

schöfe Jesu Christi und seiner Kirche. Wegen dieser Identität sind wir zur Heiligkeit und zu täglicher Bekehrung aufgerufen. Als ich vor acht Jahren in Chicago zu euch sprach, sagte ich: „Die Heiligkeit aufgrund persönlicher Bekehrung ist in der Tat die Vorbedingung für unseren fruchtbaren Dienst als Bischöfe der Kirche. Unsere Vereinigung mit Christus entscheidet über

die Glaubwürdigkeit unseres Zeugnisses für das Evangelium und die übernatürliche Wirksamkeit unseres Tuns“ (Ansprache vom 5. Oktober 1979).

Möge Gott uns allen diese große Gnade der Vereinigung mit Jesus schenken und uns gestatten, sie gemeinsam in Kraft und Freude zu leben in der Gemeinschaft der Kirche Gottes.

## Wider allzu schnelles Verstehen

### Zum Kongreß „Lateinamerika und Europa im Dialog“ in Münster

*Knapp zwei Jahre sind vergangen seit dem theologischen und kirchenpolitischen Streit um die Theologie der Befreiung, die hierzulande – sei es in solidarischer Parteinahme, sei es in (dis-)qualifizierender Absicht – heftig mitausgetragen wurde. Seitdem ist der europäische „Umgang“ mit diesem lange Zeit die Kirchen und die Medien beherrschenden Thema leiser geworden. Hat Rom mit der Legitimierung einer „recht verstandenen“ Theologie der Befreiung die Wogen hüben und drüben geglättet? Ist das Interesse nach der spektakulären Streitphase erlahmt, ist Ermüchterung eingetreten nach der ersten Faszination eines „exotischen“ theologischen Denkansatzes und eine vorläufige Sättigung emotionaler und geistlicher Identifikationsbedürfnisse par distance? Was ist aus dem vielstimmig geforderten Dialog über Zukunftsfragen des Christentums zwischen der alten europäischen und der lateinamerikanischen Kirche, zwischen Befreiungstheologen und ihren europäischen Kollegen geworden?*

Es scheint gegenwärtig so, als nähme die lateinamerikanische theologische Reflexion über Kirche, Religion und Gesellschaft eher unaufgeregt ihren Fortgang, von kirchenamtlicher und theologischer Seite in Europa, zumal in der Bundesrepublik, weniger dialogisch begleitet als wohlwollend oder kritisch aufmerksam bis skeptisch beobachtet. Interesse am wissenschaftlichen und Erfahrungsaustausch artikuliert sich noch am deutlichsten unter dem Teil der deutschen Theologenschaft, der der Theologie der Befreiung grundsätzlich, wenn auch nicht immer uneingeschränkt positiv gegenübersteht; es ist allerdings auch auf lateinamerikanischer Seite unterschiedlich stark ausgeprägt.

### Werkstatt Theologie als Teil des Kongresses

So war man einigermaßen gespannt auf einen von fünf Fakultäten getragenen Kongreß an der Universität Münster über „Lateinamerika und Europa im Dialog“ (28. 9.–3. 10.), in dessen Rahmen das fundamentaltheologische Seminar der Universität unter Leitung von Professor *Johann B. Metz* eine öffentliche Vortragsreihe mit anschließenden Werkstattgesprächen unter dem Gesamtthema „Religion, Kirche und Theologie im Spannungs-

feld zweier Kontinente“ veranstaltete. Der Gesamtkongreß mit 400 Dauerteilnehmern hatte 154 Referenten eingeladen, darunter 58 aus 12 Ländern Lateinamerikas; der mittelamerikanische Raum war leider nur mit einem einzigen Gast vertreten.

In neun parallel veranstalteten Teilkongressen sollte die wissenschaftliche Zusammenarbeit der Universität Münster mit lateinamerikanischen Universitäten auf eine breitere Basis gestellt werden. Dort standen aktuelle Fragen wie die hohe Auslandsverschuldung Lateinamerikas, die Menschenrechte und die Situation der Minderheiten auf dem Programm, aber auch spezifischere Themen des Verfassungsrechts, der Verwaltung und der Wissenschaftsförderung, des Genossenschaftswesens etc.

Zur *Werkstatt Theologie* waren von lateinamerikanischer Seite Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, Erzbischof von Saõ Paulo, die Professoren *Rogério de Almeida Cunha* (Brasilien), *Leonardo Boff* OFM (Brasilien), *Enrique Dussel* (Mexiko), *Gustavo Gutiérrez* (Peru), *Juan Carlos Scannone* (Argentinien) und *Aiban Wagua* (Panama) nach Münster gekommen; die Professoren *Franz-Xaver Kaufmann* (Bielefeld) und *Hermann Steinkamp* (Münster) hielten als deutsche Partner Korrespondenzreferate.

Damit kamen auf dem theologischen Teilkongreß in den Referaten vornehmlich Lateinamerikaner zu Wort. Dieser war deshalb – nicht zum Nachteil der Diskussionen – mehr eine Vorform eines Dialogs als schon wissenschaftliche Auseinandersetzung auf fachlicher Ebene.

Das Gespräch zwischen lateinamerikanischen Theologen und Kollegen aus dem deutschsprachigen Raum in Münster wurde unter Auslassung jener Positionen im deutschen Katholizismus geführt, die der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung die theologische Legitimation absprechen und im Verein mit lateinamerikanischen Gegnern dieser Theologie von Frontalangriffen ab- und dazu übergegangen sind, teils aus Überzeugung, teils in listiger Absicht die Theologie der Befreiung als ausgereiztes Thema oder vorübergehende theologische Turbulenz abzutun.

Da solch generell ablehnende Stimmen und Positionen fehlten, blieb dem Theologengespräch eine Neuauflage

alter Streitereien erspart; es konnte sich auf inhaltliche und methodologische Schwerpunkte theologischer Arbeit in Lateinamerika bzw. Europa konzentrieren. Die Vorträge in überfüllten Aulen und die von durchschnittlich hundert Teilnehmern besuchten nichtöffentlichen Werkstattgespräche waren durch die Themenstellung wie durch die Wahl der Referenten auf interkulturellen (durch die Zusammenfassung der angemeldeten Teilnehmer weniger auf interkonfessionellen) Dialog angelegt. So blieb es nicht aus, daß sich die Frage nach dem Standort europäischer bzw. lateinamerikanischer Theologie (im Vorfeld der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Lateinamerikas durch Europa), nach Inkulturation des europäisch geprägten Christentums und dem Universalanspruch europäischer Denktraditionen wie ein roter Faden durch das Theologengespräch zog.

Den Anstoß zum theologischen Diskurs gaben die Lateinamerikaner, indem sie zentrale Begriffe der Befreiungstheologie heraus- und damit zur Diskussion stellten. Dabei fiel auf, daß häufig von „lateinamerikanischer Theologie“ gesprochen wurde, wenn die Theologie der Befreiung gemeint war, was wohl dem eigenen Verständnis von einer regionalen kontextuellen Theologie entsprach, zumal sonst in Lateinamerika – von apologetisierenden Abwehrversuchen gegen die Befreiungstheologie abgesehen – kaum eigenständige Theologie getrieben wird.

## Die Armen als Ort theologischer Reflexion

Den spezifischen befreiungstheologischen Ansatz beschrieb *Gustavo Gutiérrez* (der Titel seines 1972 erschienenen Werkes gab der Theologie der Befreiung ihren Namen) mit der Frage: Wie kann man von Gott reden im Angesicht der schuldlos Leidenden? Der theologischen Reflexion gehe immer spirituelle Erfahrung, ein kontemplatives Innehalten und auch das Handeln nach dem Willen Gottes voraus; ganz am Anfang dieses Prozesses aber stehe das ungeschuldete Angebot Gottes an den Menschen.

Die Erfahrung der Lebenswirklichkeit, die in jede theologische Rede von Gott einfließe, sei in Lateinamerika vor allem und damit entscheidend eine Armutserfahrung. Gutiérrez erklärte die zentrale Bedeutung der Armen Lateinamerikas für die Befreiungstheologie denn auch mit der von den lateinamerikanischen Bischöfen 1979 in Puebla getroffenen „theozentrischen“ Option für die Armen: „In meinem Kontinent sterben die Menschen nicht am Lebensende. Ihre unverschuldete Armut ist Nähe zum Tod, sie ist unchristlich und widerspricht dem Willen Gottes.“ So habe die späte Empörung über die historische Armut des – tief religiösen – lateinamerikanischen Volkes eine neue Perspektive christlicher Erfahrung, christlichen Handelns und theologischen Denkens eröffnet. Gutiérrez definierte Armut nicht nur als materielle Not, sondern als die von ungerechten gesellschaftlichen

Strukturen ausgehende körperliche, seelische und kulturelle „Zerstörung des Volkes“.

Das lateinamerikanische „Volk“ (der Begriff meint nach lateinamerikanischem Sprachgebrauch die Masse der Armen) und seine von Vernichtung und Unterdrückung geprägte Geschichte hatte *Leonardo Boff* in die Mitte seines Referates über „europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsgedenken“ gestellt, das den Gesamtkongreß eröffnete. Boff begründete den terminologischen Unterschied von Freiheit und Befreiung mit der Gegenüberstellung der Freiheitsgeschichte in beiden Kontinenten: Das „metropolitane“, politisch und wirtschaftlich in hohem Maß autonome Europa habe Freiheit im Zuge der Aufklärung und der emanzipatorischen Bewegungen als eine Gegebenheit begriffen, die es zu bewahren, zu verteidigen oder allenfalls wiederzugewinnen gelte. Lateinamerika hingegen existiere seit jeher an der Peripherie und seit der Eroberung durch die Europäer in wechselnder Abhängigkeit. Das spezifisch Lateinamerikanische liegt, so Boff, „im Beherrschtsein und in der Entfremdung aller, einschließlich der herrschenden Klassen, die von den Metropolen der Macht abhängig sind“. Freiheit müsse also in einem schmerzlichen Prozeß der Befreiung dort *erst gewonnen* werden.

In den lateinamerikanischen Beiträgen zeigte sich, wie sehr die Erinnerung an den „Vernichtungscharakter“ und die langfristigen zerstörerischen Folgen der „iberischen Invasion“, wie die südamerikanischen Referenten die Eroberung und Christianisierung Amerikas durch Spanier und Portugiesen übereinstimmend nannten, als historische Wurzeln des heutigen Lateinamerikas, seiner Gesellschaft und seiner Kirche Bestandteil befreiungstheologischen Denkens und Handelns ist. Eingedenk des „Völkermords“ an den Indianern (zwischen 1529 und 1580 wurde die indianische Bevölkerung Mexikos und Mittelamerikas durch Gewalt und ansteckende Krankheiten von 17 auf 2 Millionen dezimiert), der widerrechtlichen Aneignung des Kontinents und der Auslöschung seiner Kulturen regte Boff ein „Bußjubiläum“ an, das sich dem Überlebenskampf der Indianervölker verpflichtet wisse.

Zur Erläuterung des *Verhältnisses von Theorie und Erfahrung* im Kontext der Befreiungstheologie verwies Gutiérrez auf diese Leidensgeschichte und die Lebenswirklichkeit der Armen Lateinamerikas heute. Indem die Armen sich ihrer historischen bis heute andauernden Unterdrückung, die das Dokument von Puebla als „unmenschlich“ (Nr. 29) und „antievangelisch“ (Nr. 1159) bezeichnet, allmählich bewußt werden und einen Befreiungsprozeß in Gang setzen, „dessen handelndes Subjekt das arme und gläubige Volk ist“, begeben sie sich nach befreiungstheologischem Verständnis zugleich auf die Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die *Erfahrung der lebendigen Spiritualität der Armen*, „die wie jeder spirituelle Entwurf in der Geschichte des Christentums mit den großen historischen Bewegungen seiner Zeit zu tun hat“, ohne ein mechanisches Derivat der Epoche zu

sein, sei zum Ausgangspunkt für eine Reflexion über den Glauben, für eine neue Theologie aus der Perspektive der Armen geworden.

## Abschied von einem europäisch geprägten Weltchristentum?

Gutiérrez setzte sich in Münster energisch gegen den „abendländischen“ Verdacht zur Wehr, die Nähe der Befreiungstheologen zum einfachen Volk verhindere solide theologische Arbeit. Wie Leonardo Boff distanzierte auch er sich von „leseschwachen Volkstheologen“ und der Vorstellung, die Wahrheit „steige einfach so aus der Masse des Volkes herauf“. Er verstehe aber nicht, warum man die Theologie der Befreiung unter die katholische Soziallehre subsumieren wolle: „Die kirchliche Soziallehre ist Sozialethik und damit *ein* theologischer Sachbereich. Für die Befreiungstheologie etwa ist die Dreifaltigkeit von zentraler Bedeutung, für die katholische Soziallehre nicht.“ Warum zum Beispiel frage man nicht „nach dem Unterschied zwischen der katholischen Soziallehre und der Theologie Karl Rahners? Weil Rahner Rahner ist.“ Man könne die Theologie der Befreiung für eine gute oder schlechte Theologie halten, aber ihr nicht den Charakter einer Reflexion über den Glauben absprechen.

Das gelte auch für die kritische Anfrage an die Befreiungstheologie zum Verhältnis von *Kontemplation* und *christlichem Engagement*. Der Verdacht, „daß bei uns das Kontemplative zu kurz kommt“, entstamme einem europäischen Entweder-Oder-Denken, einer möglicherweise zu großen Distanz zwischen Spiritualität und Theologie. Die Nähe von theologischer Einsicht über die Welt und christlichem Handeln in ihr illustrierte der Schweizer Missionswissenschaftler *Giancarlo Collet* mit einer Anekdote über Bartolomé de las Casas, der im Jahre 1514 bei der Predigtvorbereitung für das Pfingstfest im Buch *Jesus Sirach* auf Kapitel 34, Vers 26 stieß: „Wer aus der Habe Armer Opfer bringt, der schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters. Der Lebensunterhalt der Armen ist kärglich, wer ihnen den vorenthält, ist ein Blutmensch. Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt wegnimmt.“ De las Casas predigte nicht, sondern entließ die ihm anvertrauten kubanischen Eingeborenen seiner *Encomienda* in die Freiheit.

Der *Standortwechsel* der lateinamerikanischen Theologie, die Theologie nicht primär in den Universitäten und auch nicht in der theoretischen Auseinandersetzung mit säkularen Geistesströmungen, sondern aus der Erfahrung und an der Seite der Armen treibt, wurde von den deutschen Gesprächspartnern als Herausforderung verstanden und damit zu einem Punkt gemeinsamen Verständnisses. Die daraus sich ergebende Frage, was der „Einbruch der Armen Lateinamerikas in Gesellschaft, Kirche und Theologie“ (Gutiérrez) für das europäische Christentum bedeuten kann oder soll, warf ihrerseits die für die Zukunft der Kirche insgesamt bedeutsame Frage

nach dem Universalanspruch eines europäisch geprägten Weltchristentums und dem „Alternativentwurf“ eines kulturell polyzentrischen Christentums auf.

Gutiérrez wollte die lateinamerikanische Theologie in ihrer Gültigkeit nicht auf den Subkontinent begrenzt sehen („ein europäischer Theologe treibt Theologie, ein lateinamerikanischer Theologe, sagt man, treibt lateinamerikanische Theologie – wieso eigentlich?“). Jede Theologie stelle eine Herausforderung für jeden Christen dar, „auch unsere Theologie erinnert an einige für jeden Christen wesentliche Glaubensinhalte“. Gutiérrez sprach sich für eine Verstärkung des Dialogs mit der europäischen Theologie sowie mit den kontextuellen Theologien Asiens und Afrikas aus, „von denen wir in den letzten Jahren viel gelernt haben“.

## Gemeindepastoral hier und dort

Von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der Kirche Lateinamerikas wird nach Auffassung des Argentiniers Scannone die *Fortentwicklung des Volkskatholizismus* sein. Scannone versteht die seit den Zeiten der Missionierung von der kirchlichen Hierarchie geringgeschätzte, da „defizitäre“ Volksreligiosität als Basis für eine neue Spiritualität, in der die überlieferte Volksreligion ihr „evangelisatorisches und befreiendes Potential“ verwirklichen könne und so die nötige Kraft gewinne, die lateinamerikanische Gesellschaft zu „evangelisieren, zu befreien und zu humanisieren“. Ein auf den ersten Blick bestechender Entwurf, der jedoch die Gegenfrage aufwarf, ob ein solchermaßen „gereinigter und angereicherter“ Volkskatholizismus wirklich imstande sei, den Herausforderungen eines auch in Lateinamerika wachsenden Säkularisierungsprozesses zu begegnen.

Die zwei Referate zum Thema *Gemeindepastoral* (in Brasilien bzw. der Bundesrepublik) ließen die unterschiedlichen pastoraltheologischen Ansatzpunkte einer Kirche (und einer Gesellschaft) im Aufbruch und einer mit Ermüdungserscheinungen kämpfenden deutschen Kirche sichtbar werden.

Der brasilianische Theologe *Rogério de Almeida Cunha* schilderte das Entstehen von Gemeinde im Bereich der Arbeiterpastoral als einen gesellschaftlichen Prozeß auf der Basis solidarischen Zusammenschlusses. Die Gemeindebildung erfolge in Etappen: zunächst die ortsgeliebte Gruppenbildung aufgrund kultureller Gemeinsamkeiten oder auf der Suche nach der Erfüllung von Grundbedürfnissen; als zweites die Wahrnehmung, daß doch Leiden, denen man gemeinsam unterworfen ist, ungerecht, unter Umständen vermeidbar und damit überflüssig sind, und schließlich die organisierte Solidarität nach der Entscheidung „so nicht“ (die allerdings das Leiden verstärke, wenn die Ohnmacht spürbar werde, das Ziel zu erreichen). Daß aus solcher Gemeinschaft christliche Gemeinden entstehen, berichtete Cunha allerdings mehr, als daß er diesen Prozeß in seiner pastoraltheologischen Relevanz („Ekklesiogenese“) dargelegt hätte.

Von deutscher Seite warnte der Münsteraner Pastoraltheologe *Hermann Steinkamp* mit einer griffigen und ebenso gern aufgegriffenen Formulierung vor der bloßen Übernahme lateinamerikanischer Modelle der Gemeindeentwicklung: die christlichen Basisgemeinden seien nicht geeignet als „Frischzellentransplantat zur Regenerierung des alternden Organismus der Kirche hierzulande“. Steinkamp diagnostizierte in seinem recht pessimistischen Ausblick eine Unfähigkeit zu solidarischem Zusammenschluß und Gemeindebildung in unserer Gesellschaft. Die Neigung der alten Kirche, von der neuen zu nehmen, was man gebrauchen kann, sei bedenklich: „Wir wollen die Freude, den geistlichen Reichtum und die Hoffnung dieser Gemeinden und vergessen dabei den Preis des Leidens und des Kampfes der Armen.“ Offen ließ er die Frage, ob die Faszination, die von den lateinamerikanischen Basisgemeinden ausgehe, „nur das Schluchzen des Weißen Mannes oder ein *sensus fidelium*, eine Ahnung von der wirklich besseren Gemeinde“ sei.

Steinkamp kritisierte auch das Konzept einer „Kasualienpastoral“, das auf die kirchliche Begleitung an den Lebenswenden (Geburt, Hochzeit, Tod) setze, den Trend zur Individualisierung noch verstärke und so Gemeindebildung mehr verhindere als fördere. Eine Gemeindeform setze eine Reform kirchlicher Strukturen, vor allem des starren Pfarrei-Prinzips, voraus. Auch Prof. *Johann B. Metz*, Gastgeber des Theologenkongresses, sah hinter den Schwierigkeiten echter Gemeindebildung in der deutschen Kirche ein „strukturelles Syndrom“: ein sozusagen stillschweigendes Einverständnis zwischen Gemeinde und Seelsorger, nach dem Prinzip von Angebot und Nachfrage zu verfahren. Das Service-Gebaren der Kirche könne also nicht allein den Betreuern angelastet werden, auch die Betreuten als das Kirchenvolk müßten sich ändern.

Der Bielefelder Soziologe *Franz Xaver Kaufmann* war in seiner Analyse über die Rolle der Religion in der mitteleuropäischen Gesellschaft zu dem nüchternen Ergebnis gekommen, daß die Erosion der Volkskirche samt ihrem großen Traditionsverlust nicht pessimistisch stimmen müsse, da der Blick auf das Weltchristentum zeige, daß die mitteleuropäische Christenheit nicht die einzige, sondern lediglich Teil einer organisierten Weltkirche sei. Daß diese europäische Christenheit sich immer noch im Zentrum der Kirche wähne und an der „Fiktion“ der Universalität europäischen Denkens festhalte, wurde von dem argentinischen Professor *Enrique Dussel* vielleicht etwas zu pauschal festgestellt. Er legte aus der Sicht des Historikers dar, wie das Christentum die römisch-hellenistische und später germanische Kultur geprägt und verändert, sich in ihr inkulturiert habe, ohne diese gewaltsam zu zerstören. Diese mediterran-germanisch geprägte christliche Religion habe sich seitdem aber entweder anderen Kulturen aufgenötigt, im Falle Lateinamerikas durch Vernichtung vorhandener Kulturen, oder sie sei an den resistenteren (arabischen, chinesischen, indischen

etc.) gescheitert. Das Zweite Vatikanum habe zwar den kulturellen Polyzentrismus bestätigt, an der konkreten Umsetzung fehle es jedoch weitgehend.

An diesen Befund der Inkulturationschwäche des europäisch überformten lateinamerikanischen Christentums anknüpfend, legte der panamaische Theologe *Aiban Wagua* vom Stamm der Cuna-Indianer ein eindrucksvolles Zeugnis seiner Bemühungen ab, sich als katholischer Priester in sein Volk zu re-integrieren. Seine Fragen: „Wie verhält sich das Christentum als Offenbarungsreligion einer Kultur gegenüber, die die religiösen Bedürfnisse des Volkes voll befriedigt? Muß ich hinnehmen, daß die Verkündigung der christlichen Offenbarung das Stück Wahrheit, das nach dem Verständnis meines Volkes in jeder Religion steckt, tötet? Einen Vater-Gott haben wir in der alten Religion auch, aber was wird aus seiner Frau, Mutter-Gott?“

Wie Wagua hielt auch Gutiérrez – er aus der Sicht des Mestizentums – die „Erinnerung“ an die kulturellen Wurzeln, die unter der ersten Evangelisierung zum Schweigen gebracht oder zu naiven Mythen zusammengestrichen worden seien, für notwendig. Auch in dieser Frage sei ein Umdenken erforderlich: „Nicht die kulturlosen Armen sind ein Problem für die Kirche, für die Armen ist die Kirche ein Problem.“ Boff plädierte nach einer kritischen Anfrage an das „jüdisch-christliche Offenbarungsprivileg“ („Wir haben immer etwas zu bringen“) für eine „Evangelisierung aus der Matrize des Volkes“, der ersten europäischen Inkulturation des Christentums vergleichbar. Entscheidend sei letztlich der Beitrag des Christentums zur Menschheitsgeschichte, zur Menschwerdung der leidenden Menschen.

## Erst am Anfang einer Verständigung

Das noch sehr „europäische Kleid“ der Weltkirche war vielleicht das Thema des Theologenkongresses, das die Notwendigkeit, aber auch die Schwierigkeit von Gespräch und Begegnung zwischen lateinamerikanischer und europäischer Kirche am augenfälligsten werden ließ. Dialogbereitschaft war auf beiden Seiten vorhanden; als „Dialogexperiment“ hielt Metz als Veranstalter den theologischen Teil-Kongreß denn auch für gelungen. Doch beschlich einen zuweilen das Gefühl, das behutsame, auch Hilflosigkeiten offenbarende, aber jedenfalls offene Theologengespräch finde in einem geschützten Raum statt. Außerhalb eines solchen Raumes hätte wohl ein schärferer Wind geweht.

Was aus welchen historischen, politischen, psychologischen Mosaiksteinen auch immer zusammengesetzte Überlegenheitsgefühl der alten römischen Kirche mit ihrer geographischen Einteilung in Zentrum und Peripherie ist vermutlich noch stärker lebendig, als es in Münster sichtbar wurde. Im Dreier-Takt der alten CAJ-Methode Sehen, Urteilen, Handeln liege die Betonung deutlich auf der zwei, was zwar gegen den Takt, aber in Europa Sitte sei, war im Gespräch von einem alten Kirchenmann

zu hören. Und auch: daß wie in der Kindererziehung auch in der Kirche das (Wachsen-)lassen besonders schwierig sei. Wenn der wohl profundeste lateinamerikanische Theologe Gutiérrez, bekannte, „unsere Fragen sind oft tiefer als die möglichen Antworten“, dann weiß er aus der Erfahrung der letzten zehn Jahre, daß man in Europa gerade die Antworten vermißt, auch wenn man diese selbst nicht geben kann.

„Man muß den Armen in die Augen sehen“, sagte Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, Erzbischof von São Paulo, in seinem Vortrag über Kirche und Menschenrechte in Brasilien. Sein pastoraler Erfahrungsbericht ließ ahnen, daß die eigentlich theologische Verständigung mit Lateinamerika nur gelingen kann, wenn in einem ersten Schritt deren Ausgangsort, die Welt der Armen, wirklich wahrgenommen, im Glauben verstanden und theologisch ernst genommen wird. Wird dieser Schritt übersprungen, wird auch die Versuchung groß, die Befreiungstheologie lediglich auf den akademischen Prüfstand zu stellen und auf Schwachstellen abzuklopfen. Solange etwa die „vorrangige“ Option für die Armen in der westlichen Kirche nicht mitgetroffen wird oder sogar als „gegen die Reichen gerichtet“ Anstoß erregt (daß Gutiérrez im Gespräch mit Studenten glaubte, eigens auf die biblische Tradition der „Bevorzugung“, die dem Universalprinzip eben nicht widerspreche, hinweisen zu müssen, führt in

diese Richtung), ist Kritik an der lateinamerikanischen Theologie (und auch Zustimmung) letztlich nicht seriös. In Münster war man zweifellos schon einen Schritt weiter. Daß die angesprochenen theologischen Fragen in dem Rahmen eines Kongresses nicht einmal richtig an diskutiert werden konnten, war vorauszusehen. Manch ein Zuhörer lernte im vorthologischen Bereich: er habe am Beispiel der Befreiungstheologie zum erstenmal verstanden, daß Theologie „auch auf einem anderen Boden wachsen kann und nicht unbedingt mit unserem Wasser gegossen werden muß“, meinte ein Teilnehmer. Er illustrierte damit nur eine auch von Rom im Grundsätzlichen und in zwei Instruktionen bekräftigte Überzeugung. Diese hat bisher z. B. dennoch nicht dazu geführt, einen Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in die internationale Theologenkommission zu berufen.

„Die nicht immer leicht zu goutierenden Fragen“ (Metz) der Lateinamerikaner an die Europäer und umgekehrt kamen auch in Münster vor den Antworten. So hielt Gutiérrez der studentischen Neigung zu emotionaler Akklamation sein schon geflügeltes Wort entgegen: „Bitte, verstehen Sie mich nicht so schnell“ – eine Bitte, die, an unsere westliche Kirche und Theologie gerichtet, einen kritischen Unterton hatte. Zu Recht wohl.

*Gabriele Burchardt*

## Sucht als Massenphänomen

### Eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern

*Sucht ist heute weltweit ein Problem. Allein in der Bundesrepublik Deutschland sind zwischen 1,5 und 1,8 Millionen Menschen dem Alkohol verfallen; die Zahl der Medikamentenabhängigen wird auf eine halbe Million geschätzt. Mindestens 50000 vorwiegend junge Leute greifen zu illegalen Drogen wie Heroin und Kokain. Inzwischen gewinnen auch die sogenannten nichtstofflichen Süchte immer mehr an Bedeutung – die Eß- und Magersucht etwa, die vor allem bei jungen Frauen und Mädchen auftritt, die Spielsucht, der anfallartig sich äußernde Konsumzwang oder Abhängigkeiten im sexuellen Bereich. Auch die menschliche Arbeit kann zur Sucht entarten.*

Den vielfältigen Erscheinungsformen von Sucht galt eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern am 3./4. Oktober in München. Unter dem Titel „Sucht – Ein Massenphänomen als Alarmsignal“ waren nicht nur „Alkohol, Medikamente, Drogen“ angesprochen, sondern auch „Spiel, Konsum, Macht“. Die Versuchung (und Sucht) der Macht lag freilich völlig außerhalb des Gesichtskreises der Referenten. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen standen die stoffgebundenen Süchte, allen

voran die Alkoholabhängigkeit; ein eigenes Referat beschäftigte sich mit dem Spielen an modernen Geldspielautomaten, das immer mehr Jugendliche in seinen Bann zieht.

### Macht die Industriegesellschaft süchtig?

Die naheliegende Vermutung, daß die *industrielle Zivilisation* den Menschen zur Sucht verführt, fand man auf dieser Tagung zumindest indirekt bestätigt. Auf eine generelle Schuldzuweisung an „die Gesellschaft“ ließ sich jedoch keiner der Referenten ein. Das Phänomen „Sucht“ sei nur „multifaktoriell“ zu erklären, hieß es, aus einem Zusammenspiel von persönlichen Voraussetzungen und gesellschaftlichem Umfeld, das vom sozialen Nahraum (Familie, Wohnung, Arbeitsplatz, Freizeit) über rechtliche, strukturelle und ökonomische Gegebenheiten bis zum Wert- und Traditionsgefüge einer Gesellschaft reicht. Veränderungen im sozialen Umfeld können jedoch, räumte der Hamburger Soziologe *Heinz*