

menschlichen Lebens und Handelns können menschliches Leben und Handeln nicht suspendieren. Niemand könnte aus den aporetischen Tugenddialogen Platons den Schluß ziehen, es könne und brauche nicht mehr gerecht, mutig oder maßvoll gehandelt zu werden, solange die Aporien nicht überwunden sind.

Die hier skizzierte Diskussion läßt sich dahingehend resümieren, daß die *Geschichtlichkeit des Ethos* kaum mehr bezweifelt wird, daß aber kontrovers bleibt, ob daraus auch eine *Geschichtlichkeit der Ethik* gefolgert werden kann oder muß. Konsequenter ist die Frage der Geschichtlichkeit der Normen umstritten und mit ihr die Frage nach der Bedeutung der Erfahrung für die Findung und Begründung von Normen. Wenn es gute Gründe für die Annahme gibt, daß der Mensch fundamental geschichtlich und Geschichte daher für ihn nicht nur ein Akzidens ist, das zu seinem (ungeschichtlichen) Wesen hinzukommt, dann ist auch die Ethik als Theorie menschlichen Lebens und Handelns geschichtlich. Es gibt keinen Grund, in dieser Annahme schon eine Nivellierung oder gar Eliminierung eines vom christlichen Glauben geprägten Ethos zu sehen, wenn immer dieser Glaube selbst geschichtlich ist. In diesem Glauben müßte sich realisieren lassen, was neuzeitlich als Autonomie des Menschen vielfach gegen diesen Glauben zu realisieren versucht wurde.

Ernst Feil

¹ Vgl. Heinz Schürmann, „Das Gesetz des Christus“ (Gal 6,2) in: ders., Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 97–120; ² So von Bernhard Häring, Das Gesetz Christi I, 25, bis Franz Böckle, Fundamentalmoral, 226; ³ Naturrecht und Revolution, in: ders., Theorie und Praxis (= stw 9), Frankfurt 1971, 89–127; ⁴ Wilhelm Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; ⁵ Johannes Gründel, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung, München 1967, 1607–1630; ders., Ethik ohne Normen? 64–66; ⁶ Richard Egenter, Erfahrung ist Leben, München 1974; ⁷ Dietmar Mieth, Moral und Erfahrung, Freiburg/Schweiz 1977, 23–59, 111–134; ⁸ Johannes Gründel, Normen sittlichen Verhaltens in der Gesellschaft, in: Menschenwürdige Gesellschaft, hrsg. von den Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, 111–179; ⁹ Bruno Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: Klaus Demmer und Bruno Schüller, Christlich glauben und handeln, 261–286; ¹⁰ Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“, in: Josef Pfammatter und Franz Furger, Theologische Berichte IV, 109–181, 119; ¹¹ Hans Rotter, Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik, Einsiedeln 1975, 12; ¹² Walter Kerber, Hermeneutik in der Moraltheologie, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 42–66; Theo Beemer, Von der moraltheologischen Hermeneutik, in: Concilium 5 (1969) 395–404; Franz Furger, Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede, in: Fritz Rauh und Charlotte Hörgel (Hrsg.), Die Grenzen des menschlichen Ethos, Düsseldorf 1975, 113–131; Klaus Demmer, Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral, in: Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Freiburg/Schweiz 1978, 101–119; ¹³ Klaus Demmer, Sein und Gebot; ¹⁴ ders., die Lebensentscheidung, 12; ¹⁵ ders., Sein und Gebot, 142; ¹⁶ Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile; ders., Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“; ¹⁷ Dietmar Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976; ders., Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns, Tübingen 1976; ¹⁸ ders., Narrative Ethik, in: ders., Moral und Erfahrung, Freiburg 1977, 60–90, 78 ff. – Zu Anmerkung 5 im ersten Bericht (HK, Februar 1979, 102) ist nachzutragen: Klaus Demmer und Bruno Schüller (Hrsg.), Christlich Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977.

Zeitbericht

„Puebla ist erst ein Anfang“

Lateinamerikas Weg der „befreienden Evangelisierung“

Es wäre schlimm, wenn Puebla ein Rückschritt für die Kirche in Lateinamerika würde, meinte der ecuadorianische Bischof Leonidas Proaño, als 1977/78 die ersten vom CELAM-Generalsekretariat in Bogotá koordinierten Vorbereitungen für die Dritte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla/Mexiko in vollem Gange waren. Schlimm, weil damit die Hoffnungen des lateinamerikanischen Volkes enttäuscht würden. Ein zweiter prominenter Bischof, der in Brasilien lebende Spanier Pedro Casaldáliga, forderte zum gleichen Zeitpunkt eine „Konversion des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM zu Medellín und dem Zweiten Vatikanum“ (HK, Mai 1978, 219 ff.).

Von Papst Johannes Paul II. persönlich eröffnet und mit thematischen Schwerpunkten ausgestattet, begann die Konferenz von Puebla am 27. Januar und endete am 13. Februar mit der Abstimmung über ein 230 Seiten lan-

ges Schlußdokument „Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“ und einer „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“. An beiden Texten, aber auch am Konferenzverlauf (soweit Fakten und Stimmungen nach außen drangen) läßt sich fürs erste ablesen, ob und inwieweit die damals geäußerten Befürchtungen der Abkehr von einer „befreienden“ Glaubensverkündigung berechtigt waren.

Eine engagierte „Botschaft an die Völker“

Eine abschließende Wertung der Konferenz von Puebla muß allerdings auch die Folgetreffen der nationalen Bischofskonferenzen und deren Ergebnisse für die pastorale Praxis berücksichtigen. Denn so offensichtlich befriedigt

die große Mehrzahl der knapp 190 Bischöfe in Puebla über die Arbeitsergebnisse der Konferenz war, so mochte ihre geradezu überstürzte Abreise nach Konferenzende ein erstes Indiz für die im Vorwort des Schlußdokuments niedergelegte Erkenntnis sein, daß Puebla nicht Ziel, sondern erst der „Beginn einer neuen Etappe im kirchlichen Leben Lateinamerikas“ war.

Die beiden Schlußdokumente von Puebla bedürfen noch der päpstlichen Approbation, jedoch kann man wohl davon ausgehen, daß der Papst, nachdem er den Bischöfen in Puebla sein Vertrauen ausgesprochen und nach seiner Rückkehr wiederholt positiv zu den Arbeiten der Konferenz Stellung genommen hat, die Texte unverändert belassen wird.

Die Botschaft an die Völker Lateinamerikas, in sehr direkter, sehr engagierter Sprache verfaßt, will *Vertrauen und Hoffnung auf die Kirche* wecken. Die Bischöfe haben sich offenbar unter der Führung einiger prophetischer Vertreter des Episkopats, aber auch unter dem Eindruck der Papstansprachen und vielleicht mehr noch seines Auftretens zu Sprechern der Hoffnung und des Mutes zum Handeln machen wollen. Diese in den Dokumenten, aber auch in vielen Äußerungen einzelner Bischöfe spürbare Absicht, eine nicht nur verbale, sondern zukunfts- und aktionsträchtige Hoffnung zu vermitteln, ist sicherlich eine der Stärken der Konferenz von Puebla, die manche eher seichte Stelle im Schlußdokument aufzuwiegen imstande ist. Die in der Botschaft enthaltene *Bitte um Vergebung* macht deutlich, wie weit sich die in Puebla versammelten Bischöfe von der ersten, triumphalistische Züge tragenden Arbeitsvorlage („Documento de Consulta“) entfernten. Überhaupt ließ der Konferenzverlauf die Vermutung aufkommen, daß die Bischöfe die wesentlich mehr Befürchtungen und Vorbehalte als optimistische Prognosen äußernden Stimmen in der Öffentlichkeit während der zwei Vorbereitungsjahre als eine echte Herausforderung verstanden, während sich das CELAM-Generalsekretariat unter Bischof *Alfonso Lopez Trujillo* in eine Abwehrhaltung mit unglücklichen Folgeerscheinungen drängen ließ. In der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“ heißt es:

„Als Christen leben wir das Christentum, dessen unaufgebbares Merkmal die Liebe ist, nicht immer in seiner Ganzheit. Zwar gibt es viel verborgenes Heldentum, große Heiligkeit im stillen und viele wunderbare Opfergesten. Aber dennoch müssen wir bekennen, daß wir noch weit davon entfernt sind, alles das auch tatsächlich zu leben, was wir predigen. Für alle unsere Schwächen und Fehler bitten wir – auch wir Bischöfe – Gott und unsere Brüder und Schwestern im Glauben und im Menschsein um Vergebung. Unser Bestreben geht dahin, nicht nur die anderen, sondern zusammen mit den anderen auch uns selbst zu bekehren, so daß unsere Diözesen, Pfarreien, Institutionen, Gemeinschaften und Ordenskongregationen nicht nur kein Hindernis, sondern im Gegenteil ein Anreiz dazu werden, das Evangelium zu leben ... Wie können wir zum Wohlergehen unserer lateinamerikanischen Völker beitragen, wenn einige wenige um jeden Preis ihre Privilegien erhalten wollen und andere dagegen den Mut aufgeben, während wieder andere um ihr Überleben kämpfen und für ihre Rechte eintreten? ... Ein weiteres Mal möchten wir erklären, daß, wenn wir uns

um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Probleme kümmern, wir dieses nicht als Experten in dieser Materie tun, sondern als Dolmetscher unserer Völker, die wir mit ihren Bedürfnissen, besonders aber mit denen der am meisten Gedeimügten, die ja die große Mehrheit der lateinamerikanischen Gesellschaft darstellen, sehr wohl vertraut sind ... Wir können es nicht akzeptieren, Satelliten irgendeines Landes auf der Welt und seiner Ideologien zu sein. Wir wollen mit allen brüderlich zusammenleben; denn wir lehnen ja auch jede Form von engem und unbeugsamem Nationalismus ab. Es ist an der Zeit, daß Lateinamerika die entwickelten Länder ermahnt, uns nicht in die Enge zu treiben, unserem Fortschritt keine Hindernisse in den Weg zu legen und uns nicht auszubeuten, sondern im Gegenteil uns hochherzig zu helfen, die Barrieren unserer Unterentwicklung zu überwinden, dabei aber unsere Kultur, unsere Grundsätze, unsere Hoheit, unsere Identität und unsere Naturschätze zu respektieren.“

Die Bischöfe finden ihren eigenen Weg

Das eigentliche *Schlußdokument* der Konferenz von Puebla hat eine interessante und für Verständnis und Beurteilung des Textes nicht unwichtige Genesis: Die Bischöfe standen zunächst vor der Frage, ob sie das Dokument auf die Grundlage des zweiten Arbeitspapiers (einer verbesserten Fassung des „Documento de Consulta“) oder der programmatischen Rede des Papstes in Puebla stellen oder es auf beiden Texten gründen sollten. So mancher Bischof sah in dieser Alternative zu Recht den leichteren und den sichereren Weg. Die Konferenz entschied sich jedoch für die Abfassung eines völlig eigenständigen Textes; der damit beschrittene Weg der Unabhängigkeit stärkte das Selbstbewußtsein der Konferenz und befähigte sie zur Bewältigung eines ungeheuren Arbeitspensums. Das Papier hat rund 350 „Verfasser“: 187 Bischöfe und fast ebenso viele Experten und Beobachter (Priester, Ordensleute und Laien), die zwar kein Stimmrecht besaßen, aber in den 22 Kommissionen und im Plenum freies Wort hatten. Das Dokument entstand innerhalb von 10 Tagen; nach der dritten Lesung fanden die Einzelabstimmungen statt, für die eine Zweidrittelmehrheit erforderlich war. Ein einziges Kapitel („Sozialer und kultureller Aspekt“) fiel durch und mußte überarbeitet werden. Ein sogenanntes *Gitter-System* machte die Arbeit in den Kommissionen durchlässig, so daß die Delegierten auch über den Stand der Arbeiten in den anderen Kommissionen informiert waren und darauf Einfluß nehmen konnten. Unter dem herrschenden Zeitdruck wurde die auf drei Minuten begrenzte Redezeit im Plenum strikt eingehalten, was nach Aussage von Delegierten zu „prägnanten“ Formulierungen zwang, die vorhandene Spannungen offenlegten.

Daß die Bischöfe in ihren spärlichen Äußerungen vor der Presse immer wieder auf die bei den Beratungen „trotz unterschiedlicher Standpunkte gewährte Einmütigkeit“ verwiesen, dokumentierte zumindest ihren Wunsch nach Geschlossenheit und Einheit. Diese Beteuerungen verrieten aber wohl auch Erleichterung über eine im Konferenzinnern erfolgte Annäherung der Standpunkte, wie sie im spannungsreichen Vorfeld der Konferenz zeitweilig für

unerreichbar gehalten wurde. Aller Dementis zum Trotz waren die Bischöfe bei ihrer Ankunft in Puebla sehr wohl auf Flügelkämpfe, eine Anti-Konferenz außerhalb der Mauern des Priesterseminars, das als Tagungsort diente, gefaßt, und die Informiertesten trugen sicher auch die Angst vor der Spaltung im Herzen. Im nachhinein läßt sich sagen, daß der Stil der Konferenz unzweifelhaft besser war, als er während der Vorbereitung in öffentlichen Statements und diskreten manipulativen Aktivitäten zum Vorschein kam. Es ist in Puebla verhindert worden – dem Vernehmen nach dank der integrierenden Kraft der Kardinalen *Aloisio Lorscheider* und *Eduardo Pironio* –, daß die bekanntermaßen existenten Meinungsverschiedenheiten unter lateinamerikanischen Bischöfen in einer so wesentlichen Frage wie dem Konzept einer Gesamtpastoral für den 280-Millionen-Katholiken-Kontinent zu Fronten erstarrten. Die von der großen Mehrzahl der Delegierten bewiesene Offenheit hat die Klärung und Annäherung der Standpunkte erbracht, die notwendig war, um dem Dokument Substanz und inhaltliches Gewicht zu geben.

Das hätte allerdings reichlicher geschehen können, hätte man *mehr theologische Experten* in die Aula gebeten. Dieser Mangel ist den Bischöfen schon während der Arbeiten schmerzlich bewußt geworden. Ein Blick zurück auf die Konferenz von Medellín 1968 läßt die unterschiedliche Entstehungsgeschichte der Dokumente deutlich werden: Damals hatten die Theologen vor allem der Sozialkommission des CELAM Entwürfe geliefert, die von den Bischöfen beraten und approbiert wurden. Diese Arbeitserleichterung für die Bischöfe mag dann dazu geführt haben, daß die pastoralplanerische Nacharbeit der Konferenz von Medellín ihren Händen teilweise entglitt, während die Theologen allein mit dieser Aufgabe überfordert waren. In Puebla haben sich die Bischöfe von den fertigen Arbeitspapieren gelöst und damit CELAM zu verstehen gegeben, daß man seine koordinierenden Funktionen schätzt, ihn aber nicht in ein Quasi-Dikasterium auswachsen sehen will.

Von solcherart Druck und Zwängen befreit, sahen sich die Bischöfe in Puebla vor dem gewaltigen Arbeitspensum, ein Dokument sozusagen aus dem Nichts zu erstellen. Es ist kein Geheimnis, daß die theologischen Experten – als persönliche Berater von delegierten Bischöfen eingeladen – wertvolle Zuarbeit von außen leisteten. Ihr Verdienst ist es, daß die meisten von ihnen, überwiegend Vertreter einer Theologie der Befreiung, sich nicht auf einen Anti-Kurs steuern ließen und ungeachtet ihrer „Aussperrung“ konstruktiv für das Gelingen der Konferenz arbeiteten. Nach Aussage des Geschäftsführers von Adveniat, Prälat *Emil L. Stehle*, der die Konferenz als Gast verfolgte, überwand die Gruppe von Theologen und Ordensleuten (die in der mexikanischen Presse zunächst als militante Gegen-Konferenz bezeichnet wurde) „einigermaßen die Ressentiments wegen ihres nichtoffiziellen Status und enthielt sich spektakulärer oder aggressiver Aktionen. Dennoch wurde die Existenz dieser gleichzeitig tagenden Gruppe von vielen Bischöfen als eine Belastung angesehen, einiges war ‚hemdärmelig‘, und manche ihrer Aussagen über das Wie

des Weges zur Befreiung und zur Gerechtigkeit wurden mit Recht in Frage gestellt“ (Die Welt, 7. 3. 79).

Das schließlich in einer globalen Abstimmung mit 183 von 184 abgegebenen Stimmen (ein Stimmzettel wurde unausgefüllt abgegeben – 187 Stimmberechtigte gab es) approbierte Schlußdokument zeigt die Schwächen eines unter Zeitdruck und unter dem Anspruch, Grundsätzliches festzuhalten, entstandenen Textes. Die Zeit drängte um so mehr, als die Bischöfe die Endredaktion abwarteten und also nicht einer Kommission überließen, die mit mehr Ruhe zweifellos vorhandene abrupte Übergänge und sprachliche Unebenheiten hätte glätten können. Der brasilianische Erzbischof *Hélder Câmara* gehörte offenbar zu jenen, die formale Mängel weniger fürchteten als eine nachträgliche Glättung des Textes: Das Wichtigste bei der Abreise aus Puebla werde es sein, die fertige Schlußredaktion in der Tasche zu haben, sagte er ohne nähere Erläuterungen (vgl. Le Monde, 10. 2. 79).

„Die Leidenszüge Christi in den Gesichtern der Armen“

Das Schlußdokument hat entsprechend dem übergeordneten Thema der Konferenz versucht, *auf den ungemein breitgefächerten Katalog von Fragen und Anregungen zu antworten*. Allein die Tatsache, daß nach der dritten Lesung des Dokuments noch über eintausend Änderungswünsche berücksichtigt wurden, ließ befürchten, daß das fertige Papier ein Vielerlei an Inhalt bieten würde, dem nachträglich eingefügte Nuancen die klaren Aussagen und die prononcierte Sprache genommen hätten. Tatsächlich präsentiert sich das Dokument nicht aus einem Guß. Neben dem überwiegend positiven Echo war hier und dort zu hören, die Bischöfe hätten sich übernommen, indem sie in 14 Tagen eine Art lateinamerikanisches Konzil hätten durchziehen wollen, und das unter weitgehendem Verzicht auf Experten (vgl. Le Monde, 11./12. 2. 79).

Die Qualität des Schlußdokumentes von Puebla liegt also sicherlich nicht in der Geschlossenheit und Unanfechtbarkeit eines ausgereiften Gesamtwerkes. Doch setzt das Dokument auch in seiner Endfassung Schwerpunkte so eindeutig, daß sie richtungweisend für die Evangelisierung Lateinamerikas werden dürften. Die zweite Leistung scheint mir die Offenheit, das heißt der Verzicht auf ängstliche Abgrenzungen und die im guten Sinn optimistische, hoffnungsstärkende Dimension des Papiers zu sein.

Zu den bedeutendsten Ergebnissen zählt zweifellos die pastorale Bevorzugung der auf 100 Millionen bezifferten Armen des Kontinents. Sie wird christologisch begründet: „Der Einsatz der Kirche im Dienste des Evangeliums muß ... wie der Christi sein. Einsatz für die Bedürftigen.“ Als Verweisstelle wird Lk 4, 18–19 herangezogen. Allein schon des Beispiels Christi wegen verdienten die Armen – unabhängig von ihrer persönlichen und menschlichen Situation – besondere Aufmerksamkeit:

„Im Lichte des Glaubens betrachten wir den wachsenden Abstand zwischen Reichen und Armen als einen Skandal und Widerspruch zum Christsein (vgl. Johannes Paul II. Eröffnungs-

ansprache Nr. 4). Der Luxus einiger weniger wird zum Hohn auf das Elend der großen Volksmassen („Populorum progressio, Nr. 3). Dies ist ein Widerspruch zum Plan des Schöpfers und zur Ehre, die ihm gebührt. In dieser Angst und in diesem Schmerz erblickt die Kirche eine Situation gesellschaftlicher Sünde, die um so schwerwiegender ist, als sie in Ländern besteht, die sich katholisch nennen und durchaus imstande sind, die Dinge zu ändern. ... Bei einer eingehenderen Analyse der Lage wird man entdecken, daß diese Armut keine vorübergehende Etappe ist. Sie ist vielmehr das Produkt von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen, die einen solchen Armutsstatus erzeugen, obgleich es auch noch andere Gründe für das Elend gibt...

Die Lage allgemeiner äußerster Armut nehme im täglichen Leben sehr konkrete Gesichter an. In ihnen seien die Leidenszüge Christi, des Herrn, zu erkennen, „der uns in Frage stellt und anruft“. Es sind:

- Gesichter von Indianern und häufig auch Afroamerikanern, die an den Rand der Gesellschaft geschoben und in unmenschlichen Situationen leben. Sie kann man als die Armen unter den Armen betrachten;
- Gesichter von Landarbeitern und Kleinbauern, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf unserem ganzen Erdteil übergegangen werden. Ihnen fehlt das notwendige Land. Sie befinden sich in einer Lage interner und externer Abhängigkeit und sind Handelssystemen ausgeliefert, die sie nur ausbeuten;
- Gesichter von Industriearbeitern, die häufig genug schlecht entlohnt werden und mit Schwierigkeiten ringen, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
- Gesichter von Randexistenzen und städtischen Elendsgestalten, die doppelt belastet sind, weil ihnen nicht nur die notwendigen materiellen Güter fehlen, sondern weil sie auch im Angesicht der Reichtümer anderer gesellschaftlicher Gruppen leben;
- Gesichter von Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die entlassen wurden aufgrund harter Notwendigkeiten von Wirtschaftskrisen und oft genug von Entwicklungsmodellen, die die Arbeiter und ihre Familien eiskalten Wirtschaftskalkulationen unterwerfen;
- Gesichter von jungen Menschen, die kopflos dastehen, weil sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind. Besonders in ländlichen Gebieten und Randzonen der Städte fehlt es an Ausbildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten;
- Gesichter von Kindern, die von der Armut schon geschlagen sind, noch ehe sie überhaupt geboren werden, weil ihnen aufgrund unheilbarer geistiger und körperlicher Behinderungen, die sie das ganze Leben begleiten werden, die Möglichkeiten zur Selbstrealisierung verbaut sind. Aber wir denken auch an die durch unsere Städte streunenden und allzuoft ausgebeuteten Kinder, die das Ergebnis von Armut und moralischer Orientierungslosigkeit in den Familien sind;
- Gesichter von alten Menschen, die Tag für Tag zahlreicher werden und häufig an den Rand der Fortschrittsgesellschaft geschoben werden, weil unproduktive Menschen überflüssig geworden sind.“

Gegen Ende des Dokuments ziehen die Bischöfe in dem Kapitel „Bedingungslose Entscheidung für die Armen“ ehrlich Bilanz:

„Wir müssen uns dessen bewußt werden, was die lateinamerikanische Kirche seit Medellín für die Armen getan bzw. nicht getan hat ... Wir können feststellen, daß verschiedene nationale Bischofskonferenzen und beachtliche Kreise von Laien, Ordensleuten und Priestern ihr Engagement an der Seite der

Armen noch weiter vertieft und ganz realitätsbezogen gestaltet haben. Dieses beginnende Zeugnis – mehr ist es wirklich noch nicht – führte die lateinamerikanische Kirche dazu, die tiefgehenden Ungerechtigkeiten anzuklagen, die unterdrückerische Mechanismen hervorbringen. ... Aber nicht alle unsere Mitglieder in der lateinamerikanischen Kirche haben sich in ausreichendem Maß mit den Armen identifiziert. Nicht immer sind sie Gegenstand unserer Sorge, und nicht immer sind wir solidarisch mit ihnen.“

Einzelne Bischöfe gingen einen Schritt weiter: CELAM-Präsident Kardinal Lorscheider präzierte vor der jüngsten Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die lateinamerikanische Kirche stelle sich nicht nur auf die Seite der Armen, sondern sie müsse eine Kirche der Armen sein (vgl. KNA, 7. 3. 79).

Der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, hatte in der Konferenzaula in einer vielbeachteten Intervention gesagt: „Christus war ein Mensch, er war jung, er war arm. Wenn das, was wir hier sagen, weder die Menschen noch die Jugend, noch die Armen erreicht, dann sagen wir nicht länger, wir evangelisieren!“ (Zit. nach *La Croix*, 13. 2. 79). Der peruanische Bischof *Luis Bamba-rén* mahnte die Bischöfe zur Überprüfung des eigenen Lebensstils; er wies darauf hin, daß die Kraft des Beispiels stärker ist als die der Lehre: „Bischöfe, evangelisieren wir uns selbst!“ (Zit. nach *Le Monde*, 10. 2. 79).

Befreiende Evangelisierung – Basisgemeinschaften

Das Herzstück künftiger Evangelisierungsarbeit in Lateinamerika wird die „befreiende Glaubensverkündigung“ („*evangelización liberadora*“) sein. Die erbitterte Diskussion der letzten Jahre um „Horizontalismus“ und „Vertikalismus“, hinter der die Angst und Sorge standen vor der Verkürzung des Evangeliums auf diesseits orientiertes Sozialengagement und die Befürchtung, die Kirche könne sich auf ein Sakristei-Dasein zurückziehen wollen, ist in Puebla theoretisch entschärft worden. In der Evangelisierung vor Ort wird sich die pastorale Linie von Puebla noch bewähren müssen. Diese Schwierigkeit vor Augen, gab Erzbischof Câmara sein ‚Rezept‘ preis. Er zeigte auf sein Brustkreuz: „Es würde ohne die beiden Balken nicht existieren. Das heißt, man darf nicht trennen, was das Kreuz vereint: Gott und den Menschen.“ Seit Medellín war der Begriff „Befreiung“ im theologischen Kontext immer wieder als diesseitiger, daher minderwertiger Ersatzbegriff für „Erlösung“ dargestellt oder beargwöhnt worden. Das führte zu einer ungunstigen Frontstellung. Hier hat Puebla nach Meinung der Theologen gute Arbeit geleistet (die sich interessanterweise auf den brasilianischen Beitrag für Puebla stützt). Im Kapitel „Das Spezifische der Befreiung in Christus“ (4.3.) heißt es:

„Medellín hatte einen dynamischen Prozeß ganzheitlicher Befreiung in Gang gesetzt, dessen positives Echo in ‚*Evangelii nuntiandi*‘ und in der Botschaft Papst Johannes Pauls II. an die Dritte Vollversammlung nachhallt. Die Kirche kommt an der Verkündigung dieses Inhalts nicht vorbei, weil er zum In-

nersten einer Evangelisierung gehört, die auf eine echte Verwirklichung des Menschen abzielt ...

Allerdings verwirklicht sich diese Befreiung nach und nach in der Geschichte der Völker und jedes einzelnen von uns. Sie umgreift die verschiedensten Dimensionen des Daseins: Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und das ganze Bündel der Beziehungen dieser Größen untereinander. In allen diesen Bereichen hat sich der umgestalterische Reichtum des Evangeliums auszuwirken ... Also: Wenn wir nicht zu der Befreiung von der Sünde und all ihren Verführungen und Idolatrien kommen und wenn wir uns nicht helfen, die Befreiung zu konkretisieren, die Jesus am Kreuz errungen hat, dann verstümmeln wir sie in unverzeihlicher Weise. Allerdings verstümmeln wir sie gleichfalls, wenn wir die Achse der befreienden Evangelisierung aus dem Auge verlieren, die darin besteht, daß der Mensch zum verantwortlichen Träger seiner persönlichen und gemeinschaftsbezogenen Entwicklung wird. Und schließlich verstümmeln wir sie in unverzeihlicher Weise, wenn wir Abhängigkeit und Versklavung nicht sehen wollen, die grundlegende Rechte verletzen. Diese Rechte werden ja nicht von irgendwelchen Regierungen oder Mächtigen gewährt, sondern haben den Schöpfer und Vater selbst zum Urheber.

Unsere Befreiung bedient sich evangelienkonformer Mittel mit ihrer besonderen Wirkkraft. Sie benutzt keine Art von Gewalt und auch nicht die Dialektik des Klassenkampfes. Vielmehr baut sie auf dem kraftvollen und energischen Einsatz der Christen auf, die – vom Geist bewegt – dem Schreien von Millionen und Abermillionen ihrer Brüder und Schwestern entsprechen wollen.

Als lateinamerikanische Bischöfe haben wir allen Grund, auf der befreienden Evangelisierung zu bestehen, nicht nur weil wir an die persönliche und gesellschaftliche Sünde erinnern müssen, sondern auch, weil sich seit Medellín die Situation für die Mehrheit unserer Bevölkerung verschärft hat. Mit Freude sehen wir, daß es zahlreiche Beispiele dafür gibt, wie sich Menschen bemühen, die befreiende Evangelisierung in Fülle zu leben.“

Dem mit diesen Aussagen erreichten Konsens ging ein hartes Ringen der Bischöfe um eine weitestmögliche Annäherung der kontroversen Standpunkte voraus. So endete die umstrittene Frage, ob der Begriff „*Theologie der Befreiung*“ im Dokument Erwähnung finden sollte, zwar mit der Streichung des ursprünglich im Kapitel „Evangelisierung, Befreiung und menschliche Entwicklung“ enthaltenen Passus: „Wir sind dankbar für das, was die Evangelisierung von der theologischen Reflexion über Befreiung, wie sie von Medellín als konstruktive Leistung ausging, gewonnen hat.“ Jedoch impliziert der Text, wie die vorstehenden Zitate zeigen, einige grundlegende Gedanken, deren Herkunft genau dort zu suchen ist.

Der Sekretär der Chilenischen Bischofskonferenz, *Bernardino Piñera*, regte ein lateinamerikanisches Treffen von Theologen und Bischöfen an und sprach ein klares Wort: „Die Befreiungstheologien existieren. Viele kritisieren und fürchten sie. Viele schöpfen aber auch aus ihnen. Wir können nicht weiter auf parallelen Wegen gehen und so Konflikte und Spaltungen riskieren“ (vgl. *La Croix*, 13. 2. 79). Kardinal Arns verließ in einer Stellungnahme für das ZDF die theoretische Erörterung um die Befreiungstheologie: „Das Volk weiß nicht viel von der Theologie

der Befreiung. Aber es befreit sich. Es ist mehr eine Befreiungshaltung als eine Theorie.“

Dieses Verständnis von befreiender Evangelisierung findet sich auch an der Basis, in den *kirchlichen Basisgemeinschaften* (*comunidades eclesiales de base – CEB*). Diese immer zahlreicher werdenden kleinen kirchlichen Zellen sind in Puebla endgültig als wertvolle Form kirchlicher Gemeinschaft anerkannt worden und haben ihren Platz auch im institutionellen Rahmen der Kirche gefunden. Sie sind, so heißt es im Schlußdokument von Puebla, eine Hoffnung für die Kirche; „Ausdruck ihrer Liebe, die das einfache Volk bevorzugt; ihnen wird damit eine konkrete Möglichkeit der aktiven Teilhabe am kirchlichen Leben und an der Verpflichtung zur Veränderung der Welt gegeben.“

In den Kapiteln über die Träger der Evangelisierung – die Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – kehrt wie auch an anderen Stellen des Dokuments das Begriffspaar „*comuni3n*“ (Gemeinschaft) und „*participaci3n*“ (Mitbestimmung, Teilhabe) häufig wieder. Das Amt des Bischofs erfährt eine erneuerte Aufwertung. Der auch in der Papstrede von Puebla akzentuierte Gedanke der Kollegialität wird mehrfach hervorgehoben.

Zur Aufgabe der Geistlichen heißt es:

„Die Priester sollen vorrangig das Evangelium verkündigen, und zwar allen, besonders aber den Bedürftigsten (Arbeitern, Campesinos, Indios, Randgruppen, afroamerikanischen Gruppen) und dabei die Förderung und Verteidigung ihrer Menschenwürde mit einbeziehen.“

Im Kapitel über die *Ordensleute* wird deren Einsatz für die Armen des Kontinents gewürdigt, aber auch die heikle Frage der teilweise gespannten Beziehungen zum Ortsbischof bzw. zum Diözesanklerus angeschnitten. Abgrenzend und im Sinne der päpstlichen Äußerungen behandeln die Bischöfe die Thematik um die „*Iglesia popular*“ (Volkskirche).

Der „Götze Reichtum“ und die Ideologien

Der ausführlich dargelegte Themenkomplex „Ideologien“ geht aus vom Mißbrauch an den Gütern der Erde: Von daher erfolgt zunächst eine scharfe Verurteilung des „*liberalen Kapitalismus*“:

„Verabsolutierter Reichtum behindert echte Freiheit. Die grausamen Kontraste zwischen Luxus und extremer Armut, die über den ganzen Erdteil hin ins Auge springen und im übrigen häufig noch einmal durch Korruption im öffentlichen und beruflichen Leben verschärft werden, bekunden, wie weit unsere Länder unter die Herrschaft des Götzen ‚Reichtum‘ geraten sind. Derlei Götzendienst konkretisiert sich in zwei entgegengesetzten Formen, die allerdings derselben Wurzel entspringen: im liberalen Kapitalismus und als Reaktion darauf, im marxistischen Kollektivismus. Beide sind Ausdrucksformen dessen, was man institutionalisierte Ungerechtigkeit nennen könnte ... Der kapitalistische Liberalismus ist die Ideologie des Reichtums in seiner individuellen Form ... Unberechtigte Privilegien, die von dem absoluten Recht auf Eigentum hergeleitet werden, verursachen skandalöse Gegen-

sätze und führen sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene in eine Situation der Abhängigkeit und Unterdrückung.

Obwohl sich in einigen Ländern durch den Einfluß einer notwendigen Sozialgesetzgebung und durch gezielte Eingriffe des Staates die ursprüngliche geschichtliche Darstellungsweise des kapitalistischen Liberalismus abgeschwächt hat, ist andernorts zu beobachten, daß sie nach wie vor fortbesteht oder sich gar bis zu einem primitiven Stadium zurückentwickelt hat, dem es an gesellschaftlicher Sensibilität mangelt.“

Mit gleicher Schärfe urteilen die Bischöfe über den „*marxistischen Kollektivismus*“, den sie mit wirtschaftlichen, politischen und theologischen Argumenten ablehnen.

Der marxistische Kollektivismus führt – aufgrund seiner materialistischen Voraussetzungen – gleichermaßen zur Vergötzung des Reichtums, allerdings in kollektiver Form. Er entstand als positive Kritik am Fetischismus des Gewinnstrebens und hob den menschlichen Sinn der Arbeit hervor. Freilich gelang es ihm nicht, bis an die Wurzel der Ideologie vorzustoßen, die in der Ablehnung des Gottes der Liebe und der Gerechtigkeit, des einzig anbetungswürdigen Gottes, besteht. Die treibende Kraft seiner Dialektik ist der Klassenkampf, sein Ziel die klassenlose Gesellschaft und der Weg dahin die Diktatur des Proletariats, die letztlich eine Diktatur der Partei etabliert. Alle historisch greifbaren Ausdrucksformen sind im Rahmen totalitärer Regime zustande gekommen, die sich jeder Möglichkeit der Kritik oder Verbesserung verschließen ... An dieser Stelle muß auch auf die Gefahr der Ideologisierung hingewiesen werden, der sich eine theologische Reflexion aussetzt, die von einer Praxis auf der Grundlage der marxistischen Analyse ausgeht. Ihre Folgen sind die völlige Politisierung der christlichen Existenz, die Auflösung der Sprache der Gesellschaftswissenschaften und die Aushöhlung der Dimension der Transzendenz des christlichen Heils.“

Die klare Verurteilung beider ideologischen Systeme erfolgt denn in einem längeren Zitat aus dem Medellín-Dokument über die Gerechtigkeit. – Zu der die Militärregime Lateinamerikas prägenden „*Ideologie der Nationalen Sicherheit*“ heißt es:

„In den letzten Jahren festigt sich auf unserem Erdteil die sogenannte ‚Doktrin der Nationalen Sicherheit‘, die in Wirklichkeit mehr eine Ideologie als eine Doktrin ist. Sie steht in Verbindung mit einem bestimmten wirtschaftlich-politischen Modell, das durch elitistische und vertikalistische Merkmale geprägt ist und die breitgestreute Mitwirkung des Volkes bei den politischen Entscheidungen aufhebt. In bestimmten Ländern Lateinamerikas will sie sich als Lehre gerechtfertigt wissen, die die westliche, christliche Zivilisation verteidigt. In Übereinstimmung mit ihrem Konzept vom ‚ständigen Krieg‘ entfaltet sie ein arges System der Repression. In einigen Fällen bringt sie ganz klar die Intention des geopolitischen Protagonismus zum Ausdruck ... Die Lehre der Nationalen Sicherheit widerspricht der christlichen Sicht vom Menschen, insofern dieser verantwortlich ist für die Verwirklichung eines zeitlichen Projektes wie auch für den Staat als Verwalter des Gemeinwohls. Sie liefert das Volk der Vormundschaft von militärischen und politischen Eliten aus und führt zu einer deutlichen Ungleichheit in der Teilhabe an den Erträgen der Entwicklung.“

Die Antwort der Bischöfe angesichts der *politischen Realitäten* Lateinamerikas schließt an die diesbezüglichen päpstlichen Äußerungen (vgl. HK, März 1978, 147f.) an:

„Da die Dinge so liegen, will sich die Kirche gegenüber den entgegengesetzten Systemen die Freiheit bewahren und sich ausschließlich für den Menschen entscheiden. Welche Formen von Elend und Leid sie auch zu ertragen haben mag, die Menschheit wird ihren Weg in die Zukunft nicht über die Gewalt, über Machtspiele oder politische Systeme finden, sondern einzig über die Wahrheit vom Menschen ... Auf der Grundlage dieses Humanismus werden die Christen Mut und Kraft finden, die hartnäckige Alternative zu überwinden und beim Aufbau einer neuen, gerechten, brüderlichen und auf Transzendenz hin offenen Gesellschaft mitwirken ... Wenn die Ideologien und Parteien eine verabsolutierte Sicht des Menschen propagieren und ihr alles unterordnen, einschließlich des menschlichen Denkens, dann versuchen sie, die Kirche zu gebrauchen oder sie ihrer berechtigten Unabhängigkeit zu berauben. Eine solche Instrumentalisierung kann sogar zu Lasten der Christen selbst – nicht ausgeschlossen sind Priester und Ordensleute – gehen, wenn sie ein Evangelium ohne wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische Implikationen predigen.“

In der Praxis kommt eine solche Verstümmelung des Evangeliums einer gewissen, wenn auch unbewußten Komplizenschaft mit der etablierten Ordnung gleich. ... Der traditionelle Integrität erhofft sich das Reich Gottes vor allem von der Rückkehr der Geschichte zur Wiedererrichtung einer Christenheit im mittelalterlichen Sinn. Ihm schwebt noch immer ein enges Bündnis von ziviler und kirchlicher Macht vor. Die Radikalisierung der entgegengesetzten Gruppen führt in denselben Irrtum, insofern sie sich das Reich Gottes von einem strategischen Bündnis der Kirche mit dem Marxismus erhoffen und jede Alternative ausschließen. (Für sie geht es nicht einfach darum, Marxisten zu sein, sondern sie wollen Marxisten sein im Namen des Glaubens) ... Bei den Konflikten, die die Menschheit und mit ihr auch Lateinamerika bedrohen, ist in Anbetracht der Angriffe auf Gerechtigkeit und Freiheit, angesichts der institutionalisierten Ungerechtigkeit unter Regimen entgegengesetzter ideologischer Ausrichtungen und in Anbetracht terroristischer Gewalttätigkeit die Aufgabe der Kirche gewaltig und notwendiger als je zuvor ... In Gebet und Selbstlosigkeit mit Christus vereint, haben die einen wie die anderen sich zu verpflichten, ohne Haß und Gewalt für eine gerechtere, freiere und friedlichere Gesellschaft zu kämpfen. Nach dieser sehen sich ja die Völker Lateinamerikas schmerzlich. Aber sie ist nur als Frucht befreiender Evangelisierung zu haben.“

Ausdrücklich und in mehrfacher Wiederholung fordern die Bischöfe damit zum „*Cambio de las estructuras*“, zur Veränderung der bestehenden Strukturen, auf, wie es in Medellín erstmals formuliert worden war. Manchen mögen die Aussagen zur politischen Unterdrückung in Lateinamerika nicht mutig genug erscheinen. So viel steht jedoch fest: Wenn Bischöfe, Priester und Laien mit den Aussagen des Schlußdokumentes ernst machen, dann werden zweifellos auch die Angriffe auf die Kirche schärfer werden und die Behinderungen ihrer Sozialpastoral noch zunehmen.

Vitalität der Kirche Lateinamerikas bestätigt

Die Konferenz von Puebla hat – vor allem mit ihren Aussagen zum *missionarischen Auftrag* der Kirche – den wachsenden Stellenwert Lateinamerikas innerhalb der

Weltkirche erkannt und akzeptiert. Trotz Schwächen dieser Ortskirche (mangelhafte bis dürftige Evangelisierung in der Vergangenheit, Duldung eines etablierten Christentums der Besitzenden, personeller und materieller Notstand) entwickelte sie im letzten Jahrzehnt eine neue Vitalität und Kreativität, die in der Zukunft über ihre religiöse Dimension hinaus das von kurzsichtigen Nationalismen eingeengte Blickfeld der Völker des Kontinents weiten und somit eine politisch integrierende Funktion wahrnehmen könnte. Mit ihrem religiösen Reichtum werde die lateinamerikanische Kirche, so Jesuitengeneral *Pedro Arrupe*, das geschwächte europäische Christentum vielleicht stärken und neu beleben können. Ob hierzulande die Bedürftigkeit erkannt und die Bereitschaft, von einer Kirche der Dritten Welt zu lernen, (schon) vorhanden ist, muß allerdings angezweifelt werden. Schon länger aber zeichnet sich im Verhältnis der Hilfswerke und der lateinameri-

kanischen Ortskirchen zueinander ab, daß echte Partnerschaft und Brüderlichkeit Grundvoraussetzung für ein Gelingen zwischenkirchlicher Hilfe ist.

Am Rande der Konferenz gab es einige *unliebsame bis peinliche Zwischenfälle* und Gegebenheiten: Fünf Journalisten wurde die Akkreditierung verweigert; die Arbeitsbedingungen der Presse waren für einen Kongreß solchen Ausmaßes völlig ungenügend. Durch Indiskretion wurde ein privater Brief des CELAM-Generalsekretärs an den brasilianischen Bischof Duarte bekannt, der dessen Denkweise und Verhalten auf peinliche Weise enthüllte. Auf Betreiben rechtsgerichteter mexikanischer Kreise wurden Teilnehmer der Konferenz, darunter der Vizepräsident des CELAM, Kardinal *Landazuri Ricketts*, in der Presse als Kommunisten bezeichnet. Doch blieben das Vorgänge am Rande. Verlauf und Ergebnisse wurden davon kaum beeinflusst.

Gabriele Burchardt

Kurzinformationen

Nach langem Tauziehen steht der Besuch des Papstes in seinem Heimatland fest. Johannes Paul II. wird sich vom 2. bis 10. Juni (Pfingstwoche) in Polen aufhalten und dabei Warschau, Gnesen, Tschenstochau und Krakau besuchen. Ob er auch seinen Heimatort Wadowice besuchen wird, ist noch offen. Nach ersten Agenturmeldungen soll aber das Programm so gestaltet werden, daß die Möglichkeit dazu besteht. Nachdem es zunächst ausgesehen hatte, als ob der Papst trotz Widerstands der polnischen Regierung seinen Wunschtermin, zu den Stanislausfeiern am 13. Mai in Krakau zu sein, durchsetzen würde und andererseits Kardinal König noch am 23. Februar nach einem Rombesuch in Wien erklärte, bezüglich des Papstbesuches in Polen sei alles noch offen, wurde am 4. März durch zwei Kommuniqués, das eine vom polnischen Episkopat, das andere von der polnischen Regierung, Klarheit geschaffen. Die Erklärung des Episkopats ließ noch einiges von den Auseinandersetzungen vermuten, die der endgültigen Fixierung des Termins vorausgegangen waren. Es hatte folgenden Wortlaut: „Im Namen der Konferenz des polnischen Episkopats richtete Kardinal *Stefan Wyszyński* am 22. Februar 1979 an den Heiligen Vater Johannes Paul II. einen offiziellen Brief, in dem er seine Dankbarkeit für die Bereitschaft äußert, Polen und die Kirche in unserem Heimatland zu besuchen. Der Primas drückte in diesem Brief die Bitte des Episkopats und der Bevölkerung aus, die für den Papst tiefe Achtung empfindet, daß dieser Besuch in allernächster Zeit erfolgt. Der Heilige Vater war der Bitte des Episkopats und den Erwartungen der polnischen Bevölkerung geneigt.“ Das Kommuniqué der Regierung war als Antwort an diese Erklärung des Episkopats formuliert. Darin hieß es: „Der Vorsitzende des Staatsrates *Henryk Jablonski* äußerte im Namen der höchsten Staatsbehörden die Zufriedenheit über die Einladung, die von dem polnischen Episkopat ausgesprochen wurde, sowie über die Erklärung von Johannes Paul II. daß er sein Vaterland, die Volksrepublik Polen, besuchen möchte. Der erste Sohn des polnischen Volkes in der Geschichte,

der die höchste Würde in der Kirche bekleidet, wird sowohl von den Behörden als auch vom Volk herzlich empfangen werden.“ Die Führung der Volksrepublik Polen verbinde mit diesem Besuch die Überzeugung, „daß er die Einheit aller Polen und die Vertiefung der Zusammenarbeit der Kirche mit dem sozialistischen Staat, eine weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und der apostolischen Hauptstadt im Namen der Festigung des Friedens in der Welt, der Eindämmung der Kräfte der Aggression und des Krieges und der Festigung der Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen den Völkern“ begünstigen werde. Der *Papst* bedankte sich in einem Schreiben an den Staatsratsvorsitzenden *Jablonski* und versicherte: „Ich möchte, daß mein Besuch in der Heimat zur Festigung der inneren Einheit meiner geliebten Landsleute sowie zur Festigung des Bewußtseins der Position beiträgt, die das polnische Volk in der heutigen Welt einnimmt.“ Er glaube auch, daß dieser Besuch der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche dienen werde. Auch in der polnischen Presse wurde die endgültige Ankündigung des Besuchs höflich und positiv registriert. Hoffnung auf eine Stärkung der Position der Kirche in der Folge des Besuchs hat Kirchenminister *Kazimierz Kakol* gleich einen Riegel vorgeschoben. Damit habe der Papstbesuch nichts zu tun.

Anläßlich einer Audienz für die Mitglieder der Rota Romana am 17. Februar 1979 äußerte Papst Johannes Paul II. einige grundsätzliche Überlegungen zur Stellung des Rechts in der Kirche. Dabei nahm der Papst deutliche Akzentsetzungen vor; indem er im ersten Teil der Ansprache eindringlich auf die Aufgabe der Kirche hinwies, die Menschenrechte zu schützen und Anwalt der menschlichen Person in ihrer unverlierbaren Würde zu sein. Auf diesem Hintergrund ergebe sich dann die Bedeutung des Rechts in der Kirche: „Das kanonische Recht erfüllt eine höchst erzieherische Funktion in bezug auf den einzelnen wie