

⁷ Heinrich Segur, Orden stellen sich vor, Radio Vatikan, Deutsche Abteilung (4. September 1979).

⁸ Giancarlo Rocca, L'«Opus Dei», Appunti e Documenti per una Storia (Rom 1985), bringt 53 zum Teil geheime Dokumente (192–203).

⁹ Der Oxford-Dozent John J. Roche hat, bevor er das Opus Dei verließ, etwa 140 Crónica-Leitartikel in einer vom Opus Dei erstellten englischen Übersetzung kopiert. (Kopien beim Verfasser einzusehen.)

¹⁰ Camino, 115, N° 387.

¹¹ AaO. 282, N° 941.

¹² Codex, N° 109.

¹³ AaO. N° 6.

¹⁴ Alle angeführten Felzmann-Zitate aus einem von Felzmann autorisierten Interview: Hertel (Fußnote 2), 192–212.

¹⁵ Die folgenden Crónica-Zitate aus Leitartikeln der Jahre 1968–1971.

¹⁶ Crónica 1972/2. Das Opus Dei in Deutschland behauptet, in einem Crónica-«Bericht», der zwei Monate nach Escrivás Leitartikel in Heft 4 (1972) erschienen sei, gehe das Zitat nach den Worten «in stinkender Verwesung» so weiter: «Aber habt keine Angst. Ich sagte: es scheint.» Laut Felzmann ist das «Bericht»-Zitat kein Original-Zitat Escrivás. Um 1975 habe man anstößige Stellen aus «Crónica» entfernt und neue Seiten hineingearbeitet. Ob der «Bericht» auf einer der ausgetauschten Seiten steht, ob Escrivá hier vielleicht indirekt wiedergegeben wird, kann ich nicht nachprüfen, weil ich keinen Einblick in Crónica erhalte.

¹⁷ Peter Berglar, Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá (Salzburg 1983) 148.

¹⁸ Zitiert nach Berglar, aaO. 215.

¹⁹ Constitutiones, N° 202.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, Integralismus: Wort und Wahrheit, 18 (1963) 742.

PETER HERTEL

1937 geboren. Absolvierte das katholische Theologiestudium in Münster und München und wurde Journalist. Er war neun Jahre als innenpolitischer Redakteur, u. a. bei der katholischen Wochenzeitung «Publik», tätig. Seit 1973 ist er Redakteur für «Religion und Gesellschaft» beim Norddeutschen Rundfunk. Er ist Mitglied in Gremien des kirchlichen Laienapostolats. Nach langjährigen Recherchen veröffentlichte er das Buch: «Ich verspreche euch den Himmel.» Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei (Düsseldorf 1985). Weitere Buchveröffentlichungen u. a. über den deutschen Katholizismus und die Politik (1975) wie über politische Theologie und basiskirchliche Initiativen (1982). Anschrift: Im Riedgrund 17, D-3003 Ronnenberg 6.

Otto Maduro

Die Christdemokratie und die befreiende Option für die Unterdrückten im lateinamerikanischen Katholizismus

I. Einführung

Im mehrheitlich katholischen Lateinamerika hat sich die Democracia cristiana, die Christdemokratie – zur Vereinfachung in diesem Text weiterhin DC genannt –, als die einzige oder wenigstens als die beste politische Alternative für die Katholiken dargestellt. Hat dieser Anspruch der DC heute, 1987, noch irgendeinen Sinn?

Nur in zwei Ländern – in El Salvador und Guatemala – ist es den dortigen christdemokratischen Parteien in den letzten Jahren noch gelun-

gen, ihre Präsidentschaftskandidaten bei den Wahlen durchzubringen – wobei allerdings die politischen Organisationen der sozialistischen Linken an diesen Wahlen nicht teilgenommen haben. In zwei anderen Ländern – in Chile und Venezuela – ist die DC in einer nicht allzu fernen Vergangenheit noch an der Macht gewesen, und es besteht für sie eine redliche Aussicht, sie in der nahen Zukunft wiederzuerobern. Was die übrigen zwölf Länder des Kontinents angeht, spielt die DC nur in – sagen wir – vier unter ihnen eine Rolle, die im jeweiligen nationalen gesellschaftlichen und politischen Geschehen von einiger Bedeutung ist.

Inzwischen hat sich eine zunehmende Zahl von lateinamerikanischen Katholiken anderen Formen der Beteiligung am gesellschaftlichen und politischen Leben zugewandt. Schon vor der Entstehung und dem Erfolg der Theologie der Befreiung und der kirchlichen Basisgemeinden und oft ohne einen bedeutenden Zusammenhang mit ihnen hat es die sogen. «christlichen Linken», die «camilistischen Gruppen» – die sich von Camilo Torres inspirieren ließen –, die «Christen für den Sozialismus» und verschiedene

andere Bewegungen gegeben. In verschiedenen christdemokratischen Parteien, nämlich in Chile, Venezuela, El Salvador und Nicaragua ist es durch die Entwicklung radikalerer Strömungen des christlichen sozialen Denkens in diesen Parteien zu Spannungen und Spaltungen gekommen. Schließlich organisieren sich immer mehr gläubige lateinamerikanische Katholiken aus den breiten Volksschichten und den Mittelschichten unabhängig von den christdemokratischen Parteien und Gewerkschaften und oft in unmittelbarem Gegensatz zu ihnen zu verschiedenen Bündnissen, Gruppen, Netzen, Bewegungen und Parteien.

Welche Beziehungen historischer, gesellschaftlicher, politischer und kultureller Art lassen sich in diesem Kontext in Lateinamerika zwischen einerseits der DC und andererseits diesen anderen Formen des gesellschaftlichen und politischen katholischen Engagements, die von einigen als «radikal», «sozialistisch», «links» und neuerdings als «liberationistisch» bezeichnet werden, feststellen?

Auf den wenigen Seiten, die folgen, werde ich diese Frage zu beantworten suchen. Es wird sich dabei um eine parteiische, vorläufige, situierte, von einem eingeschränkten Standpunkt aus gegebene Antwort handeln. Vor allem wird sie ganz bewußt von einer besonderen Perspektive aus gegeben: vom Gesichtspunkt eines zweiundvierzigjährigen lateinamerikanischen – oder um präziser zu sein karibischen und venezolanischen – sozialistischen (exchristdemokratischen) katholischen Laien, der religionsphilosophisch und -soziologisch arbeitet und der sich zutiefst mit dem in den Befreiungstheologien wehenden Geist identifiziert.

II. Der europäische Katholizismus und die lateinamerikanische Christdemokratie

Ein erstes Merkmal der lateinamerikanischen DC, das hier hervorzuheben ist, ist wohl ihr Ursprung im europäischen katholischen Milieu.

Wie so vieles andere in Lateinamerika ist die DC außerhalb der «Neuen Welt» entstanden. Mit der Entstehung der DC stehen wir inmitten der Problematik, wie sie im westeuropäischen Katholizismus in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erfahren wurde. Wie nachher in Lateinamerika war die DC in Europa eine *politische* (also nicht kirchliche), *profane* (also nicht klerikale) Bewegung, die allerdings auf eine Rei-

he kirchlicher und stark klerikal geprägter, aus kirchlich-klerikaler Sorge hervorgegangener Initiativen und Organisationen zurückgeht.

Die europäische DC wurde in einer Kirche ins Leben gerufen, die doppelt geschwächt worden war: einerseits durch den Verlust des aufstrebenden Bürgertums und dann durch die immer größer werdende Arbeiterklasse. Sie entstand also in einer Kirche, die sich einerseits vom liberalen Antiklerikalismus der Bourgeoisie als auch andererseits von der sozialistischen Ablehnung der Religion bedroht fühlte: in einer Kirche, die sich sowohl dem herrschenden Kapitalismus als auch dem aufsteigenden Sozialismus gegenüber in der Defensive befand; in einer Kirche, die von der Vergangenheit träumte, nur widerwillig ihre Gegenwart tolerierte und die ungewisse, unsichere Zukunft fürchtete – wobei sich Analoges auch über die damalige lateinamerikanische Kirche sagen läßt.

In jenem europäischen Katholizismus entstand neben anderen neuen Modellen von Kirche auch jenes, von dem die DC gewissermaßen ein Ausdruck ist. Man hat hier von einem «Projekt der neuen Christenheit» geredet, einem Modell, das im Gegensatz zu dem totalitaristischen Ideal der Restaurierung der alten mittelalterlichen Christenheit als auch zu dem in Westeuropa vorherrschenden liberalen Modell entwickelt wurde und ihnen dennoch recht nahesteht bzw. eine Art Zwischenform darstellt. Dieses neue, durch die sogenannte «kirchliche Soziallehre» in den Sozialenzykliken von Rerum Novarum (1891) Leos XIII. bis zu den Enzykliken Johannes' XXIII. kirchlich sanktionierte Modell stieß sowohl innerhalb als außerhalb der katholischen Kirche zuerst in Europa und dann auch in Lateinamerika auf viele Feinde: *innerhalb* der Kirche bei der katholischen Aristokratie, die in den Ideen und Idealen einer Neuen Christenheit, eines umfassenden, «integralen» Humanismus, der katholischen Aktion und einer Christdemokratie gefährliche Zugeständnisse dem bürgerlich-liberalen Antiklerikalismus gegenüber sah; *außerhalb* der Kirche bei den antiklerikalen und bürgerlichen sowie den sozialistischen Eliten der Arbeiterbewegung, für die diese Vorstellungen und Ideale ein Versuch des Klerus waren, die alte kirchliche Macht wiederherzustellen.

In diesem Kontext ist die europäische DC langsam und mit manchen Schwierigkeiten als der politische Ausdruck dieses Projektes einer neuen Christenheit in der Zeit zwischen dem

Ende des neunzehnten Jahrhunderts und den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden. In Lateinamerika geschah dies seit der Krise von 1929.

Die DC war für einen wichtigen Teil der katholischen Laienschaft Ausdruck ihres Willens, sich in das *protagonistische Subjekt* der Kirche und der Gesellschaft oder wenigstens in ein protagonistisches Subjekt der Kirche im politischen Leben der Gesellschaft zu verwandeln. Dies galt zuerst für die westeuropäische, dann aber auch für die lateinamerikanische Laienschaft, wobei es sich allerdings in beiden Fällen um weiße, erwachsene, männliche, intellektuell geprägte und aufstrebende Laien aus den städtischen Mittelschichten handelt.

Aufgrund dieser soziologischen Charakteristika kam es in der Zeit, als die DC die Macht zu erobern suchte, zu einer scharfen, oft stark gegensätzlichen und konfliktreichen Spannung zwischen den Vorkämpfern der DC und einerseits dem Klerus, insbesondere den konservativer eingestellten Päpsten und Bischöfen, sowie andererseits auch den mächtigen Gruppen der Gesellschaft, vor allem den Diktatoren und Großgrundbesitzern, vor allem, wenn diese selbst nicht katholisch waren oder kein weiterer «gemeinsamer Feind» zu einem Bündnis zwischen der DC und diesen Personen und Gruppen geführt hatte.

Aufgrund der gespannten Distanz, die so die DC vom konservativen Klerus, von der Aristokratie, dem Heer, der Bourgeoisie, den antiklerikalen Intellektuellen trennte, bot sich ihr die Möglichkeit, die *Utopie einer neuen Gesellschaft* zu erarbeiten. Diese neue Gesellschaft sollte die auf Gemeinschaft ausgerichtete Gesellschaft eines ganzheitlichen, Leib und Seele umfassenden Humanismus sein, die als ein «dritter Weg» neben Kapitalismus und Sozialismus angestrebt wurde. So lange die DC eine Minderheit der Opposition vertrat, was bis in die späten vierziger Jahre in Europa und bis in die sechziger Jahre in Lateinamerika der Fall war, zog diese Utopie wie ein Magnet bestimmte Teile des Proletariats, der Bourgeoisie, der katholischen Intellektuellen, der Mittelschichten (auch der nichtkatholischen) und der Landbevölkerung an. Dies wurde dadurch erleichtert, daß die DC keine sozioökonomische Analyse des Kapitalismus in Angriff nahm und auch keine konkreten, spezifischen politischen Vorschläge machte: Jede Gruppe konnte jenen «dritten Weg» so verstehen und mit

ihm solche Hoffnungen verbinden, wie es ihrer eigenen Situation und ihren eigenen Bedürfnissen in der Gesellschaft entsprach. So strebte die DC für einige Gruppen einen allmählich, friedlich, im Rahmen der gesetzlichen Möglichkeiten vorgehenden, gemäßigten und die Religion respektierenden Sozialismus an, während es sich für andere um einen Kapitalismus des kleinen Privatbesitzes, der gesellschaftlichen Dienstleistungen und der Harmonie zwischen Investoren und Arbeitenden handelte und schließlich noch andere im Zusammenhang mit der DC an eine neue, kooperativistisch verstandene Theokratie, an ein «neues Mittelalter» dachten. Solange aber sowohl in Europa als in Lateinamerika die gemeinsame Opposition gegen die Monarchien, die Diktaturen, das Groß-Kapital und den atheistischen Sozialismus alle einte, spielten diese Unterschiede nur eine geringe Rolle, und sie blieben letztendlich verborgen.

III. Die lateinamerikanische Christdemokratie: Wurzeln und Aussichten

Als sich seit dem Ende des letzten Jahrhunderts das liberalistische Denken und die kapitalistische Ökonomie in Lateinamerika verbreiteten, kam es dort zu ähnlichen «Problemen», wie sie die Kirche in Europa zur gleichen Zeit oder in den Jahrzehnten zuvor kannte oder gekannt hatte. Der lateinamerikanische Klerus – es handelte sich dabei um in Europa oder durch Europäer ausgebildete Europäer – neigte angesichts dieser Probleme seit den dreißiger Jahren dazu, die *europäische Lösung* zu wiederholen, nämlich zu versuchen, die katholische Laienschaft – d. h. vor allem die weißen, gebildeten, dynamischen, männlichen Laien der städtischen Mittelschicht – in von der kirchlichen Hierarchie kontrollierte Organisationen der Katholischen Aktion einzubinden, ihr Bewußtsein durch die kirchliche Soziallehre zu prägen und sie so dazu anzuhalten, von ihrer intellektuellen, professionellen und politischen Umwelt in der profanen Gesellschaft aus eine neue «Christenheit» zu errichten¹.

Natürlich waren, wie es immer zu geschehen pflegt, Form, Inhalt und Ergebnis dieser kirchlichen Politik von einem zum anderen lateinamerikanischen Land sehr verschieden. Vor allem nach dem Zweiten «Welt»-krieg hat diese Politik zur Entstehung christdemokratischer Parteien in verschiedenen, aber nicht allen lateinamerikani-

schen Ländern geführt. Aber auch zwischen diesen Parteien gibt es, sowohl was ihre Geschichte als den von ihnen in dieser Geschichte erreichten Erfolg angeht, bedeutende Unterschiede.

Sicherlich sind fast alle diese Parteien als spezifisch «katholische Parteien» entstanden, wobei sie gelegentlich, wie in Venezuela zwischen 1946 und 1964 fast nur aus Katholiken bestanden bzw. einen Monopolanspruch auf das Prädikat «katholisch» beanspruchten. Oft sind sie von jungen Katholiken der weißen, aufstrebenden städtischen Mittelschicht gegründet worden, die in katholischen bzw. von Geistlichen und Ordensleuten geleiteten Instituten zur Schule gegangen waren, um sich dann durch ein Studium an der Universität auf einen der freien Berufe, vor allem auf eine Karriere als Rechtsanwalt, vorzubereiten. Ihre Ideologie entnahmen sie den spanischen Übersetzungen der Werke von Jacques Maritain, Luigi Sturzo, Joseph Folliet, den «Mechelner Kodizes» und den päpstlichen Sozialzyklen, wobei es nur ganz selten zu einigen neuen Gedanken den europäischen Quellen gegenüber kam.

Dieser katholische Charakter entwickelte sich in einem klaren Gegensatz zum *Laizismus*, dem rabiatischen liberalistischen Antiklerikalismus, der in einigen lateinamerikanischen Ländern dazu führte, daß die Kirche von den neuen Machtlitten verfolgt wurde. Dieser von den Unabhängigkeitskriegen gegen Spanien aus dem neunzehnten Jahrhundert ererbte Laizismus lebte in den verschiedenen liberalen, demokratischen und/oder populistischen Initiativen und Bemühungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts als ein echter politischer Laizismus wieder auf: als der Versuch, jeden Einfluß der Kirche bei der Verwaltung der Gesellschaft auszuschalten und dabei die Kirche dem bürgerlich-liberalen Staat voll unterzuordnen. Die DC ist gerade im Gegensatz zu diesem politischen Laizismus allmählich als die «katholische Partei» aus den konservativen Parteien hervorgegangen. Von dieser antilaizistischen Einstellung sind später viele ihrer Bündnisse, Dilemmata und Konflikte geprägt gewesen.

Solange die christdemokratischen Parteien der verschiedenen Länder Lateinamerikas die Macht im Staat noch *nicht* innehatten und noch gegen diese Macht kämpften, entwickelte sich in ihnen eine starke kritische und gelegentlich gar radikale Tendenz. Wie in einigen Ländern Westeuropas

zog dies auch in verschiedenen Fällen in Lateinamerika wichtige Teile der Industrie- und Landarbeiterschaft an und stärkte dabei die Tendenzen, die sich gegen den Kapitalismus im eigenen Land, gegen den multinationalen Kapitalismus und den der USA wandten – Tendenzen, die auch schon in einem großen Teil der lateinamerikanischen DC gegeben waren. Wie gelegentlich auch im europäischen antifaschistischen Widerstand vertiefte der Kampf gegen die Militärdiktaturen, die Oligarchien der Großgrundbesitzer und die Gruppen der extremen Rechten die utopische Dimension der lateinamerikanischen DC. Das hat, dies sei hier nebenbei gesagt, in verschiedenen Fällen zu Konflikten der lateinamerikanischen DC mit der europäischen geführt².

Zur gleichen Zeit hat sich die Angst vor dem Kommunismus aus religiösen Gründen genauso sehr oder sogar noch mehr als aus spezifischen Klassengründen in Lateinamerika wie auch im Westeuropa der Zeit nach dem letzten Weltkrieg zum zentralen Leitmotiv fast aller christdemokratischen Parteien entwickelt. Allerdings geschah dies ausgesprochener in jenen Ländern und zu jenen Zeiten, in denen sozialistische Ideen und Organisationen unter den Arbeitern, Studenten und/oder eventuell auch unter der Landbevölkerung stark an Einfluß gewannen. Dieser *Antikommunismus* ließ die DC oft den Mittelschichten und anderen angepaßten Gruppen der lateinamerikanischen Bevölkerung attraktiv erscheinen, auch wenn diese bis dahin oft antiklerikal eingestellt waren und ihre Motive und Erwartungen sich nicht nur von denen der DC unterschieden, sondern diesen sogar entgegengesetzt waren, so daß die DC jenen Gruppen revolutionär und liberationistisch erscheinen mußte und oft auch erschien.

Verschiedene Faktoren haben dazu beigetragen, daß die DC in verschiedenen Ländern Lateinamerikas schließlich zu einer für das Volk akzeptablen Alternative wurde: das Scheitern des «traditionellen» Kapitalismus, die mit der kubanischen Revolution verbundenen Ängste und Hoffnungen, die Antwort des ersten katholischen Präsidenten der USA, John Fitzgerald Kennedy, auf die Situation in Lateinamerika mit den mit der Allianz für den Fortschritt und dem Friedenskorps verbundenen Erwartungen und Hoffnungen und zweifelsohne auch die Aufforderung des neuen Papstes, Johannes XXIII., an die Kirche, im Kampf für den Frieden und für

soziale Gerechtigkeit eine aktive Rolle zu spielen.

Außer in einigen Sektoren der extremen Linken und der extremen Rechten gab es damals eine breite Zustimmung zu dem, was damals in Lateinamerika der Desarrollismus genannt wurde: die Vorstellung, daß die «unterentwickelten» Länder durch eine gemeinsame Kraftanstrengung auf das Niveau der «entwickelten» Länder gehoben werden könnten. Für die DC hieß dies damals, daß sie sich auf der Ebene ihres subjektiven Selbstbewußtseins voll und ganz für eine «integrale» Entwicklung in Lateinamerika engagierte. Der wichtigste Feind schien dabei die Vergangenheit und die mit ihr verbundene Rückständigkeit zu sein. Dagegen schien die Zukunft in der Form von Modernisierung und Entwicklung in nächster Reichweite zu sein. In diesem optimistischen Klima war das Ziel klar, und es fiel ganz leicht, ja es schien selbstverständlich, das Unrecht zu kritisieren.

So machten 1964 in Chile und 1968 in Venezuela zwei christdemokratische Parteien zum ersten Mal in Lateinamerika eine Erfahrung, wie sie einige westeuropäische Schwesterparteien schon zwei Jahrzehnte zuvor gemacht hatten: Sie gewannen bei demokratischen Wahlen gegen die Rechte und die Linke und standen dadurch vor der Herausforderung, zeigen zu müssen, daß ihr «dritter Weg» einer «Revolution in Freiheit» eine praktisch durchführbare Alternative war. Zudem – und dies erwies sich als noch schwieriger – standen sie vor der Notwendigkeit, die widersprüchlichen Erwartungen, die ihre vage, mehrdeutige, optimistische Botschaft in ihrer sehr heterogenen Wählerschaft, von der ihnen in Chile und Venezuela die Macht im Staat übertragen worden war, geweckt hatte, zu befriedigen.

IV. Die lateinamerikanische DC: Das Scheitern der Macht

Als Inhaberin der politischen Macht wurde die DC bald mit der harten Wirklichkeit, mit einem von vielen Seiten in verschiedenen Richtungen auf sie ausgeübten Druck, mit den auf die «Unterentwicklung» zurückgehenden moralischen Problemen und Dilemmata, vor die der lateinamerikanische Kapitalismus sich gestellt sah, konfrontiert.

Wie schon früher in Europa erwiesen sich einige typische Merkmale der DC in der konkreten, vielschichtigen und mehrdeutigen Situation

der realen Politik als wenig dienlich und nützlich: ihre Weigerung, die gesellschaftliche Wirklichkeit als eine konfliktträchtige Wirklichkeit wahrzunehmen; ihre Überzeugung, daß eine grundsätzliche Harmonie zwischen den verschiedenen Klassen der Gesellschaft – sowie auch zwischen der Dritten Welt und den Großmächten, wenigstens denen der kapitalistischen Welt, sehr wohl möglich und die normale Situation sei; die fast vollkommene Trennung zwischen den offiziell vorgetragenen Prinzipien und der Wirklichkeit der eigenen politischen Praxis, wobei noch hinzukam, daß jegliches konkrete Programm fehlte, das man als eine Alternative hätte ansehen können, die aus dem für die lateinamerikanische Gesellschaft typischen Elend und der für sie typischen Abhängigkeit einen Weg gezeigt hätte; die Tatsache, daß die Parteikader und dann auch die Regierungsmannschaften vorwiegend aus Freiberuflern, anderen spezialisierten Fachleuten und Intellektuellen aus der Mittelschicht zusammengesetzt waren, die sich mehr mit der Bourgeoisie als mit den großen Volksgruppen identifizierten und dann auch stärker mit ihnen zu tun hatten; schließlich auch die Weigerung anzuerkennen, wie sehr die Macht, das Geld, die individualistischen und auf den Konsum ausgerichteten Werte des Kapitalismus korrumpieren können, zusammen mit der naiven Annahme, daß der DC ihr einfacher religiös-politischer Glaube reiche, um diesen Versuchungen widerstehen zu können.

Unter diesen Voraussetzungen versuchte die DC auf die gegensätzlichen Erwartungen der Arbeiterschaft und des Unternehmertums in bezug auf die öffentlichen Einnahmen – Steuern – und Ausgaben, auf die staatliche Beschäftigungs-, Lohn-, Preis-, Gesundheits- und Medienpolitik und auf andere Formen staatlicher Fürsorge und Dienstleistung einzugehen, und dabei waren natürlich die Lösungen, die dem Unternehmertum gefielen, oft eine Zumutung für die Arbeiterschaft und die Arbeitslosen und umgekehrt. Der von der DC in ihrer Theorie gehegte Traum, für alle eine befriedigende Lösung zu finden, erwies sich in vielen Fällen eben als ein reiner, nicht zu verwirklichender Traum. Dabei war es meistens die Unternehmerseite, die am meisten ihre Interessen durchzusetzen vermochte: die führenden Persönlichkeiten der DC standen ihr näher, sie verfügte über die größeren Möglichkeiten, die DC unter Druck zu setzen, und hatte die größere Erfahrung im Umgang mit

der Bürokratie der politischen Parteien und der Regierung. Ähnliches läßt sich auch sagen in bezug auf die gegensätzlichen und daher konflikträchtigen Ansprüche und Forderungen an die von der DC getragenen Regierungen einerseits seitens der USA mit dem übermächtigen Einfluß, den sie auf politischer, militärischer, finanzieller, unternehmerischer, kommerzieller und kultureller Ebene ausübten, und andererseits der nationalistischen lateinamerikanischen Kreise.

Als die Expansionswelle der zweiten Nachkriegszeit ihrem Ende zustrebte, wurden damit auch fast sofort die enormen von der DC im armen Volk – und bei den sich sehr aktiv in diesem Volk engagierenden Katholiken aus anderen Schichten – geweckten Erwartungen enttäuscht. Viele fingen an, andere Lösungen außerhalb der DC zu suchen. Zugleich schwächte sich auch der Antiklerikalismus in den anderen politischen Richtungen ab, und dadurch wurde es für die DC immer schwieriger, ihren Anspruch, nur sie könne die Katholiken politisch vertreten, aufrecht erhalten.

Im Gegensatz aber zu der «klassischen» Rechten und vor allem zu den Diktaturen von rechts wollte die DC in Lateinamerika, wie übrigens auch in Europa, auch noch die nächsten *demokratischen Wahlen* gewinnen, da diese Wahlen für sie der einzige Weg waren, auf legitime Weise die Macht zu erlangen. Aus diesem Grund – und aus anderen Gründen der inneren und äußeren Legitimität – mußte die DC Möglichkeiten finden, die Forderungen und Erwartungen der großen Mehrheit der Bevölkerung, also der großen Masse der arbeitenden Bevölkerung und der Arbeitslosen im eigenen Land, wenigstens minimal zu befriedigen.

Auf diese Weise verwandelte sich der von der DC in Angriff genommene sogenannte «dritte Weg» in Chile, Venezuela und heute in El Salvador – wie schon zuvor in Italien, der Bundesrepublik Deutschland und Belgien – in eine gemäßigte Form des Kapitalismus, der in Lateinamerika allerdings auch immer ein abhängiger Kapitalismus ist. Es handelte sich also um neoliberalistisch vorgehende Regierungen, die den Erwartungen, Sorgen und Ängsten der Besitzenden und der Proletarier wenigstens *zum Teil*, wenn auch sehr *ungleich* entgegenzukommen und ihre Forderungen zu befriedigen suchten: Die Mächtigeren wurden dabei etwas mehr befriedigt, und die Schwächeren blieben unbefriedigt, aber

niemand war, außer einigen wenigen in den Führungsgremien der Partei und der Regierung und einem Teil der Mittelschichten, wirklich zufrieden. Ähnliches gilt auch für das Verhältnis dieser Regierungen in der Machtsphäre der USA diesen USA gegenüber. Sie waren diesen nicht genügend ergeben, um das volle Vertrauen der politischen Führer der USA zu gewinnen; andererseits aber war ihre Abhängigkeit von den USA groß genug, daß diese sich ihrer als eines entscheidenden Instruments ihrer Politik Lateinamerika gegenüber bedienen konnten, was nicht gerade das Vertrauen der nationalistischeren Kreise Lateinamerikas diesen Regierungen gegenüber stärkte.

Die DC hatte sich zuvor der Illusion hingegeben, es reiche, «die Macht zu übernehmen», um alles sofort radikal ändern zu können – eine Illusion, die übrigens im allgemeinen auch von den verschiedenen Richtungen der Linken gehegt wird. Als sich dies dann in der Wirklichkeit als unmöglich erwies, war die Reaktion der DC nicht, wenigstens an dem Horizont einer konkreten Utopie festzuhalten, so daß sie im Hinblick auf eine Veränderung auf *lange Sicht* von dieser Utopie aus ihre konkrete Politik hätte orientieren, kritisieren und korrigieren können. Statt dessen reduzierte die DC nach und nach ihren Horizont auf die pragmatische Ebene ihrer Machtausübung, wobei weiter der Utopie der rein formelle (= leere) Lippendienst der Verkündigung abstrakter Prinzipien geleistet wurde.

Die zuvor von der DC geleistete gemäßigte Kritik am Kapitalismus und ihre moderate Opposition auf theoretischer Ebene diesem Kapitalismus gegenüber wich einer weitestgehenden Anpassung an diesen Kapitalismus, als die DC schließlich selbst die politische Macht errungen hatte. Es wurde so deutlich, daß die DC keineswegs wirklich einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu zeigen vermochte. Die Geschichte der DC in Chile, Venezuela und El Salvador bestätigte immer mehr den Eindruck, den man schon aus ihrer Geschichte in Italien, der Bundesrepublik Deutschland oder Belgien gewinnen konnte: Sie ist zwar eine Kraft, die in den Konflikten zwischen Arbeit und Kapital zu vermitteln und mäßigend einzuwirken vermag, aber *sie steht dabei auch immer auf der Seite des Kapitals und bleibt auch immer innerhalb der ihr vom Kapital gezogenen Grenzen*. Zugleich ist der sie von Anfang begleitende Antisozialismus immer stärker geworden und hat

sogar solche hypertrophen Formen angenommen, daß viele lateinamerikanische Christdemokraten rechte Diktaturen wie die Pinochets konkreten Experimenten eines demokratischen Sozialismus wie dem der Unidad Popular in Chile oder der Sandinistischen Front in Nicaragua vorzogen³.

V. Die lateinamerikanische Kirche: Weiter als die DC

Die von Kennedys Regierung für das Lateinamerika der sechziger Jahre vorangetriebene und unterstützte Politik der «Entwicklung», der sich die katholische Kirche und die sozialdemokratischen, christdemokratischen und liberalen Regierungen des Kontinents weitestgehend anzuschließen suchten, erwies sich als ein vollkommener *Mißerfolg*. Statt abzunehmen, nahmen im Gegenteil die wirtschaftliche Abhängigkeit, Inflation, Arbeitslosigkeit, Unterernährung, Analphabetismus, die Kapitalakkumulation in den Händen einiger weniger und die Armut der großen Mehrheit, die inneren Konflikte und die Flucht- und Wanderungsbewegungen großer Gruppen noch zu. Folglich wuchsen auch die Frustration und der Protest der Unterdrückten gegen die ihnen von den verschiedenen Formen des lateinamerikanischen Kapitalismus – unter ihnen auch der christdemokratische «dritte Weg» – vorgeschlagenen Lösungen.

Angesichts dieser Verschlimmerung der Lage erwies sich die DC unfähig, dort, wo sie an der Macht war, wirkliche, befriedigende Lösungen durchzusetzen, sowie dort, wo sie sich in der Opposition befand, wirkliche Lösungsmodelle zu entwickeln. Zwischen der *Betroffenheit durch das Elend* der Arbeiter und der *Angst vor ihrem Protest* (in der Form von Streiks und Demonstrationen, Besetzung von Fabriken und von Grund und Boden und Wohnungen, von der Organisation von Nahrungsmitteln, vom Erstarken und Wachsen der Gewerkschaften und Parteien, von Stimmengewinnen für links usw.) hat die DC sich mehr durch die Angst als durch ihre Solidarität mit den Volksklassen leiten lassen. So hat die DC, als die Unterdrückten anfangen, als gesellschaftlich aktives *Subjekt* aufzutreten, dort, wo sie an der Macht war, mit Repression auf den Protest des Volkes reagiert, und dort, wo sie sich in der Opposition befand, sich sehr tolerant den antikommunistischen Diktaturen gegenüber gezeigt, die in dieser Zeit immer stärker wurden.

Den aufstrebenden Teilen des Volkes gegenüber erwies die DC sich immer mehr als eine ihnen *feindliche* Kraft.

In der Zwischenzeit reifte in der katholischen Kirche eine offizielle Kapitalismuskritik heran, die sowohl auf praktischer als theoretischer Ebene über die christdemokratischen Standpunkte hinausging. Von den Enzykliken Johannes' XXIII. «Mater et Magistra» (1961) und «Pacem in terris» (1973) über die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) bis zu «Populorum Progressio» Pauls VI. (1967) wurde ein Weg der Erneuerung gezeigt, der viel zur Freisetzung einer großen lateinamerikanischen kirchlichen Kreativität, was die katholische Soziallehre angeht, beigetragen hat⁴.

Diese Kreativität wurde dann, besonders anlässlich der Zweiten und der Dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 im kolumbianischen Medellín bzw. 1979 im mexikanischen Puebla, zum offiziellen Handeln und Denken des lateinamerikanischen Katholizismus. Auf diese Weise wurde sie zu einem kräftigen Impuls der kirchlichen Basisgemeinden und der Befreiungstheologie in Lateinamerika.

Von Rom aus wurde im allgemeinen positiv, allerdings gelegentlich auch negativ auf die neue kirchliche Kreativität in Lateinamerika reagiert. Man denke hier an die entsprechenden Reaktionen der Enzyklika «Evangelii Nuntiandi» Pauls VI. (1975) bis zu dem von Johannes Paul II. unlängst an die brasilianische Bischofskonferenz geschriebenen Brief über die Enzyklika «Laborem exercens» dieses Papstes (1981) und die beiden vatikanischen Instruktionen über die Theologie der Befreiung.

Wie sich öfter bei historischen Bewegungen feststellen läßt, ist die DC, die ursprünglich zur *Vorhut* der Kirche gehörte, in der sie entstanden ist, heute in die *Nachhut* des Katholizismus gelangt. Um es mit einer Metapher zu sagen: Die DC ist vor den Türen des Zweiten Vatikanums und Medellín stehengeblieben. Das Jahr 1968 brachte gewissermaßen den Bruch zwischen der DC und der katholischen Kirche in Lateinamerika mit sich. Die Kirche hat in zunehmendem Maße die Tatsache wahrgenommen und begrüßt, daß die Volksmassen immer mehr in der Kirche selbst und in der Gesellschaft zum *Subjekt* ihrer eigenen Geschichte werden. Sie hat sich dann auch von diesem Hereinbrechen der Armen in die Geschichte Lateinamerikas herausfordern, ansprechen und verwandeln lassen. Der heutige

lateinamerikanische Katholizismus wird in zunehmendem Maße von der «vorrangigen Option für die Armen» der Kirche und ihr Engagement für die Befreiung der Unterdrückten geprägt. Dagegen weigert sich die DC, dasselbe zu tun, und sie ist dabei u. a. auch Opfer der Trägheit und der Ängste ihrer gealterten Führung.

Aus diesem Grund und anderen Gründen hat die DC die prophetische, innovatorische, kritische und utopische Kraft verloren, die ihr in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mehrmals eigen war. Ihr wiederholtes Scheitern, als sie an der Regierung war, und der zunehmende Verlust ihrer ideologischen Substanz in den letzten Jahrzehnten führte dazu, daß sie ihren Kredit und ihre Glaubwürdigkeit bei den Volksmassen und unter fortschrittlich denkenden Katholiken aus anderen Schichten verspielte. Der Führung der Christdemokraten scheint so kein anderes Motiv ihres Handelns mehr zu bleiben als eben die weltlichen Versuchungen der Macht, sowie das einzige Instrument zur Gewinnung von Wählerstimmen aus dem Volk, das ihr bleibt, der Versuch ist, mit Hilfe der Mittel der Werbung ein «Bild» von sich selbst zu konstruieren, das sich verkaufen läßt.

VI. Neue Akteure, neue Konflikte, neue Antworten

Schon seit den frühen sechziger Jahren haben verschiedene engagierte Laien innerhalb und außerhalb der DC – wie übrigens auch viele Geistliche und Ordensleute – angefangen, *unter den Unterdrückten zu leben und zu arbeiten* – oft in der Hoffnung, so dem weiteren Vormarsch des Kommunismus entgegenzuwirken. Durch ihre eigene konkrete Erfahrung der dortigen Lebensbedingungen, der Anstrengungen, des Leidens, der Hoffnungen, der Niederlagen und des Scheiterns der Unterdrückten, reifte bei vielen dieser engagierten Christen ein *anderes* als das bis dahin in der Kirche und in der DC vorherrschende *Verständnis* von der Armut: ein radikaleres und kritischeres, *Verständnis* von der Armut, bei dem diese als eine strukturell und geschichtlich bedingte, komplexe und konfliktgeladene Wirklichkeit betrachtet und die Solidarität mit den Armen und das Engagement mit ihnen und für sie gesucht wird. Dieses neue *Verständnis* von der Armut nährte sich dann auch von den verschiedenen Dokumenten des Vatikans und den spanischen Übersetzungen des neuen katholi-

schen Denkens vor allem in Frankreich (E. Mounier, Lebret, P. Teilhard de Chardin, Cardonnel, P. Blanquart, I. Lepp usw.).

In diesem Kontext kam es zu immer mehr Initiativen einer aktiven christlichen Solidarität mit den Unterdrückten (in der DC, in den verschiedenen Organisationen des katholischen Apostolats in der Welt, an den Orten, an denen die engagierten katholischen Aktivisten lebten und arbeiteten): Zeitschriften, wie das von dem katholischen Laien Juan García Elorrio geleitete und in Buenos Aires herausgegebene «Cristianismo y Revolución»; sich mit den Armen und für sie engagierende Priesterorganisationen wie die ONIS in Peru; revolutionär-politische Organisationen wie der vom Priester Camilo Torres geleitete kolumbianische Frente Unido del Pueblo; Initiativen einer befreienden Erziehung der Unterdrückten wie die Acao Popular, in der Paulo Freire mit seinen Experimenten einer «Konszientisierung» des Volkes anfang; eine neue, ungewöhnliche bischöfliche Verkündigung wie die Homilien des Bischofes von Riobamba in Ecuador, Leonidas Proaño, und des Bischofs von Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo; Bücher wie das Buch der beiden damals noch christdemokratischen Chilenen Julio Silva Solar und Jacques Chonchol, «Desarrollo sin Capitalismo».

Diese Initiativen haben natürlich immer verschiedene Reaktionen ausgelöst. Einerseits gab es das einfache katholische Volk, das jetzt auf Worte und auf eine Solidarität stieß, durch die seine Hoffnungen und seine Intuitionen bestätigt und artikuliert wurden; auf der anderen Seite die Ängste, Vorbehalte, Drohungen... der kirchlichen Hierarchie, der christdemokratischen Führung, der Mächtigen in der Gesellschaft, und schlimmer noch, vor allem nach Medellín: Verbannung, Folter, Mord und andere Formen der Repression.

Nach und nach, vor allem aber seit etwa 1966 – und dieser Prozeß geht heute noch weiter –, fingen eine immer größere Anzahl von Katholiken aus dem Volk und solche, die sich mit diesem solidarisierten, an, neue Formen des Denkens und des Ausdrucks, der Kommunikation und der Organisation, des Kampfes, der Feier und des Gebets zu entwickeln. Ganz am Rand der DC, oder außerhalb und im Widerspruch zu ihr entstand eine außergewöhnliche Vielfalt verschiedener Formen der aktiven Einflußnahme lateinamerikanischer Katholiken auf die kon-

fliktgeladene Wirklichkeit unserer Gesellschaften: Nachbarschaftsgemeinschaften, Müttergruppen, Gruppen der Verwandten von Gefangenen und Verschwundenen, Volksgärten und -märkte, Bibelkreise, Musikgruppen, Sportvereine, Gewerkschaften, Bauernbünde, Alphabetisierungszentren, Frauengruppen usw.

In dieser Form der aktiven Beteiligung am gesellschaftlichen Leben werden große Gruppen des Volkes zu bewußten, autonomen, ihre Wirklichkeit umgestaltenden historischen Subjekten, zu Subjekten sowohl der Gesellschaft als auch der Kirche. Auch wenn diese verschiedenen Formen der Selbstorganisation des Volkes nicht im engen Sinn des Wortes unmittelbar politisch sind, haben sie doch bedeutende politisch relevante Folgen. Zum Beispiel sind sie eine Bedrohung des politischen Monopols der herrschenden Parteien und Gruppen der Gesellschaft, und sie erschweren diesen die Durchsetzung der von ihnen vertretenen Interessen.

Zur gleichen Zeit trennten sich von verschiedenen christdemokratischen Parteien Lateinamerikas linke Gruppen ab: die Christliche Linke (Izquierda Cristiana) und der MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) in Chile, die Christliche Linke (Izquierda Cristiana) in Venezuela, die sozialchristlichen revolutionären Bewegungen in El Salvador und Nicaragua. In Chile entstand auch zu dieser Zeit die Bewegung der Christen für den Sozialismus, die sich nach der Ermordung Allendes über die gesamte Welt verbreitete und heute nur noch *außerhalb* Lateinamerikas überlebt. Auch sind nach dem Tod von Camilo Torres Restrepo als Guerrillero am 15.2.1966 in Kolumbien in vielen Ländern Lateinamerikas «camilistische» Gruppen» gegründet worden, die bis zum Anfang der siebziger Jahre bestanden haben. Weniger bekannt, aber dennoch nicht weniger eine konkrete, einflußreiche Wirklichkeit in Lateinamerika waren die verschiedenen, sich in den letzten zwanzig Jahren in ganz Lateinamerika vermehrenden Gruppierungen «progressiver» katholischer Laien. Zwar sind verschiedene dieser Bewegungen inzwischen wieder verschwunden, aber ihr Erbe und viele ihrer ursprünglichen Mitglieder wirken noch heute im Rahmen der heutigen Option für die Unterdrückten, die das Leben der lateinamerikanischen Kirchen der achtziger Jahre prägt.

Unter diesen Bedingungen der Bedrückung und Unterdrückung sind viele Christen und Marxisten sich begegnet, und sie haben dabei ihre

Erfahrungen ihrer recht ähnlichen Leiden und Ängste, Hoffnungen und Freuden ausgetauscht. Diese im Grunde weniger theoretische als praktische Begegnung hat dazu beigetragen, daß die Marxisten eine tiefere, neuere Sicht des christlichen Glaubens gewinnen konnten, so daß es ihnen nun möglich wurde, diesem Glauben mit mehr Achtung entgegenzutreten. Zugleich aber hat diese Begegnung bei vielen Christen ein großes Interesse für den Marxismus und eine tiefe Achtung für die Marxisten geweckt. Zwar sind die Spannungen zwischen beiden Strömungen noch nicht verschwunden, und auch die gegenseitige Kritik hat nicht aufgehört, aber hinter diesen Spannungen und dieser Kritik steht immer mehr eine große gegenseitige Achtung im Wissen um einen zum Teil gemeinsamen Kampf.

Dieser Prozeß in der Kirche Lateinamerikas hat die Legitimität der Machtausübung der Mächtigen auf dem Kontinent in Frage gestellt. Schon im Rockefeller Report des Jahres 1968 und in dem der Rand Corporation von 1969 hatten sich die Ängste der USA vor den Entwicklungen im lateinamerikanischen Katholizismus niedergeschlagen. Durch den Banzerplan von 1972 und das sogen. Documento de Santa Fe von 1980 wurde eine Politik definiert, die sich klar, ausdrücklich und konsequent *gegen* die Option der lateinamerikanischen Kirche für die Unterdrückten richtete. Während zugleich auch ein sich mit dieser befreienden Option für die Unterdrückten identifizierender Ökumenismus an der Basis entstand, verfolgten die mächtigen Gruppen der Gesellschaft eine Politik der Schwächung, der Spaltung und der Unterdrückung der Kirchen, die sich der Macht nicht beugten..., und zugleich eine Politik der Stärkung, der finanziellen Unterstützung und der Begünstigung jener Kirchen und Teile der Kirchen, die dies wohl taten. Nach Puebla und nach der sandinistischen Revolution sahen die Mächtigen sich in ihren Ängsten bestätigt, und sie intensivierten ihre Aktionen gegen das befreiende Engagement der Kirchen. In diesem Prozeß blieb die DC *eine* der verschiedenen im Rahmen des abhängigen lateinamerikanischen Kapitalismus möglichen und geduldeten Parteien, und sie funktionierte so schließlich als ein Bauer im strategischen Schachspiel der Bündnisse der USA in Lateinamerika.

VII. Kurze vorläufige Schlußfolgerungen

Die letzten fünfundzwanzig Jahre haben in immer zunehmendem Maße tiefe Veränderungen in

der Beziehung zwischen dem Katholizismus und der Politik in Lateinamerika mit sich gebracht. Es gibt viele und komplexe Wurzeln für diese Veränderungen, sie lassen sich aber im großen und ganzen in der Tatsache zusammenfassen, daß die unterdrückten Gruppen der Gesellschaft zu einem kreativen, handelnden Subjekt der Geschichte werden, zu einem wirksamen Faktor im Leben der Gesellschaft und der Kirche. Oder anders gesagt – und hier haben die enorme Zunahme der industriellen Produktion, die Ausweitung der Kommunikationsmedien, die Erfahrungen politischer Demokratisierung, das von Johannes XXIII. eingeleitete katholische Agiornamento usw. eine Rolle gespielt –: Die Unterdrückten Lateinamerikas geben ihre Passivität, ihr ergebenes, abwartendes Hoffen und ihre fatalistische Trägheit, zu denen sie in den letzten fünf Jahrhunderten so oft gezwungen wurden, auf.

Durch diese Veränderungen, von denen die kirchlichen Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung eine wichtige Dimension darstellen, geraten die traditionellen Formen der Beziehung zwischen Kirche und Staat auf dem Kontinent in eine Krise.

Die Kirche hat sich ja auch auf der Ebene der kirchlichen Hierarchie immer mehr von den Erwartungen und Forderungen der Unterdrückten angesprochen und geprägt gefühlt. Sie hat darauf reagiert, indem sie sich von der Macht distanzierte. Die wirtschaftlich, politisch, militärisch.... Mächtigen verlieren immer mehr ihr Vertrauen in die Kirche als eine Verbündete, und umgekehrt betrachtet die Kirche die Mächtigen immer weniger als die Beschützer und die privilegierten Adressaten des christlichen Glaubens. Durch diese Distanzierung von den Mächtigen gewinnt die Kirche sicherlich an Einfluß und Kraft unter den Unterdrückten, sie erscheint ihnen glaubwürdiger, und sie unterstützt und stärkt ihre Hoffnungen und ihre Bemühungen um die eigene Befreiung. Zugleich aber löst dieser Prozeß auch die Repression der Mächtigen gegen das befreiende Handeln der Kirche unter den Unterdrückten aus.

In diesem Kontext befindet sich die DC in der Defensive, und sie verliert ihren Einfluß. Für die Christen *als Christen* ist die DC nur eine der Alternativen des kapitalistischen Systems, ob sie ihnen nun als eine akzeptable Alternative erscheint oder nicht. D. h.: Die DC hat aufgehört, eine spezifisch christliche Bedeutung zu haben.

Wenn Christen noch die DC wählen bzw. sich ihr zuwenden, dann geschieht dies – auch in den Fällen, wo die Christen «von links» wie in Chile der DC wieder näherkommen – *nicht* aus spezifisch christlichen Gründen, sondern aus einem pragmatischen, politischen Kalkül. Hinzu kommt, daß die DC nicht mehr am kirchlichen, theologisch-politischen Dialog teilnimmt, den sie selber in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mitermöglicht hat. Immer weniger bezieht sie sich in ihrem Reden und Tun auf die *christliche* Inspiration, von der ihre Entstehung geprägt war.

Nur in einem von fünf lateinamerikanischen Ländern ist die DC noch eine wirkliche Alternative bei den Wahlen. Aber auch in diesen Fällen scheint es kaum noch eine Beziehung zwischen dem «Christlich» im Namen dieser Partei und ihrem politischen Handeln zu geben.

Seit der Mitte der sechziger Jahre ist aber *ein neuer Gesprächspartner in einem neuen Gespräch* auf der lateinamerikanischen Bühne erschienen. Es handelt sich um die Volksklassen, die anfangen, als Subjekt der Geschichte aufzutreten. Und bei diesem neuen Gespräch, bei der neuen Debatte handelt es sich um das aktive Engagement, die aktive Beteiligung dieser Klassen an dem eigenen Befreiungsprozeß. Die kirchlichen Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung sind ein aktiver, kreativer Teil dieses Engagements: Sie sind sowohl Bestandteil jenes Gesprächs als auch konstituierendes Element jenes Subjekts. Durch diese Konstituierung und dieses Auftreten des Volkes als Subjekt und die Auseinandersetzung über seine Befreiung wurde u. a. auch das traditionelle Handeln und Tun sowohl der politischen Parteien (auch der marxistischen Linken) als auch der Kirchen in Frage gestellt. Auch hier wieder tragen die kirchlichen Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung auf aktive und kreative Weise zu dieser Infragestellung bei.

Eine der Dimensionen dieses neuen Prozesses, den die DC bis heute nicht anerkennen wollte, ist *ein neues Verständnis der Beziehung zwischen Glauben und Politik*. In ihrer Gesamtheit als lateinamerikanischer Bewegung geht es der Theologie der Befreiung nicht darum, sich auf eine rein politische Bewegung reduzieren zu lassen oder eine spezifische politische Option zu sakralisieren. Sie ist weder selbst eine politische Partei noch tritt sie für eine neue oder alte politische Partei ein. Sie will nicht eine Wieder-

holung der Erfahrung der DC sein noch ein politisches Anhängsel der Kirche – obwohl, dies ist einzugestehen, es in Lateinamerika christliche linke Gruppen gegeben hat, die eine Art linke DC zu sein suchten, deren Einfluß aber viel begrenzter als die der DC ist und die auch nicht eine so lange Geschichte kannten.

Die Theologie der Befreiung ist also keine «politische Theologie», sondern eine theologische Reflexion, von der aus *auch* die Politik kritisch analysiert wird. Auch ist sie keine «Theologie der Welt», sondern eine Theologie, von der aus *auch* die Strukturen unserer wirklichen Welt analysiert werden. Die Theologie der Befreiung will eine Glaubensreflexion sein, die von der Erfahrung der Unterdrückten von Be-

freiung ausgeht und die von dort aus unter vielen anderen Dingen, die nicht unmittelbar «politisch» im engen Sinn des Wortes sind, auch zu einer Pluralität von verschiedenen, flexibel und kritisch ausgewählten Formen des politischen Engagements antreiben und motivieren. Oder anders gesagt: Die Theologie der Befreiung will ein Moment der Entscheidung, der Nahrung und der kritischen Revision des gesamten persönlichen Lebens des Christen sein, der inmitten der gemeinsamen Erfahrung der Befreiung der Unterdrückten steht und sich in den Dienst dieser Erfahrung stellt. Sie ist dort *auch* Entscheidungshilfe, Nahrung und kritische Reflexion in bezug auf das eigene politische Engagement.

¹ P. Trigo, ¿Doctrina social de la Iglesia? Sí. Pero, ¿qué es eso?: Nueva Sociedad 36 (1978) 35–44.

² A. Sosa A./P.E. Gomez P., La Democracia Cristiana en el mundo. Análisis de la VI Conferencia Mundial: SIC 383 (1976) 100–103 und 137–144.

³ F. Hinkelammert, Socialdemocracia y Democracia Cristiana. Las reformas y sus limitaciones: H. Assmann (Hg.), El juego de los reformismos frente a la revolución en Centroamérica (San José de Costa Rica 1981) 13–56.

⁴ L. Ugalde, El pensamiento de inspiración cristiana. Su evolución y sus diversas tendencias (Congreso del Bicentenario del Libertador sobre Pensamiento Político Latinoamericano, Caracas 1983) (Typoskript, 23 Seiten).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

OTTO MADURO

Katholischer Laie, verheiratet. 1945 in Caracas, Venezuela, geboren. Studierte an der Zentraluniversität von Venezuela und an der Katholischen Universität Leuven, Belgien. Dort Promotion zum Doktor der Philosophie und Erwerb des Magistergrades in Religionssoziologie. War Professor an mehreren Universitäten seines eigenen Landes und in den Vereinigten Staaten von Amerika. Wirkte als Vortragsredner und wissenschaftlicher Berater vieler religiöser und akademischer Institutionen in Nord- und Lateinamerika und Europa. Veröffentlichungen: Vier Bücher über die Problematik von Religion und Befreiung der Unterdrückten; namentlich sei genannt: *Religión y Conflicto Social* (CEE/CRT, Mexiko 1981); deutschsprachige Ausgabe: *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*. Mit einer Einleitung von François Houtart (Edition Exodus, Freiburg i. Ue. 1986). Außerdem: Ca. 60 Artikel in 12 verschiedenen Sprachen in nord- und lateinamerikanischen und europäischen Zeitschriften. Anschrift derzeit (1987–1990): Maryknoll, NY 10545, USA.

WICHTIGE MITTEILUNG FÜR ALLE CONCILIUM-ABONNENTEN

Bei Werbung eines neuen Jahres-Abonnenten von CONCILIUM erhalten Sie als Anerkennung für Ihre Mühe Bücher Ihrer Wahl aus dem Programm des Matthias-Grünwald-Verlags im Wert eines Jahres-Abonnements (derzeit DM/sFr 68,-).

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ