

evangelischen Gesprächspartner bei jeder sich bietenden Gelegenheit hinweisen, sondern stellt auch einen Bereich dar, in dem originäre natürliche Rechte, so das Recht auf Ehe und das Recht auf volle Gewissensfreiheit der konfessionsverschiedenen Partner immer noch durch kanonistische Bestimmungen verstellt werden. Auch die kirchliche Haltung gegenüber Geschiedenen und das dabei angewandte Sanktionssystem, die can. 2293—2295, bedürfen dringend einer Revision. Hier kommt den Priestergruppen ohne Zweifel das Verdienst zu, eine in anderen Ländern schon länger andauernde Diskussion von ihrer seelsorglichen Erfahrung her in Deutschland in Gang gebracht zu haben.

Offene Fragen

Indessen werden die Priestergruppen und die auf Bundesebene agierende Arbeitsgemeinschaft schon im Interesse der Kirche und der eigenen Konsolidierung um die Klärung einiger Fragen nicht herumkommen: 1. Inwieweit versteht man sich (nicht so sehr statutarisch, sondern de facto) als *Berufsverband* und wieweit als spontane *Impulsgruppe*? Die erste Zielsetzung, die überall mitschwingt, ist gewiß legitim, aber geht sie nicht auf Kosten der zweiten? Lassen sich beide Rollen von den gleichen Gruppen spielen? 2. Welchen *Realwert* hat die Feststellung, daß akute Mißstände im „System“ von den Erstbetroffenen und Erstverantwortlichen am ehesten überwunden werden? Ist nicht auch zu bedenken, daß die am unmittelbarsten Betroffenen (der in vielen Äußerungen feststellbare emotionale Druck scheint es zu beweisen) in Gefahr kommen, von ihrem Standort aus das Ganze nicht mehr zu übersehen? Ist es also, sofern man sich als Im-

pulsgruppe versteht, richtig, unter sich zu bleiben, ohne einer *klerikalen Blickverengung* (wenn auch unter anderem Vorzeichen) zu unterliegen? 3. Huldigt man nicht einem zu *formalen Demokratie*begriff, wenn man von Wahlen so ziemlich alles erwartet (z. B. Wahl der leitenden Beamten in den Diözesankurien) und überall recht unpraktikable plebiszitäre Elemente einführen möchte (z. B. Wahl der Synodalen über ein kompliziertes Delegationssystem durch die Gemeinden), durch die man die Immobilität des „Apparats“ eher vergrößert als verkleinert? 4. Läßt sich das reichlich demonstrierte *Freiheitspathos* mit übermäßig „humanitärem“ Anstrich durchhalten, ohne daß das unterscheidend Christliche aus dem Blickfeld gerät? Gewiß hat die Kirche die Aufgabe, der Verwirklichung der konkreten Freiheit zu dienen. Aber kann solches Freiheitsethos isoliert werden? Steht es nicht vielmehr unter dem Anruf des *Glaubensgehorsams*, der auch gewisse Formen des Verzichts auf Freiheit einschließt? 5. Besteht nicht gerade auf Grund der Tatsache, daß sich der Geistliche heute noch einer freiheitshemmenden kirchlichen Tradition und Gesetzgebung zu erwehren hat und er sich deswegen in seinen Aktionen auf die Überwindung struktureller Mißstände konzentriert, auch die Gefahr *spiritueller Verarmung*? Können Impulsgruppen in solcher Verarmung aber auf die Dauer fruchtbar und überzeugend wirken? 6. Eine energische Weltzuwendung ist gewiß zu begrüßen und notwendig. Kann aber eine solche *Weltzuwendung*, wenn sie nicht in ständige Beziehung zu den Grundtatsachen des Offenbarungsgeschehens gesetzt wird, nicht auch die Glaubensinhalte verdecken oder dazu beitragen, daß man unbewußt über leergewordene Gehäuse mit humanitärem Eifer hinwegredet?

Erneuerung der Katechese in Lateinamerika?

Spannungen und auffallende Gärungsphänomene in der Kirche Lateinamerikas schlagen sich immer häufiger in der Weltpresse nieder. Es mag sogar sein, daß für Kenner der Gesamtsituation gerade darin sehr Zentrales sichtbar wird. Isoliert sind solche Erscheinungen an der Oberfläche allerdings nicht zureichend zu analysieren. Sie gelten zwar als Anzeichen dafür, daß mit der Schwerpunktverlagerung auf die soziale Problematik ungeheures Pathos im Spiel ist. Zur Wahrnehmung der tieferen Umformungsmomente und Schlüsselaspekte ist jedoch eine breitere Analyse erforderlich. Maßgebende Bedeutung haben diesbezüglich die 16 Dokumente der CELAM-Beschlüsse, die auf der zweiten Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (Medellín 1968; vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 491—496) verabschiedet wurden. Auf sie bezieht sich nunmehr dauernd die pastorale Erneuerungsbewegung in den verschiedenen Ländern. Im Gegensatz zum scharfen Echo in französischen Veröffentlichungen (vgl. die Gesamtausgabe durch Ed. du Cerf, Paris 1969; die ausführliche Kommentare in: *R. Laurentin*, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfance*, Paris 1968; *H. Fesquet*, *Une Église en état de péché mortel*, Paris 1968; *A. Gheerbrant*, *L'Église rebelle en Amérique latine*, Paris 1969; IDO-C, in der neuen Zeitschriftform, Nr. 1, 1969, Ed. de Seuil), liegt bisher keine deutsche Ausgabe dieser wichtigen Dokumentation vor (mit Ausnahme des Dokumentes „Frieden“ in: *E.*

Feil und *R. Weth* [Hrsg.], Diskussion zur „Theologie der Revolution“, München/Mainz 1969, S. 356—364).

Die neue Stoßrichtung der katechetischen Bewegung in Lateinamerika machte sich schon im vergangenen Jahr sehr deutlich bemerkbar, zunächst während der *Internationalen Katechetischen Studienwoche* (Medellín, 11. bis 17. 8. 68; vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 475 f.; und den Kommentar von *A. Exeler* in den „Katechetischen Blättern“, 93. Jhg., 1968, S. 683—698; *Catéchèse*, 1969, Nr. 34, S. 102—109), darauf jedoch in offizieller Form im betreffenden CELAM-Dokument. An diese Voraussetzungen sind die weiteren Ereignisse geknüpft.

„Catequesis Latinoamericana“

In Medellín hatte sich die Glaubenskommission vom CELAM (CLAF — Comité Latinoamericano de la Fe) zur Gründung einer Zeitschrift entschlossen, die der Koordinierung der katechetischen Reflexion und dem Austausch neuer Experimente auf kontinentaler Ebene dienen sollte. Das erste Heft liegt bereits vor und gewährt uns einen ersten Einblick in die Absichten dieses Arbeitsinstruments. „Catequesis Latinoamericana“ (hrsg. vom CLAF, Casilla 1190, Asunción, Paraguay) wird vierteljährlich, im Umfang von ca. 150 Seiten, mit Aufsätzen und Dokumenten auf spanisch und portugiesisch

erscheinen, und zwar „mit der Absicht, sich tief und lebendig in den Reifungsprozeß (der lateinamerikanischen Kirche) hineinzustellen“ (so Msgr. *Felipe S. Benítez*, Vorsitzender vom CLAF, in der Einleitung). „Wir stehen — so heißt es weiter — vor der Notwendigkeit einer tiefgreifenden Erneuerung der Katechese in Lateinamerika. Diese Erneuerung muß in unserer Wirklichkeit inkarniert erscheinen und daher der Eigenart der Kirche unserer Völker entsprechen.“ Wenn man diese Aussage mit dem Grundtenor der *CELAM-Beschlüsse* in bezug auf die Eigenart der Situation der Kirche in Lateinamerika und zusätzlich mit wiederholten Äußerungen lateinamerikanischer Theologen, die in die gleiche Richtung zielen, in Einklang bringt, leuchtet es einem allmählich ein, daß eben hierin ein Hauptmerkmal des Bewußtseins der heutigen lateinamerikanischen Kirche zum Ausdruck kommt. So wie man sich dort nach und nach über die Sackgasse der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit im klaren ist, so wird man sich auch der Tatsache bewußt, daß ein mediterranes Christentum mit kultur-kolonialistischen Zügen der Situation des Kontinents nicht gerecht wird. Das Anwachsen dieses Bewußtseins ist heute besonders in jüngeren kirchlichen Kreisen eindeutig konstaterbar und kommt nicht zuletzt auch in der katechetischen Bewegung zum Durchbruch. Man darf darin keine hochmütige Selbstsicherheit oder gar Trennungslust erblicken; es geht um den vollen Ernst in der Bewältigung einer geschichtlichen Situation, deren konkrete Herausforderungen nur von innen her wahrgenommen werden.

Tagungen, Institute und Experimente

In ihrer ersten Nummer bringt „Catequesis Latinoamericana“ einige der Referate, die gelegentlich der Regionaltreffen des vergangenen Jahres und in Medellín gehalten wurden (*J. Audinet, S. Isusquiza, A. Cechin* u. a.), sowie Reflexionsmaterialien und Ergebnisse von Bestandsaufnahmen. Die detaillierten Protokolle der verschiedenen Diskussionsrunden und das Abschlußdokument der Internationalen Katechetischen Woche, das CELAM-Dokument über „Katechese“ und die Beschlüsse des Nationaltreffens in Rio (1968) bilden, neben den ansonsten üblichen Sektionen (Bibliographie, Chronik usw.), einen gewichtigen Teil des Inhalts. Für die kommenden Hefte sind angekündigt: eine Konfrontation mit den kulturellen Wurzeln und dem Entwicklungsniveau einzelner Länder, Sonderanalysen der CELAM-Beschlüsse insgesamt und Fragen bezüglich der bekannten „Bewußtwerdungsmethode Paulo Freire“ (siehe unten). Allein schon aus dieser *programmatischen Auffächerung* wird ersichtlich, daß man die Grundthesen Medellín (vermutlich besonders der Dokumente „Gerechtigkeit“, „Frieden“, „Erziehung“) für die Katechese auswerten will. Das läßt eine zunehmende Vorrangigkeit der sozialen Problematik vermuten, wie sie bislang der katechetischen Reflexion Europas ziemlich fremd ist. Die katechetischen Zeitschriften, die es bisher in Lateinamerika gab („Catequesis“, Córdoba 56, México D. F.; „Catequesis al Día“, Cúria Arzobispal, Medellín, Kolumbien; „Pastoral Popular“, Casilla 2153, Santiago de Chile; „Nuevo Mundo“, Apartado 261, Caracas, Venezuela; und noch einige), blieben bisher sehr lokal orientiert und daher auch thematisch beschränkt. Der neuen Zeitschrift kommt also, besonders wegen ihrer Stellung und mutigen Ausrichtung, eine wichtige Bedeutung zu.

Schon im vergangenen Jahr hatten, auch im Hinblick auf die Woche von Medellín, verschiedene vom CLAF koordinierte Regionaltreffen stattgefunden. Für Zentralamerika in Costa Rica, für Kolumbien, Ekuador und Venezuela in *Manizales* (Kolumbien), für Argentinien, Paraguay und Uruguay in *Buenos Aires*, für Chile, Peru und Bolivien in *Arica* (Chile) und für Brasilien in *Rio de Janeiro*. Die Aufzählung dieser Treffen schien uns deshalb wichtig, weil sie vielleicht einen Einblick in jenes Phänomen gewährt, das man in Lateinamerika als Gespür für die „Patria Grande“, die „große Heimat“, bezeichnet. Auf kontinentaler Ebene waren diese Tagungen nicht gerade der Anfang einer umfassenderen Koordinierung, sie bedeuteten jedoch einen qualitativ neuen Impuls, weil sich eine herangereifte Konvergenz jener Grundeinsichten herausstellte, die es uns nunmehr erlaubt, von einer lateinamerikanischen Perspektive der Katechese zu sprechen. Daß es so etwas tatsächlich gibt, sollte die europäische Reflexion, nicht zuletzt in Hinblick auf ihre mögliche Dienstleistung für Lateinamerika, ernstlich zur Kenntnis nehmen. Eben das zeigte sich denn auch in Medellín, und zwar als eine für die meisten Ausländer frappierende Tatsache (vgl. *A. Exeler*, „Katechetische Blätter“, a. a. O.).

Inzwischen haben sich *National- und Regionaltagungen*, Veränderungen an Instituten und neue Experimente in raschem Tempo vermehrt. Man hat sich anscheinend in Medellín, ganz besonders jedoch in den CELAM-Texten, wirklich „getroffen“, weil betroffen gefühlt. Daher diese eindeutige Wahrnehmung eines neuen Startmomentes. In Montevideo hat sich das zuständige Nationalteam für Katechese hauptsächlich am Verlauf des Gesamtpastoralverfahrens beteiligt. Anhand eines fast provokativ sozialen Textes, dem man zusätzlich drei weitere „Basis-Dokumente“ hinzufügte, haben ca. 700 Erwachsenengruppen (insgesamt ca. 8000 Personen) während vier Monaten über den zeitgemäßen Auftrag der Christen debattiert (vgl. „*Vispera*“, Nr. 9, 1969, S. 33 ff.; „*Perspectivas de Diálogo*“, 1968/69). Im Fernsehen wurde einmal pro Woche offen im Programm „Christen ohne Zensur“ diskutiert. Das Endergebnis war in doppelter Hinsicht für die Katechese bedeutsam: zunächst weil man die Bildung von neuartigen Diskussionsgruppen erwachsener Christen nunmehr als Leitbild vor Augen hat; zweitens, weil man den für die Katechese bestgeeigneten Ausgangspunkt (nämlich die starke Betonung der geschichtlich-sozialen Verantwortung der Christen) „entdeckt“ hat. Bemerkenswert ist übrigens die Tatsache, daß das *Schlußergebnis* dieses pastoralen Prozesses spontan in die Form eines Gesamthirtenbriefes mündete. Was die katechetische Methode betrifft, fühlte sich das Nationalteam veranlaßt, während des ganzen Januarmonats die „Paulo-Freire-Methode“ („*método Paulo Freire*“) zu vertiefen.

Die verschiedenen Institute

Mit dem Thema „Kirche und Entwicklung“ beschäftigte sich die peruanische katechetische Bewegung während einer Woche (13. bis 18. Januar 1969) in Huancayo. Argentinien veranstaltete ein ähnliches Treffen in Lujan. Ähnliches ließe sich von den meisten Ländern berichten. Das brasilianische Nationalsekretariat für Katechese ermöglichte sechs Personen einen einmonatigen Aufenthalt in Santiago de Chile zur Kontaktnahme mit dem dortigen

gen ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano) und persönlich mit Paulo Freire.

In Lateinamerika gibt es insgesamt etwa 20 *katechetische Institute*, wovon die meisten allerdings Diözesancharakter aufweisen. Als kontinental ausgerichtete Institute fungierten bisher die beiden ICLA-Einrichtungen (Manizales und Santiago). In Brasilien sind seit Jahren mehrere Regionalinstitute tätig (Pôrto Alegre, São Paulo, Curitiba, Belo Horizonte, Salvador, Rio). Ende 1968 entschloß sich die brasilianische Bischofskonferenz, die verschiedenen Institute in Rio (Liturgie, Katechese, Laienapostolat) zu einem einheitlichen Zentralinstitut höheren Niveaus zusammenzuschließen. Als Hinweis auf den Wandlungsprozeß, den die lateinamerikanischen Institute zur Zeit durchmachen, diene folgender Programmentwurf, für den sich die Institute Brasiliens in einem Nationaltreffen entschieden haben: die ersten zweieinhalb Tage der Woche stehen ganz unter dem Motto „Sozialanalyse der Wirklichkeit“ (d. h. Teilnahme an der Arbeit und Diskussion von christlichen Erwachsenengruppen verschiedener, nicht immer institutionell kirchlicher Prägung; Herausschälung der Thematik, die sich konkret als relevant erweist; Zuspitzung dieser Thematik auf weitere Forschungsbedürfnisse und auf die theologische Fragestellung). Darauf folgt ein eintägiges Summieren, Durchdiskutieren und Fragen gemeinsam mit den Professoren in gruppendynamischem Verfahren; dann erst geht man zu den eigentlichen Vorlesungen über die verschiedenen Fachgebiete über, die dann selbstverständlich *induktiv* von dieser Erfahrungsbasis ausgehen und daher „ganz anders aussehen“ sollen. Allein schon die Beschränkung der Zeit, die unmittelbar für den mehr theoretischen Inhalt bestimmt ist (nur noch zweieinhalb Tage), bedeutet einen gewagten Schritt, in dem allerdings kein Verzicht auf Vertiefung zu sehen ist, wohl aber ein Verzicht auf jene Art des Theologiebetriebs, der sich in der Wirklichkeitsferne allzuoft mit verkappter Superstruktur und Ideologie deckt. Daß sich eine solche *methodologische Umwälzung* ohne gewisse *Krisenmomente* (die meistens gerade in der Unfähigkeit der biblischen und theologischen Reflexion besteht, diesen Weg mitzugehen) abspielen könnte, ist sicher nicht zu erwarten. Anzeichen derartiger Krisen sind bereits mancherorts erkennbar. Es wäre allerdings bedauerenswert, wenn man sie nicht als selbstverständlich mit in Kauf nähme und nicht zu einer positiven Einschätzung hinzufügen wüßte.

Mexiko bereitet zur Zeit ein National-Direktorium für die Katechese vor. Im Projekt, dessen erster Teil bereits von den Bischöfen gutgeheißen wurde, versucht man sich allmählich von importierten Orientierungen (bes. von der in Lateinamerika befolgten „französischen Linie“) zu befreien. Das geschieht zuallernächst durch schärfere Betonung der „geschichtlichen Herausforderung der Unterentwicklung“, mit der sich die Einleitung auseinandersetzt. Im weiteren Text sind „Sprache“ und „Geist“ von Medellín allgegenwärtig. Argentinien hatte bereits 1968 ein eigenes Direktorium veröffentlicht, das sich größtenteils an die französischen Grundlinien hält. Heute sieht man darin einen zum Teil verfrühten Schritt. In den übrigen Ländern scheint man heute Eile mit der Abfassung eines solchen Direktoriums zu haben. Kritische Stimmen zum Entwurf eines „Directorium Catechisticum Generale“ der römischen Kleruskongregation (1969) sind zu erwarten, zumal bereits eine anfängliche Diskussion dieses Projektes eingeleitet wurde.

Eigenart der lateinamerikanischen Katechese

Bis vor kurzem war die katechetische Reflexion Lateinamerikas grundsätzlich durch *ausländischen Einfluß* bedingt, wobei der „französische“ Einfluß besonders stark war. Die gründlichere Ausbildung fand meist in Paris, Brüssel und Straßburg statt, wo auch heute noch zahlreiche Lateinamerikaner (allerdings nicht mehr allzu begeistert) studieren. Nordamerikanischen Einfluß konnte man in den beiden ICLAs feststellen. Deutsches Gedankengut gelangte auf Umwegen nach Lateinamerika (Übersetzungen usw.), da sehr wenige Katecheten zum Studium nach Deutschland kamen. Eine gewisse Ausstrahlung ging auch von Spanien aus. Wie sehr man sich auf die Leistungen Europas verwiesen fühlte, kommt allein schon darin zum Ausdruck, daß die Glaubenskommission von CELAM durch spanische Verleger (Herder-Barcelona und Marova) eine Reihe von Übersetzungen deutscher und französischer Autoren drucken ließ. Ähnliches geschah weniger offiziell in den meisten Ländern (vgl. z. B. die zahlreichen Bändchen, die das Institut von Rio bei Ed. Vozes, Petrópolis, R. J., veröffentlichte). All dem scheint nunmehr ein ziemlich abruptes Ende gesetzt, weil man sich der Nachteile solcher Abhängigkeit bewußt wurde (die Reihe von Rio ist bereits als „abgeschlossen“ gemeldet; CLAF möchte auch nicht gerne „einfach übersetzen“). Um es klar zu sagen: man ist mit dem europäischen Standort nicht mehr zufrieden, weil man den eigenen Standort in zunehmendem Maße zur Kenntnis nimmt.

Worin liegt nun diese *spezifische Standortgebundenheit* lateinamerikanischer Katechese, auf die man sich nunmehr konzentrieren will? Handgreiflich — was allerdings noch zu allgemein klingt — in der typischen Herausforderung eines unaufschiebbaren strukturellen sozialen Wandels. Unheilsituation und Unterdrückung, Sünde und soziale „ägyptische Situation“, geschichtlicher Befreiungsprozeß und Heilsgeschichte usw. sind Themen, die man ohne simplifizierende Identifikation, aber auch ohne jeglichen Dualismus einheitlich behandeln will. Die ekklesiastische Introversion der Glaubensfragen ist in den Medellín-Dokumenten grundsätzlich überwunden. Die Bischöfe distanzieren sich *explizit* von einer rein innerkirchlichen pastoralen Introvertiertheit (*pastoral de conservación*) und verlagerten den Referenzpol der Glaubensfragen in den geschichtlichen Gesamtprozeß. Die letzten Fragen, als ausdrücklich religiöse Glaubensfragen, werden in der konkreten Vermittlung durch die „vorletzten“ Fragen, d. h. durch die geschichtlich-sozialen Herausforderungen, erfahren. Man geht nicht mehr vordergründig vom institutionellen Standpunkt der Kirche, sondern vielmehr vom Appell Gottes aus, den man von den „Zeichen der Zeit“ der lateinamerikanischen Situation abzulesen versucht. Eine bisher ungewöhnliche (und auch lang noch nicht genügend fundierte) Theologie der Offenbarung, als heutiges Herausfordern Gottes durch die sozialen Herausforderungen der Geschichte hindurch, durchzieht geradezu die Medellín-Beschlüsse. Man beachte z. B. anhand der Diskussionsprotokolle (vgl. *Catequesis Latinoamericana* 1, 1969, S. 83 f., 133, 142) wie nachdrücklich „diese erneuerte Theologie der Offenbarung“ eingeschärft wird. Das setzt selbstverständlich auch eine tiefe Polverlagerung in der Ekklesiologie als solcher voraus. Wenn einmal dieses „Heute“ des Wortes Gottes in den Vordergrund rückt, wenn man zusätzlich die „Quelle“ dieses zeitgemäß-

ßen Appells Gottes im sozialen geschichtlichen Prozeß als solchem sieht, dann liegt die Gefahr sehr nahe, daß man gar nicht mehr recht weiß, wie man noch weiterhin von einer — bislang doch üblichen — Zulänglichkeit der klassischen Offenbarungsquellen (Schrift, Tradition, Lehramt und seit Melchior Cano: *historia doctrinarum*) reden kann. Eine Hermeneutik am „damaligen“ Text und Ereignis, die nicht zur sozialen Hermeneutik des Heilswortes in der heutigen Geschichtssituation — was ohne Gesellschaftskritik und -prognose kaum denkbar ist — gelangt, reicht nicht mehr aus. Gerade hierin werden in Lateinamerika anscheinend Schritte getan, die die europäische Theologie noch nicht genügend mitvollzieht, geschweige denn dienstleistend vertieft. Nur auf eine *fundamentale Schlußfolgerung* sei hier hingewiesen: das Fürwichtig-Halten der Sozialanalyse und — konsequenterweise — die Benutzung ihres Instrumentariums in der theologischen Reflexion sind für die katechetische Bewegung Lateinamerikas zur Selbstverständlichkeit geworden (man beachte das als Merkmal der zitierten Dokumente!).

Neben den oben angeführten Beispielen (die Verfahrensweise in Montevideo, die methodologische Umstrukturierung der Institute in Brasilien) sei noch einiges genannt, was in die gleiche Richtung weist: auf den ersten Nationaltreffen für den brasilianischen Gesamtpastoralplan (1966—1970) fing man gewöhnlich mit theologischen Referaten an, die hernach durch sozialanalytische und sozialpsychologische Anmerkungen bereichert und auf diesem Weg zu pastoralen Konsequenzen geführt wurden. Das ganze wurde jedoch gleich im ersten Jahr „umgestülpt“. Jetzt pflegt man zunächst jeweils von der *Sozialanalyse* auszugehen. Der Exeget und der Theologe fühlen sich darauf nicht selten in einer bisher ungewohnten Situation der Sprachlosigkeit. In Mexiko bereitet man zur Zeit die dritte und letzte Etappe des „Theologischen Nationalkongresses“ vor (November 1969), wo sich die von den Basisgruppen herkommenden Delegierten auf Nationalebene treffen werden. Als Startimpuls (Oktober 1968) gab man den Gruppen neun Dokumente als Unterlagen in die Hand, wovon etwa sieben sozialanalytische Texte und nur zwei theologische Texte sind (vgl. „Catequesis...“, 1969, 1, S. 13—17; R. Laurentin, a. a. O., S. 33 ff.). Neben dieser „theologischen“ Hinwendung zu den geschichtlichen Herausforderungen weist die lateinamerikanische Katechese noch andere Charakteristika auf. Der Begriff „schulischer Religionsunterricht“, der doch in Deutschland die katechetische Reflexion grundsätzlich bestimmt, ist in Lateinamerika fast unbekannt. Er ist zwar auch dort nicht völlig fremd, zumal er auf das konfessionell-katholische Schulwesen applizierbar wäre, aber als staatlich unterstützter Unterricht existiert er (mit Ausnahme der vieldiskutierten Missionsgebiete Kolumbiens, auf Grund konkordatärer Abmachungen) überhaupt nicht. Wie wenig die Sorge um schulischen Religionsunterricht, selbst in den katholischen Schulen, die katechetische Reflexion der letzten Jahre bestimmte, dürfte jedem anhand der zitierten Texte einleuchten. Die angegebene Alternative des sogenannten „kirchlichen Religionsunterrichtes“, den man sich oft als Ersatz des nicht vorhandenen Schulunterrichts (also nach Schuljahren, aber im Bereich der *tradierten Institutionsmodelle* der Kirche: Pfarrei usw.) vorstellt, ist sicherlich eine in Lateinamerika geübte Form der Katechese. Mehr noch: Manche kirchlichen Strömungen versuchen es immer wie-

der, die Bedeutsamkeit dieser Form einzuschärfen. Es ist jedoch in letzter Zeit immer deutlicher geworden, daß auch diese Form nach und nach als sekundär zu betrachten ist. Daß die Haupt Sorgen nicht mehr in erster Linie dahin zielen, war den Teilnehmern des Medellín-Treffens ziemlich klar. Der Erwachsene und seine konkrete Umwelt stehen im Zentrum des Blickfeldes. Nur wenn man das versteht, ist man imstande, die verschiedensten Formen der Experimente mit *Basis-Kommunitäten* zu würdigen. In einem Kontinent, in dem mehr als die Hälfte der Bevölkerung weniger als 20 Jahre alt ist, gehört der Jugendliche allerdings zu diesem Begriff des „Erwachsenen“. Das Konzept „Basis-Kommunität“ durchzieht seit Jahren die Pastoralpläne und die pastorale Wirklichkeit Lateinamerikas, so daß europäische Theologen hierin geradezu ein charakteristisches Merkmal Lateinamerikas erblickten (vgl. R. Laurentin, a. a. O. — er hat sein ganzes Buch als Bestandsaufnahme der Aktivität solcher „Basis-Kommunitäten“ konzipiert). Unter „Basis-Kommunität“ darf man sich nicht zunächst die traditionellen kleineren Gruppen der bisherigen Institutionsformen der Kirche vorstellen, sondern die neuartige ekklesiale Verkörperung engagierter Christen. Das wird deutlich, wenn es heißt: „Basis-Kommunitäten sollen entstehen als Instrument zur Überwindung der vorhandenen Marginalität der Menschen und als Zeichen des wirksamen Geheimnisses Christi“ (vgl. *Catequesis Latinoamericana* 1, 1969, S. 152; vgl. S. 143: „... für die Welt offene, in die Welt hineingestellte Basis-Kommunitäten“; vgl. auch S. 22—26).

Kein unrealistisches Katechese-Konzept

Die übliche Unterscheidung zwischen „Katechese“ und „Evangelisation“ scheint für Lateinamerika unzutreffend und daher ziemlich irrelevant. Es fragt sich, ob sie nur dort der Situation nicht gerecht wird oder ob die Voraussetzung des „schon vorhandenen Glaubens“ in der Katechese heute fast überall unrealistisch wäre. Das römische Projekt plädiert allerdings noch sehr ausdrücklich für eine Katechese mit ihrer „*nota propria*“. Die lateinamerikanischen Bischöfe heben hingegen hervor: „Trotz des Pluralismus der Situationen bleibt eines als gemeinsamer Punkt unserer Katechese in den verschiedensten Milieus: sie muß eminent „evangelisierende“ Katechese sein ohne den Glauben als vorhanden vorauszusetzen, es sei denn nach dessen notwendiger Konstatierung“ (*Catequesis Latinoamericana*, S. 143). Was man heute in Lateinamerika unter „Katechese“ versteht, ist nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, vor allem wenn man an die Verschiedenheit der Situationen und an die unterschiedlichen neueren Experimente denkt. Die Bejahung dieses Pluralismus fand deshalb auch in den Medellín-Dokumenten den gewünschten Niederschlag (vgl. *Catequesis Latinoamericana*, S. 132, 142). Mobilität und Anpassungsfähigkeit, keine aprioristische Festlegung „fixierter Universalmodelle“, mutiges Experimentieren, die notwendige Freiheit im Forschen und Handeln — all das wird als evident unersetzlich gefordert. In vielen Ländern ist übrigens die Katechese gar nicht mehr so deutlich als *sektorales Einzelgebiet der Pastoral* festzustellen. Gerade weil sie sich, mehr als es dem Anschein nach in Europa der Fall ist, in die Gesamtpastoral hineinverflochten sieht, sind ihre abgrenzenden Konturen konsequenterweise viel verschwommener. Schon allein die Tat-

sache, daß die wirkenden Kräfte oft gleichzeitig an verschiedenen Fronten operieren, führt dazu, daß gewisse Trennungslinien bereits sehr abstrakt wirken. Das hat einerseits wohl unverkennbare Nachteile; andererseits wird jedoch ein viel vitaleres Ineinandergreifen der Aktivitäten, im Hinblick auf Globalziele, ermöglicht. Damit ist wahrscheinlich auch einer der Hauptgründe aufgedeckt, weshalb die europäische Fachliteratur den Lateinamerikanern oft zu „speziell“ und unpraktikabel erscheint.

Bedeutend schwerwiegender scheint jedoch eine weitere Divergenz, die man vielleicht folgendermaßen andeuten könnte: die lateinamerikanische Katechese versucht es, die konkreten Konsequenzen aus der (theoretisch) unwidersprochenen Lehre zu ziehen, daß nämlich das Heil des Menschen sich im Hier und Jetzt seiner sozial verflochtenen Gegenwart ereignet und von nirgendwo sonst magisch herzuleiten ist, was aber natürlich nicht bedeuten kann, daß sich diese Gegenwart geschichtslos interpretieren ließe. Also muß sich die Geschichtswertung dieses Heils als Ernstnehmen der geschichtlichen Herausforderungen bewähren, weil sich nur darin und nirgendwo anders Gottbegegnung ermöglicht. Diese *Gottbegegnung* kann also nur als ein Vorwärts und niemals als ein Nach-draußen dieser konkreten Geschichte gemeint sein. Man weiß, wie zentral und doch noch unbewältigt diese Problematik in der heutigen Theologie hervortritt. Neben scheinbarer theoretischer Ausgeglichenheit besteht allzuoft eine Angst vor den logischen Konsequenzen in der Praxis. Man theoretisiert in puncto Sozialtheologie (oder wie immer man es nennen mag), weiß jedoch mit Sozialanalyse nichts anzufangen. Die heilsame Furcht vor Ideologien läßt vor dem Versuch des mutigen prophetischen Wortes zurückschrecken. Ist es nicht erstaunlich, daß die üblichen Warnungen („Soziologisierung der Theologie“ usw.) bei lateinamerikanischen Verhältnissen anscheinend gar nicht mehr recht „greifen“? (Was aber wohl nicht heißen kann, sie seien gerade im jetzigen Moment überflüssig geworden.)

Kommunitärer Bewußtwerdungsprozeß

Das *soziale Engagement* der lateinamerikanischen Katechese, mit evidenten Folgen für ihren Inhalt, läßt sich durch einige Zitate erhellen. „Die heutige Katechese erkennt, aufgrund einer adäquateren Theologie der Offenbarung, in den geschichtlichen Situationen und in den echt menschlichen Bestrebungen die ersten Zeichen, auf die man achten muß, um den Heilswillen Gottes für den heutigen Menschen zu entdecken. Deshalb gehören diese Situationen auch zum Inhalt der Katechese.“ „Eine Gesamtpastoral setzt auch die offene und endgültige Annahme des sozialen Wandlungsprozesses voraus... Der Katechese obliegt unter anderem die Aufgabe, diese Entwicklung sinngebend zu beschleunigen. Die Formen der Entwicklung können sehr verschieden sein: progressiv oder revolutionär.“ „Der Mensch gelangt zum Heil insofern er aktiv und bewußt an diesem geschichtlichen Prozeß partizipiert.“ „Der Glaube impliziert den effektiven Einsatz im geschichtlichen Prozeß...“ „Unter Katechese verstehen wir eine Gemeinde, die, im Licht des Glaubens, ihren geschichtlichen Prozeß reflektiert.“ „Die Evangelisation (Katechese) ist jene Aktion, durch die eine menschliche Gruppe sich des umfassenden Fortschritts der Menschheit bewußt wird, in dem Gott sie anruft, sich

aktiv einzusetzen“ (Catequesis Latinoamericana, S. 85, 132, 133, 151).

Der Begriff „katechetische Methodik“ wird in Lateinamerika zur Zeit ziemlich neu geprägt. Dies wurde in Medellín auch als notwendig angesehen (vgl. Catequesis Latinoamericana, S. 84). Die Verschiedenheit der katechetischen Methoden wird auch in Europa dauernd erörtert. Es scheint jedoch immer wieder eine *Priorität des didaktischen Aspektes* durchzuschimmern, was in Kontext des „schulischen Religionsunterrichts“ auch verständlich ist. In Lateinamerika ist aber gerade dieser Kontext keinesfalls der wichtigste Referenzpunkt. Der Begriff der „didaktischen Methode“ klingt deshalb schon rein sprachlich fast fremd. Unter „Methode“ versteht man immer mehr den gruppenspezifischen Prozeß, in dem menschliche Befreiungsprobleme und Glaubensfragen simultan und ineinandergreifend diskutiert werden. Die Anregung zu diesem Konzept der *Bewußtwerdungsmethode* kam größtenteils von den vielfältigen Erfahrungen, die man in der „Basis-Erziehungsbewegung“ (Movimento de Educação de Base — MEB) in Brasilien seit Jahren gesammelt hat. Paulo Freire, katholischer Laie aus Brasilien, Berater der UNESCO und des Weltrates der Kirchen, der seit Jahren im Exil in Chile lebt, ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten Christen Lateinamerikas. Die von ihm erdachte Alphabetisierungs- und Bewußtwerdungsmethode (gewöhnlich schlechthin als „método Paulo Freire“ bezeichnet) ist ein psycho-sozialer Gruppenprozeß, der von der Soziologie der situationsgebundenen Sprache ausgeht. Nach der Erforschung des an Ort und Stelle gebrauchten Grundvokabulars wird im Alphabetisierungsverlauf das unfreie Repräsentationssystem „entlarvt“, die Sprache wird „entkodifiziert“, so daß ein befreites Wort vom Menschen selbst zurückgewonnen wird. Der Erfolg dieser Methode (vgl. Einzelheiten in: Catequesis Latinoamericana, S. 44 ff.) ließ sich nicht nur in der raschen Alphabetisierung erweisen; er zeigte sich vor allem im *Bewußtwerden* (conscientização) der Betroffenen. Ähnlich wie man es zunächst mit den „Schlüsselwörtern“ des Grundvokabulars getan hat, greift man nachher die „Schlüsselthematik“ der konkreten menschlichen Situation auf. Das Ergebnis ist das Heranreifen einer veränderten Fähigkeit der Einzelnen, ihre eigene Situation zu interpretieren und sich ihr bewußt zu „stellen“. Der Neologismus „conscientização“ ist heute überall in Lateinamerika üblich geworden. Die anthropologischen Grundthesen Paulo Freires (vgl. seine Bücher: *A educação como prática da liberdade*, Rio 1967; *La pedagogia del oprimido*, Santiago 1968) fanden einen eindeutigen Niederschlag im CELAM-Dokument über „Erziehung“. Paulo Freire selbst hat sich in der letzten Zeit nachdrücklich bemüht, seine „Methode“ für die Katechese fruchtbar zu machen. In nicht wenigen katechetischen Kreisen (vor allem in Brasilien, Uruguay und Chile) wird die Anwendung der „Methode“ praktiziert, und die Zeitschrift „Catequesis Latinoamericana“ verspricht, weitere Aufsätze zum Thema, zum Thema.

Welche Hilfe wäre von Europa aus zu leisten?

Gemeint ist zunächst bestimmt nicht die Geldhilfe. Darüber ließe sich sogar reichlich diskutieren. Diesbezüglich wäre gewiß die Finanzierung von Reisen europäischer Theologen keiner schlechterer Vorschlag. Der Brückenschlag von der europäischen zur lateinamerikanischen Katechese

scheint erheblich schwieriger geworden zu sein. Man fühlt sich dort — ob zu Recht oder zu Unrecht — ein wenig voraus, was den konkreten Standort der Katechese betrifft. Dabei fehlen allerdings nicht die Sorgen. Bei aller Notwendigkeit des gewagten Standortes, mit der radikalen Ernstnahme der geschichtlich-sozialen Herausforderungen, läßt sich jedoch die große Gefahr des Verlustes eines explizit christlichen Inhaltes kaum verschweigen. Diese Gefahr brennt übrigens den führenden Katechetikern Lateinamerikas im Bewußtsein. Sie wissen um diese Gefahr. Spricht man mit ihnen, äußern sie sich darüber geradezu

hilfeheischend. Diese Hilfe kann jedoch nur von jenen geleistet werden, die sich in die Situation einfühlen und den methodologischen Vorsprung mitvollziehen. Eine Dogmatik, die nicht über rein theoretische Gefechte hinwegkommt, eine Exegese, die nichts zur Hermeneutik des Wortes Gottes in den dortigen sozialen Verflechtungen zu sagen weiß, eine Katechetik, die sich vom Hintergrund des etablierten schulischen Religionsunterrichts nicht loschält, eine Pastoraltheologie, die kirchlich introvertiert bleibt, sind wahrscheinlich nicht imstande, die verlangte Hilfe zu leisten.

Kurzinformationen

Die erste Arbeitssitzung der **Diözesansynode des Bistums Meißen** fand vom 13. bis 15. Juni 1969 in der Dresdener Kathedrale statt. Schon vor dem Konzil hatte die Meißener Erzpriesterkonferenz (14. 5. 59) die Abhaltung einer Diözesansynode vorgeschlagen, und Bischof Spülbeck kündigte sie Ende August 1965 sowie im Hirtenbrief vom 30. Januar 1966 an. Bis Oktober desselben Jahres trafen über 1000 Einzelanträge zur Synode aus allen Kreisen des Bistums ein, die in 16 Fachkommissionen bearbeitet wurden (vgl. „Tag des Herrn“, Leipzig, 14. 6. 69, S. 92 ff.). Eine Koordinierungskommission, die seit April 1968 besteht, hatte die Erarbeitung eines „Generalschemas über das Volk Gottes im Bistum Meißen“ vorgeschlagen. Im Oktober desselben Jahres konnte der von einer gemischten Kommission verfaßte erste Entwurf des Generalschemas vorgelegt werden. Klerus, Pfarrgemeinde- und Dekanatsräte haben diese Vorlage durchdiskutiert und stimmen ihr in der Mehrheit zu. Allerdings mußten noch mehr als 850 einzelne Änderungswünsche eingearbeitet werden, bis der endgültige, jetzt der Synode vorgelegte Text am 5. Mai d. Js. verabschiedet und den Synodalen übergeben werden konnte. Zwei weitere Entwürfe der Fachkommission „Bau und Kunst“ und „Technische Durchführungsfragen für Bauangelegenheiten“ wurden zusammen mit den Satzungsvorschlägen für die Räte ebenfalls der Synode vorgelegt. Bischof Spülbeck hatte den Domdekan von Bautzen, Dr. Bulang, zum 1. Präsidenten der Synode ernannt und schlug drei weitere Präsidiumsmitglieder vor, die vom Plenum zu bestätigen waren. Die Synode setzt sich aus etwa 150 Mitgliedern zusammen (davon sind 80 Priester, 60 Laien und 9 Ordensschwwestern). Eine Gruppe der Synodalen wurde von den Priesterkonferenzen und Dekanatsräten gewählt, die zweite besteht aus Vertretern der Diözese (Erzpriester, Präpste, Ordensobere, Domkapitulare, Ordinariats-, Offizialats- und Bischöfliche Räte), die dritte Gruppe, die Priester und Laien umfaßt (Vorsitzende der Fachkommissionen, Vertreter der Diözesancaritas, Seelsorgehelferinnen, Studenten- und Jugendvertreter), wurde vom Bischof berufen. Das Generalschema gliedert sich in fünf Kapitel (mit insgesamt 44 Abschnitten): 1. Das Volk Gottes, 2. Brüderlichkeit und Mitverantwortung, 3. Freiheit und Autorität, 4. Die Ordnungen der Kirche, 5. Mitarbeiter Gottes. In den Vorlagen wird ausdrücklich berücksichtigt, daß im Bistum Meißen auch sorbische Volksgruppen leben. Die Beschlüsse der Synode, die der Zweidrittelmehrheit bedürfen, gelten kirchenrechtlich als Empfehlungen, die erst durch bischöflichen Erlaß rechtsverbindlich werden.

In einer Pressekonferenz vom 6. Juni 1969 gab der Vorsitzende der „**Bewegung für Papst und Kirche**“, Prof. W. Hoeres, in Frankfurt die Ziele dieses am 23. 2. 69 gegründeten Kreises an. Die Bewegung, bei der es sich um „einen losen Zusammenschluß katholischer Priester und Laien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz — ähnlich der evangelischen Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘ — handelt“, möchte „den Bischöfen Deutschlands und dem Heiligen Vater“ den Dialog anbieten. Das der Presse übergebene „Manifest“ wendet sich an „alle

Katholiken“ und weist in seiner recht feierlichen Einleitung auf die „kirchen- und weltgeschichtliche Stunde“ hin, die „der Krisis“, wenn nicht „der Katastrophe“ zutriebe. In seinen drei Hauptteilen enthält das „Manifest“ Erklärungen, wie das Bekenntnis zu „den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils“, zum I. Vaticanum „und zum Tridentinum“ sowie zu „allen Konzilien und definitiven Entscheidungen des kirchlichen Lehramts und darüber hinaus zur ganzen zweitausendjährigen Tradition der Kirche“, zum „Gehorsam zum Statthalter Christi auf Erden“ und zur Annahme der päpstlichen Enzykliken, „wie es Pius XII. in der Enzyklika ‚Humani generis‘ dargelegt hat“. Der zweite Manifestteil lehnt ab: Alle in den beiden Enzykliken „Humani generis“ und „Ecclesiam suam“ gekennzeichneten Irrtümer, „jede sinnverändernde Neuformulierung der Dogmen“, die „sog. Neuinterpretation des Glaubens“, die einer „Umdeutung“ gleichkomme, die „lieblose und zerstörerische Kritik“ an der Kirche und ihren Traditionen, den „falsch-verstandenen Dialog“, der ohne jeden festen Standpunkt alles und jedes in Frage stelle, das „falsch verstandene Aggiornamento“, eine „Demokratisierung der Kirche“, die deren hierarchische Verfassung antaste und damit „zur Vernichtung der Kirche“ führe... Schließlich wird erwartet, daß „das apostolische Lehramt mit Freimut ausgeübt“ werde, daß die Kirche ihre „richterliche Vollmacht“ gebrauche und „ausschließt, was nicht mehr zu ihr gehört“. Ferner solle das „willkürliche Experimentieren“, besonders auf liturgischem Gebiet, aufhören. Die kirchliche Publizistik solle „allseitig gerecht“ berichten und nicht „einseitig der Neuerungssucht“ das Wort reden; endlich soll „ernst gemacht“ werden — „besonders an den Stätten der Priesterausbildung — mit jener Erneuerung, die nicht so sehr aus der Änderung der äußeren Gesetze als vielmehr der inneren Haltung des Gehorsams gegenüber Christus, in der Haltung der Heiligen und der Magd des Herrn besteht“. — Es sollen bereits 19 000 Unterschriften dieses Manifests vorliegen (u. a. Minister a. D. A. Hundhammer, Prof. Lakebrink, Sigismund v. Radecki, Prof. R. Seewald, Dr. v. Hildebrandt, Prof. Frhr. von der Heydte, Ministerpräsident a. D. Altmeier). Man will weitere Unterschriften sammeln und in Vorträgen, Rundschreiben und gemeinsamen Willenskundgebungen zur Verbreitung der Thesen beitragen.

Die **außerordentliche Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz** vom 26. bis 29. Mai 1969 in Issy-les-Moulineaux lief in zwei getrennten Tagungen ab: 1. in einer gemeinsamen Sitzung der Bischöfe mit Priesterdelegierten; 2. in der eigentlichen Konferenz mit dem Schwerpunktthema Schule und Universitäten. Zur ersten gemeinsamen Sitzung (26./27. 5. 69) versammelten sich 121 Bischöfe und 101 Priester als Delegierte der Diözesen sowie sechs höhere Ordensobere, um aufgrund der provisorischen Auswertung einer vorausgehenden Befragung von Priestern, Ordensfrauen, Seminaristen und Laien die gegenwärtige Situation des französischen Klerus zu diskutieren („La Croix“, 29. 5. 69). Die Auswertung ließ gewisse Konvergenzen in den Forderungen der Befragten erkennen: diese be-