

Kirchen könnten den europäischen Kirchen dazu verhelfen, ein tieferes Bewußtsein zu gewinnen, daß die Sendung der Kirche nicht primär in der Selbsterhaltung besteht, sondern darin, das Reich Gottes in der Welt durchzusetzen... Keine Angst, diese Öffnung zur Welt wird nicht zum Verlust der christlichen Identität führen.“²⁷

Wir sind uns bewußt: In Lateinamerika spielt sich gegenwärtig die Zukunft der Weltkirche ab. Erweist sich diese Kirche – mit bald mehr als der Hälfte der Katholiken – als untauglich, als unfähig, eine gültige Antwort auf die Probleme jener Menschen zu geben, die ihren Blick auf sie richten, so wird dort in 50 Jahren kaum jemand von der katholischen Kirche sprechen. So lautet die Prognose Leonardo Boffs. Die sozialen Änderungen werden sich durchsetzen – mit der Kirche oder ohne sie und gegen sie.

Wir haben aber Grund zur Hoffnung. Mit Optimismus kann ich von einem guten Teil der lateinamerikanischen Kirche behaupten, was der Generalobere der Jesuiten, Pater Kolvenbach, von den Jesuiten Süd- und Mittelamerikas sagt: „Sie öffnen der übrigen Gesellschaft die Augen für die Frage, warum die Liebe zu den Armen Vorrang hat.“²⁸

Auf diesem schweren Weg sind Fehler nicht ausgeschlossen. Hier aber müßte das Wort eines Priesters aus Mittelamerika gelten: „So oft beging die Kirche Lateinamerikas in der Vergangenheit Fehler zugunsten der Reichen. Lassen Sie uns jetzt vielleicht auch wieder Fehler machen, diesmal jedoch zugunsten der Armen.“

²⁸ OAS, 23.12.1984.

²⁷ Vgl. *Páginas*, Nov.–Dez. 1984, 18–22.

Kirche: „Charisma und Macht“

Zum Streit um Leonardo Boff

Medard Kehl, Frankfurt

Die am 9. Mai dieses Jahres bekanntgegebene gemeinsame Entscheidung der (für die Ordensleute zuständigen) Religiösenkongregation und der Glaubenskongregation, dem brasilianischen Franziskanerpater L. Boff ein „Bußschweigen“ aufzuerlegen, hat in vielen – der „Theologie der Befreiung“ aufgeschlossen gegenüberstehenden – Kreisen Überraschung, Bestürzung und Empörung hervorgerufen. Schien doch nach

dem am 7. September 1984 in „brüderlicher Atmosphäre“ verlaufenen Gespräch in Rom und vor allem nach der am 13. März veröffentlichten „Bekanntmachung“ der Glaubenskongregation der „Fall Boff“ abgeschlossen zu sein, zumal dort zusammenfassend und ohne jede Andeutung von Sanktionen festgestellt wurde: „Bei der Veröffentlichung des Obigen fühlt sich die Kongregation außerdem verpflichtet zu erklären, daß die hier analysierten Optionen von L. Boff so sind, daß sie die gesunde Glaubenslehre, die zu fördern und zu schützen eben die Aufgabe dieser Kongregation ist, gefährden.“¹

Das Unverständnis angesichts der dann doch noch erfolgten Maßregelung basiert in unseren Breiten allerdings auch auf einer weitgehenden Unkenntnis der konkreten theologischen Aussagen Boffs, die von der Glaubenskongregation untersucht und als gefährlich eingestuft worden sind. Es wird nämlich keineswegs die Theologie der Befreiung einfachhin (wie noch in der römischen „Instructio“ vom September 1984) oder die Theologie L. Boffs im ganzen verurteilt. Die Kritik der Glaubenskongregation richtet sich vielmehr auf einige genau zu benennende Punkte aus L. Boffs Buch „Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie“².

Ansatz, Anliegen und Stil des Buches

Dieses Buch erhebt – wie L. Boff immer wieder betont – nicht den Anspruch, eine systematisch ausgearbeitete und vollständige Ekklesiologie zu bieten. Es setzt sich vielmehr aus 13 Kapiteln zusammen, die bereits in den Jahren 1972–1981 als Vorträge bzw. Artikel zu den verschiedensten Gelegenheiten und für die unterschiedlichsten Kreise veröffentlicht worden sind. Das ekklesiologische *Fundament* all dieser Beiträge hat L. Boff in seiner bei L. Scheffczyk in München verfaßten Dissertation gelegt: „Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung“ (Paderborn 1972). Von daher ist es unbestritten, daß Boff ganz in der katholischen, durch das II. Vatikanische Konzil wiederbelebten Tradition steht, die die sichtbare Kirche als „Sakrament“ des Heilshandelns Gottes in der Welt versteht. Diese Grundaussage nimmt bei Boff allerdings eine – von E. Käsemann, H. Küng und G. Hasenhüttel inspirierte – pneumatologische Sinnspitze an, insofern er die Kirche als ein durch die

¹ Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht“ von L. Boff, in: *Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 13 vom 29. 3. 1985, 4.

² Düsseldorf 1985; portugiesisch: *Igreja: Charisma e Poder. Ensaio de Eclesiologia militante*, Petropolis 1981.

Vielfalt der *Charismen* strukturiertes Sakrament des *Heiligen Geistes* versteht (vgl. Kap. 12 u. 13).

Auf dieser Grundlage, die auch in der europäischen Theologie der letzten 20 Jahre weithin anerkannt ist, entfaltet Boff nun sein eigentliches *Anliegen*, das die ersten 11 Kapitel des Buches entscheidend prägt. Es geht Boff nämlich vor allem darum, die gegenwärtig notwendige Antwort der Kirche auf die politische und soziale Herausforderung durch die unvorstellbar große Armut von etwa 75 Prozent des (christlichen!) Volkes in Brasilien (und in anderen lateinamerikanischen Ländern) zu formulieren. Boff sieht diese Antwort nun vornehmlich in der Praxis und Konzeption jenes Teils der Kirche Lateinamerikas gegeben, der sich für die aktive Mitarbeit an der politisch-sozialen, kulturellen und religiösen Befreiung der Armen in ihren Ländern entschieden hat. Diese Solidarität lebt hauptsächlich in den „Basisgemeinden“; deswegen werden gerade sie von Boff ekklesiologisch „auf den Begriff gebracht“ und mit den traditionellen Formen von Kirche vermittelt. „Basisgemeinde“ bezeichnet ein sehr vielfältiges Phänomen; etwas verallgemeinert kann darunter ein Zusammenschluß von mehreren kleinen Gruppen (oft im Rahmen einer bestehenden Pfarrei und „animiert“ durch pastorale Mitarbeiter) verstanden werden, die aus Christen der unteren sozialen Schichten bestehen und die sich regelmäßig zum gemeinsamen Gebet, zum Hören auf das Wort Gottes, zum Austausch über ihren Glauben und ihre Lebenssituation, schließlich zum gemeinsamen Handeln im religiösen und gesellschaftlichen Lebensbereich treffen. Diese Gemeinden verstehen sich als „Kirche des Volkes“, womit eben gerade die Armen, die kleinen Leute, die Opfer des Systems gemeint sind. Sie werden jetzt zum eigentlich tragenden *Subjekt* der Kirche, wodurch sich auch eine neue „Ekklesiogenese“, d. h. ein „Neuentstehen von Kirche“ abzeichnet. Diese „Kirche von unten“ steht prinzipiell keineswegs im Widerspruch zu der institutionalisierten „Kirche des hierarchisch gegliederten Amtes“. Im Gegenteil, beide brauchen sich gegenseitig: Die hierarchische Kirche sorgt mit ihren Ämtern, ihrer Tradition, ihren Sakramenten, ihrem Glaubensbekenntnis für die „Kontinuität, die katholische Identität und Einheit“ der Basisgemeinden; diese hinwiederum schenken der traditionell institutionellen Form von Kirche (gleichsam wie ein „Sauerteig“) die notwendige evangeliumsgemäße Ausrichtung an den „geringsten der Brüder und Schwestern Jesu“, damit sie sich nicht mehr primär in den Dienst der Wohlhabenden stellt, sondern die Interessen der Armen zu den ihren macht und dadurch wirklich zu einer universalen „Kirche der Armen“ wird. In dieser Polartät gilt jedoch die hierarchische Struktur nicht mehr als das primäre

Ordnungsprinzip dieser Kirche; statt dessen übernimmt die schwesterlich/brüderliche Gemeinschaft aller Glaubenden, vor allem der Armen und der mit ihnen Solidarischen, diese Rolle.

An diesem Punkt kommt es nun an vielen Stellen des Buches zu einer sehr pointierten Darstellung des Gegensatzes zwischen der neuentstehenden armen Kirche des Volkes und der eher in den bürgerlich-wohlhabenden Schichten beheimateten Kirche der traditionellen hierarchischen Strukturen. Dabei nimmt die Kritik an den konkreten Amtsstrukturen der römisch-katholischen Kirche sehr oft eine *Schärfe* an, die man im allgemeinen nur bei Gegnern der Kirche außerhalb ihrer eigenen Grenzen findet (vgl. 18 ff, 68 ff, 95 ff, 155 ff, 198 ff, 246 ff)³. Diese Kritik trifft in ihren historischen und soziologischen Aussagen zweifellos auf manche Tatsachen in Geschichte und Gegenwart unserer Kirche zu; aber daß dies *unsere* Kirche ist, deren geschichtliche und strukturelle Last wir mittragen müssen und die uns als ihren Gliedern trotz allem den Geist Jesu Christi bleibend vermittelt – dies wird (bei allen gegenteiligen Beteuerungen) in solchen Analysen für mich kaum mehr spürbar. Ich muß ehrlich sagen: Gerade bei der großen Sympathie, die ich für die

³ Zwei Beispiele dieses Stils: „Nicht einmal die Priester hält man für fähig, in Dingen, die sie betreffen, zu überlegen, sich zu organisieren und – im Respekt für die Einheit in der Kirche – Entscheidungen zu treffen. Auf Konzilien, Synoden oder ähnlichen Kirchentreffen sind es immer die Bischöfe, die für sie denken, handeln und entscheiden. Juristisch gelten sie als Gehilfen der Bischöfe und, was die Rechte ihres *ordo* anbelangt, als bischöfliche Anhängsel. Fast jedesmal, wenn es zur Bildung von Gruppen mit eigenen Konturen kam, erfolgten unmittelbar Verdächtigung, Diffamierung oder Druck von oben, wenn nicht gar Suspendierung und Exkommunikation.“ (69)

„Diese Ideologie der Macht schuf nach und nach den ekklesiologischen Ballast, der in Theologenkreisen bis ins 19. Jh. und in der Mentalität der höchsten offiziellen Hierarchie praktisch bis heute fortbestand. Die absolute Macht des Papstes bestimmte den weiteren Gang der Geschichte in Kirche und Gesellschaft: Geschichte war entweder die Geschichte dieser absoluten Macht, ihrer Bestätigung und ihrer Konsolidierung, oder sie war eine Geschichte, die – um selbständig sein und fortbestehen zu können – gegen jene Macht angehen mußte. So geriet die Kirche in ein schreckliches Dilemma: entweder sie herrscht oder sie wird beherrscht.

Wie jede andere totalitäre Macht entwickelt auch die mächtige Institution Kirche ihre Argumentation, um sich zu rechtfertigen. Die Vernunft verzichtet auf ihre kritische Funktion und wird zu einem bloßen Werkzeug des Systems. Die Theologie gerät schlicht zu einem *sentire cum ecclesia*, einem ‚Empfinden mit der Kirche‘, wobei unter *ecclesia* eindeutig die Institution zu verstehen ist...

Kirchliche Macht verstand sich immer als Macht aus Gottes Hand. Allerdings: das Göttliche an der Macht der Institution Kirche ist nur ihr Ursprung. Ihre konkrete Handhabung ist wenig göttlich, sondern vollzieht sich nach der Logik jedweder menschlichen Macht, einschließlich all ihrer Tricks. Neuere soziologische Untersuchungen haben gezeigt, daß die Entscheidungsbefugnis in der Institution Kirche in extremer Weise zentralisiert ist. Im folgenden seien hier einige Seiten eines brasilianischen Analytikers abgedruckt, auf denen beschrieben wird, daß die Regierungsform der Kirche und der Kommunistischen Partei der Sowjetunion überraschende Parallelen aufweisen: ...“ (101 f)

„neue“ Sicht von Kirche hege, wie Boff sie präsentiert, stößt mich diese scharfe, unerbittliche Polemik doch ziemlich ab. Das ist m. E. nicht die Sprache eines K. Rahner oder eines Y. Congar, der beiden bedeutendsten kritischen Ekklesiologen der letzten Jahrzehnte⁴; es ist wohl auch nicht die Sprache der armen und kleinen Leute des südamerikanischen Kontinents, die großenteils in der Kirche – trotz ihrer himmelschreienden Sünden und Fehler – ihre Heimat und ihren Halt sehen.

Aber lebt hier nicht endlich wieder die Sprache der Propheten in der Kirche auf? Dies wird ja oft zur Rechtfertigung solcher Kirchenkritik gesagt; und es trifft auch auf L. Boff insofern zu, als seine Vorträge und Artikel im einzelnen für ganz bestimmte Situationen ein prophetisch klärendes und unterscheidendes Wort sprechen. Aber in der Form eines Buches, das diese Beiträge zusammenfaßt und das in viele Sprachen übersetzt wird, transzendieren solche prophetischen Worte die jeweilige Situation doch erheblich und nehmen den Charakter einer allgemeinen und umfassenden Kritik an der institutionellen Kirche an, die in dieser massiven und geballten Weise eher das Gegenteil bewirkt. Insofern halte ich eine solche Artikelsammlung zumindest „kirchenstrategisch“ für unklug, weil sich viele „Sympathisanten“ mit dieser Form nicht einfachhin identifizieren können und weil sie umgekehrt fast notwendig restaurative Reaktionen und Tendenzen bei den Gegnern des eigentlichen theologischen Ansatzes und Anliegens von Boff verstärkt⁵.

Inhaltliche Einwände Roms

Die sachlichen Bedenken, die von der Glaubenskongregation gegen das Buch Boffs erhoben wurden, konzentrieren sich im wesentlichen auf folgende *drei Punkte*, von denen die beiden ersten keineswegs spezifisch für die Ekklesiologie Boffs oder die Theologie der Befreiung sind⁶:

Die katholische Kirche und die anderen Kirchen des Glaubens an Jesus Christus

Nach Ansicht der Glaubenskongregation *relativiert* Boff zu stark die theologische Bedeutung der *katholischen Kirche* gegenüber den prote-

⁴ Vgl. etwa den Schluß des Artikels von K. Rahner, *Kirche der Sünder*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Zürich 1965, 319f; L. Boff denkt und empfindet sicherlich genauso wie K. Rahner; gerade deswegen hat er eine solche Polemik nicht nötig, die eher Theologen minderen Formats ansteht.

⁵ Vgl. dazu D. Seeber, *Mehr als Restauration*, in: *Herder-Korrespondenz* 39 (6/1985) 245–249.

⁶ Vgl. dazu: Kardinal Joseph Ratzinger/Leonardo Boff, *Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Publik-Forum-Dokumentation*, Frankfurt 1985; *Herder-Korrespondenz* 39 (5/1985) 201 f.

stantischen Kirchen; er interpretiere den entscheidenden Begriff des II. Vatikanischen Konzils zu dieser Frage falsch. Nach der Nr. 8 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* „subsistiert“ nämlich die Kirche Jesu Christi, das zu seinem „Leib“ versammelte „Volk Gottes“, in der römisch-katholischen Kirche. Damit ist nach der Intention des Konzils eindeutig gemeint, daß es zwar eine alle Institutionen übergreifende Kirche als die „Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ (ebd.) gibt, mit der die katholische Kirche nicht identisch ist (darin liegt der ökumenisch befreiende Neuansatz des Konzils), daß aber die katholische Kirche die sakramentale und strukturelle „Vollgestalt“ dieser Kirche Jesu Christi darstellt. Der Grund liegt darin, daß die katholische Kirche sich in ihrem ganzen sozialen Gefüge von jenem Sakrament der Einheit her aufbaut, in dem die universale Einheit des Reiches Gottes sich (seit der Verkündigung Jesu und seiner Auferstehung) am ausdrücklichsten darstellt und vermittelt: von der Eucharistie her. In ihrem Dienst stehen die wichtigsten strukturierenden Zeichen der universal-kirchlichen Einheit, das Bischofskollegium und das Petrusamt, die die katholische Kirche als ganze und in ihren Ortskirchen zu einer einzigen, allumfassenden eucharistischen Tischgemeinschaft versammeln. Auf der Ebene dieser sakramentalen Wirklichkeit wird also vom Konzil eine einzigartige, von allen anderen Kirchen unterschiedene Beziehung zwischen der katholischen Kirche und der Kirche Jesu Christi ausgesagt.

Von daher trifft in der Tat L. Boff nicht den genauen Sinn der konzi-liaren Aussage, wenn er schreibt: „So ist die katholische, apostolische, römische Kirche einerseits die Kirche Christi, weil sie in dieser real-existierenden Vermittlung in der Welt sichtbar wird. Und sie ist es nicht, weil sie nicht den Anspruch erheben darf, sie allein sei mit der Kirche identisch, da diese auch in anderen christlichen Kirchen subsistieren kann.“⁷ Gerade das letztere will das Konzil eben nicht behaupten: Eine „Subsistenz“ in dem obengenannten Sinn wird nur für die katholische Kirche geltend gemacht, was jedoch nicht ausschließt, daß es auch andere Verwirklichungsweisen der Kirche Jesu Christi gibt; z. B. in einer nur partiellen sakramentalen Gestalt (also ohne Bischofskollegium und Petrusamt) oder auf der Ebene der existentiellen, in Glaube, Hoffnung und Liebe gelebten Nachfolge Jesu usw. Meines Erachtens weicht L. Boff dieser dogmatisch brisanten Frage in seiner Antwort aus, wenn er schreibt: „Ich stelle mich *nicht* in den dogmatischen Fragehorizont, sondern behandle nur geschichtliche Vorgänge.“⁸ Faktisch tut er es mit der zitierten Behauptung doch, auch wenn er diese Frage in dem (stellen-

⁷ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, aaO. (Anm. 2), 140.

⁸ *Publik-Forum-Dokumentation*, aaO. (Anm. 6), 63.

weise ziemlich vereinfachenden) Kapitel über den Katholizismus nur am Rande (auf einer knappen Seite) behandelt. Aber gerade diese Kürze kann zu mißverständlichen Deutungen Anlaß geben, zumal wenn die *geschichtliche* Relativität des „Katholizismus“ (als eines „Prinzips der Gestaltgebung des Christentums“, als „geschichtliche Konkretion des Evangeliums und Objektivierung des christlichen Glaubens“)⁹ von Boff doch sehr stark hervorgehoben wird.

Die Unveränderlichkeit und die Ausschließlichkeit des Dogmas

L. Boff wird darüber hinaus vorgeworfen, er *relativiere* zu stark die *dogmatischen Formulierungen* des Glaubens, etwa wenn er schreibt: „Die dogmatische Festlegung ist angesichts drohender Häresien und der Verkehrung der christlichen Erfahrung legitim und auch notwendig. Aber in ihrer Formulierung ist sie ein Schlüssel zur Entzifferung, der nur für eine bestimmte Zeit und für bestimmte Verhältnisse gültig ist. Wer ihren zeitlichen und geschichtlichen Charakter vergißt und sie – auch in ihrer Formulierung – für alle Zeit und dazu noch ausschließlich gelten lassen will, macht sie zum Hindernis für neue notwendige Gestaltwerdungen des Christentums. Jede ausschließende Dogmatisierung eines Textes ist immer eine pathologische Form der Wahrheit. Die Verbindlichkeit des Dogmas ist geknüpft an die ausgesagte Wahrheit und nicht an die Ausschließlichkeit der Aussageweise.“¹⁰

Das Mißverständliche an diesen Formulierungen, das auch durch die Antworten Boffs nicht aus der Welt geschafft worden ist, liegt darin, daß hier zwei verschiedene Prädikate undifferenziert zusammengebunden und damit auch zugleich verneint werden: nämlich daß bestimmte dogmatische Formulierungen einerseits „für immer“ und andererseits „ausschließlich“ wahr sein sollen. Die erste Eigenschaft dürfte – gerade auch nach dem Streit um H. Küngs „Unfehlbar?“ seinerzeit – doch in der katholischen Theologie weithin akzeptiert sein: Grundlegende Glaubens- und Bekenntnisaussagen (im NT, im Credo, in den Dogmen) bleiben ein für allemal untrüglich wahr und verlässlich, und zwar in dem Sinn, wie sie Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes zu unserem Heil sind. Was in einer bestimmten Glaubenssituation diesen Charakter der Wahrheit und unbedingten Verlässlichkeit hat, kann ihn nicht in einer anderen Situation auf einmal verlieren und somit falsch werden¹¹. Dagegen behauptet

⁹ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, aaO. (Anm. 2), 145.

¹⁰ AaO. (Anm. 2), 144.

¹¹ Vgl. M. Kehl, *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, in: *Zur Sache. Theologische Streitfragen im Fall Küng*, hrsg. von L. Bertsch/M. Kehl, Würzburg 1980, 131 ff.

niemand ernsthaft, daß solche Glaubensformeln eine „ausschließliche“ Geltung beanspruchen und nicht durch neue ergänzt, vertieft, erweitert, ja auch relativiert werden müssen. Die Begrenztheit der dogmatischen Sprache des Glaubens wird allgemein anerkannt; daraus folgt aber nicht, daß deswegen Glaubensformeln (wie etwa das apostolische Credo) einfach ersetzt werden können und anderen Texten „Platz machen“ müßten (so L. Boff, 144). Wenn Boff also die beiden Prädikate „für immer“ und „ausschließlich“ unterschiedlich behandeln und bewerten würde, wäre dieser Streitpunkt schnell beigelegt. Er spielt (wie auch der erstgenannte) sowieso keine gewichtige Rolle innerhalb seiner Ekklesiologie.

*Die marxistische Gesellschaftsanalyse
und die sakramentale Sichtbarkeit der Kirche*

Das wird man allerdings von dem dritten Einwand Roms nicht so einfach sagen können; denn dieser bezieht sich auf ein Spezifikum der Ekklesiologie Boffs, der eine bestimmte Variante der *marxistischen Analyse* der kapitalistischen Gesellschaft auf die soziale *Struktur der Kirche* innerhalb einer solchen Gesellschaft überträgt. Das bedeutet: Die „asymmetrische Produktionsweise“ der kapitalistischen Gesellschaft¹² und die daraus entspringende Trennung in Klassen wird auch in der Kirche analysiert, und zwar da, wo die Kirche sich (in ihrer institutionellen Wirklichkeit) so der umgebenden Gesellschaftsordnung angepaßt hat, daß deren Produktionsweise auch in ihrem Bereich der „religiös-symbolischen Produktion“ zur Vorherrschaft gelangt ist. „In einem langen geschichtlichen Prozeß, den man auch beschreiben könnte, kam es zu einer Asymmetrie der religiösen Produktion. In analytischer Begrifflichkeit (die jedoch frei von jeder moralischen Konnotation ist) könnte man von einem Prozeß sprechen, in dem der Klerus dem christlichen Volk die religiösen Produktionsmittel enteignete. Ursprünglich war das christliche Volk in der Kirche an der Macht, an den Entscheidungen und an der Wahl der Amtsträger beteiligt. Nach und nach wurde es dann nur noch konsultiert und geriet in der Frage der Macht schließlich ganz an den Rand. Eine Fähigkeit, über die es anfangs verfügte, wurde ihm entzogen. Da die Gesellschaft arbeitsteilig funktionierte, wurde auch in der Kirche eine religiöse Arbeitsteilung eingeführt. So entstand ein Stab von

¹² L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, aaO. (Anm. 2), 200; vgl. zum folgenden M. Kehl, *Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik*, in: *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, hrsg. von W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann, Würzburg 1985 (erscheint in diesem Herbst).

Beamten und Experten, die das religiöse Interesse aller befriedigen sollten, indem sie, und zwar nur sie, symbolische Güter produzierten, die das inzwischen enteignete Volk konsumierte... Offensichtlich harmonisiert eine solchermaßen asymmetrisch strukturierte Kirche gut mit der sie umgebenden Gesellschaft, in der dieselbe asymmetrische Produktionsweise herrscht. So konnte die Kirche leicht als religiöse Ideologie zur Rechtfertigung der herrschenden Ordnung erscheinen. In Lateinamerika bestand bis Medellín (1968) diese Art des Verhältnisses zwischen Kirche, ziviler Gesellschaft und Staat, das zum Regime der Christenheit führte.“¹³

Diese Sicht der empirischen Seite der Kirche bestimmt dann auch das Verständnis der vier theologischen „Notae ecclesiae“, also ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität: Die Einheit wird in einer solchen Kirche als harmonisierende, gleichmacherische Uniformität beschrieben; die Heiligkeit zeigt sich vornehmlich in solchen Heiligen, deren Haupttugenden „Gehorsam, kirchliche Unterwerfung, Demut und Ganzhingabe an die Kirche“ sind und die deswegen fast ausschließlich „Heilige des Systems“ (Priester, Bischöfe, Ordensleute) darstellen¹⁴; die Apostolizität kommt nur „einer einzigen Klasse (der Bischöfe als Nachfolger der Apostel)“ und nicht mehr der ganzen Kirche zu; die Katholizität schließlich erscheint vor allem auf der quantitativen Ebene: daß nämlich dieselbe Kirche (mit derselben Hierarchie, denselben Sakramenten und derselben Theologie) auf der ganzen Erde anzutreffen ist.

Was bedeutet eine solche empirische Analyse der Kirche für ihre theologische Wirklichkeit als „Sakrament des Heiligen Geistes“? L. Boff hält zwar daran fest, daß die empirische und theologische Dimension „zwei Seiten ein und derselben Kirche“ sind, daß der institutionelle Bereich die „Basis“, das „Gefäß“, die „Greifbarkeit“ für das sakramentale Heilshandeln darstellt¹⁵. Aber *wie* diese beiden Seiten konkret bei der Kirche in Gestalt einer „asymmetrischen Produktionsweise“ *verbunden* sein sollen, wird mir nicht klar. Kann die sichtbare Kirche in einer solchen sozialanalytischen Perspektive überhaupt noch eine theologische Bedeutung haben, kann sie auf begründete Weise noch „Sakrament“ genannt werden? Oder steht sie nicht in einem reinen *Widerspruch* zu ihrer geistlichen Bestimmung?

Leider geht Boff auf diese zentrale Frage nicht weiter ein; es wirkt nicht sehr befriedigend, wenn er dazu nur schreibt: „An dieser Stelle müßte nun eine theologische Wertung dieser asymmetrischen Strukturierung der Kirche folgen. Wir müßten fragen: Inwieweit verdeutlicht und

¹³ L. Boff, aaO. (Anm. 2), 202f.¹⁴ AaO. (Anm. 2), 204f.¹⁵ AaO. (Anm. 2), 198.

vermittelt sie die eigentliche Erfahrung Jesu Christi und der Apostel und ist ein geeignetes Vehikel für die Ideale von Brüderlichkeit, aktiver Mitwirkung und Gemeinschaft, die ja in den Taten und in der Botschaft Jesu enthalten sind? Aus Raumgründen können wir der Frage nicht nachgehen. Nur möchten wir hervorheben, wie wichtig sie ist. Wir möchten darauf hinweisen, daß sich aufgrund eines neuen Bewußtseins in der ganzen Kirche mehr und mehr das Gefühl verbreitet, zwischen dem asymmetrisch strukturierten religiös-ekklesiastischen Bereich einerseits und der Gestalt und Botschaft Christi und der Apostel andererseits bestehe ein (für manche fast unerträglicher) Widerspruch.¹⁶

Die Frage bleibt damit offen: Wie verträgt sich diese empirische Sicht der Kirche mit dem traditionellen katholischen Glauben, daß die Gegenwart des Heiligen Geistes auch in ihren gesellschaftlichen Strukturen (Sakramenten, Amt, Verkündigung, Glaubensbekenntnis, Dogma, Recht) innergeschichtlich unaufhebbar ist und damit das unzerstörbare Gehaltensein der *ganzen* Kirche in der Wahrheit gewährleistet? Mir scheint, daß die Übernahme marxistischer Sozialtheorien zur Analyse des „Innenbereichs“ der Glaubengemeinschaft selbst (und nicht nur für das Verständnis der allgemeinen Gesellschaft) hier an ihre Grenzen stößt¹⁷. Denn gerade der „unwiderrufliche“ Sakramentscharakter der Kirche macht ihre unterscheidende Besonderheit gegenüber allen anderen sozialen Formen symbolischer Vorwegnahmen des Reiches Gottes aus. Das bedeutet: Auch wenn die Kirche (auf all ihren Ebenen) „sündige Kirche“ ist, so ist dieser „Widerspruch“ zu ihrem geistgewirkten Wesen der Heiligkeit doch nicht so stark, daß er dieses verdrängen oder aufheben kann. Wenn das gilt, dann ist schwer einzusehen, wie zugleich damit ein Feindbild- und Klassenkampfmodell innerhalb der Kirche berechtigt sein kann. Denn wie kann ich von der (zweifelloso oft verdunkelten, aber bleibend heilsvermittelnden) Gegenwart des Geistes in *allen* Bereichen der Kirche (auch in ihren Institutionen) überzeugt sein und zugleich vom Kampf zwischen getrennten Klassen in dieser Kirche sprechen? Das setzt doch voraus, daß der gemeinsame „Glaubenssinn“ (als kirchlicher Konsens hinsichtlich der eigentlichen Bestimmung der Kir-

¹⁶ AaO (Anm. 2), 206.

¹⁷ Auch in seiner Erwiderung (vgl. *Publik-Forum-Dokumentation*, aaO. [Anm. 6], 78 ff) gibt Boff m.E. keine sehr zufriedenstellende Antwort; er begründet nur, warum heute überhaupt sozialanalytische Begriffe in die Ekklesiologie eingeführt werden müssen (was wohl unbestritten ist), aber nicht, warum gerade *diese* bestimmten Begriffe wie „symbolisches Kapital“, „religiöse Produktionsmittel“, „Enteignung von den religiösen Produktionsmitteln“, „zentrale Hegemonialmacht“ usw. die geeignetsten sein sollen, um das Phänomen Kirche innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben. Mir scheint die Übertragung solcher Begriffe auf die Kirche zu unvermittelt, zu univok zu sein.

che) zerbrochen ist. Wird dadurch z. B. die Einheit der Kirche nicht zu einer rein unsichtbaren spirituellen oder eschatologisch-zukünftigen Größe herabgemindert, so daß es doch – gegen die erklärte Absicht – zu einem doppelten Kirchenbegriff kommt: einerseits die empirische, in ihrer Institutionalität geist-lose Kirche *und* andererseits die eschatologische Kirche des Geistes, die sich innergeschichtlich nur in Form der neuen Basisgemeinden und analoger Gestalten darstellt? Daß die Klerikalisierung und Hierarchisierung der Kirche über Jahrhunderte hinweg ein großes Verhängnis für die Kirche darstellt und ganz entschieden überwunden werden muß (mit den Mitteln des „Klassenkampfes“?); daß eine für das Reich Gottes fruchtbringende Zukunft der Kirche in der Tat in Richtung solcher kleiner christlicher Basisgemeinschaften zu suchen ist, soweit sie auch mit der Universalkirche in der Einheit der Eucharistiegemeinschaft stehen – das alles bleibt unbestritten. Nur scheint mir innerhalb der theologischen Theorie die Vermittlung mit der marxistischen Gesellschaftsanalyse dahin zu führen, daß der Kirchenbegriff auf der institutionellen Ebene seines theologischen Gehaltes als „Sakrament des Geistes“ zu sehr entleert wird.

Berechtigtes „Bußschweigen“?

Trotz dieser kritischen Anfrage an manche Punkte der Ekklesiologie Boffs halte ich die von Rom verhängte Sanktion für weit überzogen, ja für ungerechtfertigt und schädlich. Und zwar aus folgenden zwei Gründen:

Die Bedeutung des Gesprächs innerhalb der Theologie für das Lehramt

Die beiden erstgenannten Einwände Roms betreffen Fragen, die Boff in seinem Buch nur en passant anspricht; sie haben keinerlei systemprägende Bedeutung für ihn und bedürfen trotz ihrer mißverständlichen Formulierung keines solchen Aufhebens. Der dritte, gewichtigere Punkt dagegen sollte erst in einem längeren *Diskurs* unter den *Theologen* selbst geklärt werden, ehe das Lehramt mit seinen speziellen Maßnahmen einschreitet. Denn die von Boff durch seine marxistische Kirchenanalyse aufgeworfenen Fragen sind so komplex, daß sie nicht einfach autoritativ aus der Welt geschafft werden können. Geht es doch u. a. darum, besser zu klären, wie überhaupt das Verhältnis zwischen empirischer Sozialanalyse und theologischer Glaubensanalyse hinsichtlich des Phänomens Kirche genau zu bestimmen ist; oder nach welchen Kriterien eine bestimmte Sozialanalyse übernommen werden kann; oder wieweit eine

marxistische Analyse der sozialen Wirklichkeit von Kirche gerecht wird und nicht eine unüberbrückbare Kluft zwischen Empirie und Theologie des Kirchenverständnisses konstruiert usw. Solche Fragen, die von vielen lateinamerikanischen Theologen angestoßen werden und die für die Ekklesiologie sehr bedeutsam sind, bedürfen einer ruhigen, fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung unter den Theologen der verschiedensten Länder, ehe es zu einer begründeten gesamtkirchlich-offiziellen Annahme oder Ablehnung einer Theorie kommen kann. Andernfalls verliert der relativ eigenständige Dienst der Theologen am Glauben der Kirche wieder stark an Bedeutung gegenüber einem sich zu schnell und zu umfassend zuständig glaubenden Lehramt, was der Kirche und der Vielfalt ihrer Charismen auf Dauer nur zum Schaden gereichen kann.

Die Bedeutung der Theologie der Befreiung für die Weltkirche

Die Bestrafung eines der prominentesten Vertreter der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung bringt die große Gefahr mit sich, daß bei den sog. „einfachen Gläubigen“ in allen Teilen der Kirche die *Theologie der Befreiung als ganze in Mißkredit* gerät (was vielleicht auch beabsichtigt war). So können doch nur die wenigsten Gläubigen die theologischen Differenzierungen in den obengenannten Punkten mitvollziehen oder überhaupt zu den nötigen Informationen darüber gelangen, worum es in diesem Fall genau geht. In Verbindung mit der sehr pauschal darstellenden und verurteilenden Instruktion der römischen Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung“ (September 1984)¹⁸ muß sich deswegen bei vielen Gläubigen fast notwendig der Eindruck aufdrängen, Rom (und damit vor allem der Papst selbst) sei grundsätzlich und im ganzen gegen die Theologie der Befreiung; diese sei also zutiefst unkirchlich und verderblich. Wenn das römische Lehramt tatsächlich einen solchen Eindruck erwecken möchte, dann schadet es damit sich selbst und der ganzen Kirche sehr. Denn die Theologie der Befreiung als *ein* Moment an der großen Aufbruchsbewegung des lateinamerikanischen Kontinents in den letzten 20 Jahren verdient nicht nur eine sehr differenzierte, ihr wirklich gerecht werdende universalkirchliche Auseinandersetzung, sondern auch eine Grundhaltung der verstehenden und mit-gehenden Sympathie.

Von manchen (mehr oder weniger gravierenden) Schwachstellen abgesehen (die wohl jede neue Theologie hat), muß man einfach gerechterweise sagen, daß die Theologie der Befreiung im ganzen ein Segen auch für die Weltkirche ist. Sie versteht es nämlich besser als die meisten an-

¹⁸ Vgl. *Herder-Korrespondenz* 38 (10/1984) 464–474.

deren Theologien, im Geist des Evangeliums die zentralen Glaubensgehalte (Heil, Gnade, Sünde, Kirche, Nachfolge Jesu, Kreuz, Auferstehung, Menschwerdung, Sohnschaft usw.) grundsätzlich mit der konkreten gesellschaftlichen Situation der Armen zusammenzudenken und als für sie bedeutsam auszulegen. D.h. alle theologischen Aussagen werden von ihr unlösbar an dieses bestimmte, benennbare *Subjekt* gebunden, in dem sie ihren primären Verwirklichungsort in unserer Geschichte finden. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit dieses konkreten Subjekts befreit alle theologischen Aussagen von einer bei uns gewohnten Spiritualisierung, die sie vornehmlich entweder ins konfliktthobene Jenseits der Geschichte oder in den von den gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der persönlichen Glaubenserfahrung situiert. Das Hineinziehen *aller* theologischen Aussagen in die reale Erfahrung und in die analytische Deutung der un menschlichen Konflikte, die unsere Geschichte ihren Opfern auferlegt, gibt der Theologie im ganzen einen neuen „inkarnatorischen“ Grundcharakter; sie hebt dadurch jene Gehalte unserer Glaubenstradition neu ans Licht, welche auf die Möglichkeiten befreiender Veränderung vertrauen, die der „bis zum äußersten“ mensch- und knechtgewordene Gott unserer Geschichte eingestiftet hat.

Wenn das Lehramt einer solchen Theologie (bei allen notwendigen brüderlich/schwesterlichen Korrekturen) nicht mit Offenheit und Sympathie begegnet, verpaßt es zum Schaden der ganzen Kirche wieder einmal das „Gebot der Stunde“, nämlich in der gegenwärtigen Situation einer ins Übermaß gewachsenen Armut und Ungerechtigkeit innerhalb der Dritten Welt eine angemessene Weise der Verkündigung und der theologischen Reflexion zu suchen. Es schadet aber darüber hinaus auch auf verhängnisvolle Weise den Armen in den Ländern Lateinamerikas, die daraus schließen müssen, daß „die Kirche noch einmal auf der Seite der Mächtigen gegen die Armen steht. Denn es sind die Mächtigen, die permanent Kritik üben an den Basisgemeinden und an den Theologen, die aus dem kirchlichen Leben des Volkes Theologie treiben, eines Volkes, welches im Lichte des Glaubens Freiheit und Brot sucht.“¹⁹

Neben dieser möglichen Verbitterung bei vielen Gläubigen aus den ärmeren Schichten kann eine negative Haltung Roms ungewollt die politischen Gegner der Theologie der Befreiung ermutigen, die sowieso schon zahlreichen Repressionen gegen sozial und politisch engagierte Christen in vielen lateinamerikanischen Ländern zu verstärken – mit

¹⁹ L. Boff, *Publik-Forum-Dokumentation*, aaO. (Anm. 6), 36.

dem simplen, aber (für die öffentliche Meinung) wirksamen Argument: „Wir verfolgen keineswegs die Kirche oder die Christen, sondern nur die Ketzer, die ja auch von der Kirche und vom Papst verurteilt werden.“ Der offen gezeigte Beifall aus solchen Kreisen für bestimmte Maßnahmen Roms sollte doch eine Kirche sehr, sehr nachdenklich stimmen, die im Konzil (unmittelbar nach dem umstrittenen „subsistit“!) von sich bekennt:

„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. ... 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 erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.“ (LG 8)

Der Fall Boff im Rahmen der franziskanischen Tradition

Mahnung und Erinnerung

Anton Rotzetter, Schwyz

Wer etwas von der Geschichte der franziskanischen Bewegung kennt, weiß, daß der Konflikt innerhalb der franziskanischen Familie und zum Teil mit der Institution Kirche ein Kenn-, man ist versucht zu sagen: ein Gütezeichen ist. Der Fall des Franziskaners Leonardo Boff läßt diese Grundtatsache wieder einmal, Gott sei Dank, in das helle Licht des Tages treten.

Zu wiederholten Malen habe ich mich mit Leonardo Boff solidarisch erklärt¹. Nun möchte ich meinen Beitrag leisten, damit sich der Fall Boff zum Besten der Kirche und der Menschen auswirkt.

¹ *Offener Brief an Leonardo Boff*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 6. September 1984 (auch in: *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, hrsg. von N. Greinacher, Zürich 1985, 231–234; *Nun hat man Dich geschlagen. Offener Brief an Leonardo Boff*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 18. Mai 1985; *Mit Zärtlichkeit und Kraft*, in: *publik-forum* vom 31. Mai 1985, 4; Vorwort des Herausgebers zu: L. Boff, *Zeugen Gottes in der Welt. Theologie des Ordenslebens*, Zürich 1985).