

soll: „Politik kann nur Bedingungen für ein sinnerfülltes Leben schaffen. Wenn sie selbst Glück und Erfüllung bewirken will, läuft sie Gefahr, in totalitäre Reglementierung abzugleiten.“ Das ist nachdrücklich zu bejahen. Die detaillierte politische Auseinandersetzung – heute oft als

„demokratische Streitkultur“ gefordert – mag dann zeigen, welcher Zustimmung tatsächlich fähig ist, was das Berliner Programm als künftige Bedingungen persönlichen Glücksstrebens ins Gespräch bringt.

*Hans Langendörfer / Peter Siebenmorgen*

## Schwierigkeiten beim Weltkirchewerden

### Spannungen sind nicht auf Europa beschränkt

*Wenn zum Beispiel aus Anlaß bestimmter Bischofsernennungen und den dabei angewandten Verfahren in den letzten Jahren über „römischen Zentralismus“ geklagt wurde, war von römischer Seite, aber auch aus anderen Richtungen, mit dem Argument gekontert worden, solche Klagen seien eine typisch europäische oder westliche Angelegenheit und Ausdruck eines tiefsetzenden „antirömischen Affekts“ hierzulande. Im Verhältnis zwischen Rom und den Kirchen der Dritten Welt herrsche dagegen ein so gut wie konfliktloses Einverständnis. Daß dem nicht ganz so ist, illustriert anhand bekannter und auch wenig bekannter Vorgänge und Problemfelder der folgende Beitrag. Er macht aber auch darauf aufmerksam, daß Auseinandersetzungen mit Rom oft auf Polarisierungen in den Ortskirchen selbst zurückgehen bzw. in ihnen eine Parallele haben und daß die Kontroversen zwischen Rom und den verschiedenen Ortskirchen und in diesen selbst auf gegensätzlichen Kirchenbildern beruhen, die durch das Zweite Vatikanum noch nicht zu einem weltkirchlich tragbaren Ausgleich gebracht worden sind.*

Von *Karl Rahner* stammt die theologische Interpretation des II. Vatikanischen Konzils als Beginn des Zeitalters einer Weltkirche, in dem erstmals der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist. Es ist Aufgabe und Herausforderung der Kirche von heute, daß sie die wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen sieht und anerkennt, in die sie Kirche werden will, oder aber Gefahr läuft, westliche Kirche zu bleiben und damit den Sinn des II. Vatikanums zu verfehlen (Schriften zur Theologie, Bd. 14, 287–302). Die Verwirklichung dieses Programms der Begegnung mit den anderen Kulturen und Religionen liegt im wesentlichen auf den Schultern der Kirchen in Lateinamerika, Afrika und Asien. Diese Kirchen – aus der europäischen Perspektive oft etwas herablassend „junge Kirchen“ oder – immer noch – „Missionsländer“ genannt – sind zum großen Teil noch geprägt von einem zentralistischen Kirchenbild, haben aber andererseits aktiv mitgewirkt an der Entwicklung des neuen Kirchenverständnisses, das auf den selbständigen Ortskirchen aufbaut und im Zusammenwirken und der Einheit dieser Ortskirchen das Wesen der Weltkirche erblickt.

Als Erbe der Missions- und Kirchengeschichte in Asien, zum Teil gilt dasselbe für Afrika und eingeschränkt für Lateinamerika, wurden die Beziehungen zum Papst und der römischen Kurie als Gegengewicht zu und Schutz gegen die Kolonialmächte und die ausländischen Missionsorden gesehen, die oft wenig daran interessiert waren, daß einheimische Ortskirchen sich entwickelten und einheimischer Klerus mit Leitungsfunktionen betraut wurde. In der berühmten Instruktion der Propaganda von 1659 waren als wichtigste Aufgaben der Mission die Entwicklung des einheimischen Klerus und die Achtung vor den einheimischen Bräuchen und Sitten genannt worden. Gegenüber den eigenen Fürsten und Regierungen war die Bindung an eine ausländische Macht – und mochte sie auch noch so klein und bescheiden sein wie die des Vatikans – jedenfalls ein Schutz für die kleinen christlichen Kirchen. Über diese Verbindung und natürlich über die Unterstützung an Menschen und Material (Kapital), die dies bedeutete, konnten die kleinen christlichen Gemeinschaften in vielen Ländern Asiens weit über ihre zahlenmäßige Stärke (bzw. Schwäche) hinaus in die Gesellschaft wirken und wichtige Beiträge zur Erziehung, zur medizinischen Versorgung und zu anderen gesellschaftlichen Bereichen leisten.

### Römische Starthilfen für die Ortskirchen der Dritten Welt

Das Verhältnis zu Rom war natürlich auch früher nicht immer eitel Sonnenschein. Es gibt das herausragende Beispiel des *chinesischen Ritenstreits* im 17.–18. Jahrhundert. Aber hier waren die Antagonisten die römische Kurie (unterstützt von einem Teil der China-Missionare), die Jesuiten- bzw. Franziskanermissionare und der kaiserliche Hof in Peking. Es fehlte noch eine chinesische Ortskirche. Im 20. Jahrhundert dagegen fanden die Bemühungen um die Errichtung einer einheimischen Hierarchie in China die klare Unterstützung des Papstes (Pius XI.) und der Propaganda Fide, die sich mit der Weihe der ersten 6 chinesischen Bischöfe 1926 auch gegen den Widerstand einer großen Anzahl ausländischer Missionare durchsetzen. Mag dieses positive Bild durch die Ereignisse der chi-

nesischen Kirchengeschichte von 1949 bis heute über die Frage der Bischofswahlen und -weihen auch getrübt worden sein, so gilt für die Kirchen in Asien doch allgemein, daß die Beziehung zum Papst und zum Heiligen Stuhl als wichtig für das Selbstverständnis als Minderheitenkirche angesehen wird.

Auch in Afrika ist der Übergang von „Missionsgebieten“ zu „afrikanischen Lokalkirchen“ mit der Unterstützung Roms erfolgt – oft gegen den Widerstand von Missionsorden, die sich für noch nicht ersetzbar hielten und den „afrikanischen Bischöfen“ nicht zutrauten, ihre Kirchen zu leiten und zu entwickeln. Daraus resultiert ein *gewisses Vertrauenskapital gegenüber der römischen Zentrale*, die die Entwicklung der eigenständigen afrikanischen Ortskirchen sicher gefördert hat. Hinzu kommt, daß die jungen Ortskirchen in Asien und Afrika – für Lateinamerika gelten etwas andere Gesichtspunkte – Auseinandersetzungen zwischen der Zentralgewalt in Rom und einzelnen Ortskirchen, wie sie in der europäischen Kirchengeschichte immer wieder stattgefunden haben, im wesentlichen nur aus den Geschichtsbüchern kennen. Die größtenteils noch jungen *theologischen Einrichtungen* in Asien und Afrika besitzen bei ihren eigenen Bischöfen und dem Kirchenvolk oft noch nicht das Prestige, um sich in theologisch kontroversen Fragen Gehör zu verschaffen. Es spielt auch eine Rolle, daß es diesen Theologen an einer kritischen Öffentlichkeit in ihren eigenen Kirchen fehlt, weil es noch nicht viele katholische Intellektuelle gibt, die sich für diese eher kircheninternen Fragen so brennend und engagiert interessieren würden, daß sie schon eine ernst zu nehmende Kraft in den Ortskirchen darstellten. Für die allgemeine Presse in diesen Ländern sind solche „Kirchenprobleme“ keine Nachrichten, die abgedruckt, geschweige denn ausführlich diskutiert würden.

Die Umbenennung der altherwürdigen Propaganda Fide in die Kongregation für die Evangelisierung der Völker nach dem II. Vatikanischen Konzil (1967) hatte nichts mit einer grundsätzlichen Diskussion über das Weiterbestehen dieser Einrichtung zu tun. Wenn man die Frage der Eigenständigkeit von Ortskirchen in Afrika und Asien diskutieren will, muß man sich auch darüber Gedanken machen, was es bedeutet, daß die meisten der in diesen Kontinenten entstandenen Ortskirchen (Diözesen, Apostolische Vikariate oder Präfekturen) trotz der Tatsache, daß sie seit mehreren Jahren von einheimischen Bischöfen geleitet werden und auch über einen einheimischen Klerus verfügen, auch weiterhin nicht in die normalen Verwaltungsstrukturen der Kirche eingegliedert sind, sondern einen *Sonderstatus* genießen, weil sie der Kongregation für die Evangelisierung der Völker unterstellt sind. Am Ende des II. Vatikanischen Konzils 1965 betrug die Zahl der von der Propaganda Fide abhängigen kirchlichen Verwaltungsbezirke 780. Im Jahr 1989 hatte sich diese Zahl auf 929 erhöht. Dabei ist in dem genannten Zeitraum die Zahl der Apostolischen Vikariate von 115 auf 65 und die der Apostolischen Präfekturen von 115 auf 48 heruntergegangen, d. h., die Zahl der Diözesen ist von 576 auf heute 806

gestiegen (Quelle: Guida delle Missioni Cattoliche 1989, Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli). Dabei handelt es sich um stark wachsende Kirchen, jedenfalls in Afrika, aber auch in einigen Teilen Asiens (Südkorea), die nicht länger einfachhin als „Missionsländer/-gebiete“ angesehen werden können.

Als Begründung, warum diese Kirchen immer noch diese Sonderstellung haben, wird meist angeführt, daß sie noch nicht imstande sind, selber die Finanzen für ihren Unterhalt aufzubringen. Die Unterstützung durch die Gesamtkirche scheint für viele nur so zu sichern sein, daß die Einrichtung der Propaganda auch weiterhin beibehalten wird. Dabei wird diskret übersehen, zumindest nicht erwähnt, daß der jetzige Zustand Zentralisierungsbewegungen entgegenkommt und viele Möglichkeiten des Eingreifens für die römische Zentrale bietet. Die Propagandakongregation hat so die Vollmacht, „nach ihrem Gutdünken“ kirchliche Jurisdiktionsbezirke zu errichten und zu teilen. Sie hat die Leitung über alle „Missionen“, beurteilt alle Berichte der einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen, soweit sie das Leben der Christen, die Disziplin des Klerus, die Arbeit aller karitativen Organisationen, das Schulwesen und besonders die Priesterseminare betreffen. Über die Urbaniana, die Universität der Propaganda, und die vielen mit ihr affilierten Institutionen in Asien und Afrika wird ein starker Einfluß auf die philosophisch-theologische Ausbildung des Klerus in Asien und Afrika ausgeübt.

## Neue Zentralisierungstendenzen

Auf den ersten Bischofssynoden nach dem II. Vatikanischen Konzil haben die Vertreter der Kirchen der Dritten Welt eine lebendige und konstruktive Rolle gespielt. Spätestens nach den Erfahrungen der Bischofssynode über Ehe und Familie 1980 hat sich das Engagement der Bischöfe aus der Dritten Welt für römische Bischofssynoden stark abgekühlt. Die Beiträge der Bischöfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika zu Ehe und Familie 1980 (oder anderen Themen auf den anderen Bischofssynoden) hinterließen in den anschließend veröffentlichten päpstlichen Schreiben so gut wie keine Spuren. Die Bischöfe mußten erfahren, daß die von ihnen erwartete Rücksicht auf die Verschiedenheit der Kulturen und Bräuche sich nicht realisierte und ihnen auch nicht die Freiheit eingeräumt wurde, mit Rücksicht auf den jeweiligen Kontext eigene Entscheidungen zu treffen. Die Vorbereitungen auf die Bischofssynode 1990 zur Frage der Priesterausbildung lassen aufgrund des ersten Arbeitspapiers (vgl. HK, August 1989, 384) auch nicht erwarten, daß von dieser universalen Sicht der Problematik seitens Roms abgewichen werden könnte. Kommentar der indonesischen Bischofskonferenz zu den „Lineamenta“ der Bischofssynode 1990: „Wenn wieder einmal die Priesterausbildung überall auf der Welt römischen Richtlinien folgen soll, dann sind wir besorgt, daß in Indonesien sich die Probleme der pastoralen Versorgung nur weiter verschärfen werden.“

Bei ihren „Ad-limina-Besuchen“ machen viele Bischöfe aus der Dritten Welt negative Erfahrungen mit den verschiedenen Dikasterien in Rom, die nicht bereit sind, die allgemeinen Prinzipien und Regeln im Hinblick auf besondere kulturelle, geschichtliche, religiöse und politische Verhältnisse in Afrika und Asien zu ändern oder die Freiheit zur Entscheidung vor Ort zu lassen. Nach den neuen Anordnungen für diese Besuche 1988 ist das ganze Verfahren noch stärker bürokratisiert und schematisiert worden (vgl. HK, August 1988, 360).

Anders sieht es mit den *Papstreisen* in die Länder der Dritten Welt aus. Die Reisen von Päpsten in andere Kontinente sind jungen Datums. 1964 unternahm Paul VI. die erste Asienreise, damals ein großes Ereignis, bis der heutige Papst mit seiner Reiseaktivität in die verschiedenen Kontinente diesen Reisen ihren Ausnahmecharakter nahm. Für die Kirchen und Katholiken in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bedeuten diese Besuche zunächst eine Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Gemeinschaft. Sie sind Anlässe für große Feiern und Feste, die Freude und Kraft geben. Angesichts der zunehmenden Häufigkeit dieser Reisen gibt es auch kritische Stimmen, die sich fragen, ob die langfristigen Ergebnisse in einem vernünftigen Verhältnis zu dem großen Aufwand stehen, der mit diesen Reisen verbunden ist. Bei den Kontakten mit den jeweiligen politischen Machthabern besteht immer die Gefahr, daß der Papstbesuch zur Rechtfertigung bestimmter politischer Entscheidungen und persönlichem Prestigegewinn mißbraucht wird. Der umstrittene Besuch Johannes Pauls II. auf Ost-Timor 1989 (vgl. HK, November 1981, 537) ist ein Beispiel für mehrere andere.

Auch die geplante Einführung eines *Einheitskatechismus* auf Weltebene ist Ausdruck einer Tendenz zur Zentralisierung und Vereinheitlichung auf Kosten der Vielfalt. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß es eine Ausdrucksform des katholischen Glaubens gibt, die inhaltlich klar umrissen ist und die es nur in verschiedene Sprachen zu übertragen gilt. Die Bestrebungen nach Kontextualisierung der Theologie und Inkulturation des christlichen Glaubens dürften durch den angestrebten universalen Katechismus kaum Auftrieb erhalten.

Die kritischen Anfragen seitens der Glaubenskongregation und das Arbeitspapier der Kongregation für die Bischöfe über die Lehrautorität von nationalen bzw. regionalen Bischofskonferenzen (vgl. HK, April 1989, 168 ff.) betreffen die Kirche im allgemeinen und zielen nicht besonders auf Afrika, Asien oder Lateinamerika. Aber die Auswirkungen betreffen doch in erster Linie diese Kirchen, die wie in Asien kleine Minderheitenkirchen sind oder wie in Afrika noch sehr junge Diözesen, wo die einzelnen Bischöfe für sich allein in ihrer Isolation ohne entsprechende Fachleute an der Seite schlechthin überfordert sind, pastorale, soziale und theologische Fragen auf der Ebene ihrer kleinen Diözesen zu entscheiden. Ohne die Unterstützung durch nationale oder regionale Bischofskonferenzen können diese Bischöfe ihr Amt nicht

erfüllen. Die theologische Beratungskommission der Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) hat 1988 das Arbeitspapier der Bischofskongregation dahingehend kritisiert, daß es nicht den Erfahrungen und der Kirchenwirklichkeit in den asiatischen Kirchen gerecht werde.

Das unlängst veröffentlichte Schreiben der Glaubenskongregation „über einige Aspekte der christlichen Meditation“ (vgl. HK, Februar 1990, 79 ff.) ist auf der einen Seite Ausdruck des Bestrebens, in einer für die christliche Spiritualität wichtigen Frage eine grundsätzliche Weisung zu geben, vom Inhalt her gesehen ist es aber zugleich auch Ausdruck eurozentristischen Denkens an zentraler Stelle. Die Verbreitung „östlicher Meditationsformen im Raum des Christentums“ wird als „erneuter ernsthafter Versuch, die christliche Meditation mit der nichtchristlichen zu verschmelzen“ beschrieben (Nr. 12). Kritisch wird angemerkt, daß „mit unterschiedlichen Techniken“ versucht werde, „geistliche Erfahrungen zu erzeugen“, und man sich nicht scheue, „das Absolute ohne Bilder und Begriffe, wie es der Theorie des Buddhismus eigen ist, mit der Majestät Gottes, die in Christus geoffenbart wurde und die über die endliche Wirklichkeit erhaben ist, auf eine Stufe zu stellen“. Der Absatz schließt mit der Warnung, „nicht in einen verderblichen Synkretismus zu verfallen“ (Nr. 13). Zwar wird gesagt, daß die Kirche nichts von alledem ablehnt, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nr. 2), aber dann wird hinzugefügt, daß man aus diesen Religionen „das Nützliche“ (nicht das Wahre und Heilige!) unter Berücksichtigung der „christlichen Auffassung vom Gebet und seiner Logik“ aufgreifen kann, um innerhalb dieses Ganzen jene Fragmente neu zu umschreiben und aufzunehmen. „Echte Praktiken der Meditation, die aus dem christlichen Osten und aus den nichtchristlichen Hochreligionen stammen“, können „auf den gespaltenen und orientierungslosen ‚Menschen von heute‘ ein „geeignetes Hilfsmittel sein, um innerlich entspannt vor Gott zu stehen“ (Nr. 28). Der „Mensch von heute“ ist für das Schreiben offensichtlich der Mensch der westlichen Industriegesellschaft. Wo bleibt hier ein Hinweis auf die kulturellen, religiösen und anderen Unterschiede zwischen den Kontinenten?

## Afrika: Der Fall Milingo, Bischofsernennungen und der Synodenplan

Regionale Bischofskonferenzen und ebenfalls die kontinentale Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen haben mehrfach die Inkulturation des christlichen Glaubens in die kulturellen und religiösen Vorstellungen des afrikanischen Menschen als die zentrale Aufgabe der katholischen Kirche dargestellt. Bei Papstbesuchen und Ad-limina-Besuchen haben die afrikanischen Bischöfe für dieses Programm eigentlich immer die Rückendeckung und verbale Unterstützung Roms gefunden. Schwierig-

keiten gibt es aber häufig dann, wenn es zur konkreten Umsetzung dieser Absicht kommt. Afrikanische Bischöfe und Theologen auf dem Weg zu authentischen afrikanischen Ortskirchen begegnen dann vielen Hindernissen.

Es hat viele Jahre gedauert, bis der „Zairische Ritus“ schließlich als „Römischer Ritus für Zaire“ seine offizielle Anerkennung durch Rom fand. Bei ihrem Besuch in der Bundesrepublik 1982 formulierten die zairischen Bischöfe ihr Selbstverständnis als Ortskirche auf folgende Weise: „Es gibt keine wirklich etablierte Ortskirche, wenn eine Kirche mit einer importierten Liturgie betet, wenn sie nach einer von außen kommenden Moral lebt, wenn sie von sozio-juridischen Normen bestimmt ist, die ebenfalls von außen importiert sind und wenn sie den Glauben mit philosophischen und theologischen Systemen reflektiert, die von anderen christlichen Gemeinschaften stammen. Wir verstehen unter einer Ortskirche eine Kirche, die über ihre eigenen Institutionen verfügt, die eigene Formen von Liturgie und kirchlicher Traditionen hat und im Heiligen Geist und unter der Leitung des Nachfolgers des Heiligen Petrus, der den Primat über die universale Kirche hat, in der Einheit mit allen Gläubigen steht.“

Seit 1973 hatte der damalige Erzbischof von Lusaka (Sambia), *Emmanuel Milingo*, nach einer mystischen Erfahrung begonnen, im Rahmen der christlichen Liturgie das Amt des Exorzisten und Krankenheilers auszuüben, um eine immer größer werdende Zahl von Menschen von geistigen und körperlichen Krankheiten zu heilen. Er begründete seine Position theologisch damit, daß es der Universalität der christlichen Botschaft keinen Abbruch tue, wenn es zur Entwicklung einer eigenständigen afrikanischen Spiritualität komme, die das Positive in den traditionellen afrikanischen Religionen aufgreife und auf Glaubensvorstellungen, Ängste, Träume und Mythen des afrikanischen Menschen eingehe.

Das Verhalten und die Lehren von Erzbischof Milingo stießen auf den Widerstand vor allem ausländischer Missionare, die den Pronuntius, Mgr. *Giorgio Zur*, einschalteten. Unter den Katholiken von Sambia wurde über den „Fall Milingo“ sehr kontrovers diskutiert, und es kam zur massiven Parteinahme für und gegen den Erzbischof. 1980 und 1982 forderte Johannes Paul II. Erzbischof Milingo auf, die Heilungsgottesdienste einzustellen. Da er aber diese Praxis fortsetzte, wurde er nach einer längeren Visitation durch Kardinal *Maurice Otunga* von Nairobi im April 1982 zu einem „Studienaufenthalt“ nach Rom beordert. Nach einem Jahr der Besinnung reichte Erzbischof Milingo im April 1983 seinen Rücktritt ein und wurde vom Papst zum Sonderdelegaten für die Tourismuspastoral mit Sitz in Rom ernannt. Nach einiger Zeit begann er erneut sein Apostolat des Heilens, diesmal aber vornehmlich für europäische und nordamerikanische Klienten (-innen). Der „Fall Milingo“ wurde auf diese Weise zwar administrativ „gelöst“, die ihm zugrundeliegende theologische Frage nach der Stellung der Heilung und des Exorzismus für ein afrikanisches Christentum aber nicht beantwortet.

In Afrika, aber nicht nur dort, wird auch die Praxis der *Bischofsernennungen* kritisch betrachtet. Die Kritik richtet sich gegen die Rolle der Nuntiatoren bei der Auswahl der Kandidaten, die immer weniger von der lokalen Kirche bestimmt und beeinflusst werde. Am meisten wird kritisiert, daß die schließlich zum Zuge kommenden Kandidaten nur zu oft Personen sind, die nicht in der betreffenden Region und Diözese zu Hause sind, sondern aus anderen Stämmen und Ethnien kommen und die Lokalsprache nicht oder nur unzureichend beherrschen. Von der Tatsache, daß diese neuen Bischöfe einen ortsfremden Eindruck machen, wie „vom Himmel gefallen“ erscheinen, ist der Ausdruck „Fallschirmbischöfe“ entstanden. Beklagt wird dieser Umstand in Zaire, in Kamerun, aber auch in anderen afrikanischen Ländern.

Unter den afrikanischen Theologen hat *Bénézet Bujo* (Zaire/Fribourg) diesen Umstand mit konkreten Beispielen mehrfach angesprochen und auf die damit gegebenen ekklesiologischen Schwachpunkte hingewiesen (vgl. die Beiträge im Bulletin de Théologie Africaine, 4, 1982, 8, 229–242, in Select, nr. 14/15, 1984, 43 ff.). Bujo kritisiert, daß die römische Praxis oft mit der Angst vor dem „afrikanischen Tribalismus“ begründet werde, der Furcht – wie Bujo meint – vor allem der ausländischen Missionare, daß die Afrikaner immer noch nicht in größeren Zusammenhängen denken können und bestimmt bleiben von der Zugehörigkeit zur Großfamilie und dem eigenen Stamm. Genüßlich weist er auf die Tatsache hin, daß auch in Belgien kein Wallone zum Bischof im flämischen Gebiet oder umgekehrt ernannt werden würde.

Eine lange, verwickelte Geschichte hat die Idee und der Plan eines *afrikanischen Konzils*. Es handelt sich ursprünglich um eine Idee afrikanischer Laien im Senegal (*Alioume Diop*), die im Rahmen der Afrikanischen Gesellschaft für Kultur seit 1972 die Notwendigkeit einer kontinentalen Kirchenversammlung befürworteten, um das Anliegen einer Inkulturation des Christentums in Afrika voranzutreiben. Diese Gedanken wurden 1980 von der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen aufgegriffen und weitergeführt. Bei ihrem Ad-limina-Besuch 1983 trugen die Bischöfe Zaires dem Papst dieses Anliegen vor, der grundsätzlich zustimmte, Art und Weise dieser Versammlung aber offenließ. 1984 traf die Vollversammlung der afrikanischen Bischöfe (SECAM) in Kinshasa die grundsätzliche Entscheidung, ein „afrikanisches Konzil oder Synode“ abzuhalten. Es erregte allgemeines Erstaunen und Verwunderung, als der Papst am 6. 1. 1989 eine „Sondervollversammlung der Bischofssynode für Afrika“ ankündigte, ohne Datum und Ort zu nennen (vgl. HK, Februar 1989, 53 f.). Das Abgehen von der kanonischen Form eines Partikular-Konzils bedeutet, daß nicht alle Bischöfe Afrikas zur Teilnahme berechtigt sind. Bei einer Sondersynode sind sie nur „Berater“, der Heilige Stuhl richtet die Synode aus und befindet über die Ergebnisse und deren Publikation. Seitens afrikanischer Theologen gibt es scharfe Kritik, daß mit der Umwandlung vom „Afrikanischen Konzil“ in eine römische Synode das ei-

gentliche Anliegen neutralisiert worden sei. Rom habe offenbar Angst vor einem „Afrikanischen Medellín“ (*Achille Mbembe*, Kamerun), sehe Modelle einer afrikanischen Ortskirche analog den unierten Ostkirchen mit großen Bedenken und fürchte einen zu weit gehenden Ökumenismus.

Andere Theologen (*Boka di Mpasi Londi*, Zaire) sind weniger pessimistisch, da sie den Unterschied zwischen Konzil und Synode für nicht so bedeutsam halten und die Initiative als solche immer noch begrüßen. Bischof *Titianma Sanon* (Burkina Faso), ebenso wie Bischof *Monsengwo Pasinya* (Zaire) und andere sind froh über die Sondersynode und erwarten sich positive Anstöße für die allgemeine kirchliche Entwicklung in Afrika. Voraussetzung sei eine weitreichende Vorbereitung auf möglichst vielen Ebenen, damit die Basis zu Wort komme, und ein Beginn der Synode nicht vor 1993. Der koptisch-katholische Patriarch *Stephanos II. Ghattas* von Alexandrien hat gefordert, daß die afrikanische Sondersynode in Afrika und nicht in Rom durchgeführt werden solle, um den Eindruck zu vermeiden, „es sei uns von Rom auferlegt worden“ (KNA, 27. 10. 89). Die Vorbereitung der Sondersynode wird von einem vom Papst ernannten Gremium aus Kurienangehörigen und afrikanischen Bischöfen unter der Leitung des Generalsekretärs der Bischofssynode, Mgr. *Jan Schotte*, geleistet. Fünf Kommissionen wurden gebildet, die sich mit den Themen der Evangelisierung, der Inkulturation, des Dialogs, von Gerechtigkeit und Frieden und den Massenmedien befassen sollen. Es wurde kritisch angemerkt, daß brisante Themen wie Liturgie, Bibel, Sakramente (Ehe und Familie) und Basisgemeinden nicht eigentlich thematisiert werden.

## Asien: „Viri probati“, Liturgie, Priesterausbildung

Die katholische Kirche stellt im bevölkerungsreichsten Kontinent eine Minderheit von gerade 2% der Bevölkerung dar. Dieser Minderheitenstatus bringt es mit sich, daß die Bindung an den Papst und die damit gegebene internationale Unterstützung als ein wichtiges positives Element für das eigene Kirchesein verstanden werden. Auf der anderen Seite begründet diese Tatsache auch, daß die katholischen Kirchen auf dem Hintergrund eines imperialen Kolonialismus, mit dem sie geschichtlich verbunden sind, in den Augen vieler Asiaten als fremde Gebilde erscheinen. Die Gründung der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1970 in Manila hat die Zusammenarbeit der asiatischen Kirchen sehr gestärkt. Zumindest anfangs stieß die Gründung der FABC nicht auf römisches Entgegenkommen, da regionale Zwischeninstanzen zwischen Rom und den Ortskirchen immer mit Mißtrauen gesehen werden. Durch die langjährige systematische Arbeit auf den Feldern des sozialen Apostolats, der Evangelisierung, des Laienapostolats und nicht zuletzt des interreligiösen Dialogs hat die FABC entsprechende Bemühungen der Ortskirchen erst ermöglicht.

In manchen Fragen gab und gibt es Differenzen und Spannungen zwischen einzelnen asiatischen Ortskirchen und Rom. Ein Beispiel ist die Frage der Weihe von „viri probati“. Die indonesischen Bischöfe haben bei verschiedenen Ad-limina-Besuchen versucht, von Rom eine Dispens für die Weihe von „viri probati“ zu erhalten – bisher ohne ein positives Ergebnis. Bei seinem Indonesienbesuch im Oktober 1989 hat Johannes Paul II. vor den indonesischen Bischöfen seine ablehnende Haltung noch einmal unterstrichen. Er sprach von der Versuchung, Zuflucht zu falschen Alternativen zu nehmen, wenn der einzigartige Dienst der Priester nicht allen zugänglich sei. Die Tatsache, daß in 91% der Pfarreien Indonesiens die Eucharistie nicht jeden Sonntag gefeiert werden kann und 60% der Gläubigen davon betroffen sind, wird nicht als Notstand begriffen, der eine Änderung notwendig machen könnte.

In Indien griff die römische Zentralgewalt bei internen Auseinandersetzungen über Fragen der *Liturgie* und vor allem der *orientalischen Kirchen/Riten* mehrfach ein. In den Auseinandersetzungen der verschiedenen Riten in Indien war Rom von Anfang an beteiligt. Der Brief des Papstes von Mai 1987 (vgl. HK, März 1988, 147 ff.) erweitert die Rechte der orientalischen Christen in Indien und verspricht ihnen die Errichtung eigener Jurisdiktionsbezirke (Eparchien), wenn auch keines Patriarchats. Bei der Frage der liturgischen Bücher hat die Kongregation für die Ostkirchen massiv eingegriffen und sich entschieden für die praxisferne Wiederherstellung einer längst nicht mehr lebendigen Liturgie eingesetzt. Rom unterstützt in dieser Frage eine radikale Minderheit, die um jeden Preis eine alte Liturgie wiederherstellen möchte (vgl. Vidyajyoti, April 1989, 173 ff.). Auch bei der Errichtung von eigenen Jurisdiktionsbezirken wird an den Bedürfnissen der Gläubigen vorbei aus der Ferne entschieden. Die von der Gründung der Syro-Malabarischen Eparchie Kalyan (errichtet 1988) betroffenen Mitglieder der syro-malabarischen Kirche leben oft schon in der zweiten Generation in „lateinischen“ Pfarreien und sollen sich jetzt von einem Tag auf den anderen mit ihren ganzen Familien einem Ritus anschließen, zu dem sie keinerlei lebendige Beziehung besitzen.

Die indische Theologische Vereinigung (ITA) stellte in der Schlußerklärung ihrer Jahrestagung 1988 fest: „Die totale Abhängigkeit der indischen Kirche zeigt sich in der Art und Weise der Bischofsnennungen und in der Häufigkeit, mit der man sich in kleineren Auseinandersetzungen in Lehr- oder Liturgiefragen an die römische Autorität wendet“ (in: *Communalism in India*, ed. S. Arulamy, Bangalore, 1988, 10). Im Fall des von Rom mit Lehrverbot belegten in Indien lebenden spanischen Jesuiten *Luis M. Bemejo* ging es nicht um typisch indische theologische Fragen, wie Christologie oder Theologie der Religionen, sondern um Fragen der Unfehlbarkeit und des päpstlichen Primats – Themen, bei denen Rom besonders wachsam ist. Die Theologische Fakultät von Puna und die Indische Theologische Vereinigung kritisierten das Vorgehen der Glaubenskongregation, die einfach die

indische Ortskirche übergangen und einseitig entschieden habe.

In *Sri Lanka* hatte 1973 der neue Bischof der gerade von der Diözese Kandy abgetrennten Diözese Badulla die „Schule für kirchliche Dienste“ (Sevaka Sevana) als eine alternative Form der Priesterausbildung ins Leben gerufen. Mit seinem Tod 1982 starb auf römischen Druck dieses Experiment, weil es zu eindeutig außerhalb der allgemeinen Richtlinien der Priesterausbildung lag (vgl. E. Tang, *Theol. Education in Asia*, PMV Dossiers 3, 1987, 11–14).

Auf den *Philippinen* kam es zu Spannungen zwischen der Bischofskonferenz und dem Nuntius sowie dem Staatssekretariat während der „Februar-Revolution“ 1986. Nuntius *Benno Torpigliani* übte ziemlich starken Druck auf die philippinische Bischofskonferenz aus, den Hirtenbrief gegen Marcos und Stellungnahme für Cory Aquino als legitime Präsidentin zu verhindern. Im gleichen Sinn versuchte auch Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* durch mehrere Schreiben, die Bischöfe „zu klugem Verhalten“ aufzufordern und von einer öffentlichen Erklärung abzuhalten.

### Lateinamerika: Konflikte wegen befreiungstheologischer Ansätze

Eine Reihe von Faktoren wie die Diskussion über die Theologie der Befreiung, die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zu dieser Thematik 1984 und 1986, das über *Leonardo Boff* verhängte Bußschweigen und andere Auseinandersetzungen haben das Verhältnis der lateinamerikanischen Kirchen, besonders der Vertreter einer Kirche von unten, der Basisgemeinden und der fundamentalen Option für die Armen im Episkopat und unter den Theologen, zu „Rom“ belastet. Im Vorfeld der Fünfhundert-Jahr-Feier der Evangelisierung Lateinamerikas (1492–1992) hatte die Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) das Projekt „Wort und Leben“ als einen fünfjährigen Prozeß der Umkehr und Neubesinnung auf die Sendung der Ordensleute geplant, damit diese durch die *lectio divina* ihren Dienst an der Kirche Lateinamerikas tiefer verstehen und mitwirken, daß die Kirche immer mehr eine Kirche der Armen werde (vgl. HK, Mai 1989, 206ff.). Nach dem ersten Jahr, in dem mit den von einer exegetischen Expertengruppe erstellten Materialien gearbeitet worden war, wurde zunächst in Lateinamerika, vor allem in Argentinien, Kritik am Ansatz des Projekts „Wort und Leben“ geäußert und Beschwerde in Rom erhoben. Anfang 1989 äußerte die Religiosenkongregation (Sekretär: Mgr. Fagiolo) gegenüber der CLAR Bedenken, daß die Bibel reduktionistisch, d. h. rein im Sinne einer sozio-politischen und ökonomischen Befreiung interpretiert werde, die Tradition der Kirche nicht beachtet sei und der befreiungstheologische Ansatz in seiner klassenkämpferischen Einseitigkeit zu stark dargestellt werde. Im Juli 1989 wurde seitens der Glaubenskongregation die kirchliche Approbation für das

Projekt verweigert. Gespräche mit der CELAM und Versuche, die Texte im Sinne der Vorwürfe umzuschreiben, brachten kein positives Ergebnis. Im Oktober 1989 erklärte der damalige Präsident von CLAR, *P. Luis Coscia*, daß das Projekt als Initiative der CLAR abgebrochen werde.

Der Hintergrund des Konflikts liegt in den Auseinandersetzungen, die seit längerer Zeit zwischen den in der CLAR zusammengeschlossenen Ordensleuten und dem Rat der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (CELAM) über die Umsetzung der Beschlüsse von Medellín und Puebla bestehen. Punkte der Auseinandersetzungen sind der befreiungstheologische Ansatz, die Betonung der Basisgemeinden und die Option für die Armen. Die Leitung von CELAM hat sich mehr und mehr vom Kurs der CLAR distanziert, der als zu radikal und „liberationistisch“, d. h. Erlösung reduktionistisch nur im Sinne sozio-politisch-ökonomischer Befreiung verstanden, abgelehnt wird. Mit Unterstützung der Nuntiatur, des CELAM und des Vatikans werden die Kräfte der Restauration gefördert, die gegen die linken Tendenzen in der Befreiungstheologie operieren. Diese Kräfte versuchen, die Mehrheit in der Bischofskonferenz zu gewinnen (vgl. *Evangelisation and social conflicts in Brazil*, PMV Studies, nr. 9, May 1989, 15 f.). Neben der Auseinandersetzung um das Projekt „Wort und Leben“ hat die Besetzung des Amtes des Generalsekretärs der CLAR zusätzlich Irritationen ausgelöst. Der im April 1989 zur Generalsekretärin gewählten *Sr. Manuelita Charria OP* wurde die Bestätigung durch die Religiosenkongregation verweigert und ohne weitere Rücksprache mit CLAR außerhalb der von der Satzung vorgesehenen Prozedur *Jorge Jiménez* zum Generalsekretär ernannt. Der Versuch, durch direkte Gespräche in Rom mit der Religiosenkongregation und ihrem Präfekten Kardinal *Hamer* eine Klärung der anstehenden Probleme zu erreichen, schlug fehl. Die „römische Seite“ ging auf keines der Argumente der CLAR-Vertreter ein, sondern forderte nur Gehorsam gegenüber den getroffenen Maßnahmen. Als Begründung für die Ablehnung *Sr. Charrias* wurde von der Kongregation erklärt, Ordensfrauen hätten „gewöhnlich nicht die hohe Kompetenz in Glaubensfragen und theologische Qualifikation“, die für die Stellung eines Generalsekretärs erforderlich sei. Die Leitung von CLAR drückt ihre Enttäuschung über diese Behandlung seitens der römischen Behörde aus. Zugleich wird aber auch deutlich gemacht, daß diese Vorgänge um die CLAR nur Teilaspekte eines tieferen und schmerzlicheren Problems sind, daß die ganze Kirche eine dunkle Nacht innerer Widersprüche und Drangsale erlebt (zum Ganzen vgl. die Schrift der Missionszentrale der Franziskaner „Ende einer Hoffnung – Dokumentation des Konfliktes um das CLAR-Projekt Wort und Leben“, Bonn 1989).

Am 1. September 1989 wurde in Recife das Schreiben der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen bekanntgegeben, das die Schließung des regionalen Priesterseminars Nordost II (*Serene II*) und des Theolo-

gischen Institutes ITER in Recife anordnete (vgl. HK, Oktober 1989, 458 ff.). Begründet wurde diese überraschende Entscheidung mit der Feststellung, daß bei Nordost II die „Mindestanforderungen für die priesterliche Ausbildung“ nicht erfüllt seien und daß das Institut ITER den zukünftigen Priestern „keine adäquate intellektuelle Ausbildung“ vermitteln könne. Da beide Institutionen vom vorherigen Erzbischof von Recife, *Hélder Câmara*, gegründet worden waren, wird in dem römischen Eingreifen auch eine nachträgliche Korrektur des Wirkens dieses weltweit wegen seines pastoralen Engagements und Eintretens für die Armen und Unterdrückten bekannten Bischofs gesehen. Sein Nachfolger, *Jose Cardoso Sobrinho*, ist mit seiner Amtsführung und den Entscheidungen, die Pastoralarbeit unter den Landarbeitern einzuschränken und die Arbeit der diözesanen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden zu kontrollieren, auf teilweise heftigen Widerstand unter den kirchlichen Gruppierungen gestoßen, die sich dem Erbe Hélder Câmarias verpflichtet fühlen. Eine Gruppe von 21 Bischöfen des Nordostens stellte sich in einer Erklärung hinter die Entscheidung zur Schließung der beiden Ausbildungsstätten, da Rom nun einmal so entschieden habe, auch wenn man gerne vorher mit den römischen Instanzen ein Gespräch gehabt hätte (NCR Oct. 209, 1989). Dagegen protestierte der Bischof von Crateús, *Antonio Battista Fragoso*, gegen die Art und Weise, wie diese Entscheidung getroffen wurde: Es habe sich wieder einmal gezeigt, daß man in Rom anonymen Denunzianten ungebührlich Gehör schenke (KNA, 30. 11. 89).

Im Frühjahr 1989 wurde die Erzdiözese São Paulo durch Anordnung des Vatikans in vier neue Diözesen aufgeteilt. Kardinal *Evaristo Arns* blieb pikanterweise nur ein Gebiet, das die Mittelschichts- und Reichenviertel der größten Stadt Lateinamerikas umfaßt. Schon vorher hatte Kardinal Arns die meisten seiner vatikanischen Ämter verloren. Diese und ähnliche Maßnahmen Roms gehen gewöhnlich auf Auseinandersetzungen innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats und Klerus zurück, die nach Rom be-

richtet werden und bei denen sich beharrenden Kräfte immer stärker durchsetzen. So entsteht der Eindruck, daß über Bischofsernennungen und die Besetzungen wichtiger Stellen in den lokalen, regionalen und überregionalen Gremien das Erbe von Medellín und Puebla langsam zurückgedrängt wird.

## Zwei Kirchenmodelle im Widerstreit

Bei den verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Ortskirchen in der Dritten Welt geht es um das Recht auf Verschiedenheit als die eigentlich theologische Frage. Achille Mbembe sieht in der Verneinung der inhärenten Geschichtlichkeit der afrikanischen Gesellschaften, wie sie z. B. Kardinal Ratzinger mehrfach geäußert hat, letztlich eine Verneinung einer legitimen Eigenprägung afrikanischer Kulturen als Ausgangspunkt für eine afrikanische Theologie. Für Ratzinger ist die kulturelle Gegenwart global geprägt durch europäisches Denken, das sich weltweit durchgesetzt hat und ein irreversibles Faktum darstellt, hinter das nicht zurückgegangen werden kann (PMV, Dossiers 2–3, 1986, 38 f.). So gibt es in der Kirche gegenwärtig offensichtlich zwei verschiedene Modelle von „katholischer Weltkirche“. Das eine ist das vertikale Kirchenverständnis, das den Papst als Zentrum aller Aktivitäten sieht und sich eine Leitung der Kirche nur aus diesem Zentrum vorstellen kann. Das andere Bild greift Anstöße des II. Vatikanischen Konzils auf und sieht als Ideal einer Weltkirche die Gemeinschaft vieler Ortskirchen, die miteinander in Gemeinschaft leben. Das Konzil stellte nur einen Kompromiß dar, weil es auf der einen Seite eine neue Konzeption des Verhältnisses von Orts- und Weltkirche auf der Basis einer Theologie der „*communio ecclesiarum*“ entwarf, sich andererseits aber scheute, das zentralistische Modell wirklich aufzugeben. Die verschiedenen Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Rom und den Ortskirchen sind Ausdruck dieser noch unerledigten Aufgabe der Kirche, wirklich zur Weltkirche zu werden.

*Georg Evers*

## Der „wilde Mann“ Jesus

### Denys Arcands „Jesus von Montréal“

*Bei den Filmfestspielen von Cannes zeichnete die Jury den Film „Jesus von Montréal“ des kanadischen Regisseurs Denys Arcand mit einem Sonderpreis für den originellsten Film aus – Ende Januar kam er auch in die bundesdeutschen Kinos. Dieser Film fällt schon dadurch aus dem Rahmen, daß er ausgesprochen gegensätzliche Themen geistreich in sich vereint. Arcand, zuletzt in „Der Untergang des amerikanischen Imperiums“ mit einer bissigen Gesellschaftsanalyse bekannt geworden, zeigt wenig Berührungängste vor einem großen Thema und versteht dennoch nicht nur zu unterhalten.*

Er beginnt in einem Theater – und endet auf der Bühne des eschatologischen Predigers, im Bauch einer der großen Städte der westlichen Welt, der Untergrundbahn von Montréal. Denys Arcands „Jesus von Montréal“ erzählt eine Alltagsgeschichte aus dem Schauspielermilieu – und zugleich die Passionsgeschichte nach Markus, als Spielhandlung aufgeführt auf dem Mont Royal hoch über der gleichnamigen Stadt. Ein kanadisches Oberammergau ist der Film dennoch nicht – nach der Aufführung des Theaterstücks hört die Filmhandlung nicht auf. Er ist auch