

von Guillermo Meléndez*

I. Definition wesentlicher Begriffe

In den letzten Jahren haben die lateinamerikanischen Theologen und Kirchengeschichtler gewisse *theologische Schemata* erarbeitet mit dem Ziel, zu einem angemesseneren Verständnis der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Kirche zu gelangen, d. h. es sollen mit diesen Schemata die verschiedenen *historischen Typen und Seinsweisen* der Kirche sowohl in ihrer inneren Struktur als auch in ihrer Beziehung zur Gesellschaft besser verstanden werden. Solche Schemata sind das, was wir gewöhnlich „Modelle“ nennen. In bezug auf diese Modelle schreibt NICOLÁS BAJO recht zutreffend: „Diese ‚Modelle‘ von Kirche sollten nicht mit den verschiedenen ‚Projekten‘ von Kirche – den von der Kirche formulierten Vorschlägen zur Verwirklichung ihrer Sendung – verwechselt werden. Auch sind sie nicht den verschiedenen ‚Ekklesiologien‘ gleichzusetzen – den vom Glauben ausgehenden systematisierten Diskursen über die Natur und Sendung der Kirche. Diese ‚Modelle‘ wollen *das* analysieren und erklären, was die Kirche in Wirklichkeit, historisch, *ist*, und dies unterscheidet sich von dem, was sie zu sein behauptet bzw. was sie *sein will*, ja es kann sogar dazu im Gegensatz stehen.“¹

Zur Interpretation der lateinamerikanischen – und daher auch zentralamerikanischen – kirchlichen Wirklichkeit schlägt PABLO RICHARD die Unterscheidung zwischen zwei wesentlichen Formen der Kirche vor: zwischen der *Kirche der Christenheit* (KdC) und der *Kirche der Armen* (KdA).²

Die KdC ist jenes Modell von Kirche, in dem die kirchliche Autorität (Hierarchie) die Kirche nach außen mit Hilfe der politischen und gesellschaftlichen Macht der herrschenden Klassen in die Gesamtheit der Gesellschaft einzugliedern und sie gleichzeitig nach innen auf der Grundlage von Herrschaftsmodellen zu organisieren sucht. Die tragende Beziehung in dem Modell der Christenheit ist daher die *Beziehung zwischen Kirche und Macht*. Von dieser Beziehung wird dort sowohl die Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft als auch ihre innere Struktur bestimmt.

Dagegen sucht die KdA ihre Beziehung zur Gesellschaft auf der Basis ihrer Eingliederung in die unterdrückten Gruppen und ausgebeuteten Klassen

* Der Autor, Jahrgang 1948, studierte Philosophie, Theologie und Publizistik in San José (Costa Rica) und Córdoba (Argentinien); er ist Mitarbeiter am Departamento Euménico de Investigaciones (DEI) in San José. Er gehört der Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) an, worin er die Koordination für die Region Mittelamerika wahrnimmt. Er veröffentlichte 1982 mit Pablo Richard das Buch „La Iglesia de los pobres en América Central“ und gab 1984 die Dokumentation „Queremos la paz!“ heraus. Er schrieb für verschiedene theologische und sozialwissenschaftliche Zeitschriften in Mexiko, Panama, Peru und anderen Ländern Beiträge über die Kirche in Mittelamerika.

dieser Gesellschaft zu gestalten, und gleichzeitig organisiert sie das Leben innerhalb der Kirche auf der Grundlage von Beziehungen der Brüderlichkeit und des Dienstes. Die KdA sucht sich also ohne irgendeinen Anspruch der Macht in die Gesellschaft einzugliedern: für sie gilt einzig und allein die Macht ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe, d. h. die Macht des Evangeliums. Daher ist in der KdA die tragende Beziehung die *Beziehung zwischen Kirche und Leben* und hier vor allem dem Leben der Armen, jener Mehrheit der Menschen, die der Macht der Unterdrückung ausgesetzt ist.

Soziologisch betrachtet bedeutet der Übergang von einem Modell der KdC zu einem Modell der KdA nach außen einen Positionswechsel der Kirche: Sie sucht ihren Ort nicht mehr dort, wo auch die herrschenden Klassen und die Strukturen der Macht zu Hause sind, sondern sie will in den Bereichen der Gesellschaft, in denen die Menschen am ärmsten und am meisten unterdrückt sind, heimisch werden. Nach innen bedeutet dieser Modellwechsel, daß Beziehungen der Brüderlichkeit und des Dienstes an die Stelle von Beziehungen der Über- und der Unterordnung treten.

Nun werden im Innern der Kirche dieser ihr Ortswechsel in der Gesellschaft und diese Umgestaltung der innerkirchlichen Beziehungen als ein *Zusammenstoßen zweier historischer Modelle* erfahren, was zugleich auch einen Gegensatz und einen Konflikt zwischen zwei verschiedenen Auffassungen von Theologie, zwischen zwei verschiedenen Wegen, den Glauben, die Gemeinschaft, die Liturgie, die Spiritualität und die Pastoral zu leben und über sie nachzudenken, bedeutet.

Allerdings handelt es sich bei dem Modell der Christenheit nicht um ein homogenes Modell: Entsprechend den verschiedenen Legitimitätsbeziehungen zwischen der hierarchischen Kirche und dem Herrschaftssystem im allgemeinen gibt es verschiedene Typen dieses Modells. So unterscheidet PABLO RICHARD zwischen einer *Kirche der konservativen Christenheit* (KdkC) und einer *Kirche der neuen Christenheit* (KdnC).³ In einem Modell der KdkC wird das existierende Herrschaftssystem ohne irgendwelche Bedingungen und Einschränkungen von der Kirche legitimiert, während es in einem Modell der KdnC wohl solche, von der Kirche selbst festgelegte Bedingungen und Einschränkungen gibt: *uneingeschränkte Legitimation* der Herrschaft gegenüber einer *bedingten Legitimation* dieser Herrschaft. Die Hierarchie einer KdnC kann daher dem Staat und dem gegebenen Herrschaftssystem gegenüber durchaus eine kritische Funktion einnehmen, aber dies wird immer im Rahmen einer grundsätzlichen Anerkennung ihrer Legitimität geschehen.

Die KdA wird vor allem von den kirchlichen Basisgemeinden (KBG) geprägt. Eine KBG ist eine *Gemeinschaft*, die an der *Basis* lebt (ein Stadtviertel, ein Dorf, die auf einem Gut lebenden Landarbeiter, eine Schule, eine ethnische Gemeinschaft oder eine soziale Bewegung) und in der es das klare Bewußtsein gibt, *Kirche* zu sein. Viele lateinamerikanische Christen organisieren sich in KBG, um so gemeinsam in einer bestimmten, mitten im Volk existierenden Basisgruppe gemeinsam den Glauben zu leben, zu bekennen, zu feiern und über ihn nachzudenken.

Das Modell einer KdA läßt die Entstehung dieser christlichen Lebensweise in den kBG zu, gibt ihr Orientierung und fördert sie. Ja sie konstituiert sich sogar von den Basisgemeinden her. Zugleich aber sollte hervorgehoben werden, daß die KdA nicht einfach die Summe aller kBG ist. Vielmehr und vor allem ist sie der Ort des von den kBG ausgehenden Einflusses der Befreiung und der Veränderung im religiösen Bewußtsein des Volkes und der Gesamtheit der Gesellschaft. Die KdA wird vornehmlich durch dieses qualitative Kriterium gekennzeichnet.⁴

II. Kirche der Christenheit und Kirche der Armen in Zentralamerika

1. Die Schwäche des Modells der neuen Christenheit

Wie von PABLO RICHARD treffend bemerkt wurde,⁵ gestaltete sich in Zentralamerika der Übergang von einem konservativen zu einem reformistischen Christentum schwieriger als sonstwo. Denn in den Ländern Zentralamerikas hatte sich eine KdnC nicht voll entwickeln können, sondern es hatte statt dessen nur eine langsame und recht oberflächliche Veränderung der geschichtlich überlieferten konservativen kirchlichen Strukturen stattgefunden. Die die Regel bestätigende Ausnahme ist hier Costa Rica, wo sich das neue Modell hat durchsetzen und festigen können.⁶ Wie ist diese Tatsache zu erklären?

Infolge der etwa 1870 einsetzenden *liberalen Reform* verlor die zentralamerikanische Kirche in Guatemala und El Salvador und in geringerem Maße auch in Honduras und Nicaragua die beherrschende Stellung in der Gesellschaft, die sie in der Kolonialzeit und auch noch in der Zeit der konservativen republikanischen Regierungen gehabt hatte.⁷ In dieser Situation suchte die Kirche angesichts der wiederholten Versuche der Liberalen, sie den Gesetzen und dem Staat selbst zu unterwerfen, ihre traditionellen Rechte und ihre Autonomie zu verteidigen. Jede Verkündigung einer neuen liberalen Verfassung war ja eine gern genutzte Gelegenheit, die Macht der Kirche stärker einzuschränken. Aber trotz aller ihr von den Liberalen auferlegten Beschränkungen vermochte es die Kirche, wenn auch eher schlecht als recht, sich den neuen Voraussetzungen und Forderungen anzupassen und so zu überleben.

Wie auch immer: Die von der liberalen Reform geschaffene Situation und vor allem auch die Tatsache, daß diese Situation im Vergleich zum Rest des Kontinents in den Ländern Zentralamerikas durch die Entstehung verschiedener Diktaturen seit Anfang der dreißiger Jahre⁸ extrem verlängert wurde, erschwerte dort erheblich die Entfaltung des Modells einer KdnC. Dies hatte zur Folge, daß der Bruch der zentralamerikanischen Kirche mit dem liberalen Staat – bzw. die Trennung von Kirche und Staat – für diese Kirche faktisch den Ruin bedeutete: sie verlor ihren Besitz, ihre Legitimität, ihre Macht, ihre Wirkungsmöglichkeiten in der Gesellschaft. Eine große Rolle spielte hier auch die Tatsache, daß die Zahl der Priester in diesen Ländern beträchtlich zurückging. Dadurch entstand in den meisten Ländern eine bis heute unüberbrückbare Kluft zwischen den tatsächlich dort arbeitenden Priestern

wurde, sollte die religiöse Betreuung der immer größer werdenden Bevölkerung dieser Länder gewährleistet sein.

Nun spielte in Lateinamerika – und hier wahrscheinlich noch stärker als sonstwo – der *Antikommunismus* eine wichtige Rolle, zuerst in der Zeit des sogenannten „kalten Krieges“ – in El Salvador sogar noch viel früher – und dann in der in diesem Teil der Welt durch den Sieg der kubanischen Revolution entstandenen, ganz besonderen Situation. Dieser Antikommunismus schuf der Kirche in diesen Ländern eine gute Ausgangslage für eine neue Intensivierung ihrer Aktivität.⁹ Die Regierungen und die herrschenden Klassen hielten es nun im Rahmen dieses Antikommunismus für zweckdienlich, die Kirche zu unterstützen und sich umgekehrt auch die Unterstützung der Kirche zu sichern. Daher strebten sie eine *Neustrukturierung* der Beziehungen zwischen Kirche und Staat an. Nun konnte sich die Kirche nicht nur ungestört ihrer pastoralen Arbeit widmen, sondern sie konnte auch mit verschiedenen Formen der staatlichen Unterstützung rechnen: Freistellung von Steuern und Postgebühren, finanzielle Unterstützung beim Kirchenbau usw.

Und vor allem stützte sich der Staat, wie zu erwarten war, bei seinem Kampf gegen den Kommunismus auf die Kirche. Dies führte dazu, daß diese jetzt vor allem gegen den „atheistischen Kommunismus“ predigte, der nun auch für sie der große Feind der Demokratie, der Freiheit und der Religion war. Dieser Antikommunismus der Hierarchie und des sonstigen Klerus ließ einen wahren antikommunistischen Kreuzzug entstehen. Dieser Kreuzzug hatte dann wieder zur Folge, daß in den vorher vom liberalen Antiklerikalismus des 19. Jahrhunderts geprägten zentralamerikanischen Ländern die Kirche erheblich an Lebendigkeit gewann. Die Kehrseite der Medaille war aber, daß sie so zur Verurteilung und Unterdrückung jeder Art der Organisation und des Kampfes beitrug, die die Interessen der herrschenden Gruppen beeinträchtigten.¹⁰

Hier müssen wir auf zwei wichtige Phänomene in Zentralamerika hinweisen. Erstens auf die Tatsache, daß die lokalen *Oligarchien* die Krise der dreißiger Jahre überlebten. Damals setzten sich die Inhaber der politischen Macht härter und rücksichtsloser durch, war es zu den schon erwähnten grausamen und gewalttätigen Diktaturen gekommen, was im großen Maße durch die direkte und anhaltende Unterstützung der USA möglich geworden war. Das zweite Phänomen ist das einer *verspäteten*, erst in den sechziger Jahren, mitten im Prozeß der Expansion der multinationalen Unternehmen einsetzenden *Industrialisierung*.

Beide Faktoren erschwerten und verhinderten letztendlich sogar die Entstehung eines populistischen oder demokratischen Bürgertums sowie die Entstehung eines demokratischen Staates in allen Ländern Zentralamerikas. Und dies wiederum ist die Ursache dafür, daß sich kaum eine Mittelschicht oder eine nationale Intelligenz entwickeln konnten. Folglich beruhten die populistischen und demokratischen Experimente, die dann doch unternommen wurden, auf einer sehr schwachen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Basis. Daher wurden sie rasch abgebrochen (wie im Fall Guatemalas), blieben sie oberflächlich und waren eher Quell der Frustration (in Honduras

und El Salvador). Nur in Costa Rica gab es einen wirklichen, sei es auch gemäßigten Prozeß der Demokratisierung. Daher kann die spätere Volksbewegung in Zentralamerika nicht so wie in anderen lateinamerikanischen Ländern von einer populistischen Erfahrung und von schon eingeschleiften und eingeübten Mechanismen einer demokratischen Beteiligung des Volkes ausgehen, sondern kennt dort eine beschleunigte Eigenentwicklung. Infolgedessen gestaltete sich dort die Auseinandersetzung zwischen dem Volk und den herrschenden Klassen mit extremer Gewalt und Direktheit.¹¹

Dies alles hilft zu verstehen, weshalb unter solchen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Voraussetzungen für die zentralamerikanische Kirche der Übergang von einer KdkC zu einer KdnC schwerfiel. Diese Situation erklärt, wieso die verschiedenen religiösen Erneuerungstendenzen der sechziger Jahre in Zentralamerika sehr schnell in ein Modell der KdA einmündeten, da sie dort nicht an eine ausreichend entwickelte KdnC anknüpfen konnten.

2. Die Kirche der Armen in Zentralamerika

In Zentralamerika gab es also praktisch keine verschiedenen Formen einer von Intellektuellen der Mittelschicht und des Kleinbürgertums erarbeiteten „reformistischen Synthese“, die zwischen Glauben und Politik hätten vermitteln können und die in den anderen Ländern des Kontinents im Rahmen einer KdnC herangereift waren. Dort hatten solche reformistischen Synthesen die kirchlichen Strukturen in großem Maße beeinflusst, und sie führten schließlich auch dazu, daß die dortigen Hierarchien sich der Entstehung des neuen Modells einer KdA gegenüber aufgeschlossener und veränderungsbereiter zeigten. Andererseits aber hatte das Fehlen solcher Synthesen auch zur Folge, daß das neue Modell der KdA schneller und unmittelbarer mitten im Volk und in der Volksbewegung reifen konnte. Daher ist es auch stärker im Volk verwurzelt als sonstwo auf dem Kontinent. Daher geschieht aber auch die Auseinandersetzung mit dem Modell der Christenheit dort heftiger als sonstwo.

RICHARD nennt drei für die KdA in Zentralamerika typische Merkmale. *Erstens* gehören ihr dort mehr Mitglieder an als sonstwo in Lateinamerika: Weil es dort kaum reformistisch geprägte kirchliche Strukturen gab, konnten die neuen Vorstellungen weit intensiver als sonstwo das religiöse Bewußtsein des Volkes prägen.

Zweitens ist die KdA soziologisch betrachtet in Zentralamerika viel stärker eine Kirche des Volkes, d. h. mehr Mitglieder sind dort dem „Volk“ zuzurechnen. In anderen Teilen des Kontinents spielen radikalisierte Intellektuelle aus der Mittelschicht und dem Kleinbürgertum in der KdA eine wichtigere Rolle und sie sind dort auch zahlenmäßig stärker vertreten.

Drittens ist das Reden und Überlegen, der religiöse Diskurs der KdA in Zentralamerika weniger ideologisch geprägt und steht den vitalen Bedürfnissen des Volkes näher: er hat mehr mit der „Infrastruktur“ des Lebens des Volkes zu tun. In anderen Ländern Lateinamerikas mußten die revolutionären Christen mit einem sozialen christlichen Reformismus brechen. Dazu war

ein sowohl auf theoretischer als auf strategischer Ebene radikalerer theologischer Diskurs notwendig. In Zentralamerika dagegen geht das revolutionäre Christentum viel unmittelbarer aus der religiösen und christlichen Erfahrung, wie sie mitten in der Volksbewegung gemacht wird, hervor. Dieses Christentum steht dort zudem deutlicher im Gegensatz zu den herrschenden Klassen und zu einer noch immer mächtigen Struktur der Christenheit. Daher wird dort viel mehr in der Begrifflichkeit einer *Theologie des Lebens* geredet, denn „Leben“, das ist dort Arbeit, Brot, Obdach, Kleidung, Gesundheit, Ackerland usw.

III. Von der Ideologie der Entwicklung zur „Befreiung“

Diese für die neuere Geschichte der zentralamerikanischen Kirche wichtige Periode wird von zwei Ereignissen begrenzt, die für das Leben der Kirche dieser Länder einschneidende Bedeutung haben sollten: der Sieg der kubanischen Revolution 1959 und die Eroberung der Präsidentschaft der USA durch die republikanische Partei 1981, die die religiösen Probleme dieser Länder als politische Probleme zu interpretieren pflegt, was dann zudem ein weites Feld der Übereinstimmung zwischen dem katholischen „Involutionismus“ einerseits und den nordamerikanischen neuen Rechten, dem dortigen Neokonseratismus und der Regierung Reagan andererseits ermöglicht.

In den zwei Jahrzehnten zwischen diesen beiden Ereignissen fand in Zentralamerika der Übergang von einem Modell der Christenheit zu einem Modell der KdA statt. Dies geschieht nicht ohne einen in jedem Land einem unterschiedlichen Rhythmus folgenden Prozeß des Übergangs, den wir auf der Ebene der Gesellschaft als einen Prozeß der Entwicklung und auf der der Pastoral als einen Prozeß der ganzheitlichen Förderung des Menschen (*promoción humana*) bezeichnen können.

Erste Phase: Der Kreuzzug gegen die Unterentwicklung (1959–1968)

Bis etwa zur Mitte dieses Jahrhunderts waren die Beziehungen zwischen den zentralamerikanischen Staaten und der Kirche im allgemeinen vom Konflikt geprägt: gegenseitige Forderungen, eine betonte Verteidigung der eigenen Privilegien, eine größtmögliche Beschränkung der Aufgaben des anderen im eigenen Bereich usw. Dieser Konflikt steht hier vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Auseinandersetzung und eines heftigen Kampfes zwischen Klerikalismus und Laizismus. Durch den schon genannten *Kreuzzug gegen den Kommunismus* wurde aber einer Neugestaltung dieser Beziehungen der Weg geebnet. Eine solche Neuordnung wurde dabei sowohl ideologisch als auch praktisch begünstigt durch die *Entwicklungsideologie* und die konkreten Programme, die diese Ideologie in die Wirklichkeit umsetzen sollten.¹²

Denn seit den fünfziger Jahren wollten die zentralamerikanischen Staaten und die dort herrschenden Klassen sich in zweifacher Hinsicht die Unterstützung der Kirche sichern: Erstens sollte die Kirche sich ideologisch und

missionarisch in den abgelegenen ländlichen Gebieten engagieren, um dort die „Gefahr des Kommunismus“ abzuwehren. Zweitens sollte sie auch an Programmen der Caritas und der Erziehung mitarbeiten, um so dem Ausbruch gesellschaftlicher Konflikte entgegenzuwirken. Die bis in die entlegensten Gegenden gegenwärtige, im Inland zentral geführte und sich auch auf regionaler und kontinentaler Ebene immer stärker artikulierende Kirche wurde zu dieser Zeit vom Staat und von den herrschenden Klassen als ein hervorragendes Instrument der Entwicklung und des gesellschaftlichen Fortschritts betrachtet.

Allerdings hätte die Kirche auch unter günstigeren Umständen in diesen Bereichen kaum Bedeutendes und Wesentliches unternommen und geleistet: Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Modell der KdnC in Zentralamerika kaum entwickelt worden ist. Damit gab es in diesen Ländern im kirchlichen Raum auch nicht die von einer Theologie der Entwicklung getragene ideologische und theologische Wertschätzung der Entwicklung und des Fortschrittes, die es der Kirche erlaubt hätte, sich die Entwicklungsideologie zu eigen zu machen und sich dementsprechend auch praktisch zu engagieren, so wie es übrigens die verschiedenen Staaten von ihr erhofften.

Auf alle Fälle war bis etwa 1968 die gesamte Aktivität der zentralamerikanischen Kirche, vor allem in Guatemala, El Salvador und Honduras, von solchen Bemühungen um gesellschaftlichen Fortschritt und gesellschaftliche Entwicklung durchdrungen. Es war die Zeit, in der Schulen gebaut wurden, neue Wege das Inland erschlossen, Gesundheitsstationen für das Volk und Pfarrkrankenhäuser gebaut, Kooperativen gegründet wurden usw.¹³ Die Regierungen, die verschiedenen internationalen Entwicklungsorganisationen und die fortschrittlichsten Gruppen der verschiedenen zentralamerikanischen Oligarchien ermutigten und unterstützten die Kirche in dieser Tätigkeit. Ihrerseits betrachtete die Kirche ihre Zusammenarbeit und ihr Bündnis mit jenen von ihr für fortschrittlich gehaltenen Gruppen und Organisationen als die Erfüllung einer religiösen Pflicht der Humanisierung der Gesellschaft durch die Überwindung des Elends vor allem auf dem Land. Die für die kirchliche Pastoral Verantwortlichen vermochten aber nicht die wahre Ursache dieses Elends zu erkennen. Ihr Kreuzzug war gewiß nicht mehr ein rein antikommunistischer Kreuzzug, sondern er war auch ein Kreuzzug gegen die Unterentwicklung und das Elend, der allerdings vor allem von ausländischen, in der zentralamerikanischen Pastoral tätigen Priestern, Ordensleuten und Laien vorangebracht wurde.

Denn gerade in dieser Zeit nahm die Zahl der ausländischen Priester und der ausländischen männlichen und weiblichen Ordensleute in Zentralamerika erheblich zu. Dadurch wurde der Priestermangel, den wir schon erwähnten, behoben, und auch sonst war durch die Neugestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat eine für die zentralamerikanische Kirche günstige Situation entstanden. Auf dieser Grundlage entfaltete die Kirche seit Anfang der fünfziger Jahre eine wahre missionarische Offensive mit dem Ziel, auch in den entlegensten Gebieten institutionell anwesend zu sein. Dies führte zur Entstehung zahlreicher Pfarreien und Diözesen.¹⁴

So begann eine beträchtliche Anzahl ausländischer Priester und männlicher und weiblicher Ordensleute, in einem Geist, der die Verkündigung des Evangeliums mit dem Kampf gegen das Heidentum, den Kommunismus und die Unterentwicklung verband, sich dort anzusiedeln, wo die Menschen am meisten am Rande der Menschheit zu leben scheinen. Sie fingen an, ganz intensiv mit dem armen Volk zusammenzuleben. Durch dieses Zusammenleben änderte sich nach und nach, aber sehr tief ihr Bewußtsein. Sie entdeckten die wirklichen Kräfte, die das Elend verursachen und die allen Anstrengungen, es zu überwinden und der ländlichen Bevölkerung eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu ermöglichen, im Wege stehen.

Es war auch die Zeit, in der verschiedene Bewegungen des Apostolats, das sich vor allem an die wirtschaftliche und politische Elite richtet, nun auch ihre Aktivität in Zentralamerika entfalteten. Es handelte sich um solche Bewegungen wie „Opus Dei“, „Movimiento Familiar Cristiano“, „Bewegung für eine bessere Welt“ (P. Lombardi) und „Cursillos de Cristiandad“. Aber es war vor allem auch die Zeit, in der die ersten *Zentren für die Förderung und Ausbildung der Landbevölkerung* gegründet wurden („El Castaño“ in El Salvador, „La Colmena“ in Honduras, „De Capacitación“ und „San Benito“ in Guatemala, das Zentrum der Kapuzinerpatres in Zelaya in Nicaragua usw.). Hierdurch wurde die Pastoral einer ganzheitlichen Förderung des Menschen zusätzlich verstärkt.¹⁵

An diesem Prozeß beteiligten sich die verschiedenen Gruppen der Hierarchie auf unterschiedliche Weise: In El Salvador ergriff die Erzdiozese die Initiative, dabei gefolgt vom nationalen Weltklerus und den Ordensleuten; in Guatemala und Honduras dagegen waren es eher die kirchliche Peripherie und die Ordensleute, vor allem die ausländischen Ordensleute, die sich an diesem Prozeß beteiligten, während es in Nicaragua bestimmte Sektoren der Erzdiozese von Managua, die Peripherie im Osten und der nördliche Teil des Landes waren, und sich dort sowohl der einheimische als auch der ausländische Klerus beteiligten.

Zweite Phase: Die Entstehung einer prophetischen Kirche (1969–1980)

a) Auf dem Wege zu einer volksnäheren Pastoral (1969–1974)

ENRIQUE DUSSEL schreibt: „Zugleich mit den verschiedenen Entwicklungsanstrengungen gab es in Lateinamerika auch eine revolutionäre Strömung. Am 15. Februar 1966 fiel Camilo Torres und 1967 auch ‚Che‘ Guevara. Im gleichen Jahr, 1967, veröffentlichte Paul VI. (1963–1978) die Enzyklika *Populorum Progressio*, in der auch von einem ‚internationalen Imperialismus des Geldes‘ die Rede ist. . . . Auch in dieser Zeit fängt die ‚Abhängigkeitstheorie‘ an, die Entwicklungsideologie in Frage zu stellen, indem sie zeigt, daß nicht *Reformen*, sondern eine echte strukturelle *Befreiung* des Kontinents not tut.

Die chinesische Kulturrevolution von 1966, der am 2. Oktober 1968 in Tlatelolco blutig niedergeschlagene Aufstand junger Mexikaner, die zuvor im gleichen Jahr in Berkeley stattfindenden Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg und der ‚heiße Mai‘ in Paris: das alles macht aus diesem Jahr, in

dem die Krise des Kapitalismus des Jahres 1967 zum Ausdruck kommt, ein zentrales Moment. Auch der ‚Cordobazo‘ von 1969 wird Geschichte machen. Salvador Allende wird 1970 die Wahl in Chile gewinnen und der Papst wird 1971 die Enzyklika Octogesima Adveniens veröffentlichen, in der ein demokratischer Sozialismus für zulässig erachtet wird.“¹⁶

Es ist also kein Wunder, daß die fortschrittlichsten Teile der Kirche seit dem Ende der sechziger Jahre und in dem Maße, in dem sich die für Zentralamerika bestimmenden Voraussetzungen änderten (das Scheitern des zentralamerikanischen gemeinsamen Marktes, die zunehmende Streikbereitschaft der verschiedenen Studenten- und Volksbewegungen),¹⁷ die Notwendigkeit verspürten, zu einer mit dem Leben und den Interessen des Volkes enger verbundenen, „organischeren“ Pastoral zu finden sowie die nationale und regionale Wirklichkeit, die Dokumente von Medellín und die gerade entstehende Theologie der Befreiung besser kennenzulernen.

Seit 1969 wurden in faktisch allen Ländern der Region verschiedene Tagungen und Wochenseminare abgehalten über die sogenannte „Pastoral de conjunto“ (Gesamtpastoral) und über die theologische und liturgische Erneuerung. Es entstand dadurch ein tiefgreifender Prozeß der theologischen, pastoralen und liturgischen Erneuerung. Dies förderte die Entstehung neuer Aufgaben und einer neuen Verantwortung der Laien, die Entstehung der Basisgemeinden und die einer eigenen Indiopastoral sowie zugleich auch ein stets wachsendes Engagement für die Verteidigung der Verfolgten und die Solidarität mit ihnen.¹⁸ Nur in Costa Rica ignorierten die Bischöfe faktisch die Beschlüsse von Medellín. Es gab daraufhin wenige isoliert bleibende Initiativen einiger Priester, die aber vor allem in der Erzdiözese San José unterdrückt wurden, so daß für einige Jahre jede mögliche Erneuerung in der katholischen Kirche verhindert worden ist. Bei den Erneuerungsgruppen, die dann doch entstanden, handelte es sich meistens um ökumenische Gruppen, die am Rande der offiziellen Kirchen agierten.¹⁹

Auf alle Fälle ist evident, daß jene kirchlichen Gruppen – Gruppen der Befreiung, aber auch reformistische und progressistische Gruppen – immer mehr zunahmen, die die Sendung der Kirche als Aufgabe der Evangelisierung verstanden, d. h. als die Verkündigung des Heilswillens eines Gottes, der die Menschlichkeit und die volle Menschwerdung des Menschen, der die ganzheitliche Befreiung des Menschen will. Zudem verstanden sie diese Evangelisierung als einen Dienst, als eine Aufgabe also, die niemals triumphalistisch und autoritär oder losgelöst von der Wirklichkeit des Menschen, „desinkarniert“, erfüllt werden darf. In diesem Zusammenhang kam es dann auch zu einer ernsthaften Neuformulierung der Pastoral, die nicht nur zu neuen Erfahrungen inspirierte, sondern durch die auch die schon verfolgten Linien und Ziele des Handelns bestätigt wurden.

So trug diese pastorale Erneuerung zum Beispiel dazu bei, daß immer mehr Laien ausgebildet wurden, um als Leiter in ihren Gemeinden Funktionen zu übernehmen, die vorher dem Klerus bzw. weitgehend dem Klerus vorbehalten waren. Der Ausbildung von Verkündigern des Gotteswortes und der Ausbildung von Katecheten wurde großes Gewicht beigemessen. Auch

hier wieder mit der Ausnahme von Costa Rica wurden bestehende Ausbildungszentren erweitert bzw. neu gegründet („Los Naranjos“ in El Salvador, „Santa Clara“ in Honduras usw.). Diese neuen Initiativen knüpften an alte, im Volk fest verwurzelte Traditionen an, wie z. B. an die schon seit langem von Laien übernommenen religiösen Funktionen in Gegenden, die von Priestern wenig betreut wurden (Vorbeter, Verantwortliche für den Kult des dörflichen Schutzpatrons usw.). Bei der Auswahl künftiger Boten des Wortes und Katechetten sowie bei der Organisation verschiedener Aktivitäten zur Förderung einer bestimmten Gemeinschaft suchte man diese existierende religiöse Führerschaft zu berücksichtigen und auf ihr aufzubauen.

Parallel zu dieser Entwicklung schlossen sich in anderen Teilen des Kontinents viele Laien, Priester und Ordensleute, die in der Pastoral arbeiteten, verschiedenen politisch-militärischen Bewegungen an. Dies geschah meistens im Falle einer intensiv engagierten Pastoral, wenn alle Anstrengungen, eine demokratische Beteiligung des Volkes an den dieses Volk betreffenden Entscheidungsprozessen zu erreichen, fehlgeschlagen waren und dieses Volk selbst sich für die Teilnahme am Kampf entschieden hatte.

In Zentralamerika aber kam es darüber hinaus zu einer neuen und originellen, von PABLO RICHARD treffend hervorgehobenen Beteiligung verschiedener in der Pastoral tätiger Laien, Priester und Ordensleute an den dort stattfindenden revolutionären Prozessen.²⁰ Diese Tatsache stand im Zusammenhang mit einer eigens in dieser Gegend erreichten politischen und religiösen Reife. Sie war Zeichen dafür, daß die pastorale Arbeit in ihrer Gesamtheit und ohne Verlust ihrer kirchlichen Identität sich dem globalen Prozeß der Befreiung des Volkes anschloß, d. h. daß viele für die Pastoral Verantwortlichen, wenn sie sich auch der politischen Situation und der Notwendigkeit des revolutionären Kampfes bewußt wurden, dennoch weiterhin mit ihrer pastoralen Arbeit das Volk auf seinem Weg zur Befreiung begleiteten.

Diese pastorale Begleitung hatte eine Schlüsselbedeutung, was die Beteiligung größerer Volksgruppen an den revolutionären Prozessen angeht. Denn sie ermöglichte es dem Volk, zu einer Mystik und Spiritualität zu finden, die für seine kollektive Bewußtwerdung und seine Beteiligung an den Befreiungskämpfen entscheidende Bedeutung hatten. Es konnte nun den Zusammenhang und das Zusammengehen zwischen christlichem Glauben und revolutionärem Prozeß entdecken.

Vielleicht lag der bedeutendste Beitrag dieser neuen kirchlichen Orientierung zur Bewußtseinsbildung des Volkes darin, daß das *fatalistische Denken* der großen zentralamerikanischen Masse, besonders der Bauern, abgebaut wurde. Für dieses fatalistische Bewußtsein des Volkes ist die herrschende Ordnung die natürliche, selbstverständliche und daher auch die von Gott gewollte Ordnung. Die Bauern hätten sich kaum in so großer Zahl der revolutionären Bewegung angeschlossen, wenn jener Fatalismus nicht überwunden worden wäre.²¹

Ein wesentliches Element der pastoralen Erneuerung ist der von ihr ausgehende Impuls zur Bildung eines neuen Typs von religiösen Gemein-

schaften, der kirchlichen Basisgemeinden. Diese entstehen in den Elendsvierteln an der Peripherie der Städte, auf den großen Plantagen und Landgütern, in den Dörfern. Es handelt sich dabei gewöhnlich um kleine Gruppen von Christen, die zusammenkommen, um miteinander zu reden, nachzudenken und zu meditieren, zu beten und ihren Glauben zu feiern. Dabei gehen sie immer von ihrer konkreten Situation aus und suchen ihr Leben mit den Ergebnissen des gemeinsamen Reflektierens in Übereinstimmung zu bringen.

In den Zusammenkünften der kBG hat das Lesen der Bibel und das Nachdenken über das Gelesene einen wichtigen Platz. Diese Bibel, die für die Armen Zentralamerikas lange Zeit ein verschlossenes Buch war, offenbart ihnen heute das Wort Gottes in seiner ganzen Originalität. Auf diese Weise lernen die Christen der Basisgemeinden ihre Probleme und ihre Leiden besser kennen, und sie entdecken auch deren Ursachen. Gleichzeitig verstehen und erfahren sie die Heilsbotschaft als eine hier und heute anfangende Befreiung, als eine in der gemeinsamen Situation der Unterdrückung und der Ausbeutung aktuelle und motivierende Befreiung. So entsteht in den Gemeinden eine *dialektische Interaktion* zwischen dem Verständnis der eigenen, konkreten Wirklichkeit und der Wiederaneignung der Botschaft der Schrift durch die gesamte Gemeinde, durch das Volk, das jetzt zum Exegeten wird.²²

Dieser Prozeß führte zu einem anderen, auch von RICHARD hervorgehobenen typisch zentralamerikanischen Phänomen: der Integration der kBG als Gemeinden in die Bewegung des Volkes, wobei diese zugleich ihre kirchliche Identität und Autonomie bewahren.²³ Es handelt sich also um mehr als nur die Teilnahme einzelner Christen am Befreiungskampf: als organisierte Gruppen schließen sich die kBGs diesem Kampf an. Dadurch wird auch die Begleitung dieser Gruppen durch die Pastoralverantwortlichen in das gesamte Volk hineingetragen. Ihre Arbeit bekommt eine große Breitenwirkung, und die kBGs werden zu Zentren einer befreienden Evangelisierung, zu Stätten der Erziehung im Glauben. Dadurch wird, wie wir schon sagten, die Religion des Volkes zu einer faktisch unverzichtbaren Kraft bei der massiven Mobilisierung des Volkes zum Engagement für die eigene ganzheitliche Befreiung.

Alles bisher Gesagte erklärt, wieso verschiedene Bewegungen des Volkes gerade in den religiösen Organisationen – d. h. in den kBGs, aber auch in anderen traditionellen Institutionen wie z. B. den Bruderschaften – eine organische Möglichkeit der Begegnung mit den bäuerlichen Gemeinschaften und den Gemeinschaften der Bewohner der Elendsviertel am Rande der Städte fanden. Der Grund dafür war nicht zuletzt, daß in vielen Fällen diese Gemeinschaften nur im religiösen Bereich über eine gewisse Organisation verfügten.

Dieser breite Prozeß der Bewußtwerdung und der religiösen Organisation mündete schließlich in eine schnelle und zunehmende Entlegitimisierung der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung in Zentralamerika. Zwar hörten die Regierungen und die herrschenden Klassen der verschiede-

nen Länder nicht auf, weiterhin mit der Hilfe von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten zu rechnen, die mehr oder weniger bedingungslos ihre Politik und ihr Handeln rechtfertigten. Aber sie stellten dennoch mit Sorge fest, daß sie immer weniger mit der sei es auch eingeschränkten und an Bedingungen gebundenen Unterstützung großer Teile der Kirche rechnen konnten. Daraus folgte, daß „wo die religiöse Legitimation verlorengegangen und auch der Mythos einer angeblich natürlichen Ordnung zerstört worden ist, keine andere Alternative mehr blieb als eine Legitimierung durch verschiedene gesellschaftliche Reformen, die eine Antwort auf die Bedürfnisse des Volkes sein sollten, oder durch eine massive Behauptung der Macht mittels harter Repression. Und obwohl alle Regierungen zaghafte Versuche in Richtung gesellschaftlicher Reformen unternahmen, ließ die Unnachgiebigkeit der oligarchischen Gruppen als einzige Möglichkeit zur Erhaltung der Macht nur noch die gewaltsame Repression.“²⁴

b) *Bewährung in Verfolgung und Martyrium (1975–1980)*

Wie wir schon erwähnten, war die KdnC eine Kirche, die sich der gesellschaftlichen Problematik bewußt war und die aufgrund der ideologisch positiven Wertung von Fortschritt durch die Theologie theoretisch und praktisch die Aufgabe der Entwicklung als wesentlichen Teil ihrer Sendung betrachtete. Der progressive Klerus und die progressiven Ordensleute, die sich das Entwicklungsdenken zu eigen gemacht hatten, waren zwar alle voll guten Willens, ehrlich und aufrichtig, aber ihnen fehlte ein angemessenes theoretisches Instrument zur Analyse ihrer Wirklichkeit. Daher dauerte es ziemlich lange, bis sie entdeckten, daß ihre gesellschaftliche und pastorale Praxis voll mit den sozioökonomischen und politischen Vorhaben der fortschrittlichsten Sektoren des Kapitalismus der Vereinigten Staaten und der heimischen Bourgeoisie übereinstimmte.

Dennoch fand ein Prozeß der Bewußtseinsänderung statt, und dadurch wurde auch der Bruch mit dem Modell einer KdnC und die Entstehung des neuen Modells der KdA möglich. Gegen Mitte der sechziger Jahre waren die Zeichen dieses Bruches in den zentralamerikanischen Kirchen deutlich zu erkennen. Dabei fällt vor allem auf, daß eine immer zunehmende Zahl von Priestern und Ordensleuten ihre Arbeit in den reichen Pfarren, in den sich vor allem an die Elite wendenden Apostolatsbewegungen und in den Internaten und Schulen für junge Leute aus der Oberschicht aufgaben, um sich in den Vorstädten und im ländlichen Milieu eine neue Arbeit zu suchen.

Zugleich führte die zunehmende Teilnahme vieler Christen, Pastoralverantwortlichen und Basisgemeinden an der sich jetzt voll entfaltenden Volksbewegung dazu, daß der anfänglichen Argwohn vieler Grundbesitzer, Unternehmer und Militärs sich bald in eine offene Feindseligkeit verwandelte. In vielen Fabriken und landwirtschaftlichen Unternehmen wurden die aktiveren christlichen Leiter entlassen, weil sie sich „mit unsinnigen Dingen beschäftigen“. Bald darauf folgte eine Welle der repressiven Gewalt. Diese fing an mit den blutigen Ereignissen von 1975 in El Salvador (die Massaker von „la

Cayetana“ und von „Tres Calles“) und in Honduras (das sogenannte „Verbrechen von Olancho“). Für das Jahr 1977 kann man von einer wahren Verfolgung der Kirche sprechen.²⁵ Diese Verfolgung entsprach streng den Richtlinien des sogenannten Bánzerplanes,²⁶ und sie konkretisierte sich in zahllosen Akten der Gewalt gegen Personen und Institutionen und in heftigen Verleumdungskampagnen in den Medien.²⁷

In den KBG wurde über diese Verfolgung diskutiert und reflektiert, und es wurde um die Kraft gebetet, ihr zu widerstehen. Wie nie zuvor wurde den Angehörigen dieser Gemeinden das Auftreten und das Schicksal des Moses, der Propheten und des Jesus von Nazareth deutlich und klar. Sie verstanden jetzt besser die mit dem Engagement verbundenen Ängste und Qualen und die Folgen der Hingabe, das Verlangen, sich dem Engagement zu entziehen und zu schweigen, sowie schließlich auch ein inneres Feuer, das sie dazu drängte, nicht aufzugeben. So entstand eine neue Generation von Märtyrern, von Zeugen für den Glauben.²⁸

Vielleicht war noch wichtiger als der Beitrag der KdA zum Leben der Christen der Geist, den sie dem Befreiungskampf zu geben vermochte. Dieser Geist führte dazu, daß die zentralamerikanischen Volksmassen, für die die Religion in ihrem Denken und Empfinden ein wesentlicher Orientierungspunkt ist, die Kraft finden, die schrecklichen, kriegsähnlichen Bedingungen, unten denen sie leben, auszuhalten und trotz des langwierigen Kampfes nicht den Großmut ihres Engagements und die Hoffnung zu verlieren. Dabei suchen die zentralamerikanischen Christen sich keineswegs für eine verabsolutierte Sache zu opfern, sondern ihr Glaube wird ihnen zu einem hermeneutischen Schlüssel, der ihnen hilft, den Sinn ihres historischen Kampfes für Befreiung und Gerechtigkeit zu entdecken.

Schließlich bedeutet dieses aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell von Kirche nicht nur eine neue Einheit und Ermutigung vieler, sondern es führt auch zu starken innerkirchlichen Differenzen. Dies geschieht „weit radikaler als der vorherige Gegensatz zwischen Hierarchie und Gläubigen oder zwischen verschiedenen theologischen Schulen. Der Grund dieser Spaltung ist Gott selbst, ist das Evangelium Jesu und sind die Armen dieser Welt. Denn die Armen dieser Welt, und durch sie Gott, stellen die Kirche vor folgende Fragen: Was hast du mit deinem Bruder gemacht? Wie hast du dich gegenüber dem Verwundeten auf dem Weg verhalten? Diese Fragen sind entscheidend. Sie können nicht durch innerkirchliche Mechanismen beschwichtigt oder zum Schweigen gebracht werden. Nicht alle antworten auf die gleiche Weise und es ist hier durchaus schwer, eine wirklich christliche Antwort zu geben. Das ist dann auch der Grund für die zunehmende Uneinigkeit innerhalb der Kirche, die auch immer ernsthaftere Gestalt annimmt.“²⁹

Durch die Entstehung einer prophetischen Kirche, die sich auch pastoral zusammen mit dem armen, unterdrückten und ausgebeuteten Volk Zentralamerikas engagierte, kam es im Lauf der siebziger Jahre zu einem neuen Gegensatz und einer neuen Spannung.

Es handelte sich nicht mehr wie Ende der fünfziger Jahre um den Gegensatz und die Spannung zwischen einer KdkC und fortschrittlich und modern eingestellten kirchlichen Gruppen, sondern um die Spannung zwischen diesen modernisierenden Gruppen, die nun unterstützt von den Traditionalisten wenigstens das Modell einer KdnC zu retten versuchten, und den kirchlichen Gruppen, die sich für eine wirkliche Befreiung engagierten und daher auch für das Modell einer KdA plädierten.

IV. Der heutige Konflikt

1. Die aktuelle Restaurierung des Modells der Christenheit

Seit 1981 ist in der zentralamerikanischen Kirche eine starke Tendenz festzustellen, die das alte Bündnis zwischen Kirche und Staat zu restaurieren sucht und sich offen gegen jene andere Tendenz wendet, die das aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell einer KdA zu verwirklichen und zu festigen sucht.³⁰ Wenigstens drei Faktoren scheinen zu dieser Restaurierung auf entscheidende Weise beizutragen: Erstens die Folgen eines harten Vorgehens des Staates gegen eine ihm nicht genehme Kirche in Guatemala und El Salvador, aber auch in Honduras; der große Einfluß der auch in Zentralamerika wie in der gesamten Kirche starken involutionsistischen Strömung; die vernebelnde und verschleiende Wirkung, die von der angeblichen „Demokratisierung“ in einigen dieser Länder ausgeht und von der auch die Wahrnehmungsfähigkeit der Wirklichkeit bei manchen Katholiken getrübt wird.

So kann man *erstens* kaum daran zweifeln, daß sich die Verfolgung der Teile der Kirche, die sich für eine wirkliche Befreiung engagierten, aus der Sicht der Regierenden und der herrschenden Klassen dieser Länder gelohnt hat: Es gelang ihnen, den dynamischeren Teilen der zentralamerikanischen Kirche die materielle Basis zu entziehen und sie moralisch zu vernichten. Diese systematische Vernichtung ließ nur die konservativeren Teile der Kirche ungeschoren. Diese wurden dann im allgemeinen zu den wichtigsten Sprechern und Vertretern der Kirche überhaupt in den betreffenden Ländern, die in nicht geringem Maße von der Angst und dem Trauma profitierten, die die staatliche Verfolgung unter den reformistischen und progressiven katholischen Gruppen hinterlassen hatte.

Zweitens üben die Gruppen, die der Involution in der katholischen Kirche das Wort sprechen und auch weitgehend die römische Kurie und den CELAM kontrollieren, starken Druck auf die verschiedenen Episkopate und die verschiedenen Konferenzen und Zusammenschlüsse der Ordensleute in Lateinamerika aus, sich vor den „Gefahren“ der „Kirche des Volkes“, der Theologie der Befreiung und der Auseinandersetzung mit „befreundeten“ Regierungen in Acht zu nehmen, damit so die institutionelle Macht der Kirche unter den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen gewahrt oder sogar wiedergewonnen und neu bestätigt werde. Die kirchlichen und pastoralen Gruppen und Strukturen, die auf Befreiung ausgerichtet sind, werden zerschlagen oder wenigstens kontrolliert. Dabei

kann im allgemeinen mit der tatkräftigen Unterstützung durch die verschiedenen Episkopate gerechnet werden, die eher dem Vatikan und dem CELAM gefallen als den pastoralen Bedürfnissen der Bevölkerung Zentralamerikas entsprechen wollen. Auf diese Weise gelingt es den Involutionisten, in der zentralamerikanischen Kirche eine Neuauflage des alten Bündnisses von Kirche und Staat durchzusetzen.

Drittens kann man in den letzten Jahren in diesen Ländern feststellen, daß sich der Autoritarismus vom Bereich des Politischen zu dem des Wirtschaftlichen und des Ideologischen verlagert und sich in besonderer Weise in den Medien auswirkt. Die darauf folgende scheinbare „Demokratisierung“ des politischen Bereiches läßt den zentralamerikanischen Episkopaten den Freiraum, in dem es ihnen möglich ist, sich zu einer Neuformulierung des Modells der Christenheit und zu einem neuen Versuch zur Neuverwirklichung dieses Modells vorzuwagen. Man könnte sagen, daß die Beteiligung von Nichtmilitärs an den Regierungen dieser Länder besonders dann, wenn diese den christdemokratischen Parteien angehören, wie es in El Salvador und Guatemala der Fall ist, dazu führt, daß die Repression oder wenigstens die politischen Ziele dieser Repression und die entsprechende Verantwortung der jeweiligen Regierungen den betreffenden Episkopaten weniger bewußt sein scheint.³¹

Zusammen mit der offensichtlichen Sorge der zentralamerikanischen Kirchen wegen der zunehmenden Verbreitung fundamentalistischer Sekten und Freikirchen in dieser Region scheinen diese drei Faktoren ein höchst günstiges Klima für die erwähnte Neuformulierung und Restaurierung des alten Modells der Christenheit zu schaffen. Diese Neuauflage geschieht in der Form eines Neokonservatismus, der Elemente der KdkC und der KdnC, aber auch solche der KdA in sich aufnimmt. Weil es sich hier allerdings um einen relativ neuen Prozeß handelt, der zudem auch noch aufgrund der unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen und der unterschiedlichen konkreten Situation in den verschiedenen Ländern sehr heterogen verläuft, ist es noch nicht möglich, dieses neue Modell eingehend zu charakterisieren. Aber auf alle Fälle scheint man wohl sagen zu können, daß sich seit 1981 dem alten Modell der Christenheit neue Chancen und Möglichkeiten auftun, die in diesem Ausmaß in den Jahrzehnten zuvor wohl nicht gegeben waren, zumal in den siebziger Jahren ein schneller Übergang von quasikonservativen kirchlichen Strukturen zu einer KdA stattgefunden hatte.

Andererseits gibt es mehr als nur eine einzige involutionistische Strömung. Es gibt mehrere, und zwischen ihnen bestehen zum Teil sehr erhebliche Unterschiede. Dies kann man zum Beispiel feststellen, wenn man die Vorstellungen der reformistischen Gruppen und die der mehr konservativ ausgerichteten Gruppen miteinander vergleicht. Zwar finden sich auch gemeinsame Aspekte wie die Ablehnung der Gewalt im Kampf des Volkes; auch will man sich nicht gegen „befreundete“ Staaten wenden, sondern nur gegen die „Feinde“ wie Nicaragua. Aber es gibt auch große Unterschiede. So übernehmen einige Gruppen Begriffe wie den einer „vorrangigen Option für die Armen“, während andere ihn aus Sorge wegen des Wegbleibens großer

Teile der herrschenden Klassen, die sich in der Kirche „verlassen“ vorkommen, entweder ablehnen oder in einem spiritualisierenden Sinn umdeuten. Einige Gruppen lieben noch manche Elemente der KdnC wie große religiöse Massendemonstrationen (die übrigens auch nach dem Herzen des Papstes sind), während andere sich doch einer stärker erneuerten pastoralen und liturgischen Praxis zuwenden und dabei auch Erfahrungen wie die der Basisgemeinden, wenn auch in weniger radikaler und in entschärfter Form übernehmen möchten.

2. Der schwierige Weg der Kirche der Armen

Was wir bis hierher darstellten, ist aber nicht die gesamte kirchliche Wirklichkeit in Zentralamerika, ja, es ist nicht einmal der wichtigste Teil dieser Wirklichkeit. Denn die KdA setzt ihren schwierigen Weg fort, sei es auch mit weniger Glanz als in den vergangenen Jahren.³² Es ist die Nüchternheit hinzugekommen, die die Zeit und die Erfahrung der eigenen Grenzen und auch der eigenen Sünde mit sich bringen.

Viele sehen in dieser Kirche und ihrem Weg die wahre Kirche Jesu, das, was diese Kirche zu werden hofft, und den Weg, der zu gehen ist. Es steht sicherlich fest, daß dieses aus dem Zweiten Vatikanum und Medellín hervorgegangene Modell von Kirche am Anfang einer Entwicklung steht, die zu einem großen Teil historisch unumkehrbar ist.

So sollte man an *erster* Stelle die vorrangige Entscheidung der Kirche für die Armen mit all dem, was diese Entscheidung voraussetzt, nicht unterschätzen. Denn diese vorrangige Entscheidung ist schon ein Bestandteil der offiziellen Lehre der lateinamerikanischen, ja, der ganzen Kirche.

Zweitens gibt es weiterhin die Basisgemeinden trotz allen Drucks und vor allem trotz aller Verfolgung, denen sie von außerhalb der Kirche ausgesetzt sind, und trotz des massiven Unverständnisses, das ihnen oft in der Kirche selbst begegnet, wo sie ohne eingehende Analyse einfach als „antihierarchische“ und „marxistische“ Kirche abgetan werden. Diese Basisgemeinden nehmen weiterhin zu, und dabei erhalten und entfalten sie eine große liturgische, pastorale und theologische Kreativität. Sie engagieren sich immer mehr mit ihren Brüdern und Schwestern und für diese. Sie beteiligen sich auf eine immer reifere Weise an den revolutionären Bewegungen und den Befreiungskämpfen, und schließlich wächst täglich die Zahl der aus ihnen hervorgehenden Zeugen und Martyrer.³³

Drittens existieren verschiedene aktive kirchliche Organisationen, die die Rechte der Ärmsten verteidigen und das ihnen angetane Unrecht anklagen („Socorro Jurídico Cristiano“, der Rechtsbeistand seitens der Erzdiözese von San Salvador, „Justicia y Paz“ usw.). Auch engagieren sich viele Priester, Ordensleute und führende Laien in einer intensiven und für sie nicht ungefährlichen *Pastoral der Begleitung*³⁴ des armen Volkes in den Flüchtlingslagern, in den Bergen und den von der Guerilla betroffenen Gegenden. In diesem gesammelten Prozeß stößt man des öfteren auf das bewundernswerte und heroische Verhalten von Christen, die bedroht werden und unter Nachstellungen zu leiden haben, die aber trotzdem beim armen Volk bleiben.³⁵

Viertens hat diese KdA nicht nur die Probe der Verfolgung bestanden, sondern sie ist auch selbst innerlich reifer geworden. Ohne also in der Verfolgung der immer dringlichen Aufgabe einer historischen Befreiung nachzulassen, sind die Basisgemeinden auch gereift, was die persönliche Belebung des Glaubens als transzendente Wirklichkeit angeht. Auch verstehen sie besser, was der eigene christliche Beitrag zu den revolutionären Prozessen und Bewegungen sein muß: die Legitimität und das gute Recht dieser Prozesse und Bewegungen zu verteidigen, sie mit einem christlichen Geist zu durchdringen, sie menschlicher zu machen und ihnen das allzu Dogmatische zu nehmen.

Die heutige involutionistische Strömung läßt sich von der Angst leiten, die Kirche könne ihr Wesen aufgeben, um sich den „Ideologien“ auszuliefern. Diese Angst kann aber nur alle Freiheit und Kreativität ersticken. Der Kirche der Armen ist diese Angst fremd. Sie lebt aus der Gottesfurcht. Sie fürchtet jenen Gott, dem sie am jüngsten Tag begegnen wird. Und deshalb öffnet sie sich Tag für Tag den Armen, Unterdrückten und Gekreuzigten dieser Welt.

Die Armen in Zentralamerika brauchen diese KdA, damit die Herausforderung, die das Evangelium für das Leben der Menschheit bedeutet, Früchte hervorbringt: Achtung der Menschenwürde und Menschenrechte, Solidarität, Hoffnung, Befreiung.

(Übersetzung und Überarbeitung von K. Hermans und J. Meier)

RESUMEN

El foco de la renovación eclesial latinoamericana, localizado durante la década de los sesenta en América del Sur, principalmente, se ha desplazado en los últimos años al corazón de los movimientos populares y revolucionarios centroamericanos. De ahí que al igual que en otras regiones del continente, pero aquí con características muy peculiares, se haya ido conformando en América Central a través de un proceso muy desigual, un nuevo «modelo» de Iglesia al que llamamos «Iglesia de los pobres» o «Iglesia que nace del pueblo», como respuesta de fe de los pobres y oprimidos a la acción liberadora de Dios en la historia.

En esta Iglesia que nace del pueblo por la fuerza de Dios, se da una gran concentración de inteligencia y de santidad que, precisamente, es el signo de la renovación eclesial que se vive hoy en América Latina. La historia de este movimiento de renovación es la historia de la Iglesia que recupera su propia identidad y el sentido de su misión, lo que permite afirmar que la historia de la Iglesia de los pobres es la historia del futuro de la Iglesia.

Sin embargo, el paso de un modelo de Iglesia con una estructura piramidal y que siempre ha estado inserta en las estructuras de poder (Iglesia de Cristiandad) a otro modelo con una estructura fraternal e inserta en la sociedad a través del mundo de los pobres, provoca grandes conflictos.

Ciertamente, la Iglesia centroamericana está marcada por el conflicto. Se trata de un conflicto entre dos modelos de Iglesia, entre dos maneras de pensar y de estructurarse, internamente y al exterior de la sociedad. Es necesario que estemos conscientes no sólo del conflicto, el cual va a estar presente por mucho tiempo, sino que también de la verdadera naturaleza de este conflicto.

¹ NICOLÁS BAJO, *Para entender la Iglesia latinoamericana*: Pastoral Misionera (Madrid), Heft 4 (Juli/August 1982), 303–304. Einige lateinamerikanische Theologen ziehen es vor, von „Bewegungen“ statt von „Modellen“ zu reden, denn sie meinen, daß „Bewegung“ viel besser auch auf die konkret stattfindenden Prozesse und auf die konkreten historischen Gegebenheiten sowie die Reaktionen, die sie auslösen, hinweist.

² PABLO RICHARD, *La Iglesia que nace en América Central*: CAYETANO DE LELLA (Hrsg.), *Cristianismo y liberación en América Central*, Bd. I (Ediciones Nuevomar, México D. F. 1984), 18–22.

³ PABLO RICHARD, *Der lateinamerikanische progressive Neokonservatismus*: Concilium 17 (1981), 56–61.

⁴ Equipo de Reflexión Teológica de la Diócesis de Ciudad Guzmán (Jalisco, México), *Valores y autocomprensión que van surgiendo en la experiencia de las CEBs como Iglesia de Jesucristo en la base*: Documentos CRIE 22 (Juni 1984), 4ff. (Unveröffentlichte deutsche Übersetzung von Christian Müssig [14 Seiten masch.], erhältlich am Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Universität Würzburg, Sanderring 2, 8700 Würzburg.)

⁵ P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 28–30.

⁶ MIGUEL PICADO, *Desintegración de la neocristiandad costarricense*: Senderos 7 (San José de Costa Rica, Januar–April 1980), 35f.; PABLO RICHARD / GUILLERMO MELÉNDEZ (Hrsg.), *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960–1982)*, DEI/San José 1982, 251–272.

⁷ ENRIQUE DUSSEL, RODOLFO CARDENAL u. a., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Band VI: América Central (Salamanca 1985), 280–354.

⁸ In Guatemala Jorge Ubico (1931–1944); in El Salvador Maximiliano Hernández (1931–1944); in Honduras Tiburcio Carias (1933–1948); in Nicaragua Anastasio Somoza García (1933–1956), Luis Somoza (1956–1967) und Anastasio Somoza jun. (1967–1979).

⁹ P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 26.47–52 u. ö.

¹⁰ Ebd., 320f. u. ö.

¹¹ Die zahlreiche Literatur zu dieser Problematik ist zusammengestellt bei: EDELBERTO TORRES-RIVAS / MARÍA EUGENIA CALLARDO (Hrsg.), *Para entender Centro América. Resumen Bibliográfico 1960–1984*, ICADIS, San José 1985.

¹² ANDRÉS OPAZO, *Las condiciones sociales de surgimiento de una Iglesia popular*: Estudios Sociales Centroamericanos (Costa Rica) 33 (Sept.–Dez. 1982), 285–288.

¹³ P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 145f., 325–328 u. ö. – J. MEIER, *Selig, die hungern nach Gerechtigkeit*, Würzburg 1981, 19–23.

¹⁴ In Guatemala entstanden von den heute 13 Bistümern bzw. Prälaturen und Administraturen zehn erst seit den fünfziger Jahren; nur Guatemala-Stadt, Quetzaltenango und Verapaz sind älter. In Honduras vermehrte sich die Zahl der Sprengel seit 1950 von fünf auf sechs, in El Salvador von vier auf fünf und in Nicaragua von fünf auf sieben.

¹⁵ P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 61, 211 u. 327. – J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 91.

¹⁶ E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina 1930–1984* (Mskr. masch., México D.F. 1984), 26.

¹⁷ P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 28–32.

¹⁸ J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 39–43 u. 67–70.

¹⁹ P. RICHARD / G. MELÉNDEZ, *La Iglesia* (Anm. 6), 272–274 u. 278–286.

²⁰ P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 31–32.

²¹ JOHANNES MEIER, *Christliche Basisbewegungen im Kontext Lateinamerikas*: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 68 (Münster 1984), 130–143, hier 133f.

²² Besonders bekannt wurde das Beispiel der seit 1966 von Ernesto Cardenal betreuten Gemeinde Mancarrón, der größten Insel des Solentiname-Archipels im Nicaragua-See: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, hrsg. von E. CARDENAL, Bd. 1 (Wuppertal 1976) u. Bd. 2 (ebd. 1978).

²³ P. RICHARD, *La Iglesia* (Anm. 2), 32.

²⁴ IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Iglesia y revolución en El Salvador* (Mskr. masch., San Salvador 1985), 12.

²⁵ ARTURO RIVERA DAMAS, *Labor pastoral de la Arquidiócesis de San Salvador, especialmente de las CEBs en su proyección a la justicia. Dentro de este marco, la persecución*: ECA, Heft 348/349 (San Salvador, Okt./Nov. 1977), 805–814.

²⁶ MARTIN LANGE / REINHOLD IBLACKER, *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung* (Freiburg 1980), 32–35.

²⁷ J. MEIER, *Selig* (Anm. 13), 23–32 u. 44–58.

²⁸ *El Salvador: un pueblo perseguido. Testimonios de cristianos* (CEP, Lima 1980); *Morir y despertar en Guatemala* (CEP, Lima 1981); P. FERRARI y Equipo, *El martirio en América Latina* (Misiones Culturales de B.C., México D. F. 1982); *Praxis del martirio ayer y hoy* (Centro Salesiano de Pastoral, Quito o.J.); J. HERNÁNDEZ PICO, *Das Martyrium heute in Lateinamerika*: Concilium 19 (1983), 199–204; H. GOLDSTEIN, *Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika* (Düsseldorf 1984).

²⁹ *Hacia donde va la Iglesia*: ECA, Heft 434 (San Salvador, Dez. 1984), 876.

³⁰ Für die neuere Geschichte der zentralamerikanischen Kirche siehe meine Aufsätze: *Guatemala: Prosigue la persecución*: Aportes (Costa Rica), Heft 21 (Sept./Okt. 1984), 43–48; *Honduras: Signos esperanzadores en la Iglesia*: Iglesias (México D. F.), Heft 5 (Mai 1984), 19–21; *Nuevos signos de esperanza en la Iglesia salvadoreña*: Iglesias, Heft 8 (Aug. 1984), 13–16. – Für Nicaragua siehe: Instituto Histórico Centroamericano, *Die Katholische Kirche im revolutionären Nicaragua. Eine Chronologie*: Envío 30 (Wuppertal, Dez. 1983), 12–37; *Bruch oder Dialog. Die Katholische Kirche im revolutionären Nicaragua, Chronologie Dezember 1983 bis Juli 1984*: Ebd. 38 (Wuppertal, Aug. 1984), 30–42; *Zwei Modelle von Kirche. Chronologie der Katholischen Kirche in Nicaragua August 1984 – Juli 1985*: Ebd. 50 (Wuppertal, Aug. 1985), 17–33; *Die Kirche der Armen in Nicaragua. Reflektionen über das vergangene Jahr*: Ebd. 58/59 (Wuppertal, April/Mai 1986), 32–54.

³¹ Vgl. dazu: *Versöhnung und Frieden. Gemeinsamer Hirtenbrief der Bischofskonferenz von El Salvador vom 6. August 1985*: Weltkirche 5 (München 1985), 249–256. Die Antwort der Befreiungsbewegung FMLN-FDR: ECA, Heft 443/444 (Sept./Okt. 1985), 748–750. Zur Kritik vgl.: G. MELÉNDEZ, *El Salvador – „Reconciliación y paz“. Asume la Iglesia un proyecto promerteamericano*: Diálogo Social (Panama), Heft 183 (Okt. 1985), 40–42.

³² *Hacia donde* (Anm. 29), 880–884. – *Die Kirche der Armen in Nicaragua* (Anm. 30), 32–54.

³³ *El Salvador: Der Aufschrei eines Volkes. Ein Bericht der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador*. Mit einem Vorwort von ARTURO RIVERA DAMAS, Erzbischof von San Salvador: *Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen* 16 (Mainz-München 1984), 120–128.

³⁴ Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga unterscheidet drei konkrete pastorale Verhaltensweisen, die diese Pastoral der Begleitung näher und genauer charakterisieren: die Pastoral des Trostes, die Pastoral der Grenze und die Pastoral der Glaubwürdigkeit. *Lo que hemos visto y oído*: El Tayacán (Nicaragua) 161 (28. Sept. – 4. Okt. 1985), 4–9.

³⁵ Vgl. Equipo Pastoral Comunidades Cristianas de Oriente, *La opción preferencial por los pobres como respuesta a las exigencias del momento actual*: ECA, Heft 437 (März 1985), 194–201; *Carta a un hermano sacerdote desde las zonas controladas*: Carta a las Iglesias desde

El Salvador 104 (16.-30. Nov. 1985) 9-10; PABLO RICHARD, *Iglesia salvadoreña acompaña a su pueblo en proceso de liberación*: Noticias Aliadas (25. April 1985), 5/6 und 8; TEÓFILO CABESTRERO, *No los separó la muerte. Felipe y Mary Barreda*: Esposos cristianos que dieron su vida por Nicaragua (Sal Terrae, Santander 1985); ANGEL ARNÁIZ (Interview), *La Iglesia en la frontera norte. Compromiso y martirio*: Amanecer (Nicaragua), Heft 18 (Mai/Juni 1983), 10-12.