

# Puebla

Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker

*Von Joaquín Alliende Luco*

Da seit der Dritten Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die in der Stadt Puebla de los Angeles in Mexiko stattgefunden hat, einige Monate vergangen sind, können wir sie aus einer gewissen Distanz betrachten. Bereits sind darüber hunderte von Aufsätzen und eine Reihe von Büchern veröffentlicht worden, die zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen.

Ich möchte einen Zugang zu dem bieten, was Puebla als kirchliches Ereignis ist und worin seine pastoraltheologische Bedeutung zu sehen ist. Dazu ist ein Rückblick auf die jüngste Geschichte der Kirche in Lateinamerika unerlässlich.

## *1. Von Medellín nach Puebla*

Wer die neuere Geschichte Lateinamerikas verfolgt, muß sich fragen, was die fieberhafte Aktivität in der Kirche des Kontinents ausgelöst hat. Wie für die Gesamtkirche ist dieses auslösende Ereignis das Zweite Vatikanische Konzil. Genauer besehen aber ist es die Unruhe der Leitung der Kirche in diesen Ländern, die nach der Anwendung der Konzilsdokumente auf ihre Bistümer fragen. Als Schauplatz dafür kann das Brasilianische Kolleg in Rom gelten, wo eine sehr aktive Gruppe von Konzilsvätern sich versammelte, um nach entsprechenden Mitteln und Wegen zu suchen.

Die Bischofskonferenz von Medellín im Jahre 1968 ist ein erster, gigantischer Ansatz zu einer globalen Antwort. Hier gab der Geist Gottes der lateinamerikanischen Kirche ihre Ausrichtungen.

Papst Johannes Paul II. charakterisierte den Beitrag von Medellín wie folgt: »Diese Konferenz wollte ein Impuls sein für die pastorale Erneuerung, ein neuer ›Geist‹, um der Zukunft ein neues Antlitz zu geben, und dies in voller kirchlicher Treue und in Auslegung der Zeichen der Zeit in Lateinamerika (. . .) Mit einer Option für den Menschen Lateinamerikas, betrachtet in all seinen Lebensbereichen, mit seiner vorzugsweisen, aber nicht ausschließlichen Liebe für die Armen, mit seinem mutigen Einsatz für die vollständige Befreiung der Menschen und Völker war Medellín – und die dort gegenwärtige Kirche – ein Ruf der Hoffnung auf christlichere und menschlichere Ziele hin«<sup>1</sup>.

Zur Stunde von Medellín war das Konzil noch so neu, daß dessen theologisches Panorama im kirchlichen Bewußtsein vorausgesetzt werden konnte; doch gab man dabei den herben Konzilsaussagen den Vorzug. Ein Leitgedanke war die Kirche als Gottesvolk. Er führte zu einer Neubewertung des Laien vor allem in den Aufgaben

---

<sup>1</sup> Homilie in der Wallfahrtskirche von Guadalupe. In: »L'Osservatore Romano«, deutsche Ausgabe 9 (1979), Nr. 5, S. 6–7.

der unmittelbaren Evangelisation. Dazu kam der Wille, die Kirche in Gemeinschaftsgruppen zu erfahren, wo man die Gemeinschaft in einem Dialog erleben kann. Daraus gingen die kirchlichen Basisgemeinden hervor, die den »Geist von Medellín« an vielen Orten ins Volk hinausgetragen haben.

Der andere große Leitgedanke war der, daß die Kirche im Dienst an der Welt steht. Daraus entsteht eine Bewegung, die zu inkarnieren, zu konkretisieren, nach dem Besonderen und Eigentümlichen Lateinamerikas zu forschen sucht. Man will nicht mehr improvisieren. Die Bischöfe greifen nach dem Röntgenbild des Kontinents, das damals zur Verfügung steht. Diese Bildaufnahme Lateinamerikas setzt sich hauptsächlich aus soziologischen und wirtschaftlichen Daten zusammen. Sie ist zwar ein gültiger, aber unvollständiger Querschnitt.

Schon die einfachsten Daten zeichnen ein schreckliches Gemälde der Armut, der Diskriminierung, der Chancenungleichheit und starrer Strukturen, welche die notwendigen Veränderungen nicht zulassen. Lateinamerika erweist sich als armer Kontinent von Armen. Die Religionssoziologie liefert alarmierende Angaben über den Schwund der religiösen Praxis, den Mangel an Seelsorgepersonal und das Wachstum der Sekten. Eine Kirche, die sich in den Dienst der lateinamerikanischen Welt stellen will, hört aus allem diesen einen zweifachen Ruf: den Ruf nach einer großen missionarischen Initiative, für die Lateinamerika in vielen seiner Milieus ein »Missionsland« darstellt, und den Ruf, Strukturveränderungen vorzunehmen.

Die erste Periode nach Medellín liegt in der Zeit, in der die vorkonziliaren Kategorien und Institutionen zusammenbrechen. Gehaltvolle und dynamische neue Initiativen werden angeregt: eine Bibelkatechese, die sich auf die christliche Gemeinde der Getauften selbst stützt, die Schaffung neuer kirchlicher Dienste, ein engagierter, großmütiger Kampf für die soziale Gerechtigkeit. Dazu kommt, daß die Kirche in kontinentalen Ausmaßen zu denken beginnt.

In dieser Stunde des Übergangs tritt eine zusätzliche Problematik auf: die Säkularisierung und die Frage nach dem »Tode Gottes«. Sie erhält besondere Bedeutung für eine Kirche, die sich nur spärlich und mittelbar mit dem Geist der Reformation auseinandergesetzt hatte, die aber aufgerufen war, alle die Beiträge schöpferisch zu assimilieren, die die Reformation und die Moderne zur Synthese des Zweiten Vatikanischen Konzils beigesteuert hatten.

Dies führte zu nicht geringer Erregung. Und zu ihr hinzu tritt dann eine weitere Herausforderung, die sich aus der Feststellung ergibt, daß große Sektoren des Kontinents in einem Zustand halber Versklavung leben. Indem dieser Sachverhalt bewußt war, stellt sich die Frage, welche politische Wirkkraft das Evangelium aufweist, um die Gesellschaft neu zu strukturieren. Die Versuchung ist groß, von Marx eine Analyse der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und eine revolutionäre Praxis zu übernehmen, die auf dem Klassenkampf gründet. Viele übernehmen denn auch diese Analyse und diese Praxis, lassen sich in einen auf das unmittelbar Erreichbare ausgehenden politischen Messianismus hineinziehen und geben nach und nach ihre Identität als gläubige Christen auf. Andere gehen nicht so weit. Und wieder andere sind Christen mit einem sozialistischen Programm.

Für alle diese Richtungen muß Medellín erhalten. Darum wird Johannes Paul II. feststellen müssen: »Es sind seitdem mehr als zehn Jahre vergangen. Und es entstanden Interpretationen von zuweilen gegensätzlicher, nicht immer richtiger und für die

Kirche brauchbarer Art.«<sup>2</sup> Er wiederholte diesen Gedanken in der großen lehramtlichen Rede in der Aula von Puebla, als er die Beziehung zwischen der Zweiten und der Dritten Konferenz des Episkopats bestimmte. Puebla wird »als Ausgangspunkt die Beschlüsse von Medellín nehmen müssen mit allem, was sie an Positivem enthalten, ohne jedoch die ungenauen Interpretationen zu übersehen, die zuweilen vorgenommen wurden und die deshalb eine wache Unterscheidungskraft, eine entsprechende Kritik und klare Stellungnahmen erfordern«<sup>3</sup>.

Die Vermengung verheißungsvoller Ansätze mit zerstörerischen Elementen, die sehr konkrete alltägliche Auswirkungen auf das Leben des Gottesvolkes hatte, ließen es viele Bischöfe als dringlich erscheinen, eine lateinamerikanische Generalkonferenz einzuberufen. So kam es zu Puebla. Die künstliche Alternative, die viele oberflächliche Beobachter aufstellten, hieß: entweder festhalten an Medellín oder Rückkehr zu früheren Zeiten. Der Konsens, der in Puebla im Schlußdokument erreicht wurde, der Tenor all dessen, was im Verlauf der Konferenz gesagt und geschrieben wurde, berechtigen zur Behauptung, daß dies eine aus der Luft gegriffene Alternative war. Die Angelegenheit war viel subtiler und heikler. Wir tun gut daran, dies uns zu vergegenwärtigen.

## 2. Die Grundhaltungen vor Puebla

Die Konferenz von Puebla sollte im Oktober 1978 stattfinden. Im September zirkulierte eine Arbeit des mexikanischen Theologen Javier Lozano. Sie trug den Titel »Teologías subyacentes en los aportes a Puebla« (»Theologien, die den Beiträgen zu Puebla zugrunde liegen«)<sup>4</sup>. Darin entwirft der Autor eine Skizze der »zwei Denkrichtungen«, die in der Unmenge von Beiträgen zu Puebla wahrzunehmen sind. Es handelt sich um eine »Klassifizierung und Typologie des theologischen Denkens«. Sie werden von einem möglichst neutralen Standpunkt aus vorgelegt und »es wird kein Werturteil über jede Strömung abgegeben«. Lozano wählt elf entscheidende Punkte aus, die ihm am bedeutungsvollsten zu sein scheinen: die Geschichte der Kirche, die Kultur, die Volksfrömmigkeit, die Wirklichkeitsanalyse, die Ideologien, die Orthodoxie und Orthopraxis, die Vorsehung, Christus, die Kirche, das Gottesvolk, die Armen. Bei jedem dieser Themen werden in didaktischer Form, mit den für jede Typisierung unerläßlichen Vereinfachungen, jedoch exakt die Themen von einer theologischen Richtung A und einer Richtung B aus dargestellt. Lozano hütet sich, die beiden Strömungen zu benennen, damit die Aufmerksamkeit nicht abgelenkt wird. Vielleicht kommen wir der Arbeit am nächsten, wenn wir hier als Beispiel eine Frage vorgehen, die sehr brennend ist und eine Kernfrage Medellínins war: die Armen.

Richtung A:

»Arm sind diejenigen, die wirtschaftlich das für den Lebensunterhalt Notwendige entbehren und so politisch und kulturell ein Randdasein fristen. Heute aber organisie-

<sup>2</sup> Ebd., S. 7.

<sup>3</sup> Ebd., S. 1.

<sup>4</sup> Veröffentlicht in: Medellín, Nr. 15–16, 1978, S. 368–381.

ren sie sich und sind sich ihrer Rechte bewußt im Einsatz für den Befreiungskampf. Sie sind das eigentliche Volk. Medellín hat den Ton auf die Evangelisierung vom Armen, vom Unterdrückten aus gelegt; es wollte die Stimme der Stimmlosen sein. Dies ist die neue kirchliche Dimension, die Lateinamerika der Katholizität bietet.«

#### Richtung B:

»Im Grunde ist derjenige arm, der sich für den Herrn öffnet und die Bereitschaft dessen aufweist, der alles von Gott erwartet. Im Alten und im Neuen Testament erscheint diese Definition als gemeinsamer Nenner all derer, die sich arm vor dem Herrn nennen und sind. Der Reiche hingegen ist der Stolze, der sein Heil und seine Befreiung von seiner eigenen Anstrengung erhofft. Er glaubt, man könne sich selbst Heil und Befreiung verschaffen. Der Reiche ist der Anbeter der Macht, des Geldes, der Ideologie, der Rasse, des Volkes, des Individuums, der Kollektivität usw. Er verabsolutiert den, der Genugtuung verschafft.

Die christliche Grundhaltung der Armen ist beim soziologisch Armen häufiger gegeben. Die Kirche versteht ihre Sendung als den Auftrag, sich mit Vorliebe dieser soziologisch Armen und aller anderweitig Benachteiligten anzunehmen, obschon sie die anderen Gruppen der Menschheit von ihrer Sendung nicht ausschließt. Diese Präferenz bedeutet einen radikalen Einsatz für die Gerechtigkeit. Medellín hat diese Option für die soziologisch Armen ohne Vernachlässigung der anderen signalisiert. Wenn es in letzter Zeit in der Kirche zu Problemen und Spaltungen kam, so war dies nicht wegen der Lehre von Medellín der Fall, die weiterhin gültig ist, sondern wegen einer gewissen Ideologie, durch die man Medellín sah, und zwar nicht Medellín als Ganzes, sondern vor allem drei der sechzehn Dokumente, die es ausmachen: die über die Armut, die Gerechtigkeit und den Frieden . . .«<sup>5</sup>.

Eine weitere systematische Darstellung am Vorabend von Puebla hat uns Bernardino Piñera, der Sekretär der Bischofskonferenz von Chile, vorgelegt, ein Bischof, dem man Schärfe und Abgeklärtheit des Denkens nachsagt. Er erklärt: »Wir Bischöfe sind in dieser Stunde – ich möchte nicht sagen – geteilter Meinung, aber von drei verschiedenen Richtungen motiviert:

Eine erste pastorale Richtung, die wir als soziologisch bezeichnen könnten, drängt darauf, daß die Kirche ihr Zeugnis und ihre Botschaft in die politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Realität hineinspricht, in der unser Volk lebt. Sie setzt voraus, daß die große Masse des Volkes unseres Landes in dieser Welt lebt, daß die politische Zukunft des Landes, seine Wirtschaftslage, seine Gesellschaftsproblematik die Felder sind, in welchen sich die dynamischsten, aufgeschlossensten, am meisten beunruhigten Elemente unseres Landes treffen. Deswegen dürfe die Kirche sich nicht scheuen, dieses Feld zu betreten und von dieser Problematik her ihr Zeugnis abzulegen und ihre theologische Reflexion zu beginnen. Wir wissen um die Gefahr, die mit dieser Position gegeben ist, da sie die Kirche in politischen Situationen kompromittiert . . .

Eine zweite Position, die wir wahrnehmen, steht gleichsam am entgegengesetzten Ende. Für sie ist für einen Christen in der Welt von heute der Säkularismus, das Vergessen Gottes, der Immanentismus, die Leugnung der Transzendenz das Schlimme.

<sup>5</sup> Medellín, Nr. 15–16, Bd. IV, Sept.–Dez. 1978, S. 379.

Deshalb muß nach Ansicht dieser Richtung die Kirche die Transzendenz bezeugen und über das reden, worüber die Welt nicht redet und was sie deswegen vergißt. In dieser Position erblickt man sehr klar die Identität der Kirche; es ist so auch sehr leicht, die Botschaft des Evangeliums rein zu bewahren, weil man die konkreten Motivierungen und konkreten Anwendungen umgeht. Verfolgt man diese Richtung, läuft man Gefahr, bloß zu reden . . .

Eine dritte Richtung schlägt vor, uns auf eine mehr bodenständige Problematik zu konzentrieren und über Lateinamerika, seine Geschichte, seine rassischen, ökologischen, soziologischen Wesenszüge nachzudenken, die Geschichte unserer Kirche und den Evangelisierungsprozeß zu erhellen, wie er im Lauf der Jahrhunderte vor sich ging und von der Volksfrömmigkeit und anderen autochthonen Wirklichkeiten her, die unserem Kontinent eigentümlich sind . . . Verfolgte man diese Richtung, würde man wohl aus der Anstrengung, die im Lauf von vier Jahrhunderten zur Evangelisation Lateinamerikas unternommen worden ist, für die Gegenwart und die Zukunft am meisten herausholen. Wie mir scheint, dreht sich unsere pastorale Reflexion um diese drei Richtungen; diese drei Positionen müssen meines Erachtens irgendwie zu einer Einheit verschmolzen, irgendwie zu einer Synthese zusammengebracht, und ineinander integriert werden . . .<sup>6</sup>

In mehreren Vorträgen charakterisierte Bischof Piñera diese drei Zielrichtungen mit folgenden Bezeichnungen: soziologischer Ansatz, Bemühen um Orthodoxie, Sicht von der einheimischen Kultur her.

In der Debatte, die Puebla vorausging, spielten die beiden vorbereiteten Papiere eine wichtige Rolle zur Klärung der Positionen und Fragestellungen. Wenn auch bei verschiedener praktischer Zielsetzung wußte man doch in beide Papiere das Empfinden und Denken der Bischöfe einzufangen, aber jedes von ihnen hat ein eigenes Gepräge. Im Dezember 1977 wurde das »Documento de Consulta« (DC), auch »Grünbuch« genannt, veröffentlicht. Seine Absicht war es, einen Dialog in Gang zu bringen, einen einigermaßen geordneten Gedankenaustausch auf kontinentaler Basis zu organisieren. Man kann darin Akzente und Perspektiven feststellen, die Bischof Piñera »Sicht von der einheimischen Kultur her« nennt. So erstreckt sich der geschichtliche Teil über mehrere Seiten; die päpstliche Exhorte »Evangelii nuntiandi« mit ihrem Insistieren auf der Evangelisierung der Kultur nimmt hier eine zentrale Stellung ein; der Vorsehungsgedanke erhält unter dem Horizont der Theologie der Geschichte seine Behandlung. Schwach und ohne organisatorischen Kern erscheint die Diagnose der lateinamerikanischen Wirklichkeit.

Das DC entfachte einen Sturm. Ihm kommt das Verdienst zu, rechtzeitig eine umfassende Diskussion ausgelöst und radikalisierte Haltungen deutlich gemacht zu haben. Einige Theologen griffen in die Debatte so leidenschaftlich ein, daß sie es einigen Bischofskonferenzen verunmöglichten, auf den dem Heiligen Stuhl vorgelegten Listen zur Einladung von Theologen an die Konferenz ihre Namen an die erste Stelle zu setzen.

Wichtiger noch ist, daß diese Diskussionen nicht nur von Emotionen geprägt waren, sondern große, alte, sehr aktuelle theologische Fragen auf die lateinamerikanische

<sup>6</sup> Hablan los Delegados a Puebla. Ediciones CELAM. Bogotá 1978, S. 134 f.

Szenerie bezogen. Die seriöseste Bewertung des »Grünbuchs« schrieb Arturo Gaete SJ in der Zeitschrift »Mensaje« (März 1978, Santiago de Chile).

Von den Reaktionen der Bischöfe auf das Grünbuch ist die negativste die der Konferenz von Brasilien, deren kurze Stellungnahme von Anfang bis Ende eine Litanei von »Man befürchtet, daß . . .« aufweist.<sup>7</sup> Andere Bischofskonferenzen bewerten das Papier positiver; besonders gewichtig ist die Stellungnahme der Bischöfe Ecuadors.

Im August 1978 wurde das »Documento de Trabajo« (DT) oder »Weißbuch« verteilt, das einen Hauptteil und dazu fünfzehn ausführliche »Bemerkungen zu einigen Themen« aufweist. Darin werden sämtliche Beiträge von 21 Bischofskonferenzen verwertet. (Kuba hielt es nicht für angezeigt, eine eigene Arbeit vorzulegen.) Hier bildet nicht die Evangelisierung der Kultur den Leitgedanken, obschon dieses Thema im Hauptteil und in einer der Schlußbemerkungen behandelt wird. Man sucht nach einer Synthese, die einerseits die Diskussion und andererseits die schöpferische Pluralität erhält. In der Einleitung wird gesagt, wie dies möglich werden könnte: »Die theologisch-pastorale Linie wird im Arbeitsdokument durch zwei komplementäre Pole gebildet: die *Communio* und die Beteiligung (Mitbeteiligung).« Dieses Zitat ist der Nr. 34 des DC entnommen, doch gibt das DT diesen Begriffen eine Qualität, die sie im »Grünbuch« nicht haben. Die Begriffe *Communio* und Mitbeteiligung erscheinen im Schlußdokument von Puebla als Worte, die dann und wann wiederkehren und oszillierend und komplementär aufeinander bezogen werden.

Die Analyse des »Weißbuches« löste keine Debatte aus, die mit der über das »Grünbuch« vergleichbar gewesen wäre. Dazu war nicht genügend Zeit vorhanden; das Dokument wies auch nicht so viele Neuigkeiten und Kanten auf. Es ist ein Schritt zu einem Konsens, obschon die zentralen Aussagen nicht explizit genug sind. Bemerkenswerterweise ist der ekklesiologische Akzent anders gesetzt. Er betont nicht mehr die Idee »Volk« – wie das im DC der Fall war –, sondern einen Gedanken, der von den Begriffen Gemeinschaft und Mitbeteiligung getragen wird. Im Kapitel über das »Reich Gottes in Jesus Christus« stellt man einen gewissen theologischen Pessimismus fest. So geht man, wenn von Israel und Jesus als dem Gottesknecht die Rede ist, vom Mysterium des Bösen aus. Dies führte in Puebla zu einer Korrektur, die in dem bezeichnenden Titel »Der wunderbar erschaffene Mensch« zum Ausdruck kommt.

### 3. Das Geschehen von Puebla

Die hier kurz skizzierten Konfrontationen dürfen nicht vergessen lassen, daß – wichtiger als sie – die Beteiligung an den Vorbereitungsarbeiten für Puebla gewaltig war.

Kardinal Juan Landázuri, Präsident der Bischofskonferenz von Medellín, hat wiederholt gesagt, die Beteiligung an der Vorbereitung von Puebla sei »unendlich größer« gewesen als bei der Vorbereitung von Medellín. Die Zeiten hatten sich geändert. Nicht umsonst war das neue Kollegialitätsverständnis, das vom Zweiten Vatikanum herbeigeführt worden war, bei der Vorbereitung der Bischofssynoden von Rom durch Beratungsgremien ergänzt worden. Eine militante Laienschaft, einige Verbände von Ordensleuten auf nationaler und kontinentaler Ebene, zahlreiche Zeitschriften und In-

<sup>7</sup> Aportes de las Conferencias Episcopales. Libro Auxiliar 3 (1978), S. 35.

formationsblätter ermöglichten eine Beteiligung, von der man 1968 nicht einmal geträumt hätte. Wenn man an all dies denkt, so begreift man, was Alberto Methol Ferré, der damalige Sekretär der CELAM-Abteilung für die Laien, ein versierter Kulturhistoriker, behauptet hat: »Puebla ist in der ganzen Geschichte der Kirche die Zusammenkunft, an deren Werden man am meisten Anteil genommen hat.«

Wie man treffend gesagt hat, ist Puebla nicht nur ein Text, sondern in erster Linie ein Ereignis. Und was geschah tatsächlich zwischen dem 23. Januar und 13. Februar 1979 im Priesterseminar von Puebla de los Angeles? Niemand vermag in zwei, drei Sätzen eine adäquate Antwort auf diese Frage zu geben. Ich biete hier einige Anhaltspunkte, die mir als die zentralen Elemente des historischen Ereignisses erscheinen.

Johannes Paul II. debütierte als Papst auf seiner Reise nach Mexiko, wo er zum ersten Mal in der Öffentlichkeit an ein so bedeutsames Unternehmen heranging, wie eine Generalkonferenz der Bischöfe eines ganzen Kontinents dies ist. Heute weiß man, daß einflußreiche kirchliche Würdenträger dem neugewählten Papst rieten, die einberufene Konferenz von Puebla zu verschieben. Und nachdem diese von Johannes Paul II. von neuem einberufen worden war, rieten sie ihm davon ab, persönlich nach Mexiko zu reisen. Dem damaligen CELAM-Sekretär, Msgr. Alfonso López, kommt das geschichtliche Verdienst zu, daß er mit unentwegter Klarheit sah: Puebla muß zustande kommen und der Papst hat hier seine Arbeit zu beginnen.

Der Heilige Vater studierte die Dokumente persönlich und vervollkommnete in den Wochen, da er das Arbeitsdokument durcharbeitete, seine Spanischkenntnisse. Diese Tatsache sowie die Analyse des magistralen Stils, der ihm eignet, genügten, um die oberflächlichen Kommentare, die man während der Konferenz lesen konnte, zu entkräften. Man behauptete, der Papst habe in Puebla eine Eröffnungsrede vorgelesen, die von Kurienprälaten verfaßt worden sei, ohne daß er dabei bestimmend mitgewirkt und die verwickelten Fragen, um die es ging, gekannt habe.

Am Samstag, dem 27. Januar, präsierte Johannes Paul II. in der Basilika von Guadalupe ein Fest der Begegnung zwischen den Bischöfen und einem Volk, das trefflich zeigte, wie der Lateinamerikaner den Katholizismus lebt. Um das Heiligtum betreten zu können, mußten die Bischöfe sich unter die Menge mischen, die sang, lachte, weinte und mit lauter Stimme betete. In diesem Moment sah ich, wie eine Frau, die mit würdigem, von Leid gezeichnetem Gesicht wie eine biblische Gestalt aus der Menge herausragte, Bischöfen die Hand küßte und ausrief: »Dies ist für dieses Volk ein Siegestag; vorher ließ man uns nicht auf die Straße gehen, um unseren Glauben zu bezeugen. Und nun stehen der Papst und die Bischöfe von Amerika hier. Ich komme aus Guadalajara, wo ich mitansehen mußte, wie man in der Christenverfolgung meine Priester ermordete, weil sie das Allerheiligste Sakrament liebten. Ich komme voller Freude zum Marienheiligtum, um diesen Festtag zu feiern.« Zur gleichen Zeit wurde an den Kiosken der Stadt Mexiko eine Nummer der Zeitschrift »Proceso« feilgeboten. Darin mokierten sich gewisse Kreise von Intellektuellen, unterstützt von einigen Priestern, über den Papstbesuch und stellten Johannes Paul II. als Statthalter von Jimmy Carter hin; er müsse diesem den Boden bereiten für die Verhandlungen um Erdöllieferungen, zu denen der nordamerikanische Präsident wenige Tage darauf eintraf.

In der Homilie des Papstes in der Basilika von Guadalupe zeigt sich der ausdrückliche Wille, an die Geschichte, die Empfindungen, die Sinnbilder (er nannte Maria

»La Morenita«) dieser Menschenmenge anzuknüpfen, die das ganze lateinamerikanische Volk repräsentierte. Es war eine meisterliche, praktische Lektion in Evangelisierung der Kultur, eine Exhorte von »Evangelii nuntiandi« in Übereinstimmung mit dieser Mestizenwelt, die den Hügel von Tepeyac zum Mittelpunkt hat, wo sich das Heiligtum von Guadalupe erhebt. Denn hier entstand der glühende, von Leid gezeichnete indoamerikanische Barock, worin das in diesen Breitengraden inkulturierte Evangelium geschichtlich zu seiner Identität zusammenwuchs<sup>8</sup>.

Die Eröffnungsrede vom 28. Januar in der Sitzungsaula des Priesterseminars ist von anderer Tonart. Sie wird von der klaren Absicht des Nachfolgers Petri bestimmt, seine Brüder im Bischofsamt zu bestärken. Sie definiert die Aufgabe der Versammlung: »Ihr versammelt euch hier nicht wie ein Symposium von Experten, nicht wie ein Parlament von Politikern, nicht wie ein Kongreß von Wissenschaftlern oder Technikern – so bedeutend solche Zusammenkünfte auch sein mögen –, sondern in der Form einer brüderlichen Begegnung von Hirten der Kirche. Und als Hirten habt ihr das lebendige Bewußtsein dafür, was eure Hauptaufgabe ist, nämlich Meister der Wahrheit zu sein, nicht einer rein menschlichen und rationalen Wahrheit, sondern einer Wahrheit, die von Gott kommt und das Prinzip der authentischen Befreiung des Menschen in sich enthält: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8, 32)«<sup>9</sup>. Die Rede faßt die Aufgabe der Bischöfe in drei Leitworten zusammen: sie sollen »Meister der Wahrheit«, »Zeichen und Erbauer der Einheit«, »Verteidiger und Förderer der Menschenwürde« sein.

Diese Zielsetzungen ermöglichten einen Konsens, worin die meisten legitimen und fruchtbaren Linien sich treffen konnten. Sie stellen die kerygmatischen Aufgaben auf eine tragfähige Basis, wodurch es möglich wurde, daß der Konsens Frucht der Einsicht war. Die Rede rief im Saal Begeisterung hervor. Ein Laienbeobachter sagte: »Diese Rede nimmt der Versammlung die unterschwellige Angst, die sie hatte.« Verschiedene Bischöfe sagten scherzhaft: »Der Papst hat uns die Arbeit abgenommen; wir können nun eigentlich nach Hause gehen.« Unter einigen Teilnehmern, die nicht Bischöfe waren, hörte man sagen: »Er hätte nicht von der Wahrheit über Jesus Christus, von der Wahrheit über die Sendung der Kirche, von der Wahrheit über den Menschen sprechen sollen. Er hätte sagen sollen: die Christuserfahrung, die Kirchen-erfahrung, die Erfahrung des Menschen.« Doch aus dem Zusammenhang der Interventionen Johannes Pauls II. in Mexiko und aus seinen späteren Lehraussagen wird deutlich, daß er es für notwendig hielt, für größere Klarheit und Deutlichkeit in der Lehre zu sorgen. Die vielfältigen »Experimente« der lateinamerikanischen Kirche nach Medellín bedurften nach Ansicht des Papstes einer Orthopraxis in Abhängigkeit von einem gewissenhafteren Streben nach Orthodoxie. Sein großes Schema über die dreifache Wahrheit wurde in das Schlußdokument von Puebla aufgenommen im Kapitel »Inhalt der Evangelisation«, das eine Achse darstellt, um die sich alles dreht, was Puebla gebracht hat.

<sup>8</sup> Vgl. Arnold J. Toynbee, *Entre el Maule y el Amazonas* (Editorial Fco. de Aguirre, 13 Colección: Viajeros). Buenos Aires/Santiago de Chile 1968, S. 122 f.

<sup>9</sup> »L'Osservatore Romano«, deutsche Ausgabe 9 (1979), Nr. 5, S. 8.



#### 4. Das Dokument von Puebla

Am 13. Februar 1979 legte Kardinal Baggio, päpstlicher Delegat und Kopräsident, das Schlußdokument zu Füßen eines Bildes der Jungfrau von Guadalupe nieder. Es waren XI + 234 Seiten mit 1 069 Abschnitten. Das Material war zu diesem Zeitpunkt noch zu überprüfen und dem Papst zur Approbation vorzulegen. Der endgültige Text wurde dann am 23. März mit einem Schreiben des Papstes zugestellt. Infolge einer Neuauftellung der Abschnitte sind es nun deren 1 310. Es gab keine wesentlichen Änderungen, wohl aber viele redaktionelle Korrekturen, um eine etwas eilfertige Diktion zu verbessern, zu der man in Puebla gezwungen war. Ferner wurden Präzisierungen vorgenommen, die einige Texte nuancieren und klären.

Einer Petition zufolge, die eine Gruppe von Kardinälen in Puebla dem Vorsitzenden überreicht hatte, wurden in die endgültige Ausgabe als integrale Bestandteile des Dokuments die drei Reden aufgenommen, die Papst Johannes Paul II. an die teilnehmenden Bischöfe oder in deren Gegenwart gehalten hatte. Darauf folgt ein Vorwort, das von den Vorsitzenden der dritten Generalkonferenz unterzeichnet ist: von den Kardinälen Sebastiano Baggio und Aloisio Lorscheider, vom Erzbischof von Mexiko Ernesto Corripio Ahumada und vom Generalsekretär Msgr. Alfonso Lopez Trujillo. Daran schließt sich die »Botschaft an die Völker Lateinamerikas«, in welcher in einem bewegenden, hoffnungweckenden Stil das pastorale Denken der Bischöfe gegenüber allen Problemen, die sich dem Kontinent stellen, zum Ausdruck kommt. Darauf folgt das Dokument selbst, das bei insgesamt 180 Stimmen mit 179 Ja-Stimmen bei einer Stimmenthaltung verabschiedet wurde.

Das Dokument besteht aus fünf Teilen:

1. Pastorale Sicht der lateinamerikanischen Wirklichkeit;
2. Der Heilsplan Gottes für die Wirklichkeit Lateinamerikas;
3. Die Evangelisierung in der Kirche Lateinamerikas. Gemeinschaft und Mitbeteiligung;
4. Die missionierende Kirche im Dienst der Evangelisierung in Lateinamerika;
5. Unter der dynamischen Kraft des Geistes: pastorale Optionen.

Der letzte Teil ist knapp und schwach im Vergleich zu den vorangehenden. Der Papst registriert dies in dem kurzen Approbationsschreiben vom 23. März 1979: »Eure Erfahrungen, Richtlinien, Besorgnisse und Anliegen müssen mit Treue zum Herrn, zu seiner Kirche und zum Sitz des Petrus sich in Leben umsetzen für die Gemeinden, in deren Dienst ihr steht. Deswegen sollt ihr in allen euren Bischofskonferenzen und Teilkirchen auf den entsprechenden Ebenen und in Harmonie mit dem CELAM auf kontinentaler Ebene Pläne mit konkreten Zielen aufstellen.«

Das erste, was am Dokument auffällt, ist, daß im Unterschied zu Medellín, wo die Analyse des Kontinents einen mehr soziologischen Einschlag hatte, hier die Reflexion mit einer historischen Sicht der lateinamerikanischen Realität »Die Höhepunkte der Evangelisierung in Lateinamerika« beginnt. Dies geschieht nicht zufällig. Auch handelt es sich dabei nicht bloß um ein schönes Etikett, sondern um eine Option, die man jahrelang heranreifen ließ, um das von Medellín vorgelegte Gemälde wesentlich zu ergänzen. Wenn die Wirtschaftswissenschaft und die Soziologie eine Diagnose vor-

gelegt hatten, die Lateinamerika als Kontinent der Armen herausstellt, war es nun dringlich, an diese wirklich Armen von einem Blickwinkel aus heranzugehen, der diese Armut tiefer ergründen ließ. Hinter diesem Vorgehen steht die sehr ernste Frage, welcher Humanwissenschaft die pastoraltheologische Analyse sich in erster Linie bedienen solle.

Mit dem geschichtlichen Ansatz weist Puebla auf sein anthropologisch-geschichtliches Instrumentarium hin. Es wurde nicht während der Versammlung von den Bischöfen improvisiert. Schon im März 1974 legte eine Arbeitsgruppe des CELAM einen ersten Entwurf zu einer Periodisierung der Kirchengeschichte des Kontinents vor, und zwar für die römische Bischofssynode über die Evangelisierung. In der Folge begannen sämtliche wichtigeren Untersuchungen, die im CELAM vorgenommen werden, mit einer geschichtlichen Analyse. Auch das »Grünbuch« und das »Weißbuch« tun dies, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung. Um zu erfassen, wie neu dies ist, braucht man nur den Sekretär einer Bischofskonferenz anzuführen, die in der Zeit nach Medellín sich hohen Ansehens erfreute: der chilenischen. Er sagt: »In meinem Land hat sich unsere Kirche großenteils als ahistorisch charakterisiert. Bei der Ausbildung unseres Klerus hatte das Studium der Geschichte der Kirche in Amerika und Chile keinen oder nur ganz geringen Raum. Die Geschichte der Kirche blieb Sache von einigen wenigen Liebhabern, deren Veröffentlichungen in sehr kleinen Gruppen zirkulierten.«<sup>11</sup>

Das Dokument von Puebla übernimmt in jeder Beziehung das Erbe der Konferenz von Medellín. Sein prophetischer Atem, seine Kraft der Anklage, sein befreiender Impetus, seine vorwiegende Option für die Armen stellen es in eine ausdrückliche, beständige Kontinuität zu den zehn Jahre zuvor gegebenen Direktiven. Als Beispiel sei folgender Absatz vorgestellt:

»Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein. Der Luxus einiger weniger wird zur Beleidigung für das große Elend der Massen. Diese Tatsache läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden. In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern: ›Man soll die Barrieren der Ausbeutung . . . gegen die, die ihre besten Kräfte dem Aufstieg opfern, abbrechen‹ (Johannes Paul II. Ansprache Oaxaca 5 AAS LXXI S. 209).« (Nr. 28)<sup>12</sup>.

Puebla war das Werk nachmedellinischer Bischöfe. Einerseits hatten diese das, was die zweite Konferenz hervorgebracht hatte, geklärt, und andererseits wollten sie auf die neuen Herausforderungen antworten. Ein Grundanliegen war es, nach den lehramtlichen Worten zu suchen, welche die Identität wieder auf die Mitte ausrichten und es der Kirche ermöglichen, sich selbst wieder zu einem Ganzen zusammenzufassen. Dies setzte voraus, »die Lehre als Antwort auf die Herausforderung durch die Wirklichkeit und als Stütze für die Seelsorge zu bewerten. Aber es geht um die christliche

<sup>11</sup> Hablan los Delegados a Puebla, a.a.O., S. 136.

<sup>12</sup> Anm. d. Übers.: Wir zitieren hier und im folgenden das Dokument von Puebla nach der deutschen Ausgabe: »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft« = Stimmen der Weltkirche 8. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Identität, wie sie in der konkreten Geschichte Lateinamerikas und seiner Evangelisierung gelebt wird.«<sup>13</sup>

»Daß die christliche Wahrheit symphonisch ist, ist somit vielleicht das Notwendigste, was heute verkündigt und beherzigt werden muß. Symphonie heißt keineswegs süßliche, spannungslose Harmonie. Große Musik ist stets dramatisch, immerfort Balung und höhere Auflösung von Spannungen«<sup>14</sup>.

Wenn wir uns dieses Vergleichs mit der Musik bedienen, stellen wir fest, daß in Puebla der lateinamerikanische Episkopat versucht hat, eine Vielfalt von Modellen und Themen, die der Harmonisierung bedurften, damit die Pluralität nicht in Auflösung ende, wieder zu einer Symphonie zu vereinen. Deswegen besteht das Neue von Puebla im Grunde in seinem zweiten Teil. Hier wird, nachdem ein Bild der lateinamerikanischen Welt entworfen worden ist und bevor pastorale Pläne aufgestellt werden, die kirchliche und kulturelle Identität bekannt und profiliert. Die Tatsache, daß die Identität im Licht der reichen Erfahrungen der letzten Jahre neu bestimmt wird, ist das Neue von Puebla, das es ermöglicht, der Evangelisierung in einer neuen Etappe mit verstärkter Hoffnung einen neuen Anstoß zu geben.

Verschiedene Anzeichen künden eine zweite Periode der Nachkonzilszeit an. Zwar wird das, was die Kühnheit der ersten Periode errungen hat, nicht aufgegeben, aber man hält jetzt eine schöpferische Konsolidierung für notwendig. Puebla steht in dieser Dynamik der nachkonziliaren Konsolidierung. Und damit eine solche nicht einfach ein Akt des Willens, der Autorität und der Disziplin sei, wird die Kirche ihr Zentrum der Selbstzusammenfassung in einem erneuerten Glaubensbekenntnis suchen müssen. Es ist die Systole, worin das Herz sich zusammenzieht, um dann das Blut wieder um so lebenskräftiger kreisen zu lassen. Die Kirche bekennt systolisch Jesus Christus inmitten der Geschichte; damit begegnet sie ihrem Zentrum und bekommt den erlösten Menschen wieder in den Blick.

Aufgrund des Gesagten formuliert Puebla im zweiten Teil des Dokuments in nicht weniger als 174 Abschnitten ein Glaubensbekenntnis. Darin proklamiert es »Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkündigen; die Wahrheit über die Kirche, das Volk Gottes, Zeichen und Dienst für die Gemeinschaft; die Wahrheit über den Menschen: die menschliche Würde«. Nach turbulenten Jahren einseitiger und falscher »Neudeutungen« des christlichen Glaubens wurde die Kirche in ihren Hirten inne, daß es notwendig sei, den Wesenskern dessen, was sie ist, zu proklamieren. Nachdem diese Identität bekräftigt, die Pluralität zusammengefaßt ist, darf die Braut Christi sich als Mutter der Völker manche Kühnheit erlauben.

Bis Ende 1978 kreiste unter Pastoraltheologen (von denen einige europäischer Abstammung sind) die Ansicht, es gebe gar kein Lateinamerika, dieses sei ein Mythos, wovon ein weiterer Mythos abhängt: die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit. Für uns Lateinamerikaner ist dies unannehmbar, politisch bedeutet es den Selbstmord unserer Hoffnungen. Puebla stellt sich auf einen ganz anderen Standpunkt als solche Beobachter. Es nimmt die offenkundige Verschiedenheit der Menschen, Völker und

<sup>13</sup> Equipe de Reflexión Teológica Pastoral del CELAM, Reflexiones sobre Puebla. Ed. del CELAM, Nr. 39. Bogotá 1979, S. 44.

<sup>14</sup> Hans Urs von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln 1972, S. 13.

Rassen an, glaubt aber, daß dennoch eine kulturelle Einheit vorliegt, die den Begriff Lateinamerika als gültige geschichtliche Einheit rechtfertigt. In der Sicht Pueblas ist das Band, das diese Völker verbindet, das von der katholischen Kirche gepredigte Evangelium. Der Terminus *Technicus*, der sich herauskristallisiert hat, lautet: »grundlegendes katholisches Substrat« (Nr. 1, 7 und 412). Dies schließt keinen Geschichtstriumphalismus in sich, der die entsetzlichen düsteren Seiten übersehen würde: »Bei aller Unzulänglichkeit und trotz der immer gegenwärtigen Sünde hat der Glaube der Kirche die Seele Lateinamerikas geprägt (vgl. Johannes Paul II. Zapopán 2), indem er die wesentliche historische Identität umprägte und zur kulturellen Urform des Kontinents wurde, aus der die neuen Völker hervorgingen. Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde« (Nr. 445–446). Den geschichtlichen Hintergrund bildet also eine evangelisierte Kultur.

Über das Verhältnis von Kirche und Kultur handelt »*Gaudium et spes*« in Texten, die Kardinal Lercaro als den Kerngehalt der Pastoralkonstitution ansah. Verwunderlicherweise war von diesem Begriff in der Nachkonzilsperiode wenig die Rede. Wer ihn wieder in den Vordergrund der Reflexion rückte, war Paul VI. Als dieser in der Exhorte »*Evangelii nuntiandi*« die verwickelten Antworten auf die Frage, was Evangelisieren ist, zusammenzufassen suchte, sagte er: »Vielleicht können wir dies zusammenfassend so ausdrücken: es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln –, die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in »*Gaudium et spes*« haben, zu evangelisieren« (Nr. 20). Und weiter erklärt er: »Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche, wie es auch das anderer Epochen gewesen ist« (ebd.). Diese Aussagen hatten eine gewaltige Wirkung auf das lateinamerikanische Denken derjenigen Richtung, die Msgr. Bernardino Piñera »Sicht von der einheimischen Kultur her« nennt. Eine Position, die sich in einer Variante der Theologie der Befreiung entwickelt hatte, die im La-Plata-Gebiet heimisch ist.

In Buenos Aires kam bis Ende der sechziger Jahre eine interdisziplinäre Gruppe zusammen, die sich mit dem Thema Volksseelsorge befaßte. In einer konkreten geschichtlichen Analyse suchte sie die Eigenart des lateinamerikanischen Empfindens zu erfassen und die Ekklesiologie des Gottesvolkes im Hinblick auf die Völker des Kontinents auszuarbeiten. Der Begriff Kultur kam ihr dabei gelegen. Sie verwendete ihn stets in einem für Zeit und Ort charakteristischen dramatisch-drängenden Sinn. Diese Schule von Rio de la Plata leistete durch den hervorragenden argentinischen Theologen Lucio Jera einen gültigen Beitrag zur Vorbereitung wie zur Abwicklung der Konferenz von Puebla.

Ein weiteres Land hatte sich kraft seines unvergleichlichen anthropologischen Reichtums mit den Problemen der Kultur auseinandergesetzt: Mexiko. Die theologische Gesellschaft Mexikos leistete ihren Beitrag mit Forschungen über die Volksreligion und die großen Symbole des Volkes und regte damit die pastoraltheologische Reflexion an. Die Arbeiten ermöglichten den mexikanischen Bischöfen, das »Faktum Guadalupe« in einer pastoralen Exhorte vorzulegen unter dem Titel: »Die Präsenz der

heiligen Maria von Guadalupe und das Engagement unseres Glaubens für die Evangelisierung«. Dies war am Vorabend der Dritten Generalkonferenz. Im Umkreis des CELAM prägten »Evangelii nuntiandi« und die Kategorie Kultur der interdisziplinären Arbeit den Stempel auf; sie trägt den Titel: »Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika«<sup>15</sup>. Dieses Dokument ist ein entscheidender Markstein auf dem Weg, der nach Puebla führte.

Noch von einem weiteren Winkel aus läßt sich feststellen, wie wichtig der Begriff Kultur für Puebla wurde. Medellín lenkte die Kirche Lateinamerikas in die Richtung, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil entspricht: die Kirche als Dienerin der Welt. In Puebla ging es nun darum, den ersten Begriff, das Kirchesein, symphonisch zu rekapitulieren. Dies geschah im dreifachen Bekenntnis des Glaubens an Christus, die Kirche und den Menschen. Das ist das, was man während der Arbeit der Kommissionen den »Dreifuß« nannte. Auch suchte man nach einer genaueren Wesensbestimmung von »Welt«. Die Aussage Medellín, Lateinamerika sei der »Kontinent der Armen«, wird als wahr, doch ungenügend erkannt. Sie gilt ja auch für Afrika und Asien. Lateinamerika besitzt eine Seele und das Evangelium; wenn auch in Sünde und Unzulänglichkeiten hat es sein Substrat bewahrt. Der neue Begriff ist der der Kultur. Er ermöglicht ein viel genaueres Profil der Analyse und ein viel dynamischeres der Planung.

Nachdem das Dokument von Puebla die Kultur in Wendungen definiert hat, die »Gaudium et spes« und »Evangelii nuntiandi« entnommen sind, sagt es: »Die so verstandene Kultur umschließt das ganze Leben eines Volkes: die Gesamtheit der Werte, die es beseelen, und der Fehlerte, die es schwächen, die alle, da sie gemeinsam von den Mitgliedern geteilt werden, diese aufgrund ein und desselben »kollektiven Bewußtseins« (EN 18) vereinen. Die Kultur umfaßt ebenso die Formen, in denen jene Werte oder Fehlerte sich ausdrücken oder gestaltet sind, das heißt die Bräuche, die Sprache, die Einrichtungen und Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, sofern sie nicht behindert oder unterdrückt werden durch das Eingreifen anderer dominierender Kulturen« (Nr. 387). Und in Übereinstimmung mit Tillich heißt es weiter: »Das Wesentliche der Kultur besteht in der Haltung, mit der ein Volk eine religiöse Bindung zu Gott bejaht oder verneint, es besteht aus den religiösen Werten oder Fehlerten« (Nr. 389).

Wenn das Programm, das Medellín im kirchlichen Bewußtsein Lateinamerikas als Spur hinterließ, ein Aufruf zur Strukturreform war, so bezieht sich Puebla wieder auf die Mitte mit Hilfe eines Begriffs, der umfassender ist und dem eigenartigen, charakteristischen Bemühen der Kirche näher steht: mit dem Wort Evangelisierung. Jede Religion wirkt ja in ihrer Dynamik auf den Menschen, indem sie ihn zu einer soteriologischen Umkehr auffordert und ihm eine solche ermöglicht. Sie stellt ihn also unter den Horizont der Freiheit und Moralität. Die Strukturveränderung ist ein mittelbar religiöses Programm. Von der Struktur zur Moralität ist eine Strecke zurückzulegen, die in der kirchlichen Praxis der letzten Jahre als ein pastorales Experiment erfahren wurde. Es gab Vertreter und Leiter der Kirche, die von der Idee der Strukturveränderung so eingenommen waren, daß sie den Sinn für ihre persönliche Umkehr und die des Volkes verloren oder hintansetzten. Der Begriff Strukturreform als soteriologi-

<sup>15</sup> Ediciones del CELAM, Nr. 29. Bogotá 1976.

ches Programm einer der Welt gegenüberstehenden Kirche erwies sich als einseitig und erforderte eine Eingliederung in eine höhere Synthese.

Puebla bot eine Chance dazu mit seinem Ruf, die Kultur zu evangelisieren. Dies war möglich, weil die Kultur ein Wertelement unmittelbar enthält. Ricoeur hat gesagt, das Wesentliche trage religiöses Gepräge. Hier fühlt sich die Kirche mit ihrem evangelisierenden Wesenselement zuhause. Andererseits wird die Idee der Strukturreform nicht aufgegeben und auch nicht auf den Nimmerleinstag verschoben. Die Struktur ist ein inneres Element der Kultur. Eine Evangelisierung der Kultur setzt voraus, daß man das vorhandene »echte katholische Substrat« mit einem neuen Impuls aus dem Geist des Evangeliums befruchtet und von daher »das ganze Leben eines Volkes umschließt« (Nr. 387). So kommt man auch über den Gegensatz hinweg, der in der Inkohärenz liegt »zwischen der Kultur unserer Völker, deren Werte vom christlichen Glauben durchdrungen sind, und der Armut, in der sie so häufig wider alle Gerechtigkeit gefangen sind« (Nr. 436).

Puebla geht an die Strukturreform von der Prämisse aus, daß das Volk sich in einem Umkehrprozeß befindet. In einem Vergleich mit den verschiedenen Richtungen der marxistischen Schule kann man sagen, Puebla ist in seiner Einstellung zur Gesellschaftsveränderung mit Mao und Gramsci verwandt und steht einem stalinistischen Strukturalismus fern. Auf was es ihm ankommt, ist ein Wandel, der den Menschen, das Volk verändert und einen Druck ausübt auf die Struktur, die den Menschen einengt und einkerkert, damit die Struktur mit dem Gesamt evangelischer Werte übereinstimmt, die in ihrem innersten Substrat angesiedelt sind. Zudem geht Puebla in den Abschnitten über die Befreiung, die Hebung des Menschen, die Ideologien und die Politik auch an die direkte Strukturveränderung heran.

Im Prisma der Kultur widerspiegeln sich sehr viele Themen, die das heutige lateinamerikanische Bewußtsein erregen. Doch hat man nicht nur eine allgemeine Theorie über die Kultur und die Evangelisation geboten, sondern auch eine Beschreibung der lateinamerikanischen Seele.

### 5. *Das eigentümliche Empfinden Lateinamerikas*

Puebla zufolge hat sich die lateinamerikanische Seele bei den Armen des Kontinents deutlicher herausgebildet. Sie bewahren sie reiner und nehmen die fremden Elemente der importierten universalen Kultur weniger in sich auf (Nr. 421). Die einheimische Kultur hat sich »gerade in den armen Schichten als Lebens- und Existenz Ausdruck erhalten« (Nr. 414). Und unter den Kulturformen der Armen gibt es eine, die das eigentümliche Empfinden in ganz besonderer Weise objektiviert: die Volksfrömmigkeit. »Diese vom Glauben durchdrungene Kultur, der doch häufig die angemessene Katechese fehlt, äußert sich in besonderen Formen der Religion unseres Volkes, die von einem tiefen Gefühl der Transzendenz und zugleich der Nähe Gottes erfüllt sind« (Nr. 413). Darin äußert sich die Lebenskraft des »echten katholischen Substrats«.

Das Dokument bietet verschiedene Beschreibungen dieser Eigentümlichkeit. Als Hauptbelege dafür sind anzuführen die Abschnitte 413, 414, 448, 452, 454 und 456. Darin heißt es: »Diese vom Glauben durchdrungene Kultur . . . kommt in einer Volkswisheit mit kontemplativen Zügen zum Ausdruck, die die besondere Art prägt,

in der unsere Menschen ihre Beziehung zur Natur und den Mitmenschen erleben; sie kommt in einem besonderen Sinn für Arbeit und Feiern, für Solidarität, Freundschaft und Verwandtschaft zum Ausdruck. Sie äußert sich ebenso im Gefühl für die eigene Würde, die durch ihr armes und einfaches Leben nicht herabgesetzt wird« (Nr. 413). Es ist eine Kultur, die sich gerade in den armen Schichten als Lebens- und Existenzausdruck erhalten hat und besonders vom Herzen und der Herzenseinsicht geprägt ist. »Sie kommt nicht so sehr in den für die Wissenschaften charakteristischen Denkkategorien und Denkschemata zum Ausdruck als vielmehr in der künstlerischen Gestaltung, in der lebendigen Frömmigkeit und in den Bereichen des solidarischen Zusammenlebens« (Nr. 414). Bemerkenswerterweise ist dieser letzte Abschnitt ein fast wörtliches Zitat aus der Rede, die Kardinal J. Ratzinger am 21. September 1978 bei der Eröffnung des Marianischen Kongresses von Guayaquil gehalten hat<sup>16</sup>.

Unter diesen Ausführungen findet sich ein Text, der uns an ein entscheidendes Problem der allgemeinen Bestimmung und Sendung der lateinamerikanischen Kultur heranzführt: »Die Religiosität des Volkes ist in ihrem Kern ein Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit auf die großen Existenzfragen Antwort gibt. Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese. So führt sie in schöpferischer Weise Göttliches und Menschliches, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl zusammen« (Nr. 448). Dieser Abschnitt nimmt einen Text auf, den die Bischöfe in den sogenannten »Libros Auxiliares« vor sich hatten. Es handelte sich um eine im April 1978 herausgegebene Arbeit »Puebla: entscheidende Themen und Optionen«. Hier ist von einer gespaltenen Mentalität die Rede, die der eigentlichen Geisteshaltung der lateinamerikanischen Kultur widerstreitet und deren eigenes Empfinden bedroht. »Bekanntlich leiden Intellektuelle des Westens in ihrer Befähigung zur Synthese an einer Lähmung, und das spaltende, dissoziierende Denken ist auf dem Wege, die Kultur und die menschliche Existenz aufzulösen. Der Volkskultur hingegen gelingt es glanzvoll, synthetisch und weise, organisch und vital zu denken. Darum sind für das Volk die radikalen Entgegensetzungen, die bei den säkularisierten Eliten so häufig vorkommen, etwas Fremdes. Die Volksreligiosität stellt Aktion und Kontemplation, Engagement und Frömmigkeit, Hierarchie und Gottesvolk, Christus und Maria, Glauben und Religion, Heil und Befreiung nicht in Gegensatz zueinander, sondern integriert sie in eine vitale Synthese, die eine unersetzliche Triebfeder der pastoralen Tätigkeit ist«<sup>17</sup>.

Diese Befähigung zur Synthese bildet einen Grundzug des katholischen Denkens. Hier liegt der kulturelle Ausdruck des »katholischen Genius« vor, der im lateinamerikanischen Volk über eine Reserve verfügt, die in den nächsten Jahrzehnten wohl eine geschichtliche Rolle spielen wird. Es wäre aufschlußreich, die Texte von Puebla mit einem Werk wie etwa dem Buch von Leo Scheffczyk, »Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt« (Aschaffenburg 1978) zu vergleichen, namentlich mit dessen Ausführungen über das katholische »und« und das protestantische »allein« (S. 77 ff.).

<sup>16</sup> Vgl. den Originaltext in: Regnum, Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung. Vallendar-Schönstatt 14 (1979), S. 15.

<sup>17</sup> Visión de América Latina. Libro Auxiliar 4. Bogotá 1978, S. 24.

Was in Puebla Reflexion des lateinamerikanischen Selbstbewußtseins war, haben einige Europäer als ein wichtiges Thema wahrgenommen. Die erste Diagnose von berufener Hand, die mir bekannt ist, ist die, die P. Josef Kentenich am 31. Mai 1949 in Santiago de Chile gemacht hat. Darin stellt er eine abwegige anglo-sächsische Geisteshaltung, die er als ein »mechanistisches oder separatistisches Denken« charakterisiert, einem »synthetischen, organischen Denken« gegenüber. J. Kentenich weist der lateinamerikanischen Kirche eine für den Westen heilsame Funktion zu. Hans-Werner Unkel behandelt diesen Gedanken in Verbindung mit Puebla im Schlußteil seiner Dissertation, die er unlängst der Theologischen Fakultät von Santiago de Chile vorlegte. Ähnlichen Entgegensetzungen und Charakterisierungen begegnen wir in den bereits angeführten Reden, die Kardinal Ratzinger in Ecuador hielt. Auch Paul VI. bestimmte den geschichtlichen Auftrag Lateinamerikas von dieser Befähigung zum Integrieren her in einem Text, den Medellín übernahm: ». . . Wir werden uns der eigentümlichen Berufung Lateinamerikas bewußt: der Berufung, das Alte und das Neue, das Geistliche und das Zeitliche, das, was andere uns übergaben, und das uns Eigene zu einer neuen, eigentümlichen Synthese zu verbinden.«<sup>18</sup>

Wir haben die Aussage Pueblas angeführt, weil darin, wie das Volk Maria sieht, die synthetische Kraft der Kultur Lateinamerikas beispielhaft zum Ausdruck kommt. Ja, wie Puebla sagt, findet der Mestize seine Identität in Maria versinnbildet: »Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde« (Nr. 440).

Rafael Ortega hat festgestellt, es sei unverständlich, daß sich die Dokumente von Medellín über alles Marianische ausschweigen<sup>19</sup>. Dies überrascht in der Tat, denn die Bischöfe hatten ja gerade an einem Konzil teilgenommen, das von Paul VI. – als marianisch – hervorragend bewertet worden war<sup>20</sup>. Zudem wollten sie die Einsichten des Konzils auf einen Kontinent übertragen, den der damalige CELAM-Präsident, Msgr. Eduardo Pironio, später als »vom Wesen her marianisch« bezeichnen sollte<sup>21</sup>. Dennoch wurde Maria im Dokument von Medellín kein eigener Abschnitt gewidmet. Das konnte nicht zufällig sein, sondern war eben mit den damaligen Zeitumständen gegeben, in welchen man, wie Paul VI. in »Marialis Cultus« (Nr. 58) bemerkt, gegenüber Maria etwas verlegen war. Puebla hingegen bietet uns, gerade weil es die katholische Identität und die lateinamerikanische kulturelle Identität bestimmt, eine weite, reiche Reflexion über die Jungfrau Maria.

Von der Mariologie ist in der Ekklesiologie die Rede. Wie in den anderen Absätzen dieses Traktats ist der Ausgangspunkt die konkrete Geschichte der Menschen dieser Länder. Das Kapitel beginnt wie folgt: »Unter unseren Völkern ist bei der Verkündigung des Evangeliums immer die Jungfrau Maria als seine höchste Erfüllung dargestellt worden. Seit den Ursprüngen, ihrer Erscheinung und Anrufung in Guadalupe, stellte Maria das große Zeichen, das mütterliche Antlitz voller Erbarmen für die Nähe

<sup>18</sup> Medellín, *Introducción a las Conclusiones*, Nr. 7.

<sup>19</sup> Para una Renovación y Refundización de la Mariología. In: Medellín, Nr. 6, 1976, S. 152.

<sup>20</sup> Vgl. die Rede zum Abschluß der Dritten Konzilsperiode, 21. November 1964, Nr. 21.

<sup>21</sup> Vgl. den »Osservatore Romano«, spanische Ausgabe vom 6. Oktober 1974, S. 10.



des Vaters und des Sohnes dar, mit denen zusammen sie uns einlädt, in die Gemeinschaft einzutreten. Maria war auch die Stimme, die uns zur Einigung zwischen Menschen und Völkern aufforderte. Wie das Heiligtum von Guadalupe, so sind auch die übrigen Marienwallfahrtsstätten des Kontinents ein Zeichen der Begegnung des Glaubens der Kirche mit der lateinamerikanischen Geschichte« (Nr. 282).

Bei der Bestimmung des besonderen Charismas, das Maria im Heilsplan hat, greift man zu den Begriffen, die an das erinnern, was Scheeben als den »Personalcharakter« Marias aufgezeigt hat: »Sie war die treue Begleiterin des Herrn . . . Sie ist die enge Mitarbeiterin seines Wirkens« (Nr. 292 f.). Die Meditation von Puebla sucht Maria immer wieder mit dem Hier und Jetzt in Verbindung zu bringen. So bezieht sie die Aktualität des *Magnificat* auf den lateinamerikanischen Horizont, behält aber den Glaubenskern bei, der ihm innewohnt. Puebla stellt Maria in die Linie der Aufwertung der Frau. Dann und wann kehrt es zum großen Thema des Glaubens und der Evangelisierung zurück. Es nennt Maria »die vollkommene Schülerin« (Nr. 296), »die Lehrmeisterin des Evangeliums in Lateinamerika«, »die Mutter, die uns im Glauben erzieht« (Nr. 290).

Was das Erfordernis der Marienverehrung betrifft, versammelt Puebla Hinweise der Tradition, von »Marialis Cultus« und von Johannes Paul II. (vgl. Nr. 283 und 291). Es zeigt die Sendung Marias im tätigen Einsatz der Kirche um die Völker und sagt in der ihm eigenen Sprache: »Durch Maria hat Gott Gestalt angenommen, er begann, Angehöriger eines Volkes zu werden, er wurde zum Mittelpunkt der Geschichte. Maria ist das Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde. Ohne Maria verliert das Evangelium seine Gestalt, wird es verzerrt und in eine Ideologie, in einen spiritualistischen Rationalismus verwandelt« (Nr. 301). Das Dokument erinnert an den Zentralgedanken Pueblas, an den Grund seiner Einberufung: die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, und sagt abschließend: »Die Kirche ist sich dessen bewußt, daß es darum geht, zu evangelisieren, und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich« (EN). Diese Kirche, die mit neuer Klarheit und Entschlußkraft in der Tiefe, an der Wurzel, mitten in der Kultur des Volkes evangelisieren will, wendet sich an Maria, damit das Evangelium stärker Gestalt annehme und mehr zum Herzstück Lateinamerikas werde. Dies ist die Stunde Mariens, die Zeit eines neuen Pfingstfestes, an dem ihr mit ihrem Gebet die führende Rolle gebührt . . .« (Nr. 303).

## 6. Einige abschließende Überlegungen

Ein so verwickeltes und erregendes Ereignis auf einem Kontinent, der sich in dramatischer Spannung befindet, kann natürlich mit Recht verschieden gedeutet werden. So die Schlüsselbegriffe *Communio* und Mitbeteiligung, die Präferenz für die Armen, die katholische und die lateinamerikanische Identität und der Wille zur Klärung der Lehre. Man könnte diese Elemente wie folgt miteinander in Zusammenhang bringen: Der Hauptgedanke Pueblas ist die Evangelisierung, die die Gemeinschaft und die Mitbeteiligung, vor allem (aber nicht ausschließlich) der Armen, will. Das Evangelisierungsprogramm geht von einer doppelten Identität aus: die christliche und die latein-

amerikanische Identität; hat man von dieser eine dynamische Sicht, dann kann man sich auf den Weg zur Befreiung wagen, die der Kontinent fordert<sup>22</sup>.

Wie sich Puebla zum Anliegen der Befreiung stellt, verdiente eine ausführliche, ins einzelne gehende Studie. Wir begnügen uns hier mit der Bemerkung, daß der Grundrahmen dafür durch die Koordinaten gegeben ist, die »Evangelii nuntiandi« gezogen hat. Und was die Haltung zum Marxismus betrifft, so hält man sich an die Lehre von »Octogesima adveniens«.

Puebla war ambitiös und stellte ein entsprechendes Programm auf. Ambitiöse Pläne aufstellen, ohne daß man über die Kräfte verfügt, sie zu verwirklichen, zieht über kurz oder lang Gefahren nach sich. Puebla aber hat eine begründete große Hoffnung: »Gott ist im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier, gegenwärtig und lebendig« (Nr. 9 der Botschaft Pueblas an die Völker Lateinamerikas).

---

<sup>22</sup> Reflexiones sobre Puebla, a.a.O., S. 37 ff.