

Hans Zwiefelhofer SJ

Lateinamerikanische Kirche und Theologie

Puebla: Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas

Im August des vergangenen Jahres schrieben Campesinos der Südküste Guatemalas an die Bischöfe ihres Landes: „Wir bitten Sie, daß Sie unsere Probleme in Puebla diskutieren, damit wir herauskommen aus dieser ganzen Ungerechtigkeit, die uns jeden Tag mehr umbringt. Puebla soll unterstreichen und bestärken, was in Medellin vor zehn Jahren gesprochen wurde, denn dort wurde unsere Hoffnung auf das Evangelium geboren, dort wurde das Evangelium zur Frohbotschaft für die Armen.“ Zur gleichen Zeit war in einer theologischen Zeitschrift in Peru zu lesen: „Was wir nicht von Puebla erwarten: die Lösung unserer Probleme; eine konkrete Antwort auf unsere Problematik; ein Dokument, das alle zufriedenstellt; eine Wiederholung von Medellin.“ Noch nie hat ein kirchliches Ereignis in Lateinamerika eine solche unübersehbare Fülle unterschiedlicher Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen zum Ausdruck kommen lassen wie die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die für Oktober 1978 geplant war, wegen des Todes von Papst Johannes Paul I. verschoben wurde und zu Beginn dieses Jahres (27. Januar bis 13. Februar) in Puebla (Mexiko) stattgefunden hat. Schon bevor die Konferenz überhaupt begonnen hatte, war sie dazu „verurteilt“, ein historisches Ereignis zu werden – nach der Meinung interessierter Beobachter in Europa und Nordamerika, nach den Erwartungen vieler Christen in Lateinamerika und auch durch die breit angelegte Vorbereitung der Konferenz und durch die Themenstellung selbst. Trotz aller Spannungen und Konflikte stand diese Konferenz deshalb von Anfang an unter dem einheitlichen Bemühen, die konkrete Wirklichkeit der Kirche im Licht der Geschichte zu verstehen.

„Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“ – so lautete die Thematik der Konferenz – verlangt die Einordnung von Gegenwart und Zukunft in den breiteren Kontext der Geschichte, wie schon die beiden Vorbereitungsdokumente für Puebla deutlich erkennen ließen. Gerade weil das geschichtliche Bewußtsein und die kulturelle Verwurzelung der lateinamerikanischen Kirche in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Pastoral zum Ausdruck kamen, konnte die Konferenz von Puebla zu einem Meilenstein für die Kirche in Lateinamerika auf ihrem Weg durch die Geschichte werden, die sich im Rückblick in drei großen Phasen darstellt.

Entdeckung und Kolonisierung (1492–1808)

Die den lateinamerikanischen Subkontinent erobernden Spanier und Portugiesen trafen auf eine recht unterschiedliche politische, soziale und religiöse Struktur. Auf die Phase der Eroberung, in der Missionare die Konquistadoren nach Lateinamerika begleiteten, folgte die Zeit der Kolonisierung. Mit ihr war eine intensive Missionierung der unterworfenen Bevölkerung so eng verbunden, daß die Kirchengeschichte der Kolonialzeit nicht als isoliertes Geschehen betrachtet werden kann. Die enge Beziehung von Kirche und Staat in den iberischen Ländern beeinflusste maßgeblich die missionarische Einstellung staatlicher wie kirchlicher Kreise bis hin zu missionstheologischen Überlegungen und zum methodischen Vorgehen bei der Missionierung. „Die Entdeckung und Eroberung Amerikas erfolgten unter staatlicher Leitung und entsprangen nicht kirchlicher Initiative, aber der päpstliche Missionsauftrag an die Monarchen, der zugleich als legitimer Rechtstitel für die Besitznahme der überseeischen Welt betrachtet wurde, bedingt eine bedeutsame Mitwirkung der Kirche an der Gestaltung des amerikanischen Lebens unter der europäischen Herrschaft. Der stärkere Partner blieb dabei die politische Gewalt. Die Kirche geriet in eine weitgehende Abhängigkeit vom Staat.“¹ Die spanischen Monarchen beanspruchten das Patronatsrecht in den neuerworbenen Gebieten mit dem Hinweis auf ihre Verdienste während der Kriege mit den Ungläubigen und auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens. Mit Berufung auf die mittelalterliche Idee vom „*orbis christianus*“ und von der päpstlichen Universalherrschaft versuchten die spanischen Kronjuristen, die Besitzansprüche auf die eroberten Gebiete und ihre Bevölkerung juristisch zu begründen und zu rechtfertigen, wodurch innerhalb der spanischen Spätscholastik heftige theologische Kontroversen ausgelöst wurden. Eine Reihe von päpstlichen Verlautbarungen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts begünstigten die Ausbildung des Patronatswesens in den Ländern der Neuen Welt; sie galten als Legitimation der kolonialen Besitzverhältnisse.

Wegen ständiger Kompetenzüberschreitung der spanischen Krone kam es zu Konflikten mit der kirchlichen Autorität. Deshalb sahen sich die spanischen Könige genötigt, ihr Eingreifen in weite Bereiche des kirchlichen Lebens juristisch zu legitimieren. Über das Patronatsrecht entwickelten Theologen und Juristen die Theorie vom königlichen Vikariat, die staatskirchliche Bestrebungen begünstigte und im selben Jahrhundert durch die Lehre vom Gottesgnadentum erweitert und vertieft wurde. Diese Auffassung besagte, daß Gott die spanischen Könige beauftragt habe, „die Länder der Neuen Welt zu erobern und ihre Einwohner zum Christentum zu bekehren“². Als die Päpste nach dem Konzil von Trient sich verstärkt der Ausbreitung des Evangeliums unter den Nichtchristen zuwandten, stießen sie auf die inzwischen zur Tradition gewordenen Kompe-

tenzansprüche im spanisch-portugiesischen Herrschaftsbereich. Denn der Missionsauftrag war festgefügtter Bestandteil der gesamten Kolonialpolitik geworden. Im Bereich der eigentlichen missionarischen Tätigkeit unter den Eingeborenen spielte sich jedoch ein Prozeß ab, der auf gegenwärtige Verhältnisse hinzuweisen scheint: „Einerseits befand sich die Kirche in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Staat, der die Arbeit der Missionare zu einem Instrument der Kolonisation degradierte, zum anderen hatte die energische Kritik der Missionare an bestimmten Formen der Kolonialpolitik zu einer ernsthaften Diskussion um die Kolonialethik geführt. In ihrem Mittelpunkt stand die Frage der Gewaltanwendung, Ausbeutung und Unterdrückung der Eingeborenen.“³

Am Ende der Kolonialzeit stellte sich der Katholizismus in Lateinamerika als eine Kraft dar, deren Stärke zugleich ihre Schwäche war: „Aufgrund der weitgehenden Identität von Kirche und Staat geriet die Kirche in Abhängigkeit des Staates. Andererseits unterstützte der Staat die Katholisierung Lateinamerikas und garantierte dem Katholizismus die privilegierte Stellung als Staatsreligion. Überdies verhinderte die staatliche Inquisition während der Kolonialzeit weitgehend den Einfluß der Reformation und der ausländischen Ideen, die dem katholischen Glauben abträglich gewesen wären. Da die koloniale Kirche eine aus mehreren Gründen importierte Staatskirche blieb, bedeutete beispielsweise die Katholisierung Lateinamerikas nicht zugleich die Entwicklung und Förderung einer eigenen Religiosität. Zudem verweigerte man den Eingeborenen mit dem Hinweis auf ihre angeblich geringere Intelligenz und ihr Unvermögen, den Zölibat einzuhalten, den Zugang zu kirchlichen Ämtern. Aufgrund eines portugiesischen Gesetzes sollte der Klerus in Brasilien eine weiße, rassenreine Aristokratie bleiben. Die Eigenart dieses kolonialen Katholizismus ließ die lateinamerikanische Kirche bis in die Gegenwart eine vom Ausland abhängige Institution sein, die zu jeder Zeit unter Priestermangel zu leiden hatte. Die offizielle Kirche als Kirche der Herrschenden, nämlich als Kirche der Eroberer, der spanischen und portugiesischen Kolonisten sowie der kreolischen Aristokratie, kontrastierte mit dem Volkskatholizismus der Eingeborenen.“⁴

Befreiung und Unabhängigkeit (1808–1959)

In den Unabhängigkeitskämpfen war die Rolle der Kirche ambivalent. „Entscheidend ist, daß religiöse Gründe nicht zu den hauptsächlichen Ursachen für die lateinamerikanischen Revolutionen gehören. Beide kriegführenden Parteien trugen Heiligensymbole in ihrem Banner. Obwohl sich die Libertadores ideologisch auf den Liberalismus stützten, ließen sie die Truppen den Rosenkranz beten . . . – Die Revolutionäre wandten sich nicht gegen die katholische Religion, kämpften aber gegen den Klerikalismus. Dieser Kampf war macht-

politisch begründet. Die Liaison der Kirche mit dem spanischen Kolonialsystem machte sie zur Partei, gegen die ebenso zu kämpfen war wie gegen Spanien. Ihre Beteiligung an den Aufgaben der Kolonialregierung in Verwaltung, Erziehung, Gesundheitswesen, der Kontrolle der Einwanderer usw. hatte ihr zu einer privilegierten Machtposition verholfen, die sich in etlichen Sonderrechten und einem immensen Reichtum ausdrückte. Der kirchliche Reichtum war durch die Verleihung von Landbesitz und Encomiendas durch die Krone entstanden sowie durch Steuerfreiheit des kirchlichen Kapitals, die Abgabe des Zehnten, durch Spenden und Erbschaften sowie durch Zinsen aus kirchlichen Krediten. Das bildete die Grundlage für die kirchliche Vorherrschaft im politischen und wirtschaftlichen Bereich. Gegen diese Macht der Kirche richtete sich der Antiklerikalismus. Die Kirchenverfolgungen des 19. Jahrhunderts sind aus dem Machtkampf zwischen den antiklerikalen Liberalen und den konservativen Großgrundbesitzern und Klerikern zu begreifen. Während der hohe Klerus in einer Interessengemeinschaft mit dem Großgrundbesitz zunächst auf der Seite Spaniens kämpfte und dann einen Teil der konservativen Oligarchie bildete, stand der niedere Klerus meist auf seiten der Revolution. Er teilte das materielle Elend der einheimischen Bevölkerung und verband mit der Unabhängigkeit sozialrevolutionäre Ziele. Wegen seines Eintretens für die Unabhängigkeit wurde er von der eigenen Hierarchie verfolgt und verurteilt ... Mit der Herausbildung der Machtpositionen nach der Konstituierung der neuen Staaten zeigte sich, daß diese sozialrevolutionären Kräfte nicht zum Erfolg kommen konnten. Ein genereller sozialer Wandel lag nicht in den Interessen der liberalen Oligarchien, auch wenn die von ihnen verkündeten demokratischen Ideen darauf schließen ließen.“⁵

In den Verfassungen der neuen Staaten wurde fast überall der Katholizismus als Staatsreligion beibehalten. Nach den Verfassungen bestand eine Union von Staat und Kirche in Argentinien, Bolivien, Kolumbien, Costa Rica, Dominikanische Republik, El Salvador, Haiti, Paraguay, Peru und Venezuela. Die Trennung von Staat und Kirche wurde durchgesetzt in Brasilien, Chile, Cuba, Ecuador, Guatemala, Honduras, Mexiko, Nicaragua, Panama und Uruguay. „Es kann für das Lateinamerika dieser Zeit keine einheitliche Kirchenpolitik mehr festgestellt werden. Sie differierte von Land zu Land und von Regierung zu Regierung.“⁶

Als Folge der Unabhängigkeitsbewegung muß festgehalten werden, daß die Eliten dem Katholizismus weithin verloren gingen. Ihr Bekenntnis zur katholischen Religion entsprang nicht persönlicher religiöser Überzeugung, sondern eher dem nationalen Selbstverständnis, für das Religion und Kirche ein wichtiges Ordnungselement der Einheitlichkeit darstellten. „Daß der Katholizismus als die maßgebliche Religion Lateinamerikas fortlebte, ist aus der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Marginalisierung der Massen zu verstehen.

Der geringe Einfluß einer von Europa abhängigen Kultur der Oberschicht trug nicht zur Bildung einer eigenständigen lateinamerikanischen Kultur bei und hatte auch keinen Einfluß auf die theologische Entwicklung der Kirche. Die Massen blieben das, was sie waren – sie blieben einem synkretistischen Volkskatholizismus verhaftet. Seine Weltfeindlichkeit, sein Ritualismus und seine Emotionalität trennten die religiöse Sphäre von den sozialen Problemen und fungierten als emotionale Entlastung für das Elend des Alltags.“⁷ Das fehlende selbstkritische Bewußtsein einer Krise entsprach dem ungebrochenen Glauben der Kirche, Ausdruck der lateinamerikanischen Kultur und der Werte des Volkes zu sein. Man pflegte ein Bild der Kirche, das immer weniger der wirklichen Situation des Kontinents entsprach.

Auch das erste Plenarkonzil Lateinamerikas, das 1899 unter Leo XIII. in Rom stattfand, änderte daran wenig. Dennoch bezeichnet man mit gewissem Recht dieses Plenarkonzil als „Zweite Gründung“ der Kirche in Lateinamerika, weil dadurch ein Prozeß der Konsolidierung und der institutionellen Strukturierung der Kirche während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eingeleitet wurde, der insbesondere zur Bildung nationaler Bischofskonferenzen führte. Auf Anregung Roms fand im Jahr 1955 dann die erste Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Rio de Janeiro statt; sie beschäftigte sich vornehmlich mit innerkirchlichen Problemen und beschloß die Gründung des ständigen lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), der im November 1956 zum ersten Mal in Bogotá zusammentrat. Damit waren die organisatorischen Strukturen geschaffen, innerhalb deren ein neues Bewußtsein der kirchlichen Einheit Lateinamerikas wachsen konnte.

Krise und Hoffnung (ab 1959)

Im Jahr 1959 ereignete sich in Cuba die erste sozialistische Revolution Lateinamerikas. Mit ihr begann eine neue Phase lateinamerikanischer Geschichte und Kirchengeschichte. Die Kirche trat in einen Prozeß ein, der Krise und Gefahr einerseits, Wiedergeburt und Hoffnung andererseits bedeutete und bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Die konservativ-traditionelle „Kirche der Neuen Christenheit“ und die offene, auf die Befreiung des Menschen ausgerichtete „Kirche des Volkes“ gerieten in Spannung und Konflikt; der „Sozialkatholizismus“ als dritte große Strömung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlor an Bedeutung. Die Weltkirche wurde davon noch wenig berührt, denn das Zweite Vatikanische Konzil war eine Sache der Europäer, und die sogenannte „Dritte Welt“ entwickelte nur langsam ihre eigenen Konturen. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils – nicht zuletzt auf Grund der offensichtlichen Neuorientierung der Weltkirche zum Dialog mit der Welt und auf Grund der

Stärkung der bischöflichen Kollegialität – entstand die Idee einer zweiten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, die in der Konferenz des CELAM im Jahr 1966 in Mar del Plata und in der Enzyklika Pauls VI. „Über den Fortschritt der Völker“ ihre entscheidenden Schritte der Vorbereitung fand.

Die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Medellin 1968)

Die theologischen und pastoralen Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils trafen einen großen Teil der lateinamerikanischen Kirche völlig unerwartet. Drei Jahre später, im Herbst 1968, wurden sie durch die Konferenz von Medellin in den lateinamerikanischen Subkontinent aufgenommen. Zum ersten Mal in ihrer Geschichte erlangte die Kirche in Lateinamerika im Zuge und in der Folge dieser Konferenz das gemeinsame Bewußtsein einer lokalen lateinamerikanischen Kirche. Gleichzeitig erkannte man, daß die Pastoral der Kirche nicht wirksam sein kann ohne Bezug zu den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen der Gegenwart. Zum ersten Mal wurde offiziell von einer Pastoral für die Entwicklung, für die Integration, für die Befreiung des Menschen gesprochen. Der Begriff der *Befreiung* wurde zum Schlüsselbegriff der Konferenz von Medellin. Befreiung wurde ausdrücklich als integrale Befreiung verstanden, die nicht nur die Befreiung des Menschen von der Sünde, sondern von jeder Art von Knechtschaft, von Elend und Unterdrückung bedeutet. Damit konnte der Entwicklungsprozeß als Prozeß der Befreiung definiert und theologisch begründet werden. Indem die lateinamerikanische Kirche ihren Beitrag für den Prozeß der Befreiung formulierte, offenbarte sie ein neues Selbstverständnis einer dienenden und armen Kirche, die ihre prophetische Sendung im Hinblick auf den historischen Moment entdeckte: Als Übersetzung des Evangeliums für die Befreiung des Menschen, als prophetische Kritik an allem, was einer integralen Entwicklung entgegensteht, und als interesselosen Dienst an dem, was dem menschlichen Fortschritt dient.

Die entscheidende Wende im Selbstbewußtsein und im Handeln der Kirche fand ihren ersten Ausdruck in einer harten und wirklichkeitsnahen Situationsanalyse, für die sich in den Dokumenten der Konferenz schließlich der Schlüsselbegriff der *institutionalisierten Gewaltanwendung* durchsetzte. Mit diesem Begriff wurde gleichzeitig der Wille zur Veränderung umschrieben: „Es ist nicht zu übersehen, daß sich Lateinamerika weithin in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann, weil die gegenwärtigen Strukturen fundamentale Rechte verletzen. Es ist eine Situation, die vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umformungen fordert“ (Dokument Frieden, Nr. 10).

Die Bedeutung der Dokumente von Medellin ist nicht so sehr in ihrer Originalität zu sehen; den eigentlichen Wert gewinnen sie durch ihre an die Christen gerichtete Aufforderung zum *kritischen Engagement* und durch die Verurteilung eines globalen Systems, das Ungerechtigkeit hervorbringt und Unterentwicklung verfestigt. Die im Vergleich zur traditionellen Denk- und Ausdrucksweise der lateinamerikanischen Kirche ungewöhnlich wirklichkeitsbezogene und kritische Sprache legt Zeugnis vom Selbstverständnis einer Kirche ab, die sich darum bemüht, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Tragweite zu erkennen und zu versuchen, ihre eigene Rolle in dieser Wirklichkeit neu zu definieren.

Vielleicht wäre die lateinamerikanische Kirche in ihrer Aufgabe, Entwicklungsmotor von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen zu sein, nicht so schnell zur Tat geschritten, hätten nicht die sozialen Spannungen und das vorrevolutionäre Bewußtsein breiter Bevölkerungsgruppen sie in eine explosive Situation versetzt, an der sie zu zerbrechen drohte. Durch den Prozeß der sozialen Mobilisierung ist das traditionelle kirchliche System religiöser Übermittlung und Kontrolle entscheidend in Frage gestellt worden. So war es für die Kirche existentiell und pastoral notwendig, ihre eigenen traditionellen Grenzen zu überschreiten, sich den Herausforderungen des Entwicklungsprozesses zu stellen und auf diese Weise zur lebendigen Hoffnung für das Volk und insbesondere für die Armen und Unterdrückten zu werden.

Die Kluft zwischen lateinamerikanischer Wirklichkeit und lateinamerikanischer Kirche war damit in fundamentaler Weise überwunden; Lateinamerika selbst wurde als „theologischer und pastoraler Ort“ wiederentdeckt. Nur in der Geschichte des Subkontinents und in der Deutung der Zeichen dieser Geschichte würde es möglich sein, Gott zu finden und zu begegnen; Evangelisierung müßte bedeuten, die Frohbotschaft des Evangeliums zur konkreten geschichtlichen Realität werden zu lassen. Vom Glauben her, der die gegenwärtige Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten versucht, und von der entsprechenden Praxis her entstand eine neue Sicht Lateinamerikas und der Rolle der Kirche innerhalb dieser Wirklichkeit. Aus der Erinnerung an Jesu Solidarität mit dem Volk erwuchs die menschlich-christliche Anteilnahme der Kirche an den Bedürfnissen und an der Unterdrückung des Volkes. Der Einsatz für die Armen bedeutete Kritik an den gegebenen Verhältnissen, an der institutionalisierten Gewaltanwendung, an der entfremdenden Modernisierung, an der Entwicklung in Abhängigkeit – als Elemente, die weder Freiheit noch Gerechtigkeit und Frieden bedeuten können.

Die theologische Qualifizierung dieser Situation als „Situation der Sünde“ führte zu dem fundamentalen Vorschlag, das Volk aufzurufen, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen: „Alle Kräfte des Volkes zu stützen und zu kräftigen, um seine eigenen Basisorganisationen zu schaffen und zu entwickeln“ (Dokument Gerechtigkeit, Nr. 27). So entstanden aus der Konferenz von Medellin die Kirche des Volkes und – als ihr Kern – die kirchlichen Basisgemeinden. Für

diese Kirche ist Jesus die Quelle der Inspiration und die Eucharistie das Zentrum ihrer Spiritualität. Freilich war Medellin zugleich auch der Anfang einer neuen Krise der lateinamerikanischen Kirche. Schon in den Dokumenten der Konferenz spiegeln sich die unterschiedlichen Auffassungen der Bischöfe, Priester und Laien; erst recht ließ die der Konferenz folgende Praxis erkennen, daß die Konflikte der lateinamerikanischen Gesellschaft das Innere der Kirche erreicht und das Ausmaß nahezu unüberbrückbarer Unterschiede im pastoral-theologischen und sozio-politischen Denken und Handeln angenommen haben.

Von Medellin nach Puebla (1968–1978)

In den vergangenen zehn Jahren haben sich Lateinamerika und die Kirche Lateinamerikas verändert. Die enge Verflechtung von Kirche und „Welt“, eine der fundamentalen Konsequenzen des neuen Selbst- und Sendungsbewußtseins der Kirche nach Medellin, ist die tiefste Wurzel für die aus dem Wandlungsprozeß erwachsenden Herausforderungen, denen sich die lateinamerikanische Kirche – nach den zahlreichen Reaktionen nationaler Bischofskonferenzen – in Puebla als Gesamtkirche zu stellen hatte. Diese Verbundenheit, die wechselseitig zu verstehen ist, charakterisiert die theologisch-pastorale Reflexionsgruppe des CELAM mit den Worten: „Lateinamerika kann sich ohne Kirche nicht verstehen . . . Je mehr Klarheit die Kirche über Lateinamerika hat, desto mehr Klarheit hat sie auch über sich selbst.“ Die neue Vitalität der Kirche und ihr wachsendes lateinamerikanisches, historisches und kulturelles Selbstverständnis machen es fast unmöglich, zwischen Herausforderungen innerkirchlicher und außerkirchlicher Art zu unterscheiden.

1. *Ökonomische Entwicklung*

In Lateinamerika leben heute über 300 Millionen Menschen in einer sozialen und ökonomischen Umwelt, die nicht in der Lage ist, die elementarsten Grundbedürfnisse der Mehrheit zu befriedigen. Sie leiden unter Hunger, Elend, Krankheit, Arbeitslosigkeit, Diktatur und Gewalt. Wenn Kirche den Anspruch erhebt, „Expertin für Menschlichkeit“ zu sein, muß sie sich dem Phänomen „Unterentwicklung“ mit seinen vielen Gesichtern stellen und mit den Ursachen kritisch auseinandersetzen. Denn hinter den Symptomen wie Wirtschaftswachstum, Pro-Kopf-Einkommen, Bevölkerungszunahme, Ernährung und Schulbildung, die nur sehr unzureichend und anonym in Statistiken zum Ausdruck kommen, stehen Menschen, die in einer Situation der Ungerechtigkeit leben, die der menschlichen Würde und Freiheit so entgegengesetzt ist, daß sie als unmenschlich bezeichnet werden muß.

Die Wachstumsraten der lateinamerikanischen Bevölkerung gehören zu den

höchsten der Welt; die Bevölkerung wird am Ende dieses Jahrhunderts auf 630 Millionen angestiegen sein. Junge Menschen machen den größten Teil aus: 41% unter 15 Jahren, 55% zwischen 15 und 65 Jahren und 4% über 65 Lebensjahren. Früher wohnte die Bevölkerung größtenteils in ländlichen Gebieten; heute lebt sie in Städten: im Jahr 1950 lebten 25% der Bevölkerung in Städten von mehr als 20 000 Einwohnern; im Jahr 1965 lebte bereits fast die Hälfte der gesamten Bevölkerung, etwa 150 Millionen Menschen, in städtischen Zentren. Der Bedarf an infrastruktureller Ausrüstung hat sich durch diesen Prozeß der Urbanisierung erheblich verschärft: Energie, Wasser, Kanalisation, Wohnungen, Schulen, Krankenhäuser und Straßen fehlen dringlicher und augenfälliger denn je. In den größten und in vielen größeren Städten hat dieser Prozeß alarmierende Ausmaße angenommen. Noch gibt es keine Anzeichen dafür, daß die großen Wanderungsbewegungen vom Land in die Städte nachlassen würden.

Fast alle lateinamerikanischen Länder verzeichneten während der letzten zehn Jahre in quantitativer Sicht einen wirtschaftlichen Fortschritt. Doch wurde trotz des globalen Wachstums keine gleichmäßigere Einkommensverteilung erreicht; der Nachdruck lag auf der Erhöhung der Produktion, unter Vernachlässigung einer entsprechenden Verteilung. So hat sich die Kluft zwischen Armen und Reichen verschärft. Diese Situation stellt eine wirkliche und mögliche Bedrohung dar für die soziale Stabilität und schafft untragbare Spannungen in der großen Masse der Bevölkerung. An den Bevölkerungsgruppen mit geringstem Einkommen ist der wirtschaftliche Fortschritt vorübergegangen. Verschiedene Studien internationaler Organisationen geben an, daß die 20% der Ärmsten der Bevölkerung kaum 4% des Volkseinkommens beziehen. Diese Situation lenkt den Blick in besonderer Weise auf das Problem der extremen Armut. Die extreme Armut konzentriert sich auf die städtischen und ländlichen Marginalgruppen sowie auf die Eingeborenen-Bevölkerung des Subkontinents. Die Angaben über Kindersterblichkeit, über Krankheiten und über fehlende Dienstleistungen zeichnen das Bild einer tragischen Situation. Diese Menschen sind im Zirkel der Armut eingeschlossen, den sie nur schwer verlassen können. In dieser extremen Armut, die weit entfernt ist von der Befriedigung elementarer Grundbedürfnisse, leben fast 100 Millionen Christen in Lateinamerika.

Das gegenwärtige System war nicht in der Lage, gegen die sozialen Ungleichheiten anzugehen: gegen Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, gegen Unterernährung und Hunger, gegen die Probleme der Wohnverhältnisse, der Gesundheit und der Bildung. Diese Ungerechtigkeiten sind struktureller Art; sie sind Ergebnis der Entwicklungsmodelle und Entwicklungsstrategien, der Gesetze und Institutionen, der Aufrüstung und der Korruption, der Gewohnheiten und Egoismen. Noch gravierender als in früheren Zeiten stellen sich die Probleme der weltwirtschaftlichen Beziehungen Lateinamerikas und der politisch-ökonomischen Abhängigkeit vom Ausland: Auslandsfinanzierung und Verschuldung,

die immer gewichtigere Rolle transnationaler Unternehmungen, Handelsrestriktionen und Konjunkturen auf den Rohstoffmärkten.

2. Sozio-kultureller Wandel

Die extreme Armut findet ihre Parallele in der Diskriminierung von großen Bevölkerungsteilen in den bestehenden Gesellschaftssystemen. Die ökonomische Desintegration wird von einer gesellschaftlichen begleitet; beide bedingen sich gegenseitig, denn es gibt eine ungleiche Verteilung von Machtverhältnissen und Machtbefugnissen im Wirtschaftssystem und in der politisch-sozialen Organisation der Gesellschaft und des Staats. Die soziale Schichtung in Gestalt einer bipolaren Formation, der unzureichende Wandel der Sozialstrukturen, die mangelnde soziale Mobilität und die fehlende Kommunikation zwischen den Schichten kommen in der Tatsache zum Ausdruck, daß der größte Teil der Bevölkerung in Lateinamerika an den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen sowie am Wirtschaftswachstum in Entstehung und Verteilung nur unbedeutend beteiligt ist. Die aus dieser „Marginalität“ erwachsenden sozialen Konflikte haben sich in den vergangenen zehn Jahren verschärft. Die Konflikte zwischen denen, die ums Überleben kämpfen, und den wenigen mit hohem Konsumstandard erhalten zunehmend klassenkämpferische Züge. Die wirtschaftliche Macht konzentriert sich immer mehr auf die kleine Zahl der Eigentümer an Produktionsmitteln und auf den Staat. Die Eigentumsstrukturen an Grund und Boden erzeugen – neuerdings mehr und mehr durch große Unternehmen – wachsenden Druck auf die Kleinbauern und führen zu einer Proletarisierung der Landarbeiter. Die marginalisierte Indio-Bevölkerung gerät zunehmend in nackte Überlebensnot und Überlebensangst. Die Landflucht verstärkt die Subkultur städtischer Elendsgürtel mit ihren katastrophalen Folgen.

Bisher eröffnen sich keine befriedigenden Wege, um im Prozeß der Entwicklung und Modernisierung den Wertehorizont der eigenständigen lateinamerikanischen Kultur zu erhalten. Die kulturelle Marginalisierung des Volkes hat schwerwiegende Folgen für das Zusammenleben im größeren Verband, für das Selbstverständnis im Prozeß des sozio-kulturellen Wandels und für das Glaubensleben. Ausgehend von der intellektuellen Elite breitet sich ein Säkularisierungsprozeß aus, der im Zug der Urbanisierung und im Vordringen städtischer und industrieller Zivilisation sowie über die Massenmedien rasch an Boden gewinnt. Der damit verbundene Pluralismus hat einer Vielzahl von Ideologien und religiösen Synkretismen den Weg geebnet; Marxismus und Atheismus beschränken sich nicht mehr auf schmale Schichten. Dem Christentum erwächst daraus nicht nur eine kaum zu erfassende Konkurrenz, sondern in der Vermischung mit „Humanismen“ auch die Gefahr einer Verflachung bis hin zum Identitätsverlust. Die Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung steht an und wurde bisher nicht geleistet.

3. Politische Entwicklung

Durch die Ausbreitung der Militärregime haben sich die politischen Verhältnisse in Lateinamerika grundlegend verändert. Die Abschaffung der politischen Beteiligung der Bürger an der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten ging in vielen Gewaltregimen Hand in Hand mit einer Konzeption von „*Nationaler Sicherheit*“, die eine Welle von Menschenrechtsverletzungen hervorgerufen hat. Dieses Phänomen ist Teil der Spirale verschärfter Gewaltanwendung: Subversion und Gegensubversion, Aufstand und Gegenaufstand, Terrorismus und Entführungen, Repression und Folter. Unter dem Gewicht der zunehmenden Gewalttätigkeit degenerierte die politische Ordnung und schwand die Hoffnung auf einen wirklichen politischen Konsens. Die Gewalt wurde zum entscheidenden politischen Instrument, der Abgrund zwischen „*Revolutionären*“ und „*Reaktionären*“ wurde immer tiefer und fand ihren politisch-konzeptionellen Ausdruck im „totalen Krieg“ und der Vernichtung des Feindes im Innern. Zwar gibt es seit 1977 gewisse Anzeichen einer politischen Wende und zunehmende politische Unruhe an der Basis, doch werden Diktatur und Militarismus, oft genug auch in der Form eines imperialistischen Nationalismus, das politische Bild Lateinamerikas auch in absehbarer Zeit noch gestalten. Denn längst hat das, was für die Militärdiktaturen in Chile, Argentinien, Brasilien, Uruguay, Bolivien und Peru gilt, auch für die Personaldiktaturen wie Paraguay und Haiti sowie für die meisten zentralamerikanischen Länder Geltung.

Für die *Kirche* führten die neuen politischen Verhältnisse seit einigen Jahren zu wachsenden Spannungen und Konflikten mit dem Staat, der das kirchliche Engagement im gesellschaftlichen Bereich systematisch zu bekämpfen begann; in vielen Ländern begann eine eigenartige Kirchenverfolgung bzw. Christenverfolgung beträchtlichen Ausmaßes. Im Namen der Ideologie der „*Nationalen Sicherheit*“ entwickelten sich die Militärregime zu einem faschistischen Staatsabsolutismus und absoluten Nationalismus. Wo Militärs die Macht übernehmen, ist das Prinzip der „*Nationalen (inneren und äußeren) Sicherheit*“ ganz in den Vordergrund getreten. Die geschichtliche und gesellschaftliche Aktualisierung des christlichen Glaubens in Lateinamerika widersprach jedoch diesem Konzept und stellte die Militärregime in Frage, die sich der Ausrichtung der Kirche für die Sicherung und Durchsetzung der Menschenrechte und die besondere Sorge für die unterdrückten Mehrheiten entgegenstellten. Die Reaktion der Militärregime bestand darin, die Institution Kirche weiterhin zu sichern, jedoch ihre Sendung in zunehmendem Maß anzugreifen und zu verfolgen. Dabei richtete sich die Aktivität der Militärregime vornehmlich gegen Priester und Laien in sozial-reformerischen Gruppierungen und Organisationen, vereinzelt auch gegen Bischöfe sowie gegen jene, die Adressaten des sozialen Engagements der Kirche sind.

4. Kirchliches Sendungsverständnis

Seit Medellín entwickelte die Kirche in Lateinamerika zunehmend ein differenziertes Geschichtsverständnis, eine kulturelle Sensibilität und feste Vorstellungen lateinamerikanischer Eigenständigkeit. Daraus erwuchs ein neues Selbst- und Sendungsbewußtsein, das die Pastoral grundlegend prägte, zugleich jedoch Spannungen und Konflikte innerhalb der Kirche entstehen ließ.

Das entschiedene Sendungsverständnis für die Menschen in der konkreten Realität Lateinamerikas fand seine Verwirklichung in der Vielschichtigkeit der evangelisierenden Tätigkeit, insbesondere in der engen Verflechtung von Evangelisierung und Einsatz für die Gerechtigkeit. Diese Orientierung der Pastoral folgte den Dokumenten von Medellín und dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute („*Evangelii nuntiandi*“, 1975); das mit diesem Verständnis von Evangelisierung verbundene soziopolitische Engagement bewirkte theoretisch wie praktisch unterschiedliche Positionen und Aktivitäten, die im Fall extrem-progressiver und reaktionär-traditioneller Integralismen zur Polarisierung in der Kirche und teilweise auch zur Trennung zwischen christlichen Avantgarden einerseits und Hierarchie bzw. Volk andererseits führten. Die als „*Pastoral popular*“ bezeichnete vorrangige Ausrichtung auf die Armen, besonders in ländlichen Gebieten, und auf die Indio-Bevölkerung ließ im Lauf der letzten Jahre zwei pastorale Grundströmungen mit unterschiedlichem Kirchenverständnis entstehen, die hinsichtlich der pastoralen Struktur und Akzente, hinsichtlich des Verständnisses priesterlicher und kirchlicher Dienste, hinsichtlich der vornehmlichen Adressaten und der Interpretation der Kirche als Institution erhebliche Unterschiede aufweisen. Zwei Phänomene der neuen Pastoral erweisen sich als immer bedeutsamer: die Wiederentdeckung der *Volksreligiosität* und das Anwachsen christlicher *Basisgemeinden*.

5. Theologische Strömungen

Das neue Selbst- und Sendungsbewußtsein der lateinamerikanischen Kirche ist undenkbar ohne die sogenannte „*Theologie der Befreiung*“. Sie stellt den Versuch dar, das Ganze des christlichen Glaubens neu zu durchdenken – von der Erfahrung der Unfreiheit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Abhängigkeit her, in einer neuen Weise des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die theologische Reflexion wird durch zwei Perspektiven charakterisiert: vom Glauben der Kirche und vom pastoralen Horizont, der praxisorientiert ist. Die Notwendigkeit, neue Wege der Pastoral zu finden, prägte die theologische Reflexion als eine Art von Praxeologie, die ihren Ansatz in der Situation und im historischen Prozeß der lateinamerikanischen Entwicklung hat. Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit in ihren verschiedenen Aspekten, die religiöse Lebendigkeit des Volkes und die kirchliche Praxis wurden der „theologisch-hermeneutische

Ort“, wo die Botschaft des Evangeliums ihre erlösende und befreiende Bedeutung für die konkrete Gegenwart offenbart. Im allgemeinen Kontext des historisch-kulturellen Prozesses, in den die Kirche in Lateinamerika eingefügt ist, und in Berücksichtigung der engen Verflechtung zwischen Evangelisierung und Förderung der Gerechtigkeit, der Entwicklung und der Befreiung spielen die „Armen“ für das theologische Denken und Handeln eine zentrale Rolle.

Seit einigen Jahren muß von „Theologien der Befreiung“ gesprochen werden; das Bild der theologischen Reflexion hat sich stark differenziert. Da gibt es Unterschiede in der Situation der Regionen und der Länder sowie in der Praxis des Engagements von Christen; Unterschiede in der Analyse der Praxis mit sehr verschiedenen Graden der Marxismusrezeption; Unterschiede in der Auffassung über das theoretisch-analytische Instrumentarium der Dependenztheorie; Unterschiede in der Reflexion der Praxis, d. h. in der Auswahl des bevorzugten Pols kirchlichen Lebens, der für die Reflexion angenommen wird; Unterschiede in der politischen Option und in der Frage der Gewaltanwendung.

So läßt sich eine *erste* Strömung der Befreiungstheologie feststellen, die sich eng an die Konferenz von Medellin anlehnt, von der pastoralen Praxis her denkt und für die Praxis bestimmt ist. Der Akzent liegt auf dem biblischen und integralen Charakter der Befreiungsbotschaft des Evangeliums. Eine *zweite* Strömung betrachtet vor allem die historische Praxis im Licht des Evangeliums und reflektiert theologisch von der politischen Praxis her. Die Aufmerksamkeit wird auf die politische Befreiungspraxis mit politisierten christlichen Gruppen gelenkt; das Glaubensverständnis ist zutiefst praktisch. Einige Vertreter dieser Strömung benützen Kategorien marxistischer Gesellschaftsanalyse, andere übernehmen auch Theorien und Methoden des Marxismus mehr oder weniger kritiklos. Diese Strömung wird im wesentlichen getragen von den Gruppen der „Christen für den Sozialismus“. Eine *dritte* Strömung ist auf das kulturelle Ethos des Volkes ausgerichtet und könnte als „Volkspastoral“ beschrieben werden. Schlüsselbegriffe dieser Strömung sind die Befreiung im ganzheitlichen Sinn und die Volksreligiosität. Eine *vierte* Strömung konzentriert sich auf die Thematik der Menschenrechte und in diesem Zusammenhang auf die prophetische und pastorale Praxis; sie wird zumeist mit der Bezeichnung „Theologie der Gefangenschaft“ umschrieben.

Die dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Puebla 1979)

In bisher für kirchliche Ereignisse in Lateinamerika unbekannter Intensität, Breite und Öffentlichkeit wurde die Konferenz von Puebla vorbereitet, nachdem sie Ende 1976 angekündigt und am 12. Dezember 1977 von Papst Paul VI. offiziell einberufen worden war. In zwei Phasen befaßten sich die Bischöfe in

je vier Regionalkonferenzen mit den Vorschlägen und Beiträgen aus der gesamten lateinamerikanischen Kirche zum Thema der Konferenz: „Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“. Aus der Fülle des eingegangenen und diskutierten Materials erstellte die Koordinationskommission des CELAM zwei wichtige und umfangreiche Dokumente, die das lebhaftes Echo der Bewußtseinsbildung innerhalb der lateinamerikanischen Kirche und die offene Auseinandersetzung um die Position der Kirche angesichts der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung, der neuen Formen der Pastoral und der befreiungstheologischen Tendenzen widerspiegeln.

Das *erste Vorbereitungsdokument* – „Documento de consulta“ (Beratungsdokument) – erfuhr eine heftige und zwiespältige Reaktion voller Skepsis und Hoffnung. Vielen Bischöfen, Priestern und Laien schien die Beschreibung der lateinamerikanischen Wirklichkeit zu distanziert und ohne pastorales Engagement; die in Medellín getroffene Option für die Armen und Unterdrückten schien verdrängt von einer eher akademischen, ungeschichtlichen und dogmatischen Theologie. Provokation, Prophetie und Praxisbezug waren im Vergleich zu Medellín nur an wenigen Stellen des Dokuments ersichtlich; die Sprechweise erweckte den Eindruck der Ängstlichkeit, Sorge und Abwehr. Das *zweite Vorbereitungsdokument* – „Documento de trabajo“ (Arbeitsdokument) – setzte merklich andere Akzente: Betonung der Pastoral, Kohärenz mit Medellín, „Evangelii nuntiandi“ als inspiratorische Quelle, Auswahl christologischer und ekklesiologischer sowie praktisch-pastoraler Fragen wie Armut und Marginalität, Kultur und Evangelisierung, Indiobevölkerung und Campesinos, Nationale Sicherheit und Sendung der Kirche. Obwohl es sich um ein „synthetisches Arbeitsdokument“ (Lorscheider) handelte, das die Freiheit der Konferenzteilnehmer in Puebla bezüglich der Tagesordnung und der Themenwahl in keiner Weise einschränken sollte, enthielt das Dokument wichtige Grundzüge, die für die Konferenz selbst wegweisend waren und sich in Auswahl und Sprechweise nicht unwesentlich vom ersten Vorbereitungsdokument unterschieden: Die Situationsanalyse wurde realistischer und pastoraler formuliert, die Impulse und Entwicklungen seit Medellín wurden ausgewogener und positiver beurteilt, die integrale Sicht der Pastoral und Evangelisierung kam deutlicher und eindeutiger zum Ausdruck.

Die Konferenz selbst, die vom 27. Januar bis zum 13. Februar 1979 stattfand, erhielt anregende und zugleich orientierende Impulse durch die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den versammelten Bischöfen in Puebla de los Angeles. Dennoch blieb bis in die letzten Tage offen, zu welchem Ergebnis die ernsthaften und engagierten Debatten in den Kommissionen und Vollversammlungen der Konferenz führen würden. Das mehr als 200 Seiten umfassende und einstimmig verabschiedete *Schlußdokument* war deswegen für viele interessierte und kundige Beobachter eine echte Überraschung. Die Position der Kirche und die Sprache

von Medellín finden Bestärkung, Rechtfertigung und neuen Impuls, aber zugleich und ebenso deutlich auch eine theologische Vertiefung und eine Reihe von Klarstellungen, die nach zehnjähriger Erfahrung kirchlicher Praxis notwendig waren.

Der pastoralen Sicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit ist der *erste* Teil des Dokuments gewidmet. Der Blick auf Geschichte und Gegenwart soll die Evangelisierung in die Kontinuität der vergangenen fünf Jahrhunderte stellen und zugleich den aktuellen sozio-kulturellen Kontext, in dem die Kirche ihre Sendung verwirklicht, sowie die pastorale Situation, wie sie sich heute und morgen der Evangelisierung stellt, überprüfen. Im Vordergrund steht dabei nicht die Beschreibung von Tatsachen, sondern deren Ursachen in ihrer Bedeutung für das Engagement der Kirche zum Heil des lateinamerikanischen Menschen. „Die Kirche hat in den vergangenen zehn Jahren große Anstrengungen unternommen – teils erfolgreich, teils fehlerhaft, teils scheiternd –, um eine entsprechende pastorale Antwort zu geben.“ Als Freude und Hoffnung werden die kirchlichen Basisgemeinden und vergleichbare Gruppierungen von Christen begrüßt, während mit Bedauern auf religiöse Probleme im Prozeß des sozialen Wandels und auf Einseitigkeiten im sozialen und politischen Engagement von Priestern und Laien hingewiesen wird. Trotz lehrhafter, pastoraler und psychologischer Spannungen im Innern der Kirche sehen die Bischöfe neue und fruchtbare Ansätze für die Evangelisierung und deutliche Zeichen zur Einheit der Kirche hin. Angesichts der Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung betonen sie ihre Solidarität mit dem lateinamerikanischen Volk, das „eine integrale Befreiung ersehnt“. In wachsender Unabhängigkeit von den Mächten der Welt will die Kirche ihren Dienst für die Menschenrechte leisten und ihr Engagement für die Armen verstärken, bereit für alle Konsequenzen, die sich aus ihrer Sendung für sie selbst ergeben.

Der *zweite* Teil des Dokuments – „Der Wille Gottes angesichts der Wirklichkeit Lateinamerikas“ – befaßt sich im ersten Kapitel mit den zentralen Wahrheiten der Evangelisierung: Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser; die Wahrheit über die Kirche, das Volk Gottes, Zeichen und Instrument der Gemeinsamkeit; die Wahrheit über den Menschen und seine Würde. Auf der Basis der christologischen und ekklesiologischen Aussagen der Hl. Schrift, des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Päpstlichen Schreibens „*Evangelii nuntiandi*“ wird die katholische Lehre über Christus, die Kirche und den Menschen dargelegt, gegen moderne Irrtümer abgegrenzt und auf die konkrete Situation Lateinamerikas bezogen. „Die Kirche hat die Verpflichtung, den integralen Aspekt der Evangelisierung herauszustellen, zunächst im Sinn einer beständigen Revision ihres eigenen Lebens, zugleich aber in einer treuen Verkündigung und einer prophetischen Anklage. Damit dies im Geist Christi geschieht, müssen wir uns alle in der Unterscheidung der Situationen und der konkreten Anrufe des Herrn zu jeder Zeit üben; das verlangt eine Haltung der Bekehrung, Offenheit

und ein ernsthaftes Engagement hinsichtlich dessen, was als authentisch im Sinn des Evangeliums erkannt worden ist.“

Im zweiten Kapitel des zweiten Teils wird der Frage „Was heißt evangelisieren?“ ausführlich nachgegangen; dabei kommen viele „heiße Eisen“ zur Sprache: Die universale Dimension und die Kriterien der Evangelisierung, das Verhältnis der Evangelisierung zur Kultur, zur Volksreligiosität, zur Befreiung und menschlichen Entfaltung, zu Ideologien und zur Politik. Die Positionen und Orientierungen, die die Bischöfe angesichts solcher schwieriger Fragen offen ansprechen und deutlich zum Ausdruck bringen, werden durch die Feststellung abgeschlossen: „Die Sendung der Kirche inmitten von Konflikten, die das Menschengeschlecht und den lateinamerikanischen Kontinent bedrohen, ist angesichts der Verletzungen der Gerechtigkeit und der Freiheit, angesichts der institutionalisierten Ungerechtigkeit von Regimen, die sich von entgegengesetzten Ideologien inspirieren lassen, und angesichts terroristischer Gewaltanwendung gewaltig und notwendiger denn je. Um diese Sendung zu erfüllen, bedarf es des Handelns der ganzen Kirche – Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien –, jede Gruppe gemäß ihrem eigenen Auftrag. Die einen oder anderen, vereint mit Christus im Gebet und in der Selbstüberwindung, werden sich ohne Haß und Gewalt bis zu den letzten Konsequenzen engagieren, mit dem Ziel einer gerechteren, freieren und friedlicheren Gesellschaft, die von den Völkern Lateinamerikas gewünscht wird und die unaufgebbare Frucht einer befreienden Evangelisierung ist.“

Der *dritte* Teil des Dokuments beschäftigt sich mit den Zentren (Familie, kirchliche Basisgemeinde, Pfarrei und Lokalkirche), den Trägern (Hierarchie, Ordensleute, Laien) und den Mitteln (Gebet, Liturgie, Volksfrömmigkeit, Zeugnis, Katechese, Erziehung, soziale Kommunikation) der Evangelisierung in der lateinamerikanischen Kirche, die mit den beiden Begriffen „Gemeinsamkeit und Teilnahme“ umschrieben wird. Besondere und spezifische Schwerpunkte in der Sendung der lateinamerikanischen Kirche in Gegenwart und Zukunft werden im *vierten* Teil des Dokuments angesprochen: Die Option der Kirche für die Armen und für die Jugend, die Position der Kirche innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft, der Einsatz der Kirche für die Menschenwürde auf nationaler und internationaler Ebene. In einem sehr kurzen *fünften* Teil schließt das Dokument mit „pastoralen Optionen“, die eine Zusammenfassung der großen Linien und Kriterien darstellen, die die Konferenz von Puebla für eine wahre und authentische Evangelisierung Lateinamerikas in den 21 Kommissionen formuliert hat.

Noch einmal wird das Selbst- und Sendungsverständnis der lateinamerikanischen Kirche deutlich – als Kirche der Gemeinschaftlichkeit, die „in einer durch Konflikte gekennzeichneten Geschichte die Versöhnung und die solidarische Einheit unserer Völker sucht“; als „Kirche des Dienstes, die über ihre Ämter

und Charismen Christus, den Knecht Jahwes, durch die Zeiten hindurch lebendig sein läßt“; als „Kirche der Sendung, die dem Menschen von heute freudig verkündet, daß er Kind Gottes in Christus ist; die sich engagiert in der Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen (der Dienst am Frieden und an der Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Auftrag der Kirche) und die sich solidarisch einreihet in die apostolischen Aktivitäten der Weltkirche in enger Gemeinsamkeit mit dem Nachfolger Petri“.

Im Jahr 2000 werden rund 70 Prozent aller Katholiken in Ländern der Dritten Welt leben, davon allein 590 Millionen in Lateinamerika. Das kirchliche Schwergewicht verlagert sich auf die Dritte Welt, vor allem auf Lateinamerika; diese Tatsache ist für die Weltkirche bedeutsam und beleuchtet die über Lateinamerika hinausreichende Bedeutung der Konferenz von Puebla. Denn die Verlagerung des kirchlichen Schwergewichts auf die Dritte Welt bedeutet, daß ausgesprochen dynamische Völker, die erst jetzt beginnen, selbständig ihre Zukunft zu gestalten, und dabei Phantasie und Initiative entwickeln, ihre Gestaltungskraft auch für die Weltkirche geltend machen werden. Gerade die Option der lateinamerikanischen Kirche, eine Kirche der Armen und eine Kirche für die Armen und Unterdrückten, eine Kirche mit dem Volk zu sein, wird nicht ohne Einfluß auf die Weltkirche bleiben. So stellt Puebla eine Art von „Testfall“ dar: Wie kann die Kirche ihre Identität bewahren in der Spannung zwischen der Gebundenheit an die Tradition und den Anforderungen, die soziale und technologische Umwälzungen stellen? Wie kann die Kirche glaubwürdig und unmißverständlich den Zusammenhang von Glaube und Einsatz für die Gerechtigkeit, von Liebe, Befreiung und Frieden in Wort und Tat verkünden?

ANMERKUNGEN

¹ R. Konetzke, *Süd- und Mittelamerika I* (Frankfurt 1965) 220.

² Ebd. 226.

³ K. J. Rivinius, *Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas*, in: *Befreiende Theologie*, hrsg. v. K. Rahner u. a. (Stuttgart 1977) 18; vgl. auch K. Schatz, *Einsatz für die Gerechtigkeit und Abfinden mit den Verhältnissen. Jesuiten und Sklaverei im 16. und 17. Jahrhundert*, in dieser Zschr. 197 (1979) 99–113.

⁴ Rivinius, a. a. O.

⁵ I. Lembke, *Christentum unter den Bedingungen Lateinamerikas. Die katholische Kirche vor den Problemen der Abhängigkeit und Unterentwicklung* (Bern 1975) 34 f.

⁶ Ebd. 37.

⁷ Ebd. 40.