

Inhalt

Einleitung	9
------------------	---

Erster Teil Genau Hinsehen

I. MISSION.

EIN BLICK AUF DEN SENDUNGS-AUFTRAG DER KIRCHE HEUTE

1. Mission versus Expansion und Exklusion	20
2. Die konziliare Wende: Aggiornamento, Inkarnation, Übersetzung	23
3. Nachkonziliare Herausforderungen: kulturelle Umbrüche und Krisen	27
4. Missionarische Bringschuld	30

II. WELTBRAND.

ZUR THEOLOGIE DER GUARANÍ KAIOWÁ

1. Eigenart des Mythos	33
2. Die Welt der Guaraní	34
3. Schöpfungsmythos	39
4. Weltvernichtung durch Sintbrand und Sintflut	42
5. Wege zum »Land ohne Übel«	44
6. Niederlagen und Widerstand heute	46

III. ZEITGENOSSENSCHAFT.

KONJUNKTURANALYSE IN PASTORALTHEOLOGISCHER ABSICHT

1. Sozialbewegungen im Regierungstrakt	52
2. Trauerarbeit der Zurückgebliebenen	56
3. Soziopolitische Blockaden im Spätkapitalismus	60

Zweiter Teil Kritisch Urteilen

IV. WEGMARKEN. IM SOG DES ZWEITEN VATIKANUMS

1. Vorkonziliares Lateinamerika	67
2. Erneuerung im Spannungsfeld von Bruch und Kontinuität	71
3. Zurück zum Evangelium	75

V. NEUORIENTIERUNGEN. NACHKONZILIARE SCHWERPUNKTE

1. Nachkonziliares Lehramt	80
2. Zeichen der Zeit	82
3. Option für die Armen	87

VI. APARECIDA. MISSIONARISCHE SYNTHESE

1. Hinreise	94
2. Stolpersteine	100
3. Pluralismus	104
4. Synthese	106
5. Orte: Mission ad gentes, kontinentale Mission, missionarische Pfarrei	107
6. Aufgaben und Verpflichtungen	109

Dritter Teil Solidarisch Handeln

VII. GLAUBENSPRAXIS. BEFREIUNGSTHEOLOGIE IN SZENARIEN DES WIDERSTANDS

1. Liturgische Sprachlosigkeit	117
2. Auf zur Landnahme!	118
3. Das neue Leben und seine Herausforderungen	119

4. Vergangenheit und Gegenwart	121
5. Eine dichte Geschichte der Hoffnung	123
6. Amparo Maternal	125
7. Martyrium	126

VIII. AUFBRÜCHE.

IMPULSE FÜR EINE SPIRITUALITÄT DER BEFREIUNG

1. Dimensionen des Pilgerweges	132
a) <i>Exodus als mehrdimensionaler Aufbruch</i>	132
b) <i>Entäußerung als Vorzeichen von Gratuität</i>	133
c) <i>Kontextualisierung als Bruch und Brücke</i>	136
d) <i>Nachfolge</i>	137
e) <i>Makroökumenische Vielfalt</i>	138
2. Zugänge zu einer ganzheitlich-trinitarischen Mystik	141
a) <i>Mystik der Stille</i>	141
b) <i>Mystik des Wortes</i>	143
c) <i>Mystik des Dienens und Teilhabenlassens</i>	144
d) <i>Die dreieinige Mystik als Weg zum Tor des Lebens</i>	146
e) <i>Zusammenhang des mystischen Reigens</i>	147

IX. HORIZONTE.

TRANSFORMATION DURCH PARTIZIPATION

1. Ein theologischer Disput	153
2. Sieben Thesen zur Möglichkeit indigener Ortskirchen	156
3. Der steinige Weg der Basisgemeinden	159
4. Gegen Alternativlosigkeit: <i>sumak kawsay</i>	165
Abkürzungsverzeichnis	171
Literatur	173

IV. Wegmarken. Im Sog des Zweiten Vatikanums

Das Zweite Vatikanum entwickelte seine Sogwirkung insbesondere in der nachkonziliaren Zeit, in der es um die Verwurzelung des Konzils in Kontexten und um die Hermeneutik vor neuen historischen Herausforderungen ging. Es gab kirchliche Sektoren, die an der Überwindung des Konzils arbeiteten, weil sie von Anfang an das dort angestoßene *aggiornamento* für einen Irrweg hielten. Mit dem Argument, dass heute, 50 Jahre nach dem Konzil, andere Zeiten seien, versuchen diese Sektoren die Kirche und ihren Durchgang durch die Moderne vom Zweiten Vatikanum abzunabeln und gleichsam den Sprung von der Vormoderne in die Postmoderne als Aktualisierung einer überholten Ekklesiologie anzupreisen. Krisenerscheinungen und ein zahlenmäßiger Schwund an Gläubigen schienen ihnen Recht zu geben. Fundamentalistische Positionen, die in der Kolonialzeit normativen Charakter hatten, erhielten nun ihre Rechtfertigung nicht aus der Sache selbst, sondern durch Einschaltquoten, Eventkultur und den Zulauf unpolitischer Bewegungen.

1. *Vorkonziliares Lateinamerika*

Auf die Kolonialzeit und Unabhängigkeitskriege zu Beginn des 19. Jahrhunderts folgte in fast allen Ländern Lateinamerikas die Ausrufung der Republik kreolischer Eliten. Brasilien durchlief nach seiner 1822 durch den portugiesischen Thronfolger ausgerufenen Unabhängigkeit bis 1889 eine Zeit des Kaisertums. Gegen die sich auch in Lateinamerika etablierenden liberalen und sozialistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts setzte sich die katholische Kirche, vor allem seit dem Pontifikat Pius' IX. (1846–1878), energisch zur Wehr. In der Enzyklika *Quanta Cura* (1864) und ihrem Anhang, dem sogenannten Syllabus, mit seinen 80 Sentenzen gegen die Moderne fanden die kirchlichen Verurteilungen ihren lehramtlichen Ausdruck. Das I. Vatikanische Konzil (1869–1870) verlieh diesen Abgrenzungsversuchen von der Moderne durch das Unfehlbarkeitsdogma und den Jurisdiktionsprimat des Papstes noch besonderes Gewicht.

Für die katholische Kirche Brasiliens brachte die am 15. November 1889 ausgerufene Republik mit der Trennung von Kirche und Staat die völlig neue Situation einer beängstigenden Freiheit ohne die Privilegien

des Kirchenpatronats. Nach einem 400-jährigen Monopol des Katholizismus war die in der republikanischen Verfassung vorgesehene Religionsfreiheit des laikalen Staates, unter der mehrheitlichen Führung der Freimaurer, gewöhnungsbedürftig.

Im Innern der Kirche Lateinamerikas zeigten sich sogleich zwei verschiedene Tendenzen: ein rückwärtsgewandter Ultramontanismus und ein kritischer Republikanismus. Der Ultramontanismus hielt die kirchlichen Privilegien der Kolonialzeit und des Kaiserreichs für historisch erworbene Rechte und fand seine ideologische Heimat im Antimodernismus des Syllabus und in einem durch das I. Vatikanische Konzil gestärkten Papsttum. Bis zum II. Vatikanischen Konzil (1962–65) war es die offizielle Lehre der Kirche, dass dem religiösen Irrtum keine Existenzberechtigung zukomme. Das Kirchenbild der *societas perfecta* war mit dem republikanischen, von der Französischen Revolution geprägten Laizismus nicht vereinbar. Die Akzeptanz des religiös neutralen Staates der Neuzeit bedurfte eines langen kirchlichen Gewöhnungsprozesses. Mit der Zulassung anderer religiöser Kulte, Bekenntnisse und Kirchen fand das religiöse Monopol des »katholischen Brasiliens« offiziell ein Ende. Aber von einer Ökumene unter verschiedenen christlichen Bekenntnissen oder einer Makroökumene unter verschiedenen Religionen war man noch weit entfernt.

Wie die Bewegung um den *beato* Antônio Conselheiro (1830–1897) zeigte, der Canudos, das er später Belo Monte nannte, mit 25 000 Jüngern nicht nur zum neuen Jerusalem seiner von urchristlicher Heilserwartung und Gütergemeinschaft geprägten Bewegung, sondern auch zur zweitgrößten Stadt Bahias machte, fand die antirepublikanische Katechese einen besonders fruchtbaren Boden in der Religiosität der einfachen Leute. Militärs der Republik haben Belo Monte erst nach vier Expeditionen und mit dem Aufgebot von 10 000 Soldaten dem Erdboden gleichgemacht.⁵⁸

Im Laufe der Zeit hat sich, gerade auch durch die Akzeptanz der republikanischen Staatsform als eine unter anderen Regierungsmöglichkeiten durch Leo XIII. (1878–1903), auch in der katholischen Kirche Brasiliens ein kritischer Republikanismus durchgesetzt. Damit war jedoch die ideologische Auseinandersetzung mit dem republikanischen Staat, der von Liberalen, Freimaurern, Positivisten und Atheisten getragen wurde, noch lange nicht geleistet.

⁵⁸ Vgl. Vasconcellos 2010.

Zankäpfel besonderer Art in der Auseinandersetzung mit dem laikalen Staat waren der Religionsunterricht in den Schulen und die »Katechese« und Wahrnehmung der indigenen Völker. Unter der autoritären Regierung von Präsident Getúlio Vargas erreichte die katholische Kirche schließlich 1931 die Erlaubnis, im offiziellen Schulsystem den Religionsunterricht fakultativ anzubieten.

Im Jahr 1759, mit der Vertreibung der Jesuiten aus Brasilien, die in den Indiosiedlungen die weltliche und die geistliche Gewalt ausübten und der Ausbeutung der Indigenas als Arbeitskräfte gewisse Grenzen setzten, war die weltliche Gewalt an sogenannte Direktoren übergegangen. Diese waren, so berichtet Tavares Bastos, ihre offiziellen Ausbeuter.⁵⁹ Ohne die Arbeitskraft der Indios und afrikanischen Sklaven war die koloniale Wirtschaft nicht aufrechtzuerhalten. Bis zur Ausrufung der Republik war die geistliche Gewalt über die indigenen Völker katholischen Orden und Kongregationen anvertraut. Ab 1889 verschärfte der republikanische Staat seine Aufsichtsgewalt. Der 1910 gegründete staatliche Indianerschutzdienst (*Serviço de Proteção aos Índios* – SPI) wurde 1967 wegen Korruption aufgelöst und durch die *Fundação Nacional do Índio* (Funai) ersetzt. Die vom Positivismus Comtes geprägten Militärs, welche die Regie der Laienkatechese der indigenen Völker an sich gerissen hatten, ließen zwar eine grundsätzliche Sympathie für die Sache der Indios erkennen, freilich in einer evolutionistischen Perspektive der ethnischen Integration in die Gesamtbevölkerung. Nach den Stadien von Religion und Metaphysik würde auch für die indigenen Völker ein wissenschaftlich-zivilisiertes Zeitalter anbrechen. Längerfristig ging es darum, den indigenen Sonderweg endgültig durch Assimilation an brasilianische Mittelklassestandards zu beseitigen. Damit war der anthropologische Status der Eingeborenen mit ihren Religionen offiziell zum Auslaufmodell erklärt.

Unter dem Aspekt der Mission hatten in dieser vorkonziliaren Zeit die Versuche, dem Regionalismus diözesaner Vielfalt eine organisatorische und inhaltliche Einheit zu geben, eine gewisse Bedeutung. Dies geschah durch die Gründung der Nationalen Bischofskonferenz (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* – CNBB) im Jahre 1952 und die von ihr auf den Weg gebrachten gemeinsamen pastoralen Grundpositionen (*Pastoral de Conjunto*). Auch die Gründung der Konferenz der Ordensleute (*Conferência dos Religiosos do Brasil* – CRB) im Jahre 1954 war in dieser Hinsicht ein wichtiges Instrument für die prophetische Verzahnung

⁵⁹ Tavares Bastos ³1975, 204.

von Katechese und Mission. Besonders die Gründung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (*Conselho Episcopal Latino-Americano* – CELAM) im Jahre 1955, vorbereitet durch die I. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Rio de Janeiro (1955), sollte sich als wichtiges Instrument für Evangelisierung, Mission und länderübergreifende pastoraltheologische Eigenständigkeit erweisen, gerade in der Zeit der Militärregierungen.

Noch in diese vorkonziliare Zeit der 60er Jahre fallen die Anfänge der brasilianischen Basisgemeinden mit ihrer Verwurzelung in der Volkskatechese und in der Bewegung der Basiserziehung (*Movimento de Educação de Base*). Die Basisgemeinden (CEBs) waren auf Grund der chronischen Abwesenheit des Klerus von Laien geleitete Gemeinden, die von vielen Bischöfen gefördert wurden. Die CEBs haben sich selbst als Zug beschrieben, der durch Brasilien fährt und die Menschen zur Mitfahrt einlädt. Sie fahren auf den Schienen »Glaube« und »Leben«, auf den Schienen glaubwürdiger Nachfolge und einfachen Zusammenlebens in überschaubaren, oft makroökumenischen Gemeinschaften durch den lateinamerikanischen Kontinent. Die Passagiere dieses Zugs sind Menschen, welche die Herde ihrer Träume von einem guten Leben für alle vor sich hertreiben und gegen die Wölfe verteidigen, die den Zug immer wieder überfallen möchten, die raubgierigen Wölfe des Hungers, politischer Unterdrückung und großkirchlicher Bevormundung.

Neben den Basisgemeinden hatten die Katholische Aktion und die von Joseph Cardijn (1882–1967) gegründete Arbeiterjugend (JOC), Laienbewegungen, die mit belgischen Missionaren in Brasilien Einzug gehalten hatten, eine besondere Ausstrahlung in vorkonziliarer Zeit. Ihre Realitätsanalyse, die in der nachkonziliaren Zeit zum Zankapfel jener Kreise wurde, die mit der Rezeption des Konzils ohnehin Schwierigkeiten hatten, wurde von Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et magistra* (1961) bestätigt. Der Papst schrieb damals: »Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muss man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muss man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muss man feststellen, was man tun kann und muss, um die überlieferten Formen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln« (MM 236).

Der Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« hat die Basisgemeinden befruchtet und wurde zu einem Strukturprinzip lateinamerikanischer Pastoral und Theologie. Durch eine vom Konzil rezipierte Theologie der

Laien wurde das Bündnis von Basisgemeinden und Realitätsanalyse gefestigt und kann als Voraussetzung gelten für eine Pastoral der Befreiung auf der Basis aller Getauften.

2. *Erneuerung im Spannungsfeld von Bruch und Kontinuität*

Wir verstehen die missionarische Erneuerung des Konzils nur, wenn wir uns vor Augen halten, was unter dem Begriff »Mission« bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts missionarischer Standard war. Der Anspruch auf das Heilsmonopol der missionierenden Christenheit und die Politik der europäischen Expansion bildeten ein spannungsreiches Junktim, das auch von großen und kleinen Glaubensspaltungen nicht wesentlich in Frage gestellt wurde.⁶⁰ Womit sich das Zweite Vatikanum auseinandersetzen musste, ist gut zusammengefasst in einem Satz der Bulle *Cantate Domino* des Konzils von Florenz (1442): »Sie [die hochheilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur [keine] Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, »das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist« (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben [...]«⁶¹

So haben es die Missionare seit dem 16. Jahrhundert nicht auf eigene Faust, sondern kirchlich autorisiert gepredigt. Nur so ist erklärbar, dass Pius XI. Franz Xaver noch im Jahr 1927 zum Patron des gesamten Missionswesens der Kirche ernannt hat. Seine Missionsdoktrin, die auf dem absoluten und exklusivistischen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche bestand, würden wir heute als fundamentalistisch hinterfragen. Der Irrtum, so stand es noch zu Beginn des Konzils in Lehrbüchern des Kirchenrechts, habe keine öffentlichen Rechte, sondern könne nur unter ganz bestimmten Umständen mit der »Duldung« der Staatsautorität rechnen. Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche Lateinamerikas sprechen bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer Kirche, die auf ihr Wahrheitsmonopol pocht, um dadurch die Zivilisation jener »Stämme, die noch in der Ungläubigkeit verharren«, endgültig zu verwirklichen. Das II. Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die

⁶⁰ Vgl. Reinhard 1983/1985.

⁶¹ Denzinger/Hünemann (Hg.) 1991, 468 [Nr. 1351].

Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Rechtsstaates anerkannt.

Auch innerkirchlich – und das war für den weiteren Verlauf von missionarischer Praxis und Reflexion in Lateinamerika wichtig – hat sich die katholische Kirche im Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität erneuert. In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie vom 22. Dezember 2005 hat Papst Benedikt XVI. auf diese Spannung zwischen einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« hingewiesen, um sich dann für eine »Hermeneutik der Reform« zu entscheiden, bei der es sich dann lediglich um Neuformulierungen alter Wahrheiten handelt. Die Hermeneutik der Reform musste sich, so Papst Benedikt, an den drei großen Fragekreisen des Konzils bewahrheiten:

- erstens am Verhältnis von »Glauben und modernen Wissenschaften«;
- zweitens »musste das Verhältnis von Kirche und modernem Staat neu bestimmt werden«;
- drittens musste das »Problem der religiösen Toleranz« und damit das »Verhältnis von christlichem Glauben und Weltreligionen« und im näheren Sinn auch »das Verhältnis der Kirche zum Glauben Israels« neu bestimmt werden.

Und der Papst machte dann eine Einschränkung zu dem, was er vorher gesagt hatte: »Es ist klar, dass in all diesen Bereichen, die in ihrer Gesamtheit ein und dasselbe Problem darstellen, eine Art Diskontinuität entstehen konnte und dass in gewissem Sinne tatsächlich eine Diskontinuität aufgetreten war.« Natürlich war eine Diskontinuität aufgetreten zwischen dem, was Franz Xaver in Japan verkündet hatte, dass nämlich für die verstorbenen Ahnen nicht mehr gebetet werden solle, weil deren Heil ohnehin endgültig verloren sei, und dem, was sich die Konzilsväter in *Lumen gentium* 16 abgerungen hatten. Auch der Rekurs auf die Schrift ist oft erklärungsbedürftig, wenn etwa der Märtyrer Stephan die Juden pauschal als halsstarrige Gottesmörder anklagt (vgl. Lk 7,51–52).

Als wollte Papst Benedikt unter dem Druck der Gruppe, die Erzbischof Lefebvre nachgefolgt war und die dem Konzil den Bruch mit der Tradition der Kirche vorgeworfen hatte, die Sache von Kontinuität und Diskontinuität in der Schwebe halten, hat er die »tatsächliche« Diskontinuität in derselben Rede doch gleich wieder zurückgenommen. Er sagte dann, dass »in den Grundsätzen die Kontinuität nicht aufgegeben worden war [...]. Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform«. In seinem Kommentar zum Zweiten Vatikanum äußerte sich der Konzils-

theologe Joseph Ratzinger noch ganz klar. Er zitiert Kardinal Meyer, der am 30. September 1964 in einer wichtigen Rede signalisierte: »Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug der Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. [...] Tradition müsse folglich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden.«⁶²

In der oben zitierten Ansprache kommt Benedikt XVI. dann noch einmal auf die vom Lefebvre-Kreis für die Gültigkeit des Konzils geforderte Kontinuität zu sprechen und hält sie weiterhin in der Schwebe: »Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft.«

Bei vielen missiologischen Neuansätzen hat das Konzil selektiv auf jene Kirchenväter zurückgegriffen, die, ähnlich wie das Konzil, versuchten, dem Evangelium eine Brücke in eine neue Zeit zu bauen, so etwa der Philosoph und Märtyrer Justin (+165), der von den »Samen des Wortes Gottes« (*logoi spermatikoi*) in den heidnischen Kulturen sprach (vgl. *Ad gentes* 11; *Lumen gentium* 17; *Gaudium et spes* 57), oder Irenäus von Lyon (+202) und Eusebius von Caesarea (+339), die versuchten, die heidnischen Kulturen im Raster einer göttlichen Pädagogik als *preparatio evangelica* zu deuten (*Ad gentes* 3).

Das Konzil ist in groben Zügen Thomas von Aquin gefolgt, der – im Gegensatz zu Augustinus – davon ausging, dass zwischen der Schöpfungsordnung und der Erlösungsordnung kein durch die Erbsünde verursachter Bruch besteht. Heute allerdings, 50 Jahre nach dem Konzil, gewinnt ein auf der Augustinischen Theologie lastender Pessimismus gegenüber der irdischen Wirklichkeit, der das Pontifikat Benedikts XVI. geprägt hat, an Boden. Das göttliche Recht, das nach Thomas seinen Ursprung in der Gnade hat, setzt das menschliche Recht, das seinen Ursprung in der natürlichen Ordnung hat, nicht außer Kraft. Die Natur, die zum Wesen der Geschöpfe gehört, kann nicht substantiell verändert oder korrumpiert werden. Nur vor diesem Hintergrund ist die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* »Über die Kirche in der Welt von heute« zu verste-

⁶² Ratzinger 1986, 519–520.

hen, wenn es da heißt: »Vom Beginn ihrer Geschichte an hat die Kirche nämlich gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und hat überdies versucht, ebendiese durch die Weisheit der Philosophen zu erhellen. [...] Diese angepasste Predigt des geoffenbarten Wortes muss freilich ein Gesetz aller Evangelisation bleiben« (GS 44,2).

Kulturen müssen in einem ersten Schritt akzeptiert werden, wie sie sind, bevor man mit ihnen über das Angebot der Erlösung und die erneuernde Kraft des Evangeliums spricht. Weil es keine »vollkommenen« Kulturen gibt, was ja ihrer Geschichtlichkeit widersprechen würde, ist die Begegnung mit dem Evangelium immer durch die Spannung zwischen Inkulturation und kontrakultureller Infragestellung gekennzeichnet. Die Infragestellung anderer Kulturen ohne Inkulturation wäre Kolonisation und eine Inkulturation ohne Infragestellung anderer Kulturen wäre eine ungeschichtliche Anpassung oder Einverleibung und stünde im Widerspruch zum inneren Auftrag des Evangeliums, die Geister zu unterscheiden. Die Kirche, die auf dem Konzil ihr »Ja« zur Moderne gesprochen hat, muss immer auch ein Zeichen bleiben, dem widersprochen wird (vgl. Lk 2,34). Gerade darum ist ja die Realitätsanalyse das wichtige Vorzeichen von Pastoral und Theologie, die Evangelisierung im Licht der Option für die Armen prophetische Verkündigung und die Blindenheilung das letzte und signifikante Zeichen Jesu auf seinem Weg nach Jerusalem.

An zentraler Stelle zitiert das *Dokument von Puebla* (1979) im Rückgriff auf *Ad gentes* (3,2) ein Wort des Kirchenvaters Irenäus zum Prinzip der Inkarnation: »Was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst« (*Puebla* 400). So hat das *aggiornamento* Johannes' XXIII. mit einer grundsätzlich positiven Sicht der Welt auch zu einer Anerkennung kultureller Alterität geführt, auch wenn diese in der Erklärung *Dominus Iesus* (2000) der Kongregation für die Glaubenslehre dahingehend wieder zurückgenommen wurde, dass dem religiösen Pluralismus innerkirchlich nur eine Existenzberechtigung »de facto«, nicht aber »de iure« eingeräumt wird (DI 4).

Genau genommen hat das Konzil zwei »Anpassungen« (*aggiornamenti*) auf den Weg gebracht, deren eine die Voraussetzung für die andere ist: einen für die Mission wichtigen kulturellen Rückgriff auf einheimische Kulturen und eine lehrmäßige Erweiterung, die Heil, Erlösung und Seelenrettung nicht mehr auf den Innenhof der katholischen Kirche beschränkt.

3. Zurück zum Evangelium

Der Zusammenhalt des *aggiornamento* in den einzelnen Konzilsdokumenten verläuft über die folgenden Aussagen, die immer wieder bemüht sind, die Kontinuität zwischen den neuen und den alten Lehraussagen zu betonen. Es gehe der Vatikanischen Synode darum, »die heilige Überlieferung und Lehre der Kirche, aus denen sie Neues, das stets mit dem Alten übereinstimmt, hervorbringt« (DH 1,1), zu erforschen. Der universale Heilswille Gottes schließt unter gewissen Bedingungen Juden, Muslime und Nicht-Gläubige ein, besteht auf der Verantwortung eines jeden vor seinem Gewissen und betont daher die Religionsfreiheit als allgemein anzuerkennendes Menschenrecht. Die Kulturen der Anderen, so die Konzilsaussage, können Teile der Wahrheit in sich tragen und selbst da, wo dies nicht der Fall wäre, müssten sie, gemäß der Wissenslage eines jeden und aufgrund ihrer normativen Solidaritätsparameter, als Heilswege anerkannt werden. Auch die nichtorthodoxe Religion des Samariters gibt eine gültige Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben.

Im Einzelnen hat das Konzil sich auf folgende verbindliche Lehraussagen geeinigt:

- a) »Der Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden« (LG 16; vgl. 1 Tim 2,4).
- b) »Die Heilsabsicht umfasst [...] die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime [...]. Aber auch die anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott selbst nicht fern [...]« (LG 16).
- c) »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtiger Hochachtung betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die [...] nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet« (NA 2,2).
- d) Christen und Nicht-Christen sind in das Ostergeheimnis und in die Hoffnung auf Auferstehung mit einbezogen: »Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Mysterium zugestellt zu werden« (GS 22,5).
- e) »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, werden auf das Volk Gottes auf verschiedene Weisen hingeeordnet. In erster Linie freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach

geboren ist« (vgl. Röm 11,28–29; LG 16). Christen und Juden haben ein gemeinsames geistliches Erbe, das es nicht erlaubt, von einer Verwerfung und Kollektivschuld des jüdischen Volkes damals oder heute zu sprechen (vgl. NA 5–6).

- f) »Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird« (LG 16).
- g) All diejenigen, welche »das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, Gott jedoch mit aufrichtigem Herzen suchen und seinen durch den Spruch des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in ihren Werken zu erfüllen versuchen, können das ewige Heil erlangen« (LG 16).
- h) »Aber auch anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott selbst nicht fern, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25–28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)« (LG 16).
- i) In ihrem missionarischen Streben achtet die Kirche darauf, »dass alles, was sich an Gutem in Herz und Geist der Menschen oder in den je eigenen Riten und Kulturen der Völker gesät findet, nicht nur nicht untergeht, sondern geheilt, erhoben und vollendet wird [...]« (LG 17).
- k) »Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was immer sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegeben geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe« (LG 16; vgl. AG 7,1).
- l) Gottes allumfassender Wille zur Begnadung aller Menschen schließt die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche nicht aus: »Auch wenn also Gott auf ihm bekannten Wegen Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, zum Glauben hinführen kann [...], obliegt der Kirche dennoch die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht, das Evangelium zu verkünden« (AG 7,1; vgl. 1 Kor 9,16).
- m) Das Konzil verankert Religionsfreiheit »in der Würde der menschlichen Person«. Dem Recht zur Verkündigung entspricht das Recht der freien Wahl. Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht und muss als

Voraussetzung für jede missionarische Tätigkeit betrachtet werden. Dadurch wurde das vorkonziliare Denken vom Primat und Rechtsanspruch der Wahrheit gegenüber Freiheit und Irrtum korrigiert und die Religionsfreiheit einem abstrakten Irrtumsverbot entzogen. Die politisch Verantwortlichen müssen dafür Sorge tragen – so fordert es die »Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit« –, dass »im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird [...] innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln« (DH 2,1). Der unterschiedliche Gebrauch der Religionsfreiheit ist der Beweis dafür, dass diese Freiheit tatsächlich existiert. Der eliminatorisch-exklusive Gebrauch dieser Religionsfreiheit ist ein Hinweis darauf, dass sie nicht grenzenlos sein kann.

Für einen relativ kleinen, aber eben doch institutionell geschützten Sektor, der dem eurozentrisch-zivilisatorischen Impetus der Kirche, ihren Vorurteilen dem modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaat gegenüber, ihren Privilegien und ihrem Erlösungsmonopol noch verpflichtet war, stellten die Konzilsbeschlüsse eine große Herausforderung dar. Viele dieser Fragen sind bis heute nicht zur Ruhe gekommen.

Aber es gab auf dem Konzil eben doch eine große Mehrheit, die mit dem Ruf »Zurück zum Evangelium!« bereit war, das koloniale Joch der Entfremdung und Bevormundung samt seinen Auswüchsen in Formen des Zentralismus, Klerikalismus, Eurozentrismus und Paternalismus abzuschütteln. Neue Akteure würden notwendig sein, um die Kirche in der Welt von heute aufnahme-, widerstandsfähig und menschenfreundlich zu erneuern. Diese neuen Subjekte und Akteure haben konkrete Namen: Ortskirchen als Antwort auf den Zentralismus; Laien, die als Volk Gottes vom Konzil der hierarchisch-klerikalen Kirche vorgeordnet wurden; plurikulturelle Weltkirche als Korrektiv zum Eurozentrismus, und schließlich eine neue ministerielle Ausgewogenheit zwischen Männern und Frauen in der Kirche, die in der modernen Gesellschaft selbstverständlich geworden ist. Ja, man muss sich fragen, ob die Sache der Frauenemanzipation und die damit verbundene Genderfrage nicht das letzte von Johannes XXIII. in seiner Encyklika *Pacem in terris* genannte Zeichen der Zeit ist, das als strukturelle Bringschuld von der Kirche bis heute nicht von seinen kulturellen Altlasten befreit wurde (vgl. PT 41).