

THEOLOGISCHE REVUE

111. Jahrgang

–2015 –

Eine gewagte Hermeneutik und eine konkrete Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils: Überlegungen zum 50. Jahrestag des Katakombenpaktes

Von Adrián J. Tarazono

Die letzten Jahre waren besonders von der kontroversen Diskussion über die „richtige“ bzw. die „wahre“ Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils geprägt. Wie ist das Ereignis des Konzils zu verstehen? War es ein Bruch mit der Tradition? Stellt es eine Erneuerung durch Diskontinuität oder eine Kontinuität ohne Neuigkeiten dar? Eine diesbezügliche offizielle Stellungnahme war die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die römische Kurie 2005, wobei der Ausdruck „Hermeneutik der Reform“, d.h. „der Erneuerung des einen Subjekts Kirche [...], unter Wahrung der Kontinuität“, die Weichen für eine adäquate Umsetzung der Konzilsbeschlüsse stellen sollte.¹ Diese Diskussion ist jedoch nicht rein theoretisch. Hermeneutik und praktische Umsetzung gehören zusammen. Die bisher vollzogene – für viele ganz unzureichende² – Umsetzung der Reform des Konzils ist mit der

¹ Vgl. BENEDIKT XVI.: *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*. 22. Dezember 2005, Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 172), 11.

² Vgl. z. B. *Ermütigung zum Aufbruch*. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. PHILIP THULL. – Darmstadt: WBG 2013. 176 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-26312-7. Die Publikation versteht sich als ein Dienst an der Kirche von heute, indem ihre 19 Beiträge zu jenem Aufbruch ermutigen, den das Konzil vor 50 Jahren in Gang gesetzt hat. Die behandelten Themen sind vielfältig. Vorwiegend beschäftigen sich die Autoren und Autorinnen mit Dokumenten (nicht mit allen) des Konzils und berücksichtigen dabei besonders ihre noch ausstehenden Aufgaben: *Sacrosanctum Concilium* (J. Bärch), *Inter Mirifica* (E. Garhammer), *Lumen Gentium* (R. Siebenrock), *Gaudium et Spes* (I. Gabriel), *Apostolicam Actuositatem* (S. Demel), *Gravissimum Educationis* (J. Theis), *Perfectae Caritatis*, *Presbyterorum Ordinis* und *Optatam totius* (W. Müller), *Unitatis Redintegratio* (P. Thull), *Nostra Aetate* (K. von Stosch). Außerdem werden auch noch andere Themen diskutiert: Das Pontifikat von Papst Paul VI. in der nachkonziliaren Zeit und seine entscheidenden Weichenstellungen, die zum späterem Reformstau führen sollten (J. Beutler SJ), die Zusammenarbeit europäischer Bischöfe und Theologen (J. Schmiedl ISch), das Konzil aus evangelischer Sicht (W. Fleischmann-Bisten), die Rezeption des Konzils in Lateinamerika (M. Eckholt), Implikationen konziliarer Ekklesiologie (C. Böttigheimer), Konziliare Grundaussagen (besonders pneumatologische), deren Tragweite kaum erkannt wurde (P. Knauer SJ), der nachkonziliare Reformstau (U. Baumann), die Piusbruderschaft (A. Battlog SJ / N. Klein SJ), das Konzil als Wegweiser in den neuen Zeiten (H.-J. Jaschke) und die Frage nach seiner Zukunft (G. Greshake). Dazu auch *Hoffnung und Widerstand*. Konziliare Versammlung. Frankfurt am Main Oktober 2012, hg. v. Annegret LAAKMANN / Norbert ARNTZ / Hartmut MEESMANN. – Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft 2013. 96 S., pb. € 12,90 ISBN: 978-3-88095-246-1. Anlässlich des 50. Jahrestages der Konzileröffnung fand in Frankfurt am

„autoritativen“ Auslegung des konziliaren Ereignisses verbunden.³

Kurz vor dem Abschluss des II. Vatikanischen Konzils und ohne auf eine „lehramtliche Hermeneutik“ zu warten, haben 40 Bischöfe aus der ganzen Welt einen bemerkenswerten Schritt für die Umsetzung der konziliaren Beschlüsse aus der Perspektive einer „Kirche der Armen“ gewagt: am 16. November 1965 wurde in den Domitilla-Katakomben ein Pakt unterzeichnet, der ganz konkret das kirchliche Leben in den jeweiligen Ortskirchen der Unterzeichner prägen sollte.⁴ Dies war kein Einzelfall: Ein ähnlicher Text, der aber weniger bekannt ist, wurde vom melkitischen Episkopat verfasst. Auch dieses Dokument setzt sich stark und konkret für ein armes Leben der Bischöfe ein.⁵

In dieses Jahr fällt der 50. Jahrestag des Katakombenpaktes, dessen Bedeutung für das II. Vaticanum nicht gering ist: „Der Katakombenpakt kann uns inspirieren, das Konzilsereignis und die Dokumente des Konzils beim 50-jährigen Konzilsgedenken 2012 bis 2015 neu zu lesen und fortzuschreiben.“⁶

1. Ursprung und Geist des Katakombenpaktes

Der Text des Paktes fasst ein Kirchenverständnis und eine Hermeneutik zusammen, die nichts weniger beanspruchen, als den Geist des Evangeliums Jesu widerzuspiegeln. Er besteht aus 13 konkreten Verpflichtungen, die die Bischöfe für ihr Leben und für ihren Dienst nach dem Konzil entschieden übernehmen wollen. Der Pakt greift wesentliche Elemente des ekklesiologischen Konzilsverständnisses auf und versucht, sie auf kreative Weise umzusetzen. Die Kirche wird v. a. als

Main eine „Konziliare Versammlung“ statt, die sich mit dem Ereignis, mit der Reform und mit der Zukunft des II. Vaticanums befasste. Der Band sammelt die Vorträge dieser Versammlung, die die Notwendigkeit einer Kirchenreform von unten (*H. Küng*), die Krise des europäischen Kapitalismus und die diesbezügliche Aufgabe der Christ/inn/en (*S. Georg*), die Ecclesia der Frauen (*E. Schüssler Fiorenza*) und die Potenziale des Glaubens und der Kirchen für die Welt (*M. Jäger*) thematisieren. Abschließend werden eine Botschaft der Versammlung, ein von *T. Seiterich* verfasstes Porträt vom Konzilsvater Luigi Bettazzi und zahlreiche Perspektiven für die Zukunft vorgelegt. Der erwähnte Konzilsvater und Unterzeichner des Katakombenpaktes bietet selbst in seinem Buch einen Beitrag zu einem Neustart der Kirche: *Bettazzi, Luigi: Das Zweite Vatikanum. Neustart der Kirche aus den Wurzeln des Glaubens.* –Würzburg: Echter 2012. 127 S., pb. €12,80 ISBN: 978-3-429-03531-0. Die Publikation umfasst eine Einleitung (13–26), zwei Kap. (37–94; 95–124) und ein Nachwort (125–127). Ziel der besonders den jungen Menschen gewidmeten Arbeit ist die Ermutigung, dass das Zweite Vatikanische Konzil „wirklich auch für unser 21. Jahrhundert ein Pfingsterereignis sein kann“ (10). Seine Vorbehalte in Bezug auf die bisherige Umsetzung der vom Konzil angestrebten Reform versteckt er nicht: „Mag sein, dass ich ein wenig ängstlich wirke, weil das Konzil bisher nur begrenzt aufgenommen und noch eingeschränkter verwirklicht wurde. Große Sorge macht mir vor allem, dass gerade diejenigen, die sich auf das Konzil berufen, es nur sehr minimalistisch auslegen.“ (125)

³ Vgl. Peter DE MEY: *Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche.* 50 Jahre Lumen Gentium, in: *ThRv* 108 (5/2012), 355–374, hier: 357–358.

⁴ Die deutsche Übersetzung des Textes: *Dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Concilium* 13 (1977), 262–263.

⁵ Vgl. Henri FESQUET: *Le Jas du Revest-St-Martin*, in: *Le Journal du Concile*, hg. v. Robert MOREL, Forcalquier 1966, 1037–1038; vgl. auch Joan PLANELLAS I BARNOSELL: *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 2014, 151–153.

⁶ Norbert ARNTZ: „Für eine dienende und arme Kirche“. Der Katakombenpakt als subversives Vermächtnis des II. Vaticanums, in: *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft.* Für Norbert Mette, hg. v. Gottfried BITTER / Martina BLASBERG-KUHNKE, Würzburg 2011 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 86), 297–307, hier: 307.

Volk Gottes verstanden und die „Hierarchie“ als Dienst an diesem und als dessen Bestandteil betrachtet. Der Verzicht auf teure und auffallende Amtskleidung sowie auf kirchliche Ehrentitel ist Ausdruck sowohl der evangeliumsgemäßen Armut als auch des dienstlichen Charakters des kirchlichen Amtes. Die Rolle und die Mitarbeit der Laien werden im Geiste einer Communio-Theologie hervorgehoben. Die bischöfliche Kollegialität wird in Verbindung mit dem Engagement für die Armen und für die Gerechtigkeit ausgelegt, und auf diese Weise wird sie zum Ausdruck der Nähe zu der „Trauer und Angst der Menschen [...], besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1).

Dieser „Katakombenpakt“ war kein isoliertes bzw. plötzliches Ereignis, sondern das Resultat und die Zusammenfassung eines langen Prozesses, der von der sog. Gruppe „Kirche der Armen“ in Gang gesetzt worden war.⁷ Im Laufe des Konzils hat sich die aus 18 Nationalitäten bestehende Gruppe von Bischöfen wöchentlich im Belgischen Kolleg getroffen, um die Themen des Konzils aus der Perspektive der Kirche der Armen zu bearbeiten und zu entwickeln.⁸ Aus einem Brief des ehemaligen Weihbischofs von Rio de Janeiro, Helder Câmara, lassen sich der Geist dieser Gruppe und ihr Ziel deutlich erkennen: „Wir haben mit einer Gruppe von Freunden einen ausführlichen Plan ausgearbeitet, um mit diesem – und mit der Gnade Gottes – in den nächsten drei Konzilsjahren die Heilige Kirche auf die verloren gegangenen Wege der Armut zu führen.“⁹

Trotz der verschiedenen Richtungen innerhalb der Gruppe, die zwischen einer eher sozial orientierten und einer theologisch geprägten Sicht oszillierten,¹⁰ lässt sich ihr Ansatz im Grunde genommen als tief ekklesiologisch auslegen. Die *Kirche* muss den Weg der Armut Jesu Christi als notwendige Voraussetzung für ihr Selbstverständnis wiederentdecken. Die Frage der Armut ist eine Frage ihrer Identität. Dieses Verständnis sollte sich schließlich in einer wichtigen, wenn auch nicht zentralen Aussage der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* widerspiegeln, die die Kirche mit der Armut Christi eng verbindet:

„Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, ‚obwohl er doch in Gottese Gestalt war, ... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen‘ (Phil 2,6); um unserer willen ‚ist er arm geworden, obgleich er doch reich war‘ (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu lindern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ (LG 8; vgl. auch GS 1; AG 5)

M. Kehl hebt die Tragweite dieses grundlegenden Textes hervor und betont, dass LG 8,3

⁷ Vgl. ARNTZ, 298–299.

⁸ Vgl. PLANELLAS I BARNOSELL: 43–54, 125–134.

⁹ Helder Câmara: *Circulares Conciliares* (Brief 140), in: *Coleção Obras Completas*, hg. v. Luiz Carlos LUZ MARQUES / Roberto DE ARAÚJO FARIA, Recife 2009 (Bd. I/1), 200.

¹⁰ Vgl. PLANELLAS I BARNOSELL: 53–54, 58.

„durchaus in das dogmatische Selbstverständnis der Kirche“ des Konzils gehört.¹¹ Ohne dieser Aussage zu widersprechen, stellt N. Arntz aber fest, dass die Frage nach der Armut der Kirche dennoch in der Gesamtheit der konziliaren Dokumente marginal bleibt.¹² Dieselbe Meinung vertritt auch Jon Sobrino.¹³ Die Frage nach der Armut der Kirche wird nicht zum „Schlüsselbegriff“ der konziliaren Ekklesiologie, wie es Kardinal Lercaro beansprucht hat. Ihm ist es nicht gelungen, diese Frage ins Zentrum der Ekklesiologie zu stellen.¹⁴

Das Problem der Armut aus soziologischer Sicht war auch nicht vorrangiges Thema im Konzil,¹⁵ auch nicht für die Bischöfe aus der dritten Welt. Die konkrete Situation Lateinamerikas gehörte z. B. anfänglich nicht zu den Themen, die die lateinamerikanischen Bischöfe in der Konzilsaula diskutieren wollten.¹⁶

Diese soziologische Sicht wurde später auf Bitte von einigen Bischöfen in der Enzyklika *Populorum Progressio* aufgegriffen, während die Armut im ekklesiologischen Sinne weitgehend unbeachtet blieb und nicht weiterentwickelt wurde.

2. Die Frage nach einer „armen Kirche“ in Medellín

Die Rolle der zweiten bischöflichen Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín ist für die Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils wesentlich gewesen.

„Die Konferenz von Medellín war nicht eine ‚bloße Anwendung oder Verlängerung des Konzils‘¹⁷ sondern Zeichen für den kreativen Prozess der Umsetzung des Konzils, zu dem die lateinamerikanische Ortskirche gefunden hat und der gerade deutlich macht, was für ein innovatives Potential das ‚Ereignis‘ des Konzils und vor allem die auf ihm verabschiedeten Dokumente in sich bergen.“¹⁸

Mit anderen Worten gesagt: die lateinamerikanische bischöfliche Versammlung legt das Zweite Vatikanische Konzil aus der Perspektive der im Belgischen Kolleg versammelten Gruppe aus und in diesem Sinne trägt sie zur Rezeption des im Katakombenpakt zum Ausdruck gebrachten Verständnisses als Kirche der Armen bei. Die Anliegen des Paktes wurden in Medellín deutlich

¹¹ Vgl. Medard KEHL: *Die Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 241–242. LG 8 wird als ein zentraler Konzilstext von Roman Siebenrock betrachtet und in folgendem Artikel behandelt: „[...] geht die Kirche immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Betrachtung eines zentralen Konzilstextes zum Selbstverständnis der Kirche, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 48–58. In diesem Artikel wird die Frage einer „Kirche der Armen“ kurz erwähnt, vgl. 53–54.

¹² Vgl. ARNTZ, 301.

¹³ Vgl. Jon SOBRINO: *Der „Kirche der Armen“ war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils, in: *Concilium* 48 (2012), 296–305, hier: 296–297.

¹⁴ Vgl. PLANELLAS I BARNOSELL: 55–63.

¹⁵ Vgl. ARNTZ, 301.

¹⁶ Vgl. Etienne FOUILLOUX: *Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960)*. Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe ALBERIGO / dt. Ausgabe hg. v. Klaus WITTSTADT, Mainz/Leuven 1997 (Bd. 1), 61–187, hier: 129; SOBRINO, 300.

¹⁷ Vgl. SOBRINO, 304.,

¹⁸ Vgl. Margit ECKHOLT: *„Der unterbrochene Frühling“*. Erinnerung an das Weltkirche-Werden auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 120–128, hier: 120.

aufgenommen und zum Bestandteil des kirchlichen Lehramtes einer kontinentalen Ortskirche.¹⁹

In ihrer umfangreichen Untersuchung über die Geschichte und die Tragweite dieser zweiten Generalversammlung stellt S. Scatena fest,²⁰ dass in Medellín nicht nur die vom Konzil hervorgehobene bischöfliche Kollegialität gestärkt²¹ und die kommunionalen Strukturen gefördert wurden,²² sondern dass auch die Perspektive der Kirche der Armen mit dem Ruf zur Armut deutlich hervorgehoben wurde.²³

Schon der „Documento básico“ für die Vorbereitung der Versammlung fordert die Kirche dazu auf, eine echte Armut aus Liebe zu Christus zu suchen. Die Armut ist im Zusammenhang mit ihrer Mission, Christus vor den Menschen als Erlöser zu vergegenwärtigen, zu sehen.²⁴ Immer wieder wird an den „Geist des Konzils“ in Verbindung mit einer armen und dienenden Kirche erinnert.²⁵ Die Homilie von Papst Paul VI. bei der Eröffnung der Versammlung am 24. August 1968 in Bogotá nimmt wieder die Armut der Kirche auf und stellt sie als „Berufung zur Armut Christi“ dar,²⁶ obwohl ihre Aussagen von vielen Kritikern als extrem zurückhaltend wahrgenommen wurden.²⁷

Von besonderer Bedeutung war schon innerhalb der Diskussionen der Vortrag des argentinischen Bischofs Eduardo Pironio über die christliche Auslegung der „Zeichen der Zeit“ in Lateinamerika, der nach Auffassung von vielen Teilnehmern den theologischen Rahmen der Versammlung darstellte. Ein zentrales Thema dieses Vortrags sind die Armen, die als „Gottesbevorzugte“ gekennzeichnet werden, denen der Vorzug im Himmelreich zusteht. Das notwendige Zeugnis von der Armut der Kirche wird nicht mit soziologischen Gründen erklärt oder als bloße Solidarität mit den Armen betrachtet, sondern es wird als Treue zum Kern des Evangeliums und zur „Logik“ der Kenosis Christi verstanden.²⁸

In diesem Zusammenhang überrascht es nicht, dass unter den Arbeitskommissionen der

¹⁹ ARNTZ, 305–306, vgl. dazu auch SOBRINO, 298.

²⁰ Vgl. Silvia SCATENA: *In Populo Pauperum*. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962–1968), Bologna 2007, 305.

²¹ Vgl. SCATENA, 305. Im Unterschied zur Versammlung von Rio de Janeiro (1955), die in toto vom Heiligen Stuhl organisiert worden ist, vgl. ebd. 519–520.

²² Vgl. SCATENA, 313. An der Versammlung nahmen auch Laien teil, was vorwiegend als ein „geschichtliches Ereignis“ und als eine „Neuigkeit“, die ein Zeichen für die Zukunft sein sollte, galt (ebd. 440). Zum ersten Mal teilten Kardinäle, Bischöfe, Ordensleute, Laien – Männer und Frauen – die Arbeit, die Mensa und die Liturgie, etwas, was vor „fünf Jahren unmöglich gewesen wäre“ (ebd. 446).

²³ Vgl. SCATENA, 517. Dazu auch SOBRINO, 296.

²⁴ SCATENA, 312. Scharfe Kritik wurde an dem „Documento básico“ sowohl von einigen lateinamerikanischen Episkopaten als auch von der römischen Kurie geübt, vgl. ebd. 313–337. Die Päpstliche Kommission für Lateinamerika empfiehlt „Mäßigkeit“ bezüglich der Aufforderung zur Armut. Angemessener sei von einer „Kirche aller“ und vom „Geist der Armut“ zu sprechen, vgl. ebd. 328.

²⁵ Vor dem Beginn der Versammlung wandten sich fünfzig brasilianische Bischöfe an ihre Mitbrüder der Bischofskonferenz, um dazu aufzufordern, auf die „Exzellenz“-Titel zu verzichten und konkrete Gesten zu setzen, um die konziliaristische Option einer armen Kirche inmitten des Volkes sichtbar zu machen, vgl. SCATENA, 407, 427.

²⁶ Vgl. Paolo VI: *Omelia in occasione dell’Inaugurazione della II Assemblea Generale dei Vescovi dell’America Latina*, 24 agosto 1968.

²⁷ Mit seiner Homilie habe der Papst die Türe – so die Auffassung von Helder Câmara – eher „geschlossen als geöffnet“, vgl. CÂMARA: Circular 6–7, zitiert nach SCATENA, 434.

²⁸ Vgl. SCATENA, 452–454.

Versammlung ein Unterausschuss sich ausdrücklich mit der Frage nach der „Armut der Kirche“ befasst hat.²⁹ Das Schlussdokument von Medellín enthält folglich ein entsprechendes Kap., das mit einer ungewöhnlichen „Parrhesia“ spricht. Nicht wenige Äußerungen lassen den Geist des Paktes erkennen:

„Und auch uns erreichen die Klagen, daß die Hierarchie, der Klerus und die Ordensleute reich und mit den Reichen verbündet sind. Dazu müssen wir feststellen, daß sehr häufig der Schein mit der Wirklichkeit verwechselt wird. Viele Ursachen haben dazu beigetragen, dieses Bild einer reichen kirchlichen Hierarchie zu schaffen. Die großen Gebäude, die Häuser der Pfarrer und der Ordensleute – wenn sie größer sind als die des Stadtviertels, in dem sie stehen –, die eigenen, manchmal aufwendigen Fahrzeuge, die aus früheren Epochen stammende Art sich zu kleiden, sind einige dieser Gründe gewesen.“³⁰

Und ganz entschieden wird auch beschlossen:

„Wir Bischöfe wollen uns in Einfachheit und aufrichtiger Brüderlichkeit immer mehr den Armen nähern, indem wir ihnen Zugang zu uns ermöglichen und leicht machen“³¹; „Wir möchten, daß unser Wohnstil und Lebensstil bescheiden sind, unsere Kleidung einfach, unsere Werke und Institutionen funktionsgerecht, ohne Pomp und Prunksucht. Wir richten an die Priester und Gläubigen die Bitte, uns eine Behandlung zukommen zu lassen, die unserer Sendung als Väter und Hirten entspricht, denn wir möchten auf die Ehrentitel verzichten, die einer früheren Zeit angehören.“³²

Die Frage der Transparenz wird dort ebenfalls erwähnt:

„Wir wollen noch die übertriebene Geheimhaltung erwähnen, mit der man den Finanzhaushalt der Schulen, Pfarreien und Diözesen umgab – ein mysteriöses Klima, das die Schatten vergrößert und Phantasien schaffen hilft.“³³

Sehr mutig schlägt das Dokument Änderungen vor:

„Mit Hilfe des gesamten Gottesvolkes hoffen wir, das System der Sakramentengebühren zu überwinden und es durch andere Formen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ersetzen, die unabhängig von der Sakramentenspendung sind. Die Verwaltung der diözesanen oder pfarrrlichen Güter soll mit kompetenten Laien besetzt sein und zum besten Nutzen zum Wohle der ganzen Gemeinschaft geleitet werden.“³⁴

Die lateinamerikanischen Bischöfe sehen die konkrete Gestalt einer armen Kirche darin, dass sie den ungerechten Mangel an Gütern und die ihn hervorbringende Sünde anklagt, und dass sie die geistige Armut als Haltung der Gotteskindschaft und als Ausdruck der Öffnung zu Gott lebt und predigt. Da die geistige Armut nicht vergeistigt werden darf, verpflichtet sich eine arme Kirche zur materiellen Armut, die als eine unveränderliche Größe in der Heilsgeschichte betrachtet wird.³⁵ Der letzte Grund ist dabei christologisch: Der Sohn Gottes liebt nicht nur die Armen, sondern „er, der reich

²⁹ Vgl. SCATENA, 463, 499–504, 516.

³⁰ Vgl. Abschlussdokument von Medellín, 14,2. Deutsche Fassung des Dokumentes: *Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1981 (Stimmen der Weltkirche, 8).

³¹ Medellín, 14,7.

³² Medellín, 14,12.

³³ Medellín, 14,2.

³⁴ Medellín, 14,13

³⁵ Vgl. Medellín, 14,5. Ganz klar besagt das Dokument, dass dieser Geist der Armut in „Gesten, Haltung und Normen“ auszudrücken ist, damit die Kirche ein leuchtenderes und echtes „Zeichen des Herrn“ sein kann, vgl. Medellín, 14,7.

war, machte sich arm“ (2 Kor 8,9).³⁶ Die Kirche darf keinen anderen Weg gehen, falls sie es beansprucht, ihren Ursprung und ihren Sinn in Christus zu haben. Dieses Verständnis wird zu einem roten Faden in der Ekklesiologie von Medellín³⁷ und wurde im lateinamerikanischen Kontext u.a. von Ignacio Ellacuría weiterentwickelt.³⁸

3. Rezeption in der Ekklesiologie?

In diesem Zusammenhang lässt sich die Frage stellen, inwiefern und inwieweit die dem Pakt zugrundeliegende ekklesiologische Theologie in der nachkonziliaren Zeit rezipiert und bearbeitet wurde. Hat sie das Interesse der Theologen weltweit erweckt? Ist diese unverzichtbare, weil christologisch begründete Dimension des Wesens der Kirche hervorgehoben worden? Da man Ekklesiologie nicht platonisch denken darf, ist zu fragen, ob die Kriterien, die Möglichkeitsbedingungen und die notwendigen Unterscheidungen für eine „arme Kirche“ nach den verschiedenen Kontexten untersucht worden sind.

Anhand des in der Theologischen Revue 107 (5/2012) erschienenen Leitartikels von Peter De Mey³⁹ kann angenommen werden, dass in weiten Bereichen der heutigen Ekklesiologie das Thema kein großes Interesse geweckt hat. Die Frage der „Armut“ hat kaum einen theologischen Status erreicht. Sie gehört zwar zur kirchlichen Soziallehre – so scheint es –, aber nicht zur Ekklesiologie im engen Sinn.

De Mey beschäftigt sich mit einer Reihe von ekklesiologischen Büchern des letzten Jahrzehnts, die in gewisser Weise als exemplarisch gelten können. Aus dem englischen Sprachraum rezensiert De Mey folgende Arbeiten: G. Mannion: „Ecclesiology and Postmodernity: Question's for the Church in our Time“⁴⁰; B. Hinze: „Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments“⁴¹; K. Osborne: „A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach“⁴²; R. McBrien: „The Church: The Evolution of Catholicism“⁴³; P. Lakeland: „Church: Living Communion“⁴⁴; R. Gaillardetz: „The Church in the Making“⁴⁵, „Ecclesiology for a

³⁶ Vgl. Medellín, 14,7; 18.

³⁷ SCATENA, 517.

³⁸ Vgl. SOBRINO, 298–299.

³⁹ Vgl. DE MEY, 359–373.

⁴⁰ Gerard MANNION: *Ecclesiology and Postmodernity: Questions for the Church in Our Time*, Collegeville, MI 2007.

⁴¹ Bradford HINZE: *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church. Aims and Obstacles, Lessons and Laments*, New York/London 2006.

⁴² Kenan OSBORNE: *A Theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach*, Leiden/Boston 2009.

⁴³ Richard MCBRIEN: *The Church. The Evolution of Catholicism*, New York 2008. Ganz kurz wird auf die Aufgabe der Kirche hingewiesen, sich für die Armen einzusetzen und als Anwältin und Dienerin der Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Friedens zu agieren, vgl. ebd. 169.

⁴⁴ Paul LAKELAND: *Church. Living Communion*, Collegeville, MI 2009 (Engaging Theology: Catholic Perspectives).

⁴⁵ Richard R. GAILLARDETZ: *The Church in the Making*. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum, Mahwah, NJ 2006 (Rediscovering Vatican II).

Global Church: A People Called and Sent⁴⁶ und das zusammen mit Catherine Clifford geschriebene Buch „Keys to the Council. Unlocking the Teaching of Vatican II“⁴⁷.

Unter den zahlreichen dogmatischen Themen und Perspektiven dieser ekklesiologischen Arbeiten kommt die Frage der Armut der Kirche nicht deutlich zum Vorschein. Viel Aufmerksamkeit wird der Begründung der *Communio*-Ekklesiologie und der damit verbundenen Fragen der kommunionalen bzw. synodalen Strukturen gewidmet. Der Ansatz einer „armen Kirche“ zählt z.B. nicht zu den zehn „Herausforderungen für die Kirche heute“, die der zitierte Essay von P. Lakeland beschreibt.⁴⁸ Besonders überraschend ist aber die Tatsache, dass auch für den „Franciscan Approach“ von Kenan Osborne die Frage der Armut keine Rolle für „a third-millennium ecclesiology“ spielt. Nur extrem kurz wird auf die Armut Jesu, Josephs und Mariens hingewiesen (396), ohne aber ekklesiologische Folgen daraus zu behandeln.

Die Rezension von ekklesiologischen Werken des deutschen Sprachraums ändert diese Landschaft nicht wesentlich. Unter dem Gesichtspunkt eines „sakramental[en], gemeinschaftlich[en], diakonal[en]“ Verständnisses der Kirche beschäftigt sich De Mey mit einigen deutschen Veröffentlichungen: W. Kasper: „Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung“⁴⁹; A. Buckenmaier: „Universale Kirche vor Ort“⁵⁰; J. Werbick: „Grundfragen der Ekklesiologie“⁵¹ und G. Kraus: „Die Kirche: Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils“⁵². Abgesehen vom Werk A. Buckenmaiers, das sich nur auf die Einzelfrage der Beziehung zwischen Universal- und Ortskirche beschränkt, befassen sich die übrigen rezensierten Werke dagegen mit einer systematischen Darstellung der Ekklesiologie oder mit Grundfragen derselben. In diesen umfangreichen Studien wird die Armut der Kirche nicht ausdrücklich als theologische Frage thematisiert oder als besonders reflexionswürdig betrachtet.

Eine ähnliche Situation stellt Planellas i Barnosell für die meisten ekklesiologischen Veröffentlichungen in Spanien fest, ohne sie einzeln zu beschreiben, und führt diesen Sachverhalt u.

⁴⁶ Richard R. GAILLARDETZ: *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent*, Maryknoll, NY 2008.

⁴⁷ Richard R. GAILLARDETZ / Catherine E. CLIFFORD: *Keys to the Council. Unlocking the Teaching of Vatican II*, Collegeville, MN 2013.

⁴⁸ Vgl. LAKELAND: *Church*, 60–119. Nach der Wahl von Papst Franziskus veröffentlichte der Vf. ein kritisches Buch, in dem er das „unfinished business“, d. h. die komplexe Beziehung zwischen *Lumen Gentium* und den Spannungen in der heutigen Kirche, berücksichtigt: Paul LAKELAND: *A Council that will never end. Lumen Gentium and the Church Today*, Collegeville, MN 2013. Die Kap. scheinen aber vor der Wahl des lateinamerikanischen Papstes geschrieben worden zu sein. Der Titel des dritten Teils lautet „In Search of a Humbler Church“ und beschäftigt sich mit der „Tugend der Demut“ in der Kirche. Dabei sind u. a. die Dialogfähigkeit, die Haltung gegenüber anderen Religionen oder die Bereitschaft der Kirche, um Vergebung zu bitten, gemeint, aber nicht ausdrücklich die „poverty“. Von dieser ist auch nicht die Rede, wenn Lakeland sich über „Kenosis in the Church, Kenosis of the Church“ äußert. LG 8,3 wird nicht behandelt. Sehr ähnlich ist die Darstellung in MANNION, 132–134.

⁴⁹ Walter KASPER: *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, Freiburg i. Br. 2011.

⁵⁰ Achim BUCKENMAIER: *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009.

⁵¹ Jürgen WERBICK: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009. Der Vf. erwähnt kurz die Option für die Armen und die Befreiungstheologie in seinem Buch *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 156–159.

⁵² Georg Kraus: *Die Kirche: Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012.

a. auf den Verdacht einer gefährlichen Nähe des Begriffes zum Marxismus zurück.⁵³ Besteht dann auch in der systematischen Theologie „eine Unfähigkeit zur Armut“?⁵⁴

4. Einige wichtige Anstöße

Diese theologische Landschaft lässt sich wohl teilweise ergänzen, wenn man verschiedene, gleichwohl kleinere Beiträge bzw. Aufsätze zum Thema „Katakombenpakt“ bzw. „Armut der Kirche“ berücksichtigt.⁵⁵ Im deutschen Sprachraum ist trotz des oben erwähnten Mangels in der systematischen Ekklesiologie ein deutliches Interesse daran festzustellen.

Einige jüngere Publikationen aus Deutschland seien hier erwähnt. In einem von Mariano Delgado herausgegebenen Buch wird der deutschsprachigen Öffentlichkeit eine Reihe von ausgewählten Beiträgen des lateinamerikanischen Theologen Gustavo Gutiérrez präsentiert, die zwischen 1993 und 2007 auf Spanisch veröffentlicht wurden.⁵⁶ In vier ungleich langen Teilen bietet die Sammlung „einen guten Einblick in das Spätwerk Gutiérrez“, in dem das frische Wasser der Anfänge immer noch sprudelt.“⁵⁷ Für den Vater der Befreiungstheologie ist die Option für die Armen nichts weniger als ein Ausdruck der „Nachfolge Jesu“ und Antwort auf die „Gratuität“ der Liebe Gottes.

Der erste Teil der Sammlung („Der Gott der Armen in einer globalen Welt“) besteht aus sechs Beiträgen (25–136). Abgesehen von dem vierten („Armut und Theologie“) und von dem fünften („Wo werden die Armen schlafen?“), beschäftigen sich die anderen Beiträge vorwiegend mit der christologischen Grundlegung der Befreiungstheologie des Vf.s: im ersten wird „der Zusammenhang zwischen dieser Option [der Armen] und der Nachfolge Jesu“ vorgetragen (27). Die Rede von der „Nachfolge Jesu“ wird ekklesiologisch verstanden und von ihr ausgehend kann Gutiérrez über „Sein und Handeln der Kirche auf dem Kontinent“ sprechen. Diese darf nicht anders als der Samariter des

⁵³ Vgl. PLANELLAS I BARNOSELL, 14–17.

⁵⁴ Vgl. Karl RAHNER: *Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche*, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1972 (10), 520–530, hier: 525.

⁵⁵ Vgl. Kurt APPEL / Sebastian PITTL: *Das Konzil am Grab*. Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben“ als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils, in: *Erinnerung an die Zukunft*. Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. Jan-Heiner TÜCK, Freiburg 2012, 303–316; Margit ECKHOLT: *Kirche der Armen*. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (Oktober 2005), 50–55; dies.: *Kirche der Armen*, in: *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, hg. v. Michael SIEVERNICH / Mariano DELGADO, Freiburg 2013, 205–224; dies.: *Nahe bei Gott und nahe bei den Armen*. Das Konzilsjubiläum in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz 67 (2013), 24–29; Thomas FORNET-PONSE: Für eine arme Kirche! Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung, in: *Stimmen der Zeit* 230 (10/2012), 651–661; Klaus P. Fischer: Option für die Armen, in: *Stimmen der Zeit* 231 (12/2013), 806–816; Norbert METTE / Katja STROBEL / Christian WEISNER: *Götzen, Geld und die Gerechtigkeit*. Ein Gespräch über die Herausforderungen und Aufgaben, vor denen Christinnen und Christen heute stehen, in: *Hoffnung und Widerstand*, 75–90, hier: 84–86; Senft, Josef: *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die Option für die Armen und die römisch-katholische Kirche*. – München: Grin 2013. 36 S. (Akademische Schriftenreihe, V211833), kt € 13,99 ISBN: 978-3-656-40605-1.

⁵⁶ Gutiérrez, Gustavo: *Nachfolge Jesu und Option für die Armen*. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung. – Fribourg: Academic Press 2009. 256 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-7278-1628-4.

⁵⁷ Mariano DELGADO: *Vorwort*, in: Gutiérrez, 7.

dritten Evangeliums handeln (42).

Die Identifizierung Christi mit den Armen ist der Kern des zweiten Beitrags, der sich mit einer biblischen und lehramtlichen Auslegung von Mt 25,31–46 beschäftigt (43–59). Eine historisch-kontextuelle Auslegung des Textes wird anhand der Predigt von Bartolomé de las Casas dargestellt (54–56). Als Haupttext für die Interpretation der Botschaft Jesu hat dieser eine besondere Bedeutung für „das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gnade und Werken, der Christologie, der Ekklesiologie, der evangeliumsgemäßen Ethik und der christlichen Spiritualität.“ (43) Im Anschluss an Guamán Pomar lässt sich zusammenfassend ein Hauptprinzip des Beitrags formulieren: *Ubi pauper, ibi Jesus Christus* (55; 59).

Zugespitzt wird diese christologische Begründung der Option für die Armen durch einen Beitrag über die Eröffnungsansprache der V. Konferenz des lateinamerikanischen und karibischen Episkopats von Papst Benedikt XVI. in Aparecida 2007 (129–136). Für den Papst ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).⁵⁸ In der päpstlichen Rede wird, so wie Gutiérrez feststellt, die ekklesiologische Dimension auch eingeführt: Die Kirche ist als „Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen“ zu betrachten und ihre Aufgabe besteht darin, „die Gewissen zu bilden, Anwältin der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu sein und zu den individuellen und politischen Tugenden zu erziehen.“ (Nr. 4) Ohne das etwa auf die theoretisch-erzieherische Ebene beschränkte Verständnis der Mission der Kirche den Armen gegenüber in der päpstlichen Rede zu kritisieren, betont Gutiérrez weiter, dass das Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt eine „Herausforderung für die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche“ ist (133). In diesem Sinne findet er sich in der Perspektive der lateinamerikanischen Ekklesiologie, für die der Einsatz für soziale Gerechtigkeit zur „Heiligkeit“, zu einer der vier *notae* der Kirche, gehört.⁵⁹

Nach dem zweiten („Theologie Heute“) und dem dritten Teil („Zeugen des Glaubens und der Liebe Gottes zu den Armen“) der Sammlung thematisiert der letzte der drei Beiträge des vierten Teils („Globalisierung als theologische Aufgabe“) die Frage der kirchlichen Koinonia angesichts der Globalisierung. Ausgangspunkt ist dabei ein Text des Beschlussdokuments der III. Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, welcher von einer „missionierenden Kirche“, einer „dienenden Kirche“ und einer „Kirche als Sakrament der Gemeinschaft“ handelt.⁶⁰ Gutiérrez sieht darin einen Anschluss an die „arme, missionarische und österliche Kirche“ von Medellín (232).⁶¹ Folge der missionarischen Identität der Kirche ist nicht zuletzt der Einsatz für die „Befreiung des ganzen

⁵⁸ BENEDIKT XVI.: *Eröffnungsansprache*, in: *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2007 (Stimmen der Weltkirche, 41), 320–342.

⁵⁹ Vgl. Leonardo BOFF: *Kirche: Charisma und Macht*. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, 220; vgl. auch WERBICK: *Kirche*, 143–147.

⁶⁰ Abschlussdokument von Puebla, 1302–1304. Deutsche Fassung des Dokumentes: *Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates*. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, hg. v. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1981 (Stimmen der Weltkirche, 8).

⁶¹ Vgl. Medellín, 15.

Menschen und aller Menschen“, welcher eine „wesentliche Aufgabe der Kirche“ ist (235). Tief christologisch begründet ist die Armut der Kirche unverzichtbar und sie muss nicht nur den „Lebensstil“, sondern auch die „kirchlichen Strukturen“ (vgl. *Santo Domingo*, 178) kennzeichnen.

Da das Werk von Ignacio Ellacuría im deutschsprachigen Raum relativ unbekannt ist, kommt der jüngsten Veröffentlichung von wichtigen methodologischen und ekklesiologischen Texten des baskisch-lateinamerikanischen Theologen ein großes Verdienst zu.⁶² Das von Martin Maier SJ herausgegebene Buch bietet einen Einblick in das Werk E.s. In diesem Band gliedert der deutsche Jesuit einige von Raúl Fornet-Ponse übersetzten „zentrale[n] theologische[n] Texte“ (9) des lateinamerikanischen Ordensmitbruders in zwei Teile.

Im ersten Teil werden Texte gesammelt, die sich mit dem Charakter, der Methode und den Aufgaben der Theologie der Befreiung befassen (21–162). In diesen epistemologischen Überlegungen wird die Praxis der Kirche der Armen als *locus theologicus* für das theologische Tun betrachtet (21). Das Objekt dieser Praxis und folglich das der theologischen Arbeit darf nichts anderes sein als das Reich Gottes (33). Für E. sind das Reich Gottes und die Armen die Grundpfeiler für den Entwurf einer neuen Ekklesiologie (40). In diesem Sinne skizziert er eine gewisse „Universalisierung“ des Ansatzes einer Kirche der Armen (42–43).

Als ersten theologischen Grund nennt E. die Natur der göttlichen Offenbarung: ihr privilegierter Ort ist die Welt der Armen und der Unterdrückten (vgl. Mt 11,25). Sie sind die privilegierten Empfänger der Offenbarung Gottes. Eine realistische Wahrnehmung der weltweiten Situation gibt ihm auch einen zweiten Grund. Die überwältigende Mehrheit der Menschheit befindet sich in der Tat in einer Lage der Armut und der Unterdrückung. Beansprucht die Kirche wahrhaft katholisch und universell zu sein, dann muss sie sich unbedingt vorrangig mit dieser Situation befassen. Einer Ortskirche ist nicht erlaubt, sich auf ihren eventuell wohlhabenden bzw. entwickelten Kontext zu beschränken. Die Kirchen in der entwickelten Welt müssen sich auch kritisch mit ihren jeweiligen Ländern insofern konfrontieren, als diese Länder durch sündhaftes Handeln oder Unterlassung für die tragische Situation der restlichen Welt Verantwortung tragen. In den entwickelten Ländern ist eine Kirche der Armen ein kritisches Zeichen, das die Augen einer wohlhabenden Gesellschaft öffnet und zur Umkehr zwingt. Sie versucht das Reich Gottes in der Geschichte zu realisieren.⁶³

Der erste Teil des Bandes endet mit einem vielleicht besser zum zweiten Teil passenden, weil ekklesiologisch konzipierten Beitrag über die Verkündigung des Reich Gottes und die Glaubwürdigkeit der Kirche (122–160). E. betont hier die wesentliche Geschichtlichkeit der Sendung der Kirche und stellt fest, dass aus einem falschen Verständnis dieser Tatsache theoretische und

⁶² Ellacuría, Ignacio: *Eine Kirche der Armen*. Für ein prophetisches Christentum. – Freiburg: Herder 2011. 228 S. (Theologie der Dritten Welt, 40), kt € 19,95 ISBN: 978-3-451-34122-9.

⁶³ Vgl. dazu auch: „Eine Kirche der Armen ist [...] ein Ort der Verheißung und der Heiligkeit, die die Reinheit des Glaubens und die Fülle des kirchlichen Handelns garantieren, wenn sich diese der Verkündigung und der Realisierung des Reiches Gottes in der Geschichte widmet. Nur so zeigt die Kirche der Armen, dass sie tatsächlich an etwas glaubt, das sich in der Geschichte nicht erschöpft.“ (88)

praktische Missverständnisse entstehen. Weit weg von jedem Gnostizismus ist die heilbringende Offenbarung und Mitteilung des Gottes Jesu Christi geschichtlich. Die Kirche muss nicht nur das Heil *geschichtlich verkündigen*, sondern auch *geschichtlich realisieren*. Christologisch begründet lässt sich sein Verständnis so zusammenfassen:

„Als Nachfolgerin des ersten Sakraments – Jesus Christus – muss die Kirche das realisieren, was sie verkündet: Verkündigung und Realisierung des Heils heute ereignen sich weiterhin in Jesus Christus, aber der Ort, an dem sich dies tatsächlich weiterhin ereignet, ist die Kirche als Leib, in der die unsichtbare Handlungsweise Jesu Christi als ihres Kopfes präsent und tätig wird.“ (123)

Für den Theologen stehen hier sowohl das Sein als auch die *Glaubwürdigkeit* der Kirche auf dem Spiel (124). Die Glaubwürdigkeit der Kirche ist aber nicht ein in sich selbst verfolgtes Ziel, sondern notwendige Folge ihres Einsatzes in der Welt. Letzten Endes ist die Kirche mit ihrem geschichtlichen Einsatz im Dienst der Armen ein Zeichen der *Glaubwürdigkeit des Evangeliums selbst* (146). In der Auffassung E.s kreisen konkret die Verkündigung und die Realisierung des Heils um drei Begriffe: Befreiung, Gerechtigkeit und Liebe. Sie gehören zum Wesen der Sendung der Kirche und sind Ausdruck ihres Dienstes an der Welt. Sie sind nicht Strategien, um sich selbst zu rechtfertigen oder sich glaubwürdig zu machen, sondern Treue zu ihrem Wesen. Nicht geringen Belang schreibt der Theologe der selbstkritischen Anerkennung dessen zu, was die Kirche selbst zur ungerechten Unterdrückung der Menschen im Lauf ihrer Geschichte beigetragen hat (149–151).

Der zweite Teil des Bandes („Die Kirche der Armen“) besteht aus vier Beiträgen. Ausgangspunkt des ersten ist die Betrachtung der Kirche als Volk Gottes (163–184). Dieser vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte und hervorgehobene Begriff⁶⁴ muss nach der Ansicht E.s theologisch bestimmt werden. V. a. muss klar werden, dass es nur ein Volk Gottes geben kann, weil es einen Gott des Volkes gibt. Die Offenbarung spricht nicht bloß von einem Gott des Kosmos, Ursprung und Bewahrer allen Seins, sondern von einem Gott, der sich ein Volk auserwählt hat und der inmitten von ihm handelt (164–166).

Befinden sich für E. die Begriffe „Reich Gottes“ und „Volk Gottes“ auf derselben Ebene, ist dagegen der Begriff „Kirche“ von ihnen deutlich zu unterscheiden. Die ersten beiden verweisen auf die totale Geschichtlichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch und sind umfassender als der Begriff Kirche (167). Die Kirche wird dabei nicht verabsolutiert: Sie ist ein „besonderes Instrument und ihre Sendung besteht darin, das Reich Gottes unter den Menschen zu erreichen, sodass sich ein Volk Gottes bilden kann.“ (171) In diesem Sinn kann man über den Wortlaut E.s hinaus von einer ontologischen Armut der Kirche sprechen.

Eine differenzierte Untersuchung über die Bedeutung der Armen findet im zweiten Beitrag dieses Teils statt. Der Theologe E. unterscheidet dabei die soziale Realität vom theologalen, christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Begriff der Armen (185–200). Ist der erste

⁶⁴ Vgl. Peter HÜNERMANN: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. DEMS. / Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg u. a. 2004 (2), 263–582.

Aspekt eine erniedrigende Geißel, so lassen sich die anderen Dimensionen als Anstöße zu seiner Überwindung erweisen. E. thematisiert hier nicht die notwendige „geistige Armut“, sondern hebt hervor, dass Jesus in den Seligpreisungen die materielle Armut als Übel angeklagt und nicht nur eine geistliche Haltung empfohlen hat. „Im Reich Gottes ist kein Ort für Armut.“ (190) Die Armen sind selig, nicht weil sie arm sind, sondern weil ihnen das Versprechen des Reiches Gottes gilt. Die Sendung Jesu ist wesentlich als eine zu den Armen zu verstehen (vgl. Lk 4,16–30) und der letzte Grund für Heil oder für Verdammnis hängt vom Dienst an den geringsten Brüdern ab (vgl. Mt 25,31–36).

Der „ekklesiologische Begriff der Armen“ lässt sich mit dem Begriff „Kirche der Armen“ erklären (197). Aus diesem Begriff lässt sich nicht nur die vorrangige Option für die Armen ableiten, sondern er stellt auch Konsequenzen für die Hierarchie, für die Organisation der institutionellen Kirche und für die Evangelisierung dar. Mit dem Begriff „Kirche der Armen“ ist eine „konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche“ zur Sprache gebracht. Deshalb kann E. ganz radikal behaupten: „[E]ntweder ist die Kirche eine Kirche der Armen oder sie hört auf, die wahre und heilige Kirche zu sein.“ (198) Eine Kirche der Armen setzt eine arme Kirche – im eigenen Leben und in den institutionellen Strukturen – voraus. Die geistige Armut ist nur echt, wenn sie gleichzeitig materiell ist: „Die geistige Armut lässt sich nicht als innere Disposition der Reichen auffassen: Wer sich angesichts des Elends der Armen nicht von seinen Reichtümern löst, ist trotz gegenteiliger Behauptungen nicht arm im Geiste, da er tatsächlich seinen Reichtümern verfallen ist.“ (198) Besteht die Kirche auf ihren Privilegien und arrangiert sie sich mit den Mächten dieser Welt, dann hat sie sich verweltlicht. Ist sie dagegen eine Kirche der Armen, dann wird sie im Sinne der Seligpreisungen notwendigerweise auch eine verfolgte Kirche sein.

E.s ekklesiologischer Ansatz lässt sich in einer zugespitzten Aussage zusammenfassen: nachdem er die Armen als „theologischen Ort“ bezeichnet hat, plädiert er dafür, dass die Bezeichnung „Kirche der Armen“ einen ähnlichen dogmatischen Rang wie z. B. „corpus mysticum“ in der Ekklesiologie erhält (212). Da die Kirche dem Reich Gottes, in dem die Armen Vorrang haben, untergeordnet ist, muss sie ihnen Vorrang in Hierarchie, Struktur, Lehre, Pastoral und Dogmatik einräumen. Praktisch wird all dies dadurch verwirklicht, dass sich die Kirche für die Befreiung der Armen einsetzt.

Auf konkrete Bereiche des kirchlichen Lebens in Deutschland, vorwiegend das der katholischen Kirche, konzentriert sich der Sozialethiker Friedhelm Hengsbach SJ in seinem Buch „Gottes Volk im Exil“⁶⁵. Dabei geht es nicht um eine dogmatisch-ekklesiologische Skizze, sondern eher um eine kritische Diagnose der heutigen kirchlichen Situation. Der Jesuit möchte „den Finger in die offenen Wunden der Kirche“ legen. Eine Reihe von konkreten Reformvorschlägen folgt dieser scharfen Kritik. Mit der Metapher des Exils beschreibt H. zuerst die zunehmende Entfremdung vieler Glaubenden von ihrer jeweiligen Kirche. Anstatt Heimatort christlichen Glaubens sind die Kirchen zu

⁶⁵ Hengsbach SJ, Friedhelm: *Gottes Volk im Exil*. Anstöße zur Kirchenreform. – Oberursel: Publik-Forum 2011. 185 S., pb. € 17,90 ISBN: 978-3-88095-216-4.

einem fremden Ort oder zum kirchlichen Exil des Glaubens geworden. Als wichtiges Indiz dafür ist das beunruhigende Phänomen der Kirchengaustritte zu nennen, deren Zahl in den letzten Jahren dramatisch gestiegen ist (9–11). Fragwürdige Machtausübung, undurchsichtiger Umgang mit Geld und vorrangige Rücksicht nur auf das Image der Institution anstatt auf die Betroffenen in den Fällen von sexuellen Missbrauchs sind einige Faktoren, die zu dieser Entfremdung beigetragen haben.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert, die sich jeweils mit den offenen Wunden einiger Kirchenformen („Körperschaften öffentlichen Rechts“, „Arbeitgeber-Kirchen“, „Bürger-Kirchen“, „Hochkirchen“, „Kultkirchen“, „Männerkirchen“), mit einer spirituell-theologischen Deutung dieser Situation anhand von drei Leitmotiven („Volk Gottes“, „Exil“, „kirchliches Exil“) und mit einigen Bausteinen einer Reformarchitektur der Kirchen an Haupt und Gliedern beschäftigen. Nach der umfassenden Schilderung einer verwundeten Kirche des ersten Kapitels fordert der Vf. dazu auf, diese Wunden als „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums zu deuten (117). Lebenswichtig ist für H. der Blick auf eine vertiefende Sicht des christlichen Glaubens und auf seinen Bezugspunkt, den er in Verbindung mit der Gottesherrschaft und mit dem Volk Gottes setzt. In einer ähnlichen Richtung wie I. Ellacuría relativiert auch H. die konfessionell verengten Kirchen zugunsten der Herrschaft Gottes: Nur die Herrschaft Gottes ist der Bezugspunkt christlichen Glaubens (131).

Mit der Metapher des biblischen Exils des Volk Gottes versucht H. die Situation der Kirchen in Deutschland zu beschreiben. Ist diese Metapher zum einen ein Ausdruck des Fremdwerdens und der Entfernung der Kirchen von den tatsächlich und innerlich emigrierten Christen, ist sie zum anderen auch eine Chance zur Umkehr und Reform (136–140). Das „Exil“ muss auch als Zeit und Ort eines persönlichen und gemeinsamen Glaubens berücksichtigt werden.

Nachdem der Jesuit sich mit dem Brief katholischer CDU-Politiker an die deutschen Bischöfe und mit dem Memorandum der Theologen und seinen Kritikern auseinandergesetzt hat, schlägt er einige Impulse zur konkreten Reform vor: diese betreffen die Kirchenfinanzierung; das Sonderarbeitsrecht (besonders der sog. Dritte Weg); den Prioritätenwechsel in Fragen der kirchlichen Sparpakete und Strukturpläne, der das personale Angebot und dessen Umschichtung als kirchenpolitische Reformoption voraussetzen müsste; Pastoral der Nähe durch lokale Gemeinschaften; Liturgien des Lebens und eine größere Beteiligung und Mitwirkung des Kirchenvolkes in den verschiedenen Ebenen der jeweiligen Bistümer (150–172).

In diesem Zusammenhang führt H. das Beispiel des bischöflichen Katakombenpaktes ins Feld. Für den notwendigen prophetischen Weitblick und kirchenpolitischen Mut, die Voraussetzung einer Reform sind, ist das in Domitilla unterzeichnete Dokument von großem Belang. Das Dokument ist Ausdruck einer Kirche und besonders eines Episkopats, die sich dem Dienst an der Weltbevölkerung verpflichtet wissen. Für H. ist aber klar: die dringende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern darf nicht von oben erwartet werden, und für ihn ist sogar eine rebellische Situation der kirchlichen Basis, die sich selbst organisiert und eine Synode einberuft, nicht auszuschließen (179–180).

Eine kontextuelle Annäherung versucht die kurze Monographie von J. Schramm „Die Option

für die Armen“⁶⁶, die sich aus moraltheologischer Sicht mit der Relevanz des befreiungstheologischen Ansatzes für Europa beschäftigt. Dabei plädiert der Vf. für eine Befreiungstheologie *in und für* Europa (12).

S. befasst sich zuerst mit den innerbefreiungstheologischen Auseinandersetzungen der letzten zwanzig Jahre in Lateinamerika (11). Nach einer kurzen Einleitung behandeln die drei darauffolgenden Kap. jeweils Grundbegriffe der lateinamerikanischen Theologie („Armut“, „Option für die Armen“ und „Befreiung“) und die neuen theologischen Entwürfe und die soziale Relevanz des Glaubens (19–107). Ihnen folgt ein Exkurs, der „konkret“ die Befreiungstheologie in El Salvador fokussiert (108–124).

Von besonderem Belang ist aber das sechste Kap., in dem S. versucht, „die befreiungstheologischen Überlegungen zur Befähigung des Einzelnen, Verantwortung und Gestaltungshoheit für sein Leben zu übernehmen, auf deren Relevanz für den Kontext Mitteleuropa bzw. Österreich [zu] überprüfen.“ (125) Der Kirche kommt die Aufgabe zu, an der „Subjektwerdung des Einzelnen“ teilzunehmen und in diesem Zusammenhang ist die Frage notwendig, wie eine „der Option für die Armen verpflichtete pastorale Praxis“ in Europa aussehen muss (125).

Dem Status quo der gesellschaftlichen Situation in Österreich wird eine ausführliche Analyse gewidmet (127–131), nach der die Frage nach der Sinnhaftigkeit und nach der Zielorientierung der bisherigen kirchlichen Praxis gestellt wird (131–134). Dieser Auseinandersetzung folgen Lösungsansätze, die die Option für die Armen in die Wirklichkeit übersetzen sollen (134–140; vgl. 126).

Für den Vf. stammt die Armut in Europa aus der „innere[n] Dynamik unseres Wachstumsmodells“ (127). Zwar kann man in Europa nicht von *absoluter*, sondern von *relativer* Armut sprechen, aber sie ist dennoch lebensbeschränkend für nicht wenige Menschen (127). Die Verwirklichungschancen für immer mehr Menschen sind defizitär. Auch das Phänomen der Migration wird für Mitteleuropa zu einer der wichtigsten Herausforderungen der nahen Zukunft (129).

Diese veränderte Situation stellt für die Kirche eine pastorale Herausforderung dar. Ihre Orthopraxis wird dann in Frage gestellt. Im Anschluss an H. Steinkamp⁶⁷ beschreibt S. das bisherige kirchliche Paradigma in Europa als eine „Mitgliederschaftspastoral“, die „auf die abnehmenden Mitgliederzahlen als primär zu bewältigendes Problem“ fixiert ist (131).

Diesem Modell stellt er die Sozialpastoral gegenüber, deren Hauptanliegen „die radikale Bezogenheit christlichen und kirchlichen Handelns auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und Probleme, insbesondere auf die Überwindung von Not, Elend und Unterdrückung“⁶⁸ ist. Dieses Modell von Steinkamp spiegelt in der Auffassung von S. den Geist von *Gaudium et Spes* und die Aussagen der Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats – besonders von Medellín und Puebla – wider. Der Unterschied zwischen beiden Modellen ist für den Vf. deutlich: Es geht um den

⁶⁶ Schramm, Johannes: *Die Option für die Armen*. Moraltheologische Analyse des befreiungstheologischen Ansatzes in seiner Relevanz für Europa. – Aachen: Mainz 2012. 160 S. (Concordia Monographie, 54), pb. € 25,00 ISBN: 978-3-86130-312-1.

⁶⁷ Vgl. Hermann STEINKAMP: *Solidarität und Parteilichkeit*. Für eine neue Praxis in der Kirche und Gemeinde, Mainz 1994, 23–24.

⁶⁸ STEINKAMP, 25.

Unterschied zwischen einer „Mitgliedschafts-Kirche“ bzw. einer „Kirche für sich“ auf der einen Seite und um eine „diakonische Kirche“ bzw. eine „Kirche für die anderen“ auf der anderen Seite (132).⁶⁹

Für eine erneuerte und umfassende Option für die Armen in der europäischen Pastoral plädierend, schlägt S. am Ende des Kap.s konkrete – wenn auch nicht ganz neue – Arbeitsfelder kirchlicher Solidaritätspraxis vor: die Bereiche der Bildung (Bewusstseinsbildung für befreiendes Handeln), der Lebensberatung (insbes. in Krisensituationen) und der Politik (aktive Beteiligung).⁷⁰ Die Förderung von Einzelaktivitäten und -projekten sowie die Rolle von Orden und Klöstern werden auch als wichtige Bereiche für die Konkretisierung der Option für die Armen gesehen (139–140). Zusammenfassend stellt S. fest, dass die Pastoral der Kirche in Europa als „Kirche der Armen“ und nicht als „Kirche für die Armen“ verwirklicht werden muss. Sie kann nur Zukunft haben, wenn sie an der Seite der Armen steht (143– 145).

Explizit wird der Katakombenpakt in der von G. Droesser und M. Hartlieb herausgegebenen Festschrift für G. W. Hunold ins Feld geführt.⁷¹ In einem Beitrag von B. Seidl wird seine Bedeutung im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Kirche und Welt angesprochen. Nach einer kurzen Beschreibung seiner Entstehungsgeschichte und nach einer Darstellung der wichtigen Rolle von Bischof Helder Câmara schlägt S. den Katakombenpakt als ein „Programm für die Zukunft der Kirche“ vor (244–245). Im Gegensatz zum Aufruf von Papst Benedikt XVI. in der Freiburger Rede zu einer „Entweltlichung“ der Kirche hebt S. die optimistische Perspektive des Katakombenpaktes und seine unterschiedlichen Konsequenzen hervor (236). Der Katakombenpakt fordert zur Aufgabe von Privilegien und zur Entäußerung von weltlicher Macht auf, aber in einer radikalen Zuwendung zur Welt. Es geht S. nicht um eine „Über- oder Vorordnung der Kirche (verkörpert in ihren Amtsträgern) über die Welt, wie sie bei Benedikt XVI. anklingt“, sondern um eine „Selbst-Entäußerung kirchlicher und sakral verklärter Macht“ und um „einen dringenden Aufruf, gestalterisch und politisch in die Welt hineinzuwirken und sie positiv zu entfalten.“ Dies geht letzten Endes auf das Wesen der Kirche selbst zurück, die gleichseitig mystisch und politisch zu verstehen ist (245).

5. Franziskus-Effekt

Nach der Wahl von Papst Franziskus sind die Veröffentlichungen unzählig, die sich mit seinem Pontifikat beschäftigen und wieder auf die Frage einer armen Kirche eingehen. Hier seien einige erste

⁶⁹ Vgl. STEINKAMP, 26.

⁷⁰ Für den Autor ist der politische Charakter der Theologie im europäischen Bereich „leider nur bedingt rezipiert“, vgl. *Schramm*, 134. Diese Behauptung scheint z.B. die Politische Theologie von J. B. Metz zu verkennen.

⁷¹ *Lebensfragen*. Festschrift für Gerfried W. Hunold, hg. v. Gerhard DROESSER / Michael HARTLIEB. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 261 S. (Moderne – Kulturen – Relationen, 15), geb. e 49,50 ISBN: 978–3–631–63468–4. Der Band besteht aus 15 Aufsätzen, die Einsichten der allgemeinen Ethik in die Bereichsethiken transformieren. Die Autoren konfrontieren sich mit der ethischen Reflexion in dem Bereich der Freiheit, neuen Phänomenen und neuen Praxishorizonten. Viele von den Autoren haben mit G. Hunold Jahre lang gearbeitet und wissen sich ihm verbunden.

Beiträge erwähnt, die trotzdem keine systematische Behandlung des Themas darstellen. Sie sind als fragmentarische Impulse zu verstehen. Der von Jörg Alt und Klaus Vähröder herausgegebene Band greift auf den Aufruf von Papst Franziskus nach einer „armen Kirche und für die Armen“ zurück und geht anhand von 31 Beiträgen von Autoren aus verschiedenen Berufs-, Lebens- und Weltperspektiven auf die Frage ein, wie Armut in der Kirche zu verstehen ist.⁷² Oder kurz ausgedrückt: „Was kennzeichnet eine ‚arme Kirche‘ und wer sind die ‚Armen‘, für die sich die Kirche einsetzen soll?“ (11) Die Bandbreite zwischen poetischem, polemischem, lehrhaftem oder tagebuchartigem Stil gehört zum Reichtum dieser Publikation. Auch wenn sie keine fachliche Abhandlung darstellt, bietet sie dennoch interessante und vielfältige Impulse zum Nachdenken über das Thema. Ich beschränke mich hier nur auf einige Beiträge, die deutlicher die ekklesiologische Dimension hervorheben.

Nachdem der spanische Generaloberer der Jesuiten, A. Nicolas, das Zeugnis der Schrift in Bezug auf die Armut dargestellt hat, skizziert er einige Merkmale einer armen Kirche für die Armen (22–24). Zuerst setzt N. die kirchliche Orientierung an den Armen in Beziehung mit einer *theologischen* Grundhaltung: das Vertrauen auf Gott allein. Nach seiner von Ignatius inspirierten Auffassung kann die Angst vor Ausgesetztheit, Ungesicherheit, Machtlosigkeit und Verwundbarkeit das größte Hindernis für eine arme Kirche sein. Reichtum, Sicherheit, Macht und die Gefahr ungerechter Beziehungen zu Dingen und Menschen sind nicht voneinander zu trennen. Diesem theologischen Grund folgt auch ein christologischer. Die Armut ist darüber hinaus eine Quelle der Freude und der inneren Freiheit. Eine wichtige Folge für den interreligiösen und interkulturellen Dialog zieht N. auch aus der kirchlichen Armut: Nicht ein Bewusstsein der abendländischen Überlegenheit darf den Ton angeben, sondern ein Umgang auf Augenhöhe muss kennzeichnend sein. Konkret bringt eine solche Haltung auch die Bereitschaft mit sich, von der Wahrheit und von den Werten der anderen Religionen und Kulturen zu lernen. Die Suche nach der Wahrheit ist ein gemeinsames und dialogisches Ringen.

Auf den Katakombenpakt nimmt der Beitrag von L. Schick Bezug (39–46). Für den Erzbischof von Bamberg und Vorsitzenden der Kommission „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz steht die Forderung nach einer armen Kirche für die Armen im Herzen des Evangeliums (vgl. Mt 5,3/Lk 6,20). Eine arme Kirche ist seit Jesus ein „Dauerbrenner“ gewesen und muss ein „roter Faden“ für die Orientierung der Christen sein. Für die Kirche ist die Forderung nach Armut ein „Stachel im Fleisch“, wobei sie sich und ihr Tun überprüft. Das ist Aufgabe der „*Ecclesia semper reformanda*“ (39–40). Auch wenn das Ziel einer armen Kirche erst „in der Ewigkeit“ erreicht wird, muss dieses Ideal je nach Land und Situation konkretisiert werden. Ein positiver Realismus, Geschichtsbewusstsein, großer Weitblick und entschiedenes Handeln sind unerlässlich. Voraussetzung dafür ist eine entsprechende Geisteshaltung, die nichts anderes ist als Gemeinschaft mit dem armen Christus. Sonst wäre die Armut ganz unkirchlich. Mit dem Hinweis auf das Priesterdekret *Presbyterorum Ordinis* erinnert S. daran, dass Bischöfe und Priester durch die Armut Christus sichtbar ähnlicher werden (vgl. PO 17). Der

⁷² *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?*, hg. v. Jörg ALT / Klaus VÄTHRÖDER. – Würzburg: Echter 2014. 247 S. (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, 10), pb. € 16,80 ISBN: 978-3-429-03685-0.

Katakombenpakt gilt in diesem Zusammenhang als richtungsweisend und seine Konkretionen können und müssen umgesetzt werden. Auch wenn der Text des Paktes kein Dokument des Konzils ist, kann er als „eine Umsetzung des Konzils“ verstanden werden (43).

Ohne vielleicht den Katakombenpakt gelesen zu haben, in dessen vierter Selbstverpflichtung sich die Bischöfe vornehmen, kompetenten Laien die Finanz- und Vermögensverwaltungsaufgaben anzuvertrauen, um Hirten statt Verwalter zu sein, schlägt der Beitrag von *Angelika*, einer ehemaligen Obdachlosen, den Amtsträgern der Kirche vor:

„Da ich den ‚Straßenkreuzer‘ verkaufe, bin ich sehr nah an den Menschen dran. Diese erzählen mir immer wieder Geschichten und klagen mir ihr Leid. Dann sage ich oft: Geh doch zu deinen Verwandten oder geh zum Pfarrer. Dann sagen mir die Leute: Meine Verwandtschaft will nichts mit mir zu tun haben, und der Pfarrer ist so weit von meiner Lebenssituation entfernt, er versteht mich nicht. Eine Kirche, in der sich viele Menschen engagieren [...], würde sicherlich auch den Pfarrern guttun. Die Initiativen von Gemeindemitgliedern könnten die Pfarrer von ihren Verwaltungsaufgaben entlasten. Diese Pfarrer wären dann wieder mehr Seelsorger und könnten sich den Nöten der Menschen zuwenden. Denn dafür sollte ein Pfarrer ja da sein. Dann wäre er wieder mehr Hirte und weniger Verwalter.“ (82)

Eine eigene Perspektive entwickelt der Beitrag von *Patrik Zoll*, indem er die Verbindung zwischen Armut und Macht anhand der Missbrauchskrise analysiert (127–136). In seinem persönlichen „Armutsexperiment“ durfte der Jesuit vielen Opfern sexueller Gewalt begegnen, welches der Option für die Armen eine neue Gestalt verliehen hat. Armut heißt in diesem Zusammenhang ganz konkret nicht den Ruf oder das Ansehen der Institution Kirche an die erste Stelle zu setzen, sondern entschieden in die „Schule der Opfer“ zu gehen. Für den Vf. des Beitrags hat die Missbrauchskrise die Kirche gelehrt, dass man nicht zwei Herren dienen kann. Die Frage nach der Armut der Kirche lässt sich für ihn so erklären: eine Kirche, die nicht für sich selbst lebt, sondern für die Opfer. Seine Diagnose ist scharf und kritisch: „Das unglaublich Verstörende am Missbrauchsskandal besteht in der Erkenntnis, dass es Strukturen in der Kirche gab und gibt, die diesen in dieser umfangreichen und systematischen Weise ermöglicht haben.“ (131) Wie beim Drama der Armut, so gab bzw. gibt es auch im Fall des sexuellen Missbrauchs strukturelle Ursachen, die diesen begünstigt haben. Dagegen muss sich die Kirche fragen, ob sie in ihrer heutigen Gestalt den durch Armut und Missbrauch stigmatisierten Menschen Raum und Heimat bieten kann. Letzten Endes geht es um ein Sich-Identifizieren mit dem Gott, der als Mensch Traumatisierung und Stigmatisierung erlitten hat.

Eine Zusammenfassung der heterogenen und perspektivenreichen Beiträge versuchen am Ende des Bandes die Hg. selbst anzubieten. Sie stellen fest, dass mehr als für eine „arme Kirche“ die meisten Autoren des Sammelbandes eher für eine Kirche für die Armen plädieren:

„Insgesamt ist [...] nicht verwunderlich, dass kaum jemand eine ‚arme Kirche‘ befürwortet, deren ‚Alleinstellungsmerkmal‘ darin besteht, dass sie, selbst arm, das arme Leben der Armen teilt. Das Leben mit den Armen teilen ist etwas Gutes – aber es darf nicht dabei bleiben.“ (237)

Wie die Kirche mit Besitz, Reichtum und Ressourcen umgeht und nach welchen Kriterien und Prioritäten die Kirche sie verwendet, ist das Entscheidende. Der Dienst an den Armen soll sich

konkretisieren in Unterstützung, Bildung und Veränderung der die Armut verursachenden Strukturen (237).

Die Ablehnung einer Kirche, die Besitz und Reichtum um ihrer selbst willen hortet oder damit teure Statussymbole finanziert, ist selbstverständlich. Als Stein des Anstoßes werden z. B. Dienstwagen, Dienstwohnungen und teure Kleidungen – konkrete im Katakombenpakt thematisierte Beispiele – erwähnt (239). Aber die Frage der Armut berührt auch die Strukturen der Kirche: das Abgeben von Macht ist auch eine Form von Armut. Deshalb gehören Dezentralisierung und partizipative Instanzen zum Kennzeichen einer armen Kirche (243–244).

In einem Papst Franziskus, „ein[em] Mann des Konzils“, gewidmeten Buch, thematisiert auch H. Waldenfels die Frage nach einer armen Kirche.⁷³ In der Wahl des Namens „Franziskus“ – il Poverello d’Assisi – sieht der Vf. nichts weniger als das „Programm“ einer Erneuerung der Kirche (11). Die ersten vier Kap. befassen sich mit verschiedenen Dimensionen des Lebens, der geistlichen Quellen, der Mystik und des Evangelisierungsverständnisses des lateinamerikanischen Papstes. Ekklesiologische Aspekte werden im fünften Kap. behandelt (71–90).

Von der kritischen Einsicht des Papstes über den Zustand der katholischen Kirche ausgehend, fasst W. das heutige Kirchenbild zusammen: „Die Kirche erscheint nicht als dienende, sondern als herrschende Kirche.“ (73) Um diese Situation zu verändern, skizziert er die möglichen Konturen einer kommenden Kirche: die Betonung der Kirche als Volk Gottes und die Verstärkung der Rolle der Laien sieht er als *conditio sine qua non*. Die kirchliche Haltung der Welt gegenüber, die im Anschluss an *Gaudium et Spes* (44) nicht nur im Lehren, sondern auch im Lernen besteht, soll zum kirchlichen Lebensstil werden. Anstatt eine „Komm-Kirche“ ist eine „Geh-Kirche“ erforderlich, und damit entscheidend verbunden ist die Überwindung jener Ekklesiozentrik, die sie zu einem Machtfaktor werden lässt. Gegen die verschiedenen Weisen der Egozentrik in den Strukturen der Kirche verweist W. auf die Notwendigkeit einer „Dezentralität“.

Der Vf. bringt den Aufruf von Papst Franziskus nach einer armen Kirche für die Armen in Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Gleichzeitig stellt er aber fest, dass das Thema in der Folgezeit nur ein Randdasein fristete (108). In diesem Zusammenhang greift er die Rede von Kardinal Lercaro vom 6. Dezember 1962 und den Katakombenpakt auf. Trotz dieses starken Signals von über 500 Bischöfen, die ihn insgesamt unterzeichnet haben, rückte er in den Hintergrund und erst 50 Jahre nach dem Konzil wird er wieder in Erinnerung gebracht. Nach der Auffassung des Autors ist Franziskus und sein Kirchenprogramm „die weltweit sichtbare Verkörperung des Katakombenpakts“ (110).

Eine ähnliche Meinung vertritt auch L. Boff in seinem Buch über Papst Franziskus,⁷⁴ das aus kurzen, lebendigen und leidenschaftlichen Kap.n besteht. In dieser eher populärwissenschaftlichen

⁷³ Waldenfels, Hans: *Sein Name ist Franziskus*. Der Papst der Armen. – Paderborn: Schöningh 2014. 159 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-506-76639-7.

⁷⁴ Boff, Leonardo: *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi*. Ein neuer Frühling für die Kirche. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 128 S., pb. € 12,95 ISBN: 978-3-7666-1837-5.

Publikation greift B. verschiedene Aspekte des Pontifikates von Franziskus und einige damit verbundene kirchliche Themen auf. Leitmotiv des Buches ist der Vergleich von Papst Franziskus mit dem Heiligen von Assisi unter verschiedenen Aspekten, wie z.B. dem der Berufung, die Kirche wiederaufzubauen; die Sorge für die Schöpfung und für die Ökologie und die Radikalität der Armut. Für den lateinamerikanischen Theologen ist schon die Wahl des Namens des neuen Bischofs von Rom mit ekklesiologischen Folgen zu sehen: Er ist Programm für eine „arme, einfache, am Evangelium orientierte und von jeglichem Machtapparat befreite Kirche“ (23). Dem Papst geht es um eine Kirche außerhalb der Paläste und ohne die Symbole der Macht. Nach der Auffassung B.s gehen seine überraschenden Gesten weit über bloß nette Anekdoten hinaus: sie beanspruchen bewusst eine Art „Entpaganisierung“ des Papsttums. Auf diese Weise stellt Papst Franziskus den wahren Stil des Amtes wieder her, indem er es mit dem Erbe Jesu und der Apostel verknüpft (100). Dies ist – so B. – die echte Tradition.

Für den lateinamerikanischen Theologen ist klar, dass man nicht über die Erneuerung der Kirche sprechen kann, ohne sich mit der Reform der römischen Kurie, die zentralistisch die Gesamtkirche regiert, zu beschäftigen (110). Er vermeidet es, die letzten Päpste zu kritisieren und neigt etwas einseitig dazu, alle Schuld der römischen Kurie zuzuschreiben. Sein Urteil ihr gegenüber ist ganz scharf: Für B. gelang es ihr, „die progressive Stoßrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu blockieren“ (110). Dabei nennt er als konkretes Beispiel die Bischofssynode, die „aufgrund des Drucks der Kurie“ zu einer bloß beratenden Funktion ohne echte Mitbestimmungsmöglichkeit relativiert worden ist (112).⁷⁵ B. setzt seine Hoffnung auf Franziskus, um diese wiederzubeleben.

Diese von B. kritisierte Tatsache kann noch mit einem rein optisch bedeutsamen Detail veranschaulicht werden: auch wenn die Bischofssynode im engeren Sinn nicht als Teil der römischen Kurie angesehen wird, ist sie trotzdem unter dem Stichwort „Römische Kurie“ auf der offiziellen Webseite des Vatikans zu finden.⁷⁶

6. Abschließende Bemerkungen

Die Wahl des ersten lateinamerikanischen Papstes hat weltweit die Kirche tief überrascht und manchen sogar erschüttert. Nicht nur die bedeutungsvollen und nicht bloß nebensächlichen Gesten des Papstes, sondern auch sein ausdrücklicher Wille, die Rezeption und die Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils fortzusetzen, haben in vielen kirchlichen Bereichen große Erwartungen geweckt. Dezentralisierung, Bekehrung des Papsttums,⁷⁷ Verstärkung der Ortskirchen und der Bischofskonferenzen, Kollegialität und Synodalität, Ökumenismus, Dialog mit der Welt auf

⁷⁵ Eine ähnliche Meinung vertritt z. B. Gisbert GRESHAKE: *Das II. Vaticanum und seine Zukunft*. Persönliche Erinnerungen und subjektive Randbemerkungen, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 174–186, hier: 177–180.

⁷⁶ Vgl. www.vatican.va.

⁷⁷ Vgl. FRANZISKUS: *Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“*, 32. Die deutsche Übersetzung des Schreibens ist etwas abgemildert, indem sie nur von „eine[r] Neuausrichtung“ spricht. Der spanische bzw. italienische Ausdruck ist viel stärker: es geht um „conversión“, „conversione“ des Papsttums als Institution.

Augenhöhe, Kampf gegen den Klerikalismus und Förderung der Laien sind zentrale Anliegen des konziliaren „Geistes“, den Franziskus entschieden zu beleben scheint.

Aber damit ist seine Agenda nicht zu Ende. Franziskus greift zwar auf das Konzil zurück, aber auch aus einer besonderen Perspektive: Er ruft nach einer „armen Kirche und für die Armen“. ⁷⁸ Dabei geht es um ein Verständnis, das zwar im Konzil – wie gezeigt – präsent gewesen und diskutiert worden ist (vgl. LG 8; AG 5), dessen Wirkungsgeschichte aber in der nachkonziliaren Zeit, besonders „in der ersten Welt“, ⁷⁹ defizitär geblieben ist. Er nimmt so mit einem außergewöhnlichen Nachdruck das Kirchenverständnis wieder auf, das Papst Johannes XXIII. in seiner Radioansprache vor dem Beginn des Konzils in Gang gesetzt hat. ⁸⁰ Mit seinen Akzenten kommen in gewisser Weise die Anliegen der Gruppe der Armen und ihre Konkretisierung im Katakombenpakt wieder in der Vordergrund. Das Lehramt von Medellín und Puebla erfährt eine gewisse Universalisierung.

Sein Pontifikat stellt deshalb einen „kairós“ dar, um dieses Kirchenverständnis sowohl auf pastoraler und praxisorientierter, als auch auf theologisch-ekklesiologischer Ebene zu beleben und zu vertiefen. Die Wahl eines Papstes namens Franziskus soll gleichzeitig pastorales und theologisches Programm für die ganze Kirche sein. In diesem Sinne hat besonders die Ekklesiologie eine wichtige Aufgabe vor sich, die die oben beschriebenen Mängel beheben kann. Diese theologische Arbeit steht zum großen Teil noch aus.

Ist der Grund der *Option für die Armen* „implizit“ im christologischen Glauben erhalten, ⁸¹ muss der christologische Grund der Armut als wesentliches Merkmal der Kirche noch tiefer rezipiert und bearbeitet werden. Dabei geht es nicht nur oder primär um *das Handeln*, sondern v. a. um *das Sein* der Kirche. *Operari sequitur esse*.

Darin kann man die notwendige Gegenseitigkeit zwischen dem Begriff einer „Kirche der Armen“ und dem einer „armen Kirche“ sehen. Eine „Kirche der Armen“ kann auf einen professionellen Anwalt der Armen reduziert werden und sie bloß von außen her verteidigen. Sie unterstützt die Armen in ihren Nöten und setzt sich für die Gerechtigkeit in der Welt ein. Sie selbst bleibt davon aber unberührt. Eine „arme Kirche“ geht dagegen noch viel weiter. Sie identifiziert sich mit den Armen. Sie nimmt die menschliche Armut an, wie der Logos die menschliche, zerbrechliche Natur angenommen hat. Eine bloße „Kirche der Armen“ kann sogar bevormundend handeln. Eine arme Kirche ist christologisch verwurzelt, indem sie der Inkarnationslogik folgt und sich darüber hinaus kreuzestheologisch versteht (vgl. 1 Kor 1,17–31).

Das im Katakombenpakt zum Ausdruck gebrachte Verständnis der Kirche lässt sich nicht auf eine ethische oder pastoraltheologische Ebene reduzieren. Es ist auch nicht bloß soziologisch bedingt. Deswegen muss die Kirche nicht nur in einer unterentwickelten und von der Ungerechtigkeit

⁷⁸ Vgl. FRANZISKUS: *Audienz für Medienvertreter*, 16. März 2013.

⁷⁹ Vgl. PLANELLAS I BARNOSELL, 15.

⁸⁰ JOHANNES XXIII.: *Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 settembre 1962.

⁸¹ Vgl. BENEDIKT XVI.: *Eröffnungsansprache*.

gekennzeichneten Gesellschaft solidarisch mit den Unterdrückten arm leben. Die Armut berührt das „Geheimnis der Kirche“ selbst und ist ein Kennzeichen von ihr als solche. Auch in einer wohlhabenden Gesellschaft ist die Kirche ein sakramentales Zeichen des arm gewordenen Sohn Gottes. Ihre Mission ist nur in Kontinuität mit der Sendung Jesu zu verstehen und darf nicht anders ausgeübt werden als nach dem Beispiel Jesu, dessen Sendung ohne Armut und ohne die Armen und Unterdrückten unverständlich ist (vgl. Lk 4,18; 19,10).

Ist die Ekklesiologie aus der ntl.en Christologie zu entwickeln, dann gehört die Kenosis notwendigerweise zu ihrer Identität (vgl. Phil 2,6–11; 2 Kor 8,9). Ohne sie ist die Kirche nicht zu denken (Phil 2,6; 2 Kor 8,9). Dieses kenotische Kirchenverständnis bringt die Überwindung jeder Art von „Ekklesiozentrismus“⁸² mit sich, welcher sie zum Selbstzweck macht. Sie steht wesentlich im Dienst vom Reich Gottes und darf mit ihm auf keinen Fall identifiziert werden. Daher kann man sagen, dass sie ontologisch arm ist.

„Kirche existiert nicht um ihrer selbst, sondern um der Menschheit willen. Sie ist nur rechte Kirche, wenn sie in Proexistenz lebt, sie hat der Menschheit zu dienen, nicht sich selbst zu pflegen und zu kultivieren. [...] Das bedeutet, daß kirchliche Formen nicht für sakrosankt erklärt und heiliggesprochen werden dürfen.“⁸³

Nicht wenige kirchliche Gebräuche und äußere Zeichen, mit denen die Kirche vor den Menschen erscheint, müssten von dieser kenotischen Identität her hinterfragt werden.⁸⁴ Jede Form von Selbsterhebung oder von Selbstkult, die den dienstlichen Charakter der Kirche und des kirchlichen Amtes verdunkelt, darf keinen Platz in ihr haben.

Die Art und Weise der Ausübung ihres Dienstes und der Autorität müssen immer an dem Paradox des Christentums überprüft werden: am Tod Jesu am Kreuz. Für Paulus ist das Wort vom Kreuz (vgl. 1 Kor 1,18) das Herzstück des Evangeliums.⁸⁵ Ist die Kirche Bestandteil des in Christus offenbarten Heilsplans Gottes, dann muss sie innerhalb der paradoxen Struktur seines geschichtlichen Handelns verstanden werden: die rettende Kraft Gottes kommt „in Schwachheit, in der Ohnmacht des Gekreuzigten, zur Vollendung (vgl. 2 Kor 12,9; 13,4); und Gottes ganze Weisheit kulminiert in der Torheit der Kreuzespredigt.“⁸⁶ Das heißt: Ekklesiologie ist kreuzestheologisch fundiert. Sie gehört zu den schwachen Mitteln, die Gott gewählt hat, um sich zu offenbaren. Ihr Schwach- und Kleinsein ist nicht Hindernis, sondern Anlass und Voraussetzung dafür, dass die Kraft Gottes und seines Geistes in der Welt wirken kann.

⁸² Vgl. ECKHOLT: *Nahe bei Gott und nahe bei den Armen*, 24–29, hier: 25.

⁸³ Peter NEUNER: *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*, in: *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang BEINERT, Paderborn 1995 (2), 401–574, hier: 433.

⁸⁴ Vgl. Yves CONGAR: *Pour une Église servant et pauvre*. Le livre-programme du Pape François, Paris (1963) 2014: „C’est par l’extérieur, c’est par ce que l’Église montre aux yeux que les hommes la connaissent et, par elle, sont ou doivent être conduits à l’Évangile, amenés à Dieu, ou qu’ils sont, au contraire, éloignés [...]. A ce point de vue, donc, tout ce qui rend l’Église concrètement visible, tout ce par quoi les hommes ont contact avec elle comme nous avons contact avec autrui par le visage, le regard, les formes et les revêtements, est d’une extrême importance.“ (91)

⁸⁵ Vgl. Thomas SÖDING: „Was schwach ist in der Welt, hat Gott erwählt“ (1 Kor 1,27). Kreuzestheologie und Gemeinde-Praxis nach dem Ersten Korintherbrief, in: ders.: *Das Wort vom Kreuz*, Tübingen 1997 (WUNT I, 93), 260–271, hier: 264.

⁸⁶ SÖDING, 264.

„Wenn Gottes Ekklesia gerade dadurch entsteht, daß Gott das Schwache in der Welt erwählt hat, muß sich die Kirche (auch die vor Ort) immer wieder dort kritisieren (lassen), wo sie in der Versuchung steht, reich und satt zu werden und zu meinen, schon mit Christus zur Herrschaft gelangt zu sein (1 Kor 4,8).“⁸⁷

Mit anderen Worten: Eine „glorreich regierende“ Kirche ist ein Widerspruch zur Heilsgeschichte Gottes, der in Christus den Weg der Armut und der Entäußerung paradoxerweise gewählt hat. Deswegen war das vom Bischof H. Câmara formulierte Anliegen der Kirche der Armen, sie „auf den verloren gegangenen Weg der Armut zu führen,“⁸⁸ alles andere als ein frommes Vorhaben. Es ist auch eine äußerst nötige Aufgabe der Dogmatik.

Über den Autor:

Adrián J. Taranzano, Dr., Argentinien

⁸⁷ SÖDING, 268.

⁸⁸ CÂMARA: *Circulares Conciliares* (Brief 140), 200.