

„Témoignage Chrétien“ (26. 4. 73) sah in diesen Ausführungen des Kardinals, der heute unumstrittene Führungsgestalt im französischen Episkopat ist und den nicht so leicht jemand pastoraler oder doktrinaler Enge bezichtigen kann, ein überflüssiges Signal mit wahrscheinlich falscher Wirkung. „Le

Monde“ (20. 4. 73) urteilte nüchterner und zeigte Verständnis für den Appell: Der Kardinal habe damit möglicherweise jenen keinen Gefallen getan, für die der Glaube zum ständigen Suchen geworden ist; er werde auch nicht jene „integristischen“ Kreise erreichen, die eine Politik der Verzweiflung be-

treiben. Aber, so fragt die Zeitung, wird der Kardinal wohl von „jenen zahlreichen Christen gelesen, die am Rande des Unglaubens häufig zu Kämpfern ohne Ziel („militants sans cause“) geworden sind und die von der Kirche nichts mehr zu erwarten meinen“.

Zeitbericht

Die Kirche in Lateinamerika – Instrument der Politik?

Zur Entwicklung seit der Konferenz von Medellín

Die Berichterstattung über kirchenpolitische und theologische Entwicklungstendenzen in der Kirche Lateinamerikas während der letzten Jahre ist hierzulande oft uneinheitlich und widersprüchlich. Es gibt eine Fülle von kaum ausgewertetem und auch schwer auswertbarem Material, aber es fehlt vielfach an einer ausgewogenen Darstellung der Grundströmungen und der sie konditionierenden politisch-ideologischen und soziokulturellen Querverbindungen, die Einzelaktionen politisch-religiöser Art von Laien und Priestergruppen, auch unterschiedliche Positionen im Episkopat verständlich machen. Wir haben deshalb einen guten Kenner der lateinamerikanischen Szene, der sowohl mit den kirchlichen Vorgängen des Subkontinents wie mit der dortigen Sozialforschung eng vertraut ist, Hans Zwißelhofer SJ, Direktor des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München, um eine Trendanalyse gebeten. Hier sein Bericht:

Die Bischöfliche Kommission der „CELAM — Abteilung für soziale Aktion“ verabschiedete auf ihrer Sitzung im Juni 1972 in Rio de Janeiro ein Dokument, das mit der globalen Aussage beginnt: „Der Kapitalismus und der Marxismus versuchen, die Kirche zum Instrument zu machen.“¹ Der Kapitalismus, so wird näher ausgeführt, benutze die Amtskirche, blockiere die erneuernde Tätigkeit der Kirche, versuche im Evangelium und in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes eine zwiespältige Aussage zu entdecken, um die eigene privilegierte Situation zu untermauern, und wolle eine Kirche, die weder die Gewissen aufrüttelt noch einen authentischen sozialen Wandel unterstütze. Der Marxismus stelle die Kirche dar

als Unterstützerin des Kapitalismus und der Situation der Ungerechtigkeit; er versuche darum, die Kirche als Institution zu vernichten. Er streue Mißtrauen unter die Christen, angesichts einer Kirche, die unfähig sei, jenen Wandel zu erreichen, den sie anstrebt. Das christliche Engagement für den sozialen Wandel müsse den Marxismus als einzigen Weg akzeptieren; Christ zu sein sei gleichbedeutend mit Revolutionär zu sein, einschließlich der marxistischen Philosophie und Praxis. Und schließlich: Der Marxismus interessiere sich für die Christen als Individuen, um sie zu „instrumentalisieren“.

Eine Entwicklung, die viele Fragen aufgibt

Es mag zu einfach und zu pauschal sein, von einer „politischen Instrumentalisierung der Kirche in Lateinamerika“ zu sprechen, aber in der Tat hat sich das politische Engagement dieser Kirche in den letzten Jahren stark verändert; es ist kritischer und deutlicher geworden. Noch vor wenigen Jahren hat man Dom Hélder Câmara für einen Außenseiter gehalten, wenn er von internem Kolonialismus und externem Neokolonialismus sprach. Heute lassen sich viele Dokumente nationaler und regionaler lateinamerikanischer Bischofskonferenzen anführen, die in der Sache und in der Sprache vergleichbar sind. Deutliche Beispiele dafür sind Beschlüsse und Hirtenbriefe der Bischofskonferenzen in Peru, Mexiko, Chile und Kolumbien. Obwohl die Einheit in Vielfalt, die den Subkontinent Lateinamerika kennzeichnet, und das unterschiedliche geschichtliche Erbe der Katholischen Kirche in den verschiedenen Ländern es verbieten, von der Kirche La-

teinamerikas schlechthin zu sprechen, kann sich der aufmerksame Beobachter dennoch nicht des Eindrucks entziehen, daß die Kirche in allen Ländern Lateinamerikas in einer Weise in Bewegung geraten ist, die man zu Recht mit einem „tropischen Aufbrechen“ verglichen hat, und die uns viele Fragen aufgibt. *Thomas Sanders* stellte bereits im Jahr 1970 fest, daß sich in Lateinamerika keine Institution schneller wandelt als die katholische Kirche².

Dieser Wandel, der sich insbesondere auf die *sozialverantwortliche Rolle der Kirche* bezieht, ist für diesen Subkontinent deshalb von so großer Bedeutung, weil die Kirche im Vergleich zu anderen sozialen Institutionen und Organisationen eine besondere Stellung einnimmt und sich durch besondere Merkmale auszeichnet. Die Kirche blickt auf viereinhalb Jahrhunderte ununterbrochener, wenn auch angefochtener und geschmälerter Wirksamkeit zurück, sie umspannt das gesamte soziale Spektrum, d. h. alle Gesellschaftsschichten, und sie muß davon ausgehen, daß über 90% der Lateinamerikaner getaufte Katholiken sind. Ihre Einflußmöglichkeiten sind begründet in der starken Beteiligung am gesamten Bildungssystem, durch die katholische Presse, die zahlreichen katholischen Organisationen, einschließlich katholisch inspirierter politischer Bewegungen und Parteien. *Emilio Castro*, Direktor der Kommission für die Weltmission und Evangelisation beim ÖRK, ein argentinischer Methodist, stellt fest: „Gleich um welche Situationen es sich handelt, ob es um Länder geht, wo die Bestrebungen des Volkes blockiert werden oder um andere, wo neue Möglichkeiten der Entwicklung angeboten werden, auf jeden Fall befindet sich die Kirche inmitten einer rebellierenden Bevölkerung, die immer präzisere und immer gewagtere Definitionen verlangt. Kann diese Kirche sich von den Ereignissen des Kontinents fernhalten? Wird sie sich das Schicksal der lateinamerikanischen Bevölkerung zu eigen machen, oder wird sie es für ihre einzige Pflicht halten, auf den Himmel als die letzte Bestimmung für alle, die diese Erde verlassen, hinzuweisen? Kann diese Kirche in irgendeiner Weise ein Mittler sein, der den Völkern Hoffnung predigt und die Möglichkeit einer Veränderung ohne Blutvergießen zeigt? Oder wird sie im Gegenteil eine der Ursachen werden, die das Klima der Gewalttätigkeit schafft, in das der Kontinent zu versinken droht?“³ Castro meint, daß sich die katholische Kirche in Lateinamerika jetzt in einem „Gärungsprozeß“ befinde und versuche, angesichts der lateinamerikanischen Situation eine *verantwortliche Position* zu finden: „Sie begreift, daß sie sich für die Freiheit einsetzen muß, und Freiheit bedeutet strukturelle Veränderung, die äußere Abhängigkeit und die Machtverteilung im Inneren verändert. Ihr Suchen orientiert sich an verschiedenen Richtlinien: an traditionellen Methoden politisch-kirchlichen Handelns und an weniger konventionellen, radikaleren, nach denen Priester sich Gewerkschaften, Studentengruppen und in einigen Fällen, wie dem von Camilo Torres, den Guerillakämpfern anschließen, um so zu versuchen, in Lateinamerika eine neue Gesellschaft aufzubauen.“⁴

Der Anstoß von Medellín

Die Wurzeln dieses Gärungsprozesses liegen um einige Jahre zurück. Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen den größten Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet. Drei Jahre später, im Herbst 1968, wurden sie durch die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz von *Medellín* (vgl. HK, Oktober 1968, 491 ff.) in den Subkontinent inkarniert⁵. Praktisch gesprochen, war *Medellín* für die Lateinamerikaner das, was für die Europäer das Konzil war. Die Kirche in Lateinamerika erlangte zum ersten Mal in ihrer Geschichte das kollektive Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche. Gleichzeitig erkannte man, daß die Pastoral der Kirche nicht wirksam sein kann ohne Bezug zu den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen der Gegenwart. Zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff „*liberación*“ (Befreiung) wurde zum Schlüsselbegriff der Konferenz. Befreiung wird als integrale Entwicklung verstanden, die nicht nur die Befreiung des Menschen von der Sünde, sondern von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung bedeutet. Damit kann der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung definiert und theologisch begründet werden. Die Religion soll als *Motivation* verstanden werden, menschenwürdige Lebensbedingungen zu schaffen. Die Übersetzung des Evangeliums für die Befreiung des Menschen, die prophetische Kritik an allem, was einer integralen Entwicklung entgegensteht, der uneigennützig Dienst an dem, was dem Fortschritt dient — dies waren die Punkte, die auf der Konferenz von *Medellín* eine entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche des lateinamerikanischen Subkontinents herbeizuführen.

Zu Beginn der Konferenz hatte niemand geahnt, daß die Dokumente eine *langfristige und deutliche Umorientierung* der Rolle der Kirche in Lateinamerika einleiten und bestimmen würden. Ihre Bedeutung lag nicht so sehr in ihrer Originalität; den eigentlichen Wert gewann sie durch ihre an die Christen gerichtete Aufforderung zum kritischen Engagement und durch die Verurteilung eines globalen Systems, das Ungerechtigkeit hervorbringt und Unterentwicklung verfestigt. Die im Vergleich zur traditionellen Denk- und Ausdrucksweise der lateinamerikanischen Kirche ungewöhnlich wirklichkeitsbezogene und kritische Sprache der Dokumente von *Medellín* legte Zeugnis vom Selbstverständnis einer Kirche ab, die sich darum bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen, und zu versuchen, ihre eigene Rolle in dieser Wirklichkeit neu zu definieren. Zwar haben Dokumente allein noch nie eine neue Kirche geschaffen, aber *Medellín* ließ keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Kirche Lateinamerikas selbst davon überzeugt ist, daß es ohne sie oder gegen sie keine Entwicklung in Lateinamerika geben kann.

Vielleicht wäre diese Kirche in ihrer Aufgabe, *Entwicklungsmotor* von „weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ zu sein, nicht so schnell zur Tat geschritten, hätten nicht die sozialen Spannungen und das revolutionäre Bewußtsein breiter Bevölkerungsgruppen sie in eine explosive Situation versetzt, an der sie zu zerbrechen droht. Durch den Prozeß der sozialen Mobilisierung, bei dem „größere Ballungen alter sozialer, wirtschaftlicher und psychologischer Bindungen aufgerissen und zerbrochen werden, und wo die Menschen für neue Formen der Vergesellschaftung und des Verhaltens aufgeschlossen werden“⁶, ist das traditionelle kirchliche System religiöser Übermittlung und Kontrolle in Frage gestellt worden. Durch die *Bedrohung ihrer gesellschaftlichen und politischen Basis*, besonders im Bereich der neuen Mittelschicht, der Industriearbeiter und des Stadtproletariats, und durch die Konkurrenz alternativer Weltanschauungen wurde die Kirche zwangsläufig zur Neubesinnung genötigt. Sie hat sich dazu entschieden, ihren Einfluß dadurch zu sichern, daß sie sich mit Forderungen der Sozialreform identifiziert. Sie sagte in Medellín von sich selbst, daß sie, „dem Auftrag des Evangeliums folgend, die Rechte der Armen und Unterdrückten verteidigen“⁷ will. Zu diesen „Unterdrückten“ gehören vornehmlich die Bauern und die Ureinwohner, die bisher am Prozeß der Modernisierung nicht teilgenommen haben. Sie sind am Rande des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Geschehens liegengeblieben. Sie sind Randexistenzen, da sie weder Zugang zu den Gütern und Diensten (Bildung, Einkommen, soziale Sicherheit usw.) haben, die eine integrierte Gesellschaft produziert und über die sie verfügt, noch entscheiden sie mit, wenn es darum geht, die Ziele der Gesellschaft, ihre Form, ihre Organisation zu bestimmen. Sie entscheiden nicht einmal mit, wenn es um die Lösung ihrer eigenen sozialen Probleme geht, denn sie haben als Gruppen keine Strukturen und Solidaritätsformen entwickelt, in denen sie Gemeinschaftsbedürfnisse befriedigen und über die sie an der Gestaltung der Gesellschaft teilnehmen könnten. Diese „Marginalität“ breiter Bevölkerungskreise hat ihre Ursachen in historisch-kulturellen und sozio-ethischen Faktoren; sie hat ihre gesellschaftlichen, ökologischen, ökonomischen und politischen Erscheinungsformen. Diese allumfassende und radikale, d. h. die Wurzeln des menschlichen Lebens selbst berührende Marginalität ist für die Kirche eine Herausforderung, will sie nicht die Augen verschließen vor der explosiven Notsituation, die in einzelnen Ländern bis zu 70 und 80% der Bevölkerung betrifft.

Die konkrete geschichtliche Situation

Diese Situation hat sich durch die Dynamik der Entwicklung noch verschärft. Die rasche *Urbanisierung*, die zu einem dramatischen Bruch mit der traditionellen ländlichen und vor-technischen Kultur und zur Bildung städtischer Elendsgürtel beachtlichen Ausmaßes führt, hat eine beschleunigte „Entchristianisierung“ im Sinne der Lösung

von religiös-geprägten sozialen Normen zur Folge. Den Eintritt Lateinamerikas in den Prozeß der Industrialisierung und der technischen Entwicklung begleitete ein Prozeß der Säkularisierung und eine Stärkung der humanistischen Ideologien, die besonders den Marxismus an Geltung gewinnen ließ und die traditionellen Kanäle der Glaubensunterweisung — wie Familie, Schule, ländliche Umwelt — ihrer bisherigen und unangefochtenen Bedeutung beraubte. Der massive Einsatz moderner Kommunikationsmittel ließ einen ideologischen, ethischen und religiösen Pluralismus entstehen, der den Einfluß der Kirche auf gesellschaftliche Verhaltenswerte erheblich verminderte. Seit einigen Jahren rückt das Problem der *Marginalität* immer deutlicher und stärker in das Bewußtsein der Bevölkerung Lateinamerikas. Dieses Bewußtsein der Armen bedeutet, wenn es die Bewußtseinsgrade der Not, der Enttäuschung und des Gefühls des Versagens durchlaufen hat, unvermeidlich Erbitterung gegen die Reichen. Es erklärt die internen Spannungen in Lateinamerika zwischen den am Rande Lebenden und den herrschenden Klassen, zwischen den südamerikanischen und den nordamerikanischen Subkontinenten, zwischen den industrialisierten und den unterentwickelten Regionen und Ländern. Schon immer gab es Revolutionäre und Palastrevolutionen in Lateinamerika; neu an der gegenwärtigen Situation ist, daß der Wille, die Strukturen schnell und tiefgreifend zu verändern, immer breitere Bevölkerungskreise erfaßt und sich in z. T. sehr gefährlichen Formen äußert: in einem wachsenden Nationalismus als Reaktion gegen die Abhängigkeit von europäischer Kultur und nordamerikanischer Wirtschaft; in einer mehr und mehr zur Gewaltanwendung neigenden Sehnsucht nach Unabhängigkeit und sozialer Gerechtigkeit, die nur über tiefgreifende Änderungen in den Strukturen erreichbar erscheint; in einer Tendenz zur Demokratisierung und Partizipation breiter Bevölkerungskreise am sozialen, wirtschaftlichen und politischen Geschehen, um das System des Spätkapitalismus mit seiner Privilegierung der Oberschicht und seiner Abhängigkeit vom Ausland zu überwinden; in einer Radikalisierung der verschiedenen und entgegengesetzten ideologischen und politischen Positionen.

Eine Kirche, die sich solchen Herausforderungen gegenüber sieht, *muß* ihre pastorale Tätigkeit neu zu orientieren versuchen, will sie nicht zugrunde gehen. Die lateinamerikanische Kirche hat sich in Bewegung gesetzt, um ihre Sprache der Verkündigung, ihre Liturgie, ihr Verständnis christlichen Lebens auf die konkrete geschichtliche Situation des lateinamerikanischen Subkontinents zu beziehen und sich in besonderer Weise für die Unterdrückten einzusetzen. Dazu gehört nicht nur die Kritik an den Ungerechtigkeiten und nicht nur die Verkündigung christlicher Hoffnung; dazu gehört vor allen Dingen die aktive Umgestaltung der tatsächlichen Verhältnisse, insbesondere dort, wo die staatliche Tätigkeit versagt. Der Erzbischof von Cuzco, *Ricardo Durand SJ*, schreibt in einem Hirtenwort an seine Gläubigen: „Wir meinen, daß jene weit entfernt sind von einem authentischen, dem Evangelium

entsprechenden Christentum, die dieses auf Frömmigkeitsformen und auf eine Sicherung im Jenseits reduzieren. Es ist schmerzlich zu sehen, wie man im Lauf der Zeit und auf Grund des Egoismus zu dem Glauben kommt, man könne ruhig im Überfluß leben, wenn man Almosen gibt und die Messe besucht. Die Messe ist die Erneuerung des Kreuzesopfers und seine hauptsächliche Frucht ist die Nachfolge Christi, d. h. die menschliche Größe, den Nächsten zu lieben als anderes Ich. Christus hat uns seinen Frieden hinterlassen. Gerechtigkeit und Liebe sind der Weg zum Frieden; er muß auf der Wahrheit aufbauen, nach den Normen der Gerechtigkeit gestaltet sein und in Freiheit verwirklicht werden. Die Gerechtigkeit, verstanden als Heiligkeit und Gabe des Herrn, ist letztes Fundament der sozialen Gerechtigkeit. Aber diese ist ihrerseits notwendige und unerläßliche Antwort auf die erstere. Für die Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen heißt anfangen, vor dem Herrn gerecht zu werden.⁸ Worum es dem Erzbischof geht, ist der möglichst nahtlose Übergang von der Orthodoxie zur Orthopraxis. Eine solche auf die Praxis bezogene Theologie zu entwerfen, hat sich die sogenannte „Theologie der Befreiung“ zum Ziel gesetzt.

Einfluß der „Soziologie des Wandels“

In den letzten Jahren haben sich theologische Perspektiven in Lateinamerika ergeben, die nur aus einem bestimmten Verständnis der Situation heraus verständlich sind. Dieses Situationsverständnis geht davon aus, daß die Wirklichkeit nicht evolutiv, sondern konfliktiv und die Analyse der Realität nur unter strukturellem Aspekt möglich ist. Die Instrumente dieser Analyse sind die Sozialwissenschaften; die Analyse führt zu einem bestimmten Bewußtsein, d. h. zum Beziehen einer ideologischen Position, wobei Verdacht und Zweifel kritisches Instrument für die Beziehung zu den verschiedenen Formen menschlichen Denkens sind, das sich in einer transformierenden Praxis fortsetzt. Diese Verhaltenselemente beschreiben einen konkreten historischen Prozeß, der sich in Lateinamerika vollzieht. Die Krise und Wiedergeburt der Soziologie, besonders die Überholung der technologischen strukturell-funktionalistischen Soziologie durch ihren Wandel in eine „Soziologie des Wandels“, haben auf die lateinamerikanische Theologie einen wesentlichen Einfluß ausgeübt. Er ist vor allem darin zu sehen, daß sich Theologie und Theologen der konkreten Problematik zugewandt haben, diese mit sozio-politischen Instrumenten analysieren und in der Folge zu ideologischen und politischen Optionen kommen. In bewußter Absetzung zu den „Theologien der reichen Welt“ haben Theologen wie *Hugo Assmann*, *Segundo Galilea*, *Joseph Comblin* und *Gustavo Gutiérrez* die konkrete historische Situation zum „Sitz im Leben“ ihres theologischen Reflektierens erklärt. „Von der Gesellschaft zur Theologie“ ist der Titel eines der Bücher von Segundo, der mit Deutlichkeit die geschichtliche Situation als „theologischen Ort“ erkennen läßt. Diese

neue Denkweise lateinamerikanischer Theologie läßt sich anhand einiger Elemente näher umschreiben:

1. Es geht dem Theologen nicht um die theoretische Überlegung über christliche Verantwortung in der Gesellschaft oder über die ethischen Konsequenzen des Evangeliums, sondern um die Wirkung aus der Teilnahme junger Christen am revolutionären Prozeß. „Die theologische Reflexion ist kritische Funktion der Aktion und hört deswegen auf, eine eigene Welt zu besitzen; sie ist Praxeologie.“ Dies klingt wie marxistische Reflexion über die Praxis, ist aber nach Auffassung der lateinamerikanischen Theologen ebenso biblisch. Die Bibel unterscheidet nicht zwischen dem Ergreifen der Wahrheit als ersten Schritt und der Anwendung der Wahrheit als zweiten Schritt. Glaube sei Unterscheidung und Entscheidung; Objekt des christlichen Glaubens sei eine lebendige Person, die nicht ein Gesetz und Instruktionen hinterließ, sondern ihre Gegenwart verhieß, um in jedem Moment und in jeder Epoche führend und leitend tätig zu sein.

2. Die kritische Reflexion der Praxis verlangt ein Instrument der Analyse. Die Sozialwissenschaften übernehmen somit die frühere Rolle der Philosophie.

3. Die kritische Reflexion der Praxis ist *soweit* theologisch, als sie den christlichen Glauben (die Heilsgeschichte) und die historische Vermittlung dieses Glaubens (Tradition der Kirche) zum Referenzrahmen hat. Zu einfach wäre, die Situation als total normativ zu betrachten, und die Ideologie mit dem Glauben zu identifizieren. Es muß ein gegenseitiges Fragen zwischen Glauben und historischer Praxis stattfinden.

4. Die theologische Reflexion in der revolutionären Praxis vertieft den politischen Charakter der Praxis, wozu das analytische Instrumentarium nicht ausreichend ist. Es geht um Befreiung im umfassenden Sinn, d. h. um den „neuen Menschen“.

5. Der Christ im Engagement muß das Problem seiner Kirchlichkeit zu lösen suchen zwischen den gegebenen kirchlichen Institutionen und dem politischen Engagement, ohne einem Dualismus zu verfallen. Diese Elemente lateinamerikanischen theologischen Denkens lassen sich auf die Kurzformel zusammenfassen: „Die alte Theologie will den Menschen verändern, um die Welt zu verändern; wir wollen die Welt verändern, um die Menschen zu verändern.“⁹

Theologie als kritische Reflexion der Praxis

Die Theologen Lateinamerikas schreiben der Theologie über ihre notwendigen und permanenten klassischen Funktionen als Weisheit und Spiritualität sowie als rationales Wissen und Wissenschaft eine weitere Funktion

zu: *Theologie als kritische Reflexion der Praxis*. Dies meint Theologie als kritisches Denken über sich selbst und über ihre eigenen Fundamente, als kritische Theorie im Licht des Glaubens (Kritik der Kirche und der Gesellschaft), als Reflexion des Engagements der Liebe und des Dienstes der Kirche in der Geschichte. Diese Theologie der „Zeichen der Zeit“ (II. Vatikanisches Konzil), die praxisorientiert ist, umfaßt nach ihrer Auffassung bereits als Vorstufen die Synthese zwischen Kontemplation und Aktion, wie sie von Ignatius von Loyola entworfen wurde, die Betonung der anthropologischen Aspekte der Offenbarung sowie die Entdeckung der eschatologischen Dimension des christlichen Glaubens in der Auffassung, daß menschliche Geschichte Aufgabe ist.

Somit wird Theologie in lateinamerikanischer Perspektive eine neue Art, Theologie zu betreiben: *Theologie als kritische Funktion der geschichtlichen Praxis*, als befreiende Theologie, als Theologie der befreienden Transformation der Geschichte der Menschheit. Diese Theologie denkt nicht über die Welt nach, sondern sucht sich einzuliedern in den geschichtlichen Prozeß der Transformation der Welt, an dessen Ende letztlich das als Geschenk aufzufassende Reich Gottes steht. Die menschliche Geschichte wird als Prozeß der Befreiung des Menschen aufgefaßt, d. h. als kontinuierliche Schaffung einer neuen Weise, Mensch zu sein, wie sie Ziel einer permanenten Kulturrevolution ist, an deren Vollendung schließlich eine Welt steht, in der die Menschen ohne Rücksicht auf ihre Rasse, Nationalität und Religion ein wirklich menschliches Leben führen können, frei von Versklavung von seiten der Menschen oder durch eine Natur, die noch nicht voll beherrscht wird¹⁰. Wenn für den Begriff „Entwicklung“ der Begriff „Befreiung“ gewählt wird, so verbirgt sich dahinter der Wunsch, daß die Länder der Dritten Welt einen eigenen Weg zu einer menschlicheren Gesellschaft zu gehen gewillt sind. Sie kritisieren Entwicklung als Zielvorstellung, weil dieser Begriff eine Verkürzung des gewünschten Zustands auf den ökonomischen Aspekt bedeutet, ohne bewußte Änderung der gesellschaftlichen und politischen Situation, aufbauend auf einem Modell der Modernisierung, wie es dem westeuropäischen und nordamerikanischen Kapitalismus entnommen ist, in evolutionärer, vereinfachender und optimistischer Sicht des Prozesses des Wandels. Spricht man vom Prozeß der Befreiung, so bringt dieser Ausdruck besser zum Ausdruck, daß es sich um eine integrale menschliche Entwicklung handeln muß, die einen Bruch mit der Vergangenheit und der Gegenwart impliziert und auch die soziale und psychologische Ebene umfaßt. Für die lateinamerikanischen Theologen hat der Begriff Befreiung drei Bedeutungsebenen: 1. Die Erwartung der unterdrückten Völker, Klassen und Sektoren, 2. die Konstruktion einer qualitativ anderen Gesellschaft, und 3. den eigentlich theologischen Aspekt, nämlich Christus als Erlöser, der den Menschen von der Sünde befreit, die ihn sowohl individuell-psychologisch wie strukturell (in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen) betrifft.

Die Grundfrage der Theologie der Befreiung

Die grundlegende Frage, auf die die „Theologie der Befreiung“ eine Antwort zu geben versucht, ist diese: Welche Beziehung besteht zwischen Erlösung und dem historischen Prozeß der Befreiung des Menschen, d. h. zwischen Glaube und menschlicher Existenz, zwischen Glaube und politischer Aktion, zwischen Reich Gottes und Aufbau dieser Welt, zwischen Kirche und Welt überhaupt? Diese Frage wurde in der Geschichte der Kirche und der Theologie verschieden beantwortet, vom politischen Augustinismus über den katholischen Liberalismus bis hin zu den Versuchen einer Theologie der weltlichen Realitäten, der Geschichte, der Entwicklung, der Hoffnung, der Revolution. Nach Auffassung der lateinamerikanischen Theologen ist die klare Unterscheidung von Kirche und Welt, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil getroffen wurde und aus der die doppelte Funktion der Kirche als Institution der Evangelisierung und der Animation des Zeitlichen gefolgert wurde, bei voller Respektierung der Autonomie der weltlichen Gesellschaft und ihrer Sachbereiche, in eine Krise geraten. Diese zeigt sich auf pastoraler Ebene in einer Krise der apostolischen Laienbewegungen und in der Tatsache einer Bewußtseinskehr gegenüber der entfremdenden Situation einschließlich des Verhältnisses von Kirche zu wirtschaftlicher und politischer Macht und einschließlich ihrer de facto ausgeübten Einwirkung auf die Erhaltung des status quo. Aber diese Krise ist auch auf der Ebene der theologischen Reflexion feststellbar. Die Säkularisierung als Verweltlichung der Welt ist ein Prozeß der Veränderung des Selbstverständnisses des Menschen. Die Betonung der anthropologischen Sicht anstelle kosmologischer Aspekte macht den Menschen zum verantwortlichen und fähigen Handelnden in der Geschichte. So wird die Weltlichkeit der Welt Auftrag und Bedingung einer authentischen Beziehung zwischen Mensch und Natur, den Menschen untereinander und zwischen Mensch und Gott. Daraus folgt nicht nur die Notwendigkeit, in einer mündigen Welt anders von Gott zu reden, sondern auch die Sicht, Kirche als Teil der Welt zu verstehen. Die daraus folgende Krise einer Unterscheidung zwischen religiöser und profaner Ebene wird noch dadurch verschärft, daß die theologische Reflexion sich zunehmend um eine *integrale Sicht der Erlösung* bemüht. Gegen alle Dualismen von zeitlich—geistlich, sakral—profan, natürlich—übernatürlich betont sie, daß alle Menschen und der ganze Mensch von der Erlösung durch Jesus Christus betroffen sind. Die häufige Verwendung des Begriffes „integral“ in den großen Dokumenten „Gaudium et Spes“ und „Populorum Progressio“ deutet darauf hin, daß sich diese ganzheitliche Sicht der Erlösung durchzusetzen beginnt.

Das neue Verständnis der lateinamerikanischen Wirklichkeit, wie es in der Situationsanalyse der Dokumente von Medellín enthalten ist, verbunden mit Elementen der Dependenztheorie, ist nach Meinung der lateinamerikani-

schen Theologen der Ausgangspunkt für die Option der lateinamerikanischen Kirche in der Gegenwart. Die sozialwissenschaftlichen Kategorien Entwicklung-Unterentwicklung und Marginalität-Integration werden substituiert durch das Begriffspaar Abhängigkeit—Befreiung. Schlüsselwort und Strategie für die Entwicklung eines beherrschten und unterdrückten Kontinents wird somit der Begriff der Befreiung. Ausgehend von der Erkenntnis, daß Reformismus nicht hinreicht und politisch nicht durchzusetzen gelingt, und daß eine autonome Entwicklung Lateinamerikas im Rahmen des internationalen „kapitalistischen“ Systems unmöglich ist, wird eine qualitativ andere und neue Gesellschaft zur Zielvorstellung. Noch fehlt eine originale lateinamerikanische Theorie für eine solche soziale Revolution, doch ist die Erkenntnis verbreitet, daß eine authentische und integrale Befreiung die Mitwirkung der Unterdrückten verlangt, weshalb man an den *Werten des Volkes* durch Bewußtseinsbildung ansetzen habe.

Rückzug der „Konservativen“

Hier liegt primär die Rolle der Kirche im Prozeß der Befreiung. Das politische Bewußtsein der Christen sprengt die traditionelle Mentalität und die traditionelle Weise politischen Denkens und Handelns. Dies zeigt sich im Engagement wachsender und aktiver christlicher Minoritäten im politischen Bereich. *Heinrich-W. Krumwiede*¹¹ unternimmt den Versuch, eine Klassifizierung kirchlicher Gruppen nach ihrer Einstellung zum sozialen Wandel vorzunehmen. Mit Hilfe der beiden Variablen — a) die Erkenntnis der Notwendigkeit des sozialen Wandels und die Bereitschaft, aktiv zum Wandel beizutragen, b) die Art des Wandlungskonzeptes — werden drei Gruppen innerhalb der Kirche Lateinamerikas unterschieden: 1. Konservative und Reaktionäre, 2. Progressive, 3. Radikal-Progressive.

„Kirchliche *Konservative und Reaktionäre* denken noch weitgehend in den Kategorien des traditionellen Katholizismus. Sie haben sich aber natürlich den veränderten sozialen Umweltbedingungen angepaßt und sind durchaus Verfechter von Verbesserungen der Infrastruktur und anderen Maßnahmen, die keine einschneidenden Eingriffe in traditionelle Sozialstrukturen beinhalten. Beschwörung der Gefahr des Sozialismus, eine deutliche Vorliebe für konservative Parteien und Regierungen, die Neigung, Sozial-Probleme mehr unter einem caritativen Aspekt zu sehen und ein Festhalten am vertikal-hierarchischen Kirchenmodell sind einige charakteristische Grundzüge ihres Verhaltens. Die Reaktionären unterscheiden sich von den Konservativen durch ihre Bereitschaft zur offenen klerikalen Intervention zur Aufrechterhaltung traditioneller gesellschaftlicher und klerikaler Autoritätsstrukturen. Die Reaktionäre, die durch spektakuläre Aktionen das öffentliche Interesse auf sich lenken, sind eine immer kleiner werdende Gruppe, die zum Aussterben verurteilt ist, da

ihr durch die theologische Entwicklung seit dem Konzil und die Neudefinition der Rolle der Kirche in Medellín die ideologische Grundlage entzogen ist. In allen Ländern sehen sie sich dem wachsenden Widerstand kirchlicher Reformgruppen ausgesetzt, und es gibt genügend Beispiele, daß Priester die Zusammenarbeit mit diesen Vorkonziliaren verweigert haben.“

Als *Progressive* bezeichnet Krumwiede diejenigen kirchlichen Gruppen, die dem Universalitätsanspruch der Kirche auch sozial gerecht werden wollen. „Sie sind Verfechter kirchlicher Sozial-Aktivitäten, die sich nicht durch caritativen Charakter auszeichnen, sondern darauf abzielen, durch konkrete Programme zur Verbesserung der ökonomischen und sozialen Situation der unterprivilegierten Schichten beizutragen, ihr Bildungsniveau zu heben und organisatorische Zusammenschlüsse zu fördern. Die einseitige Bindung der Kirche an die Oberschicht soll gelöst und der Kontakt zur Unterschicht, die dem kirchlichen Einflußbereich zu entrinnen droht, wiederhergestellt werden. Dabei gehen die Progressiven von der richtigen Erkenntnis aus, daß ein Programm der Laienmissionierung und die Ausbildung von Kadern militanter Christen, also die kirchliche Rückgewinnungsstrategie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, nicht ausreicht, um die ‚Marginados‘ für Glauben und Kirche zu gewinnen, sondern daß überzeugende, sichtbare soziale Aktivitäten der Kirche notwendig sind. Steigenden Einfluß haben die Progressiven seit den fünfziger Jahren gewonnen. Kirchliche Initiativen haben zur Gründung von Genossenschaften geführt, kirchliche Institute zur Ausbildung von Arbeiter- und Bauernführern sind gegründet worden. Priester haben Community-development-Projekte initiiert, und kirchliche Alphabetisierungs- und Ausbildungsprogramme sind gestartet worden. Zielvorstellung der Progressiven ist eine Gesellschaft des sozialen Pluralismus, der als System verstanden wird, in dem alle sozialen Schichten und funktionalen Gruppen integriert sind und gleichberechtigt ihre Interessen vertreten können. Damit die städtische und ländliche Unterschicht eine ihrer Bedeutung angemessene, gleichberechtigte Rolle im System des sozialen Interesenspluralismus spielen kann, ist es notwendig, daß sie politisches Bewußtsein erwirbt und sich organisiert. Aufgabe der Kirche ist es deshalb, zur Überwindung des Immobilismus Impulse zu geben.“

Entwicklung — ein Schimpfwort?

Nach Meinung der *Radikal-Progressiven* soll die Kirche nicht nur auf Wohlstand verzichten, sondern sich mit den Armen solidarisch erklären. „Im Gegensatz zu jahrhundertlangem katholischem sozialem Denken gehen die Radikal-Progressiven von einem antagonistischen Gesellschaftsverständnis aus. Klasseninteressen sind nicht prinzipiell miteinander vereinbar, sondern schließen sich gegenseitig aus. Deshalb sind die Armen nicht die immobilen Schichten, die es in die Gesellschaft zu integrieren gilt, son-

dern die Armen sind die Unterdrückten und Ausgebeuteten. Das Phänomen der Unterentwicklung wird als Konsequenz der ökonomischen, politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit Lateinamerikas von den Industrienationen interpretiert. Dieser äußere Kolonialismus bedingt einen inneren Kolonialismus: nationale Oligarchien als Nutznießer und Verbündete des Imperialismus der Industrienationen (insbesondere der USA) verhindern eine radikale gesellschaftliche Transformation. Der Terminus ‚Entwicklung‘ ist bei den Radikal-Progressiven zum Schimpfwort geworden. Es wird nicht mehr von desarrollo (Entwicklung), sondern von desarrolismo gesprochen. Damit ist eine Ideologie gemeint, die sich die Überwindung der Unterentwicklung von beschleunigtem wirtschaftlichem Wachstum, kultureller und sozialer Integration erhofft, ohne die Machtstruktur ernsthaft verändern zu wollen. Als Beispiel für diesen desarrolismo finden nicht nur die internationalen Entwicklungshilfeorganisationen und die Allianz für den Fortschritt, sondern auch die chilenischen Christdemokraten häufig Erwähnung. Die Radikal-Progressiven fordern von der Kirche, daß sie sich auf die Seite der Unterdrückten stellt und Position gegen die Unterdrücker bezieht. „Das setzt voraus, sich die Feindschaft der dominierenden Gruppen zu erwerben — mit allen Risiken, die dies mit sich bringt —, und vor allem an die revolutionäre und befreiende evangelische Botschaft zu glauben, in einem Wort, an den Herrn zu glauben.“¹²

In allen lateinamerikanischen Ländern existieren heute *radikal-progressive Priestergruppen*, die sich dadurch auszeichnen, daß sie direkte politische Aktivitäten ausüben und sich an Aktionen linker politischer Gruppierungen beteiligen; die bekanntesten Bewegungen dieser Art sind „Tercer Mundo“ in Argentinien, „Golconda“ in Kolumbien, „ONIS“ in Peru und die „Gruppe der 80“ in Chile¹³. Die Anliegen aller dieser Gruppierungen wurden beim ersten lateinamerikanischen Kongreß der „Christen für den Sozialismus“ im April 1972 in Santiago deutlich¹⁴. Das Schlußdokument des Kongresses nennt drei Themen: a) Anerkennung des Klassenkampfes als Tatsache, die eine globale Interpretation der Strukturen in Lateinamerika erlaubt; b) Anerkennung der eigenständigen Rationalität des Politischen, einschließlich der Konvergenz zwischen Radikalität des Glaubens und Radikalität des politischen Engagements; c) Anerkennung des christlichen Glaubens als kritisches und dynamisches Ferment des revolutionären Prozesses. Zusammenfassend heißt es: „Unser Engagement für den Aufbau des Sozialismus, objektiv basierend auf der geschichtlichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Analyse der Wirklichkeit, folgt aus dem Schluß, daß es keine andere Möglichkeit gibt, den Imperialismus wirksam zu überwinden und unsere Situation der Abhängigkeit zu zerbrechen.“¹⁵ Der interessanteste Themenkreis des Schlußdokuments bezog sich auf die Funktion des christlichen Glaubens: „Immer zahlreichere Gruppen von Christen entdecken die historische Kraft ihres Glaubens als Ausgangspunkt ihrer politischen

Tätigkeit im Aufbau des Sozialismus und in der Befreiung der Unterdrückten des Kontinents. Der christliche Glaube offenbart sich so in einer neuen befreienden und kritischen Kraft.“¹⁶

Welche Rolle spielt der *Glaube* im revolutionären Engagement? Zu den wichtigsten Entdeckungen vieler Christen, so wird im dritten Abschnitt des zweiten Teils festgestellt, gehöre heute „die Konvergenz zwischen der Radikalität ihres Glaubens und der Radikalität ihres politischen Engagements. Diese Lebendigkeit des Glaubens im Herzen der revolutionären Praxis selbst eröffnet eine fruchtbare Interaktion. Der christliche Glaube verwandelt sich in ein kritisches und dynamisches revolutionäres Ferment. Die Besonderheit des christlichen Beitrags darf nicht als etwas aufgefaßt werden, das vorgängig zur revolutionären Praxis ist und das der Christ schon hat, bevor er zur Revolution kommt. Was geschieht, ist dieses: Im Lauf der revolutionären Erfahrung offenbart sich der Glaube als Schöpfer neuer Beiträge, die außerhalb des Prozesses von niemandem vorausgesehen werden konnten. Der reale Kontext für die Lebendigkeit des Glaubens ist heute die Geschichte der Unterdrückung und der Befreiungskampf. Um sich in diesen vitalen Kontext hineinzustellen, ist es notwendig, am Befreiungsprozeß effektiv teilzunehmen, indem man sich solchen Organisationen und Parteien anschließt, die authentische Instrumente im Kampf der Arbeiterklasse sind.“¹⁷ Schon diese wenigen Zitate zeigen, daß der christliche Glaube in Gefahr ist, auf das rein Ökonomische, Soziologische und Politische reduziert zu werden; er ist aber viel mehr als dieses alles.

Gegenbewegung im Anzug?

Den Anstoß für den Gärungsprozeß, in dem sich die Kirche in Lateinamerika heute befindet und der so stark ist, daß man fast von einer gespaltenen Kirche sprechen muß, hat ohne Zweifel die Konferenz von Medellín gegeben. Die Dokumente dieser Konferenz bezeichnen die Befreiung — synonym zur Erlösung — als Funktion der Kirche und beschreiben die Hindernisse für die menschliche Freiheit mit sozio-politischen Kategorien. Aber so sehr Medellín den Befreiungskampf der Christen im sozialen und politischen Bereich als zentrales Thema der Kirche Lateinamerikas herausgestellt hat, so wenig wurden die *ideologischen Elemente* dieser Theologie erkannt und durchdacht. Es wäre zu wünschen, daß dies sehr bald und sehr gründlich geschieht. Im Augenblick dürfte jedoch die Vermutung der Bischöflichen Kommission der CELAM für Sozialaktion begründet sein, die Kirche in Lateinamerika stehe in Gefahr, politisch instrumentalisiert zu werden. Deswegen ist es nicht überraschend, daß sich innerhalb der Kirche Lateinamerikas selbst eine Auseinandersetzung anbahnt, die vor allem die „Theologie der Befreiung“ zum Gegenstand hat. Die Sorge um Einheit und Pluralismus in der lateinamerikanischen Kirche hat nicht nur ganze Bischofskonferenzen, einzelne Ortsbischöfe,

Ordensobere, Priester und Laien dazu veranlaßt, vor einer marxistischen Unterwanderung zu warnen, sondern vor allem eine Art von „Gegenbewegung“ ins Leben gerufen, über die heute noch wenig gesagt werden kann. An ihrer Spitze stehen Bischöfe, Priestergruppen, Institute wie CEDIAI (geleitet von *Roger Vekemans*) in Bogotá und andere „movimientos“, deren Zielsetzung und Einflußkraft noch nicht genau abzusehen sind¹⁸. Fraglos steht die Kirche Lateinamerikas an einem Punkt ihrer Geschichte, an dem eine Spaltung ernstliche Gefahr und Möglichkeit geworden ist: „Abgesehen von dem Respekt, den jene Priester beanspruchen können, die sich politisch engagieren, ist zu fürchten, daß die Einheit der Kirche — die wahre Einheit, die stärker ist als der Tod — schweren Schaden erleidet, wenn der Grundsatz der persönlichen Option stärker ist für das Verhalten jener, die in der Gemeinschaft als Diener den rufenden, aufbauenden und volkschaffenden Christus repräsentieren, als das Prinzip der Institution.“¹⁹

Hans Zwiefelhofer

¹ CEDIAI: *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Bogotá 1972, S. 292. ² Vgl. *Thomas G. Sanders: The Church in Latin-America*, in: *Foreign Affairs*, Bd. 48, Nr. 2, New York 1970. ³ *Emilio Castro*, Die Ungerechtigkeit bewußt machen, in: *Evangelische Kommentare*, April 1970, S. 406. ⁴ *Emilio Castro*, a. a. O. S. 411. ⁵ Vgl. *Kirche in Lateinamerika*, Dokumente der CELAM II, Mannheim 1969. ⁶ *Karl Deutsch*, Soziale Mobilisierung und politische Entwicklung, in: *W. Zapf* (Hrsg.): *Theorien des sozialen Wandels*, Köln - Berlin 1970, S. 330. ⁷ CELAM II: *Doc. Paz*. ⁸ *Ricardo Durand SJ*, Erzbischof von Cuzco, Hirtenbrief zum Weihnachtsfest 1971. ⁹ Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971. ¹⁰ Vgl. *Populorum Progressio* Nr. 47. ¹¹ Vgl. zum Folgenden: *Heinrich-W. Krumwiede*, Der Wandel der sozialverantwortlichen Rolle der katholischen Kirche in Lateinamerika, in: *Klaus Lindenberg* (Hrsg.): *Politik in Lateinamerika*, Hannover 1971, S. 91—95. ¹² *Gustavo Gutiérrez*, Crece o declina la Iglesia Latinoamericana? in: *Liberación: Opinión de la Igl. Lat. en la década del 70*, Bogotá 1970, S. 11. ¹³ Vgl. *González Arroyo SJ*, *Catolicos de izquierda en América Latina*, in: *Mensaje* 1970. ¹⁴ Vgl. *Hans Zwiefelhofer*, Christen für den Sozialismus, in: *Stimmen der Zeit*, August 1972, S. 133—136. ¹⁵ Einleitung Nr. 10. ¹⁶ Schlußdokument 3.4. ¹⁷ Schlußdokument 3.1; 3.2; 3.4. ¹⁸ Eine erste Sammlung von Dokumenten der bisherigen Auseinandersetzung: Vgl. CEDIAI, *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Bogotá 1972. ¹⁹ *Roger Vekemans SJ: Unidad y Pluralismo en la Iglesia*, in: CEDIAI, *tierra nueva*, año II, No. 5, Seite 48.

Interview

Was bewegt die Kirche Lateinamerikas?

Ein Gespräch mit dem CELAM-Präsidenten Bischof Eduardo Pironio

Während eines Aufenthaltes in Argentinien im vergangenen Monat führte unsere Mitarbeiterin Renate Braunschweig-Ullmann folgendes Gespräch mit dem Bischof von Mar del Plata und jetzigen Präsidenten des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM). Zum kirchlich-politischen Hintergrund vgl. den vorstehenden Beitrag.

HK: Monsenor Pironio, wie sehen Sie als Präsident des CELAM die Situation der Kirche in Lateinamerika, jetzt, vier Jahre nach Medellín?

Pironio: Ich glaube, daß Medellín für die Kirche in Lateinamerika wirklich ein Zeichen der göttlichen Vorsehung gewesen ist, daß es für die lateinamerikanische Kirche wirklich eine Erleuchtung, eine Art neuer Pfingstgeist bedeutete. Ich würde sagen, daß Medellín in der ganzen lateinamerikanischen Kirche eine Veränderung bewirkte, die einen neuen Geist, eine Art neuer Mentalität in sie einfließen ließ. Diese neue Mentalität sollte sich dann in einer — im Geist des Evangeliums verstandenen — wirklich befreienden, heilbringenden Gegenwart der

Kirche in der Geschichte des Kontinents und in dem Wandlungsprozeß des Kontinents konkretisieren. Die Christen — Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien — begreifen immer mehr, daß die Kirche wirklich Samenkorn sein muß, das heißt, sie muß eindringen und verändern. Alles was uns das Konzil über die Aufgabe der Kirche gelehrt hatte, über eine in der Geschichte gegenwärtige und solidarische Kirche, über eine Kirche, die nicht von der Welt isoliert, getrennt oder ihr entgegengesetzt ist, sondern solidarisch ist mit den Ängsten und Hoffnungen der Menschen, alles das sehe ich in Lateinamerika Wirklichkeit werden. Man kann natürlich einwenden, daß die Dokumente von Medellín in einigen Ländern schneller in die Praxis überführt wurden als in anderen, wo dies mit einer gewissen Verzögerung geschah, aber es muß betont werden, daß Medellín eine grundlegende (authentische) Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche im Geiste Christi bedeutet hat. Man beklagt sich, daß es in bestimmten Sektoren nur mit übergroßer Langsamkeit vorwärtsgeht und daß ein Moment des Mißtrauens weiter bestehenbleibt. Das gibt Anlaß