

Michael Fleet

Neokonservatismus in Lateinamerika

In einer Welt, die immer mehr von zentralisierten Wirtschafts- und Kommunikationsstrukturen beherrscht wird, werden Ideen und Bewegungen, die im Zentrum entstehen, wohl kaum örtlich beschränkte Phänomene bleiben. Dies gilt auch vom jetzigen Aufkommen eines Neokonservatismus, der in Ländern von sehr unterschiedlichen Traditionen und Entwicklungsstufen zutage tritt. Im Folgenden schildern wir neokonservative Tendenzen in Lateinamerika, ihr Eindringen in die katholische Kirche und die Faktoren, die es auszuschließen scheinen, daß sie ein so starkes Aufblühen erleben und so weit Anklang finden wie andernorts.

I. Lateinamerika

Der Neokonservatismus neigt zutiefst dem Grundsatz zu: Man läßt die Dinge am besten in Ruhe. Neokonservative waren einst progressiv, sind jetzt aber gegenüber den Bestrebungen, eine neue, gerechte Gesellschaft zu schaffen, skeptisch. Sie kommen zu dem Schluß – einige mit Wehmut, andere nicht –, daß Regierungsmaßnahmen, um Armut und Ungleichheit abzuschaffen, mehr Probleme schaffen, als sie lösen. Dementsprechend erhoffen sie von der Regierung und der Politik recht wenig, schätzen (und tolerieren) mehr die bestehende Ordnung mit ihren Grenzen und suchen auf dem Weg über private Bestrebungen und Vereinigungen nach persönlicher Erfüllung und Befriedigung.

In Lateinamerika haben solche Haltungen in den letzten fünfzehn Jahren an Boden gewonnen. Während dieser Periode fielen zahlreiche reformwillige Regierungen bei ihrem Versuch, die Wirtschaftsmacht und den Reichtum umzuverteilen, wirtschaftlichen und politischen Zerfallserscheinungen zum Opfer, die von ihren eigenen Unzulänglichkeiten und von Vergeltungsaktionen der bedrohten Oberschicht und Mittelklasse hervorgerufen wurden. In den meisten Ländern¹ führten diese Experimente zu autoritären Militärregimen, deren Zwangsmaßnah-

men auf politischem Gebiet und deren konservative Entwicklungsstrategien die Bevölkerung zu meist mit stoischem Gleichmut erträgt.

In Ländern, die nicht unter Militärrherrschaft stehen², wurden Reformpolitiken und -programme aufgegeben, da sie mit dem Wirtschaftswachstum und der Stabilität unvereinbar seien, und auch hier rief dies nicht viel Widerstand oder Empörung hervor. In den Ländern, die in der letzten Zeit wieder zu einem demokratischen Regime zurückgekehrt sind³, haben die Wähler einst progressive Leute unterstützt, die jetzt offen für konservative Entwicklungsstrategien eintreten (Lohnbegrenzungen, gekürzte Regierungsprogramme und weitgehende Anreize für den privaten Sektor). Einzig Nicaragua und Jamaica scheinen sich vorläufig in progressiver Richtung zu bewegen; vielleicht stehen sie bloß in früheren Entwicklungsstadien und treiben dem gleichen Schicksal entgegen.

Obschon die Bremswirkung von einschränkenden politischen Maßnahmen und oft brutaler Unterdrückung nicht zu übersehen ist, widerspiegelt sich doch in der Tatsache, daß die Gegnerschaft und der Widerstand gegenüber solchen Regimes und Maßnahmen nicht heftiger und weiter verbreitet ist, das Aufkommen eines neokonservativen Denkens unter den Eliten und den Bürgern. Eine beträchtliche Zahl von Lateinamerikanern, darunter auch einige Arbeiter und Bauern, scheinen gewillt zu sein, die Schuld an den gegenwärtigen Verhältnissen und Schwierigkeiten dem Utopismus, Fanatismus und den Organisationsschwächen der früheren Volksbewegung zuzuschreiben. Die meisten haben ihre Ansprüche auf Gleichheit und Mitbeteiligung herabgesetzt, und einige denken in ihren politischen Überzeugungen und Parteigebundenheiten um. Sie setzen wieder mehr auf die Stärke des «Systems» und hoffen, wenn auch nur am Rande, vom Wachstum und der Stabilität zu profitieren, die von den jetzt an der Macht befindlichen Regimes angestrebt werden. Einst progressive Parteien und Bewegungen rücken ebenfalls mehr nach rechts in der Hoffnung, sich von der «Linken» zu distanzieren und in den Kreisen des Militärs und der Finanz respektabler und salonfähiger zu werden.

II. Neokonservatismus in der Kirche

Diese Entwicklungen haben sich stark auf die Kirche Lateinamerikas ausgewirkt, in der eben-

falls Skepsis, Resignation und Abneigung gegen Politik festzustellen sind. Dies trat erst kürzlich zutage an der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM), die im Februar 1979 zu Puebla abgehalten wurde, wo Kräfte, die gegen die Radikalisierung und das in den letzten Jahren verstärkte politische Engagement der Kirche ankämpfen, deren Energien wieder auf weniger umstrittene, mehr auf die Arbeit nach innen ausgerichtete Sektoren des pastoralen Heildienstes zu lenken suchten.

Die Vorlagen, die vom konservativen CELAM-Sekretariat⁴ für die Konferenz vorbereitet worden waren, vertraten einen Begriff von Evangelisation im Sinn von Offenbarung und religiöser Bildung. Im Bestreben, die kritische Beschäftigung mit den Gesellschaftsstrukturen und -beziehungen, die an der CELAM-Konferenz von 1968 zu Medellín angeregt worden war, zu dämpfen, verlegten sie den Schwerpunkt auf die zunehmende «Säkularisierung» des lateinamerikanischen Lebens, gegenüber der die katholischen Werte und Traditionen ein Gegenmittel und eine Alternative sein sollten (die aber durch die Einmischung der Kirche in weltliche Angelegenheiten in Wirklichkeit noch verstärkt worden war). Durch eine Stärkung der Strukturen und der Hierarchie der Kirche, durch die Förderung der Volksfrömmigkeit und eine erneute Betonung der religiösen Bildung, der Predigt, des persönlichen Betens und der liturgischen Frömmigkeit soll eine «Rekulturation» erreicht werden. Die soziale Sendung der Kirche soll keineswegs aufgegeben werden, sich aber damit begnügen, die allgemeinen Werte zu umreißen, in Übereinstimmung mit denen dann die Laien ihren ideologischen und methodologischen Präferenzen entsprechend die einzelnen konkreten Entscheide treffen würden.

Über diese Auffassungen wurde vor und während der Konferenz ausführlich diskutiert. Das Schlußdokument behielt von den vorbereiteten Texten vieles bei, legte aber den Akzent stärker auf die bedrückenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, auf die bezogen die Evangelisation erfolgen soll. Zudem dämpfte es die Kritik gegenüber der Befreiungstheologie und der sozialen Betätigung im allgemeinen; auch stand es wiederum für die Basisgemeinden ein, zu denen die Vorbereitungspapiere in unverhohlener Skepsis Stellung genommen hatten. Es war ein Kompromißdokument, worin die Befürchtungen, Anliegen und vordringlichen

Bestrebungen sowohl der Progressiven als auch der Konservativen zum Ausdruck kamen. Seine unmittelbare Auswirkung bestand darin, daß es die Gläubigen in den pastoralen Strategien und Aktivitäten bestärkte, zu denen sie sich schon vorher entschlossen hatten; seine weitere Bedeutung ist viel weniger klar.

Die Frage, wie tiefgehend diese neokonservative Stimmung in der Kirche ist, läßt sich zum Teil dadurch erhellen, daß man sich die Schriften zweier führender Gestalten der antiradikalen Bewegung ansieht: die des belgischen Jesuiten Roger Vekemans, eines Soziologen und Theologen, der das Zentrum für Entwicklung und Integration Lateinamerikas (CEDIAL) in Bogotá (Kolumbien) leitet, und die des kolumbianischen Erzbischofs Alfonso Lopez Trujillo, des einstigen (1972–79) einflußreichen Generalsekretärs des CELAM und jetzt dessen Vorsitzenden. Sie beide spielten bei der Ausarbeitung der Papiere eine Hauptrolle, und obschon sie beide keine «Vollblut-Neokonservativen» im nordamerikanischen Sinn des Ausdrucks sind, vertreten sie doch Ansichten und Einstellungen von höchst neokonservativem Charakter.

Roger Vekemans war während mehr als zwanzig Jahren eine einflußreiche Kraft in der lateinamerikanischen Kirche, und während der sechziger Jahre war er in Chile behilflich, katholische Sozialorganisationen von europäischem Zuschnitt zu entwickeln, um der zunehmenden Anziehungskraft marxistischer Gruppen entgegenzuwirken; später half er die «Promoción popular» der Regierung von Eduardo Frei planen (ein Programm, das bestrebt war, Randgruppen des Volkes in das nationale Leben zu integrieren). Schon früh nahm er Stellung gegen linksgerichtete Christdemokraten, welche die niemandem wehtuende katholische Soziallehre nicht länger ertrugen und deshalb zum Marxismus übergangen und 1969 aus der Partei austraten. 1970 nach Bogotá übersiedelt, spricht und schreibt Vekemans weiterhin ausgiebig über das Thema Kirche, Gesellschaft und Politik; auch gibt er die Zeitschrift «Tierra Nueva» heraus, worin regelmäßig ausführliche kritische Aufsätze über die Unabhängigkeitstheorie, die Befreiungstheologie sowie über das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus erscheinen.

Vekemans sieht Bemühungen, die Kirche zu radikalisieren, für theologisch und politisch verfehlt an. Seines Erachtens hält weder die Befreiungstheologie noch die politische Theologie sau-

ber an der transzendentalen Dimension des christlichen Glaubens fest; sie lassen Bestrebungen zur Hebung der Kultur und zur sozialen Befreiung zu Vorbedingungen oder Surrogaten (statt zu Vorgestalten) der Evangelisation und des Heils werden⁵, und indem sie den Glauben auf die politische Praxis verkürzen, lassen sie es zu, daß die Theologie durch Gesellschaftsanalyse verdrängt wird⁶.

Was die politische Seite angeht, so leitet sich nach Meinung Vekemans' das praxiologische Verständnis von einem «Utopismus» her, der analytisch verfehlt ist und von möglicherweise gefährlichen Implikationen strotzt. Er macht den Befreiungstheologen den Vorwurf, sie übernähmen einen analytischen Rahmen (den Marxismus), der den christlichen Grundsätzen widerstreite, und sie hätten irrige Behauptungen und Auffassungen als soziologische Tatsachen ausgegeben⁷. Ferner behauptet er, der Utopismus der Befreiungstheologen und politischen Theologen sei für totalitäre Impulse anfällig, die in Ton und Inhalt negativ seien und dazu neigten, was menschlich unmöglich sei, als machbar anzusehen, und Lösungen böten, die im Vergleich zu einer so radikalen Kritik allzu vage seien⁸.

Vekemans behauptet, die christlichen Radikalen unterließen es, zwischen dem lehrhaften, dem ideologischen und dem methodologischen Stadium der politischen Reflexion zu unterscheiden. Seines Erachtens sollten evangelische Werte die Lehraussagen über die Natur und die sittlichen Auswirkungen der Gesellschaftsphänomene beseelen, doch sollten sie auf konkrete Situationen nur indirekt angewandt werden vermittels ideologischer und politischer Kriterien, und dann nicht durch die Kirche und ihre Priester, deren Aufgabe es ist, auf einer Ebene, die über den Trennungen, die solche Angelegenheiten mit sich bringen, liegt, ihre Glieder zu einer Einheit zusammenzuschweißen⁹.

Im Gegensatz hierzu, behauptet Vekemans, verzerren die Radikalen zunächst die katholischen sozialen Ideale (indem sie diese im Licht der Praxis umformulieren), und dann unterlassen sie es, sie auf die eigentliche Ebene der Allgemeinheit zu begrenzen, d. h. sie wenden sie unvermittelt auf Gesellschaftsphänomene an, vergessen dabei die Komplexität und die konkreten Bedingtheiten des politischen Lebens und halten es nicht für notwendig, die Maßstäbe an die einschränkenden Fragen nach der Durchführbarkeit, Wahrscheinlichkeit und den prakti-

schen Konsequenzen anzupassen. Infolgedessen relativieren sie christliche Werte, wenden sie falsch an und befassen sich mit der Gesellschaftsrealität nicht mit der kritischen Aufmerksamkeit, die am Platze wäre.

Dies ist eine interessante Kritik, die in bezug auf einzelne Befreiungstheologen vielleicht berechtigt ist. Sofern sie aber gegen sämtliche Befreiungstheologen und politische Theologen gerichtet ist, fragt man sich, wie jemand, mit dem Vekemans ideologisch oder politisch nicht einig geht, unter diesen Bedingungen der Disqualifizierung nicht entrinnt. Überdies gerät Vekemans in ein Dilemma. Einerseits betont er, daß die katholische Soziallehre ein solides, unmißverständliches Gefüge von Prinzipien (Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Mitbeteiligung usw.) darstellt, die für die gesellschaftliche Realität gelten und nicht durch ideologische Geringschätzung entstellt oder neutralisiert werden dürfen. Wie wir noch sehen werden, behauptet und verteidigt er dies auf Wegen und in Kontexten, die wichtigen neokonservativen Positionen zuwiderlaufen. Aber indem er den «Utopismus» angreift, entläßt er konkrete politische Urteile aus der direkten Bindung an die sittlichen Prinzipien und läßt sie von dazwischentretenden ideologischen und politischen Verständnissen abhängen – eine Praxis, die er an den Radikalen rügt, aber in die er sich selbst einläßt, wenn er diese angreift.

Der Neokonservatismus, der sich bei Roger Vekemans etwas verhalten äußert, tritt voll zutage bei Erzbischof Lopez Trujillo. Lopez ist der junge (44), begabte, anscheinend unermüdliche¹⁰ frühere Weihbischof von Bogotá, dem die meisten Beobachter das Verdienst (oder Mißverdienst) zuschreiben, daß er die Konferenz von Puebla gesteuert, die Zusammensetzung der verschiedenen nationalen Delegationen mitbestimmt und auf diese stark eingewirkt habe, um die Radikalisierung der Zeit nach Medellín zu stoppen.

Wie bei Vekemans sind seine Einwände *theologisch* und *politisch*. Er teilt dessen Ansicht, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche und ihrer Priester die Evangelisierung und nicht die soziale Befreiung des lateinamerikanischen Volkes sei und daß der Glaube und die Offenbarung hauptsächlich auf *metanoia* ausgehen (infolgedessen sind die Christen ungeachtet ihrer politischen Spaltungen und Differenzen einig) und der Praxis vorausliegen, d. h. daß sie auch außerhalb des

Weges eines ideologischen oder politischen Engagements verstanden und mitgeteilt werden können.

Beachtenswert sind die *politischen* Urteile von Erzbischof Lopez. Wie Vekemans hält er den Radikalismus der Progressiven für «unrealistisch», für mehr urteilend als analytisch, und für oft eine bloße Mutprobe für solche, die ihre Weltklugheit, ihr soziales Empfinden und ihre Liebe zu den Armen zu beweisen wünschen¹¹. Ferner ist er der Meinung, die meisten Radikalen beriefen sich auf den Sozialismus für alle Arten von Problemen (z. B. Zwänge und Unzulänglichkeiten in den Planungs- und Ausführungsphasen der nationalen Wirtschaft). Er fordert, daß man, wenn man «kühne Reformen» vorschlägt, nur so weit geht, wie es «möglich, sinnvoll und nützlich» ist:

«Man darf nicht einfach so vorgehen, daß man zeigt, daß gewisse Reformen oder Etappen der christlichen Güte entsprechen, sondern man muß ein ernsthaftes Gespräch mit den Fachleuten führen. Die hier ausgesprochenen Warnungen verpflichten uns, über die Komplexität der betreffenden Phänomene nachzudenken sowie über die sekundären politischen Folgen der geforderten radikalen Veränderungen, Ausgleiche und Reformen.»¹²

Erzbischof Lopez scheint sich zudem sehr um die bestehenden politischen Verhältnisse und Beziehungen zu kümmern und fordert eine verständlichere Einstellung zu den lateinamerikanischen Regierungen. Seiner Meinung nach wurden das Aufkommen und die Verhärtung von autoritären Regimen erleichtert durch das Chaos und die sozialen Spannungen, die von radikalen Bewegungen, in einigen Fällen selbst von kirchlichen Gruppen, geschürt wurden¹³. So wie er die Dinge sieht, würde eine Weiterführung des radikalen Aktivismus die Spannungen zwischen Kirche und Staat verewigen und so beide davon abhalten, ihrer eigentlichen Sendung nachzukommen. Lopez schreibt daher:

«Diese Spannungen werden ein Hindernis für die Evangelisierung und die Aufgabe, den gesellschaftlichen Zusammenhang mit den Regierenden zu fördern... Die prophetische Präsenz der Kirche wird sinnvoller und attraktiver sein, wenn sie es vermeidet, daß ihre Positionen als politisch oppositionell erscheinen... Wenn doch einer der Beiträge der Kirche die christliche Gewissensbildung auf das soziale Engagement hin ist, so sollte man Spannungen nicht noch

verschlimmern (*extremar*), sondern Brücken und Kanäle zum Dialog bereithalten¹⁴.

III. Gesellschaftlich-wirtschaftliche und kulturelle Bremskräfte

Ihres theologischen und politischen Augustinismus ungeachtet kann man Vekemans und Lopez Trujillo nicht als «Vollblut-Neokonservative» im nordamerikanischen Sinn des Ausdrucks bezeichnen. Sie beide finden keine verborgenen, letztlich rechtfertigenden Vorzüge in den bestehenden Gesellschaftsverhältnissen, und keiner von ihnen will, daß die Kirche sich vollständig nach innen wende und so die Gesellschafts- und die politische Ordnung einfach ihrem Schicksal überlasse.

Beiden geht beispielsweise jegliche Begeisterung für die Vorzüge des Kapitalismus oder der freien Marktwirtschaft offensichtlich ab. Während diese von den nordamerikanischen Neokonservativen als unerlässliche Grundlagen für Freiheit und Wohlstand angesehen werden, sind Vekemans und Lopez, von der katholischen Soziallehre beeinflusst, sehr kritisch gegenüber den Werten und Beweggründen, auf denen der Kapitalismus aufruhet, gegenüber den Entwicklungsmodellen und -ebenen, zu denen er führt, und gegenüber seiner oft nachteiligen Auswirkung auf die individuelle und die gesellschaftliche Freiheit.

Vekemans bestreitet, daß das kapitalistische Wachstum die Ausbeutung der lateinamerikanischen Randbevölkerung fördere, betont aber, daß es nicht imstande ist, diese Gruppen wirklich in die nationale Wirtschaft und Gesellschaft einzugliedern¹⁵. Lopez Trujillo macht den Kapitalismus dafür verantwortlich, «daß er eine anstößige Konzentration von Reichtum und Chancen hervorgebracht habe und zuungunsten und auf Kosten der anderen, denen er seine Gesetze und Bedingungen aufzwingt»¹⁶.

Diese Gegnerschaft gegen den Kapitalismus entspringt nicht nur dem Bestreben, sich an die katholische Soziallehre zu halten. Sie ist auch eine Folgerung, zu der Vekemans und Lopez Trujillo aufgrund der Fehlleistungen des Kapitalismus in der Geschichte Lateinamerikas gelangen, wo er für die Jahre seiner einträglichen Tätigkeit weder Freiheit noch Wohlstand hervorgebracht hat.

Eine zentrale Behauptung des nordamerikanischen Neokonservatismus ist die, daß das

Wachstum und die Einträglichkeit eines keinen Restriktionen unterworfenen privaten Sektors mehr zur materiellen Wohlfahrt der Armen und der Arbeiterklasse beitragen als hohe Steuern, restriktive Kontrollen und Kreuzzüge gegen Armut und Arbeitslosigkeit. Leider war die «Berieselungslogik», auf der die Behauptung beruht, in Lateinamerika nie leicht an den Mann zu bringen. Selbst unter den besten Umständen, d. h. wenn hohe Wachstumsraten des Nationaleinkommens über lange Zeitperioden hinweg aufrechterhalten werden konnten (wie z. B. in Mexiko und Brasilien), haben die Einkommensunterschiede zugenommen, und in einigen Fällen haben sich Armut und Arbeitslosigkeit in Wirklichkeit noch mehr ausgebreitet, so daß ein Staatsoberhaupt zugeben mußte, daß es der Wirtschaft wohlgerhe, dem Volke aber leider schlecht.

Der Kapitalismus genießt in Lateinamerika einen so schlechten Ruf, daß es für niemanden, sei er nun neokonservativ oder nicht, dem es darum geht, im Volk eine breite Gefolgschaft zu finden oder zu behalten, eine politisch gangbare Option darstellt, für ihn einzutreten. Die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, die er schuf, sind einfach «nicht gut genug», um sie weiterbestehen zu lassen. Allzuviele Menschen sind ohne Nahrung, Arbeit und Wohnung, als daß Lateinamerika in einem ungehemmten privaten Sektor und in freier Marktwirtschaft Trost und Zuflucht finden könnte.

Die andere Seite des neokonservativen Arguments, daß nämlich das Privateigentum an den Produktionsmitteln eine wesentliche Grundlage der persönlichen und gesellschaftlichen Freiheit biete, läßt sich im lateinamerikanischen Umfeld ebenfalls nicht vertreten. Wie immer sein Ruf anderswo sein mag, in Lateinamerika hat der Kapitalismus diesen Beitrag nicht geleistet. Er hat seine Eigeninteressen verfolgt und sie zu wahren gesucht, nicht indem er sich dem Staat und seiner Macht entgegenstellte, sondern indem er sich dessen Komplizenschaft und Unterdrückungsmaßnahmen erkaufte, was den Genuß der Freiheit nur noch weiter einengte.

Angesichts der Erfahrung, die Lateinamerika mit dem Kapitalismus machte, steht nicht zu erwarten, daß Regierungen und Regierungsprogramme so frischfröhlich verlästert werden wie anderswo. Zudem sind tief eingewurzelte kulturelle Haltungen und Werte vorhanden, welche die lateinamerikanischen Neokonservativen da-

von abhalten, die gleiche staatsfeindliche Einstellung aufzubringen wie ihre nordamerikanischen Gesinnungsgenossen. Weder der Privatunternehmer noch der krasse Individualist erfreuen sich in Lateinamerika des Ansehens, das sie in der angelsächsischen Kulturwelt genießen, und sie wirken auch nicht so sehr als Symbolgestalten, während Staat und Regierung während langer Zeit geachtete zentrale Gebilde des gesellschaftlichen Lebens waren, was die Menschen ermutigt, sich an sie zu wenden, um Hilfe und Schutz zu erbitten, statt aus Furcht oder Selbstachtung ihnen auszuweichen¹⁷.

Ein weiterer Faktor, der die neokonservative Einstellung namentlich in der Kirche behindert, ist die Belästigung und Verfolgung, denen diese durch feindliche Regierungen und politische Kräfte unterzogen wird. Zwischen der politischen Gegnerschaft und dem religiösen Eifer besteht ein gewaltiger Zusammenhang, und die religiösen Institutionen werden Notleidenden und Unterdrückten wahrscheinlich immer als Zufluchtsstätte und Trostquelle dienen. Doch die Unterdrückung und Verfolgung kann auch einen Punkt erreichen, an dem die Kirche nicht mehr passiv beiseite stehen kann, sondern ein Zentrum aktiver Verteidigung und kämpferischen Widerstandes sein muß. Wenn die Institutionen und das Personal der Kirche selbst oder das ihrem Heildienst anvertraute Volk angegriffen und verfolgt werden, gibt es keinen privaten Bereich mehr, auf den man sich zurückziehen dürfte.

Das Radikalisierungspotential solcher Verhältnisse wird durch den Fall des ermordeten Erzbischofs Oscar Romero von San Salvador dramatisch veranschaulicht. Zur Zeit seiner Ernennung (1977) galt er in weiten Kreisen als konservativ, aber in den drei Jahren vor seinem Tode wurde er zu dem Mann, der in der Kirche am entschiedensten dafür eintrat, sich ungeachtet der möglichen Folgen für die Verteidigung der Armen und Unterdrückten tätig einzusetzen. Wie selbst R. Vekemans sagt, gestattet die Sorge der Kirche um ihre (höhere) Einheit es ihr keineswegs, «unpolitisch» zu bleiben. Er weist auf die geschichtlich verhängnisvollen Konsequenzen einer solchen Haltung (die Naziherrschaft über Deutschland) hin und schreibt:

«Eine Einheit, die dadurch zustande kommt, daß man Verpflichtungen aufgibt, ist eine fiktive, hohle Einheit... Die Kirche ist den Menschen verpflichtet. Sie zu sammeln, indem man Engä-

gements draußen läßt, heißt sie als etwas anderes, als sie sind, zusammenbringen, heißt Phantasiegestalten zusammenbringen.»¹⁸

IV. *Der Neokonservatismus und die Christdemokratie*

Gesellschaftlich-wirtschaftliche, kulturelle und politische Faktoren des lateinamerikanischen Lebens hindern, so R. Vekemans und Lopez Trujillo, zu einer konsequenteren neokonservativen Haltung überzugehen. Da diese Faktoren etwas anders gelagert sind, machen sie es den lateinamerikanischen Neokonservativen innerhalb und außerhalb der Kirche schwierig, gegenüber dem Kapitalismus und dem sozialen Engagement Haltungen einzunehmen, die anderen neokonservativen Bewegungen geradezu ihr Gepräge geben. Diese Faktoren waren in Puebla sicherlich am Werk und halfen gewiß mit, daß Abänderungsvorschläge durchkamen, welche die wesentlichen Einsichten von Medellín bekräftigen. Sie werden wahrscheinlich auch in den kommenden Monaten und Jahren eine Bremswirkung auf die neokonservative Stimmung in der Kirche ausüben.

Beispielsweise steht zu erwarten, daß die Neokonservativen in der Kirche sich weiterhin sowohl dem liberalen Kapitalismus als auch dem Staatssozialismus widersetzen und nach einer Alternative im Sinn eines «dritten Weges» nach Art der europäischen und der lateinamerikanischen Christdemokratie rufen werden. Was dies konkret besagen will, wird von gesellschaftlich-wirtschaftlichen Tendenzen, den sich ändernden politischen Verhältnissen sowie davon abhängen, ob dieser Antikapitalismus echt oder bloß rhetorisch wird (oder bleibt). Manche werden wohl behaupten, er sei in den meisten Fällen der Erfahrungen, die man mit der Christdemokratie machte, eine bloße schöne Rede geblieben; die Ansätze zu einem «dritten Weg» hätten sich durch ihren Widerstand gegen Strukturveränderungen, nicht durch deren Unterstützung, hervor getan, und die Bemühung, auseinandergelassene Klasseninteressen miteinander zu vereinbaren und in Übereinklang zu bringen, sichere in Wirklichkeit das Fortbestehen der Vorherrschaft des Kapitalismus. Vekemans und Lopez werden darauf erwidern, daß sie solche Dinge weder beabsichtigen noch billigen. Aber so wie sie die Radikalen für die praktischen Kosten und Kon-

sequenzen ihrer utopischen Denkmodelle verantwortlich machen, so müssen sie die Verantwortung für das, was aus ihrer Haltung folgt, übernehmen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die interessante Frage, was diese progressiven, christdemokratischen Neokonservativen wohl antworten würden, wenn das Wirtschaftswachstum unter dem freien Unternehmenskapitalismus, ob schon die Frucht eines ungezügelteren materiellen Selbstinteresses, wirklich beginnen würde, Wohlstand «nach unten durchrieseln» zu lassen. Der Zusammenhang zwischen engem Selbstinteresse und sozialen Wohltaten, die weiteren Kreisen zugute käme, sollte eigentlich für Christdemokraten und Anhänger der katholischen Soziallehre ein schlechter Trost sein. Und doch mag die Sache ideologisch verkäuflich sein. Es wird sich vielleicht herausstellen, daß die Fähigkeit, das Vorliegen enger selbstsüchtiger Beweggründe zu entdecken, um so mehr abnimmt, je mehr der allgemeine Wohlstand sich ausbreitet, und wo dies signifikant ist (wie in den meisten entwickelten Ländern), ist es vielleicht plötzlich leichter, das soziale Denken der Unternehmerklasse zu sehen (und zu belobigen).

Die leichte Möglichkeit, Haltungen eines «dritten Weges» opportunistisch auszudeuten und anzuwenden, ist für diese lange Zeit ein Hauptnachteil gewesen. Sie bieten einen theoretischen Ausgleich zwischen individuellen und kollektiven Werten, der eine systematische Unterordnung der kollektiven Belange in die Wege leiten und legitimieren kann. Die Möglichkeit dazu scheint mit Vekemans und Lopez durchaus gegeben und könnte zu einer Ausdehnung des Neokonservatismus über das hinaus führen, was in ihren theoretischen Positionen geäußert und intendiert wird.

Inzwischen setzt der CELAM unter der Führung von Lopez Trujillo seinen Druck gegen radikale Kräfte und Einflüsse fort. Dies schlägt sich in jüngster Zeit in Berichten nieder, wonach er sich bemüht, den progressiven Charakter der brasilianischen Bischofskonferenz abzuschwächen, indem er bei Sedisvakanzen konservative Kandidaten zu Bischöfen vorschlägt, und wonach der CELAM selbst und nicht die Bischöfe Nicaraguas alle finanziellen Hilfeleistungen von außen an kirchliche Projekte in diesem Land koordiniert. Die antiradikale Offensive scheint vom Vatikan stark unterstützt zu werden. Sie wurzelt in einer Ekklesiologie, die vom gleichen

Neokonservatismus bestimmt wird, der bei Vekemans und Lopez Trujillo in Erscheinung tritt, und wird zweifellos auf die Rolle der Kirche in

der Gesellschaft und vielleicht auch auf das Denken der einzelnen Katholiken einen konservativen Einfluß ausüben.

MICHAEL FLEET

Dr. phil. der Universität von Kalifornien, Los Angeles (1971). Nach Lehrtätigkeit an der Universität von Santiago in Chile, an der Universität von Südkalifornien, an der Universidad Javeriana und der Universidad de los Andes in Bogotá gegenwärtig Assistant Professor für Politische Wissenschaft an der Marquette University, Milwaukee, Wisconsin. Er veröffentlichte: (mit Luigi Einaudi, Alfred Stephan und Richard Maullin) *Latin American Institutional Development. The Changing Catholic Church* (The Rand Corporation, Santa Monica, 1969); *Allende's Chile. A Look After Two Years: Proceedings of the Pacific Coast Council on Latin American Studies* 2 (1973) 143–166; *Chile's Democratic Road to Socialism: Western Political Quarterly* XXVII, Nr. 4 (Winter 1973) 766–786; *Alexander's Venezuelan Communism: The Construction of a Straw Man: Studies in Comparative Communism* VI, Nr. 4, 445–451; *The Changing Catholic Church: Luigi Einaudi (Hg.), Beyond Cuba. Latin America Takes Charge of its Future* (Crane, Russak and Co., Inc., New York 1974) 75–95 (mit Einaudi, Stephan und Maullin); *Academic Freedom and University Autonomy in Chile: Latin American Studies Association Newsletter* VII, Nr. 2 (Juni 1977) 21–28; *Host Country Multinational Corporate Relations in the Columbian Automobile Industry: Inter-American Economic Affairs* 32, Nr. 1 (Sommer 1978) 1–23; *Religion and Politics. Talcott Parsons: The Ecumenist* 18, Nr. 1 (Nov./Dez. 1979) 12–16; *Bellah's Sociology: The Ecumenist* 18, Nr. 2 (Jan./Febr. 1980) 27–32. Anschrift: Marquette University, Political Science Department, Milwaukee, Wisconsin 53233, USA.

¹ Chile, Brasilien, Argentinien, Uruguay, Ecuador, Bolivien und Peru (nach 1975).

² Mexiko, Costa Rica, Kolumbien und Venezuela.

³ Ecuador, Bolivien, die Dominikanische Republik und Peru.

⁴ Es lagen zwei Dokumente vor: das anfängliche Konsultationsdokument, das man gewöhnlich als «Vorbereitungsdokument» bezeichnet, und ein nachträglich revidiertes «Arbeitsdokument», das einigen Einwänden, die gegen das erste Dokument erhoben wurden, entgegenzukommen suchte.

⁵ R. Vekemans, *Iglesia y Mundo Politico* (Barcelona 1971) 12–29; Ders., *Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina: Tierra Nueva* 17 (1976) 18.

⁶ Ebd. 17 und 31.

⁷ *Panorámica actual ...*, aaO. 23.

⁸ *Iglesia y Mundo Politico*, aaO. 74.

⁹ Ebd. 93.

¹⁰ Man sagt von Lopez, er sei im Jahr vor der Konferenz von Puebla durchschnittlich zweimal pro Monat nach Rom geflogen.

¹¹ A. Lopez Trujillo, *La Iglesia en América Latina: Criterio* (1977) 701–702.

¹² A. Lopez Trujillo, *Diez Años despues de Populorum Progressio: Tierra Nueva* 22 (1977) 95.

¹³ *La Iglesia en América Latina*, aaO. 702.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Roger Vekemans, Betty Cabezas de G. y Gernando Duran, *Marginalidad y desarrollo: Tierra Nueva* 2 (1972) 58–59.

¹⁶ *Diez Años despues...*, aaO. 86.

¹⁷ Vgl. Glen C. Dealy, *The Public Man* (Amherst/Massachusetts 1977).

¹⁸ R. Vekemans, *Unidad y pluralismo en la Iglesia: Tierra Nueva* 5 (1973) 48.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz