

⁵ Andrea Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Rom/Bari 1996, 97.

⁶ Zu dieser Debatte vgl. u.a. *Rekonfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung*, in: Ökumenische Rundschau 54 (2005), Heft 1, mit Beiträgen von Aram I., Konrad Raiser, Fritz Eric Anhelm, W. Thönissen, Wolfgang Beinert und Joachim Willems.

⁷ Allan R. Brockway, *Assemblies of the World Council of Churches*, in: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, Genf 1988, 123-140.

⁸ Diesen Punkt gilt es – ebenso wie die umfassende Erneuerung der gesamten theologischen Methodologie – noch zu vertiefen, vgl. Peter Hünermann, *La teologia dopo la Nostra Aetate*, in: *Il Regno* 3 (2005), 72-77.

⁹ Geoffrey Wigoder, in: *Documentation Catholique*, 1988, 700.

¹⁰ Alberto Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Torino 2004, 55.

¹¹ Jan Hendrik Pranger, *Dialogue in Discussion. The WCC and the Challenge of Religious Plurality 1967-1979*, Utrecht/Leiden 1994.

¹² Hans Küng, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen*, in: *Concilium* 22 (1986/1), 79.

¹³ Ein Überblick über die jüngsten Entwicklungen in dieser Debatte und der Vorschlag, die exklusivistischen, inklusivistischen und parallelistischen Positionen mithilfe eines „kairological approach“ zu überwinden, findet sich bei A. Houtepen, *Truth enlightening all People. Christianity and Religious Pluralism after Vatican II*, in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hg.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 207-232.

¹⁴ „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22)

¹⁵ Bericht Arams I. vor dem ÖRK-Zentralausschuss, Antelias, August 2003.

¹⁶ Diese Problematik spiegelt sich in der internationalen Konferenz „Un moment critique pour le dialogue interreligieux“, die vom 7. bis 9. Juni 2005 in Genf stattfand und an der auch eine Delegation des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog teilgenommen hat.

¹⁷ Congar, *Le Concile*, aaO., 89.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

„Gaudium et spes“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Erik Borgman

Gaudium et spes, die Pastoralconstitution über die Kirche in der heutigen Welt, ist das Dokument schlechthin des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als das erste und vorläufige einzige Beispiel einer neuen Gattung von Dokumenten – niemand hatte

bis dahin jemals von einer *constitutio pastoralis* gehört - war der Text ein Zeichen des Geistes der Erneuerung, die von Johannes XXIII. auf den Namen „aggiornamento“ getauft worden war. Man könnte sagen, dass die katholische Kirche mit *Gaudium et spes* ihre erste große Anstrengung unternommen hat, wirklich modern zu werden. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ist dadurch modern, dass sie davon ausgeht, dass die heutigen Menschen in einer neuen Zeit leben, die man nicht begreifen kann mit Hilfe traditioneller Denkformen und Betrachtungsweisen. Auch nicht mit traditionellen *religiösen und theologischen* Denkformen und Betrachtungsweisen. Die Moderne verlangt neue, zeitgenössische Analyseinstrumente und Beurteilungskriterien.¹

Schon der allererste Abschnitt der Konstitution war eine theologische und religiöse Revolution ohnegleichen. Diese Revolution hatte - erstens - wichtige Erneuerungsbewegungen in der Kirche und der Theologie der letzten Jahrzehnte ermöglicht. Diese Revolution war - zweitens - das Startsignal für fundamentale theologische Kontroversen in diesen Jahrzehnten, aber sie ist nichtsdestoweniger mehr als je zuvor von fundamentaler Bedeutung auch für die Zukunft. Die Revolution von *Gaudium et spes* ist aber während der letzten vierzig Jahre im Betrieb des kirchenleitenden Handelns offensichtlich neutralisiert worden. Das Dokument wurde zurückverlegt in ebenjenes Flussbett, aus dem es hatte ausbrechen wollen: in die Tradition der katholischen Soziallehre. Aber es gibt gute Argumente für die Behauptung, dass die Revolution von *Gaudium et spes* immer noch die Revolution ist, die Kirche und Theologie nötig haben. Ob und inwiefern diese Revolution in der kommenden Zeit den ihr zukommenden Raum erhält oder einzufordern vermag, hängt von vielen Faktoren ab. Aber die Reflexion darüber, was dabei für fundamentale religiöse und theologische Anliegen auf dem Spiel steht, ist in jedem Fall von größter Wichtigkeit. Versuchen wir also zuerst, die Revolution, die *Gaudium et spes* bedeutet, näher zu beschreiben.

Die Revolution fundamentaler Verbundenheit

Wie schon gesagt, gibt es keinen Präzedenzfall für eine „Pastoralkonstitution für die Kirche in der heutigen Zeit“. Dies führte dazu, dass dieser Benennung in dem Dokument eine erklärende Fußnote beigelegt wurde. Darin wird dargelegt, die Konstitution werde „pastoral“ genannt, „weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt“. Dazu entwickelt das Dokument in einem ersten Teil die kirchliche Lehre „vom Menschen, von der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und von ihrem Verhältnis zu beiden“; in einem zweiten Teil betrachtet es näher „die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft, vor allem Fragen und Probleme, die dabei für unsere Gegenwart besonders dringlich erscheinen“, nämlich Ehe und Familie, die Kultur, das sozialökonomische Leben, das Leben der politischen Gemeinschaft und die Sorge für den Frieden. Nachdrücklich wird angemerkt, dass es bei der Analyse dieser

„*Gaudium et spes*“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Fragen nicht nur um gleichbleibende, sondern auch um veränderliche Elemente geht und dass daher die „Konstitution also nach den allgemeinen theologischen Interpretationsregeln zu deuten ist, und zwar, besonders im zweiten Teil, unter Berücksichtigung des Wechsels der Umstände, der mit den Gegenständen dieser Thematik verbunden ist“.

Auf diese Weise legt diese Fußnote also nahe, dass das Neue von *Gaudium et spes* in der Tatsache liegt, dass das Dokument sich nachdrücklich mit kontingenten geschichtlichen Situationen befasst, statt sich allein an den unveränderlichen lehrmäßigen Ausgangspunkten zu orientieren. Seit aber Leo XIII. 1891 mit der Enzyklika *Rerum novarum* die Tradition der katholischen Soziallehre begründete, hat die katholische Kirche sich immer wieder über geschichtliche und gesellschaftliche Umstände geäußert. Nach dem Bild, das die katholische Kirche von der kirchlichen Soziallehre hat, geschieht dies auf der Basis von Prinzipien, bei denen unterstellt wird, dass sie überzeitlich und von Gott in Jesus Christus der Kirche anvertraut seien. Die Fußnote, die in *Gaudium et spes* eingefügt wurde, weckt den Eindruck, dass diese Konstitution auf dieser Linie liege, wenn auch mit viel ausführlicheren Ausweitungen zur aktuellen Situation. Die Interpretation, die unter Papst Johannes Paul II. in zunehmendem Maße zur offiziellen Interpretation wurde, spiegelt dies wider. Marie-Dominique Chenu hat 1979 in einer wichtigen Studie gezeigt, dass die Soziallehre der Kirche eine „Ideologie“ war und dass sie gerade in ihrer behaupteten Überzeitlichkeit stark abhängig war von zeitgenössischen Strömungen im sozialen Denken.² Die „Zeichen der Zeit“ hat sie gedeutet und sich auf sie eingelassen mit Hilfe von zeitgenössischen Methoden der Analyse und Kritik und in Polemik gegen sie. Das berühmte Adagium von *Gaudium et spes*, dass die Kirche zu allen Zeiten den Auftrag habe, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu prüfen und zu deuten, kann daher verstanden werden als der Versuch, das zu legitimieren, was tatsächlich schon oft geschehen ist. Die offizielle Interpretation, die während des Pontifikates des unlängst verstorbenen Papstes entstand, scheint aber die von Chenu bereits entlarvte Illusion, dass die Kirche auf der Basis überzeitlicher Prinzipien mühelos das Heute beurteilen könne, wiederbelebt zu haben.³

Der Ansatz der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* bedeutete aber einen deutlichen Bruch mit der kirchlichen Soziallehre. Dieser Bruch war begründet in einer revolutionären Verschiebung in der Ekklesiologie und letztlich in der Fundamentalthologie sowie in der Weise, wie theologisch auf die Welt geblickt wurde. Edward Schillebeeckx hat kurz nach dem Konzil geschrieben, dass der theologische Durchbruch bei dieser Betrachtungsweise in ihrem pastoralen Charakter gelegen habe. Schillebeeckx sah die tatsächliche Gefahr voraus, dass die Bezeichnung „pastoral“, die von Anfang an von Papst Johannes XXIII. in Verbindung mit dem Konzil verwendet wurde, aufgefasst werden könnte als bezogen auf die konkrete Anwendung einer selbst feststehenden Glaubenslehre.⁴ Aber genau diese Sicht wurde durch das Konzil außer Kraft gesetzt. Dass die Kirche als das messianische Volk das Licht der Welt sei, wie das II. Vaticanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG 9) erklärte, war noch zu

versöhnen mit der klassischen Sicht der Kirche als der Bewahrerin einer unveränderlichen Offenbarung, die Gottes erlösendes Geschenk für die Menschheit ist, einer Offenbarung, deren sie sich verantwortlich annimmt. Die Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute gab aber deutlich zu erkennen, dass die Kirche mitten in der Welt Gestalt annimmt und zustande kommt. Sie steht nicht zuerst außerhalb der Welt als Verwalterin der Offenbarung Gottes, um sich erst dann mit der Welt zu verbinden, sondern wird mitten in der Welt gebildet „durch Menschen, die, in Christus vereint, auf ihrem Pilgerweg zum Reich des Vaters durch den Heiligen Geist geleitet werden“. Als solche, das heißt inmitten der Welt lebend und „mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“, haben die Jünger Jesu, welche die Kirche bilden, „die Heilsbotschaft empfangen, die allen auszurichten ist“ (GS 1). Darum ist es die Aufgabe der Kirche als des Volkes Gottes und des Konzils als seiner Vertretung, „die Verbundenheit dieses Volkes mit der ganzen Menschheit und die Sorge und Liebe dieses Volkes zur gesamten Menschheit, von der sie ein Teil ist“, zu bekunden und mit der Menschheit ins Gespräch zu kommen über die vielfältig-
verschiedenen Probleme, vor denen diese steht.

Das Entscheidende ist, dass in dieser Sicht die Welt der theologische Ort der von Christus zu seiner Kirche zusammengerufenen Jünger ist. Damit schließt *Gaudium et spes* unmittelbar an die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* an.

Weil während des Konzils soviel darüber gestritten und diskutiert worden war, ist die bloße Tatsache, dass in *Lumen gentium* das Kapitel über das Volk Gottes dem Kapitel über die Kirche als Hierarchie vorangeht, in der Rezeption von *Lumen gentium* immer sehr stark betont worden. In gewissem Sinn aber ist es noch bemerkenswerter, wie die Kirche dargestellt wird: „Sie ist [...] gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Gott wird vor allem Schöpfer und Erlöser der Welt genannt, der als solcher in der Kirche auf besondere Weise erkannt wird und gegenwärtig ist (LG 2-4).

Die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern sie ist ein Zeichen und ein Werkzeug von Gottes Sendung, durch die Gott die Menschheit und die Welt in sein eigenes Leben aufnimmt. *Gaudium et spes* radikalisiert diesen Gedanken dadurch, dass hier die Welt nachdrücklich theologisch qualifiziert wird:

„*Gaudium et spes*“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, geb. 1957 in Amsterdam, verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Promotion an der Katholischen Universität Nijmegen 1990 mit einer Arbeit über die Bedeutung der verschiedenen Arten von Befreiungstheologie für die universitäre Theologie: *Sporen van de bevrijdende God*, Kampen 1990. Seit 2004 ist Borgman Direktor des Heyendaal Instituut der Radboud-Universität in Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Veröffentlichungen u.a.: *Alexamenos aanbidt zijn God* (Zoetermeer 1994); *Dominican Spirituality: An Exploration* (London/New York 2002); *Edward Schillebeeckx: a Theologian in His History. Part I* (London/New York 2003). Borgman ist Redaktionssekretär der *Tijdschrift voor Theologie* und Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM*. Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt zusammen mit Stephan van Erp: „Welche Botschaft ist das Medium?“ in Heft 1/2005. Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman-

Die Welt der Menschen also ist es, die dem Konzil vor Augen steht, „das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluss und zur Vollendung zu kommen.“ (GS 2)

„Présence au monde est présence à Dieu“, „In der Welt gegenwärtig zu sein, bedeutet Gott gegenwärtig zu sein“, dies war in den fünfziger Jahren der von Dominique Lacordaire (1802–1861) entlehnte Wahlspruch der französischen Bewegung der Arbeiterpriester. Zwölf Jahre, nachdem diese Bewegung auf Befehl von Rom gestoppt worden war, und zwar wegen der zu weit gehenden Neigung, sich „von den Zuständen und Nöten des heutigen Tages“⁵ bestimmen zu lassen, wurde durch die Approbation von *Gaudium et spes* am 7. Dezember 1965 ihr Ausgangspunkt offiziell zum Ausgangspunkt der katholischen Kirche erklärt.

Die halbe Verwirklichung dieser Revolution

In der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die theologische Revolution, die *Gaudium et spes* bedeutete, nur selten in ihrem wirklichen Wert gewürdigt. Auf der Ebene der Praxis war der Einfluss des Dokuments groß; dies gilt gewiss für die Zeit unmittelbar nach dem Konzil. U.a. zusammen mit der Friedensansprache Papst Pauls VI. an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965, zusammen mit den Botschaften zum Abschluss des Konzils an die Regierenden, an die Intellektuellen und Wissenschaftler, an die Künstler, die Frauen, die Arbeiter, die Armen und alle, die leiden, zeugte die Konstitution davon, dass die katholische Kirche ein glaubwürdiger Partner im Gespräch über die Weltprobleme der zweiten Hälfte der sechziger Jahre war.

In dem Bemühen, die Resultate des Konzils auf eine Weise zu formulieren, die ihrem eigenen sozialen Kontext angemessen war, organisierte die lateinamerikanische Bischofskonferenz 1968 eine Versammlung in Medellín. Ausgehend von den Worten in *Gaudium et spes*, wonach „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Armen und Bedrängten aller Art, auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind“ (GS 1), bemühten sie sich zu verstehen, was in ihrem eigenen Kontext von Armut, Unterdrückung und Gewalt die in Wort und Tat gelebte Botschaft der Kirche sein müsse. Das Dokument, welches das Ergebnis dieser Zusammenkunft war, markierte den Beginn der Theologie der Befreiung, die, um es mit den Worten von Gustavo Gutiérrez zu sagen, die Solidarität mit den Armen als eine Weise der Kontemplation und des Horchens auf Gott betrachtete.⁶ So wurden Gottes Gegenwart und Gottes Botschaft verbunden mit dem eigenen Lebenszusammen-

hang, und in eben diesem eigenen Lebenszusammenhang wurden Gottes Gegenwart und Gottes Botschaft erst wirklich gefunden.⁷

Durch Theologen außerhalb der Dritten Welt wurde die Theologie der Befreiung aber in hohem Maß als Ausdruck eines politisch-sozialen und sozial-ethischen Engagements und als deren Legitimation gewertet. Wie sehr Befreiungstheologen wie Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino sowie Leonardo und Clodovis Boff auch versuchten, die *theologische* Bedeutung der Befreiungstheologie sichtbar zu machen, so gründeten die meisten ihrer westlichen Kollegen deren Legitimität weiterhin auf die klassische theologische Arbeitsmethode. Infolge dieses Ansatzes wurde ein theologischer Inhalt, der erst auf dem Weg über die Analyse der Bibel und der kirchlichen Tradition aufgespürt worden war, erst danach in Verbindung gebracht mit konkreten Situationen. Bis zum heutigen Tag ist dieses Schema von großem Einfluss, wobei man selbstverständlich die Analysen sowohl der Bibel und der Tradition als auch der zeitgenössischen Situation mit Hilfe glaubwürdiger und aktueller Methoden zu erarbeiten versucht. Die fundamental-theologische Frage, die *Gaudium et spes* impliziert, wird meist gar nicht gesehen, geschweige denn auf eine produktive Weise gestellt: Wie kann die zeitgenössische Situation theologisch erschlossen werden? Wie kann die Theologie, wie können Theologen die Welt, in der konkrete Menschen leben, auf eine verantwortliche Weise zur Sprache bringen als Ort, an dem Spuren Gottes sichtbar sind, Spuren Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender und von daher Gott selbst und Gottes Geschichte mit Menschen?⁸ Theologen scheinen sich heute in zunehmendem Maße von dieser Frage abzuwenden, entweder weil sie der Orthodoxie gefährlich werden könnte, oder weil sie meinen, sie sei wissenschaftlich nicht zu beantworten, und weil sie sich unter dem Druck der heutigen akademischen Kultur auf das Studium, die Beschreibung und Erklärung religiöser Praktiken ausrichten. Nichtsdestoweniger ist gerade diese Frage offensichtlich ein wichtiger Teilaspekt der vergessenen Zukunft des Zweiten Vatikanischen Konzils, des Themas, um das es in diesem Heft von CONCILIUM geht.

In der Spur der Inkarnation

1985 erschien in Südafrika nach breit angelegten theologischen und kirchlichen Beratungen und inmitten der Krise, in der sich das Land damals befand, das sogenannte *KAIROS-Dokument* südafrikanischer Christen als ein theologischer Kommentar zur politischen Situation. Zwei Jahre später veröffentlichte der weiße südafrikanische Theologe Albert Nolan eine Reflexion über die Art, Theologie zu treiben, die notwendig sei, um ein solches Dokument zustande zu bringen. In seiner Schrift *God in South Africa* vollzog Nolan eine entschiedene Umkehrung der bekannten Idee, dass der Inhalt des Glaubens über die wechselnden Zeiten hinweg gleich bleiben müsse, dass aber die Formulierungen des Glaubens sich verändern und der Zeit anpassen müssen. Nach Nolan ist es die *Formulierung* des Glaubens, die gleich bleiben muss: Es musste immer die frohe Botschaft sein, die Menschen

„*Gaudium et spes*“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

in ihren konkreten Situationen Hoffnung auf Befreiung gab von dem, was sie gefangen hielt und unterdrückte. Der *Inhalt* des Glaubens aber müsse sich daran anpassen; und Nolan zeigte an biblischen Beispielen, dass die Glaubensgeschichte nicht durch ein und dieselbe inhaltliche Überzeugung zusammengehalten wurde, sondern durch eine in einer konkreten Situation immer neue hoffnungsvolle Ausrichtung auf Befreiung aus Leiden, Unterdrückung und Hoffnungslosigkeit.⁹

Nolans Ansatz geht ebenso wie z.B. der von Gustavo Gutiérrez letzten Endes zurück auf das Werk des französischen Theologen und Dominikaners Marie-Dominique Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Es ist ein Zeichen des merkwürdigen Verlaufs der katholischen Theologiegeschichte im 20. Jahrhundert, dass dieses wichtige und erneuerungskräftige Buch fast fünfzig Jahre lang ungedruckt blieb. 1937 wurde dieser Text von Chenu als Typoskript vervielfältigt und in äußerst beschränkter Auflagenzahl verbreitet. 1942 wurden das Buch und sein Autor verurteilt, und erst 1985 folgte seine wirkliche Publikation.¹⁰ Was dieses Buch theologisch wichtig und kirchlich umstritten machte, ist der Blick auf die Theologie, die Chenu darin entfaltet. Theologie war für ihn letzten Endes Reflexion auf die zeitgenössische menschliche Situation und darauf, inwiefern Gott davon betroffen ist. Nach Chenu selbst war dies seine Interpretation der Ansicht des Thomas von Aquin, dass Glaube das Leben erlebt und Theologie die Welt studiert *sub ratione Dei*, in Bezug auf Gott. Außer Theologe war Chenu auch Historiker, und er zeigte, dass die großen theologischen Visionen der Vergangenheit keine in sich selbst geschlossenen Systeme waren. Es waren Formen von Reflexion auf die zeitgenössische Situation aus einer besonderen Spiritualität und im Rahmen einer ganz bestimmten Kultur. Gottes Offenbarung ist nicht ohne weiteres in der Bibel und in der kirchlichen Überlieferung zu finden, sondern in dem weitergehenden, auf immer neue Situationen reagierenden Glauben von Menschen und in den darauf gerichteten intellektuellen Reflexionen der Theologie. Diese zusammen machen die Tradition aus. Darum kann nach der Überzeugung von Chenu das, was hier und jetzt gläubig getan und theologisch gesagt werden muss, nur entdeckt werden, indem man die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums erkennt und deutet. Die Kirche muss sich seiner Ansicht nach immer aufs Neue befreiend inkarnieren in der Geschichte.¹¹

Diese Sicht Chenus ist auch der Hintergrund des Ansatzes von *Gaudium et spes*. Diese Sicht stellt jedoch eindringlich die Frage nach der Identität von Glauben und Kirche. Wenn aber die christliche Botschaft sich nicht substantiell festlegen lässt, sondern gleichsam immer aufs Neue entstehen muss im Antworten auf die Zeichen der Zeit, was ist dann die Basis der Kontinuität dieses Glaubens? Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* weicht dieser Frage dadurch aus, dass sie den Eindruck erweckt, sie wende die gleichbleibende Lehre der Kirche nur auf die aktuelle Situation an. Chenu und Nolan, aber z.B. auch Schillebeeckx, lokalisieren Gottes befreiende Gegenwart letztendlich in der Schöpfung. Von Beginn an ist die Welt von Gott geschaffen im Blick auf Heil und Befreiung, und Jesus bringt diese Zielsetzung und Ausrichtung der Schöpfung ans helle Licht.¹² Es ist die

Aufgabe der Kirche, in der Spur Jesu dasselbe zu tun. Dies bringt Schillebeeckx letzten Endes zu der weitgehenden Schlussfolgerung, dass nicht Jesu Worte und Taten, sondern das Verhältnis zwischen den Worten und Taten Jesu einerseits und ihrem Kontext andererseits, gläubig gesehen, normativ seien. Gläubige hier und jetzt müssen nicht wiederholen, was Jesus gesagt oder getan hat, sie müssen sich vielmehr zu ihrem Kontext so verhalten, wie Jesus sich zu seinem eigenen Kontext verhalten hat. Es geht nach Schillebeeckx nicht um das Gleiche, sondern um das proportional Gleiche, das verhältnismäßig Gleiche.¹³ Dies kann aber nahelegen, dass es einer immer aufs Neue wiederholten Inkarnation in der Kirche bedarf, einer jedesmal neuen Fleischwerdung in den jedesmal neuen Kontexten der menschlichen Geschichte, in denen „die Gesinnung, die Jesus Christus hatte“ (Phil 2,5), zum Leben kommt. Der Gedanke, dass Gott immer wieder aufs Neue eine neue Initiative ergreifen muss, um den Glauben zu einer angemessenen Antwort auf eine Situation werden zu lassen, untergräbt aber die Einmaligkeit der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und ihren bleibenden Wert für die Geschichte nach ihm. Der Gedanke, dass es jedesmal aufs Neue einer schöpferischen Initiative von Menschen bedarf, die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit der Kirche Gestalt verleihen, verdrängt die Einsicht, dass Glaube in christlichem Verständnis immer *Antwort* auf eine Initiative Gottes ist.

„Gaudium et spes“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Die offene Frage nach der theologischen Epistemologie

Damit sind wir angekommen bei dem, was meines Erachtens die echte „vergesene Zukunft“ von *Gaudium et spes* ist. Es ist die Frage einer heutigen theologischen Epistemologie: Wie deuten wir die Zeichen der Zeit „im Licht des Evangeliums“? Und was ist dabei die Rolle dieser Zeichen und was die Rolle des Evangeliums? Diese Fragen können in den wenigen Zeilen, die uns für diesen Artikel noch bleiben, nicht beantwortet werden. Sie fordern noch weitere tiefschürfende Reflexion und Studien. Es ist aber wohl klar, dass es jedenfalls Zeichen geben muss, die gedeutet werden können. Das bedeutet, dass Gottes Gegenwart in seiner Schöpfung und Gottes Inkarnation inmitten doppeldeutiger menschlicher Geschichte dem Glauben und der Theologie vorausgehen. Gottes rettende Gegenwart muss, theologisch gesprochen, gegeben sein und kann nicht das Produkt der theologischen Betrachtung oder des gläubigen Projektes sein. Dasselbe gilt für die Dynamik der Welt in ihrer Ausrichtung auf das Reich Gottes: Theologie ist nur sinnvoll, wenn das Reich Gottes, so wie Jesus es verkündet hat, tatsächlich im Anbruch begriffen ist. Zugleich bedarf es des „Lichtes des Evangeliums“, um die Zeichen der Zeit wirklich als Zeichen von Gottes rettender Gegenwart zu sehen und sie als solche auch anderen sichtbar machen zu können. Ohne das Licht, das ausgeht von der Bezeugung eines lebenden Gekreuzigten, erscheint das, was, christlich gesprochen, ein Zeichen von Gottes anbrechender Rettung inmitten von Leiden und Tod ist, nur als *eine* der vielen willkürlichen Wider-

wärtigkeiten des menschlichen Schicksals, denen unsere Existenz nun einmal unterworfen ist. Wo Menschen von der Kirche her und als Kirche wirklich die Zeichen der Zeit als Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes sichtbar machen, dort erscheint die Kirche tatsächlich „gleichsam als das Sakrament, das heißt als das Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Inmitten aller auf die Theologie ausgeübten Pressionen, sich zu einer Religionswissenschaft umzuformen, muss sie daran festhalten, dass ihr in diesem Sinn geleisteter Beitrag für die Kirche ein unlöslicher Teil ihrer Aufgabe ist. Die Theologie steht weder im Dienst der Kirche, wie diese derzeit ist, noch steht sie im Dienst des Wunsches der Gesellschaft, eine größere Kenntnis von Religion und eines stärkeren Zugriffs auf Religion zu erlangen. Die Theologie steht letzten Endes im Dienst Gottes, der nach christlicher Überzeugung Befreier und Erlöser ist und als solcher zugleich immer schon der Schöpfer. Wie sehr die Welt dies auch zu verkennen scheint, so hat sie ihr Sein letzten Endes doch von dem Gott, der den Menschen Leben in Fülle gönnt und gibt. Die vornehmste theologische Aufgabe ist die Reflexion darüber, *auf welche Weise* dieses Paradox glaubwürdig gedacht werden kann.

¹ Zu dieser Charakteristik von Modernität vgl. Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* in: ders., *Dits et écrits*, Paris 1994, 562-578; hier: 568-570.

² Marie-Dominique Chenu, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Paris 1979.

³ Die Rückkehr zur Soziallehre der Kirche begann bereits mit dem Apostolischen Brief Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens* (14. Mai 1971) und wurde vollendet mit den Enzykliken Johannes Pauls II.: *Laborem exercens* (14. September 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30. Dezember 1981) und *Centesimus annus* (1. Mai 1991). In der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre *Libertatis conscientia* (22. März 1986) wird die kirchliche Soziallehre nachdrücklich als Alternative zur Theologie der Befreiung dargestellt; die Befreiungstheologie ist, wie noch deutlich erkennbar werden wird, bei ihrem Entstehen entscheidend durch den Impuls von *Gaudium et spes* bestimmt worden.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden*, Wien 1965.

⁵ Zum Konflikt um die Arbeiterpriester vgl. François Leprieux, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989: Die zitierte Formulierung, die negativ gemeint ist, stammt aus der Enzyklika Pius' XII., *Humani generis* (12. August 1959), Nr. 11f.

⁶ Vgl. Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*, Maryknoll 1985; s. vor allem Kap. 2. Zu finden im Internet: www.dominicans.org/ecleary/crisis

⁷ Dies ist schon deutlich zu erkennen bei Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung* (1972), Mainz ¹⁰1992, aber es ist auch stark ausgearbeitet in ders., *Die historische Macht der Armen* (1983), München/Mainz 1984; ders., *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (1983), München/Mainz 1986.

⁸ Vgl. mein Buch: *Sporen van de bevrijdende God*, Kampen 1990. In meinem Beitrag *Theology as the Art of Liberation: Edward Schillebeeckx's Response to the Theologies of the EATWOT*, in: *Exchange* 32 (2003), 98-108, zeige ich, dass Schillebeeckx eine wichtige Ausnahme in der westlichen akademischen Theologie bildete.

⁹ Albert Nolan, *God in South Africa: The Challenge of the Gospel*, Kapstadt/Johannesburg 1987.

¹⁰ Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985.

¹¹ Vgl. Christophe F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montréal/Kingston 2001, 156–163. Siehe auch: Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu*, Paris 1964; ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966.

¹² Siehe vor allem: Edward Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978, 121–140: Rijk van God: Schepping en heil.

¹³ Siehe vor allem Schillebeeckx' Abschiedsrede als Hochschullehrer: *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1989; später teilweise aufgenommen in: *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1989), Freiburg 1990. Schillebeeckx entlehnt diesen Gedanken übrigens von Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (1979), München/Mainz 1983.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vierzig Jahre danach

Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?

Hervé Legrand

Um die vom II. Vaticanum eingeleiteten ekklesiologischen Reformen angemessen beurteilen zu können, bedürfte es einer historischen und sogar interdisziplinären Annäherung. An dieser Stelle soll lediglich eine theologische Annäherung stattfinden, gemäß dem Ziel, das Johannes XXIII. dem Konzil vorgegeben hatte. In einer bemerkenswerten Intuition hatte er pastorale Reform und ökumenische Zielsetzungen miteinander verbunden.¹ Gleichzeitig eine Diözesansynode für Rom und eine generelle Reform des Kirchenrechts anzukündigen bedeutete, dass das *aggiornamento* auf dem Weg der Erneuerung der Diözesankirchen und der Stellung des katholischen Bischofs² in Verbindung mit einer ernsthaften Reform der Institutionen stattfände, die das Konzil vorzubereiten hätte.

Dieses Programm wurde zu dem der Bischöfe. Für die meisten stellte die „päpstliche Monarchie“, identifiziert mit den Dogmen des I. Vaticanums, ein pastorales und missionarisches Handicap³ und einen ökumenischen Stein des Anstoßes dar.⁴ Ihre dauerhafte Sympathie dem „Einheitssekretariat“ gegenüber bezeichnet die Verbindung, die sie zwischen Ökumene und Reform empfanden. Dies wird sich in ihrer Unterstützung für die bischöfliche Kollegialität kristallisieren, die als notwendiges Gleichgewicht zum I. Vaticanum angesehen wurde. Die Intuition von Johannes XXIII. wurde auf diese Weise vollkommen erfasst; aber wurde sie es auch in Bezug auf seine institutionellen Reformen? Es sieht weniger danach aus.

„Gaudium et spes“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments