

heit von etwa 1,7 Millionen Muslimen die Katholische Kirche vor Fragen stellt, die das Staatskirchenrecht und die sozialen und erzieherischen Einrichtungen der Katholischen Kirche betreffen. Wir bemühen uns um angemessene Lösungen. Im übrigen bekennen wir uns zu einer Integration der ausländischen Mitbürger, die auf die kulturelle und religiöse Identität der Ausländer Rücksicht nimmt. Alle Maßnahmen jedoch, die Zwietracht zwischen Deutschen und Ausländern säen, widersprechen diesem Ziel und verstoßen gegen das Gemeinwohl und die Humanität.

II. Verantwortung der Kirche

Die Unruhe in der Gesellschaft, die sich als Fremdenangst und Fremdenabwehr äußert, macht vor der Kirche, ihren Pfarreien und Verbänden nicht halt. Deswegen ist auch ein Wort in die Kirche hinein angezeigt.

Was die Kirche nach außen sagen muß, ob gelegen oder ungelegen, verlangt in der Kirche selbst volle Geltung. Verkündigung, christliche Unterweisung und Erwachsenenbildung sollten sich daher ausdrücklich und ausführlich mit den Grundauffassungen der kirchlichen Lehre über die Familie, auch die Familie der Eingewanderten befassen⁶. Des weiteren muß die kirchliche Verkündigung die Aufgaben der Kirche gegenüber Minderheiten im eigenen Land herausstellen und an der Überwindung vorhandener Ängste, vor allem in Wohnbereichen mit einem hohen Anteil an nichtdeutscher Bevölkerung, mitwirken. Die Kirche hat darüber hinaus einen besonderen Beitrag zur gegenseitigen Anerkennung, zur Annahme und Aufnahme der Ausländer zu leisten. Etwa zwei Millionen Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland bekennen sich zum katholischen Glauben. Die innerkirchliche Gemeinschaft und Solidarität mit diesen Gläubigen ist eine

wesentliche Voraussetzung dafür, daß die Kirche ihren missionarischen Verkündigungsauftrag in der Gesellschaft wahrnehmen kann. In der innerkirchlichen Solidarität setzt die Kirche ein Zeichen für die Einheit der ganzen Menschheit⁷.

Wo die Christen selbst Solidarität, gegenseitige Anerkennung und Gemeinschaft verwirklichen, leisten sie einen wichtigen Beitrag für das brüderliche und partnerschaftliche Zusammenleben verschiedener Nationalitäten in unserem Land⁸.

Die Kirche muß sowohl durch ihre Erklärungen als auch durch ihr Verhalten verhindern, daß unsere Gesellschaft durch das Versagen gegenüber Minderheiten unabsehbarer Schaden nimmt. Es gibt nur eine gemeinsame Zukunft⁹.

Nicht Diskussionen und Programme werden das „Ausländerproblem“ lösen, sondern nur Menschen, die ihrem ausländischen Nachbarn oder Arbeitskollegen so begegnen, wie Jesus Christus es getan hätte.

Anmerkungen

¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe, Nr. 32, Pastorale Anregungen zum Problem der Arbeitslosigkeit, Seite 7. ² Vgl. Ansprache an die ausländischen Gruppen auf dem Domplatz in Mainz am 17. November 1980, in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25 A, Papst Johannes Paul II. in Deutschland, Seite 94. ³ s. (2): „Auf die Dauer wird sich kein wohlhabendes Land vor dem Ansturm so vieler Menschen, die wenig oder gar nichts zum Leben haben, abriegeln können.“ ⁴ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Herder 1976, Seite 378. ⁵ Rat der Europäischen Bischofskonferenzen aus Anlaß der Wallfahrt europäischer Bischöfe nach Subiaco, Erklärung zu Europa, Pressedienst vom 24. 9. 80, 17/80, Seite 4, Nr. 15, 16. ⁶ Vgl. Päpstliche Kommission für Auswanderungsfragen und Tourismus: „Kirche und Menschen unterwegs“, Vatikanstadt 1978, Seite 34. ⁷ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Herder 1976, Seite 385: „Für das harmonische und partnerschaftliche Zusammenleben verschiedener Nationalitäten in einem Land sollte die Kirche einen besonderen Beitrag leisten: auf lokaler und staatlicher Ebene, im Leben der Gemeinden ebenso wie in der Führung der Kirche.“ ⁸ Motto zum „Tag des ausländischen Mitbürgers“, 24. 9. 1978. ⁹ Bischof Dr. H. H. Wittler, Osnabrück, in „Christ und Bildung“, Nr. 5, Seite 120/121.

Theologische Zeitfragen

Gelebter Glaube in Lateinamerika

Wurzeln und Entwicklungen der Theologie der Befreiung

„Wir haben die Pflicht, geliebte Brüder, die Wirklichkeit aufzuzeigen und zu wissen, wie unter uns der Wille Gottes sich widerspiegelt oder aber in Mißkredit gebracht wird. Niemand nehme Anstoß daran, daß wir im Lichte des göttlichen Wortes, das in unserer Eucharistiefeier verkündet wird, die soziale, politische und wirtschaftliche Wirklichkeit beleuchten. Denn dies nicht zu tun, wäre gegen das Christentum; Christus wollte wiederauferstehen unter uns, damit dieses Licht, das er vom Vater bringt, zum Leben der Menschen und Völker wird.“ Diese Worte

von Erzbischof *Oscar A. Romero* aus seiner letzten Predigt, am Tag vor seiner Ermordung in San Salvador, sind Ausdruck jener neuen Weise theologischen Denkens und Handelns in Lateinamerika, die in einer Art von Sammelbegriff als „Theologie der Befreiung“ bezeichnet wird. Es ist eine ungeschriebene, praktische und prophetische Theologie, eine eher gegenwartsbezogene und situationsgerechte Spiritualität, eine handlungsorientierte religiöse und – im weitesten Sinn – politische Bewegung, „eine Sache der Haltung“ (Kardinal *Arns*), kurz: gelebter Glaube

in Lateinamerika. Es ist die in Lateinamerika beheimatete und praktizierte Anstrengung, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken und zu leben, von der Situation der dortigen Menschen her und in einem neuen Verhältnis von Theorie und Praxis.

Wie die „Theologie der Befreiung“ entstanden ist

Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen den größten Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet; erst drei Jahre später wurden sie durch die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín/Kolumbien in das lateinamerikanische Denken aufgenommen. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte erlangte die Kirche in Lateinamerika das kollektive Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche, zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff „*liberación*“ wurde zum Schlüsselbegriff und zieht sich wie ein roter Faden durch die Dokumente der Konferenz von Medellín.

Ausgehend von einer *wirklichkeitsnahen Situationsanalyse*, für die sich schließlich die Kategorie „institutionalisierte Gewaltanwendung“ durchsetzte, wurde der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung – Formen und Folgen personaler und struktureller Sünde – definiert und auf diese Weise theologisch begründet. Die scharfe Verurteilung des Neokolonialismus, des wirtschaftlichen Imperialismus und damit der Abhängigkeit der lateinamerikanischen Völker wurde mit einem an alle Christen gerichteten Appell zum kritischen Engagement verbunden und für die Kirche in einem neuen Selbstverständnis die „vorzugsweise Option für die Armen“, d. h. der *gezielte und kompromißlose Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung* in einer Situation der inneren Beherrschung und äußeren Abhängigkeit breiter Bevölkerungskreise beschlossen. Besonders aktive christliche Gruppen ergriffen politisch Stellung gegen den Kapitalismus und setzten sich für einen *Bruch in jener Abhängigkeitsbeziehung* ein, durch die alle peripheren Länder an die beherrschenden Zentren der Macht gebunden sind. Die Beschlüsse von Medellín trafen den Erwartungshorizont aktiver und fortschrittlicher christlicher Gruppen, die sich aus Klerikern und Laien zusammensetzten und ihrerseits diese Beschreibung des Befreiungsprozesses mit sozio-politischen Kategorien in ihrem Sinn zu interpretieren wußten.

Dabei kam ihnen entgegen, daß die sozialwissenschaftliche Forschung in Lateinamerika eine *neue Interpretation der lateinamerikanischen Unterentwicklung* erarbeitet hatte. Unterentwicklung wird nicht mehr als rückständiges Stadium des entwickelten Kapitalismus gesehen, sondern vielmehr als eine Folge desselben, d. h. als Kapitalismus in der Gestalt der Abhängigkeit. Unterentwicklung

ist demnach ein Subprodukt des entwickelten Kapitalismus der westlichen Welt, die als Zentrum des globalen Systems zu betrachten ist. Nach den Mißerfolgen der Entwicklungsprogramme in den fünfziger und sechziger Jahren konzentrierte sich das Bemühen um eine Analyse, Diagnose und Überwindung der bestehenden Verhältnisse auf die Erklärung der Mechanismen der „inneren Beherrschung“ und der „äußeren Abhängigkeit“. Waren es auch zunächst Sozialwissenschaftler, die diesen neuen Ansatz – „Theorie der strukturellen Abhängigkeit“ oder „Dependenztheorie“ genannt – für die Erklärung der Unterentwicklung wählten, so ergab sich doch sehr schnell ein interdisziplinäres Gespräch mit den Theologen. So kam der Begriff der Befreiung von dieser Seite her als Gegenposition zu Beherrschung und Unterdrückung in das Blickfeld der Kirche.

Ihre Anliegen und ihre Eigenart

Das pastorale Anliegen

Theologie der Befreiung ist von ihrem Ursprung her und in ihrer Zielrichtung eindeutig eine „*Pastoral der Befreiung*“, die die Eigenheiten der Situation und der Zeit berücksichtigt, d. h. konkret die verarmte, sozial gespaltene, kulturell heterogene und im Prozeß der Befreiung befindliche Gesellschaft Lateinamerikas. Elemente dieser Pastoral sind: Bewußtsein der Situation, Bewußtwerden des Befreiungsprozesses, Bruch mit der aktuell gegebenen Situation, Option für die Veränderung dieser Gesellschaft und der Menschen in dieser Gesellschaft sowie Suche nach einer „neuen“ Gesellschaft. Bedingungen für diese Pastoral sind: Neubewertung der Grundprinzipien des Evangeliums, um eine Ideologisierung des Glaubens zugunsten der Etablierten zu überwinden und die Kirche für den Befreiungsprozeß freizumachen; Annahme des Engagements der Solidarität zum Volk; authentische Verkündigung des Evangeliums im Sinn einer geschichtlichen, bewußtseinsbildenden und zum Handeln anregenden Verkündigung. Ziel und Kriterium dieser Pastoral sind die Unterdrückten selbst als „Agenten“ dieser pastoralen Aktion. Die befreiende Pastoral der Kirche wird auf drei Aspekte der Befreiung bezogen: Personalisation, Partizipation und Unabhängigkeit vom Neokolonialismus.

„Es geht weder darum, eine Ideologie zur Verteidigung schon eingenommener Positionen zu entwickeln, noch fieberhaft nach Sicherheit vor radikalen Fragestellungen, denen der Glaube ausgesetzt ist, zu suchen, noch eine Theologie zurechtzuzimmern, von der man dann eine politische Aktion herleiten könnte. Es geht vielmehr darum, daß wir uns unter das Urteil des Wortes des Herrn stellen, unseren Glauben überdenken, unsere Liebe größer werden lassen und aus einem inneren Entschluß her, der radikaler, wirksamer und total werden will, Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben. Es geht darum, die großen Themen des christlichen Lebens innerhalb des radikalen Wandels der Perspektiven und im Zusammenhang der neuen Problematik, die eine solche Verpflichtung mit sich bringt, wieder aufzugreifen. Dies also ist das Anliegen der sogenannten Theologie der Befreiung.“ (*Gustavo Gutierrez: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, S. 2*)

Das hermeneutische Anliegen

Die Befreiungstheologen sagen in einer Kurzformel, Theologie begreife sich als *kritische Reflexion des geschichtlichen Handelns* im Lichte des Wortes Gottes. In der Theologie soll also eine *Interpretation der lateinamerikanischen Situation vom Evangelium* her geschehen; andererseits wird der gleiche Glaube von der konkreten und im praktischen Verhalten angenommenen Situation her neu interpretiert. Dieses Wechselspiel von Deutung und Praxis enthält die beiden hermeneutischen Merkmale, die die Theologie der Befreiung charakterisieren.

Das erste hermeneutische Merkmal besteht darin, daß die konkrete historische Situation, d. h. die kulturellen Bedingungen einer Zeit und Region zum „Sitz im Leben“ des theologischen Reflektierens erklärt werden. Dazu ist der *Rückgriff auf die Vermittlung der Sozialwissenschaften* notwendig. Diese Vermittlung erfolgt in doppelter Richtung: Die Sozialwissenschaften helfen dem Glauben, die historische Realität Lateinamerikas zu interpretieren und zu beurteilen; und sie dienen dazu, das Glaubensverständnis und die Glaubensformulierungen aus den Ideologien der herrschenden Kultur zu befreien. Zum christlichen Glauben gehört aber ebenso, jede Ideologie zu sichten und zu kritisieren, die den Sozialwissenschaften zugrunde liegt. Allgemein gesagt: Der Situationsbezug der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kann ohne eine Entscheidung für ein bestimmtes sozialwissenschaftliches analytisches Instrumentarium und ohne irgendwie geartete politisch-soziale Konzepte nicht auskommen. Hier liegt wohl die Wurzel für die Differenzierung der verschiedenen Autoren der Befreiungstheologie, die sich vor allem an dem unterschiedlichen Grad der Marxismus-Rezeption aufzeigen läßt. Für alle gilt allerdings zumindest die knappe Formel von J. A. Hernández: „Mein Ausgangspunkt, das muß klar bleiben, ist der folgende: ein beherrschtes Amerika.“ (*J. A. Hernández, Esbozo para una Teología de la Liberación*, in: *Aportes para la Liberación*, Simposio, Bogotá 1970, S. 37).

Das zweite hermeneutische Merkmal besteht darin, daß abstrakte und theoretische Überlegungen in den Hintergrund treten, um der *befreienden Aktion als „theologischem Ort“* Platz zu machen. Der Theologie der Befreiung geht es *also nicht um die theoretische Überlegung über die christliche Verantwortung in der Gesellschaft oder über die ethischen Konsequenzen des Evangeliums, sondern um die Wirkung aus der Teilnahme von Christen am „revolutionären“ Prozeß*. Die theologische Reflexion ist *kritische Funktion der Aktion* und hört deswegen auf, einen eigenen Wert zu besitzen; sie ist *Praxeologie*. Diese neue kritische Funktion soll bewirken, daß Theologie sich einzugliedern versucht in den geschichtlichen Prozeß der Transformation der Welt, an dessen Ende letztlich das als Geschenk aufzufassende Reich Gottes steht.

Ausgehend von der Betonung der anthropologischen Aspekte der Offenbarung, der Wiederentdeckung der unlöslichen Einheit von Mensch und Gott, von Weltge-

schichte und Heilsgeschichte und von der Entdeckung der eschatologischen Dimension des christlichen Glaubens in der Auffassung, daß menschliche Geschichte Aufgabe ist, sind die „Zeichen der Zeit“ Kristallisationspunkt für das gegenseitige Fragen zwischen Glauben und historischer Praxis. *Theologie als kritische Reflexion der Praxis im Lichte des Wortes Gottes* will sagen, daß diese Theologie immer von der Praxis ausgeht und ihrer Natur nach immer praktisch und geschichtlich bleibt.

Das theologische Anliegen

„In Lateinamerika wurde festgestellt, daß nicht nur die frühere scholastische, sondern auch die jüngeren privatisierenden existentiellen oder abstrakt heilsgeschichtlichen Theologien Europas nicht geeignet waren, das Wort des Herrn inmitten der unterdrückten Menschen und Völker Lateinamerikas richtig auszulegen.“ (*Miguel Manzanera SJ, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik*, in: *Johannes Beutler / Otto Semmelroth: Theologische Akademie*, Bd. XII, Frankfurt 1975, S. 54)

Bewußt versucht sich die Theologie der Befreiung abzusetzen von den „Theologien der reichen Welt“. Sie will deutlicher die Wende zum Menschen, zur Welt, zur Wirklichkeit vollziehen; sie will prophetisch sein, indem sie praxeologisch von der Wirklichkeit her in kritischer Rationalität über die befreiende Tat reflektiert. Die Befreiungstheologen meinen, daß die Vertreter der „*Politischen Theologie*“ und der „*Theologie der Hoffnung*“ in ihrer Hermeneutik von den großen Konflikten der heutigen Welt weit entfernt sind und die Priorität und Dringlichkeit der Aufgabe verkennen, die Ausbeutung der armen Länder der Dritten Welt zu beseitigen. Zur „*Theologie der Revolution*“ liegen zwar einige Parallelen vor, wenn von Gottes Handeln in der Geschichte die Rede ist und auch die Sprache der Strategie benutzt wird; jedoch *unterscheiden sich Theologie der Befreiung und Theologie der Revolution grundlegend*.

Schon die Begriffe Revolution und Befreiung, obwohl sie oft undifferenziert gebraucht werden, haben politisch und vor allem theologisch einen sehr verschiedenen Inhalt. Deutlich wird dies vor allem darin, daß in der Theologie der Befreiung der christologische Titel „Jesus der Befreier“ eine grundlegende Bedeutung hat, obgleich ohne Zweifel feststeht, daß *Jesus nicht als Revolutionär im politischen Sinn des Wortes betrachtet wird* und werden darf.

Die Theologie der Revolution beschäftigt sich vor allem mit der Thematik der Weltrevolution, ihrer theologischen Rechtfertigung und mit der Aufforderung an die Christen, sich am revolutionären Prozeß aktiv zu beteiligen. Um den in dieser theologischen Richtung enthaltenen Gefahren zu kurzschlüssigen Ideologisierung und zur Reduktion der christlichen Befreiung auf eine sozial-politische Veränderung zu begrenzen, versucht die Theologie der Befreiung, das Theorie-Praxis-Verhältnis auf das Fi-

des-Caritas-Verhältnis anzuwenden. Für sie gehören Orthopraxis und Orthodoxie untrennbar zueinander und sind dialektisch aufeinander bezogen. Für die Befreiungstheologen ist Theologie eine Reflexion im und über den Glauben als befreiende Praxis, eine befreiungsimmanente und befreiungsorientierte Glaubenswissenschaft, die in der befreienden Praxis entsteht und auf sie zielt.

Von der „ersten“ zur „zweiten Generation“ von Befreiungstheologen

In der ersten Hälfte der 70er Jahre begann sich die „Theologie der Befreiung“ deutlich zu differenzieren; dieser Prozeß ist heute noch nicht abgeschlossen, jedoch seit einigen Jahren in ein neues Stadium getreten durch das, was man die „zweite Generation“ der Befreiungstheologen nennen könnte. Die Differenzierungen, die dazu zwingen, von „Theologien der Befreiung“ zu sprechen, sind nicht einfach zu beschreiben. Die unterschiedliche soziokulturelle und politische Situation in den Ländern Lateinamerikas, die Unterschiede in der Auffassung über das sozialwissenschaftliche Instrumentarium, der unterschiedliche Grad der Marxismusrezeption, die unterschiedlichen Ansätze in der Reflexion über die Praxis und nicht zuletzt die Unterschiede in der politischen Option und in der Haltung zur Gewaltanwendung lassen mehrere Richtungen befreiungstheologischer Reflexion unterscheiden, die in *drei Typen* zusammengefaßt werden können.

An erster Stelle stehen diejenigen, die in direkter Anlehnung an die Dokumente von Medellín *von der pastoralen Praxis her denken* und auf diese Pastoral hin orientiert sind. Zu dieser Gruppierung gehört ein wichtiger Teil des lateinamerikanischen Episkopats. Sie legen den Akzent auf den biblisch-evangelischen, integralen Charakter der Befreiungsbotschaft; das sozialwissenschaftliche Instrumentarium für die Situationsanalyse dient ihnen allein für die Interpretation der „Zeichen der Zeit“.

Für die zweite Gruppe ist die *politische Praxis*, die als historische Praxis im Licht des Evangeliums betrachtet wird, der Ansatzpunkt für eine kritische Theologie. Die Aufmerksamkeit gilt der politischen Befreiungspraxis christlicher Gruppen; die Interpretation des Evangeliums ist auf die politische Befreiung ausgerichtet. Die meisten Vertreter dieser Richtung benutzen die Kategorien marxistischer Gesellschaftsanalyse, teils auch die Theorien und die Methoden des Marxismus. Immer deutlicher wird die Notwendigkeit, diese Strömung nicht mit der „Theologie der Befreiung“ schlechthin zu identifizieren, wie dies oft geschieht; vielmehr ist es besser und richtiger, in diesem Zusammenhang von der politischen Ideologie der sogenannten „Christen für den Sozialismus“ zu sprechen. Die dritte Richtung, die für die „zweite Generation“ von Befreiungstheologen charakteristisch zu sein scheint, könne man als „Volkspastoral“ bezeichnen. Das kulturelle Ethos des Volkes ist der Ansatzpunkt dieser Art theologischer Reflexion; als Schlüsselbegriffe gelten die Volksreligiosität und der biblische Begriff der Befreiung im ganzheitli-

chen Sinn. Zum Teil trifft man auch auf die Bezeichnung „Theologie der Gefangenschaft“, für die das Leiden der Kirche und die Thematik der Menschenrechte im Mittelpunkt stehen; die Akzente liegen auf der prophetischen und pastoralen Praxis.

Dieser Prozeß der Differenzierung deckt sich teilweise mit dem Übergang von den „Gründern“ (wie Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Segundo Galilea, Jules Girardi, José Miguez Bonino) zu einer „zweiten Generation“, zu der Theologen wie Jon Sobrino, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuría, Luis del Valle, Juan Carlos Scannone, Juan Hernández Pico gehören. Auf der Ebene der Grundlagen theologischen Reflektierens sind für sie das Zweite Vatikanische Konzil, die Päpstliche Exhorte „Evangelii Nuntiandi“ und die Konferenz von Medellín der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Die eindeutige pastorale Orientierung dieser Gruppe von Theologen zeigt sich in der Betonung der personalen Bekehrung, des Bewußtseins von Sünde und des Glaubens als Maßstab für das gesamte Leben. Die Gemeindebildung und die Sakramentalität der Kirche spielen eine ebenso bedeutende Rolle wie die Interpretation der Evangelisierung im Hinblick auf eine Weltgestaltung, die an der Menschenwürde und an den Menschenrechten orientiert ist. Ein wichtiges Moment ist das Glaubensbewußtsein und die Glaubenserfahrung: Die Heilige Schrift wird als lebendiges Wort Gottes betrachtet, die Kirche wird vornehmlich als Gemeinschaft verstanden, die aus dem Volk erwächst, und der Weltauftrag des Evangeliums wird so formuliert, daß die Gefahr der Ideologisierung möglichst ausgeschlossen bleibt. Auf der Ebene der theologischen Anliegen liegt der Schwerpunkt bei der genannten Gruppe von Theologen auf der Inkulturation des Zweiten Vatikanischen Konzils, wobei die historische und kulturelle Situation des gläubigen Menschen und der Gemeinschaft der Glaubenden als der eigentliche Ort, an dem die befreiende Botschaft des Evangeliums ihre erlösende Kraft entfaltet, voll ernst genommen wird.

Auffallend ist die spezifische Sicht der „Situation“ und der „Reflexion der Praxis“: Nicht die Situation schlechthin ist „theologischer Ort“ der Reflexion, sondern der Mensch in seiner historischen Situation als Adressat der Heilsbotschaft. Die Situation als „pastorale Wirklichkeit“ ist bedeutsam, das heißt der sündige und von Christus erlöste Mensch in seinen konkreten Lebensverhältnissen einschließlich der von den Menschen geschaffenen Strukturen. Vergleichbares gilt für die Reflexion der Praxis: Nicht die Reflexion irgendeiner Praxis ist Aufgabe der Theologie, sondern die *Reflexion der aus dem Glauben erwachsenden und im Glauben geschehenden Tat des Menschen*, die „Zeichen der Zeit“ ist bzw. sein könnte.

Die sozialwissenschaftliche Analyse erhält eine eher sekundäre Funktion und wird eindeutig zur vorthologischen Voraussetzung der theologischen Reflexion. Zudem ist im Rahmen dieser Analyse besser von einem anthropologischen Ansatz zu sprechen, denn es geht dieser Analyse um den konkreten Menschen in der konkreten

Kultur, Gesellschaft und Umwelt. Vom totalen Bruch der „anderen und neuen Theologie“ mit der traditionellen theologischen Reflexion ist nicht mehr die Rede; die Theologie aus lateinamerikanischer Sicht ist eine der möglichen Arten, Theologie zu betreiben, jedoch die für den lateinamerikanischen Kontinent zutreffendste und deswegen geforderte Art der theologischen Reflexion. Ohne auf einzelne Autoren einzugehen, lassen sich thematische Schwerpunkte benennen, die in erster Linie christologische und ekklesiologische Fragestellungen betreffen, wie: Jesus Christus, der Befreier; Jesus und das Reich Gottes; Kirche der Armen als historisches Sakrament der Befreiung; Kirche und geschichtliche Wirklichkeit; Religion des Volkes und Volksfrömmigkeit.

Klärung durch und nach Puebla

Von der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Puebla 1979) erwarteten manche das Ende einer „Theologie der Befreiung“. In seiner Eröffnungsansprache vermied Johannes Paul II. den Begriff, wohl mit der Absicht, Mißdeutungen seiner Worte zu Gunsten oder zu Lasten der einen oder anderen Richtung dieser theologischen Bewegung auszuschließen. Die Konferenz von Medellín und ihre Ergebnisse erklärte er zum Ausgangspunkt von Puebla; als „Richtschnur“ seiner eigenen Überlegungen bezeichnete er mit aller Deutlichkeit das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi“.

Mit Hinweis auf „Evangelii nuntiandi“ zog der Papst zugleich eine deutliche Trennungslinie zwischen „evangelisatorischer“ und „politischer“ Befreiungstheologie. Auch seine Ansprachen in Mexico Stadt, Oaxaca, Guadalajara und Monterrey sowie die beiden Katechesen nach seiner Rückkehr nach Rom lassen erkennen, daß es Johannes Paul II. vor allem darauf ankam, die verschiedenen Richtungen der „Theologie der Befreiung“ zu unter-

scheiden, Fehlentwicklungen zu korrigieren sowie Hinweise auf eine notwendige theologische Vertiefung zu geben und die Praxisorientierung zu klären.

Mit ausdrücklicher Berufung auf Medellín betont das Schlußdokument der Konferenz von Puebla die „befreiende Evangelisierung“ als anerkannte und gemeinsame Leitlinie für die Pastoral der lateinamerikanischen Kirche. Somit hat der Prozeß der Differenzierung und Klärung, der zwischen Medellín und Puebla zu einer Reihe von Konflikten und Mißverständnissen geführt hatte, einen gewissen Abschluß gefunden. Mit der deutlichen Entscheidung für die „evangelisatorische Befreiungstheologie“ wurde das korrigiert, was im Sammelbegriff „Theologie der Befreiung“ oft unkritisch verschleiert war. Die *Verwurzelung des Auftrags der befreienden Evangelisierung in der Wahrheit über Jesus Christus*, über die Kirche und den Menschen hat zu einer theologischen Vertiefung geführt und neue Kriterien für das Handeln der Kirche erkennen lassen, die wahrscheinlich den Weg dazu öffnen, daß die Praxisorientierung der lateinamerikanischen Kirche noch wirksamer, klüger und eindeutiger sein wird.

Hans Zwiefelhofer

Literaturhinweise:

- Clodovis Boff*: Teologia Practica – Teologia de lo Politico y sus mediaciones, Salamanca 1980.
Leonardo Boff: Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982.
Norbert Greinacher: Kirche der Armen, Düsseldorf 1979.
Gustavo Gutierrez: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.
Karl Rahner, Christian Modehn, Hans Zwiefelhofer (Hrsg.): Befreiende Theologie, Stuttgart 1977.
Juan Luis Segundo: De la Sociedad a la Teologia, Buenos Aires 1970.
Jon Sobrino: Cristologia desde America Latina, Mexico 1976.
Hans Schöpfer: Lateinamerikanische Befreiungstheologie. Stuttgart 1979.

Länderberichte

Wie ein kommunistisches Regime die Kirche einschätzt

Zur Lage in Vietnam

Im März 1982 fand in Hanoi der fünfte Nationale Kongreß der Kommunistischen Partei Vietnams statt. Im Vorfeld dieses Parteitages, der eigentlich Ende vergangenen Jahres durchgeführt werden sollte, hatte es heftige Auseinandersetzungen um den vergangenen und zukünftigen Kurs der Partei gegeben. Der Kongreß selber wurde ge-

kennzeichnet durch bittere Selbstkritik, die vom Parteichef *Le Duan*, Staatspräsident *Truong Chinh* und Ministerpräsident *Pham Van Dong* in einer für Kommunisten erstaunlichen Offenheit geübt wurde. Verantwortlich für „wirtschaftlichen Ruin, diplomatische Isolierung und zunehmend gleichgültig werdende Bevölkerung“ wurden