

schen derer entsprechen, welche die etablierte Ordnung verewigen möchten.

Die Basis bindet nichts an diese Ordnung und an dieses Gesetz, von denen sie bedrückt wird. Darum können nur an der Basis die neuen Kräfte der Hoffnung und des Glaubens sich erheben, das neue Gesicht einer Revolution und einer Transzendenz, die in keiner Weise Illusion oder Opium sind, einer Transzendenz, welche innere und fortwährende Kontestation der Immanenz ist, ohne jeden Dua-

lismus, ohne Herrschaft von außen her, ohne Entfremdung.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROGER GARAUDY

geboren 1913 in Marseille. Er ist Agrégé in Philosophie, Doktor der Literatur (Sorbonne 1952), Doktor der Naturwissenschaften (Akademie der Wissenschaften der UdSSR 1954), Professor an der Philosophischen Fakultät von Poitiers. Er veröffentlichte u. a.: *L'Alternative* (Laffont, Paris 1972), *Danser sa vie* (Le Seuil, Paris 1973).

Enrique Dussel

Die Basis in der Theologie der Befreiung

Lateinamerikanische Sicht

Unser Aufsatz möchte eine Problematik situieren, die von Natur aus verwickelt und noch in voller Entwicklung begriffen ist. Darum werden wir von einigen Fakten ausgehen, welche die Basis Lateinamerikas betreffen, um hernach die Bedeutung gewisser Worte zu klären, die in den Verlautbarungen und Arbeiten in Lateinamerika für gewöhnlich gebraucht werden. Von dieser Realität aus werden wir eine theologische Reflexion anzustellen suchen, die, weil sie ekklesiologisch ist, es nicht wird unterlassen dürfen, auf die Unstimmigkeiten hinzuweisen, die sich abzeichnen, auf die neuen Basisformen, die im Entstehen begriffen sind. Sodann werden wir von der Theologie der Befreiung her damit schließen, daß wir eine Lösung in Richtung der kirchlichen Dienste und Charismen vorgelegen.¹

1. Einige Fakten, welche die lateinamerikanische Basis betreffen

Angesichts der Krise, in die viele Pastorexperimente, die (wie die herkömmliche katholische Aktion) nach dem Modell der «neuen Christenheit» ausgerichtet sind, und das Vorhaben einer raschen Evangelisierung der großen städtischen Zentren (z. B. durch die in den Städten durchgeführten

«Generalmissionen»)² gerieten, begann man zur Zeit des Konzils und nachher neue Formen eines christlichen Lebens in Gemeinschaft zu erahnen, welche geeignet schienen, eine Lücke in der kirchlichen Pastoralität zu füllen.

Andererseits bestanden schon seit geraumer Zeit nichtchristliche religiöse Lebensgemeinschaften (wie z. B. in Brasilien die *macumba*, synkretistische afro-amerikanische Kulte, der Spiritismus usw.) oder nichtkatholische (wie die Pfingstgemeinde), die ein Beispiel für die Begegnung von Gläubigen in intimeren, herzlicheren interpersonalen Gemeinschaften boten. Die Katholiken selbst begannen, in der Basis Engagements in einem neuen Stil zu organisieren (wie die Erziehungsbewegung MEB: *Movimiento de Educación de Base*, die u. a. von Paul Freire gegründet wurde). So entstanden denn seit 1960 in Brasilien sogenannte «Basisgemeinden» (anfänglich gab es überhaupt noch keine Bezeichnung für sie). Nach und nach gewann der Gedanke an Boden. In der Konstitution «*Lumen gentium*» (Nr. 9–14) wies das Zweite Vatikanum selbst in grundlegender Weise auf die Frage hin.

Die Frage wurde frontal angegangen in der zu Medellín (1968) zustande gekommenen Formulierung, worin es heißt: «Der Christ muß das Leben in Gemeinschaft, zu dem er berufen ist, in seiner Basisgemeinde finden, d. h. in einer Orts- oder Milieugemeinde, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension aufweisen soll, daß sie den persönlichen, brüderlichen Verkehr zwischen ihren Mitgliedern ermöglicht.»³ Die Experimente mit solchen Basisgemeinden (die später, angesichts der Einsprüche gegen diese Bezeichnung, sich «christliche Basisgemeinden» nannten und sich jetzt als «kirchliche Basisgemeinden» bezeichnen) nahmen an Zahl zu, namentlich in Brasilien, obwohl sich erst eine ganz

geringe Minderheit des lateinamerikanischen Katholizismus an diesem Experiment beteiligt. Man trifft nicht häufig auf Feststellungen wie die von Msgr. Fragoso, wonach in seiner Diözese im Nordosten Brasiliens zehn Pfarreien mit je hundertfünfzig Basisgemeinden bestehen. Am Ersten lateinamerikanischen Kongreß für kirchliche Dienste (der im August 1974 zu Quito abgehalten wurde) konnte man zahlreiche Experimente studieren, die in dieser Richtung gestartet worden sind.⁴

Diese Basisgemeinden sind heute von mannigfaltigster Art (ländliche, städtische, spezialisierte, Laien- und Familiengruppen; von Priestern, Schwestern, Laien ins Leben gerufen; von mehr charismatischem oder mehr apostolischem Gepräge oder in praktisch gesellschaftliche oder politische Situationen engagierte usw.); im allgemeinen bestehen sie jedoch innerhalb einer Pfarrei oder sind sie in die Pfarreiorganisation eingegliedert.

Die Basis verfügt jedoch auch über weitere Ausdrucksformen. Nicht ohne Grund wies der ehemalige Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz darauf hin, daß «die Spannungen zwischen den aufgeklärten Laiengruppen und der Hierarchie heute immer mehr andauern und daß man möglicherweise nicht imstande sein wird, über dieses Problem rasch Herr zu werden. Viele Laien erklären, sie seien über gewisse Aspekte der institutionellen Kirche skandalisiert.»⁵ So fand z. B. am 20. Juni 1965 eine Manifestation katholischer Studenten gegen das Wirken des Apostolischen Nuntius statt, weil dieser «die Kirche von Uruguay von der Ausführung der Konzilsbeschlüsse abhalte». Und am 4. April 1966 besetzten Laien in Buenos Aires eine Kirche, damit deren Pfarrer nicht durch einen andern ersetzt werde, und ein Junger schrie am Gitter der Vorhalle: «Wir gedenken nicht, den Kampf für das aufzugeben, um was uns in der Tiefe unseres christlichen Gewissens die Kirche Christi ersucht: sie will eine Kirche ohne Luxus, ohne weltliche Interessen, ohne Heuchelei und Verstellung, ohne Verbürgerlichung sein; wir wollen das von Johannes XXIII. geforderte *Aggiornamento*.» Am 11. August 1968 besetzten um die dreihundert Laien und eine Priestergruppe zu Santiago de Chile die Kathedrale. In Mexico protestierte die Pfarrei Dulce Nombre de Maria im Bistum Tlalnepantla gegen die Versetzung ihres Pfarrers. In der Dominikanischen Republik besetzten entlassene Arbeiter der Firma Metaldom friedlich die Kathedrale. In Nicaragua okkupierten zahlreiche Laien 1970 die Kirchen der Hauptstadt,

um gegen die Regierung und die von ihr verübten Ungerechtigkeiten zu protestieren. In Bolivien forderten viele Christen die Resignation des Erzbischofs und besetzten am 17. April 1970 die Kathedrale. Hunderte solcher Vorfälle sprechen von einer Irruption der Basis als innerkirchlicher Protest.

Die Basis kann sich jedoch noch auf eine dritte Weise äußern. In einem Brief, den der christliche Gewerkschaftsbund Lateinamerikas an Papst Paul VI. im Hinblick auf seine Reise nach Bogotá richtete, heißt es u. a.: «Bruder Paulus..., als einige Gewerkschaftsführer darum ersuchten, Vertreter von Organisationen des Volkes, von Arbeitern und Bauern einzuladen, entgegneten deine kirchlichen Führer, sie «möchten auf dieser Versammlung von Medellín keine Konfliktselemente». Und du weißt, sie haben recht. Wir sind konfliktgeladen, weil wir schon seit langem mehr die Tat als die Worte, mehr den kämpferischen, revolutionären Einsatz als das bloße Sprüchemachen vertreten.»⁶ Dies ist eine andere Äußerung der Basis: das politische Engagement im streng prophetischen Sinn als Zeichen für die eschatologische Befreiung.

2. Die Bedeutung der in der lateinamerikanischen Theologie üblichen Begriffe

Der Begriff «Basis» ist vieldeutig; zumindest benennt er eine große Vielfalt heutiger christlicher Experimente, so daß er der Erklärung bedarf. In der Formulierung «Basisgemeinde» hingegen liegen zwei Elemente, die leicht voneinander zu unterscheiden sind: «Gemeinde» und «Basis».

Die lateinamerikanischen Soziologen haben manchmal den Begriff «Gemeinde», manchmal hingegen den Begriff «Basis» betont. In beiden Haltungen äußert sich bereits ein gewisser Vorentscheid.

Wenn man stärker auf dem Begriff «Gemeinde» besteht, so darum, weil man damit mehr einen *innerkirchlichen* Standpunkt einnimmt. «Die kirchliche Basisgemeinde ist vor allem eine Reflexions- und Arbeitsgruppe mit starkem inneren Zusammenhang und gehört zur allgemeinen Kategorie der Kleingruppe.»⁷ Sie ist eine «Gemeinde von kleinem Ausmaß, um die persönliche Beziehung zu ermöglichen und damit sie als brüderliche Gruppe erfahren werden kann; sie ist eine Gemeinde, die von naturgegebenen Menschengruppen her gebildet wird und mit Leitern, die aus ihr selbst hervorgehen. Angesichts der Unsicherheit, Einsamkeit, des Anonymen und Abnormalen der

modernen Gesellschaft suchen die Menschen nach ihrer Integration in Gruppen, nach gemeinschaftlichen Lebensformen.»⁸ Diese «Gemeinden», die von bloßen «Gesellschaften» und Institutionen mit unpersönlichen Beziehungen zu unterscheiden sind, sind heute notwendiger als früher sowohl in den Städten (da in den Städten der abhängigen, unterentwickelten Nationen eine neue Bourgeoisie und eine neue Proletarierklasse entstanden sind) als auch auf dem Land (das durch den Schock des modernen Industrielebens desintegriert wird). Die Basisgemeinde wird so zu der «Gemeinde auf unterer Ebene (es gibt keine weitere unter ihr), worin die Mehrheit der Gläubigen für gewöhnlich die Gaben empfängt, die die Kirche ihnen spendet.»⁹ Die «Gemeinde» besitzt einen Ort, aber braucht kein Territorium (wie die herkömmliche Pfarrei) zu haben; sie besitzt ein Lokal, doch kein Gotteshaus; sie besitzt Mitglieder, die aktiv teilnehmen, doch kein passives Volk; sie besitzt ein Haupt, einen führenden Kopf, einen Verantwortlichen, braucht jedoch nicht einen Pfarrer oder einen Priester zu haben; sie übt gemeinschaftliche Tätigkeiten aus, jedoch nicht die Seelsorge in einer Pfarrei.

Wenn man hingegen den Begriff «Basis» betont, so deswegen, weil man auf die *außerkirchliche* Funktion mehr Gewicht legen möchte. Auf diesen Weg hat sich besonders die sogenannte «Befreiungstheologie» mit ihrem Flügel, der «lateinamerikanischen politischen Theologie» eingelassen. So kann man sagen: «Die immer revolutionären Stellungnahmen der Christengruppen, vor allem der Studenten-, Arbeiter- und Landarbeitergruppen, haben häufig dazu geführt, daß die Laienapostolatsbewegungen in Konflikt mit der Hierarchie geraten... Ja, viele entdecken in diesen Bewegungen die dem Evangelium entsprechenden Forderungen nach einem immer entschlosseneren Einsatz für die Unterdrückten dieses ausgebeuteten Kontinents verwirklicht.»¹⁰ Unter «Basis» versteht man demnach eine Bewegung, der es «nicht darum zu tun ist, (wie die Integrationsgruppen) das Funktionieren der Institutionen zu verbessern, sondern der es darum geht, die Institutionen zu verändern (sie sind Kontestationsgruppen).»¹¹

Auf alle Fälle hat sich – sei es nun durch die Basisgemeinden oder sei es durch die Basisbewegungen – die Kirche herausgefordert gesehen, und es entstand so der Begriff «Pfarrgemeinde» und «Bistumsgemeinde». Die lateinamerikanische Welt hat sich ebenfalls herausgefordert gesehen durch eine Kirche, die minoritär und durch ihre Basis offenkundige Fakten gesetzt hat: ihre gewaltige Er-

neuerung, ihre nicht zu verheimlichenden Konflikte, die von einem Camilo Torres bis zu einem Carlos Mugica reichen (dem 1974 ermordeten Priester der Bewegung für die Dritte Welt, der in einer Randgemeinde von Buenos Aires in aller Schlichtheit seine Seelsorgetätigkeit ausgeübt hat).

3. Die Basis in einer Ekklesiologie der Befreiung

Die Basis spielt bei einer Neuumschreibung dessen, was Kirche ist, eine entscheidende Rolle.¹² Eine Kirche, die – wie in der byzantinischen, lateinischen oder hispanoamerikanischen Christenheit – vor allem durch ihre institutionelle Herrschaft über eine einheitliche christliche Masse hervorstach, wird nicht ohne tiefgreifende Reformen dem Schock der städtischen entkolonialisierenden oder antiimperialistischen Industriezivilisation standzuhalten vermögen. Die auf territorial pfarreilicher Grundlage bestehende, von der bischöflichen oder römischen Kurie administrierte unpersönliche Kirche ist nicht imstande, den Anforderungen, welche die Befreiung heute an sie stellt, zu genügen.

Vor allem muß die Kirche sich in die Situation des Armen versetzen. «Doch der «Arme» existiert nicht als etwas Schicksalhafter; seine Existenz ist weder politisch neutral noch ethisch indifferent. Der Arme ist das Nebenprodukt des Systems, in dem wir leben und wofür wir verantwortlich sind. Er ist der an den Rand unserer Gesellschafts- und Kulturwelt Gedrückte.»¹³ Und so kritisiert denn auch 1970 die Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos (der katholische Gewerkschaftsbund) den Vatikan, weil dieser die unterentwickelten Länder durch den BID und die OAE (Organisation der amerikanischen Staaten) unterstütze, denn seines Erachtens sind beide Organismen Instrumente der nordamerikanischen Herrschaft. Mit der Basis den Einspruch des Armen sich zu eigen machen heißt somit die Gestalt des «leidenden Gottes, die Negation des Negativen» übernehmen.¹⁴ Es heißt aber auch darüber hinaus sich zu «kleinen Menschengruppen vereinen innerhalb einer Menschenmenge, die an Zahl und Bestehensdauer unendlich überlegen ist»,¹⁵ und innerhalb dieser Gruppe und von unten her durch ganz bestimmte geschichtliche Engagements das eschatologische Reich bezeugen.

Die lateinische Ekklesiologie hatte ja den biblischen und patristischen Begriff «Ortskirche» ein wenig vergessen. Die Weltkirche war eine Parallelgestalt zum römischen Weltreich. Und doch geht

die Ortskirche der juristischen Einteilung in Bistums- und Pfarreiformen voraus und ist göttlicher Einsetzung. Die kleine Basisgemeinde erfüllt somit zwei Forderungen: sie entspricht der ältesten kirchlichen Tradition, und sie bietet die Möglichkeit, mit den Armen zusammenzuleben. Trotzdem kam es, und zwar sehr bald, in der Deutung der Funktion der Basis gewissermaßen zu einer ekklesiologischen Spaltung.

Einige faßten die Basis im Grunde als Bewegungen zum Engagement für die Befreiung auf, denn «das erste Anliegen der Kirche liegt nicht in ihr selbst, sondern außerhalb ihrer»;¹⁶ andere hingegen deuteten sie im wesentlichen als pfarreiliche oder diözesane Basisgemeinde, der das Leben der betreffenden Teilkirche das Hauptanliegen sein müsse.¹⁷ Somit wird die erste Auffassung auf der prophetischen und politischen Kritik bestehen sowie auf die mit der andern Einstellung gegebenen Gefahren hinweisen und darin einen «Rückzug der religiösen Institutionen auf sich selbst» erblicken, «womit man einmal mehr ihr ausposauntes Wesen verleugnet, nicht für sich, sondern für die andern da zu sein. Dies ist etwas, das sich heute weitherum feststellen läßt. Die Rechte war sich schon seit langem der politischen Bedeutung dieser Beschränkung der Kirchen auf sich selbst bewußt.»¹⁸ Die zweite Auffassung hingegen wird in erster Linie die Gruppendynamik und die interpersonalen Beziehungen betonen¹⁹ und dabei die prophetischen, kritischen Bewegungen als politisierend, linksgerichtet, marxistisch angehaucht kritisieren.

Zweitens erfordert die «Volkspastoral»,²⁰ sich nicht nur in die Situation des Armen zu versetzen, sondern auch seine Volkskultur sich zu eigen zu machen. Selbstverständlich ist es für die Basisgemeinde in der Bannmeile von Städten oder in ländlicher Umwelt leichter, die Volkskultur mitzuleben, als für die Bewegungen von Christen, die sich in einer mehr politischen Richtung engagieren.

Auch wird man den dem Gesellschaftstyp oder den geopolitischen Verhältnissen entsprechenden Zuschnitt zu beachten haben. So formen z. B. Gruppen begüterter oder elitärer Klassen unserer abhängigen Länder «Familiengemeinden» (die oft von der christlichen Familienbewegung ausgehen), die weniger eine Basisgemeinde als eine Elitengemeinde sind. Sie werden dann im Namen der Gemeinde Einspruch gegen Basisgruppen erheben, die sich für die Befreiung (für die politische Befreiung als Anzeichen für die eschatologische Befreiung) einsetzen. Andererseits ist die Pastoral in Brasilien, wo sämtliche Gruppen, die in einer pro-

phetischen Haltung engagiert waren, mit Gewalt verfolgt werden, weshalb sich die Kirche taktisch zurückziehen mußte, nicht die gleiche wie in Peru, wo für den Einsatz zur Befreiung Freiheit besteht, oder wie in Argentinien, wo die Haltung des Volkes «natürlich» ist. Ein Marins, Gutiérrez oder Gera sind – von weiteren bestimmenden Faktoren abgesehen – Ausdruck der Wirklichkeiten ihres Landes.

Auf alle Fälle ist in einer Theologie der Befreiung die Basisgemeinde als ein Modell gültig, wenn sie folgende Eigenschaften aufweist: 1. wenn sie sich für die Armen im gesellschaftlich-politischen Sinn einsetzt (für die an den Rand Gedrängten, für die Landarbeiter); 2. wenn ihr Gemeinschaftsleben von der Funktion ihres prophetischen Dienstes an der nichtchristlichen Welt bestimmt wird. Von dieser Grenzsituation her werden alle Basisgemeinden bestimmt. Die einen werden elitär sein und deswegen den Status quo bestätigen. Andere werden charismatische Sekten von pfingstlerischem Typus sein, die sich auf das Gemeinschaftsleben beschränken und ihre wesentliche missionarische Funktion außer acht lassen – eine offensichtliche Gefahr im heutigen Wiederaufleben der christlichen Spiritualität. Andere werden die Gruppen in das rein politische Engagement stürzen und vom christlichen Leben, das ihnen zur Stütze dienen sollte, absehen. Darum wird es wichtig sein, daß man die drei Faktoren in einer dialektischen Einheit zu halten versteht: das Armsein mit den Armen in gemeinschaftlichem Leben und im befreienden Dienst an der Welt. Der Ausfall eines dieser Elemente läßt die Gruppe zu einer Sekte, zu einer politischen Partei oder zu einer Bestätigung der bestehenden Verhältnisse werden.

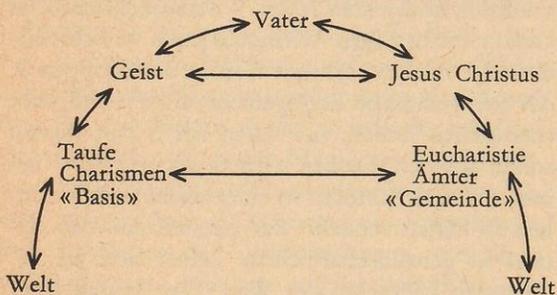
4. Kirchliche Dienste und Charismen der Basis

In der Theologie der geschlossenen Christenheit bestand eine Tendenz, die Kirche nicht nur mit ihrem institutionellen Aspekt zu identifizieren, sondern manchmal auch die Amtsstruktur mit der politischen Gewalt zu verwechseln. Man konnte im Mittelalter ohne weiteres auf einen Bischof stoßen, der ein Schloß und Heere hatte, und auf eine Kirche, die zugleich Kirchenstaat war. Kraft des Status Westindiens als Christenheit verwechselte man die Gewalt des Bischofs, des Priesters oder des Ordensmannes mit der politischen Macht, die ihnen durch die «Leyes de Indias» (1681) zuerkannt wurde. Von daher gesehen wurde der Appell an die Basis durch charismatische Inspiration

nicht nur als außerkirchlicher (praktisch schismatischer und theoretisch häretischer) Akt gedeutet, sondern auch als eine politische Gefahr aufgefaßt. Das kirchliche Amt stand gesellschaftspolitisch im Dienst der bestehenden Verhältnisse. In vielem mußte man vorankommen, um zu einer «Theologie der neuen Christenheit» zu gelangen. Darin akzeptierte man eine Betätigung des Laien, aber nur als «Beteiligung am hierarchischen Apostolat der Kirche» (wie ein seit 1930 in Lateinamerika verwendeter Text zuhanden der Mitglieder der Katholischen Aktion sagte). Der Laie «partizipierte» am hierarchischen Amt, und damit erhielt die Basis einen apostolischen Auftrag. Die Theologie der Befreiung hat einen sehr wichtigen Schritt getan, der weit über diese Theologie hinausführte, wie sie bis gegen das Zweite Vatikanum hin in Geltung stand.

Man gestatte uns, ein Schema zu entwerfen, das uns für die Überlegungen, die wir im Folgenden anstellen werden, als Geleit dienen kann:

Verschiedene Momente, die in dialektischer Spannung das Sein der Kirche in der Befreiung strukturieren



Die innertrinitarische Bewegung, die Perichorese,²¹ setzt sich auf dem Weg der Partizipation in der Kirche fort. Einerseits offenbart sich der Vater durch den Sohn, der durch die kirchlichen Dienste in seiner Kirche als «Christus das Haupt» präsent wird in der Eucharistie, welche die Gemeinschaft mit Leben beseelt und das eschatologische Reich vorwegnimmt. Doch gleichzeitig konsekrieren der Vater und der Sohn das Gottesvolk durch die Geisttaufe und rufen so aus der Basis prophetisch-charismatische Berufungen hervor, welche die Kirche in ihrer Gesamtheit in Bewegung versetzen.

Anzeichen für das eschatologische Reich ist in Lateinamerika der Einsatz der Christen zur nationalen Befreiung (von der Abhängigkeit vom Imperium) und zur gesellschaftlichen Befreiung (von der politischen, kulturellen, wirtschaftlichen Knechtung durch die Oligarchen). Dieses Zeichen muß vermittelt der Basisgemeinde oder der konstatären Bewegungen der Basis gegeben werden.

Dieser kirchliche Dienst an der Welt kommt nicht darum herum, in der Kirche Spannungen zu erzeugen. Diese Spannungen sind heilsam und wünschenswert für die Struktur der Kirche. Wenn die Kirche von den Ämtern monopolisiert würde und diese sich mit dem Status quo identifizierten (beispielsweise der Bischof im Verein mit der Militärperson, die das arme Volk unterdrückt), so würde die Welt nicht evangelisiert. Würde aber die Basis sich allein auf ihre charismatische Berufung stützen und sich im geschichtlichen Befreiungsprozess bis zum Tod einsetzen, aber ohne die Verbindung mit dem eucharistischen Dienstamt, wäre sie vielleicht ein Held der politischen Gesellschaft, doch nicht mehr ein Prophet, der die Sündensysteme enttotalisiert. Zudem wird sie dadurch, daß sie sich von der Gemeinschaft löst, bei ihren Einsätzen als Freischärler keine «Reserve» haben. Eine echte Theologie in den von der Peripherie abhängigen Ländern (in Lateinamerika, Afrika, Asien und in den Randgruppen des Zentrums: Neger, *chicanos* usw.) hingegen muß die wesentliche Spannung zwischen Taufe-Eucharistie, Charisma-Amt, Basis-Gemeinde, Geschichte-Eschatologie, Laie-Ordinierter adäquat formulieren. Diese Begriffe stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern implizieren einander, setzen einander voraus, bestimmen einander. Es bedarf einer Ekklesiologie, welche die Kirche nicht als «societas perfecta», sondern als prophetische Institution auffaßt, die erst an dem Tag, da sie verschwinden wird, zur Ruhe kommen wird: in der Parusie.

Die Linie Eucharistie-kirchlicher Dienst-Gemeinde-realisierte Eschatologie-ordinierter Amtsträger betont die Konsekration, die von oben, von Christus dem Haupt her kommt: *ex opere operato*. Wenn zu dieser Linie die ganze Tradition der lateinischen Christenheit hinzutritt, die seit dem Laterankonzil von 1123 das Weihepriestertum an den Zölibat bindet und nach uraltem Brauch dieses Amt auf den Mann beschränkt, und wenn nach unserer lateinamerikanischen Tradition der kirchliche Dienst eine Institution zu sein hat, die mit der herrschenden Gewalt im Bunde steht (die zumindest Herrschaft ausübt und oft oppressorisch oder gar repressorisch ist), dann wird die Situation dunkler. Diese Linie antizipiert das Eschatologische, wähnt sich aber manchmal bereits im Gottesreich, wenn sie von «katholischer Nation», von «katholischen Königen», von «vollkommener Gesellschaft» usw. spricht. Deshalb ist sie oft gegen die geschichtliche Befreiung der armen Nationen, Klassen und Gruppen eingestellt. «In der Christen-

heit gibt es weder Mission noch Prophetismus» hat Juan L. Segundo einmal gesagt.

Die Linie Taufe–Charisma–Basis–Geschichte–Laie betont die Konsekration durch den Geist, von unten her: *ex opere operantis*. Zu dieser Linie kommt die ganze Tradition hinzu, die schon innerhalb der Christenheit kämpfte (man denke an den Bauernkrieg im lutheranischen Deutschland) und sich in der Christenheit von Westindien (von Montesinos und Bartolomé de las Casas an, also seit 1511) und in der «neuen Christenheit» (z. B. mit der spezialisierten katholischen Aktion) fortsetzte. Diese Linie kritisiert die bestehenden Verhältnisse und gerät dadurch zuweilen mit den kirchlichen Amtsinstitutionen in Konflikt (die sich mit dem Etablierten, mit dem Status quo identifiziert haben). Der Konflikt innerhalb der Kirche ist ein Wesensmoment der Kirche selbst und Zeichen ihrer Lebendigkeit. Die Welt bedarf zu ihrer Evangelisierung der Basis und der charismatischen und prophetischen Berufung. Auf diese Weise wird auch das Dienstamt von der Basis aus in Frage gestellt (beispielsweise schlägt man in Lateinamerika bereits eine aktive Beteiligung des Volkes an der Wahl seiner kirchlichen Diener vor; man regt an, auch Verheiratete zu Priestern zu weihen; die Frau, die Ordensschwester vollzieht diakonale Aufgaben und übernimmt – warum denn nicht? – praktisch auch die Pfarreiseelsorge).

In ihrem je verschiedenen nationalen Ambiente geht die Theologie der Befreiung von der Praxis der Basis, von Gruppen und Bewegungen aus, die sich in einer prophetischen Aktion (kraft der Berufung, die charismatisch aus ihrer Taufe erfließt) auf dem Feld der Erziehung, der Politik, der Wirtschaft und der Kirche engagieren; sie geht von Gemeinden aus, die ebenfalls von der Praxis her erstehen und oft gleichfalls Frucht einer charismatisch-baptismalen Sendung sind, die aber mit dem kirchlichen Amt stärker verknüpft bleiben, sei es, daß sie durch Geistliche geschaffen wurden oder von ihnen geleitet werden oder daß sie auf ein Leben eingespart werden, das um den eucharistischen Dienst kreist. Auf alle Fälle sind sie als Gemeinden in der Basis (wenn sie dies wirklich sind und unter Verschapften, Armen, Proletariern, Landarbeitergruppen oder für sie wirken) Zeichen des Protestes, Zeichen eschatologischer Kritik.

5. Einige Schlußfolgerungen

Die Herausforderung von seiten der Basis besteht. Es ist schlimm, daß die hierarchische Amtsinstitu-

tion die Funktion der Basis innerhalb der Kirche nicht erfaßt und daß deswegen diese Propheten oder Charismatikergruppen, die sich in den Befreiungsprozeß engagieren, aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind:²² «Jerusalem, Jerusalem, du bringst deine Propheten um!» (Mt 23, 37.)

Man muß zwischen Basisgemeinden und spezialisierten Aktionsgruppen und -bewegungen an der Basis klar unterscheiden. Die ersteren sind auf ein Pfarreileben oder wenigstens eucharistisches Leben im Horizont der «Gemeinde» ausgerichtet; die zweiten wollen die Strukturen der Welt oder der Kirche verändern, lassen sich aber nicht als «Gemeinde» im eigentlichen Sinn betrachten.

Die Basisgemeinden oder -bewegungen führen in der Kirche Lateinamerikas einen Wandel herbei, und infolge der besonderen Verhältnisse (der herkömmliche Klerus fehlt) läßt sich die «Pastoral der Christenheit» (die in Europa infolge der Anzahl der Geistlichen immer noch möglich ist) hierzulande nicht weiterführen. Die Kirche muß es zulassen, daß die Basis Amtspflichten auf sich nimmt. Die Reform, die auf uns zukommt, ist gewaltig, wird jedoch durch die progressistischen Kirchen Europas behindert, die zwischen ihrer Reform *ad intra* (nazißtische Selbstverbesserung) und den Reformen, die das lateinamerikanische Volk zur Ausübung einer befreienden Sendung (*ad extra*) von der Kirche fordert, nicht zu unterscheiden wissen. Rom ist unschlüssig angesichts eines Landes wie Holland, das vorschlägt, dem zölibatären Priester die Verheiratung zu gestatten, und Lateinamerika, das der Weihe Verheirateter bedarf, weil das Volk darnach schreit (eine Situation, die in der Kirche schon von jeher vorlag).

Ein Letztes: Die christliche Basis ist ein wichtiger Faktor im lateinamerikanischen Befreiungsprozeß. Darum ist man beispielsweise in Brasilien nicht davor zurückgeschreckt, Ordensmänner und -frauen, Priester, führende Laien usw. einzukerkern, grausam, manchmal sogar zutode zu foltern, sie zu ermorden und ihrer Güter und Freiheit zu berauben. Es gibt Hunderte von eigentlichen Blutzeugen in Lateinamerika, von Christen, die ihr Leben als Christen für ihren Glauben, für Christus hingegeben haben. Die Gewalt, die sie umbringt, wird manchmal von den kirchlichen Amtsträgern der Länder des Zentrums oder von der Kirche gesegnet, die in vielen ihrer Glieder sich mit den Oligarchien der Peripherie solidarisiert. Die Basis ist hereingebrochen – «Wer Ohren hat zu hören, der höre!»

¹ Zu einer allgemeinen Bibliographie vgl. Jose Marins, Comunidad eclesial de base. Curso fundamental (Sesator, Lima 1972) 501–512. Zu einer systematischen Situierung des Themas vgl. Rolando Muñoz, Nueva conciencia de la Iglesia en América latina (Ed. nueva universidad, Santiago 1973) 425–438 und 537–538. Zu einer geschichtlichen Sicht vgl. E. Dussel, Historia de la Iglesia en América latina (1492 bis 1973) (Nova Terra, Barcelona 1974) 324–330. Zu einer soziologischen Ortsbestimmung vgl. Pedro Demo, Problemas sociológicos da comunidade: Comunidades: Igreja na base (Ed. Paulinas, São Paulo 1974) und José Comblin, Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana: Revista Eclesiástica Brasileira XXX, 120 (1970) 783–828. In theologischer Sicht vgl. u. a. Juan L. Segundo, Teología abierta para el laico adulto. 1. Esa comunidad llamada Iglesia (Lohle, Buenos Aires 1968); José Comblin, O Conceito de Comunidade e a teologia: Revista Eclesiástica Brasileira XXX, 118 (1970) 282–308 und 119 (1970) 568–589; verschiedene Autoren, Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base: Comunidades: Igreja na base (vgl. oben) 111 bis 157. Eines der ersten Werke über das Thema war R. Caramuru, Comunidad eclesial de base: Uma opção pastoral decisiva (Vozes, Petrópolis 1967). Von Bedeutung war: I Encuentro episcopal latinoamericano de pastoral de conjunto (Baños, Juni 1966): Boletín CELAM 8 [1966] 118 bis 126. Am meisten über das Thema gearbeitet hat Jose Marins (Brasilien), dessen Werke im Verlag Bonum, Buenos Aires, auf spanisch herausgegeben wurden. Vgl. zudem C. De Lora, J. Marins, S. Galilea, Comunidad de base. Signos de los tiempos (Indoamérica Press, Bogotá 1970) und die in der Zeitschrift Catequesis latinoamericana (CELAM, Asunción) seit 1970 veröffentlichten Aufsätze.

² Vgl. z. B. die von Msg. Emilio Taglé Covarrubias, Erzbischof von Valparaíso in: La revista católica (Valparaíso, mayo-agosto 1963) 3843–3847 veröffentlichte: Carta pastoral sobre la misión general.

³ Documento final der Zweiten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates zu Medellín: 15. Pastoral de conjunto III, Nr. 10 (Ed. Nova Terra, Barcelona 1969) 233.

⁴ Im angegebenen Werk: Comunidades: Igreja na base findet sich eine soziographische Studie über: Relatório da pesquisa sobre comunidades eclesiais de base (S. 13–64). Es ist beachtenswert, wie stark die Basisgemeinden in der Agrargesellschaft aufkommen (53,5% von ihnen bestehen auf dem Lande) (S. 20).

⁵ Erklärung vom 27. Jan. 1967, veröffentlicht in: Informations catholiques internationales 285 (1967) 7.

⁶ Iglesia latinoamericana ¿Protesta o profecía?, compilación de documentos de Juan J. Rossi (Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969) 88–89.

⁷ Pedro Demo aaO. 109.

⁸ Rolando Muñoz aaO. 426.

⁹ José Comblin, Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana aaO. 802.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas (CEP, Lima 1971) 128 = Theologie der Befreiung (München-Mainz 1973). Man muß sich bewußt sein, daß G. Gutiérrez als Berater der Bewegung JUC die kontestitären, kritischen Bewegungen zum Ausgangspunkt seiner Reflexion nahm. Jose Marins, A comunidade eclesial de Base (São Paulo 1967), hingegen geht von den kirchlichen Basisgemeinden aus. Andererseits ist darauf hinzuweisen, daß man in Peru nicht gleich denkt wie in Brasilien, und daß die Kirche manchmal prophetisch-kritisch ist und andere Male die Pastoral der Katakomben oder der Gemeinden wiederholt.

¹¹ J. Comblin aaO. 805. Es darf uns somit nicht befremden, daß die eine Theologie der Befreiung vom Begriff «Volk» ausgeht (und damit vom Begriff «Gemeinde» wie Lucio Gera, Teología de la liberación: MIEC-JECI Documento 10–11 [Lima 1974]) und die andere vom Begriff der «Klasse» (womit sie der Kategorie «Volk» mißtraut und sich mehr den mit Bewegungen befaßt wie z. B. Hugo Ass-

mann, Teología desde la praxis de la liberación [Sígueme, Salamanca 1973] 98–99).

¹² Vgl. E. Dussel, Herrschaft-Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs: Concilium 10 (1974) I, § 7. Auf dem Weg zu einer Ekklesiologie erlösender Befreiung (S. 401 bis 402); Ders., Caminos de liberación latinoamericana II (Latinoamérica libros, Buenos Aires 1974), neunter Vortrag.

¹³ Gustavo Gutiérrez, Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung: Concilium 10 (1974) 409 = Fe cristiana y cambio social en América latina (Sígueme, Salamanca 1973) 234. Vgl. Documento final von Medellín, 14. La pobreza en la Iglesia, aaO. 219–228.

¹⁴ So lautet der Titel eines Kapitels in Rubem Alves, Religión: opio o instrumento de liberación (Tierra Nueva, Montevideo 1970) 175 ff. Die Theologie der Befreiung nahm Phil 2, 7 und die Gestalt des «Knechtes Jahwe» sehr ernst.

¹⁵ Juan L. Segundo, Esa comunidad llamada Iglesia aaO. 15. «Aus diesem Grunde», sagt uns dieser uruguayische Theologe, «ist die Kirche stets eine Partikulargemeinde gewesen und wird dies immer sein» (S. 17), so wie Apg 24, 14 es ausspricht: «Ich gehöre einem Wege an, den sie eine Sekte nennen.»

¹⁶ Ebd. 125. Diese Richtung wiegt vor in der Theologie der Befreiung, ohne daß sie deswegen das Leben *ad intra* unbeachtet ließe. Unsere Theologie ist höchst kritisch gegenüber dem kirchlichen Narzißmus.

¹⁷ Vgl. z. B. Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base: Comunidades: Igreja na base, aaO. 111 bis 157.

¹⁸ Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación, aaO. 231.

¹⁹ Es ist wichtig zu bemerken, daß bei den Mitgliedern der Basisgemeinden oft ein Geist der Selbstzufriedenheit und des Selbstbehagens aufkommt: Comunidades: Igreja na base, aaO. 53. Es kommt also zu dem, was Rubem Alves den «glücklichen Sklaven» nennt (aaO. 192).

²⁰ Das Documento final von Medellín, 6. Pastoral popular, sagt uns: «Bei der Beurteilung der Volksreligiosität können wir nicht von einem verwestlichten Kulturrempfinden ausgehen» (S. 125), d. h. nicht von einem europäischen. Vgl. Comisión episcopal de Pastoral, Pastoral popular en la Argentina (Coepal, Buenos Aires 1970).

²¹ Vgl. Zweites Vatikanum, Dekret «Ad gentes» Nr. 2.

²² Juan L. Segundo aaO. 127. Dieses Thema wird auch behandelt von G. Gutiérrez, Teología de la liberación, II, Comunidad cristiana y nueva cristiandad (S. 313 ff.). In Lateinamerika ist dies heute ein zentraler Gedanke, da die «prophetische Linie» härter durchgehalten wird, nicht nur außerhalb der Kirche, sondern vor allem in dieser selbst. Die Methoden sind freilich subtil, und bei der genannten Verfolgung sind sicherlich «starke» europäische Kirchen dabei, die theologisch progressistisch sind, aber praktisch, wirtschaftlich und pastoral der herkömmlichen Christenheit angehören (und mit dem Vorwiegen des Zentrums über die Peripherie solidarisch sind).

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren 1934 in Mendoza (Argentinien). Er ist Titularprofessor und Koordinator des Bereiches praktische Philosophie an der Nationaluniversität von Cuyo in Mendoza, Professor für Kirchengeschichte am Institut für Jugendpastoral in Bogotá, am CIDOC in Cuernavaca, am Mexican American Cultural Center in San Antonio (Texas), am Institut «Lumen Vitae» sowie an anderen Institutionen. Er ist Präsident der Kommission zum Studium der Kirchengeschichte in Lateinamerika und veröffentlichte u. a.: Historia de la Iglesia en América latina 1492–1973 (Barcelona 1974), Caminos de liberación latinoamericana, 2 Bände (Buenos Aires 1972, 1974) = Histoire et théologie de la libération (Paris 1974), Método para una filosofía de la liberación (Salamanca 1974).