

Die Welt der Theologie

Eine Kritik aus befreiungstheologisch-sozialethischer
Perspektive

Gerhard Kruij

Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission „Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien“¹ ist auf der einen Seite ausgesprochen wertvoll, weil es wichtige Aussagen zur Theologie, ihren Grundlagen und Methoden sowie ihrem Verhältnis zur Kirche und zur Welt macht. Es plädiert für ein hohes intellektuelles Niveau theologischen Arbeitens, fordert entsprechend die nötige Freiheit der Theologie als Wissenschaft und betont zugleich ihre Rolle im Dienst an der Kirche und der Welt. In manchen Passagen, um die in der Kommission möglicherweise stärker gerungen wurde, ist „Theologie heute“ aber nicht frei von Widersprüchen oder mindestens Spannungen. Diese können am ehesten dadurch sichtbar gemacht werden, dass man sich zunächst des eigenen Standpunkts vergewissert, der in meinem Fall stark geprägt ist vom Neuansatz christlicher Sozialethik durch das Konzil und die Entstehung der Befreiungstheologie. Daran anschließend versuche ich deutlich zu machen, dass dieser Standpunkt im Grunde auch vom derzeitigen Papst Franziskus eingenommen wird, man sich also in dessen Betonung nicht im Dissens mit dem Lehramt befindet – anders als noch zum Zeitpunkt der Erarbeitung des Dokuments unter Benedikt XVI. Drittens gehe ich dann genauer auf die Verwendung des Begriffs „Welt“ ein, um viertens schließlich ein schmerzliches Defizit des Papiers der Theologenkommission aufzuweisen: Die theologische Reflexion einer Praxis der Liebe, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit, mit der allein man von einem liebenden, barmherzigen und gerechten Gott Zeugnis ablegen kann, bleibt in diesem Dokument erstaunlich unterbelichtet.

¹ Ich verwende die offizielle deutsche Ausgabe *Internationale Theologische Kommission*, Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, 29. November 2011 (Arbeitshilfen 264), Bonn ²2014 und verweise auf sie in Klammern im Text mit „Theologie heute + Abschnittsnummer“.

1. Der Neuansatz christlicher Sozialethik durch das Konzil und die Entstehung der Befreiungstheologie

Die Christliche Sozialethik² ist ein theologisches Fach, das in seiner Entstehung auf die kirchliche Sozialverkündigung zurückgeht, wie sie im 19. Jahrhundert angesichts der Sozialen Frage entwickelt wurde. Sie ist als wissenschaftliche Reflexionsbemühung auf einen Bereich kirchlicher Lehre bezogen, der von da an immer wieder auf neue gesellschaftliche Problemlagen reagierte und sich dadurch auch selbst veränderte. Wie in kaum einem anderen Bereich wird in der Sozialverkündigung dieser flexible und zeitbedingte Charakter explizit angesprochen, so beispielsweise in der zweiten Erklärung der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie „*Libertatis Conscientia*“ 1986 (unter Joseph Kardinal Ratzinger): „Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen“ (LC 72). So wird es in der kirchlichen Sozialverkündigung ganz offensichtlich, dass es echte Fortschritte in der Lehre gegeben hat. Dies einzugestehen, ist allerdings für manche Vertreter des Lehramtes offenbar ein Problem. Bei der Lektüre kirchlicher Dokumente entsteht oft der Eindruck, dass gerade dann, wenn etwas Neues formuliert wird, die Kontinuität mit der Tradition besonders hervorgehoben werden muss. So bezieht sich beispielsweise das II. Vatikanische Konzil in *Dignitatis humanae*, seiner Erklärung über die Religionsfreiheit, die bekanntlich in dieser Eindeutigkeit dort zum ersten Mal von der Kirche anerkannt worden ist, auf „die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (DH 1).

Für die kirchliche Sozialverkündigung und das theologische Fach „Christliche Sozialethik“ war es die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die „Kirche in der Welt von heute“, die einen wesentlichen Fortschritt im oben genannten Sinne ermöglicht

² Einen immer noch aktuellen Überblick gibt *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Christliche Sozialethik*. Ein Lehrbuch, 2 Bde., Regensburg 2004.

hat.³ *Gaudium et spes* behandelt, was oft übersehen wird, klassische Themen der Sozialverkündigung wie das Gemeinwohl der gesamten „Menschheitsfamilie“ (GS 26), die Gleichheit aller Menschen und die soziale Gerechtigkeit (GS 29), Ehe und Familie (GS 48ff.), die rechte Gestaltung des Wirtschaftslebens (GS 63ff.), Politik und Staatsordnung (GS 73ff.), Krieg und Frieden (GS 77ff.) sowie den Aufbau einer gerechten internationalen Ordnung (GS 83ff.), ja sogar Bildungs- und Beteiligungsgerechtigkeit (GS 60–61). All das fällt nach GS unter „Pastoral“ und ist theologisch von höchstem Belang, weil all diese Bereiche zur Aufgabe der Kirche, nämlich der Evangelisierung dazugehören. Zugleich finden wir hier einen im Vergleich zu früheren sozialetischen Texten des Lehramtes gänzlich neuen Grundansatz kirchlicher Sozialverkündigung und christlicher Sozialethik. Auf das „Naturrecht“ als Quelle sozialetischer Ordnungsvorstellungen wird nicht mehr Bezug genommen. Sogar der Begriff der „Soziallehre“ wurde bewusst vermieden.⁴ Besonders wichtig ist die in GS zum Ausdruck kommende neue Haltung der Kirche zur Welt. Bis zum Konzil sah sich die Kirche eher im Gegenüber zur Welt, aber nicht als einen Teil von ihr. Sie nahm für sich in Anspruch, der Welt etwas zu sagen, glaubte aber nicht, etwas von ihr lernen zu können. Pius XI. konnte in *Quadragesimo anno* noch behaupten, alle Lebensbereiche seien „vorbehaltlos Unserem höchst-richterlichen Urteil“ unterworfen (QA 41) und noch 1961 begann Johannes XXIII. seine erste Sozialzyklika mit den Worten: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche“ (MM 1). *Gaudium et spes* schlägt demgegenüber durch die Hervorhebung der Zusammengehörigkeit von Kirche und Welt im programmatischen ersten Satz von GS einen ganz anderen Ton an. Die Kirche will mit der ganzen Menschheit in einen „Dialog“ eintreten, ihre

³ Vgl. zum Folgenden auch Gerhard Kruip, „Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“. Der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre in *Gaudium et spes* (Kirche und Gesellschaft 393), Mönchengladbach 2012. Dort auch weitere Literatur.

⁴ Er kommt nach einem Bericht des französischen Konzilstheologen *Marie-Dominique Chenu* in GS 76 nur deshalb vor, weil sich das Konzilssekretariat erlaubte, den Begriff „nach der amtlichen Verlautbarung des Textes wieder in diesen einzufügen“ (Die kirchliche ‚Soziallehre‘ als Ideologie, in: ders., *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Fribourg – Luzern 1991, 91–100, 92).

„Mitarbeit“ bei der Errichtung einer menschlicheren Gesellschaft anbieten und unter Berufung auf ihr Vorbild Jesus (Mk 10,45) keine Machtansprüche mehr erheben, sondern sieht sich dazu verpflichtet, „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 2). Chenu bezeichnete diese veränderte Haltung als „kopernikanische Revolution“: „... nicht die Welt ist für die Kirche gemacht, die ihr lehrmäßig und autoritär die Aufbaumodelle und die Gesetze ihrer Umwandlung lieferte, sondern die Kirche ist für die Welt da.“⁵ Damit ist klar, dass ein Eintreten für eine gerechtere Welt, für das die Sozialethik die normative Orientierung liefert, unverzichtbarer Teil kirchlichen Handelns ist und deshalb auch die Sozialethik ein unverzichtbarer Teil der Theologie insgesamt.

Die Kirche ist sich „auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (GS 44; vgl. 40). Auch in der Gegenwart ist die Kirche auf Anstöße von außen angewiesen: „Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt“ (GS 44). Dieser Lernbereitschaft entspricht das Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit. Die Konzilsväter betonen, dass die Kirche immer hinter ihren eigenen Forderungen zurückbleibt und deshalb immer zu Reformen bereit sein muss (GS 43).

Der veränderten Haltung zur Welt entspricht eine neue Methode sozialethischer Urteilsbildung, die vor allem durch die notwendige Erforschung der „Zeichen der Zeit“ (GS 4) und das Angebot des „Dialogs“ gekennzeichnet ist. Der ursprünglich biblische Begriff der „Zeichen der Zeit“ (vgl. Lk 12,54–57) ist aus der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. übernommen. Dort wurden vor allem der „wirtschaftlich-soziale Aufstieg der Arbeiterklasse“ (PT 40), die Tatsache, „daß die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt“ und „sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch [nimmt], die der Würde der menschlichen Person entspre-

⁵ *Marie-Dominique Chenu*, Die „Soziallehre“ der Kirche, in: *Concilium* 16 (1980) 715–718, 716.

chen“ (PT 41) und der Prozess der Entkolonialisierung, der darin bestand, dass „alle Völker für sich Freiheit beanspruchen oder beanspruchen werden“ (PT 42), damit benannt. Mit den „Zeichen der Zeit“ werden also relevante Befreiungsbewegungen der Zeit aufgerufen, die gerade auch die Kirche dazu herausfordern, neu Stellung zu beziehen. Mit der Erforschung der Zeichen der Zeit geht eine erhöhte Bereitschaft einher, gesellschaftliche Veränderungen wahrzunehmen und sich auf sie einzulassen. „So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“ (GS 5).

Im Einklang mit diesem dynamischen Verständnis war und ist auch weiterhin klar, dass man den beschleunigten Veränderungen und der gestiegenen Komplexität nicht mehr mit der Wiederholung traditioneller Positionen, auch nicht mit einer sozialmetaphysisch begründeten Ordnungsvorstellung oder einem universellen Naturrechtsdenken begegnen kann. Deshalb werden die Zeichen der Zeit nicht von statischen Prinzipien, einer erstarrten Tradition oder einer lehramtlichen Doktrin her, sondern „im Licht des Evangeliums“ (GS 4) gedeutet. Damit ist unverkennbar das Anliegen verbunden, das Verfahren der Urteilsfindung offener und kreativer zu gestalten und sich von der christlichen Heilsbotschaft her auf die „Welt von heute“ zu beziehen.

Für die Beantwortung der Frage, welches konkrete Handeln in der gegenwärtigen Situation der Menschheit denn gefordert sei, ist nun aber der Dialog das entscheidende Verfahren (GS 3). Stärker als in der Antrittszyklika Pauls VI. „*Ecclesiam suam*“ (1964)⁶ wird der Dialog nicht so sehr als ein Mittel der Verkündigung gesehen, sondern durchaus – im Geiste der oben dargestellten wechselseitigen Beziehung zwischen Kirche und Welt und auf der Grundlage der allen Menschen gleichen Würde (GS 40) – als ein Mittel der Wahrheitsfindung und Urteilsbildung betrachtet, insbesondere der gemeinsamen Suche nach richtigen Antworten. „Da also das gesellschaftliche Leben für den Menschen nicht etwas äußerlich Hinzukommendes ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen

⁶ Siehe auch *Jörg Ernesti*, Die „Dialogenzyklika“ *Ecclesiam Suam* Pauls VI. Eine kritische Relecture 50 Jahre nach der Veröffentlichung, in: *ET-Studies* 5 (1) (2014) 3–20.

und kann seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienstbarkeit und durch den Dialog mit den Brüdern“ (GS 25). Diese Einsichten haben selbstverständlich auch Auswirkungen auf den innerkirchlichen Umgang miteinander. Wer mit der gesamten Menschheit in einen Dialog eintreten will, kann dies nämlich glaubwürdig nur tun, wenn er auch in den eigenen Reihen Dialog nicht nur zulässt, sondern ermöglicht, fördert und ernst nimmt. „Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien“ (GS 92). Die Zeit, in der in der Kirche „klerikal geprägte und doktrinär abgefaßte Befehle erteilt“⁷ wurden, müsste damit eigentlich endgültig überwunden sein. Das Konzil gibt den eindringlichen Rat: „Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92).

Die Theologie der Befreiung⁸ ist dann im Grunde nichts anderes als die Übertragung des theologischen und sozialetischen Neuansatzes des Konzils auf die Situation in Lateinamerika.⁹ Die entscheidenden Impulse dazu waren die Aufforderung des Konzils zu einer stärkeren Wahrnehmung der Welt im Sinne der Probleme der Gegenwart, besonders der Armen, die größere Bedeutung der Ortskirchen sowie die Bereitschaft zum Dialog mit allen Gruppen der Gesellschaft. Zusätzlich angeregt durch die päpstliche Enzyklika „*Populorum Progressio*“ („Entwicklung der Völker“) von 1967 machte sich die lateinamerikanische Kirche daran, nach dem Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln“ von der eigenen Situation her zu denken, die Forderungen des Evangeliums auf sie anzuwenden und

⁷ Marie-Dominique Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Fribourg – Luzern 1991, 72.

⁸ In den folgenden beiden Absätzen verwende ich leicht verändert Teile aus Gerhard Kruip, *Katholische Kirche*, in: B. Potthast – S. Hensel (Hg.), *Das Lateinamerika-Lexikon*, Wuppertal 2013, 166–168.

⁹ Hierzu besonders: Elmar Klinger, *Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990; Leonardo Boff – Bruno Kern – A. Müller (Hg.), *Werkbuch Theologie der Befreiung. Anliegen – Streitpunkte – Personen; Materialien und Texte*, Düsseldorf 1988; Bruno Kern, *Theologie der Befreiung* (UTB 4027), Tübingen¹ 2013.

Reformen für ihre Kirche und ihre Gesellschaft zu fordern. Vor dem Hintergrund der dependenztheoretischen Analyse, die die Ursache der Armut in Lateinamerika nicht in dessen Rückständigkeit sah, sondern in seiner politischen und ökonomischen Abhängigkeit, vollzogen Kirche und wichtige Theologen (unter ihnen der „Vater“ und Namensgeber dieses Neuansatzes Gustavo Gutiérrez¹⁰) einen Wechsel von der damals modernen und in PP aufgegriffenen „Theologie der Entwicklung“ zur „Theologie der Befreiung“, die den notwendigen Bruch mit den Strukturen der Abhängigkeit betonte. Angesichts einer tief zwischen Arm und Reich gespaltenen Gesellschaft trafen große Teile der Kirche eine „Option für die Armen“: Ordensleute, Priester, engagierte Laien und einige Bischöfe nahmen die Probleme der Armen ernst, lebten in Slums mit ihnen zusammen, um ihre Lebensbedingungen zu teilen, und versuchten, ihnen eine Stimme zu geben und ihre politischen Organisationen zu unterstützen. Gläubige aus der Welt der Armen versammelten sich in „Basisgemeinden“, um gemeinsam die Bibel zu lesen und daraus Kraft im Einsatz für ihre Befreiung zu schöpfen. Sehr schnell kamen diese kirchlichen Akteure in Konflikt mit den herrschenden Gruppen. Da letztere auch häufig in enger Verbindung mit konservativen kirchlichen Kreisen standen, waren diese Konflikte zugleich immer auch innerkirchliche Konflikte.

Die zweite Versammlung des „Lateinamerikanischen Bischofsrats“ (CELAM) 1968 in Medellín (Kolumbien) kann als Startpunkt der Befreiungstheologie auf der Ebene der Bischöfe gelten, die zu diesem Zeitpunkt in bemerkenswerter Klarheit den befreiungstheologischen Ansatz mitgehen. Noch während der dritten Versammlung 1979 in Puebla (Mexiko) wurden trotz heftiger innerkirchlicher Konflikte die Option für die Armen bekräftigt und die Arbeit der Basisgemeinden begrüßt. Vor allem ausgelöst durch befreiungstheologische Infragestellungen der kirchlichen Hierarchie¹¹ kam es in den 1980er Jahren zu Auseinandersetzungen mit dem Papst und der römischen Kurie, die die marxistischen Einflüsse in der Befreiungstheologie anprangerten und in der „Kirche des Volkes“ die Gefahr

¹⁰ Siehe sein Hauptwerk *Gustavo Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung* (Welt der Theologie), Mainz ¹⁰1992.

¹¹ Vor allem in *Leonardo Boff*, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985.

sahen, hier könnte eine zum kirchlichen Lehramt parallele oder sogar mit ihr konkurrierende Autorität entstehen. Einer der schärfsten Kritiker der Befreiungstheologie war der damalige Chef der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger (der spätere Papst Benedikt XVI.).¹² Letztlich hat Papst Johannes-Paul II. jedoch auf Grund des Drängens vor allem der brasilianischen Bischöfe zumindest auf deklaratorischer Ebene anerkannt, dass das Grundanliegen der Befreiungstheologie gerechtfertigt sei, ohne allerdings seine Politik der Ernennung konservativer Bischöfe zu ändern. Die vierte Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1992 in Santo Domingo stand im Kontext des „500-Jahr-Gedenkens“ der „Entdeckung“ bzw. „Eroberung“ Amerikas 1492–1992. Das Schlussdokument verabschiedete sich von der traditionellen Gliederung des Dreischritts Sehen-Urteilen-Handeln und erläuterte zunächst die kirchliche Lehre ohne Bezugnahme auf die Situation Lateinamerikas, was immer wieder als deutliche Distanzierung von befreiungstheologischen Ansätzen verstanden wurde. Immerhin wurden die Rechte der indigenen Völker betont und eine echte Inkulturation der Kirche gefordert. Auf der bisher letzten Bischofsversammlung in Aparecida (Brasilien) im Jahr 2007, bei der der damalige Kardinal und Erzbischof von Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, der jetzige Papst Franziskus, die Redaktionskommission zur Abfassung des Schlussdokuments¹³ leitete, gelang jedoch eine gewisse Rehabilitierung der Befreiungstheologie, der Basisgemeinden und besonders des Dreischritts „Sehen-Urteilen-Handeln“, zu dem das Schlussdokument zurückfand. Trotz der römischen Repression und der Erschütterung durch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus¹⁴ überlebte die Befreiungstheologie in der Praxis vieler Basisgemein-

¹² Zu diesen Konflikten siehe besonders *Norbert Greinacher* (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1985.

¹³ Das Schlussdokument wurde nach seiner Verabschiedung durch die lateinamerikanischen Bischöfe von einer römischen Endredaktion bearbeitet und dabei teilweise verfälscht. Siehe hierzu *Christoph Krauß – Gerhard Kruip*, *In Selbstblockaden verstrickt: Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida*, in: *Herder Korrespondenz* 61/9 (2007) 450–453.

¹⁴ Vgl. *Gerhard Kruip*, *Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80/1(1996) 3–25.

den, Priester und Ordensleute vor Ort sowie in den Neuansätzen der „feministischen“, der „ökologischen“ und der „indianischen“ Theologie – und zumindest im Kern auch im Denken und Handeln von Papst Franziskus.

Eine der deutlichsten Neuakzentuierungen der Befreiungstheologie besteht in einem „Vorrang der Praxis“ bzw. einem „praxeologischen Glaubensverständnis“¹⁵. In der Befreiungstheologie wird die Theologie als „zweiter Schritt“ der Praxis und der Praxiserfahrung nachgeordnet¹⁶, ähnlich wie auch in Konzepten einer bei uns entwickelten „Sozialpastoral“¹⁷. Nach dieser Auffassung sind das Handeln in Liebe und Barmherzigkeit und das Eintreten für Gerechtigkeit Voraussetzungen der rechten Gotteserkenntnis und damit von erheblicher theologischer Relevanz. Dies hat gute biblische Grundlagen, wie man etwa an der Gerichtsrede in Mt 25 oder an einschlägigen Aussagen des ersten Johannesbriefs sehen kann (z. B. 1 Joh 3,17–18; 4,7–16,20). Entscheidend ist die Weltgestaltung aus dem Glauben heraus zugunsten der Armen, wobei dies auch immer eine strukturelle und institutionelle Dimension hat. Die „Welt“, mit der Kirche und Theologie es nach der Befreiungstheologie zu tun haben, ist hier also vor allem eine Welt, die es zu verändern, gerechter zu gestalten gilt. Deshalb hat der Slogan „Eine andere Welt ist möglich“¹⁸ spätestens seit dem ersten Weltsozialforum, das im Januar 2001 in Porto Alegre (Brasilien) stattfand, Eingang in die befreiungstheologische Rhetorik lateinamerikanischer Christen gefunden.

¹⁵ Zu diesem Begriff *Matthias Möhring-Hesse*, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*. Theologische Rekonstruktionen, Fribourg – Freiburg i. Br. 1997.

¹⁶ Vgl. etwa *Hugo Assmann*, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca ²1976; *Fernando Castillo* (Hg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München – Mainz 1978; *Gustavo Gutiérrez*, *Die historische Macht der Armen*, München – Mainz 1984.

¹⁷ Vgl. etwa *Norbert Mette – Hermann Steinkamp* (Hg.), *Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral*, Mainz 1997; *Hermann Steinkamp*, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994.

¹⁸ Vgl. *Gerhard Kruij*, „Eine andere Welt ist möglich“. Globalisierung der Gerechtigkeit, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 117/3 (2008) 235–252.

2. Konzil und Befreiungstheologie bei Papst Franziskus

Ohne Zweifel steht Papst Franziskus auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er hat den dort vollzogenen Neuanfang voll und ganz rezipiert und versucht, ihn konsequent fortzusetzen. Immer wieder erwähnt er die Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit zu erkennen (EG 14, 51, 108), klagt notwendige Anpassungen der Lehre (EG 34–36) und der Sprache ein, in der sie formuliert wird (EG 41). Er fordert die Reform der innerkirchlichen Strukturen (EG 26, 27, 49) und greift das Modell der „Hierarchie der Wahrheiten“ auf (EG 36, 37, 246). Er betont die Notwendigkeit der Kontextualität allen Verkündigens (EG 45) und spricht sich für eine Dezentralisierung der Kirche (EG 32) und für eine Stärkung der Ortskirchen aus (EG 51). Er sieht die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Kirche und Welt, Kirche und anderen Religionen (EG 72, 74, 205, 231, v.a. 238–258) sowie auch innerhalb der Kirche, vor allem auch in seiner Bedeutung für die Predigt und die Katechese (EG 140, 142, 165) und betont dabei den „Spürsinn der Herde“ (EG 31) und die besondere Rolle der wissenschaftlichen Theologie (EG 133), die an den Universitäten ihren bevorzugten Ort habe (EG 134).

Darüber hinaus kann gezeigt werden, dass Papst Franziskus von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung nicht nur geprägt ist, sondern sich auch in wesentlichen Aspekten mit ihr identifiziert.¹⁹ Er teilt vier entscheidende Merkmale, die allen befreiungstheologischen Ansätzen gemeinsam sind: Wie für die Befreiungstheologie, so gilt auch für Papst Franziskus erstens der Vorrang der Praxis vor der Theorie. Er formuliert etwas kompliziert die „absolute[n] Vorrangigkeit des ‚Aus-sich-Herausgehens auf den Mitmenschen zu‘“ (EG 179). Der Papst spricht dabei sogar von einem „absoluten Vorrang“. Das heißt: Diese Zuwendung zum Menschen ist wichtiger als alle Moral, als alle Theologie, als jedes Dogma, als jeder religiöse Ritus. In Nr. 177 schreibt er: „Das Kerygma besitzt einen unausweichlich sozialen Inhalt: Im Mittelpunkt des Evangeliums selbst stehen das Gemeinschaftsleben und die Verpflichtung gegenüber den anderen.“ Deshalb „entsteht ein Missverhältnis“, wenn

¹⁹ Hierzu ausführlicher *Gerhard Kruip*, „Die Befreiung und die Förderung der Armen“ (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus (Kirche und Gesellschaft 408), Mönchengladbach 2014.

ein Pfarrer „während des liturgischen Jahres zehnmal über die Enthaltensamkeit und nur zwei- oder dreimal über die Liebe oder über die Gerechtigkeit spricht“ oder „wenn mehr vom Gesetz als von der Gnade, mehr von der Kirche als von Jesus Christus, mehr vom Papst als vom Wort Gottes gesprochen wird“ (EG 38).

Die Zuwendung zum Mitmenschen ist dann in Situationen der Ungerechtigkeit und extremen Ungleichheit in erster Linie eine Zuwendung zu denen, die unter den Zuständen besonders zu leiden haben. Sehr eindeutig bekennt sich Franziskus deshalb wie die Befreiungstheologie zweitens zur Option für die Armen: „Die eigene Schönheit des Evangeliums kann von uns nicht immer angemessen zum Ausdruck gebracht werden, doch es gibt ein Zeichen, das niemals fehlen darf: die Option für die Letzten, für die, welche die Gesellschaft aussondert und wegwirft“ (EG 195). Der Papst erläutert den theologischen Sinn dieser Option mit Bezug auf die Bibel, die Theologie der Kirchenväter und die gesamte kirchliche Tradition. Dabei bedauert er, dass die Klarheit dieser Aussagen auch in der Kirche oft relativiert wurde: „Das ist eine so klare, so direkte, so einfache und viel sagende Botschaft, dass keine kirchliche Hermeneutik das Recht hat, sie zu relativieren. Die Reflexion der Kirche über diese Texte dürfte deren ermahnende Bedeutung nicht verdunkeln oder schwächen, sondern vielmehr helfen, sie sich mutig und eifrig zu eigen zu machen. Warum komplizieren, was so einfach ist?“ (EG 194) Und kurz darauf kommt die an dieser Stelle mindestens gleiche Gewichtung von Orthopraxis und Orthodoxie zum Tragen: „Sorgen wir uns nicht nur darum, nicht in lehrmäßige Irrtümer zu fallen, sondern auch darum, diesem leuchtenden Weg des Lebens und der Weisheit treu zu sein“ (EG 194). Die Armen sind für Franziskus wie in der Befreiungstheologie nicht Objekte von Hilfe, sondern Menschen mit ihren eigenen Erfahrungen, die als Subjekte ernst zu nehmen sind. Er kann sogar von einer „Lehrautorität“ der Armen sprechen – ein Punkt, der in den Konflikten der 1980er Jahre zu den umstrittensten Themen gehörte: Die Armen „haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am sensus fidei, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen ... Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will“ (EG 198).

Es ist schon eine wesentliche Einsicht des Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts gewesen, dass den Armen nicht nur durch Barmherzigkeit und Almosen geholfen werden kann, sondern vor allem durch die Bekämpfung der strukturellen Ursachen der Armut. Die Befreiungstheologie hat diese Einsicht erneut ins Bewusstsein gebracht. Auch der Papst denkt deshalb drittens über die Ursachen der Armut in sozialanalytischen Kategorien wie Mechanismen, Systemen oder Strukturen. Er verkennt nicht die individuelle Verantwortung und die Notwendigkeit persönlicher Umkehr, aber die Dialektik notwendiger Bewusstseinsveränderung und notwendiger struktureller Veränderungen steht ihm klar vor Augen. „Wenn jede Tat ihre Folgen hat, dann enthält ein in den Strukturen einer Gesellschaft eingenistetes Böses immer ein Potenzial der Auflösung und des Todes“ (EG 59). Hinsichtlich der Wirtschaft steht für ihn im Hintergrund die Vergötzung des Geldes (EG 55), die Ideologie von der „absoluten Autonomie der Märkte“ (EG 56). Er hält „das gesellschaftliche und wirtschaftliche System“ für „an der Wurzel ungerecht“ (EG 59).

Viertens schließlich hält er auch ein eindeutiges Plädoyer für eine dienende Kirche. Er betont, dass die Kirche nicht um ihrer selbst, sondern um des Evangeliums willen da ist. Er will deshalb „keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein ... Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben ... Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37)“ (EG 49). Besonders scharf wird seine Kirchenkritik, wenn es unter dem Deckmantel von Traditionstreue und Frömmigkeit darum geht, „wirtschaftliche Vorteile zu erlangen oder eine Macht über die anderen zu gewinnen“ (EG 70). Er kritisiert einen Lebensstil in der Kirche, „der dazu führt, sich an wirtschaftliche Sicherheiten oder an Räume der Macht und des menschlichen Ruhms zu klammern“ und der sogar bei kirchlichen Akteuren vorkommt, die „dem Anschein nach solide doktrinelles und spirituelles

Überzeugungen“ haben (EG 80). Besonders hart kritisiert er diejenigen Christen, die „sich den anderen überlegen fühlen, weil sie bestimmte Normen einhalten oder weil sie einem gewissen katholischen Stil der Vergangenheit unerschütterlich treu sind. Es ist eine vermeintliche doktrinale oder disziplinarische Sicherheit, die Anlass gibt zu einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, wo man, anstatt die anderen zu evangelisieren, sie analysiert und bewertet und, anstatt den Zugang zur Gnade zu erleichtern, die Energien im Kontrollieren verbraucht“ (EG 94). Insgesamt wendet er sich scharf gegen eine Kirche, die nicht dient. „Es ist klar, dass Jesus Christus uns nicht als Fürsten will, ... sondern als Männer und Frauen des Volkes. Das ist nicht die Meinung eines Papstes, noch eine pastorale Option unter möglichen anderen. Es sind so klare, direkte und überzeugende Weisungen des Wortes Gottes, dass sie keiner Interpretation bedürfen ...“ (EG 271)

Im Blick auf das Thema des Verhältnisses von Kirche bzw. Theologie und Welt hat diese befreiungstheologische Prägung des Papstes eine bemerkenswerte Konsequenz. Die Welt ist nicht mehr nur ein Ort der Verkündigung der Heilsbotschaft, sondern ist vor allem ein dynamisches Geflecht von Interessen, Entwicklungen, Strukturen, Ideologien und Machtverhältnissen, die nicht nur für eine zeitgemäße Verkündigung in Rechnung zu stellen sind und aus denen die Kirche auch für sich selbst etwas lernen kann, sondern die Welt ist der Ort einer Glaubenspraxis, die auf die Veränderung von Strukturen ausgerichtet ist, um den Armen zu dienen und dabei die Kirche in die Pflicht nimmt. Christen müssen sich in die Welt einbringen und dafür kämpfen, sie zu verbessern: „Ein authentischer Glaube – der niemals bequem und individualistisch ist – schließt immer den tiefen Wunsch ein, die Welt zu verändern, Werte zu übermitteln, nach unserer Erdenwanderung etwas Besseres zu hinterlassen ... Alle Christen, auch die Hirten, sind berufen, sich um den Aufbau einer besseren Welt zu kümmern“ (EG 183). Der Begriff der „Welt“ kommt in EG in der Überzahl der Fälle im Zusammenhang des Aufbaus einer neuen Welt oder der Verbesserung der Welt vor²⁰.

²⁰ So in EG 27, 46, 54, 76, 78, 84, 92, 102, 106 108, 114, 130, 132, 176, 181, 184, 202, 203, 205, 206, 215, 224, 257, 266, 269, 271, 273, 276, 288. Im Kontext eines Dialogs oder einer Beziehung steht „Welt“ in EG 10, 11, 16, 29, 86, 154, 169, 205, 250, 271. In EG 180, 181, 229, 276–279, 288 ist die Welt die Welt, in der das Reich

Durch diese Ausführungen dürfte bereits deutlich geworden sein, dass die Verwendung des Begriffs der „Welt“ und die Haltung zur „Welt“ bei Franziskus eine andere ist als bei Benedikt XVI., vor allem, wenn man seine Freiburger Rede zugrunde legt.²¹ Wichtige Themen seines Pontifikats hatte Franziskus bereits in einer kurzen Ansprache im Vorkonklave deutlich werden lassen.²² Auch kommt schon hier der Begriff einer „mondänen Kirche“ oder „weltlichen Kirche“ vor, der das Missverständnis nahelegte, Bergoglio bzw. Papst Franziskus meine mit dieser „Mondänität“ das gleiche wie Benedikt XVI. mit „Weltlichkeit“ bei seiner Rede in Freiburg 2012.²³ Für Bergoglio ist eine „mondäne Kirche“ aber gerade nicht eine, die sich zu sehr auf die Welt einlässt, sondern eine Kirche, die stattdessen „in sich, von sich und für sich lebt“. In EG 95 kommt Franziskus darauf wieder zu sprechen: „Diese bedrohliche Weltlichkeit zeigt sich in vielen Verhaltensweisen ... Bei einigen ist eine ostentative Pflege der Liturgie, der Lehre und des Ansehens der Kirche festzustellen, doch ohne dass ihnen die wirkliche Einsenkung des Evangeliums in das Gottesvolk und die konkreten Erfordernisse der Geschichte Sorgen bereiten ... Bei anderen verbirgt sich dieselbe spirituelle Weltlichkeit hinter dem Reiz, gesellschaftliche oder politische Errungenschaften vorweisen zu können, oder in einer Ruhmsucht, die mit dem Management praktischer Angelegenheiten verbunden ist, oder darin, sich durch die Dynamiken der Selbstachtung und der Selbstverwirklichung angezogen zu fühlen.

Gottes bereits angebrochen ist bzw. durch die Evangelisierung gegenwärtig gemacht werden soll (EG 176), was ja ebenfalls im Kontext der Verbesserung der Welt steht. Einen pessimistischen Weltbegriff verwendet Franziskus nur in EG 2, 34, 88, 99, 234, wo von bestimmten Gefahren der gegenwärtigen Welt gesprochen wird, in einem Zitat Benedikt XVI. in EG 272 und in EG 285, wo von der „Sünde der Welt“ die Rede ist. Die Stellen, in denen „Welt“ geographisch oder als Begriff für eine bestimmte Gesamtheit („Welt der Kultur“) verwendet wird, sind hier nicht aufgeführt.

²¹ Hierzu vgl. insbesondere die Beiträge in *Jürgen Erbacher* (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i. Br. 2012.

²² Siehe die Übersetzung der KNA auf <http://www.adveniat.de/presse/papst-franziskus/rede-im-vorkonklave.html> (Zugriff: 18.09.2015). Sie findet sich auch in *Paul Vallely*, *Papst Franziskus. Vom Reaktionär zum Revolutionär*, Darmstadt 2014, 168–169.

²³ Diesem Missverständnis erliegen *Paul-Josef Cordes*, *Paul – Manfred Lütz*, *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag. Entweltlichung; eine Streitschrift*, Freiburg i. Br. 2013.

Sie kann auch ihren Ausdruck in verschiedenen Weisen finden, sich selbst davon zu überzeugen, dass man in ein intensives Gesellschaftsleben eingespannt ist, angefüllt mit Reisen, Versammlungen, Abendessen und Empfängen. Oder sie entfaltet sich in einem Manager-Funktionalismus, der mit Statistiken, Planungen und Bewertungen überladen ist und wo der hauptsächliche Nutznießer nicht das Volk Gottes ist, sondern eher die Kirche als Organisation“ (EG 95). „Weltlichkeit“ bedeutet also für Franziskus offenbar, sich im Glaubensleben und der religiösen Praxis durch Eigeninteressen, die Beschäftigung mit sich selbst, die Aufmerksamkeit für Äußerlichkeiten und das „Image“ der Kirche leiten zu lassen, statt sich wirklich dem praxeologischen Glaubensverständnis entsprechend für die Notleidenden und Bedürftigen einzusetzen und den Glauben an den gerechten und liebenden Gott in einer Praxis der Gerechtigkeit und Liebe zu verkörpern. Diese „Weltlichkeit“ führt dann auch innerkirchlich zu Konflikten, zur Ausgrenzung, ja führt letztlich dazu, dass die Gläubigen und die Amtsträger innerhalb der Kirche alles andere als ein Beispiel von Gerechtigkeit und Liebe geben: „Wer in diese Weltlichkeit gefallen ist, schaut von oben herab und aus der Ferne, weist die Prophetie der Brüder ab, bringt den, der ihm Fragen stellt, in Misskredit, hebt ständig die Fehler der anderen hervor und ist besessen vom Anschein. Er hat den Bezugspunkt des Herzens verkrümmt auf den geschlossenen Horizont seiner Immanenz und seiner Interessen, mit der Konsequenz, dass er nicht aus seinen Sünden lernt, noch wirklich offen ist für Vergebung. Es ist eine schreckliche Korruption mit dem Anschein des Guten. Man muss sie vermeiden, indem man die Kirche in Bewegung setzt, dass sie aus sich herausgeht, in eine auf Jesus Christus ausgerichtete Mission, in den Einsatz für die Armen. Gott befreie uns von einer weltlichen Kirche unter spirituellen oder pastoralen Drapierungen!“ (EG 97) Wie sehr es diese „spirituellen oder pastoralen Drapierungen“ tatsächlich gibt, wie scheinheilig die Kirche und ihre Mitglieder deshalb vielen Zeitgenossen deshalb auch erscheinen, kann jeder nachvollziehen, der sich eine Wachsamkeit für das bewahrt hat, was wirklich im Zentrum des Evangeliums stehen muss.²⁴

²⁴ Vgl. *Gerhard Kruij*, Das Programm von Papst Franziskus und die katholische Kirche in Deutschland, in: M. Kirschner – J. Schmiedl (Hg.), *Martyria: Den Glauben bezeugen in der Welt von heute* (Katholische Kirche im Dialog 3), Freiburg i. Br. 2015, 69–100.

3. Die „Welt“ im Dokument der Internationalen Theologenkommission

Wenn nun im Folgenden genauer untersucht wird, wie der Begriff der „Welt“ im Dokument der Theologenkommission verwendet wird und welche Vorstellungen von der Beziehung zwischen Kirche bzw. Theologie und Welt darin zum Ausdruck kommen, so geschieht dies vor dem Hintergrund der eben erläuterten kopernikanischen Wende, die durch das Konzil vollzogen worden ist, und vor dem Hintergrund der starken befreiungstheologischen Betonung einer vom christlichen Glauben her geforderten Weltverbesserung. Daraus ergeben sich in vieler Hinsicht eine positive Wertschätzung des Dokuments, aber auch einige kritische Anmerkungen.

Einen ersten Gesamteindruck erhält man durch eine Zuordnung der verschiedenen Verwendungen des Begriffs „Welt“ im Dokument der Internationalen Theologenkommission zu verschiedenen Kategorien und durch eine kleine Wortstatistik, die in der folgenden Tabelle²⁵ zusammengefasst ist:

<i>Verwendung des Begriffs „Welt“ als</i>	<i>Abschnittsnummern des Vorkommens</i>	<i>Anzahl</i>
Adressat der christlichen Botschaft	2, 4, 30, 47, 49, 52, 53, 54, 56, 58	10
Ort des kirchlichen Lebens/Engagements	1, 3, 45, 47, 51, 52, 54, 58	8
als herausfordernde, zu verstehende Realität	16, 47, 51, 52, 53, 55, 87, 87	8
als von Christus erlöste Welt	2, 4, 6, 12, 55, 100	6
in ihrer Ambivalenz oder im Gegensatz zur christlichen Botschaft	6, 89, 99	3
als für Kirche und Theologie hilfreiche Instanz	53, 56, 58	3
als Schöpfung Gottes	6, 6	2
Welt als umfassender geographischer Raum	28, 45	2
als durch christliches Engagement zu verbessernde Welt	54	1
Begriff für eine bestimmte Gesamtheit allgemein	84	1

²⁵ Die gleiche Textstelle des Vorkommens von „Welt“ kann mehreren Kategorien zugeordnet worden sein. Kommt „Welt“ im gleichen Abschnitt mehrfach vor, wird die Abschnittsnummer auch entsprechend mehrfach genannt.

Dabei sind die Verwendungen von „Welt“ als geographischer Raum oder für eine bestimmte Gesamtheit („akademische Welt“) theologisch wenig interessant. Eher floskelhaft wirken im Kontext dieses Textes auch die Verwendungen, in denen die „Welt“ als von Christus erlöste Welt bezeichnet wird oder als Schöpfung Gottes. Erfreulicherweise wird „Welt“ selten mit pessimistischer Konnotation in ihrer Ambivalenz oder im Gegensatz zur christlichen Botschaft thematisiert (Weisheit Gottes = Torheit für die Welt). Am häufigsten wird der Begriff „Welt“ verwendet, um summarisch die Adressaten der christlichen Botschaft und der kirchlichen Verkündigung zu bezeichnen. Fast ebenso häufig erscheint „Welt“ als Ort des kirchlichen Lebens und insbesondere als Ort der Verkündigungstätigkeit. In vielen Fällen lassen sich diese beiden Zuordnungen auch nicht klar voneinander unterscheiden. Das ist auch nicht verwunderlich, denn die Verkündigung *an die* Welt geschieht eben zugleich *in der* Welt. Deshalb wurden diese Textstellen oft beiden Kategorien zugeordnet. Plausibel ist damit auch die häufige Verwendung von „Welt“ als eine Welt, um deren besseres Verständnis sich Kirche und Theologie bemühen müssen, eben um der Aufgabe der Verkündigung besser gerecht zu werden, wobei auch umgekehrt der Glaube dazu befähigt, „die ganze Welt auf eine neue Weise“ zu sehen (Theologie heute 16). Der Schwerpunkt – das legt die Wortstatistik nahe – liegt also auf der Frage, wie es der Kirche gelingen kann, sich der Welt gegenüber verständlich zu machen. Andere mögliche Fragen, etwa ob die Kirche etwas von der Welt zu lernen hätte oder ob ihre Aufgabe auch darin bestünde, die Welt zu verändern, kommen offenbar weniger in den Blick.

Im sechsten Abschnitt des zweiten Kapitels wird unter der Überschrift „Im Dialog mit der Welt“ das Verhältnis zwischen Kirche bzw. Theologie und Welt eigens thematisiert. Die darin gemachten Aussagen bestätigen zunächst den Eindruck aus der Wortstatistik, zeigen aber auch ein Ringen der Kommission um unterschiedliche Positionen. Der Text ist durchaus von Spannungen geprägt. Denn hier werden eingangs unter Bezugnahme auf GS 4 die Zeichen der Zeit vor allem als dasjenige Medium genannt, das dazu dient, „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (Theologie heute 51, GS 4). Wie sonst kaum in diesem Dokument wird

dann in Nr. 52 der Begriff der „Welt“ dadurch farbig und vor allem dynamisch, dass auf Ereignisse und Krisen verwiesen wird, auf manche Infragestellung des Glaubens, auf das Fortschreiten der Geschichte, das auch die Kirche in Bewegung hält. In Nr. 54 wird dementsprechend explizit nicht nur von der Historizität der Welt, sondern auch von der Historizität der Kirche gesprochen. Das ist ohne Zweifel als sehr positiv zu bewerten.

Im weiteren Verlauf des Textes werden die Welt oder die Zeichen der Zeit jedoch zunächst weniger als eine Instanz gesehen, durch die Gott der Kirche oder der Theologie etwas mitteilt oder Lernprozesse auslösen könnte, die Theologie und Kirche auch inhaltlich verändern. Auch wenn in Nr. 51 *Gaudium et Spes* 11 zitiert wird und die Zeichen der Zeit hier als „Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ angesehen werden, also als etwas, durch das Gott zur Kirche und den Gläubigen spricht, so endet Nr. 52 dann doch wieder mit einer eigenartigen Verkürzung auf die „verschiedenen Sprachen unserer Zeit“, auf die zu hören sei, „damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“ Während in der Formulierung am Beginn von Nr. 51 auch *Gaudium et Spes* 44 anklingt und damit die „Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, bleibt dieser Aspekt des Lernens von der Welt am Ende von Nr. 52 unterbelichtet, obwohl das Zitat hier ja aus GS 44 stammt. Liegt das daran, dass das Dokument der Internationalen Theologenkommission das Verhältnis von Kirche bzw. Theologie und Welt im Kern doch als ein Verhältnis einer (oder zweier) Besitzerinnen einer Wahrheit denkt, die „nur noch“ in unterschiedlicher Weise ausgesagt werden muss, um beim Adressaten anzukommen? Von einer möglicherweise gemeinsamen Suche aller Menschen nach der Wahrheit ist keine Rede. Ähnlich endet auch Nr. 53, in der es um die Aufgabe der Theologie für den Dialog mit der Welt geht, damit, dass die Theologie dem Lehramt helfen könne, „Wege zu erkennen und zu deuten, auf denen durch sie der Heilige Geist zur Kirche und zur Welt sprechen kann.“ Immerhin ist hier nicht nur die Welt, sondern auch die Kirche selbst Adressatin der Rede des Heiligen Geistes, aber der Heilige Geist redet offenbar nicht durch die Welt oder durch die in ihr anzutreffenden Zeichen der Zeit.

Das Konzil betonte viel stärker, dass die Kirche eng mit der Menschheit verbunden sei (GS 1). Es bekannte die „hohe Berufung

des Menschen“ und erklärte, dass „etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt“ sei. Die Kirche des Konzils verstand sich also nicht im Gegenüber zur Welt, der sie etwas auszurichten hätte, sondern begriff sich mit allen Menschen auf einem gemeinsamen Weg, der zudem neben der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit und ihrer besten Ausdrucksweise auch eine gemeinsame Gestaltung einer besseren Welt einschloss. Deshalb bot das Konzil „der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht“ und begriff sich dabei eindeutig in der Rolle, „zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 3). Dies ist nun doch eine etwas andere Grundhaltung als diejenige, die in den Formulierungen der Theologenkommission in Nr. 51 und 52 zum Ausdruck kommt.

In Nr. 55 werden eine Reihe von Entwicklungen und Bewegungen genannt, darunter auch solche, die als Befreiungsbewegungen in *Pacem in terris* unter die Zeichen der Zeit gefasst worden waren. Unmittelbar nach der Aufzählung dieser Bewegungen ist jedoch, meines Erachtens vorschnell, von der „Ambivalenz in der Geschichte der Menschheit“ die Rede, so als seien diese Bewegungen, zuletzt genannt die für Frieden und Gerechtigkeit, Freiheit und Demokratie und die ökologische Bewegung selbst als ambivalent einzustufen.²⁶ Jedenfalls wird versucht, die oft ablehnende Haltung der Kirche ihnen gegenüber zu rechtfertigen, anstatt in diesen Fällen Aussagen des kirchlichen Lehramtes eindeutig und präzise zu kritisieren. Immerhin wird positiv hervorgehoben, dass sich diese ablehnenden „Einstellungen“²⁷ allmählich „dank des *sensus fidei* des Gottesvolkes, dank der klaren Sicht einzelner prophetischer Gläubiger, dank des geduldigen Dialogs der Theologen mit den sie umgebenden Kulturen geändert“ (Theologie heute 55) hätten. Anders als in Nr. 52 ist hier – wenn auch vorsichtig und wenig kirchenkritisch – davon die Rede, dass „der Geist Gottes in solchen Ereignissen sprechen kann“. In Nr. 56 wird dann unter Bezug auf GS 44 der Gedanke, dass die Kirche auch von der Welt profitiere, angesprochen und dabei der besondere Wert der Theologie hervorgehoben. In Nr. 57 wird der glei-

²⁶ Nach einer ähnlichen Aufzählung sprach Theologie heute 1 noch von „fundamental positiven Entwicklungen“.

²⁷ Man stellt sich hier unwillkürlich die Frage, ob solche kirchlichen offiziellen Dokumente wie der Syllabus errorum als „Einstellungen“ zu qualifizieren sind.

che Gedanke noch einmal betont und unter Rückgriff auf die Konzilerklärung *Nostra aetate* davon gesprochen, dass „die Saatkörner des Wortes“ und damit das Echo der Stimme Christi auch „in anderen Personen, Orten und Kulturen“ zu vernehmen sei.²⁸ Damit bekommen die Welt und die Zeichen der Zeit doch noch eine Bedeutung, die über ein bloßes Hilfsmittel, um sich besser verständlich zu machen, hinausgeht: „Ein Kriterium katholischer Theologie ist, dass sie im ständigen Dialog mit der Welt steht. Sie muss der Kirche helfen, die Zeichen der Zeit zu lesen, die durch das Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet werden, und davon in ihrem Leben und ihrer Sendung zu profitieren“ (Theologie heute 58).

Ich vermute, dass die Probleme, die die Internationale Theologenkommission mit dem Verhältnis von Theologie und Kirche zur Welt hat, mit ihrem Offenbarungs- und Lehramtsverständnis zusammenhängen. Eine Aufwertung der Welt, zu der traditionell gesehen die gläubigen Laien, ja oft auch Nichtgläubige den kompetenteren Zugang haben, stellt nämlich automatisch die hier hervorgehobene hohe Bedeutung des kirchlichen Lehramtes als alleiniger Verwalterin der Offenbarung in Frage. Das Dokument betont die kirchliche Lehre der Unfehlbarkeit (Theologie heute 28–30) und die notwendige Verbundenheit der Theologie mit dem Lehramt (Theologie heute 37–49). In Nr. 39, aber nur dort, ist auch vom „depositum fidei“ die Rede. Es sei zwar nach Nr. 35 Aufgabe der Theologie „gelegentlich kritische Ausdrücke der Volksfrömmigkeit, aber auch neue Gedankenströmungen und Bewegungen innerhalb der Kirche zu untersuchen“ (Hervorhebung von mir). Dem folgt jedoch gleich die Mahnung, das kritische Urteil müsse „immer konstruktiv sein; es muss von Bescheidenheit, Respekt und Nächstenliebe geprägt sein: ‚Die Erkenntnis (gnosis) macht aufgeblasen, die Liebe (agape) dagegen baut auf (1 Kor 8,1).‘“ Dem müsste man eigentlich hinzufügen, dass auch eine autoritär ausgeübte Autorität durchaus

²⁸ Damit wird wenigstens rudimentär auch der Gedanke der Bedeutung der Zeichen der Zeit als „Anderorte“, wie sie u. a. *Hans-Joachim Sander* entwickelt hat, aufgegriffen: Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: P. Hünermann u. a. (Hg.), *Heders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Dignitatis humanae*, kommentiert von Roman A. Siebenrock [u. a.], Freiburg i. Br. 2005, 581–886.

„aufgeblasen“ machen kann. Das Dokument betont sehr kategorisch, es sei kein Raum für ein paralleles, entgegengesetztes oder alternatives Lehramt oder für Ansichten, die die Theologie vom Lehramt der Kirche trennen“ (Theologie heute 39). Zwar sei kritisches Nachfragen und Hinterfragen gerechtfertigt (ebd.), aber der „Dissens“ habe „keinen Platz in der katholischen Theologie“ (Theologie heute 41). Verharmlosend ist davon die Rede, es komme „gelegentlich zu Spannungen in der Beziehung zwischen Bischöfen und Theologen“ (Theologie heute 42 – Hervorhebung von mir) und das kirchliche Lehramt werde „manchmal als repressive Kraft oder Fortschrittsbremse gesehen“ (Theologie heute 43 – Hervorhebung von mir), wo doch Dissense, Spannungen, Lehrverfahren zumindest für manche Bereiche, insbesondere die Moraltheologie notorisch sind oder zumindest waren. Wohltuend ist die Aussage: „Die Tradition ist ... etwas Lebendiges und Vitales, ein fortwährender Prozess, in dem die Einheit des Glaubens Ausdruck findet in der Vielfalt der Sprachen und der Unterschiedlichkeit der Kulturen. Sie hört auf, Tradition zu sein, wenn sie versteinert“ (Theologie heute 26). Auch ist die Unterscheidung von Tradition und Traditionen (Theologie heute 31) äußerst hilfreich. Es ist aber durchaus möglich, dass selbst diese äußerst vorsichtigen und zurückhaltenden Äußerungen in der Kommission noch umstritten waren. Jedenfalls werden der Dialog mit der Welt und die Erforschung der Zeichen der Zeit einfacher und fruchtbarer, wenn das Lehramt seine Autoritätsansprüche nicht überzieht.

4. Die notwendige „pastorale Umkehr“ der Theologie

Viele Aussagen des vorliegenden Dokuments sind ausgesprochen positiv zu würdigen: Die Betonung der inneren Pluralität von Kirche und Theologie, die Forderung nach Dialog, der offene Weltbezug und die Notwendigkeit der Erforschung der Zeichen der Zeit, die Wertschätzung des Glaubenssinns der Gläubigen, die Einsicht in der Historizität der Kirche und der Offenbarung, ein starker aber nicht naiver Vernunftbegriff, die Tradition als „etwas Lebendiges und Vitales“ (Theologie heute 26) und die durchaus konsistente Formulierung dementsprechender Kompetenzen und Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie, die sie ihrerseits in innerer Pluralität und im interdisziplinären Dialog erfüllt.

Doch vor dem Hintergrund des oben skizzierten Vorrangs der Praxis und des praxeologischen Glaubensverständnisses ist zu fragen: Wo bleibt eigentlich die Praxis der Liebe, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit, durch die die Gläubigen und die Kirche ihren Glauben bezeugen? Wo bleibt die daraus erwachsende Aufgabenstellung für die Theologie? Es gibt im Dokument der Internationalen Theologenkommission ein paar sehr leise, aber kaum wahrnehmbare Hinweise darauf. In Nr. 26 werden als „vitale Bestandteile der Tradition“ neben anderen auch die „praktische Gottes- und Nächstenliebe“ erwähnt. Laut Nr. 7 bezeugt auch die „Diakonia“ die getreue Überlieferung des Wortes Gottes. In Nr. 54 wird die Welt als der Ort benannt, „an dem die Kirche, den Spuren Jesu folgend, das Evangelium verkündet, Zeugnis gibt von der Gerechtigkeit ...“ In Nr. 95 wird zwar gesagt, Gottes Wahrheit sei nicht etwas „was einfach durch systematische Reflexion erklärt und durch deduktive Argumentation gerechtfertigt wird“, aber hier findet sich kein Bezug zu einer Praxis der Gerechtigkeit, zu einem gesellschaftlichen Engagement, zu einer Verbesserung der Welt. In dem großen Abschnitt zum Thema „Für die Wahrheit Zeugnis ablegen“ (Theologie heute 59–73) ist viel von Spiritualität, nicht aber von einer solchen Praxis die Rede. Das Gleiche gilt für die Passagen, in denen über Wissenschaft und Weisheit reflektiert wird (Theologie heute 86–99). Immerhin heißt es in Nr. 92 die „wahre Theologie“ „wird von Nächstenliebe genährt“ (1 Joh 4,8)“. Bei der Aufzählung der theologischen Disziplinen in Nr. 76 fehlen die Sozialethik und die Soziallehre, jedoch werden politische Theologie und Befreiungstheologie als einige unter mehreren neueren Ansätzen genannt.

Aber gerade wenn man die Kirchlichkeit der Theologie ernst nimmt und der Auffassung ist, die Theologen(innen) müssten am Leben der Kirche teilnehmen (Theologie heute 35), dann müsste doch die von Papst Franziskus angemahnte „absolute[n] Vorrangigkeit des ‚Aus-sich-Herausgehens auf den Mitmenschen zu‘“ (EG 179) auch in der Theologie eine größere Rolle spielen. Wenn nicht, so entsteht doch auch in der Theologie selbst ein analoges Missverhältnis, wenn während eines akademischen Jahres „zehnmal über die Enthaltbarkeit und nur zwei- oder dreimal über die Liebe oder über die Gerechtigkeit“ gesprochen wird. (vgl. EG 38)

Wer das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* vor dem Hintergrund der Aufbrüche der lateinamerikanischen Kirche zu lesen

versteht, wird sofort an das Dokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida 2007²⁹ erinnert, an dem Papst Franziskus ja entscheidend mitgewirkt hatte. Der in EG 32 auftauchende Begriff der „pastoralen Umkehr“ geht letztlich auf Aparecida zurück (Aparecida 365–372). Aparecida wird auch in EG 10 und EG 15 zitiert. Mit „pastoraler Umkehr“ ist ein „ständiger Prozess missionarischer Erneuerung“ gemeint, der dazu führen müsse, „die morsch gewordenen Strukturen, die der Weitergabe des Glaubens nicht mehr dienen, auf[z]ugeben“ (Aparecida 365). In EG 15 sagt Franziskus: „Auf dieser Linie haben die lateinamerikanischen Bischöfe bekräftigt: ‚Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben‘, und die Notwendigkeit betont, ‚von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen‘“ (Binnenzitate aus Aparecida 548 und 370). Man versteht dies (und insgesamt das Missionsverständnis von Papst Franziskus) jedoch nur richtig, wenn man von vornherein mitdenkt, dass „Mission“ nicht Verkündigung im engeren Sinne meint, sondern insgesamt auf eine Praxis der Liebe und der Gerechtigkeit zielt. Die Gaben Gottes „verlangen insbesondere von uns den Geist der Gemeinschaft und offene Augen, damit wir Christus in den Ärmsten erkennen und ihm in ihnen dienen“ (Aparecida 354). „Sowohl die Sorge um die Schaffung gerechterer Strukturen als auch das Bemühen um die Weitergabe der sozialen Werte des Evangeliums gehören in diesen Kontext geschwisterlichen Dienstes für ein Leben in Würde“ (Aparecida 358). Der „Grundgedanke der Mission“, so heißt es in Nr. 361, „ist die Verheißung eines Lebens in Fülle für alle“, die zugleich das „attraktive Versprechen eines Lebens voller Würde in Christus jedem Mann und jeder Frau“ zusagt. In EG 10 wird Mission noch eindeutiger auf die praktische Dimension des Glaubenslebens bezogen: „Hier entdecken wir ein weiteres Grundgesetz der Wirklichkeit: ‚Das Leben wird reifer und reicher, je mehr man es hingibt‘, um anderen Leben zu geben. Darin besteht letztendlich die Mission“ (Binnenzitat aus Aparecida 360).

²⁹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007 (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2008. Im Folgenden zitiere ich das Dokument mit „Aparecida“ unter Hinzufügung der Abschnittsnummer.

Wenn die Botschaft Jesu die Kunde von einem menschenfreundlichen, barmherzigen und gerechten Gott ist, diese Botschaft glaubwürdig nur verkündet werden kann, wenn sie engstens mit einer Praxis der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verbunden wird, und wenn zudem die Kirche im Dienst dieses Evangeliums zugleich sich in den Dienst einer solchen Praxis stellen muss, dann hat dies auch Auswirkungen für die Theologie, wenn sie, wie dies ja auch die Internationale Theologenkommission betont, im Dienst eines solchen Dienstes der Kirche steht. Eine vorrangige Aufgabe der Theologie ist es deshalb, von den Erfahrungen der Gläubigen her theologisch-sozialethisch darauf zu reflektieren, welche Praxis in der Welt von heute der Frohen Botschaft entspricht, wie sie gelebt werden kann, welche moralischen und sozialethischen Normen für sie Gültigkeit beanspruchen können und wie mit dabei notwendig auftretenden Konflikten und Dilemmata umgegangen werden kann. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fasst diesen Praxisbezug im Hier und Jetzt insgesamt unter dem Begriff der „Pastoral“. Deshalb enthält sie auch Themen, die weit über einen engen Begriff von Pastoral hinausgehen, und plädiert für eine grundsätzlich neue Haltung der Kirche gegenüber der Welt und dementsprechend eine Höherstufung der Bedeutung von Glauben als Praxis. In diesem Sinne ist nicht nur von der Kirche, sondern auch von der Theologie eine „pastorale Umkehr“ zu fordern, damit beide ihren „Dienst an Christus und der Welt“ wirklich leisten können (Theologie heute 45).