die Reformbeschlüsse (z.B. des Ordenslebens, der Priesterausbildung usw.).“ *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompandium, 27f (Anm. 11).

<sup>62</sup> Ebd., 28.

<sup>63</sup> *E. Klinger*, *Armut: eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 97f.

<sup>64</sup> Vgl. *J. Sobrino*, *Karl Rahner und die Theologie der Befreiung*, in: *Orien* 49 (1985) 52-55, hier 52.

<sup>65</sup> *Ratzinger*, *Zur Lage des Glaubens*, 38 (Anm. 43).

<sup>66</sup> Vgl. *A. Lienkamp*, *Systematische Einführung in die christliche Sozialethik*, in: *F. Furger/ders./K.-W. Dahm* (Hrsg.), *Einführung in die Sozialethik* (Münsteraner Einführung in die Theologie 3), Münster 1996, 29-88.

<sup>67</sup> Vgl. *G. Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, Mainz <sup>10</sup>1992, 41.



*IV. Armut und Verarmung als Gefahren für die Einheit der Kirche*

In den Konzilsdokumenten, besonders in *Gaudium et spes*, manifestiert sich ein Prozeß kirchlicher Neuorientierung. Die „Welt“, das heißt alle gesellschaftlichen Bereiche - Politik, Ökonomie, Kultur - werden nun ausdrücklich ernstgenommen und in ihrer Relevanz für die christliche Glaubenspraxis hervorgehoben. In den vorangehenden Punkten war von innerkirchlichen, pluralitätsbedingten Konflikten die Rede und davon, daß zu deren Ursachen die durch das Konzil angestoßenen und unterstützten Aufbrüche in den „jungen Kirchen“ gehören.

Es geht darin um ein neues Weltverhältnis und um eine weltgestaltende und -verändernde Glaubenspraxis. Wie sieht die „Welt“ aus, der sich die Kirche nun in einer neuen Weise zuwendet? Für weite Teile dieser Erde ist diese „Welt“ die Welt der Armen. Während *Gaudium et spes* noch die Versöhnung mit der Moderne anstrebt, haben Teile der lateinamerikanischen Kirche die Dialektik dieser Moderne längst praktisch erfahren und theoretisch reflektiert: „Damit ist die Richtung von 'Gaudium et spes' ... geradezu auf den Kopf gestellt, und dies aus lateinamerikanischer Sicht mit vollem Recht.“<sup>68</sup> Aber auch in der Pastoralkonstitution scheint trotz ihres nicht von der Hand zuweisenden, zeitgenössisch verständlichen Optimismus diese kritische Sicht der negativen Folgen der Moderne auf. Denn *Gaudium et spes* nimmt diese bedrückende Realität nicht nur zur Kenntnis, sondern entdeckt darüber hinaus in der Verarmung ungezählter Menschen eine der zentralen Herausforderungen der Kirche. Bereits das vielzitierte Vorwort bezeugt die Solidarität der Kirche mit den Armen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger [und Jüngerinnen] Christi.“ (GS 1)<sup>69</sup> Dieser Programmsatz läßt das Verhältnis der Kirche zu den Armen zum Maßstab ihrer Treue zum Herrn und dann auch zur Botschaft des Konzils werden: „Die Armen sind der ... Schlüssel zur Verwirklichung der Programmatik des Konzils“, sie sind „der Schlüssel zum Handeln und Denken im Sinn des Konzils“<sup>70</sup>.

Dabei ist es jedoch nicht so, als wären die Armut und die ihr zugrunde liegenden schreienden sozialen Ungerechtigkeiten ein Problem, das die Kirche nur äußerlich betrifft, sozusagen als ein ausschließliches Problem kirchlicher Caritas. Diese Vorstellung entspräche einem realitätsfernen Dualismus: hier die Kirche - dort die Welt (der Armen). Das Gegenteil ist der Fall. Gerade in Lateinamerika, dem sog. „katholischen Kontinent“, befindet sich die überwältigende Mehrheit der dortigen Kirche in genau dieser Situation: Sie ist in ein Randdasein gedrängt, ja teilweise von physischem Tod - vor

<sup>68</sup> Ratzinger, *Weltdienst*, 445 (Anm. 1).

<sup>69</sup> Hervorhebung und Ergänzung von mir; A.L.

<sup>70</sup> Klinger, 290 und 289 (Anm. 63).

der Zeit - bedroht<sup>71</sup>. So schreiben auch die Konzilsväter in *Gaudium et spes*: „... der größte Teil der Welt (leidet) noch unter solcher Not ..., daß *Christus* selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger den Ehrennamen 'Christen' tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit, Elend aller Art gepeinigt werden.“ (GS 88)

Daß die Kirche selbst aber ein Ort des Skandals eines Nebeneinander von immer reicher werdenden Reichen und immer ärmer werdenden Armen ist, daß die „anderen“, die nicht genug zum Leben haben, nicht nur außerhalb der Kirche leben, sondern in großer Zahl auch in ihr, dies kommt allerdings noch nicht hinreichend zur Sprache<sup>72</sup>. Es ist aber genau diese Situation, die die Kirche in ihrer Katholizität herausfordert, die Fragen aufwirft, die beantwortet werden müssen: „Wie vertragen sich diese offensichtlichen Gegensätze mit der lebendigen Einheit der Kirche? Wie lassen sie sich in Einklang bringen mit der Kirche als der einen Tischgemeinschaft des Herrn, als dem aufgerichteten Zeichen eschatologischer Einheit? Wie wird die eine Kirche damit fertig, daß in ihr viele Menschen, ja geradezu ganze Völker in kollektiver Verfinsterung leben - so als wären sie 'keines Menschen Sohn'?“<sup>73</sup> Die Herausforderung durch die Verarmung und Marginalisierung sowie die unterschiedlichen Antwortversuche rücken damit ins Zentrum des Konfliktes um die angemessene Beerbung des Konzils.

---

<sup>71</sup> Vgl. *Puebla* 1135: „Die überwiegende Mehrheit unserer Brüder [und Schwestern; A.L.] lebt weiterhin in Armut und sogar im Elend, das noch zugenommen hat ... wir erinnern daran, daß sie der elementarsten materiellen Güter entbehren im Gegensatz zu der Anhäufung von Reichtum in den Händen einer Minderheit, was häufig um den Preis der Armut vieler geschieht. Die Armen entbehren nicht nur der materiellen Güter, sondern auf der Ebene der menschlichen Würde entbehren sie der vollen gesellschaftlichen und politischen Mitbeteiligung. Dies trifft insbesondere für unsere Urbevölkerung, die Landbevölkerung, die Arbeiter, die Randgruppen in den Städten und in starkem Maße für die Frau in diesen sozialen Schichten aufgrund ihrer Unterdrückung und ihrer Randstellung zu.“

<sup>72</sup> *Ratzinger*, *Weltdienst*, 440 (Anm. 1), beschreibt treffend, daß die Verfasser von *Gaudium et spes* „von dem Gefühl ausgehen, selber nicht Welt [zu sein], sondern ihr gegenüber ... zu stehen“. Ob man dies allerdings pauschal als „eine Art von Getto-Komplex“ interpretieren muß, scheint mir fraglich.

<sup>73</sup> *J. B. Metz*, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg, <sup>5</sup>1982, 55. Vgl. *Unsere Hoffnung*. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Synodenbeschlüsse 18), Bonn o.J., IV.3: „Die eine Weltkirche darf schließlich nicht in sich selbst noch einmal die sozialen Gegensätze unserer Welt einfach widerspiegeln.“

## 1. Kirche der Armen: ein Ortswechsel

Der Begriff „Ortswechsel“ enthält bereits Implikationen, die verstehen lassen, was die Kirche der Armen auszeichnet. *Fernando Castillo* deutet diesen Ortswechsel eines Teiles der lateinamerikanischen Kirche mit dem theologischen Terminus „Umkehr“, die er „nicht einfach als einen Überzeugungswechsel, sondern, im Sinne der Bibel, als einen radikalen Lebens- und Praxiswandel“<sup>74</sup> versteht. Umkehr in diesem Sinne beinhaltet immer auch Abkehr von einem schuldbeladenen Weg, der mit dem Eingeständnis der Schuld verlassen wird. Für *Castillo* hat sich im Laufe der Geschichte dieses Versagen der Kirche „in Form von Komplizenschaft mit den Mächtigen“<sup>75</sup> erhärtet. Die Kirche hatte vergessen oder verdrängt, daß eine privilegierte Form der Gegenwart *Jesu Christi* seine Präsenz in den Armen und Geringsten ist (Mt 25,31ff)<sup>76</sup>.

Die Dritte Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla (1979) sieht das Problem ganz ähnlich: „Nicht alle haben wir uns in der Kirche Lateinamerikas in ausreichendem Maße für die Armen engagiert; nicht immer sorgen wir uns um sie und nicht immer sind wir solidarisch mit ihnen. Der Dienst an den Armen erfordert in der Tat eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit eine immer vollständigere Identifikation mit *Christus*, der arm war, und mit den Armen verwirklicht wird.“ (1140) Deshalb gehört die immer wieder zu erneuernde Bemühung darum, Kirche der Armen zu sein, „zum Wesen der Kirche und ist keine geschichtliche, mehr oder weniger beliebige Akzidenz“<sup>77</sup>, sondern die Neubesinnung der Kirche auf ihre eigentliche Sendung: „Diese Kirche der Armen, und keine andere, hat *Christus* gegründet ... Wenn die Kirche aufhört, Kirche der Armen zu sein, hört sie ebenfalls auf, Kirche *Jesu Christi* zu sein.“<sup>78</sup>

Es geht also um einen radikalen Lebens- und Praxiswandel der ganzen Kirche, womit auch gemeint ist, daß die Kirche fortan die Armen nicht mehr als ein äußerliches „Problem“ behandelt, sondern - im Sinne der immer vollständigeren Identifikation mit ihnen und damit mit *Christus* - deren Situation, Perspektive und Anliegen „als etwas Eigenes, als ihre eigene Wirklichkeit annimmt“<sup>79</sup>. Dieser Prozeß der Umkehr und die Einsicht in seine Not-

---

<sup>74</sup> *F. Castillo*, *Comunidades Cristianas Populares*. Die Kirche die aus den Armen hervorgeht, in: *Zur Rettung des Feuers*, Münster 1981, 108-124, hier 110.

<sup>75</sup> Ebd., 109.

<sup>76</sup> Vgl. die von *J. Comblin* im Auftrag *Hélder Câmaras* erarbeiteten „Anmerkungen zum Basisdokument“ für die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (in: *HerKorr* 22 [1968] 416ff): „Die Campesinos wurden als Christen zweiter Klasse behandelt. Nie war in der Kirche eine so große Zahl Getaufte so von ihr verlassen“.

<sup>77</sup> *Castillo*, 110 (Anm. 74).

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd.

wendigkeit wird allerdings nicht von der ganzen katholischen Kirche, auch nicht von der ganzen lateinamerikanischen Kirche geteilt. Zudem ist die Umkehr eines Teils der Kirche „ein konfliktreicher und schmerzlicher Prozeß“: „... eine Kirche, die umkehrt, (hat) innere Konflikte und Spannungen durchzustehen“<sup>80</sup>.

Der Ortswechsel eines Teils der Kirche, die Option der Kirche für die Armen, gegen deren Armut und für ihr Subjektsein, ist jedoch nur eine Seite eines zweigleisigen Prozesses. Mit dieser Grundentscheidung geht eine weitere Hand in Hand: die Option der Armen für die Kirche oder - wie es *Castillo* auch nennt - „der Einbruch der Armen in die Kirche“<sup>81</sup>. Nur beides zusammen läßt die Kirche zu einer Kirche der Armen werden, zu einer Kirche, die aus den Armen hervorgeht. *Castillo* beschreibt diesen zweigleisigen Prozeß folgendermaßen: „Die Kirche kehrt um angesichts der Armen, und gerade das bedeutet, daß die Armen anfangen, die Kirche selbst in die Hand zu nehmen. Sie fangen an, ihre Stimme zu erheben, ihre *eigene Sicht* der Dinge darzulegen, ihre *Prioritäten* und ihre Bestrebungen als *Prioritäten* und Bestrebungen *der Kirche* einzubringen. Dann zeigt sich, daß, *genauso wie die Kirche die Realität der Armen als ihre eigene aufgreift, notwendigerweise auch die Armen aus ihrer eigenen Realität heraus die Kirche als etwas Eigenes aufgreifen*, das sie sich sozial, kulturell und religiös aneignen.“<sup>82</sup> Eine bedeutende Gestalt, in der sich diese Entwicklung in Lateinamerika vollzieht, sind dabei die Basisgemeinden als glaubende Gemeinschaften innerhalb der Kirche.

## 2. Die Kirche der Armen - Anspruch und Wirklichkeit

Das Anliegen einer „Kirche der Armen“ wurde insbesondere durch *Papst Johannes XXIII.* und durch die Interventionen *Kardinal Giacomo Lercaros* in die konziliaren Debatten eingebracht, auch wenn das Zweite Vatikanum den Begriff in seinen Dokumenten nicht explizit aufgegriffen hat<sup>83</sup>. Auch das römische Lehramt unter *Papst Johannes Paul II.* macht sich den Terminus zu eigen. So heißt es in *Laborem exercens*: „Die Kirche setzt sich ... kraftvoll ein ..., um so wirklich die 'Kirche der Armen' zu sein.“ (LE 77)<sup>84</sup> Und die In-

<sup>80</sup> Ebd., 111.

<sup>81</sup> Ebd. Vgl. auch *G. Gutiérrez*, *Theologie und Sozialwissenschaften. Eine Ortsbestimmung*, in: *P. Rottländer* (Hrsg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986, 45-75, hier 46.

<sup>82</sup> *Castillo*, 112 (Anm. 74).

<sup>83</sup> Vgl. den Beitrag von *G. Gutiérrez* in diesem Band sowie *M.-D. Chenu*, „Kirche der Armen“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Conc 13* (1977) 232-235, und *G. Collet*, „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen, in: *JCSW 33* (1992) 67-84, bes. 69-73.

<sup>84</sup> Vgl. auch *Papst Johannes Paul II.*, *Predigten und Ansprachen bei seiner Apostolischen Reise nach Brasilien* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 22), Bonn 1980, 39-43.

struktion der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis nuntius* formuliert die Selbstverpflichtung: „Die Kirche (will) auf der ganzen Welt Kirche der Armen sein.“ (LN XI.5) Wie aber steht es um die Wirklichkeit? Das Schlußdokument der Römischen Bischofssynode von 1985 attestiert der nachkonziliaren Kirche ein gewachsenes Bewußtsein dieser ihrer Sendung im Dienst der Armen, Unterdrückten und Marginalisierten<sup>85</sup>. Doch *Kardinal Aloísio Lorscheider* entdeckt gerade bei dieser Bischofssynode aus Anlaß des 20. Jahrestages des Konzilsabschlusses eine Lücke zwischen bekundetem Anspruch und erfahrbarer Wirklichkeit: „... von der vorrangigen Option für die Armen war nur sehr schematisch die Rede und zudem fehlte der nötige Biß. Wir waren von einem wirklichen Interesse für eine *Kirche der Armen* und für eine *arme Kirche*, also für eine Kirche, in der die Armen Sitz und Stimme haben, sowie für eine Kirche der ersten Seligpreisung sehr weit entfernt. Daß die Kirche sich in der Gesellschaft auf die Seite der Armen gestellt haben soll, ist auf der Ebene der Universalkirche kaum zu merken.“<sup>86</sup>

Sind die Armen in der Kirche mehr als eine zwar am Rande anwesende, aber zum Schweigen verurteilte Masse, der man sich allenfalls in einer paternalistischen, fürsorgenden Weise annimmt? Sind die Armen in der Kirche etwas anderes als Objekte „der Betreuung und der Schirmherrschaft der Kirche“<sup>87</sup>? Ist die Kirche insgesamt noch eher Kirche *für* die Armen als daß sie wirklich Kirche *der* Armen wäre?

---

<sup>85</sup> Vgl. Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68), Bonn 1985, II.D.6.

<sup>86</sup> A. Lorscheider, Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums zwanzig Jahre nach dessen Ende - ein Zeugnis, in: *Conc 22* (1986) 461-464, hier 464. In eine ähnliche Richtung geht das Urteil von G. Ruggieri, Offene Probleme: Die Beziehung zwischen Kirche und Welt, in: *Conc 22* (1986) 495-499, hier 497f: „... wie uns scheint, ist es kein Zufall, wenn im Schlußbericht ein Verweis auf die 'Kirche der Armen' fehlt. Und wenn mit gutem Recht und glücklicherweise die 'vorrangige Option für die Armen' bekräftigt wird, so wird doch nicht genügend deutlich in Erinnerung gerufen, daß die Armen für die Kirche nicht in erster Linie Menschen sind, die es zu verteidigen und denen es zu helfen gilt, sondern daß sie Subjekte sind, welche der Kirche selbst Fragen stellen, die ihr das Antlitz derer gegenwärtig machen, die *Jesus* selig preist, weil ihrer das Reich Gottes ist. In der Konfrontation mit den Armen ist die Kirche also aufgerufen, sich noch mehr zu ihrem Herrn zu bekehren, der selbst arm geworden ist“. Vgl. auch O. A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador, in: A. Reiser/P. G. Schoenborn (Hrsg.), *Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika*, Wuppertal 1981, 154-164, hier 161, und L. Kaufmann, Bischofssynode '85. Erfahrungen oder Worte, in: *Orien* 50 (1986) 9-12, hier 12, der die Option für die Armen als Beispiel anführt, wie auf der Synode „Worte ihrer analytischen Kraft beraubt und neutralisiert wurden“.

<sup>87</sup> Castillo, 112 (Anm. 74).

*V. Eine kreative Rezeption des Konzils aus der  
Perspektive der Armen Lateinamerikas*

Das Urteil *Kardinal Ratzingers*, daß die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen habe, ist implizit auch ein abwertendes Verdikt über die lateinamerikanische Rezeptionsgeschichte und damit auch über deren frühe Entfaltungen in den Beschlüssen von Medellín und in der Theologie der Befreiung. Beide sollen deshalb im folgenden nach ihrer Art der Treue zum Konzil befragt werden.

1. Medellín - eine frühe und einmalige Frucht des Konzils

Für *Ratzinger* begann mit der Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats im kolumbianischen Medellín (1968) eine „zweite Phase in der Rezeption des Impulses von *'Gaudium et spes'* ...“, die sich als schicksalhaft erwies<sup>88</sup>. Schicksalhaft, weil die lateinamerikanische Kirche als erste „mit dem reformerisch-evolutionären Gedankengut des Konzilsendes und der frühen Nachkonzilszeit“<sup>89</sup> gebrochen habe. *Ratzinger* macht dies u.a. an der Ablösung des bis dahin zentralen Begriffs der „Entwicklung“ durch den der „Befreiung“ fest<sup>90</sup>.

Noch die zehnte Vollversammlung und Vorbereitungskonferenz für Medellín im argentinischen Mar del Plata (1966)<sup>91</sup> war nach einer Einschätzung von *Hans-Jürgen Prien* von einer „aseptischen technokratischen Entwicklungsideologie“<sup>92</sup> gekennzeichnet. Auch *Ratzinger* schreibt, daß Mar del Plata die sozio-ökonomischen Probleme „auf der Linie des Konzils, in einem 'reformistischen' Sinn, das heißt, im Sinn der westlichen Ideen vom Aufbau durch Entwicklung“<sup>93</sup> angegangen sei. Die theologischen Ergebnisse der Konferenz gingen nach *Ingo Lembke* kaum über die Zitation von Konzilsbeschlüssen hinaus<sup>94</sup>. Trotzdem seien hier - nach dem Urteil von *Leonardo Boff* - in einem von den Konzilstexten erzeugten Klima der Ermutigung und Bestätigung „die theologischen Überlegungen und Lehrmeinungen mit Mut“<sup>95</sup>

<sup>88</sup> *Ratzinger*, *Der Weltdienst*, 445 (Anm. 1).

<sup>89</sup> Ebd., 448.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 445.

<sup>91</sup> Die Konferenz stand unter dem Leitwort „Die aktive Präsenz der Kirche in der Entwicklung und Integration Lateinamerikas“. Zum Inhalt vgl. *I. Lembke*, *Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung*, Bern-Frankfurt/M. 1975, 126-130.

<sup>92</sup> *H.-J. Prien*, *Puebla*, in: ders.: *Lateinamerika: Gesellschaft - Kirche - Theologie*, Göttingen 1981, Bd. 1, 183. Vgl. auch *Lembke*, 129 (Anm. 91), der schreibt, daß sich „die Entwicklungskonzeption der harmonischen Evolution“ durchsetzte.

<sup>93</sup> *Ratzinger*, *Der Weltdienst*, 445 (Anm. 1).

<sup>94</sup> *Lembke*, 126 (Anm. 91).

<sup>95</sup> *Boff*, *Eine kreative Rezeption*, 637f (Anm. 17).

weitergeführt worden. Auf Mar del Plata folgen eine Reihe weiterer Versammlungen, Baños (1966), Buga (1967) Melgar und Itapoán (1968), die *Enrique Dussel* zu den Wegbereitern von Medellín zählt<sup>96</sup>. Diese Konferenz stellt somit, anders als *Ratzinger* annimmt, keinen unvermittelten Bruch zu ihren Vorgängerinnen dar. Denn einerseits gibt es bereits in Mar del Plata eine starke Gegenströmung, die in *Bischof Hélder Câmara* ihren Exponenten hat<sup>97</sup>, andererseits aber auch in Medellín, wo die unterschiedlichen Positionen auch in den Dokumenten ihren Niederschlag finden: „Zu einer adäquateren Beurteilung der Konferenz gehört es, die bleibenden Differenzen unter den lateinamerikanischen Bischöfen nicht zu verwischen. Sie kommen auch in den Medellín-Dokumenten zum Ausdruck.“<sup>98</sup> Während im Dokument „Gerechtigkeit“ die Konzeption des „desarrollismo“ (Entwicklung) am stärksten aufscheint, gehört das bemerkenswerte Dokument „Frieden“ zu den Texten, die von Stichworten wie „dependencia“ (Abhängigkeit), „conscientización“ (Bewußtwerdung) und „liberación“ (Befreiung) geprägt sind<sup>99</sup>. Trotz des Gesamteindrucks konzeptioneller und inhaltlicher Spannungen bestimmt diese zweite Textgruppe das Bild des Schlußdokuments und auch die frühe Wirkungsgeschichte der Konferenz, in deren Folge die Theologie der Befreiung einen deutlichen Aufschwung erlebt<sup>100</sup>.

Die Beschlüsse der Konferenz tragen den programmatischen Titel: „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils“. Medellín war jedoch nicht einfach eine Anwendung der Konzilsbeschlüsse auf Lateinamerika, sondern vielmehr „die Interpretation des Zweiten Vatikanums im Licht der lateinamerikanischen Wirklichkeit“<sup>101</sup>. Der frühere Generalsekretär des CELAM und jetzige *Kurienkardinal López Trujillo* sieht darin jedoch eine Abkehr vom Konzil: Die Beschlüsse von Medellín hätten mit Hilfe der Befreiungstheologie das Zweite Vatikanum einseitig und falsch interpretiert<sup>102</sup>. Abkehr und Fehlinterpretation oder konsequente Umsetzung der eingangs zitierten Weisung des Schlußwortes von *Gaudium et spes*?

Wenn man auch nicht von einem Bruch gegenüber den Vorkonferenzen sprechen kann, so wird im Schlußdokument doch ein Wandel des gesell-

---

<sup>96</sup> *E. Dussel*, Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979), in: *Prien*, Bd. 1, 71-113, hier 79 (Anm. 92).

<sup>97</sup> *Lembke*, 129 (Anm. 91).

<sup>98</sup> *Ebd.*, 151. Vgl. *Dussel*, Von Medellín bis Puebla, 80 (Anm. 96).

<sup>99</sup> *Lembke*, 142 (Anm. 91).

<sup>100</sup> Der Begriff „Theologie der Befreiung“ wurde erstmalig von *G. Gutiérrez* im Juli 1968, also kurz vor Medellín (24.8.-6.9.1968), als Titel eines Vortrages verwendet. Vgl. *Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, 18 und *ebd.*, Anm. 1 (Anm. 67).

<sup>101</sup> *Dussel*, Von Medellín bis Puebla, 70 (Anm. 96).

<sup>102</sup> Vgl. *H. A. Ederer*, Mönchskutten und Nonnenschleier - Tarnkappen des Marxismus? Strategie und Taktik des Kardinals López Trujillo gegen die Befreiungstheologie in Lateinamerika, in: *ila-info* Nr. 86, Juni 1985, 13f, hier 13.

schaftlichen Ortes der Kirche sichtbar, die zu den Armen, dem „Volk“<sup>103</sup> hinüberwechselt<sup>104</sup>, oder besser: umkehrt<sup>105</sup>. Die Kirche der Befreiung und die ihr verpflichtete Theologie hat damit sehr früh den schwachen, aber spürbaren Impuls der Pastoralkonstitution aufgegriffen. Nimmt man somit *Gaudium et spes* 91 als Ausgangspunkt, so läßt sich Medellín mit *Othmar Noggler* als Produkt einer Entwicklung begreifen, die auf das engste mit dem Zweiten Vatikanum verknüpft ist: „Man kann Medellín ohne Übertreibung eine frühe und einmalige Frucht des Konzils nennen.“<sup>106</sup>

## 2. Die Theologie der Befreiung - aus dem Konzil geboren

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung entsteht Mitte der 1960er Jahre in einem politisch-sozialen wie innerkirchlichen Aufbruchklima. Die doppelte Erfahrung sowohl von Verarmung und Unterdrückung wie auch von stärker werdenden sozialen Bewegungen zur Befreiung der Opfer die-

<sup>103</sup>Vgl. zur Bedeutung dieses Begriffs im lateinamerikanischen Kontext *P. Rottländer*, Zur Einführung, in: *ders.* (Hrsg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986, 7-22, hier 20f.

<sup>104</sup>Vgl. *G. Burchardt*, Rom urteilt zu undifferenziert. Etappen eines noch ungelösten Konflikts, in: *HerKorr* 38 (1984) 480-487, hier 481.

<sup>105</sup>Diese Umkehr vollzogen jedoch keineswegs alle Bischöfe. Ein sicherlich extremes, jedoch nicht gänzlich untypisches Beispiel ist die Beurteilung *Medellíns* durch den brasilianischen Erzbischof von Diamantina, *G. de Proença Sigaud*, der u.a. dadurch hervortrat, daß er seine Mitbrüder im Bischofsamt *P. Casaldáliga* und *H. Câmara* als Kommunisten denunzierte (vgl. *T. Cabestrero*, *Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien*, Wuppertal 1981, 28-31, und *Lembke*, 112 [Anm. 91]). *Erzbischof Sigaud* war bereits in der abschließenden Debatte über *Gaudium et spes* als eines der Häupter des „*Coetus internationalis patrum*“ (*Ratzinger*, Kommentar zu GS 20, 340f [Anm. 14]) - eine Gruppierung, die auch mit dem „antikonziliaren Block“ gleichgesetzt wird (vgl. *W. J. Schuijt*, Einleitung zum V. Kapitel [GS 77ff], in: *LThK.E III*, 542) - in Erscheinung getreten: „Tatsächlich hat ... in der vierten Session der 'Coetus internationalis patrum' (mit *Erzbischof Lefebvre*, *Erzbischof Sigaud* usw.) immerhin 334 von rund 2300 Konzilsvätern zugunsten einer ausdrücklichen Verurteilung des Kommunismus zusammengebracht, wie sie *Papst Johannes* ja gerade nicht gewollt hatte.“ (*L. Kaufmann*, *Johannes XXIII.: „Dieser Geist der Einfachheit ...“*, in: *Orien* 52 [1988] 112) Für *Erzbischof Sigaud* ist *Medellín* „die Bastion des internationalen Kommunismus“. Hinsichtlich dieser Einschätzung stimmt er mit dem *Rockefeller-Bericht* von 1969 überein, der die Feststellung getroffen hatte, „daß die Verwirklichung der Beschlüsse von *Medellín* den Interessen der US-Politik in Lateinamerika widersprechen“ würde (*The Rockefeller Report on the Americas. The Official Report of a United States Presidential Mission for the Western Hemisphere*, by *N. A. Rockefeller*, Chicago 1969). Die Kritik der kirchlichen wie politischen Gegner der Beschlüsse von *Medellín* speist sich offenbar aus der Befürchtung, daß das aus dem Glauben motivierte Engagement großer Teile der lateinamerikanischen Kirche im Sinne ihrer Option für die Armen grundlegende soziale, politische und ökonomische Strukturveränderungen zur Folge haben könnte.

<sup>106</sup>*O. Noggler*, Das erste Entwicklungsjahrzehnt. Vom II. Vatikanischen Konzil bis Medellín, in: *Prien*, Bd. 1, 19-70, hier 56 und 58 (Anm. 92).



ser Prozesse geht mit der Erkenntnis einher, daß sich in diesen Bewegungen immer mehr Frauen und Männer aus christlichem Glauben, darunter zunehmend auch arme selbst, engagieren. Diese Entwicklungen veranlassen die in diesen Bewegungen arbeitenden lateinamerikanischen Theologinnen und Theologen, ausgehend von der befreienden Botschaft vom Gott der Bibel und unterstützt durch Basisgemeinden und Bischöfe, zu einer Neubewertung auf den Zusammenhang von christlicher Erlösungshoffnung und politischer Befreiungspraxis.

So entsteht mit der Theologie der Befreiung als einer von der Praxis ausgehenden und auf sie abzielenden Wissenschaft nicht etwa ein neues *Kapitel* der Theologie, sondern eine neue *Art*, Theologie - *als Ganze* - zu betreiben. Inhaltlich wird dabei die Option für die Armen und deren Befreiung zum zentralen Ausgangspunkt, methodisch knüpft die Befreiungstheologie mit der Betonung der sozialanalytischen, hermeneutischen und praktischen Vermittlung an den bekannten Dreischritt „Sehen - Urteilen - Handeln“ an. Als eine kritische Reflexion der Praxis im Lichte des Glaubens (*Gustavo Gutiérrez*<sup>107</sup>) stehen auf den ersten Blick zunächst vor allem die Welt der Armen und damit gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Themen im Vordergrund. Von Anfang an werden diese sozialanalytischen Bemühungen aber von der Neubearbeitung der gesamten Bandbreite theologischer Themen begleitet. Dabei versteht sich die Befreiungstheologie nicht etwa als eine der Pastoral vorausgehende, primär akademische Beschäftigung, sondern im Gegenteil als ein auf den Glauben, auf Gebet und Engagement folgender und sie reflektierender zweiter Akt<sup>108</sup>: „Der Glaube gibt den ersten Anstoß, sich in die sozio-politische Welt der Armen hineinzubegeben ... Dieses Hineingehen, dieses praktische Handeln führt dann seinerseits zu einer Konkretisierung fundamentaler Glaubensinhalte.“<sup>109</sup>

Die Theologie ist also eigentlich erst der dritte Akt, denn vor der Praxis qualifiziert als das armutsbekämpfende Handeln der und mit den Armen - steht das gläubige Hören auf den Willen Gottes, den es praktisch zu verwirklichen gilt. Glaube ist dabei kein individuelles Geschehen, sondern immer kirchlich gelebter Glaube. Die theologische Arbeit der Befreiungstheologie versteht sich demgemäß als Spiegelung und Artikulation einer basisgemeindlich organisierten Kirche der Armen, mit der sie in engem, ständigen und wechselseitigem Austausch steht<sup>110</sup>.

Ähnlich wie Metz, der die Befreiungstheologie als offensive Beerbung des Konzils beschreibt, urteilt auch *Leonardo Boff*, wenn er die Theologie der Be-

---

<sup>107</sup>Vgl. u.a. *Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, 55 (Anm. 67).

<sup>108</sup>Vgl. z.B. *G. Gutiérrez*, *Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung*, in: *Conc 20* (1984) 26-30, hier 27, und *Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, 41 (Anm. 67).

<sup>109</sup>*Romero*, 164 (Anm. 86).

<sup>110</sup>Vgl. *Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, 33 (Anm. 67).

freierung als „eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen“<sup>111</sup> charakterisiert. Im Anschluß an *Papst Paul VI.* (und ganz ähnlich wie *Karl Rahner*) betrachtet *Boff* das Konzil als einen Ausgangspunkt. Der *Papst* hatte 1966 geschrieben, daß - wie die Geschichte der großen Kirchenversammlungen zeige - Konzilien „eher einen Startpunkt als ein erreichtes Ziel“ darstellten: „Die Aufgabe des ökumenischen Konzils ist nicht vollständig an ihr Ziel gelangt durch die Verkündigung seiner Dokumente ... Es ist noch notwendig, daß das gesamte Leben der Kirche von der Kraft und dem Geist des Konzils durchdrungen und erneuert werde“<sup>112</sup>. Aus dieser Überlegung leitet *Boff* auch den befreiungstheologischen Umgang mit den Dokumenten des Konzils ab: „Das Konzil hat die Richtung gewiesen; nun muß der neue Weg beschritten werden. Es genügt nicht, dort stehenzubleiben und sich lediglich einer exegetischen Arbeit dessen hinzugeben, was in den Konzilsdokumenten gesagt und geschrieben wurde.“<sup>113</sup>

Mit seiner Geisteshaltung und der Gesamtheit seiner Texte habe das Zweite Vatikanum der lateinamerikanischen Kirche einen fruchtbaren Anstoß gegeben. Dabei wirkte es in zweierlei Hinsicht: Erstens bestätigte und ermunterte das Konzil in den Augen eines großen Teils der lateinamerikanischen Kirche deren Weg der Öffnung zur Welt der Armen und zur sozialen Gerechtigkeit. Dadurch wurde es zu einer „institutionellen Stütze“ von unschätzbare Bedeutung<sup>114</sup>. Zweitens ermöglichte es eine kreative Rezeption aus der Sicht der Armen - in einem passiven und einem aktiven Sinn: „Von einem erarbeiteten Sinn her werden andere Perspektiven vertieft und andere Sinn- und Textgehalte als Entfaltungen des Ursprünglichen erkennbar. Nur so ist eine Rezeption wirklich lebendig. Das Volk Gottes hat das Recht, nicht nur die vollständige Wahrheit des Glaubens zu empfangen, sondern ihn auch in einer zeitgemäßen Kodifikation zu erarbeiten und auszubreiten; es setzt Akzente, es unterscheidet, welche Perspektiven für die verschiedenen historischen Lagen, denen es begegnet, bedeutsam sind.“<sup>115</sup> *Boff* stützt seine Aussagen u.a. auf *Octogesima adveniens* 4<sup>116</sup> und auf die hermeneutische Erkenntnis, daß der Sinn eines Textes nicht nur durch die Autoren und die verwendeten Worte bestimmt wird. Auch die Empfänger sind hiernach Mitautoren „in dem Maße, in dem sie die Botschaft in den lebendigen Kontext, in dem sie sich befinden, einpflanzen, Akzente setzen, die Bedeutung ge-

<sup>111</sup>So der Titel des Aufsatzes von *L. Boff* (Anm. 17).

<sup>112</sup>*Papst Paul VI.*, Schreiben an den Kongreß über postkonziliare Theologie (21.9.1966). Zit. nach ebd., 631.

<sup>113</sup>Ebd.

<sup>114</sup>Ebd., 637.

<sup>115</sup>Ebd., 642f.

<sup>116</sup>Vgl. dazu *A. Lienkamp*, Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretische Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche, in: *M. Heimbach-Steins/ders./J. Wiemeyer* (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (FS F. Furger), Freiburg-Basel-Wien 1995, 45-68, hier 53 und 62.

wisser Sichten erkennen, die ihre Lage beleuchten, enthüllen“<sup>117</sup>. Nach diesem Verständnis dauert nicht nur die Wirkungsgeschichte des Konzils, sondern auch das Konzil selbst noch an, mit anderen Worten: die Wirkungsgeschichte gehört mit zum Konzil, das eine kreative Rezeption in der lateinamerikanischen Kirche und Theologie findet: in Medellín, wo das Konzil explizit lateinamerikanisch gelesen wurde, sowie in der Theologie der Befreiung, die „aus dem Konzil geboren“<sup>118</sup> ist.

### *Nicht zuletzt*

Im ersten Heft des Eröffnungsjahrganges der Zeitschrift „Concilium“ schreibt *Joseph Ratzinger* unter der Zwischenüberschrift „Einheit in Vielheit“: „'Kollegialität' ist ... nicht nur eine Aussage über das Wesen des bischöflichen Amtes, sondern über die *Struktur der Kirche insgesamt*. Sie bedeutet, daß die eine Kirche sich aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander aufbaut und sie bedeutet demgemäß auch, daß kirchliche Einheit wesenstwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. Das ist im Prinzip immer gewußt, in der Praxis aber nicht allezeit genügend respektiert worden ... Nur wo für die Vielheit der Charismen Raum bleibt, kann die Einheit des Geistes gewahrt werden ... Es sollte vielleicht auch stärker, als es gemeinhin geschieht, eine innerkirchliche Toleranz geben, die nicht versucht, die eigene Form dem anderen unter allen Umständen aufzuzwingen, sondern die legitime Möglichkeit anderer Wege und Weisen der Frömmigkeit zuläßt und nicht meint, für jeden müsse alles passen oder alle müßten für das gleiche geschaffen sein.“<sup>119</sup> Ein treffenderes Schlußwort ließe sich kaum schreiben.

In diesem Sinne *hat* die wirkliche Rezeption des Konzils bereits begonnen. Die lateinamerikanische Kirche der Armen und ihre Basisgemeinden, *Medellín* (und in der Folge auch *Puebla* und *Santo Domingo*) als die Stimme des kontinentalen Lehramtes und die Theologie der Befreiung als wissenschaftliche Reflexion sind die drei vernetzten, sich ergänzenden und aufeinander verwiesenen Säulen dieser kreativen Rezeption des Konzils aus der Perspektive der Armen. Wir müssen nur bereit sein - im Sinne von *Gaudium et spes* 91 - den Spuren der „Inkulturation“ der Konzilsbeschlüsse und damit auch den Spuren der „Inkulturation“ der Pastoralconstitution offen und vorbehaltlos nachzugehen. Denn „nur wo für die Vielheit der Charismen Raum bleibt, kann die Einheit des Geistes gewahrt werden.“

---

<sup>117</sup>Boff, *Eine kreative Rezeption*, 643 (Anm. 17).

<sup>118</sup>J. B. Metz, Vorwort, in: *ders.* (Hrsg.), *Die Theologie der Befreiung*, 7 (Anm. 8).

<sup>119</sup>Ratzinger, *Kollegialität*, 25 (Anm. 56).