

# GLAUBE UND SOZIALER UMBRUCH IN LATEINAMERIKA

Ein Bericht

von Othmar Noggler

Im Kolleg der *Sagrados Corazones*, im gleichnamigen Ort, der sich um das berühmte Kloster *El Escorial* gebildet hat, fand vom 8. bis 15. Juli 1972 eine Tagung statt zum Thema: *Glaube und sozialer Umbruch in Lateinamerika*. Die Referenten waren alle aus diesem Subkontinent und sollten über den derzeitigen Stand der geistigen Auseinandersetzung, deren Hintergründe und über die erkennbaren Tendenzen berichten. Veranstalter waren das Institut *Fe y Secularidad* zusammen mit dem weiblichen Missionsinstitut Bériz und dem Internationalen Zentrum für sozialen und ökumenischen Fortschritt: CIDSE. *Fe y Secularidad* sucht mit den Schwerpunkten Lateinamerika, Welt des Islam und Säkularzivilisation Japans die Zusammenarbeit mit Nichtchristen, die für eine bessere Zukunft der Menschheit kämpfen.

Das Wort „sozialer Umbruch“ (*cambio social*) stand für „Sozialismus“. Es kann daher nicht verwundern, daß es bei der Vorbereitung der Tagung Schwierigkeiten von seiten der Regierung und den Botschaften südamerikanischer Staaten gegeben hat. Dennoch konnte die Tagung mit zweijähriger Verzögerung stattfinden.

Es ging auf der gesamten Tagung nicht um die theoretische Frage, ob der Sozialismus ein gangbarer Weg für Christen in Lateinamerika sei, sondern darum, daß viele Christen sich für den Sozialismus als tragfähige und notwendige Grundlage freien Menschentums in Lateinamerika bereits entschieden haben. Die einzelnen Referate sollen ausführlich wiedergegeben werden, da sie einen Querschnitt durch das Denken der Theologen und Wissenschaftler aufzeigen.

## I

Als erster Referent sprach ROLANDO AMES COBIAN, Professor für Sozialwissenschaften in Lima, zum Thema: *Sozio-ökonomische Faktoren im Prozeß der Befreiung*. Lateinamerika ist nach seiner Ansicht unlösbar in die weltweite industrielle Revolution miteinbezogen. Die Bindung des Subkontinents an Europa begann mit dem Sieg der iberischen Heere über die Eingeborenen, die selbst ein entwickeltes System sozio-ökonomischer Organisation hatten. Die Kolonialherrschaft zerbrach die sozialen Systeme der Eingeborenen, die zudem in eineinhalb Jahrhunderten zu vier Fünftel ausgerottet wurden.

Mit dem Niedergang der Macht der iberischen Halbinsel im 16. und 17. Jahrhundert geriet Lateinamerika in den Bannkreis der industriellen Revolution. Das Zentrum des Industrialisierungsprozesses, England, wies Lateinamerika im Rahmen der Arbeitsteilung die Rolle des Rohstofflieferanten zu, wobei sich die Gesamtwirtschaft nach den Notwendigkeiten der fremden Metropole zu orientieren hatte. Lateinamerika nahm damit an der sozial-ökonomischen Evolution teil. Dies geschah in verschiedenen Phasen.

Als erste Phase wird die Expansion nach außen angesehen, die von der politischen Unabhängigkeit (ca. 1830) bis etwa 1930 dauerte. Sie war durch die klare Ausrichtung der Produktion nach den Erfordernissen der englischen Metropole gekennzeichnet. blieb eine nationale Kontrolle der Produktion erhalten, wie in Argentinien, Uruguay oder Brasilien, so entwickelte sich eine nationale Oligarchie, die über das Exportgeschäft kapitalistisch wurde. In Ländern ohne nationale Kontrolle ging auch der Export in ausländische Hände

über. Exporteure und Latifundienbesitzer bildeten die führende Gesellschaftsgruppe mit einer klaren Hegemonie der ersteren. Eine kleine Mittelschicht bildeten Angestellte und Beamte. Man glaubte an einen ständig wachsenden Wohlstand für immer größere Kreise, doch geriet dieses Denkmodell 1929 in eine Krise. — Die zweite Phase (1930—1960) war durch eine wachsende Konsolidierung des inneren Marktes geprägt. In Ländern mit nationaler Kontrolle der Produktion entstand aufgrund der Existenz der Großstädte und deren Erfordernissen eine Substitutionsindustrie für Güter, die wegen der Weltwirtschaftskrise nicht mehr importiert werden konnten. Damit trat gleichzeitig eine neue soziale Gruppe innerhalb der herrschenden Klasse auf, die „nationale Bourgeoisie“, die sich mehr oder weniger von Export und Großgrundbesitz unterschied. Politisch sollte sie eine Allianz mit der Arbeiterklasse herbeiführen auf der Basis, die der Nationalpopulismus anzubieten hatte. Der Nationalpopulismus baute auf den wirtschaftlichen Fortschritt durch Industrialisierung, nationale Unabhängigkeit und eine möglichst gerechte interne Güterverteilung. Die Allianz der Klassen und die ökonomischen Notwendigkeiten brachten schwere Konflikte mit sich. Privatinitiative, staatliche Kontrolle, wachsende Investitionen und der Konsumdruck der Bevölkerung waren kaum auf einen Nenner zu bringen. Die internen Spannungen, Umwälzungen aufgrund des technischen Fortschritts und neue Tendenzen in der kapitalistischen, wiederum auf ein Zentrum ausgerichteten Wirtschaft, brachten in dieser Phase eine Krise mit sich, die sich um die sechziger Jahre besonders in Argentinien und Brasilien zeigte. In Mexiko wurde diese Entwicklung nicht so deutlich wegen seiner besonderen politischen Verfassung. Länder ohne nationale Kontrolle der Produktion entwickelten in dieser Periode eine sehr schwache eigene Industrie. Extensivwirtschaft auf dem Agrarsektor blieb vorherrschend. Lediglich in den fünfziger Jahren wurde die Industrialisierung beschleunigt, aber bereits unter Bedingungen, die für die kommende Phase charakteristisch sind.

Diese (letzte) Phase ist von der Internationalisierung des Marktes geprägt. Die hochproduktive Güterindustrie der wichtigsten Industrieländer erobert wiederum die in der vorausgehenden Phase konsolidierten nationalen Märkte über die internationalen und multilateralen Konzerne. Der nationale Investitionsträger ist nichts weiter als das direkte oder indirekte Zwischenglied in dieser imperialistischen oder neoimperialistischen Wirtschaft. Charakteristisch für diese Art von Industrialisierung ist die Absorption der Handarbeit durch erhöhte technische Kapazität und die mangelnde Rücksichtnahme in der Art der Produktion auf die Möglichkeiten und Notwendigkeiten der lateinamerikanischen Massen. Damit entsteht die derzeitige ökonomische „Randständigkeit“, die zum Zentralproblem auf nationaler Ebene zu werden droht.

Auf politischer Ebene interveniert der Staat immer häufiger und härter, um einen immer komplizierteren Prozeß unter Kontrolle zu bringen und den ausländischen Investitionsträgern die gewünschte Sicherheit zu bieten. Das erklärt auch den Hang der Streitkräfte zur Machtergreifung.

Als Hauptlinien einer Reaktion gegen derartige Systeme können unterschieden werden: a) *Nationalpopulismus* — Er gehört zwar der vorhergehenden Phase an, sucht sich aber, wenn auch mit verschiedenen Inhalten, in mehreren lateinamerikanischen Ländern zu behaupten. — b) *Ideologischer Reformismus* — Unter diese Rubrik fallen Bewegungen, die aufgrund ethischer Zielsetzungen, nicht aufgrund ökonomischer Analysen eine Veränderung wünschen. Als Beispiel einer solchen Bewegung kann die *Democracia Cristiana* gelten. Die Vorstellung einer Union verschiedener Klassen als Ziel, nicht als politische Taktik verstanden,

bringt Schwierigkeiten mit sich, die bereits in der nationalpopulistischen Phase und in der gegenwärtigen veränderten Situation zu suchen sind. — c) *Sozialismus* — Die Erfahrungen des sozialen Prozesses und die marxistisch-wissenschaftliche Analyse zwingen unter den gegenwärtigen politischen Kräfteverhältnissen in Lateinamerika, sich an einem vorläufigen Sozialismus zu orientieren. Das gilt als einzig mögliche Politik, will man die Volksmassen an die Macht bringen. Das beinhaltet gleichzeitig die grundsätzliche Ablehnung des kapitalistischen Imperialismus wie die Ablehnung kapitalistischer Entwicklungen, auch wenn sie zugunsten des Volkes geschehen.

Diese Option für den Sozialismus bedeutet jedoch keine Empfehlung für eine bestimmte Partei oder eine einheitliche politische Taktik. Der Weg zum Sozialismus ist nur gangbar, wenn er vom Kampf der verschiedenen unterdrückten Klassen ausgeht, entsprechend den spezifischen Eigenheiten eines jeden Landes. Die verschiedenen Strategien dürfen die Kraftlinien der dargelegten sozialökonomischen Diagnose nicht vergessen lassen, die heute hinreichend fundiert erscheint.

## II

Über die *Beziehung des christlichen Glaubens zum sozialen Wandel in der Geschichte* referierte ENRIQUE DUSSEL, Philosophieprofessor in Mendoza/Argentinien. Er berief sich auf den von ihm als Propheten bezeichneten BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, der in seiner „Sehr kurze(n) Darstellung der Vernichtung der Indianer“ den Spaniern den Glauben abspricht. Wie konnte Las Casas das tun? Nach DUSSEL wurde der Glaube in erster Linie anthropologisch als „Wissen“ verstanden, und nicht als Annahme des Wortes eines anderen im Vertrauen auf dessen Person. Die Conquista war ein Angriff der „spanischen Welt“ auf die „Welt des Indianers“. Die Überstülpung des spanischen Horizonts über den indianischen war eine dialektische Bewegung im Sinne des griechischen *diá*, und bedeutete Unterdrückung des Indianers. Der Dialektik der Conquista steht die Ana-lektik des Glaubens und des Dienstes gegenüber. Man kann nicht wirklich Christ sein und gleichzeitig Conquistador des anderen.

Die erste Epoche von 1492 bis 1551 war gekennzeichnet durch kriegsrische dialektische Conquistadores und in geringer Zahl durch analetische d. h. befreiende Missionare. Christen konnten Unterdrücker sein, ohne es als Sünde gegen den Glauben des anderen an Gott zu erkennen, da sich die mittelalterliche, byzantinische, lateinische und spanische Christenheit totalisiert hatte. Der Europäer galt als der einzigartige, voraussetzungslose und unbegrenzte Mensch — der absolute Mensch, sakralisiert durch seine eigene Kultur, den Gottesstaat auf Erden. Neben dem totalisierten Ich gab es keinen anderen, an den man glauben konnte, sondern nur noch einen Feind, den es zu erobern galt. Der Glaube wurde theoretisches Heilswissen. Der Indianer war ein *cogitatum*, kein *creditum*. HEGELS absolutes Wissen wurde zum Zeichen des geschwundenen Glaubens Europas. Las Casas und eine Minderheit konnte „Glauben haben“, weil sie dem anderen, dem Indianer, Raum gaben. Evangelisierung ist nicht Eroberung von Seelen, sondern analetischer Glaube bis zur Hingabe des Lebens für den anderen. Der andere, der Arme, ist die Epiphanie Gottes in der Geschichte. Doch ist der evangelisierende, spanische Glaube (heroisch und in einigen Fällen sogar heilig) noch nicht der Glaube Lateinamerikas. Es kam daher von 1551 bis 1808 zu einer ersten Totalisierung.

Bereits der negative Ausdruck „Christenheit Indiens“ bedeutet eine gewisse Negation des Glaubens. Die spanische Kultur in Amerika wurde totalisiert, was Unterdrückung der Mestizen und des Indianers bedeutete. Mit dieser Totalisie-

rung, getragen von der spanischen Verwaltungsschicht und der kreolischen Oligarchie, schwand der prophetische Glaube. Bei Missionsversuchen an den Grenzen zu den heidnischen Indianern wurde Glaube zum Wissen einer Glaubenslehre (*doctrina*). Auch die guaranitischen Missionen, die „Reduktionen“, indianisch-christliche Gemeinschaften, machten diese Abhängigkeit nur offenkundig.

Eine zweite Totalisierung sieht DUSSEL in der Epoche von 1808 bis 1930/61. Die Krise der kolonialen Christenheit durch den Niedergang Spaniens brachte einen weiteren sozialen Wandel mit sich. Spanien wurde durch das englische Imperium ersetzt. Die „Unabhängigkeitskriege“ (ausgenommen Brasilien) bedeuteten den Vorstoß der kreolischen Oligarchie zur ersten sozialen Schicht, nun aber in Abhängigkeit von den Angelsachsen. Diese Oligarchie, zuerst konservativ, dann liberal im 19. Jahrhundert, verschmilzt in unserem Jahrhundert zu einer bourgeois Gruppe von Großgrundbesitz, Kapital und Industrie. Das Volk blieb beherrscht, totalisiert in einer als naturgegeben gesehenen Welt, die geheiligt war durch eine z. T. selbst verfolgte Kirche, die sich schließlich dem liberalen Konservatismus auf Gedeih und Verderb verband. Christsein war kaum mehr als ein „Wissen von Kultur“ in säkularisierter Form, vom Kapitalismus zum Instrument degradiert. Der Glaube blieb von der herrschenden Minderheit und von der europäischen Theologie abhängig. Das Volk nahm an der gesamten Entwicklung von den Unabhängigkeitskämpfen bis zur „Übergabe“ an das englische Imperium nicht teil. Es betrachtete diesen Prozeß als „von außen komend“.

Die ererbte Religion des indianischen Christentums wurde in seiner Einfachheit und seinem Analphabetismus innerhalb der oligarchischen Kultur der Ort der Identität des Volkes und der Garantie einer möglichen Befreiung. Das Fehlen des „Wissens“, der „Lehre“, wurde so zur Möglichkeit des Glaubens an den anderen, mit ihm in Elend und Entfremdung solidarisch zu sein.

Ab 1962 ist nach DUSSEL eine bewußte Enttotalisierung zu beobachten. Erstmals wird in Lateinamerika damit prophetischer Glaube möglich. Er wird sich seiner Abhängigkeit bewußt und ist deshalb in einem historischen Prozeß der Befreiung, dem *Zeichen der eschatologischen*, engagiert.

Diese Epoche — sie beginnt mit der Wirtschaftskrise 1929 — bedeutet einen weiteren sozialen Wandel. Jetzt sind die USA die beherrschende Metropole für Lateinamerika. Die Oligarchie ist eine unterdrückende Bourgeoisie, die selbst beherrscht wird. Sie ist auf die Macht der Militärkaste angewiesen oder muß sozialistischen Experimenten Raum geben, weil die Zeit einer regierenden Bourgeoisie beendet ist. Eine Mittelklasse gibt es nur in einigen Ländern. Das Volk — der *Campeño*, der Arbeiter oder Randständige — wird sich aber langsam seiner Entfremdung bewußt und will die Volksbefreiung. Es geht diesen Weg allerdings nicht kontinuierlich.

Die Kirche ist in allen Gruppen gegenwärtig. Dabei will sich das „kulturelle Wissen“ manchmal mit dem christlichen Glauben identifizieren. Jedoch ist dieses „Wissen“ schon nicht mehr das der Christenheit, sondern eher eine totalisierte Ideologie zur Unterdrückung des Volkes, der christliches Prophetentum als Subversion erscheint. Dieser Totalität, dem neuen „Gott“, wird das Volk geopfert.

Gegen dieses Idol erhob sich NIETZSCHE, wenn er behauptete: „Gott ist tot“. Der Tod Gottes ist in Wahrheit der Tod des Indianers in den Bergwerken, des als Sklaven verkauften Negers, des Asiaten während des Opiumkrieges. (Gold und Silber waren die erste Akkumulation, über der sich der europäische und nordamerikanische Kapitalismus und der technisierte Bürokratismus Rußlands erhob). Europa hat die armen Völker durch Unterdrückung umgebracht.

Wenn die Armen der Welt die Epiphanie Gottes — des Gottes Israels und des Christentums — sind, dann stirbt Gott nicht, sondern er verschwindet. Die Armen wurden ermordet, und Gott hat sich verabsentiert. Die Frage nach dem Tod Gottes ist deshalb kein Problem des „Wissens oder der Theorie“, sondern ein ethisches Problem der Gerechtigkeit, des Anti-Dienstes. Die Annahme eines Schöpfergottes, des absolut Anderen, an den man Glauben haben kann, aber kein „Wissen“, wird für den möglich, der die vergöttlichte, unterdrückende Totalität enttotalisiert. Der kritische Glaube wird zum befreienden, prophetischen Glauben, der sich der Abhängigkeit bewußt wird.

Seit 1492 wurde in Lateinamerika immer Neues entdeckt; erst heute jedoch entdeckt man den anderen als anderen. Diese gegenwärtige „Entdeckung Amerikas“ ist ein historisch irreversibler Reifungsprozeß des christlichen Glaubens in Lateinamerika. Von jetzt an kann man an den Indianer glauben. Dieser Reifungsprozeß erlaubt eine lateinamerikanische Interpretation der Offenbarung Gottes, die im Armen Gestalt annimmt, und zwar jenseits der hispano-amerikanischen Christenheit ebenso wie der neokolonialistisch-oligarchistischen. Die Stimme des unterdrückten Lateinamerikaners erscheint als Gottes Stimme selbst, als historische Personifizierung der Offenbarung Gottes für Lateinamerika. Um dieses Wort zu interpretieren — jedes Wort muß interpretiert werden! —, muß es mit Glauben angenommen werden, und man muß sich auf sein Wort hin engagieren. Die befreiende und analetische (mehr als die dialektische) Praxis ist der „Dienst“, der praktisch auf den historischen Weg der Befreiung auf ökonomischer, politischer, kultureller und religiöser Ebene führt; der es erlaubt, das *Zeichen* des eschatologischen Reiches aufzuzeigen. Hier ist der Ort, wo offenbar wird, daß Prophetie nicht nur eine politische Interpellation ist, sondern die Geste des Propheten: Sein Wort, sein Leben ist eine Provokation im politischen Sinn, eine Einladung, das System zu detotalisieren, ist Kampf gegen das Idol, das als System den Platz Gottes eingenommen hat.

Es gibt keine eschatologische, endgültige Befreiung (Erlösung), ohne sich in die historische Befreiung miteinbeziehen zu lassen. Wer lediglich für die eschatologische Befreiung eintritt, bestätigt nur den *Status quo* und betet das Idol an. Wer lediglich das Historische in der Befreiung sieht, macht sich bereit, in Zukunft ein neues Idol, ein ebenso totalisiertes System, anzubeten. Nur der Prophet, der dem gegenwärtigen Idol nicht glaubt, kennzeichnet die eschatologische Befreiung und wirft sich in die Waagschale, wenn es notwendig ist, bis zum Tod — für die historische, kulturelle, ökonomische und politische Befreiung.

### III

Mit den *Ideologien und Bewegungen in Lateinamerika* setzte sich JOSEPH COMBLIN, seit 1968 Ordinarius am lateinamerikanischen Pastoralinstitut in Quito (Ecuador) und seit seiner Ausweisung aus Brasilien (März 1972) Theologieprofessor in Santiago de Chile, auseinander.

Die Geschichte Lateinamerikas im 20. Jahrhundert zeigt sich für ihn immer klarer als Geschichte des Nationalismus, der nationalen Revolution, die bis heute noch nicht ihre endgültige Form gefunden hat. Die verschiedensten Bewegungen und Ideologien, einschließlich der sekundären Dynamismen marxistischer und betont christlicher Prägung, stehen mit dem Nationalismus im Zusammenhang. COMBLIN behandelt drei Bewegungen oder Ideologien: den Nationalismus, den Marxismus und die Bewegungen christlicher Inspiration.

Die *Nationalismus*-geschichtliche Entwicklung von 1910 bis 1970 weist drei Abschnitte, umrissen mit folgenden Ereignissen, auf: Die mexikanische Revo-

lution (1910), die Weltwirtschaftskrise (1929) und die kubanische Revolution (1959). Die Zeit von 1910 bis 1929 ist geprägt vom neokolonialen Pakt mit den westlichen Industrienationen und von der Ankündigung des Kampfes gegen den Kolonialismus. Der koloniale Pakt zeitigt die bekannte Spezialisierung der lateinamerikanischen Nationen auf Landwirtschaft, Viehzucht und Bergbau mit der dazugehörigen Herrschaftsschicht.

Die Reaktion gegen den Kolonialismus kündeten die Ereignisse der mexikanischen Revolution (1910), die Universitätsreform von Córdoba (1918) und die Entstehung der APRA<sup>1</sup> in Mexiko (1924) an. Alle drei Bewegungen werden von bodenständigem Dynamismus getragen. Das Volk (*pueblo*) als solches ist die grundlegende und tragende Idee (*concepto fundamental*) der mexikanischen Revolution und wird es für jede künftige Revolution in Lateinamerika sein, da sie Ausdruck, Bestätigung und Anerkennung des Volkes sein will. Freiheit steht in Lateinamerika im Zusammenhang mit der Anerkennung der Existenz des „Volkes“ innerhalb der Nation. Der Begriff „Volk“ schließt zwar teilweise den Indianer mit ein, alle herrschenden Kreise aber aus. Für das Volk kämpfen heißt gegen Imperialismus und Feudalismus antreten. Typisch für die Revolution ist deshalb die Agrarreform und die Verstaatlichung der Bodenschätze. Der Landarbeiter symbolisiert die Klasse der Revolution. Daher sind die Probleme der Industrialisierung bis heute zweitrangig. Der Nationalismus, auch der mexikanische, bleibt angesichts des Imperialismus und Industriekapitalismus ambivalent.

In Córdoba zeigt sich erstmals die Klasse der Studenten, der kommenden Hauptagenten aller auf Veränderung zielenden Bewegungen. Alle Revolutionen nehmen von da ab ihren Ausgang von den Universitäten. Die Intellektuellen schreiben sich die Rolle des Gewissens und der Avantgarde zu.

Die APRISMUS-Bewegung wird zum kontinentalen Ausdruck des Suchens nach der Eigenständigkeit „Indoamerikas“. Sie ist gegen Feudalismus und Imperialismus gerichtet und proklamiert gleichzeitig ökonomische und kulturelle Unabhängigkeit. Trotzdem nimmt auch sie die Zusammenarbeit mit dem Kapital und den internationalen Großfirmen auf. Der Marxismus der Kreolen ist stets eine Form von Europäismus, der Industrialisierung als Durchgangsstadium zum Sozialismus versteht.

Die zweite nationalistische Epoche (1929—1959) ist von *Industrialisierung* und *Populismus* geprägt. Mit der Weltwirtschaftskrise kommt der Gedanke eines progressiven, vom Imperialismus unabhängigen Bürgertums als Rivale der ausländischen Industrie auf. Alle Bewegungen, die von diesem Konzept ausgehen, praktizieren den Populismus, der gemeinsame Interessen zwischen nationalem Bürgertum, Proletariat und Landarbeitern auf der Basis von Nationalismus, Industrialisierung und Sozialreform voraussetzt. Unter der Führung des Bürgertums werden u. a. die Verstaatlichung der Grundstoffindustrie, Gewerkschaften etc. angestrebt, ohne jedoch die Sozialstrukturen — abgesehen vom flachen Land — anzutasten. Die ideologische Basis fand der Populismus in den Wirtschaftstheorien von CEPAL<sup>2</sup> (1946) und ISEB<sup>3</sup>. Industrialisierung und nationale Ver-

<sup>1</sup> APRA = *Alianza Popular Revolucionaria Americana*, gegründet 1924 von Víctor Raúl HAYA DE LA TORRE. Die APRA sollte eine „Basis für alle nationalen Programme der lateinamerikanischen Länder“ werden, aufbauend auf folgenden fünf Punkten: 1. Aktion gegen den Yankee-Imperialismus, 2. für die politische Einheit Lateinamerikas, 3. für die Nationalisierung von Grundbesitz und Industrie, 4. für die Internationalisierung des Panamakanals, 5. für Solidarität mit allen Völkern und unterdrückten Klassen in der Welt.

<sup>2</sup> CEPAL, UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika

antwortung sind die Faktoren der Entwicklung — eine neue Version des APRISMUS.

Über eine charismatisch-prätorianische Phase entwickelt sich der Populismus am Ende des zweiten Weltkrieges zu einer institutionalisierten politischen Bewegung, deren eine, die *Democracia Cristiana*, von der Bindung an die Kirche bestimmt ist.

Die Krise des Populismus beginnt mit der kubanischen Revolution, die eine andere Form nationalistischen Kampfes darstellt. Nach dem Scheitern des Populismus kommt der dritte koloniale Pakt in der lateinamerikanischen Geschichte: der Pakt mit dem Neokolonialismus der großen Weltkonzerne, der gleichzeitig neue Ideologien, nationalistische und revolutionäre Bewegungen erweckt.

Als dritte nationalistische Phase sind die von Neokolonialismus und Revolution geprägten 12 Jahre von 1960—1972 zu betrachten. Ende der sechziger Jahre kommt es zur Allianz zwischen den internationalen Großfirmen und der Militärmacht. Regierungen wie die Brasiliens (nach dem Putsch von 1964) führen zur Radikalisierung der nationalistischen Bewegungen. In dieser Zeit steigt zwar das Bruttosozialprodukt, aber Nutznießer sind nur die oberen Klassen. Die Folge ist eine verschärfte Unterdrückungspolitik. Neoimperialismus und Neomilitarismus führten so zum Neokolonialismus. Das Pentagon bietet dem lateinamerikanischen Militär eine neue Ideologie: nationale Sicherheit im Zusammenhang mit dem totalen Krieg zwischen der freien Welt und dem internationalen, in Lateinamerika subversiv auftretenden Kommunismus. Auch die Politik der nationalen Sicherheit ist für Entwicklung, jedoch unter dem Blickwinkel des Militärs. Das Bürgertum unterwirft sich der Doktrin der nationalen Sicherheit, da sie Ruhe auf dem sozialen Sektor verspricht. Der Nationalismus sucht nach neuen Wegen, abgesehen von Mexiko, wo der Populismus noch weiter besteht. In den sechziger Jahren wurde die Idee der Evolution von der der Revolution abgelöst.

In Lateinamerika muß streng unterschieden werden zwischen dem Einfluß der marxistischen Theorie und den marxistischen Parteien. Der Einfluß der Theorie ist beeindruckend, sie dient aber meist nur als Instrument für nationalistische Bewegungen. Das Ergebnis ist ein heterodoxer Marxismus. Befreiung von Imperialismus und der Nationalismus bleiben wichtiger als die sozialistische Perspektive. Zwar entsteht schon 1912 die erste sozialistische Partei des Kontinents in Chile. Außerhalb dieses Landes bleibt die Partei aber fast immer in der Illegalität. Die Stellungnahme der kommunistischen Partei gegen die von den Universitäten ausgehenden Bewegungen, gegen den Nationalismus, gepaart mit einem gewissen Antiintellektualismus, führte zu einer Sterilität im Denken, deren Folge die Abhängigkeit vom russischen Opportunismus ist.

Mit der kubanischen Revolution wird die ideologische Abhängigkeit von Moskau endgültig gebrochen; denn sie schuf innerhalb des Marxismus eine neue Theorie: Die Revolution wird von Revolutionären gemacht, die den Marxismus zuerst leben und dann theoretisch durch Neuinterpretation der Klassiker entdecken. Damit ist der ohnehin schwache orthodoxe Kommunismus entscheidend geschwächt. Die russische Politik sieht im derzeitigen Lateinamerika keine Voraussetzungen für eine klassische kommunistische Revolution.

#### *Ideologien und Bewegungen christlicher Prägung*

Bis 1929 war die Kirche allgemein an die konservativste Form der bestehenden Ordnung gebunden. Dem Populismus gegenüber war sie kalt bis ablehnend. Während der dreißiger Jahre fand sie dann die Form indirekter Betätigung in

<sup>3</sup> ISEB, *Instituto Superior de Estudos Brasileiros*

der Gesellschaft über eigene Organe, deren Prototyp die Katholische Aktion wurde. Aus ihr entstand die *Democracia Cristiana*, die einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Sozialismus suchte. Doch die Realität zeigte die Unmöglichkeit eines dritten Weges. So blieb die *Democracia Cristiana* eine mehr oder weniger beschränkte populistische Bewegung ohne eigenes Gesicht. In den sechziger Jahren verläßt sie die Soziallehre der Kirche. Die Theologie der Befreiung repräsentiert ein neues Bewußtsein der Christen in Lateinamerika. Sie arbeiten mit den bestehenden Bewegungen zusammen und unterscheiden sich von ihnen nur durch einen gewissen Personalismus. Diese Christen fordern von der Kirche die Mithilfe im Kampf gegen den Imperialismus und für den Sozialismus. Trotzdem sind sie keine direkten Parteigänger der Marxisten. Innerhalb der Kirche ist damit der Monolith „Katholizismus“ gesprengt. Die Katholiken bilden drei voneinander isolierte Gruppen, die in vielen Punkten gegeneinander stehen: eine kleine, in den revolutionären Kampf verwickelte Minderheit, eine dem Bürgertum und den herkömmlichen Klassen verpflichtete Gruppe mit rein geistlichen Erneuerungsbewegungen und schließlich die breite Masse mit ihrem herkömmlichen Katholizismus, die keinen Zugang zu den sozialen Problemen hat.

#### IV

Das Thema *Popularkatholizismus* griff ALDO J. BÜNTIG, Professor für Religionssoziologie und kirchliche Soziallehre an verschiedenen Instituten Lateinamerikas, mit der Formulierung auf: Dimension des lateinamerikanischen Popularkatholizismus und sein Stellenwert im Prozeß der Befreiung — Diagnose und pastorale Reflexionen.

Mit Zitaten von CHE GUEVARA und FIDEL CASTRO stellte er einleitend die Bedeutung des Christentums für die Revolution fest und beantwortete die Frage nach der großen Bedeutung des Christentums in Lateinamerika mit dem Hinweis, es habe dort ein Popularisierungsprozeß des Katholizismus stattgefunden, dessen Werte, Riten und Symbole nicht nur fiktive Superstrukturen darstellten. Lateinamerika ist nach BÜNTIG ohne seinen Katholizismus unverständlich.

Als Folge dieser Feststellung erhebt sich die Frage, ob der Popularkatholizismus nach einem notwendigen Säkularisierungsprozeß, in dem Idole, nicht Gott, eliminiert werden, mit seinen eigentlichen Werten überleben kann und ob er den Prozeß der Befreiung beschleunigen oder hemmen wird. Dazu gibt es drei mögliche Überlegungen. Die erste, europäisch beeinflusste, tut den Popularkatholizismus als Aberglauben ab und will die Befreiung nur mit einer heranzubildenden Elite erreichen. Nach der zweiten Überlegung soll der Popularkatholizismus völlig unangetastet bleiben, um dem Volk nicht auch noch den geringen Glauben zu nehmen. Eine dritte Vorstellung geht von den christlichen Werten aus, die im unterdrückten Volk vorhanden sind. Nach dem Willen der lateinamerikanischen wie der argentinischen Bischofskonferenz sollen diese Werte nach einer notwendigen Läuterung erhalten bleiben und zur Grundlage der Befreiung des Volkes werden. Dabei muß zwischen den traditionellen Formen, in denen sich das Volk ausdrückt, und dem Volk selbst unterschieden werden. Eine neue Pastoral müßte die Formen werten und die Werte herausstellen.

Beim Versuch einer Diagnose unterscheidet BÜNTIG drei Motivationsgruppen, nämlich Primär- und Sekundär-Motivationen sowie sozio-religiöse. Zu den ersteren rechnet er die kosmologischen, die psychologischen und die eschatologischen Motivationen.

Die *kosmologische* Motivation ist der religiösen Primitivwelt eigen als Ausdruck menschlichen Unvermögens gegenüber den kosmischen Mächten. Gott ist

eine mächtige Kraft, umgeben von anderen. Ihren Ausdruck findet diese Haltung in Bildern und Andachten. Die Folge sind moralische Neutralität der Religion mit ritualistischer und zugleich individualistischer Prägung, sowie magisches Verständnis der Riten. Empfinden für Kircheng Zugehörigkeit und Durchhaltevermögen bei Aktivitäten zur Befreiung fehlen. Der Priester ist Ausdruck der sakralen Macht, die Kirche eine sakrale Organisation, die keine Konversion fordert. Als befreiende Elemente können einfache Frömmigkeit, Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und Achtung vor dem Priester gelten.

Die *psychologischen* Motivationen, als Suche nach Sicherheit definierbar, sind dem städtischen Milieu eigen. Mehr funktionale Formen als Auffangstellen der entfremdenden Mächte sind Astrologie und Spiritismus. Die Möglichkeit einer Evangelisierung wäre gegeben.

Die *eschatologischen* Motivationen zeigen das Bemühen um eine ewige Rettung in einem quasi-manichäischen, das Sakrale vom Profanen trennenden Dualismus. Eigentümlich für diese Haltung sind Duldung von Ungerechtigkeit, Moralisieren, strenger Sakramentalismus mit Überbetonung des Rituals gegenüber Gerechtigkeit und Liebe. Als befreiende Elemente wären das Gespür für den Willen Gottes und der Kontakt durch das Wort anzuführen.

Die Sekundärmotivationen werden als Treue zur Gruppe umschrieben. Das Religiöse ist dabei ein Teil der ortsüblichen Sitte. Positiv zu werten wäre die Möglichkeit zur Evangelisierung, die Gottesdienststätten und -zeiten bieten. Zu dieser Gruppe gehören Menschen mit höherem Bildungsstand und mit einem starken, aber inaktiven Individualismus. Es fehlt der Einsatz für Evangelium und Liebe. Folterungen an anderen Christen, die mehr Gerechtigkeit suchen, Unbeweglichkeit und Konservatismus sind kennzeichnend. Als eine der schwierigsten Gruppen im Hinblick auf Befreiung sind Ansätze lediglich in der Orthodoxie und in der Treue zur Kirche gegeben.

Bei der sozio-religiösen Motivation entscheidet die Zugehörigkeit zur Kirche über das religiöse Verhalten. Sie zeigt sich in den Mikrostrukturen oder in der kirchlichen *Basisgemeinschaft*, wie sie in Medellín genannt wurde. Die Motivation der Zugehörigkeit zur Kirche setzt die der geistigen Umformung voraus. Diese Mikrostrukturen sind ein Faktor ersten Ranges für den menschlichen Fortschritt.

Die befreienden Werte, die sich in sakralen Handlungen ausdrücken, müßten im Volk festgestellt und dem unterdrückten Volk aufgezeigt werden. Die sakralen Formen sind oft ambivalent. Sie müssen erst bereichert werden durch das Evangelium, das allerdings selbst einer Neuinterpretation bedarf. Es geht dabei um eine strategisch neue Einstellung der Pastoral, nicht um äußerlichen Reformismus. Werte, die im Volk liegen und zur Entfaltung gebracht werden müssen, wären Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühl, Mitleid, Nähe zum Unterdrückten, Unzufriedenheit mit den repressiven Regierungen, Forderung nach größerer Ehrfurcht vor der Person, Kampf für Recht und Gerechtigkeit.

Mögliche Gefahren bilden Entfremdung in der Konsumgesellschaft, Zufriedenheit mit Teillösungen, Übertragung von eigener Verantwortung auf messianische Figuren, Furcht vor dem repressiven Apparat des Systems, aus Ohnmacht gepeiste Anhänglichkeit an Utopien.

Nach BÜNTIG wird die lateinamerikanische Gesellschaft langsam, aber unaufhaltsam den Weg der Befreiung gehen. Eine neue Pastoral muß auf der Basisgemeinde aufbauen, die zugleich für die Befreiung eintritt. In der kulturellen Revolution werden die Werte des Christentums unerlässlich sein.

## V

Das Referat von GALILEA SEGUNDO, Leiter des lateinamerikanischen Pastoralinstituts, zum Thema: *Der Glaube als kritisches Prinzip in der Weiterentwicklung der Volksreligiosität* stimmt in den grundsätzlichen Aussagen mit denen BÜNTIGS überein. Darüber hinaus sieht er den Popularkatholizismus als eine Folge der soziokulturellen Situation. Die Hoffnung der sozial fortschrittlichen wie der beherrschenden Kräfte stütze sich daher auf ihn. So wird in Bolivien und Mexiko die marianische Frömmigkeit zur Unterstützung des Regimes ebenso mißbraucht wie in Chile im Kampf gegen den Sozialismus.

Die notwendige Säkularisierung ist — anders als in Europa — durch ihren Einsatz für eine Änderung der Gesellschaft gekennzeichnet. Durch den starken Einfluß der Sozialwissenschaften und des Marxismus muß auch die Theologie der Politisierung gesehen werden; denn die Ideologien, die die Rolle von Parareligionen spielen, bedeuten eine Herausforderung an den Katholizismus. Da der Glaube, der in seiner Dynamik über jeder Ideologie stehe, auch eine gesellschaftliche Dimension hat, müssen die großen biblischen Themen: das Reich, der Exodus und Ostern neu interpretiert werden, damit sich der Glaube in die Umbruchsituation inkarniert. Aus dieser Sicht müssen das „System“ einschließlich das der institutionalisierten Kirche und auch der Popularkatholizismus abgelehnt werden, soweit letzterer nicht mit dem Reich Gottes übereinstimmt.

Kritisch sieht GALILEA auch die Tendenz, aus dem Popularkatholizismus ein soziopolitisches Medium zur Bewußtseinsbildung zu machen, wobei z. B. ein Kreuzweg in sog. politische Bewußtseinsbildung umfunktioniert wird. Die Pastoral müßte am sozialen Wandel orientiert sein, da man den Menschen nicht ändern könne, ohne gleichzeitig die Strukturen zu ändern, die in diesem Fall Strukturen der Unterentwicklung sind. Der Popularkatholizismus ist der dunkle und mysteriöse Ort des Dialogs zwischen Unterdrückung und Glauben. Deshalb liegt auch hier die Herausforderung der Evangelisierung in Lateinamerika.

## VI

Zur Frage einer möglichen *Säkularisierung in Lateinamerika* sprach RENATO POBLETE, Professor für Religionssoziologie und Sozialwissenschaften in Santiago de Chile, Mitglied im Pastoralrat von CELAM.

Begrifflich grenzte er zunächst *Säkularisierung* vom *Säkularismus* ab, der sich bewußt gegen Gott und die historisch gewordene Form des Christentums wendet. Säkularisierung umschrieb er als einen Prozeß, in dem die Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit und Eigenverantwortung verbleibt und bei dem die kirchlichen Gemeinschaften auf die Ausübung von Autorität im weltlichen Bereich verzichten. Das Referat berücksichtigt nur die römisch-katholische Kirche. Diese wird verstanden als eine durch besondere Institutionen (Kirchen) unterhaltene und strukturierte Religion, die sich in Symbolen (Dogmatik, Moral, Ritual) ausdrückt.

Der Einfluß des Säkularismus — von ihm sind die liberalen Gruppen des 19. und die Sozialismen und Marxismen des 20. Jahrhunderts geprägt — brachte ein Aufbrechen der bisher religiös monolithischen lateinamerikanischen Gesellschaft. Durch die Gegenbewegung in katholisch-konservativen Parteien kommt es zu einer Polarisierung, die durch die wachsende soziale Tätigkeit zugunsten der Arbeiterklasse auf seiten der katholischen Parteien an Farbe verliert. Dieser Einsatz für die Arbeiterklasse führte zu einer internen Säkularisierung, die in drei Etappen vor sich ging.

1. Die von päpstlichen Enzykliken und thomistisch-philosophischen Schriften (MARITAIN) geprägten Parteien entdecken die Idee der sozialen Gerechtigkeit auf

Grund des *bonum commune* innerhalb einer allgemein herrschenden sozialen Ungleichheit. Diese Parteien werden von der Kirche und ihren traditionellen Gruppen sachlich falsch als „marxistoid“ beargwöhnt. Die Folge ist eine Verlagerung auf die ethischen Faktoren des Christentums.

2. Von den ethischen Prinzipien kommt man zu den wirksameren soziologischen und ökonomischen Faktoren, wobei die „religiöse Unabhängigkeit“ der Wissenschaften anerkannt wird. Der erstrebte soziale Wandel erhält seine Legitimation vom Evangelium. Daher bedeutet Säkularisierung „Autonomie des Temporären“, nicht Beziehungslosigkeit zum Christentum.

3. Schließlich entdeckt man die soziale und sozialistische Revolution, die auf der Annahme des Klassenkampfes basiert, als die Form heutigen Christseins. Es gibt keine Autonomie des Temporären, sondern eine einzige Geschichte: die des Klassenkampfes. Das politische Tun bleibt der religiösen Sphäre völlig entzogen und seine Symbole müssen durch eine weltbezogene Praxis gefunden werden. Der „Verfall der Religion“ als Prozeß der Säkularisierung in Lateinamerika führt nicht zu ihrer Ausschaltung, sondern zur Suche nach neuen Formen des Christentums für die Zukunft.

Der Säkularisierungsprozeß wird vor allem bei den sozialen Schichten, die zur modernen Gesellschaft gehören (Intellektuelle aus dem Mittelstand und Kleriker), sichtbar, ruft in Übergangsschichten einen gewissen Dualismus hervor, mit Trennung des Religiösen von den soziopolitischen und soziokulturellen Belangen, beläßt aber breite soziale Schichten unberührt. Es bleibt bei der unkritischen Anhänglichkeit an Glaubensvorstellungen, Riten, religiöse Praktiken ohne Bezug zu modernen Interpretationen des Christentums. Die angegebenen Varianten der so definierten Säkularisierung sind aufgrund der sozioökonomischen Verschiedenheit nicht überall gleichzeitig vorzufinden. Die Pastoral muß daher nach der Entsakralisierung der bisherigen religiösen Symbole und Institutionen neue schaffen, die von der gegenwärtigen Erfahrung des Volkes und seiner im Kampf stehenden Klasse ausgehen.

## VII

Zum Thema: *Sicht des sozialen Wandels und Aufgaben, die er für die nicht-katholischen Kirchen bringt*, sprach Prof. MIGUEZ J. BONINO, Professor der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Buenos Aires, Beobachter der Methodistenkirche beim II. Vaticanum und Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen. Einleitend stellte BONINO zum besseren Verständnis für die zumeist katholischen Hörer folgende fünf Typen von nicht-katholischen Kirchen vor: a) Die transplantierte Kirche der Emigration; b) die Denomination, die innerhalb der protestantischen Einwanderer errichtet wurde; c) die missionarische Denomination („traditioneller Protestantismus“); d) die etablierte konversionistische Sekte (= Protestantismus der Selbstheiligung); e) die konversionistische Sekte.

Zwischen 1850 und 1890 traten zuerst die Kirchen des „traditionellen Protestantismus“ auf, gefolgt von den übrigen Typen. Erstere wurden sofort abhängig vom gängigen Liberalismus der entsprechenden Länder. Die Entwicklung der Kirchen spiegelt die Reihe von evangelischen Kongressen wider. Der erste pan-amerikanische (1916 in Panama) diente der Koordinierung der Ziele und Aufgaben. Die christlichen Werte der traditionellen Gesellschaft sollten erhalten bleiben, und zwar im Rahmen der Demokratie, dem wichtigsten Medium liberaler Tradition. — Der Kongreß von Montevideo (1926) betonte die sozialen Aspekte der Demokratie, wobei erstmals zaghaft das Problem des ökonomischen

Imperialismus auftauchte. — 1962, auf der „Zweite(n) evangelischen Konferenz Lateinamerikas“, kommt es zu einer Distanzierung vom Liberalismus, verbunden mit einer Bejahung der Neorthodoxie; sie akzentuiert die Oberherrschaft Christi, erfaßt aber gleichzeitig die ungerechte soziale Situation und sucht erstmals strukturelle Veränderungen. — Die „Dritte Evangelische Konferenz Lateinamerikas“ (Buenos Aires 1969) zeigt den Wandel schon im Leitwort: „Schuldner gegenüber der Welt“. Selbstkritik wegen mangelnder Verwurzelung im Volk und mangelndem Einsatz für die Gesellschaft sind kennzeichnend. Die Gesellschaftsanalyse deckt sich vollständig mit der der kath. C. E. L. A. M. in Medellín.

Christliche Präsenz wird greifbar im Einsatz für gerechtere Gesellschaftsstrukturen. Ausgangspunkt ist der veränderte Mensch. Das Medium ist die Demokratie, nicht aber die konkrete Ideologie oder Parteipolitik. Die Forderungen der Unterdrückten werden anerkannt, gleichzeitig der Bezug des Evangeliums auch auf Gesellschaftsstrukturen festgestellt. Es gibt folglich einen revolutionären Einsatz für Christen. Das einzige Dokument, das der „Kommission für die Jugend“, das diese Position einnimmt und erstmals von „Befreiung“ spricht, findet aber nicht die Mehrheit des Kongresses.

Die Interpretation dieser Entwicklung ergibt drei Perspektiven: 1. die *historisch-soziale* zeigt die Integration des lateinamerikanischen Protestantismus in den Plan des Liberalismus, um den Kontinent der „modernen Welt“ einzuverleiben, im Gegensatz zur Unbeweglichkeit der traditionellen Religion und Gesellschaft. — 2. Die *ideologische* Perspektive zeigt die Abhängigkeit dieses Konzepts von der Ideologie der liberalen Bourgeoisie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die Freiheit des Individuums und der Individualismus ganz allgemein erscheinen entsprechend oft in den Dokumenten. In den neueren Dokumenten kommt es zu einer allerdings schwachen Kritik an dem ökumenischen System. — 3. Die *theologische* Perspektive: In ihr verschreibt sich das protestantische Denken der liberalen und „evangelischen“ Linie. Neu ist die Betonung der sozialen gegenüber der für den Liberalismus typischen wissenschaftlichen Komponente. Die evangelische Theologie und die Ideologie des Liberalismus stimmen aufgrund des gemeinsamen Konzepts überein. Gleichzeitig kommt es durch den Protestantismus zu einem Entsakralisierungs- und Öffnungsprozeß in der Gesellschaft, verbunden mit einer „Subversion“ im tiefsten Sinn des Wortes, weil sie die Institution angreift. Das geht aus den Dokumenten ausdrücklich hervor.

Ende 1960 kommt es aus den gleichen Gründen wie in der gesamten westlichen Welt zu einer *Krise* in dieser Entwicklung. Für Lateinamerika fällt sie mit dem Scheitern des Fortschrittsgedankens, mit dem Zusammenbruch des liberal-modernistischen Plans und mit der ideologischen Krise des liberalen Bürgertums und der gleichnamigen Theologie zusammen. Die Krise der liberalen Theologie hatte schon in den 50er Jahren begonnen; sie fiel auf tieferem Niveau mit den sozialen und ideologischen Schwierigkeiten zusammen. Der utopische Sozialismus einiger Kirchen von Rio Plata anfangs des Jahrhunderts geht auf Kollisionskurs mit dem Anarcho-Syndikalismus, der hauptsächlich durch die spanischen Einwanderer ins Land gebracht wurde. Dazu kommt, daß die neuen Generationen der Protestanten sich stärker in die Nation integriert fühlen und daher deren Problematik erfassen. Von den gängigen Gedanken beeinflusst, betrachten sie gleichzeitig kritisch ihre eigene religiöse Tradition. Die Grundlinien des gegenwärtigen Panoramas sind nicht einheitlich. Das protestantische Gewissen entwickelt sich entsprechend den verschiedenen Typen nach verschiedenen Rhythmen. Zur militanten, entwicklungsfanatisch-antikommunistischen Form gehört der konservative Protestantismus des Types d) (Heiligung: Baptisten,

Nazaräer...). Er ist weitgehend in den liberal-modernistischen Plan inkorporiert. Seine idealistische Theologie hindert ihn am Weltlichen allgemein wie erst recht an einer Identifizierung mit der Klasse (der Armen). Diese Gruppe ist aber nicht mit einer geschlossenen Konfession gleichzusetzen, weil andere Gruppen die soziale und theologische Problematik bestimmen. Die Zeitschrift *Primicia Evangelica* zeigt den Einbruch der globalen Tätigkeit des Konservatismus. Die Pfingstlerbewegung mit ihrem sozialen Streik hat spektakuläre Bedeutung durch ihr Wachstum und ihre Verwurzelung im Volk gewonnen. Es wird ihnen die Zerstörung der traditionellen Gesellschaft vorgeworfen. Sie bieten den Massen eine neue Identität an, neue soziale Rollen und Aufstiegsmöglichkeiten. Die Theologie ist bestimmt durch Negation der Welt. Alles, was mit Welt zu tun hat, ist eine satanische Versuchung; nicht so sehr aufgrund einer theologischen Reflexion, sondern aus der Erfahrung des Elends. Es ist eine Religion des sozialen Protests, das Seufzen der gefesselten Kreatur, wie MARX sagte.

Die klassischen Kirchen haben ihre eigenen Probleme mit dem sozialen Engagement. Es gibt in ihnen einige neue Gesichtspunkte: Man bezieht sich auf konkrete historische Situationen und lehnt die gegenwärtigen Strukturen ab. Die Funktion der Kirche wird auch im öffentlichen Bereich, nicht nur mehr beim Individuum gesehen. In Fortsetzung der protestantischen Tradition interveniert die Kirche allerdings nicht in die Parteipolitik und bietet auch keine konkreten Gesellschaftsmodelle an. Ihr Beitrag ist die Botschaft der Befreiung durch Christus in die konkreten, ökonomischen wie strukturellen Unheilsituationen hinein (vgl. Erklärungen der methodistischen Kirchen in Argentinien und Bolivien 1970). Das führt zu Spannungen zwischen konkretem Engagement und Transzendenzanspruch des Evangeliums. Bezeichnend dafür ist die Entstehung von ISAL (*Iglesia y Sociedad en America Latina*) als evangelisches Organ für Gesellschaftspolitik (1961 in Huampani/Peru). ISAL spricht sich für einen revolutionären Umbruch aus und wirft den Kirchen vor, die Entwicklung der Gesellschaft vernachlässigt zu haben und deren Kurs nicht interpretieren zu können. ISAL will zu einer Bewegung, einem Instrument der Kirche werden. Es fehlt aber noch ebenso an einer ideologischen Definition wie an einer Strategie. Seit Montevideo (1967) sucht ISAL eine revolutionäre Praxis. Um die Abhängigkeitssituation zu überwinden, sieht man als einzigen Ausweg die Organisation der Volksmassen, die durch die beherrschenden nationalen Klassen und durch den Imperialismus ausgebeutet werden. Die Aporie zwischen ISAL und den Kirchen ist groß.

## VIII

Zum Thema: *Evangelium und Praxis der Befreiung* sprach GUSTAVO GUTIÉRREZ, der an der Katholischen Universität in Lima/Peru marxistische Philosophie und lateinamerikanischen Marxismus lehrt. Nach seiner Darstellung geht die theologische Reflexion über Befreiung vom augenblicklichen Befreiungsprozeß und dem Engagement der Christen in diesem Prozeß aus. Historisch gesehen, war das bis heute noch wirkende sozialchristliche Konzept dualistisch, aufgeteilt in eine Welt Gottes und in eine Welt des Menschen. Dann folgte im historischen Ablauf die soziale Emotion, in der die Soziallehre der Kirche als Heilslehre dargestellt wurde, umschreibbar mit Entwicklungs- und Reformgläubigkeit. Die jüngste Etappe ist gekennzeichnet durch die Bewußtwerdung: „Der Nächste ist vor allem der Arme“, der uns seine eigene Situation zur Frage stellt. Der Arme aber ist kein aseptischer Begriff. Er definiert den, der zu einer ausgebeuteten Klasse gehört. Diese Erkenntnis verhindert, daß man sich ihm individuell nähert, um verdienstvolle Caritasarbeit zu vollziehen. Die Konsequenz: arm = unter-

drückt = Klasse verpflichtet den Christen, in die politische Welt einzutreten, sobald er sich dem Nächsten nähert. Das hat allerdings zur Folge, daß die gegenwärtige Gesellschaft, die die Armen erst schafft, und zugleich die eigene Kirche, die diese Gesellschaft konsolidiert, in Frage gestellt werden. Der bisherige theologische Sprachgebrauch über Armut betrifft das Gelübde der Armut, wobei diejenigen, die es abgelegt haben, allgemein und kollektiv zu den Reichen gehören. Viele Christen finden im Gegensatz zum paternalistischen Konzept der Hilfe für die Armen ein neues, aufgebaut auf dem Evangelium, nämlich das der Solidarität mit den Armen als Klasse. Das macht eine Stellungnahme gegenüber der Unrechtssituation und den Kampf mit den Armen notwendig. Ähnlich wie CAMILO TORRES nimmt man die Armut auf sich, um den Armen von ihr zu befreien. Dabei zeigt sich als negative Erfahrung, daß viele in dieser Weise engagierte Christen langsam in der Härte des politischen Kampfes ihren Glauben verlieren — ein Konflikt, der in einer neuen Theologie und Spiritualität ausgeglichen werden muß, die zu „kontemplativer Aktion“ führt. Die künftige Theologie wird vom Glauben her die bestehende Ordnung und die Ideologien in Frage stellen und die Befreiung aus ihnen fordern. Ferner gibt es einen Bruch in der Bewertung. Selbsterkenntnis geschieht durch Veränderung der Verhältnisse und eigene Veränderung; Wahrheit wird so etwas, das man macht und das schaffend sich bewahrheitet. Den „Herrn“ werden Christen in der politischen Praxis im Nächsten und den Nächsten im „Herrn“ finden. Damit ist die klassische Theologie zu Ende. Die Kirche und die gesamte Theologie muß neu durchdacht werden auf der Basis der Theologie der Befreiung, vorausgesetzt, daß Erkenntnis mit Veränderung in der Praxis der Befreiung verbunden ist. Theologie wird nicht mehr in akademischer Muße, sondern in befreiendem Kampf gemacht. Diese Erfahrung allein rechtfertigt es, von einer lateinamerikanischen Theologie zu sprechen. Politische Befreiung und theologische Rettung haben miteinander zu tun. Es wäre falsch, den Glauben auf die politische Befreiung einzuschränken. In ihr erschöpft sich die Rettung nicht, aber in ihr wächst das Reich Gottes. Es gibt nur eine einzige Geschichte in der Unvollkommenheit des „Bereits, aber noch nicht“. Die Theologie der Befreiung spricht von der totalen Befreiung des Menschen, die es auch in der politischen Praxis zu verwirklichen gilt.

## IX

Auf GUTIÉRREZ fußend, sprach JUAN CARLOS SCANNONE, Philosophieprofessor in El Salvador, über *Die gegenwärtige Herausforderung an das theologische Denken Lateinamerikas durch die Befreiung*. Der gegenwärtige theologische Sprachgebrauch von *Befreiung* entstand, geschichtlich dem theologischen Denken der Entwicklungsbefürworter folgend, nach dem Zusammenbruch der „Allianz für den Fortschritt“. Dieser Zusammenbruch hatte die ökonomische Theorie der Abhängigkeit, die Option von Christen gegen den Kapitalismus und die kritische Reflexion über die Glaubenspraxis der Kirche zur Folge.

Diese Reflexion übernimmt die Nomenklatur der sozio-analytischen Interpretation, der Abhängigkeit, Unterdrückung und Imperialismus entsprechen. — So entsteht die „Theologie der Befreiung“. Der theologische Sprachgebrauch hat eine politische, eine geschichtsphilosophische und eine eigentlich theologische Ebene, in der der gesamte historische Prozeß als Heilsgeschichte verstanden wird. Die Theologie verhindert eine verkürzte Optik und intendiert die integrale Befreiung. Der theologische Sprachgebrauch über Befreiung in der Perspektive der historischen Transzendenz und des nicht realisierten Heiles befreit den Begriff *Befreiung* von einem univoken, politisch determinierten Sinn und ermög-

licht eine Öffnung wechselnden Situationen gegenüber (z. B. gibt man in Argentinien auf politischer Ebene eine peronistische und keine marxistische Lesart von Befreiung). Die herkömmliche dualistische Theologie könne nur Moralprinzipien zur allgemeinen Beleuchtung politischer Situationen erarbeiten. In dieser unhistorischen Schau hätten, abgesehen von extremen Positionen, alle Optionen gleichen Wert.

Mit der Ablehnung der dualistischen Theologie besteht die Gefahr, Glauben auf Politik zu reduzieren, ähnlich wie die dialektischen Systeme von HEGEL und MARX Eschatologie und Geschichte identifizieren. Ist man sich dieser Gefahr bewußt, dann ist eine Verbindung zwischen einer determinierten politischen Option und theologaler Liebe, die den wirksamsten Weg der Befreiung sucht, möglich. Für die Befreiung des gesamten Menschen sind das eschatologische wie das historisch-politische Moment unerläßlich. Da der Glaube in alle Ebenen des menschlichen Wertes eingeht, geschieht die Verbindung zwischen Heilsgeschichte und politischer Geschichte zwischen der Option aus dem Glauben und politischer Option aus Freiheit. Der Glaube geht in eine konkrete Option ein, die aufgrund einer Ideologie, einer wissenschaftlichen Analyse oder eines politischen Konzepts geschieht. Aber die Prinzipien oder Schemata einer wissenschaftlichen Analyse genügen nicht, weil es — sobald eine wirkliche Wahl getroffen werden muß — zu einer Unterscheidung kommen muß. Hier entscheidet der Glaube mit, denn die innerweltlichen Optionen sind zugleich auch theologale. Konkret muß festgestellt werden, welche politische Option der Rettung dient, welche nicht — wenn auch in der Theorie viele weitere Möglichkeiten bestünden. Die Theologie, als kritische Reflexion des Glaubens, muß ihn auf seinem „Abstieg“ zu den verschiedenen Optionen begleiten. Die Transzendenz eines inkarnierten Glaubens gibt diesem die Möglichkeit, alles der Kritik zu unterziehen, was in den politischen Bewegungen gegen die Wahrheit oder die Liebe ist, indem sie verhindert, daß sie sich selbst verabsolutieren.

## X

Mit den lateinamerikanischen *Eliten*, mit der menschlichen Problematik und dem christlichen Glauben angesichts des sozialen Umbruchs befaßte sich Dr. JUAN LUIS SEGUNDO aus Uruguay.

Die Problematik beginnt bereits bei Medellín, wo dem Christen starke Impulse für sein politisches Tun gegeben wurden; aber die gewachsene Kirche drängt den Christen aufgrund seines politischen Einsatzes oft an ihren Rand oder gar darüber hinaus.

In der Terminologie wird *Heil* durch *Befreiung* ersetzt. Das hat politische Konsequenzen: *Sich retten* entspricht dem Entkommen einer Katastrophe, während *Befreiung* einen Aktionsprozeß bezeichnet, der die Umwelt verändert und Freiheit in soziopolitischer Hinsicht fordert. Diese theologische Akzentuierung taucht den Christen in den Kampf der einen gegen die anderen ein. Zudem wird die Solidarisierung im Kampf als das Wesentliche des Christseins dargestellt.

Medellin formulierte die Aufgabe der Kirche in sozio-politischer Terminologie und forderte die Neuformulierung der theologischen Erkenntnisse; letzteres ist jedoch nicht geschehen. Die Begriffe Gott, Sünde, Sakramente, Zugehörigkeit zur Kirche entsprechen noch der „überirdischen“ Rettung. Mit der Analyse der sozio-politischen Realität, die sich auf die Infrastruktur bezieht, müßte die Analyse der Phänomene der Suprastruktur verbunden werden; denn in ihr bewegen sich auch die theologischen Konzepte. Da kein Ausweg gefunden wird, wird naiv be-

hauptet, die Theologie habe keine ideologische Funktion, weil sie von der Offenbarung her komme. Man vergißt dabei, daß auch die Theologie in ihrer Arbeit den sozialen Interessen und Pressionen unterworfen ist.

Die christliche Theologie muß dem Verdacht, Ideologie zu sein, unterworfen bleiben; denn ihre Begriffselemente kommen aus der sozialen Kultur, die ihrerseits an Ideologie gebunden ist. Den politisch engagierten Christen fehlt die Hilfe konkreter kirchlicher Konzepte. Bei ihrer sakramentalen Tätigkeit geht die Kirche von der Unveränderlichkeit in der Geschichte aus. Trotz tiefgreifender Veränderungen in der Gesellschaft wird z. B. in Chile eine Sonntagsmesse so gehalten wie vor zehn Jahren.

Während die Kirche von Befreiung und von den sozialen Strukturen der Sünde spricht, beharrt sie weiterhin auf der Idee einer nicht geschichtsbezogenen Wirkung der Sakramente, die vor der Befreiung liegt und über sie hinausgeht. Ein Grund für diese nicht zeitbezogene Praxis kommt aus der einseitig aktiven Rolle des Priesters. Eine dialogale Auffassung von den Sakramenten sähe anders aus und setzte wirkliche Gemeinschaften mit einem Gespür für geschichtlichen Wandel voraus, die den sakramentalen Akt in einem wirklichkeitsbezogenen Engagement bewußt vollzögen. Zudem werden die sakramentalen Riten in einer Sprache ohne Beziehung zur Zeit und zu den neuesten gesellschaftlichen Situationen ausgeführt. Wollte man mit der gesellschaftsbezogenen Übersetzung der sakramentalen *Termini* und der theologischen Schlüsselbegriffe beginnen, würde man die Hälfte der Kirchen leeren. Um das zu vermeiden, ist der Begriff der „Einheit der Christen“ zum absoluten Wert erhoben worden, grundgelegt in den gemeinsamen Ideen z. B. des *Credo*. Ohne Vertiefung der Aussagen des *Credo* erhält die vorgegebene Einheit aber ideologischen Charakter mit dem Ziel, Konflikte zu verdecken. Man trägt damit indirekt zur Erhaltung des *Status quo* bei. Es gibt dagegen eine mögliche Einheit der Christen, für die das Wagnis der Scheidung in Kauf genommen werden muß, und zwar eine Scheidung in solche, die zur Befreiung entschlossen sind, und in solche, die zum geschichtlichen Engagement nicht bereit sind.

Christen und Marxisten ist der Einsatz für die Befreiung oft gemeinsam. Während die Kirche die Unterschiede zwischen den Christen herunterspielt, übertreibt sie die zu den Marxisten. Bei der Akzentuierung des Materialismus und Atheismus der Marxisten bleibt die Frontstellung von MARX gegen den Idealismus (nicht gegen den Geist) außer acht. Nur im Vulgärmarxismus wird der Atheismus als unaufgebarbarer Zentralpunkt des Marxismus gesehen. Es genügt nicht, Gott anzurufen, um sicher zu sein, in seinem Namen gegen den Atheismus zu kämpfen. Man muß sich auch fragen, ob man den wahren Gott anruft. Nach Auffassung des II. Vaticanums können Christen durch ihr Leben Grund für Atheismus sein.

In der Theologie besteht neben dem Gott der Offenbarung, der gelitten hat, auch der mit seiner unendlichen Vollkommenheit zufriedene, leidensunfähige Gott. Von ihm ist das Gottesbild einer Ausbeutergesellschaft geprägt, in der es möglich ist, sich mit seinen Gütern weit weg vom Schmerz der Ausgebeuteten zu isolieren. Das ideologisch so veränderte Gottesbild tritt als Verteidiger der gegenwärtigen Gesellschaft auf und lehnt die Zusammenarbeit mit Atheisten ab. Man muß sich fragen, wer die Atheisten sind — diejenigen, die das Gottesbild deformieren, oder diejenigen, die diese Deformierung ablehnen. — Die angeführten ideologischen Schwierigkeiten zeigen den Christen bereits in Angriff genommene Aufgaben zur Entideologisierung dessen, was sie an ihrer politischen Aufgabe hindern könnte.

Der Herausgeber der Zeitschrift *Vispera* (Uruguay), Dr. HEKTOR BORRAT, befaßte sich mit dem Thema *Seligpreisungen und sozialer Umbruch*. Er zeigte zunächst den Inhaltswandel der Begriffe „Glück“ und „Seligkeit“. Beginnend bei der außerbiblichen Literatur, die damit den Zustand der Götter oder weniger bevorzugter Menschen bezeichnete, über das alttestamentliche Verständnis des Glücks als Frucht des Segens Jahwes entwickelte sich der Begriff bis hin zu den geistig Leidenden, die selig sind im Vergleich zu den mit prophetischem Wehe Belegten, die vom Weg Jahwes abweichen und dabei dem Nächsten Unrecht tun. Im Neuen Bund werden die Seligkeiten christozentrisch im eschatologischen Sinn des kommenden Reiches interpretiert. In der radikalen Kontradiktion zwischen Armen und Reichen wird zwar nicht immer die Seligpreisung der Unterdrückten ausgedrückt, sie liegt aber der Teilnahme der Seliggepriesenen am Kreuz Christi ständig zugrunde.

Die Seligpreisungen mit ihren Verheißungen können als Beispiel radikalen, sozialen Wandels gelten. Bleibt die Frage, ob sie nicht gleichzeitig eine passive Annahme der Unterdrückung nähren. Historisch gesehen, gibt es die privatistische, die ekklesiozentrische und die klassenbewußte Lesart der Seligpreisung. In der privatistischen sucht der Reiche lediglich „arm im Geist“ zu werden. In der ekklesiozentrischen versucht man aus der Kirche eine „Kirche der Armen“ zu machen, und in der klassenbewußten Lesart werden die reichen Klassen verurteilt. Alle drei Lesarten fehlen durch wichtige Auslassungen. Vergißt die erste die Wehrufe des Lukas, übersieht die zweite die Kontradiktion zwischen den armen und reichen Kirchen, so übersieht die klassenbewußte, daß alle, auch die armen Klassen, sich als Arme vor Gott verstehen müssen.

Der biblische Begriff „arm“ umfaßt sowohl den Protest wie auch das dem Stolz und der Selbstherrlichkeit entgegenstehende Tun des „Schützlings“ Gottes. Die Typologien des Matthäus wie des Lukas kennen gleichzeitig aktive wie passive Elemente und sagen fundamental das Gleiche aus. Die Armut in den Seligpreisungen ist ökonomische Armut und Armut vor Gott zugleich. Die Analyse der biblischen Tradition der *anawim*, die zum Kontext der Seligpreisungen gehört, ergibt ein beide Aspekte umfassendes Konzept der Armut, nachdem die Frommen zur sozial niedrigsten Klasse gehören. Die unterschiedlichen Formulierungen der beiden Evangelien sind durch die Adressaten bedingt. Matthäus kämpft gegen das religiöse Selbstgenügen, Lukas gegen die Verweltlichung.

In Lateinamerika muß das Evangelium heute mit dem Blick auf die verschiedenen Sünden der Massen und der Eliten gelesen werden. Die radikale Kontradiktion zwischen Seligpreisungen und Wehe-Rufen bei Lukas zeigt die gegenseitige Bedingtheit von arm und reich. Man kann der Armut nur entgehen, indem man das Monopol des Reichtums abschafft. Diese Kontradiktion schließt eine privatistische, ekklesiologische wie klassenbewußte Lesart der Seligpreisungen aus. Die Kirche Lateinamerikas vergaß diese Kontradiktion zwischen arm und reich. Die „Kirche der Armen“ wurde zum Luxus der Eliten.

Mit dem Zusammenbruch der Fortschrittsidee Mitte der sechziger Jahre und mit dem Aufkommen der Abhängigkeitstheorie (Kontradiktion zwischen armen und reichen Staaten) kam es aufgrund dieser Theorie zur Radikalisierung einiger Gruppen. Die Hierarchie vermied eine geistige Auseinandersetzung mit dem Klassenkampf. So fehlt eine echte theologische Artikulierung der Seligpreisungen von geschichtemachender Kraft. Die Kontradiktion arm-reich entdeckt man langsam auf der Ebene der Lokalkirchen auch innerhalb der kirchlichen Gemein-

schaften. Bei den Eliten findet man die Kontradiktion zwischen der Kirche als Institution und einer lyrisch-ahistorischen als „Volk Gottes“, innerhalb der Hierarchie eine mythische Konzeption der Einheit bei gleichzeitiger ökonomischer Abhängigkeit von den reichen Kirchen. Das gleiche wiederholt sich innerhalb der lateinamerikanischen Kirchen.

Matthäus und Lukas schaffen die Typologie des Seliggepriesenen, nicht verschiedener Typen von Seliggepriesenen. Die erste Seligpreisung schließt die folgenden mit ein. Erdulden und Handeln sind konstitutiv für die Seligpreisungen. Es gilt Erbarmen zu üben..., um Politik zu machen. Die christozentrischen Seligpreisungen folgen Christi Weg der Selbstverleugnung. Der Kampf gegen die ökonomische Armut wie der um Gerechtigkeit bringen politische Verfolgung. Die Seligpreisungen blockieren sozialen Umbruch nicht, sie fördern ihn.

Im lateinamerikanischen Geschehen sind die Kirchen entweder verfolgt oder erscheinen als Komplizen der Verfolger. Das Leiden der Verfolgten zeigt sich als die Kehrseite politisch-notwendigen Wirkens. Der Kampf ist historisch mit Mißerfolgen begleitet: CAMILO TORRES, CHE GUEVARA. Der Erfolg ist nicht nach Quantität meßbar; nur wer das Versprechen des Reiches Gottes annimmt, hat die Gewißheit des Erfolges. Er ist Teilnahme an Kreuz und Sieg des Herrn der Geschichte.

Die Seligpreisungen der Geheimen Offenbarung verbieten eine privatistische Lesart ebenso wie eine ekklesiozentrische; denn auch die Kirchen stehen unter dem Gericht Gottes. Die private „traditionelle“ katholische oder protestantisch-pietistische Spiritualität werden ebenso wie die existenzielle Interpretation BULTMANNNS disqualifiziert durch dieses Buch der Schrift. Es gibt eben keine menschliche Existenz, die von der Weltgeschichte getrennt wäre.

## XII

In einem letzten Referat hob schließlich Bischof PADIN von Baurú/Brasilien die *Notwendigkeit einer Veränderung*, einer Konversion des Menschen in der Dritten Welt hervor. Er ging dabei vom biblischen Verständnis der *conversio* im Alten und Neuen Testament aus. Bereits bei den Propheten ist *conversio* die innere und totale Bekehrung, bei der der Mensch nur Jahwe vertraut und sich von allem abwendet, was ihn von ihm trennen könnte. Im Neuen Testament wird „Bekehrung“ zum fundamentalen Umbruch in der Lebensorientierung, ausgerichtet nach der Person Christi und der lebendigen Erfahrung mit ihr. Mit der Hinwendung zu Christus geschieht auch die zum Bruder und gleichzeitig die Eingliederung in die Gemeinde als dem Zeichen des Heils und der Befreiung. Aus sich selbst herausgehen und sich dem anderen (Christus und den Brüdern) zuwenden heißt den Wert des anderen als *Person* entdecken. Damit kann der „andere“ als Einzelperson oder auch als große Masse nicht mehr als *Objekt* behandelt bzw. unterdrückt werden, auch nicht in der Form paternalistischer Hilfe. Bekehrung beinhaltet den Dynamismus menschlichen Fortschritts für die Einzelperson wie für die Völker.

Die historischen Deformierungen des Christentums entspringen dem individualistischen Konzept von Bekehrung = Rettung *meiner* Seele. Einsatz für den Fortschritt, Anstrengung für das Wohl der Gemeinschaft ist das Charakteristische der Bekehrung zum ganzen Christus und bringt gegenseitige Bereicherung mit sich. Bekehrung ist ein dauerndes Bemühen, das, niemals abgeschlossen, sich lediglich in der Dimension der Gemeinschaft erfüllt. Die Bekehrung des ganzen Menschen schließt sein soziales Wesen mit ein.

Die Gemeinschaft der Bekehrten muß auch eine Kirche ergeben, die sich für die Nöte des Volkes einsetzt, sonst kann sie nicht Zeichen des Heils und der integralen Befreiung des Menschen sein.

In Lateinamerika sieht das einfache, randständige Volk im gegenwärtigen Reformbemühen der Kirche etwas Hoffnungsvolles zu seiner Verteidigung und zu seinem Fortschritt.

Die Parteinahme für das Volk nicht erfüllen, hieße die Hoffnung derer enttäuschen, die keine Stimme haben, und gleichzeitig ihre Bekehrung verhindern. Christentum predigt die Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte. Die Aufgabe der Kirche auf ein rein geistliches, entfremdendes Leben einzuengen, heißt die Auffassung des Marxismus unterstützen, der Religion als Opium für das Volk bezeichnet.

Die Parteinahme der Kirche für das Volk besagt aber nicht, das Volk in seinen Aufgaben und in seiner Verantwortlichkeit ersetzen zu wollen. Das Volk muß in vollständiger Autonomie die notwendigen Organisationen schaffen und stärken. Die Kirche ist dabei behilflich durch die Laien und durch ihren Beitrag für das Zusammenleben der Menschen; durch die Reflexion über das Wort Gottes, das erleuchtet und befruchtet auf der Suche nach dem besten Weg. Eine weitere Aufgabe der Kirche ist der Protest gegen alles, was den von Gott geliebten Menschen degradiert oder die Gemeinschaft mit ihm hindert.

Bekehrung muß als Antwort auf die Einladung des Vater-Gottes immer originell sein, entsprechend der Originalität des Individuums. Jede Behinderung der legitimen Schöpferkraft des Individuums ist Unrecht dem Vater gegenüber, der den Menschen intelligent und frei schuf. Wie die Bekehrung des Individuums originell und auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet sein muß, so muß auch deren Antwort den Stempel der Originalität tragen. Der historische Kontext eines jeden Volkes ist nämlich unauswechselbar. Originalität in der Entwicklung eines Volkes ist nur mit einer umfassenden Beteiligung aller Volksschichten an der notwendigen Reflexion möglich. Dazu muß ein Bewußtmachungsprozeß in Gang gebracht werden. Leider ist in der Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder das Gegenteil der Fall. Kleine Gruppen — die Inhaber der ökonomischen wie der militärischen Macht — haben dem Volk ihre Entwicklungsziele aufgezwungen. Die Folge sind Verkümmern von Menschen in Wiederholung der gleichen Deformierungen, wie sie in den entwickelten kapitalistischen Ländern aufgetreten sind. Das ist die Hauptschuld dieser Gruppen.

Die Völker der Dritten Welt müssen neue, menschliche Wege gehen, befreit von der paralysierenden Tradition. Dabei mitzuhelfen, ist christliche Präsenz in der heutigen Welt. Sie baut auf der *Befreiung* und dem vom auferstandenen Christus gebrachten *Heil* ebenso auf wie auf der *Bekehrung*, die alle egoistische Dimensionen der Unterdrückung und Bevormundung ablehnt.