

Lateinamerikas Antwort auf das Konzil

von Michael Sievernich

Kein Kontinent weist eine so rasche und spezifische Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils auf wie Lateinamerika, wo über 40% aller Katholiken beheimatet sind. Daher dürfte seine Antwort auf das Konzil von besonderem Interesse sein. Zunächst kommt der Beitrag Lateinamerikas zum Konzil zur Sprache, d. h. die vorkonziliaren Voten und vorrangige Themen auf dem Konzil. Sodann werden die selektive und eigenständige Rezeption auf den vier kontinentalen Synoden sowie deren vorrangige Themen nachgezeichnet. Bleibende Herausforderungen sind die Option für die Armen, die befreiende Evangelisierung und die Volksreligion, denen sich Entwicklungen wie Pentekostalisierung oder Urbanisierung zuordnen.

In seiner Autobiografie erzählt der kolumbianische Romancier und Literaturnobelpreisträger Gabriel García Márquez (* 1927) von der Taufe seines Sohnes Rodrigo im Jahr 1959. Die Taufe nahm der befreundete junge Bogotaner Studentenpfarrer Camilo Torres (1929–1966) vor, der wenige Jahre später berühmt werden sollte, weil er als Priester-Guerrillero in den bewaffneten Untergrund (*Ejército de Liberación Nacional*) ging und dort in einem Scharmützel den Tod fand. Camilo Torres, so schreibt García Márquez,

„begann die Zeremonie mit einer Entscheidung schweren Kalibers, wie sie in jenen Jahren absolut unüblich war: ‚Ich werde ihn auf Spanisch taufen, damit die Ungläubigen verstehen, was dieses Sakrament bedeutet.‘ Seine Stimme ertönte in einem erhabenen Spanisch, das ich über das Latein meiner jungen Jahre als Ministrant in Aracataca verfolgte. Im Augenblick der Waschung dachte sich Camilo eine weitere provozierende Formel aus. Ohne jemanden anzusehen, sagte er: ‚Wer daran glaubt, dass sich in diesem Augenblick der Heilige Geist auf dieses Kind herabsenkt, der knie nieder.‘

Die Paten und ich blieben stehen, vielleicht etwas peinlich berührt von der Hintersinnigkeit des Priesters und Freundes, während das Kind unter dem Guss eisigen Wassers schrie. Der Einzige, der niederkniete, war der Landarbeiter in Hanfschuhen. Die Wirkung dieser Szene ist mir als einer der strengen Denkwort meines Lebens in Erinnerung geblieben, und ich habe immer geglaubt, dass Camilo den Landarbeiter absichtlich mitgebracht hatte, um uns mit einer Lektion in Demut zu strafen. Oder zumindest mit einer Lektion in gutem Benehmen“ (*García Márquez* 2002, 341f.).

Wie in einem Spiegel reflektiert die Episode jene Gemengelage, welche die Kirche Lateinamerikas in dieser Zeit bewegte: die Armen von den Stadträndern und vom Land, der formale Katholizismus der Eliten, die traditionelle Volksreligion, die politisch-revolutionäre Gärung der Zeit und die liturgische Unbotmäßigkeit, die Taufliturgie *avant la lettre* in der Volkssprache zu vollziehen. Will man nun Lateinamerikas Antwort auf das Konzil in den Blick nehmen, sind zwei zentrale Fragen zu beantworten: zum einen die Frage, was Lateinamerika an Vorschlägen und Ideen aufs Konzil mitbrachte; zum anderen, wie Lateinamerika das Konzil rezipierte. Dabei ist die großflächige Betrachtungsweise des Subkontinents „Lateinamerika“ natürlich plakativ und bedürfte unter geo-

grafischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gesichtspunkten einer differenzierten Betrachtung der sehr unterschiedlichen Regionen und Länder von Mexiko über die Karibik, die Andenländer und Brasilien bis in den Cono Sur. Lateinamerika ist ähnlich differenziert wie Europa, mit dem Unterschied freilich, dass es zwei überwölbende und verbindende Sprachräume, das Spanische in Hispano-Amerika und das Portugiesische in Luso-Amerika (Brasilien) gibt; dazu kommen zahlreiche lokal gesprochene indigene Sprachen. Überwölbend und verbindend ist auch der Katholizismus des Kontinents, wengleich der religiöse Pluralismus in der letzten Zeit zunimmt (vgl. *Werz* 2008, 230–237).

1. Was brachte Lateinamerika aufs Konzil mit?

Zunächst brachte der Kontinent Bischöfe aufs Zweite Vatikanische Konzil, nicht weniger als insgesamt 601 Konzilsväter, davon allein 243 aus Brasilien. Damit stellte Lateinamerika etwa 22 Prozent aller Teilnehmer, die aus 116 verschiedenen Ländern stammten, wobei Europa (1.060) und die beiden Amerikas (1.036) mit jeweils über 1.000 Konzilsvätern die größten Kontingente stellten. Trotz der relativ großen Zahl war Lateinamerika prozentual stark unterrepräsentiert, da 22 Prozent der Konzilsväter 35 Prozent der Katholiken auf dem Subkontinent vertraten. Die Zahl der europäischen Konzilsväter (32%) entsprach in etwa der Katholikenzahl (36%), Asien und Afrika waren im Vergleich überrepräsentiert (I Padri presenti 1966, 352; *Raguer* 2000, 206). Über die Zahlen hinaus erlangte das Zweite Vatikanum durch seine internationale Zusammensetzung eine neue Qualität, denn nach der theologischen Interpretation Karl Rahners war es „der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“ (*Rahner* 1980, 288). Inzwischen haben sich neue Kräfteverhältnisse konsolidiert, denn die katholische Kirche hat ihr quantitatives Schwergewicht in die südliche Hemisphäre verlagert.

Was Lateinamerika aufs Konzil gebracht hat, bemisst sich natürlich nicht allein an Zahlen, sondern auch an den Voten und Vorschlägen, welche die Bischofskonferenzen im Vorfeld erarbeitet hatten, die mit dem lateinamerikanischen Bischofsrat (*Consejo Episcopal Latinoamericano*, CELAM) seit 1955 über einen kontinentalen Zusammenschluss verfügten.

Themen und Fragen der Weltkirche konnten ins Konzil Einzug halten, weil es sich von vornherein als ein „pastorales“ Konzil verstand, das heißt ein Konzil, das den zeitgenössischen Kontext konstitutiv einbezog. Damit folgte es der Anregung von Papst Johannes XXIII., der in seiner Eröffnungsansprache *Gaudet mater ecclesia* vom 11. Oktober 1962 ein „pastorales Lehramt“ gefordert hatte, das weder Verurteilungen Anderer noch Wiederholungen der überkommenen Lehre anstrebte, sondern ein kritisch-positives Verhältnis zur Moderne vorschlug und gegenüber den „Unglückspropheten“ in der Gegenwart eine „neuen Ordnung“ ausmachte (*Johannes XXIII.* 2006). Durch die päpstliche Konzilsidee der „Pastoralität“ verknüpfte das Konzil Lehre und Leben und bezog *Doctrina* und *Disciplina* auf die Lebenswelt. Das Prinzip der Pastoralität wurde zum Tor, durch das die Fragen der Weltkirche und der Welt von heute ins Konzil einziehen und dort zu neuen theologischen Erkenntnisorten führen konnten (vgl. *Sievernich* 2013).

Was also fand aus Lateinamerika Eingang ins Konzil? Wenn man die vorkonziliaren Voten analysiert, welche die lateinamerikanischen Bischöfe zur Vorbereitung nach Rom sandten, dann fällt zunächst die Dominanz innerkirchlicher Fragestellungen auf, die vornehmlich von liturgischen (besonders Volkssprache) und pastoralen Fragen (besonders Ehepastoral) handelten, aber auch von spirituellen und disziplinären des Klerus (Kleidung, Brevier etc.) sowie von der Beteiligung der Laien. Nachhaltige Wirkung entfalteten die Vorschläge zur Einführung der Volkssprache in der Liturgie und zur Erweiterung der Laienbeteiligung. Der außerkirchliche Blick war nur schwach ausgebildet und bezog sich auf soziale und indigene Fragen, aber auch auf politische wie eine Verurteilung des Kommunismus. Der mangelnde Außenbezug zeigt sich allein daran, dass den Analysen zufolge in den Voten Argentinien die Zeitgeschichte völlig „abwesend“ zu sein schien (Beozzo 1992, 110). Die Kirche Lateinamerikas war auf ein Konzil nicht vorbereitet.

Doch auf dem Konzil selbst dynamisierte der weltweite Austausch die konziliare Themenfindung, die sich nicht auf die vorbereiteten Schemata der Kurie konfinieren ließ. Eines der zentralen Themen, das Konzilsväter Europas und Lateinamerikas urgieren, war die Frage nach der Armut in der Welt und in der Kirche. Nachdem Johannes XXIII. einen Monat vor der Konzilsöffnung auf die Entwicklung der armen Völker aufmerksam gemacht und eine Kirche aller, besonders aber eine „Kirche der Armen“ (*chiesa dei poveri*) gefordert hatte, begleitete dieses Thema das Konzil. Nicht selten wurde es in der Konzilsaula aufgegriffen, sei es in theologischer oder praktischer Perspektive. Dafür sorgten Europäer wie Kardinal Giacomo Lercaro (1881–1976) von Bologna, der in der Debatte um den ersten Entwurf des Kirchenschemas (*De ecclesia*) am 6. Dezember 1962 unter Applaus die Aufmerksamkeit auf das Geheimnis Christi in den Armen (*mysterium Christi in pauperibus*) richtete. Dabei betonte er nicht nur die besondere Würde der Armen, sondern auch die Verbindung zwischen der Präsenz Christi in den Armen (*praesentia Christi in pauperibus*) und der Präsenz Christi in der Eucharistie und der Hierarchie (Lercaro 1971).

Eine gewichtige Stimme zum Thema erhob auch der Erzbischof von Santiago de Chile, Raúl Silva Henríquez (1907–1999), der die evangelische und die subhumane Armut verglich und daher vorschlug, die Armut mit Armut zu bekämpfen. „Zu mehren ist auf Erden die evangelische Armut; zu beseitigen ist die menschenunwürdige materielle Armut“ (Silva Henríquez 1967, 383). Eine interkonfessionelle Kollekte aller Christen, „gleichsam ein Sacramentum“, sollte Zeugnis von der evangelischen Armut, der Solidarität mit den Völkern und der Einheit in Christus geben (ebd.). In der Zeit des sozialistischen Präsidenten Chiles, Salvador Allende (1908–1973), und nach dessen Ermordung in der anbrechenden Diktatur unter Augusto Pinochet (1915–2006) wurde der chilenische Kardinal zum Beschützer der Unterdrückten und zum moralischen Mediator, sodass bei seinem Tod nicht nur das Volk trauerte, sondern selbst die Medien seiner ehrenvoll gedenkten, wie etwa die kirchlich unverdächtige Zeitschrift *The Economist* (15. April 1999).

Eine prophetische Stimme aus Lateinamerika, auch wenn sie in der Konzilsaula nie erklang, gehörte dem brasilianischen Erzbischof von Olinda e Recife, Dom Hélder Câmara Pessoa (1909–1999). Er wirkte bei diversen Konzilskommissionen mit und agierte in

zahlreichen informellen Konferenzen und Gruppierungen, nicht zuletzt in der internationalen Gruppe „Kirche der Armen“, zu der auch zahlreiche Bischöfe Lateinamerikas gehörten (vgl. *Eckholt* 2013). Und er gehörte zu den Bischöfen, die im November 1964 einen „Katakomben-Pakt“ über Verzicht auf Titel und Macht, über einfachen Lebensstil und größere Gerechtigkeit abschlossen.

Durch solche Bemühungen fand das Thema der Armut auch Eingang in die Dokumente des Konzils, insbesondere in die beiden Kirchenkonstitutionen. Dort werden die Armen zum theologischen Ort, an dem die Kirche das Bild dessen erkennt, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8). Darum macht sich *Gaudium et spes* „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) zu eigen und erkennt, „daß Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft“ (GS 88). Papst Paul VI. steuerte symbolische Akte bei, als er am 13. November 1964 die Tiara als Opfer für die Armen auf dem Altar von St. Peter niederlegte und damit auch bestimmten Herrschaftsansprüchen entsagte. Zur Symbolpolitik des Papstes zählten auch seine Reisen nach Indien (1964), Kolumbien (1968) und Uganda (1969), also auf die Kontinente des armen Südens (*Bleyer* 2008).

Ein starkes Votum zum Thema der Armut im Rahmen der internationalen Ordnung brachte der Nordamerikaner James J. Norris vor, der als einziger Laienbeobachter in der Konzilsaula eine Rede halten durfte. So fanden Armutsfrage und internationale Entwicklungszusammenarbeit in Texte zum Aufbau der Völkergemeinschaft Eingang (GS 83–90), inspirierten aber auch praktisch zur Gründung kirchlicher Hilfswerke, für die sich der Kölner Erzbischof, Kardinal Josef Frings, stark machte.

Am Konzilsende beobachtete der junge Bonner Theologe und *peritus* des Kölner Kardinals, Joseph Ratzinger, eine Verschiebung im Gefüge der Katholischen Kirche von Europa in die Neue Welt. Denn den beiden Amerikas, dem Süden und dem Norden, war nicht zuletzt durch die Themen der Armut und der Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) eine neue Führungsrolle zugewachsen.

„In einer entscheidenden Stunde des Konzils war die innere Führung von Europa fort an die jungen Kirchen Amerikas und der Missionsländer übergegangen. Deutlicher als irgendwann zuvor zeigte sich die positive Bedeutung der Tatsache, daß die Kirche Weltkirche geworden ist, die vom Reichtum aller lebt, zeigte sich die Bedeutung der Vielheit in der Einheit der Kirche. [...] Die beiden Amerikas und die Missionsländer sind zu einer selbständigen Bedeutung emporgereift und verkörpern auch unabhängig von der europäischen Lokomotive das Verlangen nach einer Erneuerung des Glaubens in allen seinen Dimensionen“ (*Ratzinger* 1965, 34f.).

2. Was brachte Lateinamerika vom Konzil nach Hause?

Kein anderer Kontinent und Kulturraum hat das Zweite Vatikanische Konzil so rasch und so intensiv aufgegriffen wie Lateinamerika. Die Rezeption begann schon auf dem Konzil selbst, denn der chilenische Bischof und Vorsitzende des CELAM, Manuel Larraín Errázuriz (1900–1966), neben dem inzwischen kanonisierten Jesuiten Alberto Hurtado ein

Reformer aus der christlich-sozialen Bewegung, schlug 1964 eine zweite Generalversammlung des gesamtlateinamerikanischen Episkopats vor, welche die konziliaren Beschlüsse für Lateinamerika umsetzen sollte. Gegen Ende des Konzils stimmte Paul VI. dem Plan zu und empfahl den Bischöfen die Anwendung der aus der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) bekannten Methodik von Sehen, Urteilen und Handeln, die schon auf dem Konzil Anwendung gefunden hatte (vgl. GS 3).

Nach mehreren Vorbereitungstreffen, darunter dem von Mar del Plata (1966), die um die Frage der aktiven Präsenz der Kirche auf dem Kontinent rangen, fand 1968 die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats statt, die berühmt gewordene Konferenz im kolumbianischen Medellín (1968). Sie wurde von Paul VI. eröffnet und sollte zur kontextuellen Rezeption des Konzils werden (Meier; Straßner 2009, 10), befördert durch die ein Jahr zuvor veröffentlichte Sozialenzyklika *Populorum progressio* (1967), welche im politischen Rahmen des Entwicklungsdiskurses für eine ganzheitliche Entwicklung (*desarrollo*) plädierte. Schon der Titel der Dokumente von Medellín brachte das Ziel zum Ausdruck, nämlich die Transformationsprozesse des Kontinents kirchlich mitzugestalten: „*Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*“ („Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils“).

Mit den Generalversammlungen knüpfte der lateinamerikanische Bischofsrat übrigens an die Tradition der seit dem 16. Jahrhundert einberufenen Provinzialkonzilien von Mexiko und Lima an. Diese Synoden stellten sich den Herausforderungen der Kolonialzeit, von den rechtlichen Rahmenbedingungen über die Sprachenpolitik bis zur Pastoral; allerdings fassten einige auch folgenschwere Beschlüsse, welche die Priesterweihe von Indios verboten oder restriktiv handhabten (vgl. Henkel 1984, 66 und 107). Auch zeigen die Synoden die bedeutsame Rolle der Ordensleute in der über 500-jährigen Geschichte der Kirche in Lateinamerika, von herausragenden Bischöfen bis zu gelehrten Missionaren, die im Rahmen der Mission in aller Regel auch um Würde und Menschenrechte der indigenen Bevölkerung ebenso bemüht waren wie um das Studium und die Bewahrung der einheimischen Kultur (vgl. Sievernich u. a. 1992).

Die Generalkonferenz von Medellín verabschiedete, wie das Konzil, 16 Dokumente. Sie sind nach dem Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln gruppiert; eine erste Gruppe befasst sich mit der „Förderung der Menschen (*promoción humana*) und der Völker“ (Gerechtigkeit, Frieden, Familie, Erziehung, Jugend), eine zweite Gruppe behandelt die „angepasste Evangelisierung (*adaptada evangelización*) und Reifung im Glauben“ (Volkspastoral, Elitenpastoral, Katechese und Liturgie) und eine dritte Gruppe thematisiert die Kirche sowie ihre Akteure und Strukturen (Laien, Priester, Ordensleute, Ausbildung Klerus, Armut der Kirche, Gesamtpastoral und soziale Medien). Auch die einzelnen Dokumente selbst folgen in der Regel ebenfalls dem Dreischritt von Erhebung der Situation, theologischer Interpretation und pastoralen Empfehlungen.

Insgesamt greifen die Dokumente von Medellín Leit motive und Stichworte der konziliaren Texte und Debatten auf und adaptieren sie für den lateinamerikanischen Kontext; die beiden konziliaren Kirchenkonstitutionen, *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* sind die meistzitierten Dokumente. Aber auch neue Stichworte wie das der „Befreiung“

tauchen auf. Zu den Leitideen gehört das Thema einer „Kirche der Armen“, dem ein eigenes Dokument gewidmet ist. Hier fällt die wichtige Unterscheidung von drei Dimensionen der Armut, die auch befreiungstheologisch Schule machen sollte: Materielle Armut als Mangel und Übel, geistliche Armut als Öffnung zu Gott und Armut als Einsatz für die Armen und freiwillige Übernahme ihrer Armut. Daraus folgt die Anklage des ungerechten Mangels an Gütern, die Ankündigung der geistlichen Armut und die Pflicht zum Zeugnis in Armut und zum Kampf gegen die Armut (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 116).

In den Zusammenhang der Armut gehört aber nicht nur die Hinwendung zur „Welt von heute“, mit lateinamerikanischen Augen zur Welt der Armen. In dieser Welt drängt sich die „zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit“ auf, die angesichts ungerechter und pekaminöser Strukturen Bekehrung und Strukturwandel erfordert und eine angemessene „Sozialpastoral“ (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 22–24). Dazu gehören auch die unter dem marginalisierten Volk aufkommenden Kirchlichen Basisgemeinden (*comunidades eclesiales de base*), die als „Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung“ verstanden werden (ebd., 123). Theologisch knüpft dieses Verständnis an die Ekklesio-logie des Konzils an, die festhält, dass in den örtlichen Gemeinschaften, „auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, Christus gegenwärtig“ ist (Christus praesens est, LG 26), wie denn die Kirche in den Armen und Leidenden das Bild ihres Gründers entdeckt und sich müht, „Christus in ihnen zu dienen“ (LG 8).

Eine starke Rezeption erfuhren des Weiteren die Aussagen des Konzils zu Krieg und Frieden (GS 77–90), die in der kontextuellen Version nicht nur die Erfahrung von Gewalt (*violencia*) durch Bürgerkrieg, Guerrilla, Militärdiktatur und Paramilitärs umfasst, sondern auch die institutionalisierte Gewalt und Bedrückung und systemische Ungerechtigkeiten. Eine intensive Aufnahme fand in Medellín auch das konziliar zentrale Thema der Laien (AA, LG 30–38, GS 43), das im lateinamerikanischen Zuschnitt die charismatische Begründung der eigenen Autonomie und Verantwortung hervorhebt, die bei freier Initiative keine Direktiven abwarten müsse (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 84–88).

Insgesamt sieht der brasilianische Theologe José Oscar Beozzo in der Generalversammlung von Medellín „eine treue, kreative, selektive und eigenständige Rezeption“ des Konzils: treu, da sie dem Prinzip der Pastoralität folgt; kreativ, da sie konziliare Themen kontextuell erweitert, etwa die Erziehungsfrage mit der Pädagogik der Unterdrückten von Paulo Freire; selektiv, da sie nicht alle Themen des Konzils aufgreift (Offenbarung, Mission, Religionsfreiheit); eigenständig, da sie Positionen modifiziert, wie zum Beispiel die Thematik von Krieg und Frieden auf die Gewalt hin. „Medellín kann daher als die Geburtsstunde einer Kirche mit lateinamerikanisch-karibischem Gesicht gelten“ (Beozzo 2002, 241). In der Mitte der 1980er-Jahre, als die Kontroversen um die Befreiungstheologie einen Höhepunkt erreicht hatten, fasste Leonardo Boff die kreative Rezeption des Konzils mit folgenden Stichworten zusammen: vorrangige Option für die Armen, integrale Befreiung, kirchliche Basisgemeinden, Menschenrechte, Option für die Jugend (Boff 1984, 648–651). Wenig später verdichtete der Mitbegründer und Namensgeber der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez Merino OP (* 1928) die Konzilsrezeption theo-

logisch-spirituell mit Bezug auf das Dokument von Medellín: Die Kirche Lateinamerikas wolle das Gesicht einer wirklich „armen, missionarischen und österlichen Kirche“ zeigen (Gutiérrez Merino 1986 b, 234 und 237).

Aus europäischer Perspektive sind neben den aufgeführten Verdiensten der lateinamerikanischen Konzilsrezeption auch Defizite zu benennen, was etwa die Öffnung zur Moderne, zu den anderen Religionen, zur Mission betrifft. „Eines aber muß man der Kirche Lateinamerikas lassen: Sie hat den Mut gehabt, das Konzil vor dem Hintergrund des besonderen Skandals Lateinamerikas zu rezipieren: daß Völker, deren kultureller Kern evangelisiert wurde, in einer akuten Situation struktureller Ungerechtigkeit und Gewalt leben. Zu einem vergleichbaren Mut waren wir in Europa nicht fähig“ (Delgado 1998, 209).

Aus heutiger Perspektive treten auf dem neuen Antlitz einer konziliar transformierten Kirche Lateinamerikas drei Züge besonders hervor, die sich in lehramtlichen Dokumenten, theologischen Reflexionen und popularen Praxen vielfach widerspiegeln: die vorrangige Option für die Armen, die befreiende Evangelisierung und die weisheitliche Volksreligion. Sie stellen die künftigen Herausforderungen der kirchlichen Grundaufgaben dar. Zugleich implizieren sie neue Problemlagen wie die religiöse Pluralisierung, insbesondere durch den Pentekostalismus, die ökologische Verantwortung und ihre Folgen für die Armen, sowie die Prozesse der zunehmenden Urbanisierung mit ihren Vorteilen und Nachteilen (vgl. Altbach 2013 und Beozzo 2012).

Option für die Armen

Ausfluss der Armentheologie des Konzils und der nachkonziliaren Rezeption war die „vorrangige Option für die Armen“, an deren Formulierung das Lehramt ebenso beteiligt war wie die befreiungstheologische Reflexion. Die Option impliziert eine spirituelle Grundintuition, nämlich die Präsenz Christi in den Armen, und einen Perspektivenwechsel, nämlich eine Sicht der Dinge *desde los pobres*, aus dem Blickwinkel der Armen. Auf der dritten Generalversammlung im mexikanischen Puebla (1979) formulierte der lateinamerikanische Bischofsrat im Hinblick auf die soziale Herausforderung programmatisch: „Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung“ (Puebla 1979, Nr. 1134). Die Option sei „vorrangig“, weil sie die Universalität der Liebe Gottes zu allen Menschen mit der Präferenz für die Armen verbindet. Der Rang der Option zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie in die Weltkirche hineingewirkt hat. In die Sozialenzykliken von Papst Johannes Paul II. wird sie als Impetus für dringliche Reformen in der Weltwirtschaft (vgl. *Sollicitudo rei socialis* [1988], Nr. 42f.; *Centesimus annus* [1991], Nr. 11, 57) herangezogen. Die katholischen Bischöfe der USA haben diese Option in ihrem Hirtenbrief „*Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*“ (1986) ebenso rezipiert wie das ökumenische Sozialwort der Kirchen Deutschlands, das 1997 unter dem Titel „*Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*“ (1997) erschienen ist und von der „Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten“ (Nr. 105–107) spricht.

An der theologischen Reflexion dieser „vorrangigen Option für die Armen“ waren zahlreiche Theologen beteiligt, wie etwa der Peruaner Gustavo Gutiérrez Merino, der die theologische Qualität der Option so fasst: „Mit den Augen des Glaubens betrachtet verstehen wir, daß der *Einbruch des Armen (irrupción del pobre)* in die Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas letztlich ein *Einbruch Gottes* in unser Leben ist. Dieser Einbruch ist der Ausgangspunkt und auch die Achse der neuen Spiritualität. Er weist uns daher den Weg zum Gott Jesu Christi“ (Gutiérrez Merino 1986 a, 37). So wird die Begegnung mit dem Armen zu einer Begegnung mit Gott in der Geschichte, sie wird „eine Art Sakrament der Gottesbegegnung“ (Congar 1965, 109).

Befreiende Evangelisierung

Hierbei verbinden sich klassische Evangelisierung und lateinamerikanisches Befreiungsverständnis. Evangelisierung, die biblisch in der Verbform „evangelisieren“, „Evangelium verkünden“ (εὐαγγελίζεσθαι) gründet (vgl. etwa Apg 5,42; 1 Kor 1,17), fand im Zweiten Vatikanischen Konzil ein doppeltes Verständnis, nämlich als klassische Mission unter nichtchristlichen Völkern (AG 6), aber auch als erneute Evangelisierung in entchristlichten Gesellschaften, die besonders den Laien aufgetragen sei (LG 35, AA 2).

Der spezifische Befreiungsbegriff der Zeit umfasst drei Dimensionen: die religiöse Befreiung (von der Sünde), die soziale (vom Elend) und die politische (von Unterdrückung). Er war einerseits inspiriert von der politischen Befreiungsrhetorik des Kontinents, die um den *Libertador* Simón Bolívar kreist, aber auch von konziliaren Anklängen, die von Christus als „Befreier“ (*liberator*) sprechen (AG 8). So kommt Puebla zur Aussage, dass „Gott im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier (*libertador*), gegenwärtig und lebendig ist“ (Puebla 1979, Botschaft Nr. 9). Für Medellín galt, dass „jede Befreiung schon eine Vorwegnahme der vollkommenen Erlösung durch Christus“ sei (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 51).

Eine hybride Verbindung beider Elemente der Evangelisierung und der Befreiung findet sich dann im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975) von Papst Paul VI., der die christliche Botschaft als „Botschaft der Befreiung“ (Nr. 30) versteht, ohne in einen spirituellen Reduktionismus (Vertikalismus) oder materiellen Reduktionismus (Horizontalismus) zu verfallen.

Auf dieser Linie haben die Bischofsversammlungen von Puebla (1979) und Santo Domingo (1992) die Evangelisierung in den Mittelpunkt gestellt und angesichts der sozialen Lage ausdrücklich als „befreiende Evangelisierung“ (Puebla 1979, Nr. 480–490) gekennzeichnet, welche die „Förderung des Menschen“ (*promoción humana*) einbezieht. Themen wie Menschenrechte, Verarmung, Arbeit, Ökologie, Demokratie, Wirtschaftsordnung, Familie gelten mithin als integraler Bestandteil jeder Evangelisierung.

Im Kolumbusjahr 1992 fand jedoch zugleich eine Neuausrichtung der Kirche statt, da die vierte Generalversammlung von Santo Domingo unter dem Titel „*Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, christliche Kultur*“ („*Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*“) die Befreiungsrhetorik zurückfuhr, Befreiung von Sünde und soziale Befreiung begrifflich stärker unterschied, sowie über die Sozialproblematik hinaus die kulturelle Dimension betonte und damit eine größere Wert-

schätzung der indianischen, afroamerikanischen und Mestizen-Kulturen einleitete. Dahinter stand die Erkenntnis, dass die Armen nicht nur arm sind, sondern auch Kultur und Religion haben und überdies verschiedenen Geschlechtern und Altersgruppen angehören.

Die Unterscheidung der Befreiungsebenen und die Verschiebung zur sozio-kulturellen Dimension gehen zum einen auf den korrigierenden Einfluss der römischen Kongregation für die Glaubenslehre zurück, die unter Federführung des damaligen Präfekten Kardinal Joseph Ratzinger zwei Instruktionen erließ, deren erste (*Libertatis nuntius*, 1984) vor einer Sakralisierung des Politischen warnte, und deren zweite, erheblich differenziertere (*Libertatis conscientia*, 1986), die Positionen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit denen einer europäischen Freiheitstheologie zu vermitteln suchte und dabei auf eine klare Unterscheidung der theologischen und ethischen Dimension der Befreiung pochte. Zum anderen geht die Verschiebung darauf zurück, dass die Befreiungstheologie die theologische Reflexion anderer Kontinente und Kontexte durchlief und so ihr Spektrum erheblich erweiterte. Dabei steuerte Asien den Aspekt der religiösen Pluralität bei, Afrika die enge Verknüpfung sozialer Fragen mit dem kulturellen Umfeld, Europa seine Tradition der rationalen Distinktion. Auch lateinamerikanische Strömungen einer Theologie des Volkes (*Teología del pueblo*), welche die Befreiungsidee stärker in die populäre Kultur und Weisheit einbetten, haben zum breiteren Spektrum beigetragen. Dazu kommt nicht zuletzt das wachsende Selbstbewusstsein der indigenen Völker, die im Blick auf ihre traditionellen religiösen Traditionen die Entwicklung einer *Teología india* reklamieren.

Volksreligion

Das Konzil hatte der Volksfrömmigkeit zwar nur marginale Beachtung geschenkt (vgl. SC 125), aber über die konziliare Kategorie des Volkes Gottes, das „in allen Völkern der Welt wohnt“ (LG 13), kam es auch zu einer neuen Wertschätzung der für Lateinamerika typischen Volksreligion (Die Kirche Lateinamerikas 1979, 62–69). Sie ist eng mit dem Lebenszyklus und den Festen im Kirchenjahr verbunden und bildet eine Weise, wie das einfache Volk die Welt deutet und den Alltag bewältigt. Dazu gehört die Passionsfrömmigkeit, die im leidenden Christus das eigene Leiden erkennt und Trost empfängt. Aufgrund ihres devotionalen Charakters sieht die Volksfrömmigkeit in den Heiligen vor allem Fürsprecher, weniger Vorbilder. Zahlreiche lokale und nationale Heiligtümer sind der Verehrung Mariens gewidmet, wie das Bild der *Virgen de la Caridad del Cobre* in Kuba, das Benedikt XVI. im Jahr 2012 besuchte, oder das Bild der *Nossa Senhora Aparecida* in Brasilien, die im Dokument von Aparecida (Nr. 269) als „Missionarin“ (*missionera*) bezeichnet wird. Nicht weniger missionarisch dürfte das Bild der *Virgen de Guadalupe* in Mexiko-Stadt sein, deren Verehrung über die Migration der Latinos nach Nordamerika auch dort Verbreitung findet.

Der Volkskatholizismus mit seinem Sinn für das Heilige wird in der nachkonziliaren Entwicklung als Inkulturation des Glaubens, Sehnsucht nach Befreiung und aktive Form der Selbstevangelisierung gesehen, ohne negative Aspekte wie Magie oder Fatalismus auszublenden. Nicht wenige sehen in der Volksfrömmigkeit eine kreative Synthese der Volksweisheit (Puebla 1979, Nr. 444–469) und einen Ausdruck der „Mystik des ein-

fachen Volkes“ (Aparecida 2007, Nr. 262). Vielleicht war es nicht zufällig, dass Johannes XXIII. im Jahr des Konzilsbeginns (1962) den peruanischen Mulatten Martín de Porres (1579–1639) als „Patron der sozialen Gerechtigkeit“ heiliggesprochen hat, während Johannes Paul II. den Indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin (1474–1548), den Seher der Guadalupe-Tradition, im Jahr 1990 kanonisierte und so den Blick auf die Spiritualität des Volkes lenkte. Zur Rezeption des Konzils in Lateinamerika gehört auch das vielfältige Zeugnis der Märtyrerinnen und Märtyrer (vgl. LG 50, GS 21), vom ermordeten Erzbischof Oscar Romero in El Salvador († 1980), der als „San Romero de las Américas“ verehrt wird und dessen Seligsprechungsprozess läuft, bis zu Schwester Dorothy Stang († 2005), die als Missionarin im Regenwald Brasiliens tätig war und aufgrund ihres Engagements ermordet wurde (vgl. Langenhorst 2010).

Im Zuge der zunehmenden Pluralisierung der religiösen Landschaft des Kontinents bekommt die Volksreligiosität Konkurrenz. Denn neben dem Erstarken indianischer und afroamerikanischer Religiosität gibt es, ein weltweites Phänomen, einen wachsenden Trend zum Pentekostalismus, der auf ekstatische Charismen (Heilung, Glossolie) setzt, aber auch auf Prosperität. Die Anhänger stammen meist aus dem Katholizismus, dessen Quote in den letzten drei Jahrzehnten absinkt, auch wenn der charismatisch grundierte Katholizismus im Wachsen begriffen ist (vgl. Cleary 2011).

Das Schlussdokument der von Benedikt XVI. eröffneten fünften Generalversammlung des Episkopats in Aparecida gibt als eine neue, dynamisierende Thematik der Kirche Lateinamerikas den missionarischen Auftrag vor (Aparecida 2007). Durch die Begegnung mit Christus entstehe durch missionarische Jünger ein „neues Subjekt in der Geschichte“ (*sujeto nuevo en la historia*, vgl. ebd., Nr. 243), das sich aber nicht mehr auf professionelle Missionare und Missionarinnen beschränkt, sondern das ganze Volk Gottes umfasst. Damit wird sachlich das große konziliare Thema des Missionsdekrets *Ad gentes* aufgegriffen und für die Kirche Lateinamerikas (vgl. AG 22) fruchtbar gemacht. Dabei kommen nicht nur die indigenen und afroamerikanischen Völker und ihre religiösen Traditionen (Aparecida 2007, Nr. 88–97 sowie 529–533) in den Blick, sondern auch das „Engagement für die Weltmission in allen Kontinenten“ (ebd., Nr. 376). Dieser Fokus auf die Missionsaufgabe schließt freilich die bleibenden Themen befreiender Gerechtigkeit, vorrangiger Option für die Armen und humaner Förderung mit ein.

Die Kirche Lateinamerikas spiegelt auf der pastoralen, professionellen und popularen Ebene eine laufende, zeitsensible und kreative Anverwandlung konziliarer Grundideen wider, die in den Dokumenten der vier lateinamerikanischen Generalversammlungen des Episkopats (Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida) zu den kontextuellen Stichworten von Befreiung, Evangelisierung, Inkulturation und Mission führten. Auf diesem Weg fährt sie fort, wenn sie heute missionarisch in die neuen urbanen Welten der großen Städte hineingeht, um sie spirituell mit zu gestalten. „Gott lebt in der Stadt“, also am säkularen Ort (Aparecida 2007, Nr. 514). Diese Einsicht versetzt die Gottesfrage in den urbanen Raum, das Laboratorium der Moderne; es ist an der Zeit, sie dort durch Nächstdienst, Glaubensdienst und Gottesdienst zu beantworten.

Bibliografie

- Alberigo, G. (Hg.)* (2000): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, dt. Ausgabe hg. von K. Wittstadt, Mainz – Leuven.
- Altbach, F.* (2013): Soziosemiotik und Diakonie in den lateinamerikanischen Großstädten, in: M. Sievernich; K. Wenzel (Hg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (QD 252), Freiburg im Breisgau, 119–165.
- Aparecida* (2007). Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn.
- Beozzo, J. O.* (1992): Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II, San José/Costa Rica.
- Beozzo, J. O.* (2002): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Kirche in Lateinamerika, in: K. Koschorke (Hg.), Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 6), Wiesbaden, 219–242.
- Beozzo, J. O.* (2012): Das Zweite Vatikanische Konzil: Fünfzig Jahre danach in Lateinamerika und der Karibik, in: Concilium 48, 327–333.
- Bleyer, B.* (2008): Die Armen als Sakrament Christi, in: StZ 133, 734–746.
- Boff, L.* (1984): Eine kreative Rezeption des II. Vatikanum aus der Sicht der Armen, in: E. Klinger; K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Freiburg u. a., 628–654.
- Cleary, E. L.* (2011): The Rise of Charismatic Catholicism in Latin America, Gainesville FL.
- Congar, Y.* (1965): Für eine dienende und arme Kirche. Mainz.
- Delgado, M.* (1998): Kritische Anmerkungen zur selektiven Rezeption des Konzils in Lateinamerika, in: P. Hünermann (Hg.) unter Mitarbeit von J. H. Tüek, Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), Paderborn u. a., 205–209.
- Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. 6. Sept. 1968 / 13. Febr. 1979 (Stimmen der Weltkirche 8), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.
- Eckholt, M.* (2013): „Kirche der Armen“, in: M. Delgado; M. Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg im Breisgau, 205–224.
- García Márquez, G.* (2002): Leben, um davon zu erzählen, Köln.
- Gutiérrez Merino, G.* (1986 a): Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 12), München – Mainz.
- Gutiérrez Merino, G.* (1986 b): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Kirche Lateinamerikas, in: H. J. Pottmeyer u. a. (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf, 221–247.
- Henkel, W.* (1984): Die Konzilien in Lateinamerika. Teil 1: Mexiko 1555–1897, mit einer Einführung von H. Pietschmann (Konziliengeschichte, Reihe A, Darstellungen), Paderborn.
- I padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura della Segreteria Generale del Concilio, Città del Vaticano 1966.
- Johannes XXIII.* (2006): Eröffnungsansprache [*Gaudet mater ecclesia*], in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektive, Freiburg im Breisgau 2006, 482–490.

- Johannes Paul II.* (1988): Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* [...], zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio* 30. Dez. 1987 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Johannes Paul II.* (1991): Enzyklika *Centesimus annus* [...] zum hundertsten Jahrestag von „*Rerum novarum*“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 101), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Langenhorst, A.* (Hg.): *Mit Leidenschaft leben und glauben. Zwölf starke Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal 2010.
- Lercaro, G.* (1971): *Patrum orationes* 1 [6. Dez. 1962], in: *Acta Synodalia S. Concilii Vaticani Secundi*, vol. I/4. Città del Vaticano, 327–330.
- Libertatis conscientia* (1986). Instruktion der Kongregation über die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn.
- Libertatis nuntius* (1984). Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ vom 6. Aug. 1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Meier, J.; V. Straßner* (2009): *Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, in: J. Meier; V. Straßner (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, Bd. 6: Lateinamerika und Karibik, Paderborn, 1–28.
- Puebla* (1979): *Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn.
- Raguer, H.* (2000): *Das früheste Gepräge der Versammlung*, in: G. Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bd. II: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*, dt. Ausgabe hg. von K. Wittstadt, Mainz – Leuven, 203–272.
- Rahner, K.* (1980): *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich, 287–302.
- Ratzinger, J.* (1965): *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln.
- Sievernich, M. u. a.* (Hg.) (1992): *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz.
- Sievernich, M.* (2013): *Die „Pastoralität“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: M. Delgado; M. Sievernich (Hg.): *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg im Breisgau 2013, 35–58.
- Silva Henríquez, R.* (1967): *Die Armut mit Armut überwinden*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. III, München, 382–384.
- Wertz, N.* (2008): *Lateinamerika. Eine Einführung*, 2. Aufl., Baden-Baden.

No other continent has experienced a more rapid and specific reception of the teachings of the Second Vatican Council than Latin America, where more than 40 per cent of the world's Catholics live. Therefore, Latin America's response to the Second Vatican Council is likely to be of particular interest. We shall first discuss its contribution to the Council, both in terms of its pre-conciliar agreements and in terms of the themes that were given priority at the Council. Thereafter, the selective and independent reception of Vatican II at the four continental synods as well as their primary themes shall be outlined. Remaining challenges are the preferential option for the poor, the liberating power of evangelization, and popular religion, all of which are associated with developments like "Pentecostalization" or urbanization.