

Druck nun auf dem Relator lastet, von dem eigentlich erwartet wird, daß er sein Urteil unabhängig fällt und sich von außen nicht beeinflussen läßt . . ." (Woodward, a. a. O., 482 f.)

Die Zahl der kritischen Fälle ist damit jedoch noch nicht erschöpft: Warum ein Verfahren für Erzbischof *Oscar Romero* noch nicht eröffnet ist, der doch ein „klarer Fall von Martyrium sein sollte“ (*Peter Hebblethwaite*, *Wie regiert der Papst?* Zürich, Köln 1987, 136), fragt man sich ebenso, wie offensichtlich absehbar ist, daß die bereits eingeleiteten Verfahren für Pius XII. und Johannes XXIII. – beide Verfahren wurden innerhalb von drei Tagen im Dezember 1974 eröffnet – wie ein Paket behandelt werden, um so weder den Anhängern des einen als auch den Anhängern des anderen Platzvorteile zu verschaffen.

Ganz besonders gespannt darf man unterdessen auf den Fortgang der *Causa Pius' IX.* (1846–1878) sein: Einer Seligsprechung dieses Vertreters des gegenrevolutionären Katholizismus und Gegners der italienischen Einheits- und Freiheitsbewegung sollte im Grunde nichts im Wege stehen – die Untersuchung der Tugenden wurde 1985 abgeschlossen, das Verfahren der Prüfung der Wunder 1986. Woodward will wissen, daß der Papst eine *geheime Kommission* gebildet und mit der Aufgabe betraut habe, ihn über die Opportunität der Seligsprechung Pius' IX. zu beraten. Wie sollte sich die Seligsprechung dieses Papstes etwa neben der Seligsprechung des französischen Politikers *Robert Schuman* (1886–1963) anlassen, dessen Verfahren 1989 eingeleitet wurde? Oder gar neben der *Causa Kardinal John Henry Newman* (1801–1890), einem Verfahren, mit dem man es im übrigen auch – seitdem es denn in Rom liegt – eilig zu haben scheint? Newman tauchte im *Index ac Status Causarum* erstmalig in einem Dekret der Heiligsprechungskongregation vom 22. 1. 1991 auf – und zwar gleich mit der Bestätigung seiner Verehrungswürdigkeit, also der Nachricht vom Abschluß der Untersuchung der Tugendhaftigkeit.

Setzt man sich so den Untiefen laufender oder geplanter Verfahren aus, mag man möglicherweise die Weisheit derjenigen erlauben, die zwischen dem Tod eines im Ruf der Heiligkeit stehenden und seiner Selig- bzw. Heiligsprechung einige Jahrzehnte, wenn nicht gar Jahrhunderte verstreichen lassen wollen. In einer Kultur, in der all dem ein besonderes Mißtrauen entgegengebracht wird, das nicht annähernd offengelegt wird, werden Selig- und Heiligsprechungsverfahren noch auf lange Sicht Gegenstand solcher Auseinandersetzungen sein, zumal wenn ihre Zahl immer größer und die zeitliche Distanz zum Tod der jeweiligen Persönlichkeiten immer kürzer wird.

## Heilige – Symbole einer „Aktualisierung des Christentums“

Auch vor Heiliggesprochenen macht diese Haltung im übrigen nicht halt, wie man an dem Streit um die 1950 von Pius XII. heiliggesprochenen *Maria Goretti* gesehen hat: Ein italienischer Historiker veröffentlichte Mitte der 80er Jahre eine Schrift, in der er Ergebnis und Verfahren der *Causa Maria Goretti* frontal in Frage stellte – die Heiligsprechungskongregation sah sich genötigt, eine ad-hoc-Kommission zu beauftragen, um der Argumentation des Autors öffentlich entgegenzutreten.

Die Seligen und Heiligen sowie der Weg, wie sie zur kirchenamtlichen Anerkennung als solche kommen, sind insofern ein *getreues Abbild kirchlicher Verhältnisse im allgemeinen*. Die katholische Kirche hat nie beansprucht, alle diejenigen heiligzusprechen, die dies faktisch verdient hätten. Heilige sind aber Symbole „für eine bestimmte Aktualisierung des Christentums“. Weil dem so ist, ist es jedoch um so wichtiger, „nicht x-beliebige Menschen heiligzusprechen, deren *Causae* eher per Zufall oder durch finanzielle Unterstützung in den bürokratischen Ablauf eingebracht werden, sondern solche Menschen vorzustellen, die auf die Fragen und Bedürfnisse unserer Zeit eine Antwort geben“ (*Josef Sudbrack*, in: *Beglaubigtes Zeugnis*, a. a. O., 51 f.).

Klaus Nientiedt

# Auf dem Weg zur Inkulturation

## Kirchliche Soziallehre in Lateinamerika

*Bis vor nicht allzulanger Zeit war kirchliche Soziallehre in Lateinamerika eine aus Europa importierte Lehrbuchweisheit ohne wirklichen Kontakt mit dem sozial-kulturellen Umfeld. Dann schien es eine Zeitlang so, als wäre allein die Befreiungstheologie die angemessene Art des kirchlichen Zugangs zu den sozialen und politischen Problemen des Subkontinents. Inzwischen beginnt sich so etwas wie eine „inkulturierte“ lateinamerikanische Soziallehre zu entwickeln, kommt es auch zum Dialog zwischen der Tradition der kirchlichen Soziallehre und der Befreiungstheologie.*

Anlässlich des Gedenkjahres der ersten Sozialenzyklika *Leos XIII.*, „*Rerum novarum*“ (1891), veranstalteten die päpstliche Kommission „*Justitia et Pax*“ und die Abteilung für Sozialpastoral des CELAM (DEPAS) vom 14. bis 18. Oktober einen ersten lateinamerikanischen Kongreß zur Soziallehre der Kirche in Santiago de Chile. Die lange Vorbereitung und sorgfältige Durchführung des Kongresses waren mehr als Ausdruck eines „Pflichtprogrammes“ aus Anlaß des Jubiläums, sie schreiben sich vielmehr ein in den Prozeß eines wachsenden Selbstbewußtseins der lateinamerikanischen Kirche, in die Dynamik ihrer

Selbstfindung in der konkreten Realität Lateinamerikas, die auf den letzten beiden Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979) Gestalt angenommen hat.

Von Puebla und seiner Forderung, eine Soziallehre in Lateinamerika könne nur dann glaubwürdig sein, wenn sie „auf wirksame Weise den schweren Herausforderungen und Problemen, die unsere lateinamerikanische Realität kennzeichnen, gerecht werde“ (Puebla 476), ist die Brücke zu Santo Domingo, der nächsten Tagung des gesamtlateinamerikanischen Episkopats, geschlagen: Ziel des Kongresses war es, die unterschiedlichen Arbeiten zur Soziallehre, die in den einzelnen Ländern auf der Ebene des Episkopats, der Sozialpastoral, von Soziallehre-Instituten und katholischen Verbänden, aber auch von der katholischen Soziallehre verbundenen Organisationen – wie katholischen Gewerkschaften und den einzelnen Unternehmerverbänden –, realisiert werden, zusammenzuführen. Über den Austausch sollten Impulse für weitere Arbeiten auf dem Gebiet der Soziallehre vermittelt und Leitlinien für die Pastoral formuliert werden.

### Vom Klima des Dialogs geprägt

Die kirchenpolitische Bedeutung, die dem Kongreß zukam, wurde deutlich in der Präsenz von Kardinal *Roger Etchegaray*, dem Präsidenten des päpstlichen Rates „Cor Unum“ und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“; die alte und neue „Spitze“ des lateinamerikanischen Bischofsrates (Bischof *Darío Castrillón Hoyos* und Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez*) nahm aktiv teil, die nationalen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen sandten Vertreter. CLAR, die lateinamerikanische Vertretung der Ordensleute, war nicht offiziell vertreten, was sicher Ausdruck für die schwelenden Spannungen zwischen CLAR und CELAM ist. Die 456 Teilnehmer – Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien – kamen aus 22 lateinamerikanischen Ländern, aus den Vereinigten Staaten (4), Kanada (1), Europa (13) und dem Vatikan (6).

Im Zusammenführen der einzelnen Impulse, auch unterschiedlichster nationaler Ausprägung, und der erstmaligen Ausrichtung eines Kongresses zur Soziallehre in Lateinamerika sollte immer mehr ins Bewußtsein rücken, daß die Gestaltfindung der Kirche in Lateinamerika gerade in ihrer prophetischen, vorrangigen und solidarischen Option für die Armen (Puebla 1134) begleitet werden muß von der Ausbildung einer eigenständigen, in der Realität bzw. den Realitäten Lateinamerikas verwurzelten Soziallehre. Dieser Zielsetzung kam die weitgefächerte Themenstellung entgegen, die aktive Mitgestaltung des Kongresses durch Wirtschafts-, Rechts-, Politik- und Sozialwissenschaftler sowie durch Theologen und Philosophen. Die gemeinsame Arbeit von Bischöfen, Priestern und Laien war durch ein *Klima des Dialogs* geprägt; in einer nüchternen Analyse wurden die konkreten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme angesprochen. Ohne daß sozialer und politischer, aber auch theologischer „Sprengstoff“ – wie die Landfrage, die Pro-

blematik der Eingeborenenkulturen, die Theologie der Befreiung – ausgeklammert blieben, wurde der Eindruck vermittelt, daß die Zeit der ideologischen Engführungen der 70er und beginnender 80er Jahre überwunden ist und einem realistischen und verantwortungsbewußten Handeln Raum läßt.

Insofern konnte der erste lateinamerikanische Kongreß zur Soziallehre im Gedenkjahr von „*Rerum novarum*“ ein Reflex auf die Ausbildung einer neuen Gestalt von Soziallehre in Lateinamerika sein, Ausdruck der Dynamik der lateinamerikanischen Kirche, und damit auch für eine Soziallehre „auf dem Weg“ und „im Dialog“. Gleichzeitig gab der Kongreß ein deutliches Zeichen für die „Präsenz“ der Kirche in der politischen und wirtschaftlichen Realität Lateinamerikas und ihrer Teilhabe am gesellschaftlichen Wandel der letzten 20 Jahre: Die Kirche war in der Zeit der Diktaturen die einzige moralische Instanz, die aufgrund ihrer Integrität noch das Recht hatte, an die Gewissen zu appellieren; sie hat in dieser Phase Fragen der Menschenrechtsverletzungen einen „Protest“ gegen die unterschiedlichsten Formen der Unterdrückung in den Mittelpunkt gestellt. Jetzt hingegen ergibt sich gerade angesichts der vielfältigen gesellschaftlichen Dissoziierungsprozesse der beginnenden 90er-Jahre, der ungelösten wirtschaftlichen und politischen Probleme und des Scheiterns politischer und wirtschaftlicher Modelle, des Vertrauensverlustes in politische Parteien, in Autorität und damit verbunden einer ausgeprägten Individualisierung und Fragmentarisierung der Gesellschaft die Notwendigkeit, Impulse für eine „Konstruktion“ der Gesellschaft zu geben.

### Ideologische Verengungen der Vergangenheit

Soziallehre war und ist in Lateinamerika *selbstverständlich* – und *unselbstverständlich*. Selbstverständlich, weil päpstliche Enzykliken und römische Dokumente zur Soziallehre der Kirche in offiziellen Dokumenten und theologischen Texten mit einer Selbstverständlichkeit rezipiert und zitiert werden, die auf dem Hintergrund europäischer Erfahrungen fast unverständlich erscheint. Unselbstverständlich ist Soziallehre, weil sie faktisch, vor allem auf Ebene der christlichen Gemeinden, fast unbekannt ist, und sich hier mit der Theologie der Befreiung ein neues Instrumentarium und eine neue Sprache herausgebildet haben, die eigene Realität zu reflektieren und Anstöße für die Praxis zu geben.

Ein Grund für dieses Paradox von Selbstverständlichkeit und Unselbstverständlichkeit liegt sicher in der faktischen Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika. Soziallehre wurde größtenteils als bloße Hermeneutik der päpstlichen Dokumente betrieben; die „dogmatische“ – und im Grunde eurozentrische – Interpretation der Texte nahm die konkrete Realität Lateinamerikas nicht wahr. Zur Ausbildung einer christlichen Gesellschaftslehre als einer theologischen Disziplin, die an der Ausgestaltung der Soziallehre im Dialog mit den Gesellschafts- und Wirt-

schaftswissenschaften arbeitet, ist es nicht gekommen. Soziallehre wurde als „Doktrin“ verstanden, die dem hierarchischen Modell der „Christenheit“ der katholischen Aktion der 20er- und 30er Jahre verhaftet blieb und den einzelnen Christen nicht bewußt zur Mündigkeit führte. Zudem wurde sie von christdemokratischen Parteien vereinnahmt, setzte sich insofern selbst dem Ideologieverdacht aus.

Demgegenüber verstand und versteht sich die Theologie der Befreiung als eine notwendige neue Möglichkeit von Theologie, die bei den konkreten Nöten der einzelnen ansetzt, den jeweiligen anderen, den „Armen“, wahrnimmt und der praktisch-politischen Option der einzelnen Christen aus dem Evangelium lebendige Impulse vermitteln will. Aus einer bloßen „Teilhabe“ am hierarchischen Apostolat im Sinne der Katholischen Aktion wurde der mündige Einsatz des einzelnen Christen und sein Beitrag zum Befreiungsprozeß und Aufbau einer gerechteren und menschenwürdigen Gesellschaft.

Gerade Ende der 70er Jahre, im Zuge der Zuspitzung der Diskussionen um die Theologie der Befreiung, wurden Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche verstärkt *gegeneinander ausgespielt*; die Gefahr einer Ideologisierung von links wie von rechts bahnte sich an: Auf der einen Seite wurde die Theologie der Befreiung für die Soziallehre vereinnahmt, als bloßer Ausdruck einer lateinamerikanischen sozialen Bewegung verstanden, und auf der anderen Seite verstand sich die Theologie der Befreiung selbst als „die“ lateinamerikanische Form der Sozial„lehre“, die dem neuen, vom 2. Vatikanum ausgearbeiteten Kirchenverständnis mehr entsprechen könne als traditionelle Formen von Soziallehre. Verteidigungsschriften der Soziallehre wie *R. Vekemans* und *J. Lepeleys* 1980 vom CEDIAL in Bogotá herausgegebene „*Doctrina Social de la Iglesia hoy*“ verschärfen die „Entweder-Oder“-Situation eher, als daß sie zu einer konstruktiven Auseinandersetzung um die Soziallehre führten.

Die faktische Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika machte auf zwei Augen blind. Zum einen wurde die geschichtliche Verankerung der Theologie der Befreiung in der Soziallehre selbst übersehen: Der methodische „Bruch“ der Theologie der Befreiung, ihr Ansatz bei der konkreten Praxis der Christen, verdankt sich wesentlich dem von *Cardijn* und den Jugendbewegungen der Katholischen Aktion in Frankreich und Belgien, der JOC (*Jeunesse ouvrière catholique*) und JUC (*Jeunesse universitaire catholique*), ausgestalteten methodischen Dreischritt des Sehens, Urteilens, Handelns. Zum anderen wurde der geschichtliche und dynamische Charakter der Soziallehre ausgeblendet, sowohl für den Prozeß der Ausgestaltung der Soziallehre als theoretischer Reflex auf die sich im Zuge der Industrialisierungsprozesse herausbildende soziale Frage und die sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, als auch für die Entwicklung, die die Soziallehre und christliche Gesellschaftslehre in Europa seit Ende der 50er Jahre durchlaufen haben.

Während *Pius XII.* und seine deutschen Berater wie Pater

Gustav Gundlach noch der neuscholastischen Tradition *Leos XIII.* verhaftet blieben, die sozialen Fragestellungen auf dem Hintergrund eines engen, ungeschichtlich konzipierten Naturrechtsdenkens angegangen wurden, kam es mit *Johannes XXIII.* zu einem methodischen Wandel: Unter dem Einfluß französischer Berater wie Pater Lebreton wurde ein Dialog mit den Sozialwissenschaften aufgenommen, induktive Elemente wurden in die Methodik eingeführt, die jeweilige konkrete soziale und politische Situation wurde zum theologischen Ort der Erkenntnis. Die soziale Frage nahm über „*Pacem in terris*“ (1963), „*Gaudium et spes*“ (1965), „*Populorum progressio*“ (1967) und „*Octogesima adveniens*“ (1971) die Themen von Gerechtigkeit und Frieden auf und gewann einen weltweiten Charakter, der Eurozentrismus wurde aufgebrochen. Soziallehre wird als Prozeß verstanden, sie bildet „kein geschlossenes System“, sondern „bleibt stets offen für neue Fragen“ und „entwickelt sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte“ (*Libertatis conscientia*, 72).

Um ein solches dynamisches Verständnis von Soziallehre für die Entfaltung der Soziallehre in Lateinamerika fruchtbar zu machen, sind die Arbeiten von *Juan Carlos Scannone* (Buenos Aires) bemüht; er setzt bei Marie-Dominique Chenu's Kritik am „doktrinären“ Charakter der Soziallehre sowie Joseph Ratzingers Beobachtung einer Erstarrung der neuscholastischen Soziallehre zu einer „Sozialdogmatik“ an und weist, unter Rückbezug auf Wallraffs und von Nell-Breunings Betonung des „Offenen ihrer Strukturen“ (Soziallehre als „Gefüge offener Sätze“) auf die der Soziallehre inhärente Geschichtlichkeit hin. In seinem auf dem Kongreß in Santiago de Chile gehaltenen Vortrag zum Thema „Der wissenschaftstheoretische Status der Soziallehre der Kirche und die theologische Entwicklung in Lateinamerika“ unterstrich Scannone die Bedeutung dieser „Theologisierung“ der Soziallehre, die Notwendigkeit der Erarbeitung einer „*doctrina social cristiana*“ – der akademischen Reflexion auf die Soziallehre der Kirche, sowie die Herausbildung einer Ethik der Institutionen. Da Soziallehre in ihrem Wesen in der christlichen Anthropologie verankert ist, trägt sie wesentlich bei zu einer „Evangelisierung der Kultur“. In ähnliche Richtung wiesen die Vorträge von *Pierre Bigo*, *Gerardo T. Farrell*, *Fernando Montes*, *Tony Mifsud*.

## Soziallehre und Befreiungstheologie

In den letzten Jahren zeichnen sich Prozesse ab, der Vielschichtigkeit des Verhältnisses von Soziallehre und Theologie der Befreiung gerecht zu werden; zudem wächst die Lernbereitschaft, ein gegenseitiges Verstehen, einen Dialog, für die jeweils spezifische Ausbildung der Soziallehre und der Theologie der Befreiung zu nutzen.

Eigene Vorurteile im Blick auf die Soziallehre überwinden und auf die „wechselseitige Beziehung“ von Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche hinweisen wollen die brasilianischen Befreiungstheologen *João Batista*

*Libanio* und *Maria Clara Bingemer* – und dies nicht zuletzt auf dem Hintergrund der gescheiterten Projekte eines „real existierenden Sozialismus“. Ein erster Schritt besteht im Aufweis des jeweiligen, spezifischen wissenschaftstheoretischen Ortes von Theologie der Befreiung bzw. Soziallehre der Kirche; erst wenn die Eigenständigkeit ihrer jeweiligen Sprache und ihres spezifischen Ortes in der Kirche geklärt ist, kann ein für beide „fruchtbarer“ Dialog (*J. B. Libanio, C. Galli*) ansetzen. Gerade das reiche Erbe der Soziallehre und das Gespräch, das sie bereits über Jahre mit Politik- und Wirtschaftswissenschaften führt, kann auch der Theologie der Befreiung, die sich aus der Engführung einer rein sozialwissenschaftlich orientierten und der Dependenztheorie verpflichteten Methodik lösen muß, neue Impulse geben. Punkt der Begegnung ist ihre gemeinsame Verankerung in der befreienden Botschaft des Evangeliums, in der Solidarität Jesu Christi mit den Armen (vgl. Puebla 330; 1145).

Während die Theologie der Befreiung, in einer Situation politischer und sozialer Unterdrückung gewachsen, sich vor allem als prophetischer Protest versteht, kann die Soziallehre Motivation für den „Aufbau“ einer neuen Gesellschaft, den Aufbau von konkreten Formen der Praxis, von Institutionen auf dem Gebiet von Wirtschaft und Politik geben. Protest und Konstruktion sind aufeinander angewiesen; die Hoffnung auf eine neue Gesellschaft bedarf der Fähigkeit, die einzelnen kleinen Schritte, die konkreten Vorschläge der Verwirklichung mit Sachverstand kritisch begleiten zu können. Auf diesem Hintergrund muß Soziallehre in Lateinamerika auch im Sinn einer christlichen Gesellschaftslehre ausgestaltet werden, die auf dem Boden der allgemeinen Prinzipien von Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und Personalität sowie der Wahrnehmung der konkreten Probleme eine der lateinamerikanischen Situation angemessene Methodik und Orientierungskriterien für die Praxis – auch im Sinne einer befreiungstheologischen „Veränderungspraxis“ (*G. Kruij*) – erarbeitet.

Auch wenn die fehlende Teilnahme eines ausgewiesenen Vertreters der Theologie der Befreiung zu bedauern ist, so wurden auf dem Kongreß in Santiago Zeichen für einen Dialog zwischen Soziallehre der Kirche und Theologie der Befreiung gesetzt: *Juan Carlos Scannone, Pierre Bigo* und *Fernando Montes* wiesen auf den realen Einfluß der Theologie der Befreiung auf die Ausbildung der spezifisch lateinamerikanischen Gestalt von Soziallehre hin. In seinem Vortrag „Beiträge der Theologie der Befreiung für die Soziallehre der Kirche“ machte der chilenische Jesuit *Montes* deutlich, daß die neue „kirchliche Sensibilität“ für soziale Fragen, die lateinamerikanische Lektüre der Konzilsdokumente – mit den Leitmotiven der (vorrangigen) Option für die Armen und der integralen Befreiung –, sowie der wesentlich pastorale Impuls der Konferenzen von Medellín und Puebla auf den Einfluß der Theologie der Befreiung zurückgeht. Auch konfliktgeladene Themen wie Strukturen der Sünde, die Bedeutung der sozialanalytischen Vermittlung für die theologische Arbeit, die Konfliktivität der Gesellschaft sind auf diesem Weg zu

einem Bestandteil der Soziallehre in Lateinamerika geworden, die über das von der Theologie der Befreiung mit aktualisierte Thema der Gerechtigkeit neu an sozialer und politischer Akzeptanz gewinnt.

Dialog heißt dabei gewiß nicht Harmonisierung von Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche. Reibungsflächen bleiben – vielleicht auch als heilsame Erfahrung für beide – bestehen: Zu den zwei grundsätzlichen, vor allem das Selbstverständnis der Theologie der Befreiung betreffenden Reibungspunkten gehört zum einen die Frage des Konflikts in der Gesellschaft; zum anderen ist das Kirchenverständnis betroffen, die Frage des Lehrens, des Lehramtes. Soziallehre ist in ihrem Selbstverständnis ein Ausdruck des sozialen Lehramtes; die Theologie der Befreiung legt ihren Akzent dagegen auf die „Schule, die Leben heißt“ (*P. Freire*); Erfahrung und Praxis des Volkes nehmen teil am Lehren der Kirche. Inwieweit das soziale Lehramt der Kirche diese Erfahrung in die Ausgestaltung ihrer Soziallehre aufnimmt und insofern auch der Praxis des „Volkes“, dem einzelnen Christen, dem Laien, einen Ort in einer solchen – weiter gefaßten – Lehre zuspricht, wird für die Lebendigkeit und Zukunft der Soziallehre sicherlich von großer Bedeutung sein. Von einer „Stunde der Laien“ wurde in Santiago gesprochen – und dies nicht nur auf den klassischen Feldern von Politik und Wirtschaft. *Pierre Bigo* betonte, daß die Soziallehre – als Wissen und Praxis – das Gesamt aller Unterscheidungskriterien sei, die im Bewußtsein der Gläubigen verankert sind, und insofern die gesamte Kirche an der Ausgestaltung der Soziallehre beteiligt ist.

## Die Präsenz der Soziallehre in Lateinamerika

Das schrittweise Bewußtwerden einer eigenständigen Soziallehre in Lateinamerika spiegelt sich nicht nur auf den vielfältigen Ebenen der *Sozialpastoral* wider (vgl. in Brasilien die „*Campanhas de Fraternidade*“), in den unterschiedlichen Aktivitäten sozialer Institutionen (vgl. z. B. in Santiago de Chile das ILADES, in Rio das Centro João XXIII., in Buenos Aires das CIAS, in Lima das anthropologische, auf die Amazonasregion und die indianischen Volksgruppen bezogene Forschungsinstitut CAAAP, das Instituto Bartolomé de las Casas) oder z. B. dem Wiederaufleben der „*Semanas sociales*“ in Peru (seit 1987), sondern auch in einer Reihe von Veröffentlichungen in den 80er Jahren mit Lehrbuchcharakter bzw. im Dienst einer pastoral-pädagogischen Arbeit zur Soziallehre. Charakteristisch für diese Lehrbücher zur Soziallehre ist ihr Ansatz bei Medellín und Puebla, ihre Rückkehr zu den Wurzeln und Quellen der Soziallehre in Schrift und Offenbarung und der Tradition der Kirche (und zwar nicht erst seit Leo XIII.), sowie die Bedeutung, die der „sozialen Erfahrung“ der Christen zugesprochen wird, ihrem „*compromiso social*“.

In ihrer für die bischöfliche Kommission der „*Acción Social*“ (später die „*Pastoral Social*“) des CELAM zusam-

mengestellten Dokumentation „Fe y compromiso social“ (1981) zeigen die in Rio de Janeiro bzw. Santiago de Chile an Soziallehre-Instituten tätigen Jesuiten *Fernando Bastos de Avila* und *Pierre Bigo* „Elemente für eine Reflexion auf Lateinamerika im Licht der Soziallehre der Kirche“ auf. Dem methodischen Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns entsprechend setzen sie induktiv bei der unterschiedlichsten politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller „Aggressionen“ ausgesetzten Realität Lateinamerikas an; dargestellt werden die einzelnen in Lateinamerika vorherrschenden Systeme und Ideologien (Kapitalismus, Sozialismus, Marxismus, Doktrin der nationalen Sicherheit, Integritismus und Radikalismus). Folgerungen für das kirchliche Engagement beziehen Avila und Bigo auf Pueblas Optionen für die Armen und die Jugendlichen.

*Gerardo T. Farrells* 1982 in Buenos Aires veröffentlichtes Lehrbuch zur „Doctrina social de la Iglesia“ versteht sich als eine Einführung in die Dokumente des sozialen Magisteriums der Gesamtkirche, des lateinamerikanischen und argentinischen Episkopats. Positiv zu sehen ist vor allem die Vorstellung der Dokumente des argentinischen Episkopats der letzten Jahrzehnte (von großer Bedeutung für die argentinische Kirche ist das 1981 veröffentlichte Dokument „Iglesia y Comunidad nacional“). Auf dem Hintergrund der spezifisch argentinischen Erfahrung eines ausgeprägten Laizismus schreibt Farrell der Soziallehre wesentliche Aufgaben im Dienst der Evangelisierung zu.

Während Farrell sehr stark einer Hermeneutik der lehramtlichen Dokumente verhaftet bleibt, sind andere Theologen um ein Verstehen der Soziallehre von Lateinamerika aus bemüht. Lateinamerika ist für sie der „hervorragende hermeneutische Ort“, um die soziale Botschaft aus der Perspektive einer Kirche, die mit den Armen solidarisch ist, zu interpretieren. Schlüsselbegriff eines solchen befreiungstheologischen Paradigmas von Soziallehre ist in verschiedenen Aufsätzen des Peruaners *Ricardo Antoncich*, sowie seiner, zusammen mit *José Miguel Munárriz* herausgegebenen „Soziallehre der Kirche“ der Begriff der menschlichen Arbeit. Antoncich folgt zwar einem naturrechtlichen Ansatz; er geht von einzelnen Sozialnormen aus, die sich jedoch auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Realität in einer historisch-kritischen, am Kriterium der „Option für die Armen“ orientierten Auslegung bewähren müssen. Die soziale Erfahrung der Gemeinden, vor allem ihre „Kontrasterfahrung“, und ihre Mitwirkung am Prozeß einer ganzheitlichen Befreiung erhalten einen wichtigen Stellenwert für Interpretation und Akzeptanz der Soziallehre. *Tony Mifsuds* 1987, vom CIDE (Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación) in Santiago de Chile herausgegebene Abhandlung zur Soziallehre geht insofern über die erwähnten Ansätze hinaus, als seine Soziallehre den europäischen Gestalten einer christlichen Gesellschaftslehre am nächsten kommt; die Soziallehre ist letzter Teil (Band 4) einer – „figurativ“ und „narrativ“ ansetzenden – Morallehre, einer „Moral der Unterscheidung“;

sie geht, insofern befreiungstheologisch orientiert, von der konkreten konfliktgeladenen Realität aus, stellt in ihren Mittelpunkt den Gedanken der Gerechtigkeit sowie – sicher auf dem konkreten chilenischen Hintergrund der 80er Jahre und der Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen zur Zeit des Pinochet-Regimes – eine Menschenrechtsethik.

## Vieles steckt in den Kinderschuhen

Gerade die Notwendigkeit der Konkretisierung und der Ausgestaltung der einzelnen Gebiete der Soziallehre öffnet heute den engen geschichtlichen Rahmen der 70- und 80er Jahre: Über die Wahrnehmung der „Herausforderungen“ der Moderne und den konstruktiven Versuch einer angemessenen Antwort auf diese Herausforderungen ist der Bogen in die, sicher widersprüchliche und konfliktvolle Geschichte der Kirche in Lateinamerika gespannt; der Versuch, auf Fragen Antwort zu geben, wie z. B. politische Prozesse einzuschätzen sind, wie das Verhältnis der Kirche zum Staat zu definieren ist, welche Antworten angesichts der Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse zu geben sind, spiegelt dabei die Spannungen dieser Geschichte wider.

Grundproblem ist dabei vor allem – und dies sowohl auf Seiten eines „Links“- als auch „Rechts“- Katholizismus – die Rezeption der (europäischen) Moderne und die Umschreibung einer *lateinamerikanischen Moderne*. Wenn der Begriff der Kultur seit Puebla verstärkt an Bedeutung gewinnt und im Blick auf Santo Domingo besonders zum Tragen kommt, geht es um eine Auseinandersetzung mit dieser „lateinamerikanischen“ Moderne, vor allem um die Überwindung des Gegensatzpaares Gesellschaft – Kultur.

Die Kirche hatte, gerade weil die Ausbildung der Nationalstaaten mit einem ausgeprägten Antikatholizismus, mit der Übernahme positivistischen und liberalistischen Gedankengutes übereinging, keinen „Frieden“ mit der „Moderne“, mit Aufklärung und Demokratie, dem neuzeitlichen Freiheits- und Menschenrechtsethos, gefunden und war noch stärker als in Europa ultramontan geprägt.

Auf Seiten der Basisbewegungen wurde Moderne bzw. Modernisierung mit liberal-bürgerlichen Entwicklungskonzepten in Verbindung gebracht, die den Problemen der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht gewachsen waren (vgl. das Scheitern der „Allianz für den Fortschritt“ Kennedys) und als Ausdruck einer postkolonialen Fremdbestimmung (vor allem durch die USA) angesehen wurden. Auch die nationalstaatlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts wurden, durch ihre starke Ausrichtung an europäischen politischen Systemen, als selbstauferlegter „Kolonialismus“ verstanden.

Gegenüber diesen Brüchen und Anfragen an die eigene Identität, den Schwierigkeiten mit einer europäisch verstandenen Moderne, den Ungleichzeitigkeiten und Fragmentarisierungen in der eigenen Gesellschaft, die wesent-

lich mit der Gefahr eines Identitätsverlustes und einer Neigung zu postmoderner Flucht ins Individuelle und Private verbunden sind, wird sich die Kirche durch die Aufarbeitung ihrer sicher sehr widersprüchlichen Geschichte immer mehr bewußt, daß sie „Expertin“ in „latinoamericanidad“ ist, Trägerin eines kulturellen Erbes und so wichtige Dialogpartnerin im politischen Diskurs um eine – wie immer gestaltete – lateinamerikanische Identität. Aufgrund ihrer Verwurzelung in der lateinamerikanischen Geschichte ist es Aufgabe der Kirche, an einem „Ethos der Begegnung“ zwischen Konquistador und Indio zu arbeiten, die kulturelle Synthese – die lateinamerikanische „mestizaje“ – zwischen dem indianischen, afrikanischen und europäischen Element zu vertiefen.

Auf diesem Hintergrund steckt eine Aufarbeitung der einzelnen Teilgebiete der Soziallehre noch in den Kinderschuhen. Wie die Themenstellung des ersten lateinamerikanischen Kongresses zur Soziallehre der Kirche zeigte, versucht die lateinamerikanische Kirche aber, in der Thematik der *Arbeit* einen Bereich auszugestalten, der der geschichtlichen Erfahrung und den konkreten Problemen der Zukunft, sei es wirtschaftlicher oder sozialer Art, gerecht zu werden versucht. Der Mensch und seine Würde stehen im Mittelpunkt einer um den Begriff Arbeit zentrierten Soziallehre; über eine „Kultur der Arbeit“ kann konkrete Aufbauarbeit für die Ausbildung einer demokratischen, partizipativen und solidarischen Gesellschaft geleistet werden (vgl. Kommission 1 des Kongresses). In weiteren fünf Kommissionen wurden die Problemkreise Politik, Allgemeinwohl, Menschenrechte (Kommission 2), Entwicklung, Gerechtigkeit und internationaler Frieden (Kommission 3), soziale Teilhabe, Gerechtigkeit und Solidarität (Kommission 4), Land, Ökologie, Umwelt (Kommission 5) und hermeneutische Fragestellungen zur Soziallehre der Kirche in Lateinamerika (Kommission 6) behandelt. Besonders hervorgehoben werden sollen die Fragen des Zusammenlebens der einzelnen Volksgruppen, der Ökologie (die Luftverschmutzung in Ballungszentren, Seuchen, die Zerstörung der Regenwälder usw.), die Problematik von Gewalt, von Rassismus, sowie die gesellschaftlichen Transformationen, die mit dem Anwachsen der Megalopolis (1985: 70 % Stadtbevölkerung in Lateinamerika) und der kulturellen Nivellierung durch den Einfluß der Massenmedien verbunden sind. Konfliktive Themen wie die Landfrage (vgl. den Vortrag von *Augusto Alves Da Rocha*) oder auch die – im Blick auf die Vorbereitungen von Santo Domingo – wichtige Frage der Indios und Afroamerikaner (vgl. Beiträge von *Juan Botazzo*, Ecuador, und *Carlos María Ariz*, Panama) wurden nicht ausgeklammert, sondern mit Engagement vorgetragen und Defizite in der bisherigen Aufarbeitung der Themen von offizieller Seite nicht beschönigt. Deutlich wurde auch, daß die „offizielle“ und auf Ebene der Reflexion einzuholende faktische Präsenz der Laien – vor allem der Frau – in der Kirche und ihrer Soziallehre ein noch einzuforderndes Defizit ist (*Patricia Henry Ford*, México).

Wesentliche Aufgabe für die Soziallehre ist die Arbeit an einem gesamtgesellschaftlichen Konsens, die Begleitung eines Prozesses der Integration und der Konstruktion. Konkret wurde dieses Anliegen auf dem Kongreß durch den offenen und interessierten Dialog mit bedeutenden Fachvertretern aus dem Bereich von Politik-, Ökonomie-, Rechts- und Sozialwissenschaften (z. B. *Guillermo Escobar*, Kolumbien; *Humberto Vega*, Chile, *Javier Iguíñez*, Peru, *Pedro Morandé*, Chile, *Ernesto Alayza*, Peru).

Notwendig ist die „integrative Kraft“ der Kirche gerade angesichts des Autoritätsverlustes der politischen Parteien und der schwindenden Überzeugungskraft der politischen und wirtschaftlichen Institutionen, einer zunehmenden Fragmentarisierung und Desintegration der Gesellschaft; weite Teile der Bevölkerung haben keinen oder immer weniger Anteil an politischen und wirtschaftlichen Werten und Entscheidungsprozessen. Die Gefahr eines Brückenschlags von einer Vormoderne zur Postmoderne, an den positiven Werten der Moderne, an der Herausbildung demokratisch verfaßter politischer und wirtschaftlicher Institutionen, am Menschenrechtsethos vorbei, besteht: Insofern muß es der Kirche in ihrer Soziallehre, in Wahrung aufklärerischer Rationalität und Nüchternheit, in ihrer „lebendigen Erinnerung“ an den Solidaritäts- und Gemeinschaftsgedanken, der verankert ist im Glauben an den mit dem einzelnen solidarischen Christus, wesentlich um die Suche nach einer lateinamerikanisch verstandenen Moderne und ihren eigenen Beitrag zu einer solchen Moderne gehen.

## Inkulturation im Dialog mit Europa

Auf dem Hintergrund des Zusammenbruchs der Ideologien und der Demokratisierungsprozesse in Mittel- und Osteuropa ist ein Dialog mit Europa notwendig, sowie eine Auseinandersetzung mit den Diskussionen um die Moderne, die in Europa laufen. Der ehemalige Präsident des CELAM, Bischof *Darió Castrillón Hoyos*, schlug – nicht unbestritten – in seinem, den Weg nach Santo Domingo andeutenden Vortrag zur „Soziallehre und Neuen Evangelisierung in Lateinamerika“ diese Brücke, wies dabei aber auch auf die spezifisch lateinamerikanischen Leit motive hin: Demokratisierung, Gerechtigkeit und Partizipation, die Förderung von Basis- und Volksbewegungen, d. h. einer Demokratie „von unten“, die auf in der Kultur verankerten Werten baut. Damit gab er auch einen Interpretationsschlüssel für die Themenstellung der Konferenz von Santo Domingo: „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung und christliche Kultur: Jesus Christus gestern, heute und immer“.

Von Europa können vor allem Impulse ausgehen für die Entfaltung der akademischen Disziplin „katholische Soziallehre“ an lateinamerikanischen Universitäten, die sich dabei durch eine interdisziplinäre Arbeit auszeichnen sollte, d. h. durch einen Austausch mit den Sozial-, Rechts- oder Wirtschaftswissenschaften, die die latein-

amerikanische Realität interpretieren. Einem solchen Dialog und der Förderung dieser Interdisziplinarität dienen z. B. das der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnete Dialogprogramm zur katholischen Soziallehre in Lateinamerika oder die vom Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland organisierten interdisziplinären Seminare zur Begegnung von Theologen und Wirtschaftswissenschaftlern aus Deutschland und den einzelnen Regionen Lateinamerikas.

Umgekehrt kann der langsame Prozeß einer Inkulturation der Soziallehre in Lateinamerika gerade den Wegcharakter von Soziallehre deutlich machen; es geht nicht um den Ausbau eines „Systems“, einer „Lehre“, verstanden als „Doktrin“, nicht um einen „dritten Weg“, also einen konkreten Gesellschaftsentwurf. Der Weg der lateinamerikanischen Kirche macht deutlich, daß ihre Soziallehre aus den Wurzeln des Evangeliums kritische und konstruktive Begleiterin bei der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft ist und darin wesentlicher Bestandteil der Pastoral der Kirche ist. Insofern ist Soziallehre Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche (vgl. Centesimus annus 55), Teil der Glaubensverkündigung (ebd. 54). Es geht um eine „Begegnung“ von Evangelium und Kultur, eine Inkarnation – und das heißt um eine immer wieder neue Gegenwart des Evangeliums in der Kultur. Eine solche Begegnung ist verwandelnde und befreiende Begegnung, die – und dies sind die Impulse aus der Befreiungstheologie für die Soziallehre – den Mut hat,

prophetisch gegen unterdrückerische Strukturen die Stimme zu erheben, sei es gegen Strukturen außerhalb oder in der Kirche (Puebla 476).

In der Aufarbeitung der einzelnen Kongreßbeiträge von Santiago aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen für die Konferenz von Santo Domingo liegt sicher eine Chance, die Fragen und Probleme der Gegenwart verantwortlich aus pastoralem Interesse anzugehen. Es ist zu wünschen, daß sich das den Kongreß in Santiago auszeichnende offene Gespräch und das Klima des Dialogs zwischen Bischöfen, Priestern und Laien, zwischen „Kirche“ und Wissenschaft auch in den nächsten Monaten der Vorbereitung von Santo Domingo fortsetzt. Nur eine dialogfähige Kirche kann im Sinne der Menschengerechtigkeit mit den Anfragen umgehen, die im Zusammenhang der 500-Jahr-„feier“ der Entdeckung, Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas formuliert werden. Dabei ist vor allem, wie in Santiago immer wieder gefordert wurde, über Proklamationen hinaus ein „verdadero compromiso“ gefordert. Die chilenische Kirche und Öffentlichkeit setzten hier – in einer feierlichen Zeremonie in der Kongreßwoche – ein Zeichen durch eine öffentliche Verpflichtung auf die Prinzipien der Soziallehre in der „Alltagsarbeit“. Der „Missionsauftrag“, der vom Kongreß ausgehen soll, so formulierte Kardinal Etchegaray, lautet: eine Vertiefung, Verbreitung und Anwendung der Soziallehre in den einzelnen Ländern und Regionen Lateinamerikas.

Margit Eckholt

## Ein vergessenes Land?

### Die politische und kirchliche Lage in Birma

*Durch die Verleihung des diesjährigen Friedensnobelpreises an die Führerin der politischen Opposition Birmas, Aung San Suu Kyi, ist ihr asiatisches Heimatland für kurze Zeit ins Blickfeld der Öffentlichkeit geraten. In Birma herrschen seit einem blutigen Staatsstreich im Jahr 1988 die Militärs. Die christlichen Kirchen, die ihre Anhängerschaft in dem stark vom Buddhismus geprägten Land weitgehend aus Angehörigen nationaler Minderheiten rekrutieren, sind an den politischen Auseinandersetzungen nur in bescheidenem Maß beteiligt. Von den Christen in Birma gehört der größere Teil protestantischen Gemeinschaften an; die katholische Kirche zählt etwa eine halbe Million Gläubige.*

Die großen Ereignisse der Weltpolitik der letzten Monate haben einige Gebiete und Länder unserer Welt, die schon immer etwas im Windschatten der Geschichte lagen, noch weiter aus dem Blickfeld geraten lassen. Birma – der von den Machthabern eingeführte Name „Myanmar“ scheint sich immer noch nicht durchgesetzt zu haben – gehört ohne Zweifel dazu. Die Abschottungspolitik der regieren-

den Militärjunta gegenüber dem Ausland hat sicher dazu beigetragen, daß über Birma nur sporadisch berichtet wird. Die Verleihung des Friedensnobelpreises für das Jahr 1991 an die Führerin der politischen Opposition des Landes, Aung San Suu Kyi, ist deshalb von Beobachtern außerhalb des Landes als politisch bedeutsames Signal interpretiert worden. Wohl nicht zu Unrecht sprechen die Militärgewaltigen in Birma von einer „Einmischung in die inneren Angelegenheiten Myanmars“, weil sie die damit verbundene Aufmerksamkeit des Auslands auf die skandalösen politischen, ökonomischen Zustände und die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen zu Recht scheuen. Schon einige Monate vorher hatte Aung San Suu Kyi den Sacharow-Preis für Gedankenfreiheit des Europäischen Parlaments erhalten. Aung San Suu Kyi verdankt ihre politische Rolle der Tatsache, Tochter des birmesischen Nationalhelden und Unabhängigkeitskämpfers General Aung San zu sein. Sie ist mit einem Engländer verheiratet, kam anlässlich eines Besuches bei ihrer kranken Mutter im April 1988 nach Birma zurück und geriet dabei eher zufällig in die Politik.