

PUEBLA AUS DER SICHT DES UNTERDRÜCKTEN LATEINAMERIKA

Von Leonardo Boff

Schon die Formulierung unseres Themas markiert die Perspektive, aus der wir hier die Beschlüsse der *Dritten Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats* in Puebla besprechen wollen. Unser Ausgangspunkt ist also nicht Lateinamerika allgemein. In einem solchen Fall könnte sich nämlich jedermann unter dem Begriff Lateinamerika das vorstellen, was ihm gerade beliebt. Unsere Formulierung hingegen soll das ausdrückliche Anliegen zur Sprache bringen, das darin besteht, den fortwährenden und strukturellen Charakter der Unterdrückung anzuklagen, gegen den der ganze Erdteil nach objektiven Erkenntnissen zu kämpfen hat. Dieses Anfangsdatum gehört nicht bloß zum Inhalt der Analyse (Ergebnis der Analyse), sondern bestimmt auch schon im vorhin-ein den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Ort, von dem aus wir die Wirklichkeit unserer Völker betrachten. Die Unterdrückung liegt so offen auf der Hand, daß es keiner Analyse bedarf, die sie noch eruieren müßte. Eine Untersuchung ist nur dann nötig, wenn es darum geht, auf struktureller Ebene die Mechanismen und Ursachen der Unterdrückung zu erheben. Aus diesem Grund können wir also mit der Feststellung der Unterdrückung einsteigen, um die Lage zu diagnostizieren und Therapien zu entwerfen.

Der Titel der Verlautbarung von Puebla definiert auch den Aufbau unserer Darlegung: *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*. In einem ersten Schritt gilt es also, den hauptsächlichsten Widerspruch in unserer Gegenwart zu erfassen, und zwar sowohl im gesellschaftlichen Raum als auch im Bereich der Kirche. Zweitens haben wir zu untersuchen, in welcher Weise sich diese Sachlage im Schlußdokument von Puebla widerspiegelt. Schließlich steht die Frage an, welche Zukunfts-Perspektiven sich für die Entwicklung des christlichen Glaubens in der Geschichte Lateinamerikas sowohl aus dem Puebla-Text als auch aus den wesentlichen Merkmalen ergeben, die wir jetzt in Kirche und Gesellschaft benennen können.

I. DIE KONFLIKTGELADENE GEGENWART VON KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Es ist nicht die Aufgabe des Theologen, soziale Analysen zu erstellen. Wohl aber darf er bei der theologischen Erarbeitung der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit nicht an der kritischen Interpretation durch jenen Typ von Analyse¹ vorbeigehen, der sich am besten in Einklang

¹ Zu diesem komplexen Problem vgl.: P. NEGRE, *Sociologia para o Terceiro Mundo*, Petrópolis 1977 (Literatur!); G. ARROYO, *Pensamiento Latinoamericano sobre el subdesarrollo y dependencia externa*, in: *Fe cristiana y cambio social*, Salamanca 1973, 305—323.

bringen läßt mit den Idealen, der Anklage und der Ansage, die der christliche Glaube im Blick auf Gesellschaft und Wissenschaft artikuliert.

1. Die Wirklichkeit der Gesellschaft: kapitalistische, periphere, ungleiche und assoziierte Entwicklung

Von grundlegender Wichtigkeit bei diesem Gedankenschritt ist es, die Lage Lateinamerikas nicht einfach im Vergleich zur entwickelten Welt als unterentwickelt zu verstehen, wie es auch nicht um einen Entwicklungsprozeß der Unterentwicklung geht. Weder das eine noch das andere Verständnis erfaßt das Besondere des Modernisierungsprozesses, den unsere Gesellschaften derzeit durchmachen. Stattdessen kommen wir nicht umhin, den globalen — nach kapitalistischem Zuschnitt gesteuerten — Entwicklungsprozeß als ein dialektisches und widersprüchliches Ganzes zu betrachten, innerhalb dessen Lateinamerika seine Rolle zu spielen hat. Auf der Ebene des Systems läuft die Entwicklung in ungleicher und kombinierter Form ab.

Erstens geht es um eine wirkliche *Entwicklung*, insofern — was das Verhältnis zwischen Mensch und Natur angeht — die theoretischen Instrumente der Wissenschaft und die operativen Werkzeuge der Technik immer ausgeklügelter und alle Produktivkräfte ständig potenziert werden.

Zweitens stellt sich diese Entwicklung — jetzt bezüglich des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch (gesellschaftliche Produktionsverhältnisse) — als *ungleich* dar. Denn die verschiedenen Klassen oder Länder eignen sich die durch die Arbeit aller hergestellten Güter in ungleichem und asymmetrischen Maßstab an. Der Grund liegt darin, daß die herrschende Gesellschaftsform die Inhaber der Produktionsmittel (Kapital, Wissenschaft und Technik) im Verhältnis zu denen privilegiert, die ihre Arbeit in die Fertigung der Güter investieren. Hier rühren wir an den springenden Punkt kapitalistischen Systems überhaupt.

Drittens bezeichnen wir die Entwicklung als *kombiniert*, weil eine kausale Verknüpfung zwischen der Akkumulation der Güter auf der einen und der Verknappung derselben Güter auf der anderen Seite besteht. Und dies innerhalb ein und desselben Produktionssystems. Der Reichtum läuft nicht gleichmäßig in die eine und in die andere Richtung, sondern nur in die eine, während auf der anderen Seite die Armut zunimmt. Die gesellschaftlichen Beziehungen tragen nicht die Merkmale von Zusammenarbeit, Beteiligung und Mitbestimmung, sondern von Ausbeutung und Aussperrung. Bezogen auf den Gesamthorizont des Systems schafft dieser Entwicklungstyp ein reiches Zentrum mit einer armen Peripherie, wobei beide in einem asymmetrischen Verhältnis miteinander verbunden sind. Anzumerken ist, daß sich das Verhältnis Zentrum — Peripherie im Innern eines jeden Landes noch einmal wiederholt. Die zentralen Kräfte jedes einzelnen peripheren und abhängigen Landes stehen in einem Bündnis mit den bestimmenden Kräften der zentralen und unabhängigen Länder. Den Zusammenhalt und die Verkoppelung stellen

gegenwärtig die multinationalen Konzerne her, denen es gelungen ist, mit Hilfe des weltweiten Kapitals den gesamten Wirtschaftsraum gleichzuschalten². Die Industrialisierung stellt nichts weiter dar als eine neue Form von Kolonialismus und ist zutiefst dualistisch. Auf der einen Seite haben wir die dynamischen Sektoren, in die selektiv investiert wird und zu diesem Zweck den Import von ausgeklügelter Technologie erfordern. Diese Gruppen befriedigen den kleinen Markt der Reichen und zielen darüber hinaus auf den Export ab. Auf der anderen Seite befinden sich die archaischen Sektoren, die nichts investieren und modernisieren können. Diese haben die Bedürfnisse der großen Mehrheit des Volkes zu befriedigen. So kommt es zu einem enormen Gefälle zwischen den Strukturen des Produktionsapparates und den wirklichen Bedürfnissen des Volkes. Die Entwicklung geschieht auf Kosten des Volkes und häufig genug gegen das Volk. Das geschichtliche Subjekt dieses Prozesses sind die Eliten (sprich: das Bürgertum), die über das Monopol an Macht, Besitz und Wissen verfügen.

Aber dieser globale Prozeß hat seinen dialektischen Pol, der sich in den fünfziger Jahren seiner selbst bewußt wurde und sich in den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern organisieren konnte. Wir sprechen von den Klassen des (unterprivilegierten) Volkes, die im Verbund mit gewissen Kreisen und Gruppen anderer Klassen auf die Bühne des Geschehens traten und sich als das neue Subjekt der Geschichte vorstellten, das ein alternatives Projekt bietet für eine neue Gesellschaft mit mehr Demokratie, Mitsprache und sozialem Umgang. Ihr Forderungspotential und Veränderungsentschluß war so groß, daß sich die herrschenden Klassen gezwungen sahen, ihre Herrschaftsstrategien zu ändern. Die Militärregierungen der Länder, in denen die Ideologie der *Nationalen Sicherheit* den Ton angibt, stellen sowohl die Kraft dar, die die Klassen des zu kurz gekommenen Volkes mit Repression in Zaum halten sollen, als auch die Macht, die nicht den Nationalstaat schlechthin verteidigen soll, sondern diesen Staat, der dem Kapital und den Eliten der etablierten Macht gehört³. Nachdem die Ideologie der *Nationalen Sicherheit* inzwischen gescheitert ist, bedeutet die neue Strategie der Dreiseitigen Kommission (die drei entscheidenden Säulen des kapitalistischen Systems: Europa, Japan und USA)⁴ gewisse Konzessionen gegenüber den Volkskräften und einen weiteren Versuch, die kapitalistische Hegemonie mit Hilfe der Schenkung einiger Privilegien neu zu strukturieren, die die

² Vgl. J. VERVIER, *A economia latino-americana de Medellín a Puebla*, in: *Puebla: Análises, Perspectivas, Interrogações*, São Paulo 1979, 142—152.

³ Vgl. D. RIBEIRO, *El dilema de América Latina, Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, Mexiko 1978 (vor allem den ersten und vierten Teil).

⁴ Die beste Sammlung von Untersuchungen zur Dreiseitigen Kommission wurde herausgegeben von: H. ASSMANN, *Carter y la Lógica del Imperialismo*, 2 Bd., EDUCA, Costa Rica 1978. Eine Zusammenfassung ist auch in Brasilien erschienen: DERS. (Hg.), *A Trilateral: Nova fase do capitalismo mundial*, Petrópolis 1979.

erwachenden Klassen gefordert hatten (relative Demokratie, Menschenrechte, Lohnsteigerungen usw.). Mehr noch: In der gegenwärtigen geschichtlichen Konstellation deutet sie auf eine neue Form gesellschaftlichen Zusammenlebens hin, dessen wichtigster Geschichtsträger jetzt die Volksklassen sind, deren Bewußtsein ständig an Schärfe gewinnt und die sich immer besser organisieren.

2. *Die Wirklichkeit der Kirche: Vom Zentrum zur Peripherie*

Die Kirche ist in der lateinamerikanischen Gesellschaft in allen Schichten und Klassen gegenwärtig. Im Rahmen der gegebenen geschichtlichen Bedingungen kam sie ihrem theologischen Auftrag, das durch Jesus Christus gebrachte Heil zu verkündigen, ausdrücklich und bewußt in der christlichen Gemeinde nach. In ihrer geschichtlichen Konkretion auf dem lateinamerikanischen Erdteil jedoch war die Kirche Bestandteil des historischen Blockes von Mächten, die die hegemonischen Gruppen der Gesellschaft bildeten⁵. Von 1492 bis 1808 — in der Zeit des ersten Kolonialpaktes — lebte sie in einem Regime der Christenheit, und von 1808 bis 1960 — in der Phase des zweiten Paktes — lebte sie im Regime einer neuen lateinamerikanischen Christenheit. Bezeichnend für dieses System ist die Tatsache, daß die Kirche ihre Anwesenheit und Tätigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft und im Volk durch ein Bündnis mit dem Staat und den im jeweiligen Land herrschenden gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen definierte. Mit anderen Worten: Die pastorale Arbeit der Kirche mit dem Volk wurde vermittelt durch ihre enge Bindung an die politische und kulturelle Macht der leitenden Klassen, die ihrerseits den Beitrag der Kirche unter ihrer Kontrolle hielten. Wenn man auf diesem Hintergrund das Schema beschreibt, nach dem die Kirche in der Gesellschaft anwesend war, dann kommt man zu dem Schluß, daß sie die Leitung der Geschichte aktiv mitgestaltete, indem sie auf der Seite der leitenden Klassen stand. Gegenüber dem Volk verhielt sie sich fürsorgerisch und paternalistisch, zumal sie aufgrund ihrer Beziehung zu den Eliten kein unmittelbares, sondern nur ein mittelbares und vermitteltes Verhältnis zum Volk hatte.

In den Jahren 1960 bis 1978 reaktivierten sich die Volksbewegungen, die im Verhältnis zum nationalen und ganz auf die Entwicklungsideologie eingestellten Bürgertum mehr und mehr an Autonomie gewannen. Die Folge davon war, daß die neue Christenheit in eine Krise geriet. Die politische Radikalisierung der Basis des Volkes ließ den Bruch in den Beziehungen zwischen Kirche, Staat und leitenden Klassen immer deutlicher werden. Mehr und mehr Christen, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Verantwortliche für Arbeiter-, Schüler- und Studenten- sowie Volkspa-

⁵ Vgl. die wichtige Dissertation von P. RICHARD, *Mort des chrétientés et naissance de l'Église. Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique Latine*, Centre Lebreton, Paris 1978 (hektographiert). Siehe weiterhin: VERSCHIEDENE, *La Iglesia de América Latina de Medellín a Puebla*, Centro de Estudios y Documentación 43, 44, 45, Rom 1978.

storal erlebten den Widerspruch zwischen der Kirche und dem neuen kapitalistischen Herrschaftsmodell, das auf der Ideologie der *Nationalen Sicherheit* gründete (Militarismus, Ideologie der transnationalen Konzerne usw.).

In diesem objektiv vorfindlichen Zusammenhang bricht nun das neue Kirchenverständnis auf, das durch das Zweite Vatikanische Konzil verbreitet worden war. Jetzt wird die Präsenz des Glaubens in der Welt unterstrichen, und die christliche Gemeinde hat teil an den Hoffnungen und Ängsten des modernen Menschen (*Gaudium et Spes*, 1). Dieses Verständnis bekräftigt alle die Gruppen, denen eine neue Gestaltwerdung der Kirche am Herzen liegt — insbesondere in den aufbrechenden Klassen, die mehr Mitsprache, gesellschaftliche Gerechtigkeit und Befreiung forderten und auch noch weiter fordern. Mit ihrer Thematik: institutionalisierte Gewalt, soziale Sünde und ganzheitliche Befreiung, autorisierte die *Zweite Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats* in Medellín (1968) eine bisher noch nicht dagewesene pastorale und theologische Praxis⁶. Die Kirche nähert sich zunehmend den Klassen des unteren Volkes und macht sich ihren Wunsch nach Befreiung, ihre Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und die Postulate der Menschenrechte, vor allem für die Ärmsten, zu eigen. Sie versteht sich jetzt nicht allein von der modernen Welt her (Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils), sondern vor allem von der Unter-Welt der Unterdrückten her (Umsetzung des Zweiten Vatikanums auf die Bedingungen der lateinamerikanischen Wirklichkeit). Die große Option, die schon in Medellín deutlich zu erkennen ist und die im folgenden an katalysatorischer Kraft gewinnt, kommt dann zum Ausdruck in dem Begriff der vorrangigen Entscheidung für die Armen (die wegen ihrer Armut, die durch Ausbeutungsmechanismen produziert wird, Ungerechtigkeiten zu erleiden haben — wobei Armut eine soziale Wunde und Konkretion von Sünde ist). Aus dem Sich-hineingeben der Kirche in die unteren Klassen des Volkes entstehen die kirchlichen Basisgemeinden und die Pastoral der Befreiung. Auch das Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft ändert sich, insofern es jetzt direkt wird und nicht mehr auf die Vermittlung durch den Staat und die leitenden Klassen angewiesen ist. Die Kirche sucht sich direkt ihren Ort im Volk, sie will fortan mehr sein als eine Kirche für das Volk. Ihre Vorstellung ist eine Kirche mit dem Volk, eine Kirche des Volkes, eine Kirche, die aus dem Glauben des unterdrückten Volkes geboren wird⁷.

Die grundlegende Veränderung im Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft bringt eine unübersehbare Spannung im Innern der Kirche

⁶ Vgl. R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1974; R. VIDALES, *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín* (Colección IPLA 15/16), Quito 1972; L. BOFF, *La Iglesia en el proceso de liberación — Una nova conciencia y etapas de una nueva praxis*, in: DERS., *Teología del cativerio y de la liberación*, Madrid 1977, 265—290.

⁷ Vgl. CL. BOFF, *Comunidade eclesial — Comunidade política*. Ensaio de eclesiologia política, Petrópolis 1978.

mit sich. Auf dem ganzen Erdteil zeichnen sich deutlich zwei Tendenzen ab, mit unterschiedlichen Modellen für die pastorale Praxis und je verschiedenen Theologien: die eine beharrnd und die andere erneuernd.

Der beharrenden Tendenz ist daran gelegen, soweit wie irgendmöglich das klassische Verhältnis zwischen Kirche, Staat und bürgerlicher Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Deshalb legt sie Wert darauf zu betonen, der Auftrag der Kirche sei wesentlich religiöser Natur. Aus diesem Grund dürfe sie sich nicht in die Politik einmischen, die das weltliche Feld des Staates und der Parteien sei. Die Sendung der Kirche sei eminent geistlich. Es gehe zunächst darum, den Christen zu bilden, und — wenn er entsprechend gebildet sei — werde er auch automatisch ein guter Bürger sein. Gesellschaftliche Veränderungen ergeben sich als Folge aus der Umkehr des Herzens. Der Auftrag zur Veränderung bezieht sich weniger auf die gesellschaftlichen als vielmehr auf die kulturellen Strukturen. Darum kommt es darauf an, ein neues Ethos zu schaffen, neue Ideale und Werte, die dann ihrerseits neue, das heißt gerechtere Gesellschaftsstrukturen und symmetrischere Wirtschaftsbeziehungen aufkommen zu lassen. Die Vertreter dieser Richtung möchten dem kapitalistischen und kollektivistischen System entgehen, indem sie auf die Kultur einwirken, sie reinigen und potenzieren und — im besonderen Fall Lateinamerikas — die christlichen Züge in der Kultur unserer Völker hervorheben. Es dreht sich also darum, die christliche Kultur zu erhalten, sie sowohl gegen den marxistischen Atheismus als auch gegen den säkularistischen Liberalismus zu verteidigen und auf ihr eine neue Gesellschaft aufzubauen. Das Grundthema dieser beharrenden Strömung lautet: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (*Joh 18,36*). Der Akzent liegt auf dem Religiösen und auf der Praxis des Gottesdienstes.

Die erneuernde Tendenz möchte die Linie von Medellín, die auch dem Apostolischen Schreiben Papst PAULS VI. *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 deutlich zugrundeliegt, in die Tat umsetzen. Ihre Vertreter gehen davon aus, daß der Auftrag der Kirche umfassend ist, weil auch das Heil ganzheitlich ist, denn es umfaßt sowohl das Geistig-Geistliche als auch das Politische, sowohl das Religiöse als auch die Dinge der Welt. Alle Realitäten der Schöpfung befinden sich unter dem Regenbogen des Reiches Gottes. Dementsprechend lautet ihr Grundthema: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (*Lk 17,21*). Mehr als irgendeine Religion (mit Lehren, Praktiken, Riten und Vorschriften) setzt die Kirche den Prozeß der Inkarnation fort, der in Jesus Christus — der Fleischwerdung des ewigen Sohnes — zu seinem Höhepunkt fand. In diesen Prozeß muß alles mit hineingenommen und dort geläutert werden, einschließlich der politischen und gesellschaftlich-geschichtlichen Dimension. Was rettet, ist nicht die Predigt, sondern die Praxis, nicht unmittelbar der Kult, sondern die Ethik. In der Situation des unterdrückten Lateinamerika besteht im Grunde die Herausforderung an den Glauben in der Frage: Wie kann man in einer Welt von Elendsgestalten überhaupt Christ sein? Das alte Bündnis mit den etablierten Mächten ist aufzulösen. Ein neues Bünd-

nis ist mit den Armen zu schließen. Der Auftrag des Christen besteht grundsätzlich nicht darin, das geltende kulturelle System zu erhalten oder zu verbessern, sondern darin, dazu beizutragen, daß die Grundlagen der Gesellschaft verändert werden und daß dadurch eine neue Gesellschaft entstehen kann, in der es einem Christen leichter ist, die Ideale des Evangeliums zu leben. Wer direkt die Kultur evangelisieren möchte, könnte dem Mißverständnis erliegen, als wäre die Kultur etwas Autonomes. Kultur ist jedoch das Ergebnis des jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenlebens⁸. Bei der Evangelisierung geht es darum, neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu schaffen. Indem sie dies tut, wirkt sie auch auf die Kultur ein, denn so beeinflusst sie die Quelle, aus der die Kultur entspringt und von der sie sich speist. Die Kirche bewegt sich vom Zentrum weg in Richtung auf die Peripherie⁹. Die Pastoralträger, die für eine Annäherung an die Massen eintreten und eine Veränderung der Gesellschaft fordern, haben sich zu einem prophetischen und auf Befreiung abzielenden Engagement aus dem Glauben verpflichtet. Um die Rechte der kleinen Leute zu verteidigen, haben sie häufig genug gegen die Vormacht eines autoritären Staates anzukämpfen. Wer dagegen eine traditionellere Pastoral treibt, die sich nicht so unmittelbar an das Volk wendet, stellt sich ein Christentum vor, das mehr für das Religiöse eintritt, das Gottesdienstliche stärker betont und sich nicht so sehr um gesellschaftliche Probleme kümmert. Christen dieses Zuschnitts heben mehr den Aspekt der Lehre hervor und wollen eine reine und orthodoxe Christologie und Ekklesiologie. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, ethische und gottesdienstliche Praxis einander gegenüberzustellen. Vielmehr geht es um eine Frage der Priorität. In jeder guten Theologie hat die ethische Praxis den Vorrang, weil von ihr das Heil abhängt. Die Wahrheit des Kultes erwächst daraus, daß der Gottesdienst Ausdruck der Umkehr und Feier des Glaubens ist, wobei der Glaube in dem Maße wahr ist, in dem er von Liebe, das heißt von einer engagierten Praxis durchdrungen ist. Jede Art von Verkürzung ist zu vermeiden, wie uns das Rundschreiben *Evangelii Nuntiandi* ja auch ans Herz gelegt hat. Im Gefährlichkeitsgrad unterscheidet sich die religiöse Verkürzung (Nr. 34) in nichts von der politischen Verwässerung (Nr. 32). Das eine muß mit dem anderen sachgerecht verbunden werden (Nr. 35). „Die Kirche bemüht sich, den christlichen Kampf für die Befreiung stets in den umfassenden Heilsplan einzuordnen, den sie selbst verkündet“ (Nr. 38).

Diese zwei Richtungen halten die Kirche in Lateinamerika in Spannung. In der Phase, in der sich die Kirche auf Puebla vorbereitete, war das ganz deutlich. Die beharrende Gruppe wollte aus Puebla ein

⁸ Vgl. J. COMBLIN, *Evangelización de la cultura en América Latina*, in: *Puebla 2* (1978), 95–109.

⁹ Vgl. das wichtige Buch des Erzbischofs von João Pessoa im brasilianischen Bundesstaat Paraíba: J. M. PIRES, *Do centro para a periferia*, João Pessoa 1979; siehe weiterhin: L. BOFF, *A fé na periferia do mundo*, Petrópolis 1978.

Gremium machen, das die „falschen Interpretationen“ von Medellín aufdecken, richtigstellen und verbessern sollte, besonders im Blick auf die vorrangige Entscheidung für die Armen, die ganzheitliche Befreiung und die Basisgemeinden, die wir als Kirche verstehen, die kraft des Geistes Gottes aus dem Volk geboren wird. Die Gruppe der Erneuerer indessen wollte die großen Entscheidungen von Medellín und das neue Modell der Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft bestätigt sehen, indem sich die Kirche direkt an die Seite der Klassen des Volkes stellt, die weder mitreden können noch irgendwelche Freiheit haben¹⁰.

Was die Widersprüche in der Gesellschaft anbelangt, ist die beharrliche Richtung der Ansicht, mit Hilfe tiefergreifender Reformen sei es möglich, die an den Rand der Gesellschaft Gedrängten in den Entwicklungsprozeß hineinzuholen. Ihre Vertreter vertrauen auf die Möglichkeit, eine — wenn auch kapitalistische — Gesellschaft zu schaffen, in der jeder seine Grundbedürfnisse befriedigen könne. Was den Glauben betrifft, sprechen sie ihm die Aufgabe zu, hinsichtlich der vom Staat und von den leitenden Klassen vorgeschlagenen Entwicklung ermutigend zu wirken. Die andere Seite kann eine solche Position nur als mißverständlich bezeichnen, weil in ihr im ersten Fall die Mechanismen des kapitalistischen Systems nicht hinreichend analysiert werden. Dieses wird immer Randdasein produzieren, und jede Form von Entwicklung, die auf ihm gründet, wird ungleich sein. Daraus folgt, daß Unterentwicklung nichts anderes ist als die andere Seite der Entwicklung. Glaube hat für Christen dieser Richtung insofern auch eine gesellschaftliche Funktion, als er das bestehende Modell zu kritisieren und alle Kräfte zu ermutigen hat, die für die Befreiung der Unterdrückten eintreten und eine alternative Gesellschaft wollen.

Inwieweit haben nun diese Widersprüche in dem Schlußdokument von Puebla ihren Niederschlag gefunden?

Abgesehen von diesen Problemen muß man sich zunächst die internationale Lage der Kirche und die Gestalt Papst JOHANNES PAULS II. vergegenwärtigen. Nachdem in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Prozeß weitreichender Dezentralisierung in Gang gekommen war, ist gegenwärtig festzustellen, daß die römischen Instanzen wieder eine starke Tendenz zur klassischen Zentralisierung entwickeln. Was Lateinamerika angeht, befürchtet man eine Stärkung der nationalen Bischofskonferenzen, weil sie die Kraft der verschiedenen Teilkirchen zum Ausdruck bringen könnten. Gewisse lateinamerikanische Kreise, die ihrerseits ein Interesse an der neuerlichen Zentralisierung durch Rom haben und für das alte Bündnis zwischen Kirche, Staat und leitenden Klassen eintreten, taten bestimmte pastorale Verhaltensweisen samt den dazugehörigen

¹⁰ Zu dieser Problematik insgesamt vgl. die ganze Nr. 149 der *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) (März 1978): Anhaltspunkte für Puebla.

pastoraltheologischen Reflexionen kurzerhand ab als Ausdrucksformen einer „Parallelkirche“ und eines „Parallellehramtes“.

Auf seiner Pilgerfahrt nach Santo Domingo und Mexiko entwickelte der Papst die Funktion des „großen Ödipus“, der die kirchlichen Kräfte kontrollieren und zwischen ihnen ausgleichen wollte¹¹. Auf der einen Seite klingt in seinen großen Reden die beharrende Linie durch. Gegenüber dem Begriffskomplex „Kirche, die aus dem Volk entsteht“ meldet er Vorbehalte an und deutet ihn mehr aus „rationalen Kategorien“ als im theologischen Sinn derer, die die Formulierung gewöhnlich benutzen. Vorbehalte macht er auch gegen vermeintliche christologische und ekklesiologische Verkürzungen geltend, die er in lateinamerikanischen Überlegungsgängen argwöhnt. Auf der anderen Seite unterstreicht und bekräftigt er Themen wie ganzheitliche Befreiung, Jesu Eintreten für die Zukurzgekommenen und das Engagement der Kirche, die sich bei ihrer Evangelisierungsarbeit für die Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit einsetzt. Diese ausgleichende Haltung, die zu der einen wie zu der anderen herrschenden Richtung gleichermaßen auf Distanz geht, war insofern sehr wohltuend, als dadurch im Leben der lateinamerikanischen Kirche eine Atmosphäre der Gelassenheit entstehen konnte.

II. PUEBLA AUF SEINEM GESELLSCHAFTLICHEN UND KIRCHLICHEN HINTERGRUND

Das Schlußdokument von Puebla greift diese zwei Tendenzen in der Kirche auf und spiegelt ihre jeweilige Deutung des Phänomens Armut in unseren Völkern wider¹². In ihren Treffen, Diskussionen und Überlegungen waren die Bischöfe in Puebla um eine Synthese bemüht, in der sich die ganze lateinamerikanische Kirche wiederfinden konnte und die die Einheit der Kirche wahren sollte. Das ist ihnen in der Tat gelungen, insofern sie im Rahmen der bestehenden kirchlichen Bedingungen eine zufriedenstellende, wenngleich weder vollkommene noch sehr ausgereifte Synthese vorlegten. Aber sie ist insoweit ausreichend, als sie den Raum der Kirche offen hält für die verschiedenen Tendenzen und für das große Experiment, das gegenwärtig auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Kirche und Volksklassen im Gang ist¹³.

Die Gruppen, die an einer eher auf die Lehre bezogenen Linie interessiert sind und denen an der Orthodoxie in Christologie, Ekklesiologie

¹¹ Vgl. J. B. LIBÂNIO, *Visita do Papa à América Latina: chaves de leitura*, in: *REB* 39 (1979), 5—42.

¹² Alle wichtigen lateinamerikanischen Zeitschriften bilanzierten die Ergebnisse von Puebla. Hier sei besonders verwiesen auf die Nummer 154 der *REB* (März 1979): *Die Fortschritte von Puebla*.

¹³ Vgl. CL. BOFF, *Puebla — A graça da confirmação de Medellín*, in: *Puebla! e então?* (Suplemento CEI 24), Rio de Janeiro 1979, 10—21; J. SOBRINO, *Los documentos de Puebla — Serena Afirmación de Medellín*, in: *Puebla* 4 (1979), 197—217.

und Gesellschaftslehre der Kirche (Theologie der Befreiung) gelegen ist, können zufrieden sein. Puebla bekräftigt entschieden die traditionelle Lehre und orientiert sich in den angeschnittenen Punkten am Tutorismus.

Die Gruppen hingegen, denen die allgemeine Misere der großen Volksmassen am Herzen liegt und die den Glauben als Prinzip und Motor für das geschichtliche Engagement und die Befreiung verstehen, können sich auch für gut bedient halten¹⁴. Denn der Einstiegspunkt ist eine strukturelle Deutung der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Wirklichkeit, und die Ursachen des allgemeinen Elends werden nicht verschwiegen. Zur Genüge wird die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens betont. Die Befreiung als integrierender Bestandteil der Evangelisierung (Nr. 355, 1283) wird herausgestellt. Das Engagement für die Menschenrechte, besonders für die Armen (Nr. 1217) wird als evangelischer Wert (Nr. 1254) und als schwere Verpflichtung (Nr. 316) ausgewiesen. Schließlich fällt die vorrangige Entscheidung für die Armen (IV. Teil, 1. Kapitel). Die fünf großen Optionen von Medellín wurden wieder aufgegriffen und vertieft: die Entscheidung für das Volk, für die Armen, für die ganzheitliche Befreiung, für die Teilkirche und für die kirchlichen Basisgemeinden.

Die Synthese wurde dadurch möglich, daß man fortwährend den einen wie auch den anderen Pol betonte. Befreiung ja, Menschenrechte ja, politische Dimension des Glaubens ja — wie es die eine Richtung will — aber: aus dem Glauben heraus, auf der Grundlage des Evangeliums, aus einem unzweideutigen Ja zur Gesamtheit der katholischen Lehre heraus, wie es die andere Richtung will. Ein solcher Kompromiß bringt zwar scheinbar die Errungenschaften und Schwerpunkte der lateinamerikanischen Theologie in nichts weiter. Aber man sollte bedenken, daß das, was in Puebla gesagt wird, nicht von Theologen, sondern von Vertretern aller Bischofskonferenzen des gesamten Erdteils festgestellt wird. So werden die Inhalte bischöflich bestätigt und gewinnen damit einen offiziellen Charakter. Was bisher theologischer und pastoraler Besitz einiger Gruppen in der Kirche war, wird jetzt in der ganzen Kirche sozialisiert. Hierin besteht der große Wert der Synthese, zu der man sich in Puebla durchringen konnte.

Trotz des Ausgleichs, den man suchte und dann auch fand, geht kein Weg an der Erkenntnis vorbei, daß in der Grundlinie des Schlußdokuments von Puebla das Bischofsgremium — wie auch immer die Einstellung eines jeden Bischofs gewesen sein mag — in einem bestimmten Punkt einen Schritt nach vorn getan hat: im Bewußtsein des grundlegenden Widerspruchs, den der christliche Glaube auf unserem Erdteil erlebt. Wie kann es soviel Ungleichheit, soziale Sünde und institutionalisierte Ungerechtigkeit auf einem Erdteil geben, auf dem die große Mehr-

¹⁴ Vgl. L. BOFF, Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes, in: *REB* 39 (1979), 43—64.

heit christlich ist? Warum beuten Christen Christen aus? Die Antwort lautet: Der eine Glaube muß Werkzeug der Befreiung und der Ermöglichung von Gemeinschaft, Mitsprache und Beteiligung auf allen Ebenen werden¹⁵. In diesem Sinn herrschte in Puebla große Einmütigkeit und weitgehende Übereinstimmung.

1. Zwei mögliche Interpretationsweisen des Puebla-Dokuments

Da in der lateinamerikanischen Kirche wie auch in der lateinamerikanischen Gesellschaft insgesamt starke Spannungen herrschen, die sich auch in Puebla niederschlagen, kann man sich das bischöfliche Papier nach zwei Grundmodellen aneignen und auch entsprechend lesen. Der Einstiegspunkt für das jeweilige Verständnis sind unterschiedliche gesellschaftliche Orte und Praktiken.

a) Die Deutung auf der Ebene der orthodoxen Lehre

Man kann die Puebla-Texte von der pastoralen Praxis eines Christentums her lesen, das sich auf gottesdienstliche und religiöse Praktiken konzentriert und für das vor allem die rechte Lehre wichtig ist. In der Regel entwickeln Christen, die den Glauben so leben, keine sehr große Sensibilität für die geschichtlich-gesellschaftlichen Herausforderungen. Stattdessen betonen sie die Transzendenz und neigen dazu, die Forderungen nach Engagement und Veränderungen zu spiritualisieren. Themen wie Befreiung, soziale Sünde, soziale Umkehr der Strukturen usw. werden zwar nicht abgelehnt, wohl aber im Rahmen von Kategorien aufgenommen, die ihren geschichtlichen und analytischen Inhalten nur unsachgemäß entsprechen und ihre geistig-geistliche und metaphysische Dimension herausstellen. Einige Beispiele für eine solche Aneignung der Puebla-Texte:

Die Grundlosung in Puebla lautet: Evangelisierung zu Gemeinschaft und aktiver Mitwirkung¹⁶. In einer rein systemimmanenten Perspektive kann man Evangelisierung vor allem als Mitteilung und Verkündigung — in der reinsten Form — der Lehrinhalte über Jesus, die Kirche und die göttliche Wahrheit über den Menschen verstehen. Dies findet sich auch tatsächlich in den entsprechenden Kapiteln des Puebla-Dokuments..

Die Losung „Gemeinschaft und aktives Mitwirken“ kann man auf drei Ebenen betrachten, auf einer utopischen, einer ethisch-kritischen und einer analytisch-geschichtlichen¹⁷. Auf der utopischen Ebene stellen

¹⁵ Vgl. L. A. GOMEZ DE SOUZA, Puebla y las practicas populares en América Latina, in: *Puebla* 3 (1979), 151—163.

¹⁶ Vgl. J. B. LIBÂNIO, Comunhão e participação, in: *Convergência* 12 (1979), 161—172; A. ANTONIAZZI, Comunhão e participação — Como Puebla usa suas palavras-chaves, in: *Puebla* 6 (1979). Puebla verwendet 39mal die Losung „Gemeinschaft und Mitwirkung“, 158mal „Gemeinschaft“, 77mal „Mitwirkung“, 32mal das Verbum „mitwirken“, 11mal das Adjektiv „auf Mitwirkung bezogen“, so daß sich ein Gesamt von 316 ergibt.

¹⁷ Vgl. J. B. LIBÂNIO, Comunhão e participação, aaO.

Gemeinschaft und Mitwirkung die große christliche Utopie dar, das heißt eine Wirklichkeit, deren volle Realisierung übergeschichtlich und endzeitlich ist und die als solche unentwegt Gegenstand der Hoffnung und der christlichen Verkündigung ist. Gemeinschaft und Teilhabe sind in Jesus Christus freilich auch schon gegenwärtige, in bezug auf das Reich Gottes aber erst zukünftige Realitäten, obgleich wahr ist, daß sie als Antizipation und in begrenzter und brüchiger Gestalt auch schon Wirklichkeiten der Kirche sind. Die Utopie setzt Kräfte frei, die die Geschichte verändern in Richtung auf eine je größere Verwirklichung des utopischen Inhalts noch innerhalb der Zeit.

Gemeinschaft und Beteiligung können aber auch die Rolle einer ethisch-kritischen Norm spielen, nach der sich die Gesellschaft beurteilen lassen muß. In diesem Sinn müssen wir voll Bitterkeit feststellen, daß es in unserer gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit keine Gemeinschaft und Mitwirkung gibt. Die Brüderlichkeit ist an gar zu vielen Stellen zerbrochen. Allgemeine Armut und institutionalisierte Ungerechtigkeit herrschen allenthalben. Mit der Kritik sollen die gesellschaftlichen Kräfte mobilisiert werden, und die Christen sollen veranlaßt werden, sich für die Schaffung von Gemeinschaft und Mitwirkung zu engagieren.

Schließlich kann man Gemeinschaft und Etwas-zu-sagen-haben auch im historisch-analytischen Sinn verstehen. Im Mittelpunkt des Interesses stehen jetzt die historischen Vermittlungen, die Gemeinschaft und Mitredenkönnen möglich machen. Zu diesem Zweck muß die Wirklichkeit analysiert werden, und zwar mit Instrumenten, die auch wirklich an die realen Wurzeln der Mißstände heranreichen. Eine solche Analyse können Theologie und Ethik allein aber nicht leisten. Dazu bedarf es vielmehr auch der theoretischen Instrumente der Sozialwissenschaften. Das eigentliche Problem besteht dabei nicht so sehr im Kampf gegen die institutionalisierte Ungerechtigkeit. Das wäre gar zu vage. Kämpfen muß man stattdessen gegen ungerechte Strukturen. Das ist konkret. Es geht also darum, gesellschaftliche Mechanismen der Gemeinschaft und der aktiven Mitwirkung zu schaffen, aus denen sich dann die Gerechtigkeit ergibt. Gemeinschaft und Mitsprache sind das Ergebnis symmetrischer und gerechterer Verhaltensweisen in der Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur. In den Vermittlungen liegt der Kern des Problems¹⁸.

Man kann Puebla aus einer Perspektive deuten, die über den ersten utopischen Schritt nicht hinauskommt. Eine Verkündigung, die auf

¹⁸ Der diesbezügliche Text in dem Puebla-Beschluß ist völlig klar: „Allerdings gibt es in diesem Leben nur dann echte Gemeinschaft und Mitwirkung, wenn sie auf die ganz konkrete Ebene der zeitlichen Realitäten bezogen werden, so daß Verfügung, Gebrauch und Veränderung der Güter der Erde, der Kultur, der Wissenschaft und der Technik zu einer gerechten und brüderlichen Herrschaft der Menschen über die Welt werden. Nicht ausgenommen ist die Achtung vor der Ökologie“ (Nr. 327).

dieser Ebene stecken bleibt, ist idealistisch und rhetorisch. Mit der Verkündigung und Predigt von Gemeinschaft und Beteiligung wird weder das eine noch das andere historisch konkret. Auch Gebet, Gottesdienst, Liturgie und Katechese allein tun es nicht. Damit die Strukturen, die zu Brüchen in der Gesellschaft führen, durch andere ersetzt werden können, in deren Konsequenz wirklich Gemeinschaft und aktives Mitwirken liegen, bedarf es einer konkreten Praxis. Wer die notwendigen Vermittlungen überspringt, höhlt das Programm „Gemeinschaft und Beteiligung“ aus. Die hier angedeutete Gefahr besteht in einer Reihe völlig idealistischer Deutungen der Puebla-Texte.

Zweitens könnte man sich Puebla aus der ethisch-kritischen Perspektive aneignen. Dann geht es um prophetische Anklagen und scharfe Kritik. Aber auch diese rhetorische Praxis reicht allein nicht aus, obwohl sie insofern richtig ist, als es ohne sie zu keiner Bewußtwerdung von den Widersprüchen in der Wirklichkeit kommt. Im allgemeinen aber lassen es die Vertreter dieser Konzeption mit zündenden und moralisierenden Ansprachen bewenden, mit denen sie den Leuten ins Gewissen reden.

Die einzige sachgerechte Interpretationsweise ist schließlich die, die den utopischen Horizont wie auch die ethisch-kritische Norm berücksichtigt und beides in historisch-gesellschaftliche Praxisvermittlungen umsetzt, um so die Lage effektiv zu verändern. Spannungen und Konflikte, die bei solch einem konkreten Engagement nicht auszuschließen sind, werden hier nicht als Widersprüche zu Gemeinschaft und Teilhabe oder als Verneinung des einen oder des anderen angesehen, sondern als Faktoren, die aufbauen helfen, und als Preis, der für echte Gemeinschaft und Mitwirkung gezahlt werden muß (vgl. Nr. 1228). In diesem Zusammenhang hat die Theologie der Befreiung ihren Ort. Da es weder Gemeinschaft noch Mitsprache gibt, brauchen wir einen Prozeß, der uns von den Mechanismen der Unterdrückung befreit und uns einer Befreiung zu Gemeinschaft und Teilhabe entgegenführt. Was in Puebla an expliziter Theologie vor allem in bezug auf Jesus und die Kirche erarbeitet wurde, spiegelt eine vorrangige Sorge um die Reinheit der Lehre wider. Viele Konferenzteilnehmer hatten Angst vor irgendwelchen Verkürzungen und meinten deshalb, die orthodoxe Lehre auch ihrerseits betonen zu müssen. Diese Einstellung — die an sich berechtigt ist, weil ja die christliche Gemeinde ein Recht darauf hat, die ganze Wahrheit über Jesus Christus zu erfahren — verdeckt jedoch zu einem großen Teil (wenn auch nicht zur Gänze) die andere Perspektive, in der es darum geht, Jesus und die Kirche im engen Bezug zu den Herausforderungen zu verkündigen, die die lateinamerikanische Wirklichkeit darstellt und die im ersten Teil des Dokuments analysiert werden. Sowohl die Christologie als auch die Ekklesiologie stellen einen Kompromiß zwischen diesen zwei Sehweisen dar, der einen vorrangig dogmatisch-lehrhaften (Wer ist Jesus, was ist die Kirche?) und der anderen eher heilsgeschichtlichen (Wie handelt Jesus, wie wird die Kirche präsent?).

Die explizite Christologie von Puebla¹⁹ hat nicht viel zu tun mit dem ersten Teil des Dokuments über die pastorale Wirklichkeit in Lateinamerika. Den ersten Teil hatten die Bischöfe mit dem Satz beendet: „Mit einem Wort, unser Volk wünscht eine ganzheitliche Befreiung“ (Nr. 141). Sodann stellen sie die Frage: „Welche Wege der Befreiung weist uns Gott?“ (Nr. 163). Im pastoralen Teil heißt es: „Die katholische Schule muß ausdrücklich Christus als den Befreier verkündigen“ (Nr. 180). Die beherrschende Perspektive ist die einer epiphanischen Christologie, will sagen: Jesus verwirklicht und offenbart den Plan Gottes, in dem alles klar und durchsichtig ist und in den Tod und Leben Jesu harmonisch hineinpassen. Der universale Charakter der Lehre wird noch einmal betont: die Grunddogmen der Inkarnation, das wahre Mensch- und Gottsein Jesu, die Heilsbedeutung seines Todes am Kreuz usf. Aber zu Konkretisierungen dieser metaphysischen Feststellungen kommt es nicht. So müßte man fragen, was für eine Art Mensch Jesus war. Jesus war nicht der Kaiser, der ja auch Mensch ist, sondern ein Armer, der Solidarität mit den Armen übte. Der Gott in Jesus ist nicht irgendein Gott schlechthin, sondern der *fleischgewordene* Gott, der sich unsere Schwächen zu eigen macht und statt des Reichtums die Armut vorzieht. Wenn die Bischöfe Vermittlungen dieser Art ins Auge gefaßt hätten, hätten sie auch die andere Seite, die heilsgeschichtliche Dimension der Christologie, angehen können, der ebenso an Vermittlungen wie auch an den Taten Jesu liegt. Eine solche Christologie — die keineswegs der anderen ihren Wert bestreitet, denn das Problem besteht nicht darin, sich für die eine oder die andere entscheiden zu müssen, sondern in der Zuordnung der einen zu der anderen — erweist sich als geeigneter denn die andere, die Fragen zu erfassen, die unsere konfliktrträgliche, von Unterdrückung gequälte und von Verlangen nach Befreiung geprägte gesellschaftliche Wirklichkeit stellt. In dem Teil des christologischen Kapitels, in dem es um die Worte und Taten Jesu geht, finden sich immerhin Spuren dieser befreienden Dimension. Leider stehen sie beziehungslos neben dem anderen, eher lehrhaften und metaphysischen Teil und muten einfach angefügt an, ohne praktische Konsequenzen.

Über die explizite konservative Christologie hinaus — die das, was sehr viele christliche Gemeinden auf unserem Erdteil erfahren und was die lateinamerikanische Theologie in dem Begriff Jesus Christus der Befreier zu erfassen sich bemüht, einfach übergeht — findet sich in den pastoralen Abschnitten aber noch eine implizite Christologie. Hier tritt nun doch das Bild eines Jesus Christus als des Befreiers zutage, der sich u. a. vorrangig für die Armen entschied und das Reich Gottes als vollkommene und ganzheitliche Befreiung durch Gott verkündete und in seinen befreienden Taten auch verwirklichte. Dieses ist die wahre

¹⁹ Vgl. J. SOBRINO, Reflexiones sobre el documento de Cristología de Puebla, in: *Puebla* 4 (1979), 237—248; C. CALIMAN, O Seguimento de Cristo hoje na América Latina, in: *Convergência* 12 (1979), 394—404; A. F. ANDERSON/G. GORGULHO, Puebla e o Anúncio de Jesus Cristo, in: *Puebla* aaO., 86—101.

Christologie, die die großen Optionen der lateinamerikanischen Kirche in ihrem Engagement für die umfassende Befreiung ihrer Völker trägt.

Eine ähnlich kritische Beobachtung kann man zu dem Abschnitt machen, der von der Wahrheit über die Kirche (Nr. 220—281) handelt²⁰. Da die Bischöfe offensichtlich einen Einstieg von der Lehre her wollen, gehen sie nicht von der evangelisierenden Kirche (Praxis) aus, wie das das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 15) tut, sondern von der orthodoxen Lehre über die Kirche (Theorie). Die ekklesiologischen Experimente, die an vielen Stellen in direktem Kontakt mit der Gesellschaft und dem Befreiungsengagement laufen, werden gar nicht erst aufgegriffen, ganz zu schweigen von einer Vertiefung. Stattdessen ergeht man sich in der klassischen Lehre über die Kirche. Durch die gesamte Darstellung klingt ein polemischer Ton hindurch, der offenbar mit allem Nachdruck herausstellen soll, was man als bedroht empfindet. Das Ganze zeugt von einer ausgesprochenen Kurzsichtigkeit, weil es nicht einmal Errungenschaften ausschöpft, die sich schon das Zweite Vatikanische Konzil und das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* zu eigen gemacht haben. Die Kirche wird nicht in ihren drei Grundsäulen — Christus, Geist und Welt — betrachtet, sondern fast ausschließlich in der einen Säule Christus. Überdies wird das Verhältnis Kirche—Christus stark juristisch verstanden. Die Kirche wird nicht aus dem Gesamt des Geheimnisses Christi geboren, aus seinem Leben, seinen Worten, seiner Zuwendung zu den Armen, seinen Auseinandersetzungen mit den Mächtigen seiner Zeit, seinem Tod, seiner Auferweckung und seiner Himmelfahrt, sondern aus einem willentlichen Akt, den er Petrus gegenüber äußert (vgl. *Mt 16,18*; Nr. 222). Die Verbindung zwischen dem institutionellen Charakter der Kirche einerseits und der Autorität der Hierarchie andererseits wird zu eng und unzutreffend dargestellt, weil die Kategorie Volk Gottes nicht dazu herangezogen wird, die Machtverteilung in der christlichen Gemeinde neu zu definieren. Die Bischöfe verwenden einen vertikalen Autoritätsbegriff: „Die Rolle der Hirten ist vor allem die von Vätern . . . Die Einheit der Kinder richtet sich grundsätzlich nach oben aus“ (Nr. 248). So wurde die einzigartige Chance vertan, das Kirchenbild aufzuhellen, das latent in der pastoralen Praxis der großen Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfe steckt, die sich ganz schlicht und brüderlich mit dem Volk identifiziert haben.

In diesem Interpretationsschema werden Christus und die Kirche in sich selbst betrachtet, ohne Bezug zu der Wirklichkeit, in der wir nun einmal leben²¹. Im Grunde funktioniert eine Art Mechanismus der wahn-

²⁰ Vgl. R. MUÑOZ, Sobre el capítulo eclesiológico de las conclusiones de Puebla, in: *Puebla* 3 (1979), 141, 151; A. ANTONIAZZI, Os ministérios eclesiais segundo o documento de Puebla, in: *Convergência* 12 (1979), 413—424.

²¹ In diesem Zusammenhang zitieren die Puebla-Beschlüsse verschiedene Male die Worte des Papstes: „Die Kirche braucht nicht auf Systeme und Ideologien zurückzugreifen, um die Befreiung des Menschen zu lieben und zu verteidigen und um bei ihr mitzuwirken . . .“.

ren Lehre. Wenn die Orthodoxie nur erst garantiert ist, dann wird es zu den Veränderungen in der uns umgebenden Wirklichkeit von selbst kommen.

b) Die Deutung auf der Grundlage der pastoralen Praxis

Eine andere Deutung des Schlußdokuments von Puebla ist dann möglich, wenn man die pastorale Praxis der Kirche innerhalb der Gesellschaft zum Ausgangspunkt nimmt. Für diese Interpretationsweise ist nun der erste Teil des Papiers, in der die lateinamerikanische Wirklichkeit aus geschichtlicher und soziokultureller Sicht verhandelt wird, von entscheidender Wichtigkeit. Hier wird nämlich eine Analyse geliefert, die allen Forderungen nach Genauigkeit gerecht wird. Zunächst einmal ist diese Analyse alles andere als distanziert, sondern ganz aus der Sicht der Armen²² konzipiert worden und steht damit in der Linie von Medellín (Nr. 25). Ein Satz, der in der ursprünglichen Fassung des Puebla-Textes gestanden hatte, dann aber gestrichen wurde, ist ganz eindeutig: „Aus dem Gesichtswinkel der ganzheitlichen Befreiung betrachten wir die zehn Jahre zwischen Medellín und Puebla als Jahre des Wandels, aber auch von Frustration und Kontrasten“ (in der ursprünglichen Zählweise Nr. 15, der Satz müßte in der endgültigen Zählweise nach dem Zitat aus *Evangelii Nuntiandi* in der Nr. 26 folgen). Die Perspektive der ganzheitlichen Befreiung ist der Blickwinkel, aus dem die armen Klassen und unser Volk die Wirklichkeit betrachten (Nr. 141).

Die Annäherung an die vorfindliche Realität setzt auf vier verschiedenen, gleichwohl miteinander verbundenen Ebenen ein. Auf der intuitiven Ebene erscheint der Abstand zwischen Reichen und Armen als ein Skandal (Nr. 28), ein Widerspruch zum Christsein (Nr. 87) und als die verheerendste und erniedrigendste Geißel (Nr. 29). Auf der zweiten, analytischen Ebene geht es um die Analyse der Situation der Armut. Dazu bedarf es eines feineren theoretischen Instrumentariums. Die Bischöfe kommen in diesem Punkt zu dem Schluß, daß die Situation der Armut „keine zufällige Phase, sondern das Produkt bestimmter wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge und Strukturen ist“ (Nr. 30). Die Armut ist also nicht einfach da, ohne daß irgendjemanden die Schuld träfe, sondern sie wird in einem Prozeß der Enteignung produziert. Auf der ethischen Ebene wird die allgemeine Armut als „Situation der Ungerechtigkeit“ (Nr. 90, 509, 562) angeklagt. Damit ist jeder Interpretation, die in der Armut etwas vermeintlich Menschliches und Gutes sieht, die Berechtigung entzogen. Schließlich kommen wir zur theologischen Ebene. Die Kirche sieht hier eine „Situation der sozialen Sünde“ (Nr. 28, 487). Es geht also nicht nur darum, daß die gesellschaftlichen Bindungen abgerissen wer-

²² L. A. GOMEZ DE SOUZA, Documento de Puebla: Diagnóstico a partir dos pobres, in: *REB* 39 (1979), 64–87.

den (Ungerechtigkeit), sondern um etwas noch viel Schwerwiegenderes, um einen Bruch mit Gott. Die Kirche möchte teilhaben an „den Ängsten, die aus der Armut entstehen“ (Nr. 27), wie auch an dem Verlangen des Volkes nach ganzheitlicher Befreiung (Nr. 141): „Die Kirche hat die Pflicht, die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören, die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, daß sie ganzheitlich erfolgt“ (Nr. 26)²³.

Wenn also die Wirklichkeit in dieser Weise analysiert wird, kommt die Kirche nicht an einem tätigen Engagement vorbei. Wir stehen damit vor der Frage: Wie können der Glaube und die Botschaft Jesu — unter Wahrung ihrer transzendenten Bedeutung — zu einem gesellschaftlichen Prozeß beitragen, der zu mehr Gerechtigkeit, Mitwirkung und Gemeinschaft unter den Menschen führt? Die Beantwortung der Frage setzt eine Reflexion auf die christologischen und ekklesiologischen Grundlagen voraus, die den Beitrag der Kirche erst als christlich ausweisen. Hier ist demnach der Ort einer Christologie der Befreiung und einer politischen Ekklesiologie im positiven Sinn des Wortes²⁴. Es dreht sich also absolut nicht darum, irgendetwas von der ganzen Wahrheit über Jesus Christus, als wahren Menschen und wahren Gott, in Abrede zu stellen, sondern darum, die befreienden Dimensionen der Person, der Taten und der Botschaft Jesu in der von der Wirklichkeit gebotenen Weise herauszustellen und zu thematisieren. Diesem Auftrag kommt das Puebla-Papier freilich nicht ganz nach. Aber er wird implizit in allen pastoralen Passagen berücksichtigt, insbesondere in den Abschnitten über Evangelisierung, Befreiung, ganzheitliche menschliche Förderung, Ideologien und Politik, über die vorrangige Entscheidung für die Armen und über das Engagement der Kirche bei denen, die Verantwortung tragen für die pluralistische Gesellschaft, für die menschliche Person, die nationale und internationale Gemeinschaft. Weiterhin geht es nicht darum, noch einmal die orthodoxe Lehre darzustellen, wie sie ja schon bekannt ist und von der christlichen Gemeinschaft auch akzeptiert wird. Das Anliegen besteht vielmehr darin, alle die Themen und Aspekte herauszuarbeiten, die sich direkt auf unsere Situation der Unterdrückung beziehen.

Auf dem Hintergrund dieser Forderung nach einer Praxis, die zur Befreiung führt, werden dann die Themen relevant, die in dem Puebla-Text einigermaßen gründlich und verbindlich entwickelt werden: die politische und gesellschaftliche Dimension des Glaubens (Nr. 515), die Tatsache, daß die Evangelisierung befreiend wirken muß (Nr. 485, 487, 490), die Notwendigkeit einer vorrangigen Entscheidung für die Armen,

²³ Eine gute Zusammenfassung der Analyse der Wirklichkeit findet sich in den Nummern 1207—1209.

²⁴ Vgl. L. BOFF, *Jesucristo liberador — Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida*, in: *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1978, 173—200.

die Verbindung zwischen Befreiungseingagement und Heil in Jesus Christus (Nr. 483—485), mit einem Wort: Die Forderung, daß unsere ganze pastorale Praxis „angesichts unserer Gemeinschaft und Solidarität mit den Armen“ (Nr. 974) neu definiert wird.

Wir gehen davon aus, daß dieses Verständnis dem Gesamtentwurf und dem Geist des Puebla-Dokuments am besten gerecht wird.

2. Die zehn Schwerpunkte des Puebla-Beschlusses

Puebla ist — sagte JOHANNES PAUL II. — ein bestimmter Geist, eine Antwort auf die Notwendigkeiten und Herausforderungen des latein-amerikanischen Erdteils²⁵. Der Text ist allein aus sich selbst nicht verständlich. Um ihn zu verstehen, muß man ihn lesen im Kon-text des Weges, den die Kirche geht, und des umfassenden Prozesses, den sie erlebt. Puebla ist eine Momentaufnahme innerhalb eines langen Prozesses, der schon mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und mit Medellín beginnt. Deshalb liegt der Ausgangspunkt nicht eigentlich in den verschiedenen Theologien, sondern in der pastoralen Praxis, um die sich die Kirche seit zehn Jahren bemüht und die inzwischen auch den Ton angibt. Von der Warte einer engagierten Kirche, die mehr und mehr sich bemüht, von der Peripherie her zu handeln und zu denken, gewinnt der Text an Gewicht. Wer den Bezug zu dieser kirchlichen Praxis übersieht, dem mag das Papier theologisch mittelmäßig und pastoral unbedeutsam erscheinen. Aber, wie gesagt, das, was den Weg der Kirche seit Medellín kennzeichnet, ist der Wechsel ihres gesellschaftlichen Ortes. Hieraus ergibt sich, daß die Kirche ihren Auftrag neu definiert und sich in die Gesellschaft der Unter-menschen begibt. Die wesentlichen Entscheidungen, die das Bild der Kirche prägten, waren und sind auch weiterhin etwa folgende Faktoren: Die Kirche taucht in das Volk ein, begibt sich unter die Armen und setzt sich für die Befreiungsbewegung, für eine Stärkung der Teilkirche und für die Schaffung und Ausbreitung der kirchlichen Basisgemeinden ein. Dabei bedeutet dieser geschichtliche Standortwechsel für die Kirche — was Puebla an verschiedenen Stellen auch ausdrücklich anerkennt (Nr. 79, 83 usw.) — Mißverständnisse, Verfolgungen und in einigen Fällen sogar die höchste Prüfung des Martyriums. Wer diesen Weg der Kirche nicht würdigt, wird Puebla und die Bestätigung — Firmung —, die es für die in Medellín empfangene Taufe bedeutet, nicht verstehen können.

Auf der Grundlage dieser Hermeneutik meinen wir zehn Schwerpunktthemen ausmachen zu können, die das ganze Gewebe des Dokuments trotz der angesprochenen Brüche durchziehen²⁶. Die Themen bekräf-

²⁵ In seinem Schreiben, mit dem er das Schlußdokument von Puebla approbiert.

²⁶ Vgl. L. BOFF, Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes, in: *REB* 39 (1979), 43—64, bes. 49—53; CL. BOFF, Introdução à leitura das conclusões de Puebla, in: *Puebla* 3 (1979), 129—141. Vgl. weiterhin die umfassende Einleitung in das Puebla-Dokument von J. B. LIBÂNIO, São Paulo 1979.

tigen, bestätigen und vertiefen die Kirche auf ihrem schon seit Medellín eingeschlagenen Weg.

2.1 Bestätigung der Methode: Aus der Wirklichkeit gelebter und reflektierter Glaube

Schon die äußere Anordnung des Materials in der Puebla-Verlautbarung ist sehr bezeichnend. Sie fußt auf einer Methodologie, die sich schon bewährt hat in der Praxis der christlichen Gemeinden an der Basis²⁷ wie auch in der theologischen Reflexion des Erdteils, die geprägt ist von der Theologie der Befreiung: analytisch sehen, theologisch urteilen und pastoral handeln. Das Dokument beginnt mit einer weit ausholenden kritischen Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas und deckt die wesentlichen Ängste und Hoffnungen unserer Völker auf. Es folgt eine theologische Reflexion, deren Funktion darin bestehen sollte, die im analytischen Teil beschriebenen Herausforderungen im Licht des Glaubens zu durchdenken. Schließlich werden mögliche Wege einer pastoralen Praxis erarbeitet, die sich als Imperative aus der Analyse und aus der theologischen Reflexion ergeben und ein effektives Engagement in der Wirklichkeit ermöglichen sollen. Auch jedes einzelne Kapitel ist nach derselben Methodologie angelegt: Lagebeschreibung, theologische Kriterien und pastorale Entscheidungen.

Jede echte Theologie ist „ante et retro oculata“, das heißt sie hat zwei Augen, von denen sie eines auf die Gegenwart richtet und die Zeichen der Zeit erfaßt, während das andere in die Vergangenheit schaut, wo in Jesus Christus das Heil anbrach. Im Lichte dieses in der Vergangenheit eröffneten Heils haben wir nun die Zeichen der gegenwärtigen Zeit zu verstehen, um so den Glauben in inkarnierter und befreiender Form in der Geschichte leben zu können. Die hier angewandte Methodologie kommt damit in einer weitestgehend sachgerechten Form diesem Grundauftrag jeder Theologie nach und überwindet so alle Arten von theologischem Idealismus, zu dem es dann kommt, wenn der Glaube in sich selbst und für sich selbst gedacht und von seiner Gestaltwerdung in der Zeit entbunden wird. Der christliche Glaube ist an erster Stelle keine Theorie, sondern eine Praxis, die zwar ihre Theorie auch beinhaltet, wobei diese aber nie — ohne zu denaturieren — ohne Bezug zur Praxis (in klassischer Formulierung: ohne sich um das Wachsen in Glauben, Hoffnung und Liebe zu kümmern) gedacht werden darf. Das erste Wort hat die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit. Allerdings darf man unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht naiv und blauäugig an die Wirklichkeit herangehen. Wer so handelt, wäre ein Opfer des Empirismus, der unfähig ist, die eigentlichen Mechanismen aufzudecken, nach denen die Gesellschaft funktioniert. Aber auch eine rein funktionalistische Analyse ist unzureichend, weil

²⁷ Vgl. z. B.: Berichte aus den Basisgemeinden — Treffen in João Pessoa (19.—23. 7. 1978), in: *SEDOC* 11 (1979) (die ganze Nummer, 257—448).

es dieser vor allem um Institutionen und deren Funktion oder Disfunktion im gesellschaftlichen Gesamt geht. Wenn man die funktionalistische Schweise in Aktionen übersetzt, hat man es mit bloßem Reformismus zu tun. Die einzelnen Teile werden zum Funktionieren gebracht, aber das Ganze kommt nicht hinreichend in den Blick. Worauf es aber ankommt, ist, daß die Produktivkräfte mit ihren Spannungen und Konflikten analysiert werden, weil sie die Grundlage der Institutionen und der geschichtlich-gesellschaftlichen Bewegung sind. Puebla greift in seiner Beschreibung der lateinamerikanischen Wirklichkeit tatsächlich zur strukturellen Analyse dieser Kräfte und klagt die „Systeme“ an, die „Strukturen“ und die „Mechanismen“, die „auf Kosten immer mehr verarmender Armer Reiche (erzeugen), die immer reicher werden (Nr. 30; vgl. Nr. 64, 70, 437, 778, 1136, 1258). Die Analyse wird dann auf die verschiedenen Faktoren ausgeweitet, die das gesellschaftliche Ganze bilden: Geschichte, Wirtschaft, Politik, Kultur, Ideologie und Religion.

Das Hauptproblem dieser Methode, die stets bei der (sozioanalytisch gedeuteten) Wirklichkeit einsetzt, besteht in der Frage, wie man drei unterschiedliche Diskurse miteinander verbinden kann: die sozioanalytische, die theologische und die pastoral-praktische Rede. Daß das möglich ist, belegt das theoretische Produkt der Theologie der Befreiung, der es ab einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung tatsächlich gelungen ist, sowohl den Theologismus (Theologie als einzig berechnete Form, die Realität der Gesellschaft zu denken und zu artikulieren) als auch den Soziologismus (Sozialwissenschaften als einzig legitime Rede) als auch die „Zweisprachigkeit“ (paralleles Nebeneinanderherlaufen der beiden Sprachen ohne jede Verbindung) als auch die semantische Vermischung (mißglückte Vermischung der beiden Sprachen) zu überwinden²⁸. Leider erliegt Puebla in vieler Hinsicht der Gefahr der „Zweisprachigkeit“. Seiner expliziten Theologie über Christus, die Kirche und die Evangelisierung mangelt es an einer sachgerechten Verbindung zur gesellschaftlichen Analyse. In den Abschnitten jedoch, in denen man keine Angst um die Orthodoxie zu haben brauchte und in denen sich die Bischöfe als Hirten ausdrücken konnten (in allen übrigen Teilen des Papiers), da gelang die Artikulation zwischen Situation, Reflexion und Aktion.

Aber die Methode als solche bleibt anerkannt. Ja es heißt sogar: „Die Gemeinden und ihre Mitglieder müssen in einer geeigneten Methode zur Analyse der Wirklichkeit erzogen werden, um dann vom Evangelium her diese Wirklichkeit zu reflektieren, sich für die notwendigen Ziele und geeigneten Mittel und Wege entscheiden und diese dann möglichst rationell für die Evangelisierungsarbeit einsetzen zu können“ (Nr. 1307). Die Bischöfe legen ein äußerst wichtiges Bekenntnis ab: Seit der Gründung des CELAM im Jahre 1955 bis heute

²⁸ Das grundlegendste Werk zur Frage der Methodologie ist das Buch: CL. BOFF, *Teologia e Prática — A teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1978.

„ist die Kirche zu einem immer klareren und zunehmend vertieften Bewußtsein gelangt, daß die Evangelisierung ihre Hauptaufgabe ist und daß sie diese Aufgabe nicht erfüllen kann ohne ein ständiges Bemühen darum, die Wirklichkeit kennenzulernen und die Botschaft dynamisch, neu, attraktiv und überzeugend an die Menschen von heute anzugleichen“ (Nr. 85).

2.2 Drei prophetische Anklagen

Die Situation der äußersten Armut und institutionalisierten Ungerechtigkeit (Nr. 46, 536, 562, 1259 usw.) „steht in enger Verbindung mit dem Ausdehnungsprozeß des liberalen Kapitalismus“ (Nr. 437). Freilich ist dieser nicht die einzige, wohl aber die hauptsächliche Ursache. Er erscheint in den Konkretionen des „internationalen Geldimperialismus“ (Nr. 312) und des „Neokolonialismus“ (Nr. 26), mit „neuen Formen der supranationalen Herrschaft“ (Nr. 1264—1265; 427, 501, 1065). Der Kapitalismus wird mit Vokabeln verurteilt, mit denen man früher auf den Marxismus zielte. Er ist ein „System der Sünde“ (Nr. 92: so im ursprünglichen Puebla-Text, in der revidierten Bogotá-Formel jedoch: „ein System, das deutlich von der Sünde gekennzeichnet ist“), „Materialismus“ (Nr. 55, 1065), „die Idolatrie des individuellen Reichtums“ (Nr. 542, 494), „ein geschlossener Humanismus“ (Nr. 546) und „praktischer Atheismus“ (Nr. 546). Diese formelle Verdammung des kapitalistischen Systems ist auf unserem Erdteil von grundlegender Wichtigkeit, weil es ja das herrschende System ist und von sehr vielen Christen verteidigt wird.

Um sein Projekt verwirklichen zu können, braucht das System Gewaltregime, die die Bischöfe in Puebla scharf verurteilen, weil sie zu wachsender Unterdrückung (Nr. 508; vgl. Nr. 46, 793) und ständigen Verletzungen der Menschenwürde (Nr. 41, 1259) führen.

Die zweite Verurteilung, die mit dem Kapitalismus zu tun hat (Nr. 547), trifft die Doktrin der *Nationalen Sicherheit*, weil sie „die umfassende Mitsprache des Volkes an den politischen Entscheidungen unterdrückt“ (Nr. 547) und sich „als ein Absolutum darstellt, das die Einzelpersonen ausschaltet und in dessen Namen die Unsicherheit des einzelnen institutionalisiert wird“ (Nr. 314). Mit ihrem Absolutheitscharakter „ist sie nicht in Einklang zu bringen mit dem christlichen Menschenbild“ (Nr. 549), obwohl es Leute gibt, „die ihre Haltungen mit einem subjektiven Bekenntnis zum christlichen Glauben verbrämen“ (Nr. 49).

Die dritte Verurteilung wird gegen den Marxismus (Nr. 543—546) ausgesprochen. Der Rahmen, in dem das geschieht, ist die Überlieferung der Sozialenzykliken. Gleichwohl bleibt die Anerkennung nicht unausgesprochen, daß „er aus einer positiven Kritik am Fetisch des Marktes und an der Mißachtung des Werkes der menschlichen Arbeit entstanden ist“ (Nr. 543).

2.3 Die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens

Wenn die Diagnose der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu der Anklage führt, daß wir in einer „ständigen Verletzung der menschlichen Würde“ (Nr. 41), in einem „schweren strukturellen Konflikt“ (Nr. 1209) und in einer „Situation der sozialen Sünde“ (Nr. 28) leben, dann kann auch die Therapie nicht anders als sozial sein. Die Bischöfe sagen ganz unzweideutig, daß „unser gesellschaftliches Verhalten integrierender Bestandteil unserer Nachfolge Christi“ ist (Nr. 476). Noch nie in der Geschichte des christlichen Bewußtseins wurde die politische und gesellschaftliche Dimension des Glaubens so stark hervorgehoben. Ausdrücklich heißt es: „Die Kirche muß alle die kritisieren, die den Betätigungsraum des Glaubens auf das persönliche und familiäre Leben einengen, jedoch Beruf, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik davon ausnehmen wollen, als ob es in diesen Bereichen nicht um Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung ginge“ (Nr. 515; vgl. 824). Der Politik wird vielleicht das größte Lob, das ihr je entgegengebracht wurde, an der Stelle zuteil, an der die Bischöfe sagen, „sie ergebe sich aus dem innersten Kern des christlichen Glaubens“ (Nr. 516) und stelle „eine Form der Verehrung des einzigen Gottes“ dar (Nr. 521; vgl. 791). Wenn die Verantwortlichen „ein Evangelium ohne wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische Implikationen predigen“, dann bedeutet das „eine Verstümmelung und kommt einer gewissen... Komplizenschaft mit der etablierten Ordnung gleich“ (Nr. 558). Aufgrund dieser gesellschaftlichen und politischen Dimension des Glaubens sprechen die Bischöfe ständig von „strukturellen Veränderungen“ (Nr. 134, 388, 438, 1055, 1155, 1250) und vom Entstehen einer „neuen Gesellschaft“ (Nr. 12, 642, 848, 1119, 1128, 1192, 1305).

2.4 Vorrangige Entscheidung für die Armen und gegen die Armut

Die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens vergeschichtlicht sich in der feierlichen Entscheidung für die Armen, die die Bischöfe in Puebla mutig trafen²⁹. Allein schon durch diesen Schritt bekräftigte Puebla die gesellschaftliche und politische Dimension des Glaubens und schrieb sie endgültig ein in die Geschichte des Erdteils.

Zunächst handelt es sich um eine Entscheidung, die gleichbedeutend mit Umkehr ist: „Damit den Armen wirklich gedient werden kann, müssen sich alle Christen ständig neu bekehren und läutern, um

²⁹ Vgl. J. J. LIMON u. a., *Opción por los oprimidos y evangelización* (Aportes CRT 2), Mexiko 1978; J. DE SANTA ANA, *Gute Nachricht für die Armen — Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche*, Wuppertal 1979; VERSCHIEDENE, *Los pobres — Encuentro y compromiso*, Buenos Aires 1978; W. REINHARD, *Evangelizar os pobres depois de Puebla*, in: *Puebla* op. cit. 108—118.

so jeden Tag mehr mit dem armen Christus und mit den Armen gleichgestaltet zu werden“ (Nr. 1140).

Diese Entscheidung ist sodann eine *vorrangige* Option, das heißt aber keineswegs, daß sie die anderen ausschließt (Nr. 1134, 1165). Vielmehr geht es um Solidarität mit der großen Mehrheit des Volkes (Nr. 1134, 974, vgl. Nr. 27), wobei aber jede Art von paternalistischer Mentalität überwunden werden soll. Indem Puebla bekennt, wen es bevorzugt, definiert es zugleich auch den Punkt, von dem aus die Kirche ihre befreiende Botschaft sagen und verkündigen will: aus der Sicht der Armen für alle anderen. Aus der Perspektive der Armen gewinnt die Kirche mit ihrem Heilsauftrag ihre konkrete Universalität zurück. Denn wenn sie aus der Sicht der Armen spricht, müssen sich natürlich auch alle anderen gesellschaftlichen Klassen betroffen fühlen. Anders ist die Lage, wenn sich die Kirche von der Warte der Mächtigen her äußert, weil dann ja die Armen draußen vor bleiben. Diese Entscheidung der Kirche wird von manchen Leuten mißverstanden (Nr. 83), und „wirtschaftliche mächtige Gruppen fühlen sich verlassen... und meinen, die Kirche habe ihren ‚geistlichen‘ Auftrag aufgegeben“ (Nr. 79).

Die Kirche hat sich in Puebla *vorrangig* für die Armen und gegen die Armut entschieden. Die Armen sind hier die, die Ungerechtigkeiten erleiden, insofern ihre Armut das Produkt von Mechanismen der Verarmung und Ausbeutung ist (Nr. 30, 1160). Armut ist demnach ein Übel und eine Ungerechtigkeit. Für die Armen optieren impliziert, sich für die Gerechtigkeit zu entscheiden, sich an ihrer Seite für die Veränderung der Gesellschaft zu engagieren und gegen ungerechte Armut und für eine gerechte und brüderliche Gesellschaft zu kämpfen (Nr. 1136, 1154).

Puebla vermeidet es, von geistiger Armut zu sprechen. Stattdessen zieht es den Ausdruck christliche Armut oder Armut auf der Grundlage des Evangeliums vor. Denn dieser Begriff beinhaltet, daß der Betreffende die Lebensbedingungen der materiell Armen (einfaches, schlichtes und nüchternes Leben, Nr. 1149) teilt, den Reichen, den er in sich verinnerlicht hat, herauswirft (Überwindung von Habsucht und Stolz: Nr. 1149), und schließlich, daß er sich um die Haltung geistiger Kindheit und voller Dienstbereitschaft (vertrauensvolle Offenheit für Gott: Nr. 1149) bemüht³⁰. Diese Art von Armut ist eine Existenzweise, ohne die weder Reiche noch Arme nach dem Evangelium leben können.

Aber die Armen haben nicht nur Bedürfnisse, die es zu befriedigen gilt. Sondern ihnen eignen auch Würde, Kräfte zur Veränderung der Geschichte und ein evangelisatorisches Potential (Nr. 1147). Deshalb macht sich die Kirche die Kämpfe, Ängste und Hoffnungen der Armen zu eigen, um gemeinsam mit ihnen eine gerechtere und freiere Form des Zusammenlebens herbeizuführen (Nr. 1154, 1156, vgl. 40).

³⁰ Vgl. CL. BOFF, *Introdução à leitura*, op. cit. 137.

2.5 Verteidigung und Förderung der Würde der menschlichen Person

Die ständigen Verletzungen der Menschenrechte, besonders der Armen, sind eine Wunde, aus der unser lateinamerikanischer Kontinent unentwegt blutet³¹. Deshalb kann die Verteidigung der Würde der menschlichen Person „ein spezifischer Imperativ sein, den Gott in dieser Stunde an unseren Erdteil richtet“ (Nr. 320), sowie „eine schwerwiegende Verpflichtung“ (Nr. 316) und gehört als „integrierender Bestandteil“ (Nr. 1254, 1283) und „evangelischer Wert“ (Nr. 1254) zum Evangelisierungsauftrag. In einer Formulierung, der es nicht an Schärfe fehlt, heißt es: „Die Liebe Gottes . . . muß heutzutage vor allem zu tätiger Gerechtigkeit gegenüber den Unterdrückten und zum Bemühen um Befreiung für die werden, die ihrer am meisten bedürfen“ (Nr. 327). Da die Grundentscheidung von Puebla darin besteht, die Probleme aus der Sicht der Armen zu betrachten, sprechen die Bischöfe verschiedene Male nicht nur von Menschenrechten (die freilich aus dem Vokabular der bürgerlichen und individualistischen Tradition stammen), sondern von den „Rechten der Armen und Bedürftigen“ (Nr. 1217, 320, 324, 711, 119). Dadurch werden die sozialen Rechte und die sich hieraus ergebenden Rechtsansprüche in aller Deutlichkeit hervorgehoben (Nr. 1270—1273).

2.6 Entscheidung für die ganzheitliche Befreiung

Ein Schwerpunkt, der sich wie ein roter Faden durch den ganzen Puebla-Text hindurch zieht, ist das Thema Befreiung. Der Begriff bildet ein Grundelement der gesamten Losung der Verlautbarung: Schaffung von Gemeinschaft und aktiver Mitwirkung durch einen Prozeß ganzheitlicher Befreiung³². Unter den Dingen, „die unsere Kirchen allen als etwas Ursprüngliches und Wichtiges anzubieten haben“, zählt „ihr Sinn für Erlösung und Befreiung“ (Nr. 368). Die drängende Notwendigkeit der Befreiung ist als Antwort auf all die schrecklichen Herausforderungen zu verstehen, die die gesellschaftlichen Widersprüche und die konkreten Fälle von Unterdrückung stellen. Die Bischöfe greifen in Puebla auf eine Formulierung aus *Evangelii Nuntiandi* zurück: „Die Kirche hat die Pflicht, die Befreiung von Millionen von Menschen zu verkünden, von denen viele ihr selbst angehören“ (EN 30, Nr. 26). Eine solche Befreiung gehört „zum eigentlichen Kern der Evangelisierung“ (Nr. 480) und ist integrierender, unaufgebbarer und wesentlicher Bestandteil des Auftrags der Kirche (Nr. 355, 476, 480, 562, 1254, 1283), die allen Menschen „eine gerade für unsere Tage eindringliche Botschaft über die Befreiung zu vermitteln hat, freilich immer im Rahmen des umfassenden Heilsplanes“ (Nr. 479). Auch die Befreiung muß umfassend sein und

³¹ B. LEERS, *Evangelização e direitos humanos em Puebla*, in: *Convergência* 12 (1979), 329—341.

³² L. BOFF, *A libertação em Puebla*, in: *Puebla* 3 (1979), 167—192.

auf den beiden sich ergänzenden und voneinander nicht trennbaren Polen beruhen — „Befreiung von jeglicher Art von Knechtschaft... und Befreiung für ein fortschreitendes Wachsen im Sein“ (Nr. 482). Weiterhin hat sie alle Bezüge der Wirklichkeit zu umgreifen (vgl. Nr. 483). Wenn die geforderte Befreiung ganzheitlich ist, wird sie keinerlei Verkürzung zulassen, weil sie ja sonst Unerlässliches verstümmeln würde. Das gilt sowohl für den Fall, daß man „die Befreiung von der Sünde“ vergessen würde, als auch für den anderen Fall, daß „die Abhängigkeit und die Versklavung“ nicht in den Blick kämen, die die „Grundrechte verletzen“ (Nr. 485). Die Befreiung beginnt in der Geschichte (Nr. 483) und findet zu ihrem Höhepunkt in der Ewigkeit (Nr. 475, 141). Alles Tun der Kirche muß eine befreiende Dimension haben. Evangelisierung (Nr. 485, 487, 488, 491) und Liturgie müssen zu einem Engagement der Befreiung führen (Nr. 972). Die Erziehung hat Jesus Christus explizit als den Befreier zu verkündigen (Nr. 1031). Die Jugend muß sich Christus als den ganzheitlichen Befreier vergegenwärtigen (Nr. 1183). Und auch die charismatischen Gruppen sind eingeladen, sich sozial einzusetzen (Nr. 958). In einer geradezu vollkommenen Formulierung (die allerdings nachträglich in Bogotá verändert wurde) heißt es in dem Puebla-Text: „Der beste Dienst, den wir unserem Bruder leisten können, ist die Evangelisierung, die ihn von den bestehenden Ungerechtigkeiten befreit, ihn ganzheitlich fördert und in den Stand versetzt, sich als Kind Gottes zu verwirklichen“ (Nr. 1145). Hier tritt zutage, was der Ausdruck „ganzheitliche Befreiung“ sagen will.

Für den Christen besteht das Spezifikum darin, sich aus der Perspektive des Glaubens für die Befreiung einzusetzen. Da es ihm um die Nachfolge Jesu Christi geht, weiß er sich zur Befreiung seiner selbst, aber auch seiner Brüder und Schwestern verpflichtet. Das Dokument formuliert: Es geht um „ein mutiges Bekenntnis zum christlichen Glauben und eine wirksame Förderung der menschlichen Würde“ (Nr. 320, 522). Lateinamerika „benötigt dringend Menschen, die sich ihrer Würde und ihrer geschichtlichen Verantwortung bewußt sind, und Christen, die sich um ihre Identität bemühen“ (Nr. 864). Was gefordert ist, ist eine kraftvolle Synthese zwischen „dem Glauben, den man bekennt, und der konkreten Betätigung in der Wirklichkeit“ (Nr. 783, 864, 320). Diese und ähnliche Formulierungen bestätigen die verschiedenen Formen, in denen sich die Kirche für die Befreiung engagiert, und indirekt dann auch die Reflexion, die über diese Praxis angestellt wird (Nr. 470).

2.7 Entscheidung für die Kirchlichen Basisgemeinden

Eines der greifbarsten Phänomene, in denen sich in den letzten Jahren über unseren ganzen Erdteil hin der Geist bekundet, ist die Tatsache, daß an der Basis unter den Armen und Unterdrückten die Kirche neu entsteht. Diese Gruppen haben es vermocht, ein Glaubensleben in Gemeinschaft zu entwickeln und Schritte einer Befreiung zu versuchen, die

aus dem Glauben entsteht und vom Glauben her genährt wird³³. Die Bischöfe bestätigen, daß das Experiment gültig ist (Nr. 156), und erklären, daß die „Basisgemeinden ein Motiv für Freude und Hoffnung“ (Nr. 96, 262, 1309) und „Brennpunkte der Evangelisierung und Motoren der Befreiung“ (Nr. 96) sind. Sie sind ein Teil des Reichtums, den unsere Kirche allen anzubieten hat (Nr. 368). Die Kirchlichen Basisgemeinden bezeugen, daß die Menschen das Verlangen haben, tätig mitwirken (Nr. 125) und die Kirche als Familie (Nr. 239; vgl. 261) erleben zu können. Ihre Lebendigkeit ist eine Quelle neuer Ämter (Nr. 97) und ermöglicht „eine Annäherung an die Evangelien und ein Suchen nach einem stets neuen Antlitz Christi, was ja die Antwort auf das berechtigte Verlangen des Volkes nach einer ganzheitlichen Befreiung ist“ (Nr. 173). Ihre Bedeutung geht über das rein Religiöse hinaus, insofern sie das Feld sind, auf dem sich eine neue, das heißt brüderlichere, solidarischere und mehr Mitsprache ermöglichende Form des menschlichen Zusammenlebens (Nr. 273, 622, 629, 640, 643) entwickelt. Die Basisgemeinden sind der Ort, an dem die Kirche in ihrer Gesamtheit die Entdeckung machte, daß die Armen ein evangelisches Potential in sich bergen (Nr. 1147). Alle Instanzen der Kirche werden von den Kirchlichen Basisgemeinden erfaßt: die Bischöfe und Priester (Nr. 626), die Diakone (Nr. 119, 672), die Ordensberufe (Nr. 850, 876), die Evangelisierung (Nr. 1309), die Katechese (Nr. 983), die ökumenische Arbeit (Nr. 1122), die Volksreligiosität (Nr. 462) und das Gebet (Nr. 263). So kann man sagen, daß der Begriff „Volkskirche“ (vgl. Nr. 263) sehr wohl einen wahren Sinn beinhaltet.

Schließlich legen die Bischöfe sozusagen den Eid ab, „entschlossen die Kirchlichen Basisgemeinden zu fördern, zu orientieren und zu begleiten“ (Nr. 648). Denn sie sind die ersten Zeichen der Hoffnung und der Freude (Nr. 1309), und durch sie geht die Zukunft der Kirche auf unserem Erdteil.

2.8 Ein entschiedenes, aber Reinigung forderndes Ja zur Volksreligiosität

Wer für die Armen optiert, muß sich auch für die Religion des unterprivilegierten Volkes und seine Kultur entscheiden. Dabei ist anzumerken, daß die Kultur des Volkes ganz in einer religiösen Weltsicht angesiedelt ist. Der Text erkennt an, daß der Volkskatholizismus als eine Form, in der die Armen und Kleinen (Nr. 447) die Botschaft des Evangeliums leben, seine Berechtigung hat. Der Katholizismus ist „die kulturelle Matrix des Erdteils“ (Nr. 445). Deshalb wird verständlich, daß die Volksreligiosität „eine aktive Form ist, in der das Volk sich ständig selbst evangelisiert“ (Nr. 450). Weiterhin ist sie die Haltung, in

³³ J. MARINS, La comunidad eclesial de base en América Latina, in: *Puebla 4* (1979), 217—230. Vgl. auch L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche — Basisgemeinden in Lateinamerika* (aus dem Portugiesischen von H. Goldstein), Mainz 1980.

der diese Menschen ihren „Schrei nach einer wahren Befreiung“ (Nr. 452) zum Ausdruck bringen, die ihnen die Gesellschaft vorenthält. Freilich gibt es auch negative Aspekte, wie Aberglauben, Fatalismus und Ritualismus (Nr. 456), die eine Herausforderung an die Evangelisierung sind. Deshalb hindert nichts daran, daß die Kirche die Volksreligiosität (Nr. 506, 465) und andere religiöse Ausdrucksformen auch in der Liturgie verwendet. Denn wenn die Kirche diese Elemente links liegen ließe, wäre sie nicht mehr universal (Nr. 462). Als Folge ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Menschen in zunehmendem Maße zur Personwerdung und zu „einer befreienden Solidarität“ (Nr. 466) zu führen.

2.9 Vorrangige Entscheidung für die Jugend

Fast die Hälfte der Bevölkerung der Länder Lateinamerikas besteht aus jungen Menschen von weniger als 18 Jahren. Die Tatsache kommt einem enormen Kapital an Hoffnung und Kraft zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft (Nr. 1170, 1178) gleich. Dessen ungeachtet ist der größte Teil dieser Menschen dazu verurteilt, ihre Jugend nicht leben zu können. Wie Erwachsene sind sie in den Produktionsprozeß eingespannt (Nr. 1176) und bilden die verarmten Massen. Viele von ihnen werden daran gehindert, ihre Fähigkeit zu entfalten, zur Erneuerung des gesellschaftlichen Ganzen beizutragen, weil die Regierungssysteme sie unterdrücken (Nr. 1179). Da der junge Mensch Träger der Zukunft ist, optiert die Kirche auch in besonderer Weise für ihn: „Die Kirche setzt ihr Vertrauen auf die Jugend“ (Nr. 1186). An sie richtet sie einen ganz besonderen Aufruf, in der Kirche „einen Ort zu suchen, an dem sie Gemeinschaft mit Gott und den Menschen pflegen, um so die Zivilisation der Liebe zu entwickeln und Frieden und Gerechtigkeit zu verwirklichen“ (Nr. 1188). „Die Pädagogik der Kirche muß die jungen Menschen darauf hin orientieren, daß sie sich gesellschaftlich und politisch betätigen, für Strukturveränderungen eintreten“ (Nr. 1196) und „eine Vorliebe für die Ärmsten entwickeln“ (Nr. 1188). Das Entscheidende ist, daß sie in unserer Gesellschaft und Kirche zu „Faktoren der Veränderung“ werden (Nr. 1187, 1196, 1197)³⁴.

2.10 Ganzheitliche Förderung und Befreiung der Frau

Obwohl das Thema Frau nicht im Mittelpunkt der Diskussionen in Puebla stand, ist die bewußte Art und Weise, mit der es behandelt wurde, doch beachtlich und kann für die Zukunft ungeahnte Perspektiven eröffnen. Der Gesichtspunkt der Bischöfe in Puebla ist der der Armen. Die Frau gehört in die Gruppe von unterdrückten Menschen, die am unterdrücktesten ist, da sie zum einen Frau und zum anderen

³⁴ J. B. LIBÂNIO, O tema da educação em Puebla, in: *Revista de Educação AEC* 9 (1979), 37—48.

arm ist (Nr. 834). Die Kirche trug selbst dazu bei, daß die Frau an den Rand des Geschehens gedrängt wurde, weil sie in ihrem pastoralen Arbeitsfeld ihr keinen Raum zur Mitwirkung und Mitbestimmung eröffnete (Nr. 839). Jedoch: Die Kirche unterstützt das Bestreben der Frau nach Befreiung und ganzheitlicher menschlicher Förderung (Nr. 847) und sagt ihr, daß sie — als Frau — an der Veränderung der Gesellschaft mitwirken muß (Nr. 848). Ausdrücklich heißt es, daß sie in Organen für pastorale Planung und Koordinierung, in der Katechese usf. mitwirken soll (Nr. 845). Weiterhin soll die Möglichkeit neuer Ämter eröffnet werden. Das Kapitel über Maria betont sehr stark den Gesichtspunkt, daß Maria für die Armen und die Befreiung eintrat (Nr. 293, 297, 302), und stellt sie besonders für die lateinamerikanische Frau als Modell christlichen Lebens vor.

Die Gesamtbilanz von Puebla ist positiv. Die Richtung, die die Kirche seit Medellín eingeschlagen hat, wird bestätigt. Die großen Entscheidungen der letzten Jahre werden eindeutig bekräftigt. Wenn es in der Vorbereitungsphase da und dort Sorgen gab um die Grundlinie der Kirche, die ihr Augenmerk auf Befreiung, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte, Option für die Verarmten und auf eine neue Form des Zusammenschlusses, das heißt auf die Basisgemeinden, richtet, dann sind jetzt alle die vermeintlichen Gespenster vertrieben. Die Richtung der Kirche wurde allgemein akzeptiert. Der Fortschritt besteht nicht so sehr in einer Entwicklung nach vorn als vielmehr in einem Wachstum in die Breite und in die Tiefe. Die Basis, die die Bewegung trägt, ist jetzt breiter und wurde offiziell anerkannt. Wenn Medellín sozusagen die Taufe der lateinamerikanischen Kirche bedeutet, dann kann man in Puebla ihre Bekräftigung, sprich: Firmung, sehen.

Das Beschlußdokument von Puebla ist unter vielen theoretischen und praktischen Gesichtspunkten in der Tat unzulänglich. Die Mängel, die schon von verschiedener Seite analysiert worden sind, sollen an dieser Stelle jedoch nicht mehr im einzelnen ausgebreitet werden. Unser Anliegen war es ja, jene Punkte zu bekräftigen, die für die Zukunft Lateinamerikas besonders wichtig sind. Gemeint ist damit vor allem der Beitrag, den Christen in Reflexion und Aktion zu dem Hauptwiderspruch in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit leisten, zu der sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Reichen und Armen und zu dem daraus resultierenden wachsenden Verlangen nach Befreiung.

Welche Perspektiven eröffnen sich für die nähere Zukunft?

III. AUSBLICK: EINE KIRCHE AN DER SEITE DES VOLKES

Wir möchten hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Vielmehr geht es an dieser Stelle nur darum, die Perspektiven, die wir zuvor erarbeiten konnten, im Blick auf Gesellschaft und Kirche zu einer abschließenden Reflexion weiterzuentwickeln.

a) Neue Kräfte als Träger der Zukunft Lateinamerikas

Lateinamerika kann man nicht in sich selbst verstehen, sondern nur im Spannungsfeld der Weltkräfte und der inneren Widersprüche des kapitalistischen Systems³⁵. Zwar gibt es zwischen den verschiedenen imperialistischen Industriemächten (Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, USA und Japan) gewisse Spannungen, die sich aber aufgrund des Antagonismus zwischen der kapitalistischen und sozialistischen Welt klären lassen. Dagegen wird der Konflikt zwischen reichen und armen Ländern (Nord-Süd-Gefälle) sowie zwischen den abhängigen Staaten und den sie ausbeutenden Zentren immer schärfer.

Alles deutet darauf hin, daß Lateinamerika zunehmend in das kapitalistische System eingespannt wird, das inzwischen in eine neue Phase der Internationalisierung des Kapitals eingetreten ist. Der Staat, die bürgerlichen Klassen in den verschiedenen Ländern und die transnationalen Konzerne bilden den neuen historischen Block, dessen Maxime gegenseitige Versöhnung ist. Der Ertrag der Entwicklung wird unter diesen Kreisen einvernehmlich aufgeteilt, während in immer empörenderer Weise die Klassen des zu kurz gekommenen Volkes leer ausgehen. Damit dieser wirtschaftliche Widerspruch ausgehalten werden kann, bedarf es autoritärer und starker (militärischer) Regime in der Politik, die gleichwohl zu einer relativen und abgesicherten Demokratie übergehen. Es sind Bestrebungen zu beobachten, die Entwicklung auf Weltebene durch eine neue internationale Arbeitsteilung in den Griff zu bekommen. Die Länder im Zentrum des Systems behalten sich die dynamischeren und sauberen Bereiche der Entwicklung vor und geben die klassischen und schmutzigen Sektoren an die Länder an der Peripherie ab, wo die in den Ursprungsländern inzwischen geringer gewordenen Gewinne gewährleistet sind. Dieser Prozeß führt aber dazu, nicht nur die Industrie- und Landarbeiter an den Rand der Gesellschaft zu drängen, sondern auch die mittleren Klassen. Darüber hinaus entgleitet dem Staat die Rolle als Leistungsorgan der Entwicklung.

Die gesellschaftlichen Widersprüche verschärfen sich zunehmend, weil die Klassen des unterprivilegierten Volkes — trotz Nötigung und Bespitzelung — befähigter werden, Forderungen vorzutragen und befreiende Alternativprojekte vorzuschlagen. Sie fordern eine Industrialisierung, die (im wirtschaftlichen Bereich) die Grundbedürfnisse des notleidenden Volkes und (im politischen Bereich) eine wirksamere Mitsprache ermöglicht, um so die Rechte der Mehrheit zu verteidigen und allmählich eine reale Demokratie mit Teilhabe und Mitsprache herbeizuführen, die in der Kultur der jeweiligen Nation gründet und von dort her ihre geschichtliche Legitimation nimmt. Die genannten Klassen wer-

³⁵ Vgl.: Quem são os protagonistas emergentes para o futuro da América Latina?, in: *Puebla* 4 (1979), 253—256; L. H. SHOUP / W. WINTER, Rumo à década de 80, in: H. ASSMANN (Hg.), *A Trilateral*, op. cit. 45—51.

den auch weiterhin untergeordnet bleiben, aber zunehmend an Macht gewinnen, mit der sie Veränderungen in der Strategie der kapitalistischen Herrschaft erwirken und geschichtliche Bedingungen für eine neue, sozialisierte und symmetrischere Gesellschaft vorbereiten.

b) Eine in den unterprivilegierten Klassen verwurzelte Kirche

Es gibt sichere Hinweise darauf, daß die mit Medellín eingeschlagene und in Puebla bekräftigte Linie sich in der Zeit nach Puebla konsolidieren und vertiefen wird. Der Geist von Puebla hat Papst JOHANNES PAUL II. tief beeindruckt. Mit großer Entschiedenheit klagte er die gesellschaftlich-geschichtlichen Unterdrückungen unserer Welt an und universalisierte im Blick auf die ganze Kirche die Grundempfindungen und Grundaussagen der Theologie der Befreiung³⁶. Engagierte Gruppen in Lateinamerika sind sich dessen klar bewußt, daß der ekklesiologische Neuentwurf auf unserem Erdteil weltweite Bedeutung hat. Sein entscheidender Punkt besteht darin, daß sich Glaube und Evangelium in einer neuen Welt inkarnieren — in den unterdrückt gehaltenen Klassen, die zum neuen Subjekt der Geschichte geworden sind.

Der Kern von Puebla, wie wir ihn zu beschreiben uns oben bemüht haben, wird möglicherweise das Bild der lateinamerikanischen Kirche in der Zukunft bestimmen. Auf der geistig-geistlichen Ebene wird sich eine neue Mystik des Engagements entwickeln, in der sich Christen aus dem Glauben und in Solidarität, ja Identifikation mit denen üben, die die ärgsten Folgen der kapitalistischen Ausbeutung erleiden. Auf der gesellschaftlich-geschichtlichen Ebene wird es zunehmend deutlicher werden, daß Christen ihren Beitrag für den Prozeß der Befreiung der Unterdrückten leisten. Es wird sich erübrigen, die soziale und politische Dimension des Glaubens eigens zu begründen und zu unterstreichen. Möglicherweise werden hierin der Wesenszug und der eigentliche Geist der christlichen Sehweise bestehen.

Im gesellschaftlichen Raum wird das Thema der ganzheitlichen Befreiung in sehr greifbarer Form Geschichte werden. Die wirtschaftliche, gesellschaftliche und auf die Erziehung bezogene Befreiung wird den wichtigsten Schritt bedeuten, den Christen in ihrem Engagement tun und der, theologisch gesehen, eine der Konkretisierungen des Reiches Gottes ist. Das Umfassende und Totale wird unweigerlich durch diese Einzelvermittlung hindurchmüssen.

Die vorrangige Entscheidung für die Armen wird sicherlich in der von Puebla herkommenden Linie der Option für die Verarmten und des Eintretens für soziale Gerechtigkeit verstanden werden. Während in Medellín die Rede von Kirche und Armut und in Puebla von der Kirche und den Armen war, wird man in der Zeit nach Puebla mehr und mehr

³⁶ Vgl. die Ansprache vom 21. 2. 1979, in: *L'Osservatore Romano* vom 22. 2. 1979, S. 1.

von der Kirche und den Verarmten sprechen. Freilich muß diese Entscheidung noch dringender in die Tat umgesetzt werden, weil das System mit seinen immer schärfer werdenden gesellschaftlichen Widersprüchen die Lage nur noch schlimmer macht.

Die Förderung der Menschenrechte wird konkret werden im Eintreten für die gesellschaftlichen Rechte der Mehrheit des Volkes, das heißt der Gedeimigten und Beleidigten. Die Kirche wird die Volkserziehung in der Weise vertiefen, daß sie für eine Alternativgesellschaft optiert und sich vom herrschenden System deutlich distanziert. Die mittleren und höheren Einrichtungen der Kirche werden die, die sie erziehen sollen, zu einer Glaubensentscheidung in dem Sinn führen, daß sie sich für soziale Gerechtigkeit einsetzen und das technische Wissen und Tun den unteren Schichten des Volkes in organischer Weise zukommen lassen.

Im ekklesialen Bereich wird die theologische Grundlinie, in der sich die Kirche verwirklicht, durch die Kategorie des Volkes Gottes bestimmt werden, das in einem weiten Netz von Basisgemeinden organisiert sein wird. Die Laien werden bei Entscheidungen in der Kirche sicherlich wesentlich mehr mitzureden haben. Die Frau wird in den Basisgemeinden und anderen pastoralen Einrichtungen eine einzigartige Bedeutung haben. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit einer Neubeschreibung des Profils und des Lebensstils von Priester und Bischof, die beide in einem qualitativ neuen Kontakt mit dem Volk Gottes stehen werden.

Alles deutet darauf hin, daß die Kirchlichen Basisgemeinden in solider Weise Glauben und Befreiungsengagement, religiöse Praxis und politisch-ethisches Handeln miteinander verbunden haben werden. Sie werden den Ortskirchen einen spezifischen, von der jeweiligen Region her geprägten Charakter vermitteln, weil sie die Werte der Volks- und Regionalkultur konsequent assimiliert haben werden.

Wie bei allen geschichtlichen Ereignissen von Bedeutung wird es auch hier nicht an Spannungen fehlen. Mächte und Interessen werden aufeinanderprallen. Aber es wird auch dann gelten, die Ermahnung Papst JOHANNES PAULS II. zu beherzigen:

„Wir werden den Mut haben müssen, in eine Richtung zu gehen, in die bis heute noch niemand gegangen ist, wie auch Simon damals Mut aufbringen mußte, um vom See Genesaret in Galiläa nach Rom aufzubrechen, das er ja absolut nicht kannte³⁷.“

Das Sicherste ist heute nicht, sich für die Vergangenheit mit ihren schon ausgetretenen Wegen zu entscheiden, sondern für die Zukunft und entsprechende Wege, die es aber erst noch auszumachen gilt.

(Übersetzung: *Horst Goldstein*)

³⁷ Verabschiedung auf dem Flughafen von Balice, Polen, am 10. 6. 1979.