

MARGIT ECKHOLT¹

Katholische Soziallehre in Lateinamerika. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm

Seit Mai 1986 läuft ein von der Kommission X »Weltkirche« der Deutschen Bischofskonferenz gefördertes *lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm zur Katholischen Soziallehre in Lateinamerika*. In Form eines »Werkstattberichts« soll im folgenden zunächst kurz auf den gesellschafts- und kirchenpolitischen sowie theologischen Rahmen des Forschungsprojektes zur Soziallehre in Lateinamerika eingegangen werden. In einem zweiten Punkt werden Struktur, Verlauf und Zielsetzung des Projektes beschrieben. Die einzelnen inhaltlichen Akzente werden anhand der geplanten Abschlußpublikation charakterisiert.²

I. KATHOLISCHE SOZIALLEHRE IN LATEINAMERIKA: DER GESELLSCHAFTS- UND KIRCHENPOLITISCHE SOWIE THEOLOGISCHE RAHMEN DES DIALOGPROGRAMMES

Auf den letzten beiden Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in *Medellín* (1968) und *Puebla* (1979) hat die lateinamerikanische Kirche zu einem eigenen Selbstverständnis gefunden: Sie versteht sich als eine in der konkreten Geschichte sowie in der wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Realität Lateinamerikas »inkarnierte« Kirche, die – und dies ist Ausdruck ihrer »Option für die Armen« – die Nöte der Armen wahrnimmt und sich zu eigen macht. Die Kirche hat dadurch in einer Zeit politischer Oppression und vielfältiger Menschenrechtsverletzungen – nicht zuletzt durch die Ausbildung einer eigenständigen theologischen Reflexion, der Befreiungstheologie – mit zu einem gesamt-

¹ Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Dialogprogrammes zur Katholischen Soziallehre in Lateinamerika.

² Der Gattung des »Werkstattberichts« entsprechend wird auf eine ausführliche Zitation der Autoren zum großen Teil verzichtet. Vermittelt werden soll ein erster Einblick in Ablauf und inhaltliche Schwerpunkte des Forschungsprojektes.

gesellschaftlichen Bewußtwerdungsprozeß beigetragen. Wesentlich geprägt war ihre Position durch eine Haltung des Protestes; dabei leiteten Motive der sozialistischen Utopie die Gesellschaftsanalyse.

Mit der Ablösung der Militärdiktaturen, der dadurch bedingten gesellschaftlichen und politischen Demokratisierungs- und Transformationsprozesse, die mit einer extremen Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation übereingingen, steht die Kirche – vor allem seit Beginn der 80er Jahre – vor einer neuen Situation und vor neuen Aufgaben. Angesichts der ungelösten wirtschaftlichen Probleme und des Scheiterns wirtschaftspolitischer Modelle, des Vertrauensverlustes in politische Parteien, in Autorität und damit verbunden der vielfältigen gesellschaftlichen Dissoziierungsprozesse, einer ausgeprägten Individualisierung und Fragmentarisierung der Gesellschaft sowie einer zunehmenden Säkularisierung, ergibt sich die Notwendigkeit, Impulse für eine »Konstruktion« der Gesellschaft zu geben. »Option für die Armen« bedeutet in zunehmendem Maß eine Beteiligung am Aufbauprozeß der Gesellschaft, am Prozeß der Identitätsfindung gerade angesichts der wachsenden kulturellen Entwurzelung.

Die Theologie der Befreiung hat kein Instrumentarium für den Aufbau der Gesellschaft entwickelt. Einseitig betont wurde die sozialwissenschaftliche Analyse, die enge Bindung an dependenztheoretische Lösungsmuster. Auf diesem Hintergrund kommt der Soziallehre der Kirche große Bedeutung zu.

Soziallehre ist in Lateinamerika selbstverständlich – und unselbstverständlich.³ Selbstverständlich, weil päpstliche Enzykliken und römische Dokumente zur Soziallehre der Kirche in offiziellen Dokumenten und theologischen Texten mit einer Selbstverständlichkeit rezipiert und zitiert werden, die auf dem Hintergrund europäischer Erfahrungen fast unverständlich erscheint. Unselbstverständlich ist Soziallehre, weil sie faktisch, vor allem auf der Ebene der christlichen Gemeinden, fast unbekannt ist, und sich hier mit der Theologie der Befreiung ein neues Instrumentarium und eine neue Sprache herausgebildet haben, die eigene Realität zu reflektieren und Anstöße für die Praxis zu geben.

Ein Grund für dieses Paradox von Selbstverständlichkeit und Unselbstverständlichkeit liegt sicher in der *Art der faktischen Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika*. Soziallehre wurde in theologischen Seminaren größtenteils als bloße Hermeneutik der päpstlichen Dokumente betrieben; die »dogmatische« – und im Grunde eurozentrische – Interpre-

³ Zur »Situationsanalyse« der Soziallehre in Lateinamerika vgl. *Margit Eckholt*, Auf dem Weg zur Inkulturation. Kirchliche Soziallehre in Lateinamerika, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 577–583.

tation der Texte nahm die konkrete Realität Lateinamerikas nicht wahr. Zur Ausbildung einer christlichen Gesellschaftslehre als einer theologischen Disziplin, die an der Ausgestaltung der Soziallehre im Dialog mit den Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften arbeitet, ist es nicht gekommen. Soziallehre wurde als »Doktrin« verstanden, die dem hierarchischen Modell der »Christenheit« der Katholischen Aktion der 20er und 30er Jahre verhaftet blieb und den einzelnen Christen in Unmündigkeit hielt.⁴ Zudem wurde sie von christdemokratischen Parteien vereinbart, setzte sich insofern selbst dem Ideologieverdacht aus.

Demgegenüber verstand und versteht sich die Theologie der Befreiung als eine notwendige neue Möglichkeit von Theologie, die bei den konkreten Nöten des Armen ansetzt, den jeweiligen »Anderen« wahrnimmt und der praktisch-politischen Option der Christen aus dem Evangelium lebendige Impulse vermitteln will. Aus einer bloßen »Teilhabe« am hierarchischen Apostolat im Sinne der Katholischen Aktion wurde der mündige Einsatz des einzelnen Christen und sein Beitrag zum Befreiungsprozeß und Aufbau einer gerechteren und menschenwürdigen Gesellschaft.

Diese Art der Rezeption der Soziallehre beruhte jedoch zum großen Teil auf Unkenntnissen der europäischen Tradition von Soziallehre: Übersehen wurde der geschichtliche und dynamische Charakter der Soziallehre, sowohl im Blick auf den Prozeß der Ausgestaltung der Soziallehre als theoretischer Reflex auf die sich im Zuge der Industrialisierungsprozesse herausbildende soziale Frage und die sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts als auch im Blick auf die Entwicklung, die die Soziallehre und christliche Gesellschaftslehre in Europa seit Ende der 50er Jahre, vor allem durch die Impulse des Zweiten Vatikanums, durchlaufen haben.⁵

⁴ Vgl. hier die Kritik von *Marie-Dominique Chenu* und *Joseph Ratzingers* Beobachtung einer Erstarrung der neuscholastischen Soziallehre zu einer »Sozialdogmatik«: *Marie-Dominique Chenu*, La »doctrine sociale« de l'Eglise comme idéologie, Paris 1979; *ders.*, Die »Soziallehre« der Kirche, in: *Concilium* 16 (1980) 715 – 18; *Joseph Ratzinger*, »Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema«, in: *K. von Bismarck/W. Dirks* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24–30.

⁵ Verwiesen sei auf die Ausweitung der sozialen Frage über »Pacem in terris« (1963), »Gaudium et spes« (1965), »Populorum progressio« (1967) und »Octogesima adveniēns« (1971). Die Welt wird, wie *Marie-Dominique Chenu* betont, zum »Ort, wo der Christ die Herausforderungen des Evangeliums wahrnehmen und erkennen muß.« Vgl. *Chenu*, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991, 84. Unter Rückbezug auf *H.-J. Wallraff* bezeichnet *Oswald von Nell-Breuning* Soziallehre als »Gefüge offener Sätze«: *Oswald von Nell-Breuning*, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, 31; *ders.*, *Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?*, in: *Communio* 10 (1981) 107 – 121; *Hermann-Josef Wallraff*,

Übersehen wurde, daß sich in Europa eine christliche Gesellschaftslehre herausgebildet hat, die im Dialog mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften ihre Handlungsprinzipien, ihre Orientierungskriterien und Leitlinien für das konkrete Handeln zu formulieren versucht und sich ihrer Einbindung in die wechselnden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Situationen bewußt ist.

In diesem Zusammenhang sind gewiß auch die ideologischen Verengungen zu verstehen, die sich in der Zuspitzung der Diskussionen um die Theologie der Befreiung Mitte der 80er Jahre niedergeschlagen haben. Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche wurden gegeneinander ausgespielt, ohne daß ihr je spezifischer hermeneutischer Ort und ihr jeweils eigenständiger Beitrag zum Aufbau der Gesellschaft deutlich wurden. Ansätze für eine Dialogbereitschaft zeichnen sich seit Erscheinen von »*Libertatis conscientia*«, der zweiten Instruktion zur Theologie der Befreiung (1986), ab; die Notwendigkeit eines gegenseitigen Verstehens- und Lernprozesses wird deutlich.⁶

Auf diesem Hintergrund schlug *Peter Hünermann* im Herbst 1985 der »Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben« der Deutschen Bischofskonferenz das Projekt »*Katholische Soziallehre in Lateinamerika. Ein Dialogprogramm mit lateinamerikanischen Partnern*« als mögliches Forschungsvorhaben vor. Das Projekt wurde von der Kommission X »Weltkirche« der Deutschen Bischofskonferenz gebilligt, von dieser Kommission dann finanziell unterstützt. Leitung und Koordination des Projektes wurden Prof. Dr. Peter Hünermann übertragen.

Zielsetzung und Methodik des Projektes sind bereits im Titel angedeutet: Gerade angesichts der eurozentrischen Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika geht es um eine Entfaltung der »katholischen Soziallehre«⁷ in der sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Realität Lateinamerikas. Impulse für die Ausbildung einer wissenschaftlichen Reflexion auf die Soziallehre in Entsprechung zur Tradition der christlichen Gesellschaftslehre in Europa sollen vermittelt werden. Die Ausbil-

Die katholische Soziallehre – Ein Gefüge von offenen Sätzen, in: *ders.*, Eigentumpolitik, Arbeit und Mitbestimmung, Köln 1968, 9 – 34.

⁶ Das Dialogprogramm wurde nach Erscheinen der ersten – kritischen – Instruktion zur Theologie der Befreiung, »*Libertatis nuntius*« (1984), bewilligt. Anliegen war, einen konstruktiven Dialog zwischen Theologen der Befreiung und Vertretern der Soziallehre der Kirche zu eröffnen.

⁷ Der Begriff »Katholische Soziallehre« wird im folgenden in seiner Vieldeutigkeit verwendet – als »Soziallehre« bzw. »Sozialverkündigung« der Päpste, Bischöfe, Bischofskonferenzen, als Programm von Laienorganisationen und sozialen Bewegungen, sowie als wissenschaftliche Reflexion auf eben diese »Soziallehre«.

dung einer lateinamerikanischen Gestalt von Soziallehre wird dabei als komplexes Geschehen gesehen, das, will es seine geschichtlichen Wurzeln nicht leugnen, ohne einen Dialog mit den europäischen Entwicklungen von Soziallehre nicht auskommt. Von Europa – bzw. von Deutschland – können Impulse ausgehen für die Entfaltung einer lateinamerikanischen Form der christlichen Gesellschaftslehre, die interdisziplinär arbeitet im Austausch mit den Sozial-, Rechts- oder Wirtschaftswissenschaften, die die lateinamerikanische Realität interpretieren.

Dialog heißt dabei sowohl selbständiges Arbeiten »vor Ort«, die freie Auswahl von Arbeitsschwerpunkten und Arbeitsmodi in einzelnen Arbeitsgruppen unter dem einenden Dach eines gemeinsam beschlossenen Programmes, als auch kritischer und korrigierender Austausch der jeweiligen Ergebnisse, ein gegenseitiger Lernprozeß. Die Leitung des Projektes von Deutschland aus bedeutet insofern nicht Wegvorgabe, sondern Wegbegleitung.

II. ZUR STRUKTUR DES PROJEKTES: ZIELSETZUNG, ORGANISATION, ZEITLICHER RAHMEN

Eine *Vorbereitungskommission* aus vier lateinamerikanischen und vier deutschen Wissenschaftlern⁸ kam im August 1986 zu einer vorbereitenden Tagung zusammen mit dem Ziel, dem Dialog eine Gestalt zu geben, Arbeitstitel und Arbeitsprogramm zu entwerfen, konkrete Schritte zur Durchführung auszuarbeiten.

Es wurde beschlossen, *fünf Arbeitsgruppen* zu bilden: in Buenos Aires (Argentinien), Rio de Janeiro (Brasilien), Santiago de Chile, Lima (Peru), sowie eine deutsche Arbeitsgruppe. Anhand des von der Vorbereitungskommission beschlossenen Rahmenprogrammes »*Justicia. Comuni3n. Participaci3n. La Misi3n de la Iglesia en la Construcci3n de la Sociedad actual*« sollten die Gruppen je nach länderspezifischer Situation eigene Schwerpunkte setzen und zu einer eigenständigen Arbeit finden. Vereinbart wurde ein Austausch durch Zusendung der Protokolle der einzelnen Arbeitssitzungen der Gruppen.

Der Rahmen der Arbeit im einzelnen wurde durch drei Fragestellungen gesetzt:

⁸ Die Mitglieder der Vorbereitungskommission waren: *Ricardo Antoncich SJ*, Lima; *Francisco Ivern SJ*, Rio de Janeiro; *Pedro Morand3*, Santiago de Chile; *Juan Carlos Scannone SJ*, Buenos Aires; *Bernhard Fraling*, Würzburg; *Hans-Rimbert Hemmer*, Gießen/Berlin; *Peter Hünermann*, Tübingen; *Lothar Roos*, Bonn.

1. Methodologische und epistemologische Überlegungen: Was heißt »Soziallehre«, worin begründet sich ihr Wahrheitsanspruch? Wie wird mit der Spannung zwischen universalem Anspruch und geschichtlich-gesellschaftlicher Konkretion umgegangen, wie ist eine Vermittlung zwischen Norm und regionaler Applikation möglich?
2. Herausforderungen beim Aufbau der Gesellschaft: Armut und strukturelle Ungerechtigkeit, Modernisierung und kulturelle Identität, ökonomische, politische und soziale Demokratisierung, Hegemonie des Kapitals über die Arbeit.
3. Suche nach Kriterien und Orientierungen im Lichte des Evangeliums und der Sozialverkündigung der Kirche.

Die *erste Arbeitsphase* von August 1986 bis August 1988 war charakterisiert durch die *Konstituierung der einzelnen Arbeitsgruppen*:

Unter Leitung von *Juan Carlos Scannone SJ*⁹ fand sich in *Argentinien* ein interdisziplinärer Kreis aus Theologen und Philosophen (*Gerardo T. Farrell, Carlos Galli, Juan Carlos Scannone SJ, Jorge Seibold SJ*), Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlern (*Beatriz Balián de Tagtachián, Floreal H. Forni, Daniel García Delgado, Juan José Llach, Felipe S. Tami, Ludovico Videla*) zu regelmäßigen Tagungen zusammen. Einbezogen wurden auch zwei jüngere Wissenschaftler, *Virginia Azcuy* und *Mario Quintana*, die im Rahmen des Projektes ihre Lizentiatsarbeiten in der Theologie bzw. Wirtschaftswissenschaft anfertigen konnten. Einen wichtigen Stellenwert nahm auf den Tagungen zunächst die epistemologische Fragestellung ein, sowie die Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der argentinischen Geschichte und Gegenwart. Neue Formen einer »participación« standen im Mittelpunkt der Diskussionen um eine politische und sozio-ökonomische Neugestaltung der argentinischen Gesellschaft. Angeregt wurden diese Diskussionen vor allem durch die Überlegungen des Chilenen *Luis Razeto* zu Formen einer »economía de solidaridad«¹⁰.

Francisco Ivern SJ, der Leiter der *brasilianischen Arbeitsgruppe*, ist Direktor des Centro João XXIII de Investigação e ação social (Rio de

⁹ Zu den letzten wichtigen Veröffentlichungen von *Scannone* zählen: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid/Buenos Aires 1987; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires 1990; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990.

¹⁰ Vgl. z. B. *Luis Razeto M.*, *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, Santiago de Chile 1986; *ders.*, *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 Bde., Santiago de Chile 1984–1988.

Janeiro), eine Institution, die wesentliche beratende Funktionen für die brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) erfüllt, aber auch Impulse zur Praxis hin vermittelt, vor allem durch eine pastoral-praktische Ausbildung in der Soziallehre. *Marcello de C. Azevedo SJ* und *Ivete Ribeiro* sind ebenfalls in das Centro João XXIII eingebunden. In ihren Analysen stehen, bedingt durch die spezifisch brasilianische Situation, Fragen der Modernisierung und Säkularisierung, die Stellung der Kirche in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft im Mittelpunkt.¹¹ Die Notwendigkeit einer Synthese von sozialer und kultureller Problematik im Prozeß der Entwicklung wurde deutlich. Zwei weitere wichtige Beiträge lieferten *José de Souza Martins* (São Paulo) zur Indio- und Landfrage und *João Batista Libânio SJ* (Belo Horizonte), der aus der Perspektive des Befreiungstheologen¹² Grundlagen für einen Dialog zwischen Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche erarbeitet. Die *chilenische Arbeitsgruppe* um den Soziologen *Pedro Morandé* besteht aus einem Kreis von Soziologen, Politologen und Historikern: Zu den Mitgliedern gehören *Carlos Cousiño* (Kultursoziologie), *Augusto Merino Medina* (Politologie), *Luis Scherz* (Wissenssoziologie und Philosophie), *Guillermo Wormald* (Soziologie der Arbeit).

Der Schwerpunkt ihrer Arbeit lag auf Fragen der kulturellen Identität angesichts der gegenwärtigen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse sowie auf deren Auswirkungen auf die Arbeits- und Wirtschaftsorganisation. Referenzpunkt für ein Modell kultureller Identität ist das – in den Diskussionen immer wieder umstrittene – »Barockethos«, die Ausbildung einer kulturellen Synthese spanischer und indianischer Lebensformen »ethos de mestizaje« der Kolonialzeit.¹³

Schwierigkeiten bereitete die Konstitution der Arbeitsgruppe in *Peru*. *Ricardo Antoncich SJ* arbeitete zunächst mit dem »Centro Amazonico de Antropología y Aplicación práctica« (CAAAP, Lima) und dessen Leiter, *Pierre Guérig SJ*, zusammen. Über den Aufgabenbereich des anthropologischen Forschungsinstituts ist die Frage der Inkulturation der Soziallehre

¹¹ Vgl. hier vor allem die Arbeiten von *Marcello de C. Azevedo*: *Inculturation and the Challenge of Modernity*, Rom 1982; *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, São Paulo 1986 (engl. Übersetzung: *Basic Ecclesial Communities in Brazil. The Challenge of a New Way of Being Church*, Washington 1987).

¹² Vgl. *João Batista Libânio*, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo 1987.

¹³ Zur Perspektive der Gruppe vgl. vor allem die Arbeit von *Pedro Morandé*, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollo y de su superación*, Santiago de Chile 1984.

angeschnitten: Wie kann die – auf europäische Traditionen zurückgehende und in europäischer Begrifflichkeit entwickelte – Katholische Soziallehre mit der sozialen Realität und den geschichtlichen Erfahrungen kultureller Randgruppen, hier besonders der Quechua- und Aymarakulturen, vermittelt werden? Sicher auch bedingt durch die extremen wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten in Peru und die starke Involvierung des CAAAP in die praktisch-pastorale Arbeit konnte die Zusammenarbeit nicht fortgesetzt werden. Pater Antoncich nahm mit *Manuel Marzal Fuentes SJ*¹⁴ und *Felipe E. Mac Gregor SJ*¹⁵ Kontakt auf. Die Frage der Inkulturation der Soziallehre in die Indiokulturen und die Frage des Rassismus in der Soziallehre wird von Marzal aufgegriffen, das Thema der Gewalt von Mac Gregor. Antoncich geht von den kirchlichen Dokumenten aus und entfaltet eine lateinamerikanische Interpretation der Soziallehre, die sich am Begriff der Arbeit orientiert.¹⁶

Seit seiner Konstituierung im Herbst 1986 kam in *Deutschland*, unter Leitung von *Peter Hünemann*, ein größerer interdisziplinärer Kreis zu regelmäßigen Tagungen zusammen. Zu den Mitgliedern zählen: *Bernhard Fraling* (Moraltheologie), *Franz Furger* (Sozialethik), *Ernesto Garzón Valdés* (Politologie), *Hans-Rimbert Hemmer* (Wirtschaftswissenschaft), *Karl Homann* (Wirtschaftswissenschaft), *Peter Hünemann* (Dogmatik), *Otto Kimminich* (Rechtswissenschaft), *Herbert Kötter* (Agrarsoziologie), *Manfred Mols* (Politologie), *Lothar Roos* (Christliche Gesellschaftslehre), *Nikolaus Werz* (Soziologie, Politologie) und *Joachim Wiemeyer* (Wirtschaftswissenschaft, Sozialethik).¹⁷

Neben methodologischen Überlegungen zur theologischen und philosophischen Grundlegung einer Lehre von Stellung und Funktion der Kirche im Bereich der Öffentlichkeit wurden Themen aus dem Bereich Kirche

¹⁴ Vgl. z. B. seine Publikation: *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Lima 1981.

¹⁵ *Felipe E. Mac Gregor SJ* ist Leiter des Friedensforschungsinstituts APEP (Asociación peruana de estudios e investigación para la paz), Lima. Vgl. hier z. B. die Publikationen: *F.E. Mac Gregor/J.L. Rouillón/Marcial Rubio* (Hrsg.), *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*, Lima 1989; *Felipe E. Mac Gregor/Marcial Rubio Correa/Rudecindo Vega Carreazo*, *Marco teórico y conclusiones de la investigación sobre violencia estructural*, Lima 1990.

¹⁶ Vgl. die auch in Deutschland rezipierte Studie: *Ricardo Antoncich/José Miguel Munárriz*, *Die Soziallehre der Kirche*, Düsseldorf 1988.

¹⁷ Erste Ergebnisse der deutschen Arbeitsgruppe wurden 1989 bei Grünewald veröffentlicht: *Peter Hünemann/Margit Eckholt* (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm* (I), Mainz/München 1989.

und Wirtschaft sowie Kirche und Demokratie behandelt. Der Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft, Theologen und Wirtschaftswissenschaftlern, so wurde betont, bewegt sich zum großen Teil noch in traditionellen Bahnen ordnungspolitischer Gegenüberstellungen zentralistisch-dirigistischer und freiheitlich-marktorientierter Systeme. Aus diesem Grund stand der Versuch einer Erarbeitung konkreter, die enge Verflechtung gesellschaftspolitischer und wirtschaftlicher Interessen berücksichtigender volkswirtschaftlicher Faktoren im Mittelpunkt der Diskussionen der deutschen Arbeitsgruppe. Der Beitrag der Kirche, an konkreten demokratischen Modellen mitzuwirken und an ungerechten, die Rechte des Menschen mißachtenden gesellschaftlichen Strukturen Kritik zu üben, setzt dabei, vor allem seit Johannes Paul II., bei der Frage der Menschenrechte an. Wichtig ist hier, daß Kirche sich sowohl als Kirche in Welt, als geschichtlich sichtbarer Leib Jesu Christi inmitten der sich wandelnden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Situationen, als auch als geistliches und korrigierendes Gegenüber zur technischen Gesellschaft versteht.¹⁸

Die *erste Arbeitsphase* wurde im August 1988 mit einem *Symposium in Belo Horizonte* abgeschlossen: Die vorläufigen Ergebnisse aus den einzelnen Arbeitsgruppen wurden zusammengetragen; beschlossen wurde die Erstellung einer Publikation; die Grundstruktur und Gliederung der Publikation wurden festgelegt. Die *zweite Arbeitsphase* diente und dient der Vorbereitung der Publikation, deren Arbeitstitel lautet: *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*. Auf einer kürzeren Arbeitssitzung in Buenos Aires im März 1990 wurden die einzelnen Beiträge, die 1992 in einer sechsbändigen spanischen Publikation bei Paulinas / Buenos Aires (Argentinien) erscheinen sollen, zur Diskussion gestellt. Eine deutsche Auswahlübersetzung in Zusammenarbeit mit dem Grünewald-Verlag ist geplant.

Anhand einer Kurzcharakteristik der einzelnen Bände der Soziallehre-Publikation soll im folgenden eine Übersicht über die inhaltlichen Schwerpunkte des Projektes gegeben werden.

¹⁸ Vgl. hier *Peter Hünermann*, Technische Gesellschaft und Kirche, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 284 – 303; sowie den Beitrag der politischen Theologie und der Befreiungstheologie zur Ekklesiologie: *Hünermann*, Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: *Hünermann/Eckholt* (Hrsg.), 23 – 48 (Anm. 17).

III. DIE INHALTLICHEN SCHWERPUNKTE

1. *Methodologische Überlegungen zur Katholischen Soziallehre*¹⁹

Mit den methodologischen Überlegungen zur Soziallehre soll vor allem eine Antwort auf das oben charakterisierte »theoretische Defizit« in der lateinamerikanischen Ausgestaltung der Katholischen Soziallehre gegeben werden (vgl. Punkt I zur Situationsbeschreibung der Katholischen Soziallehre). Soziallehre wird in Lateinamerika als Lehre des Magisteriums verstanden und zum großen Teil als Exegese der lehramtlichen Texte betrieben. Auf den lebendigen Verkündigungszusammenhang, den Dialog- und Prozeßcharakter ihrer Entstehung wird nicht eingegangen. Die einzelnen Beiträge des Bandes sind um die theoretische Grundlegung einer Inkulturation der Soziallehre in der geschichtlichen und gesellschaftspolitischen Realität Lateinamerikas bemüht. Eine solche »Inkulturation« und »Inkarnation« der Soziallehre berührt die Grundspannung von Universalität und Konkretion, von Prinzip und gesellschaftlich-politischer Konkretion: Wo kann der Charakter der Soziallehre als »doctrina« festgemacht werden, worin begründet sich ihr mit dem Lehrcharakter gegebener Wahrheitsanspruch? Welche Geltung kommt ihren Prinzipien zu (Personprinzip, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität...)? Wie ist eine Vermittlung zwischen Norm und regionaler Applikation möglich? Wie können »operationalisierbare«, »mittlere Ziele« (eine Art Vermittlungsinstanz zwischen sozialetischen Prinzipien und politischer Ebene) in Richtung auf eine menschenwürdige Zukunft entwickelt werden? Eine Reflexion auf das Theorie-Praxis-Verhältnis muß verstärkt in die wissenschaftliche Ortsbestimmung von Soziallehre eingehen. Der biblisch orientierte Ansatz einer christozentrischen Anthropologie in der Entfaltung der Soziallehre durch Johannes Paul II. wird dabei zu einem wichtigen Referenzpunkt, ist die Soziallehre der Kirche hier doch verstärkt auf ihr »Eigenes«, ihre Sorge um den Menschen verwiesen.²⁰

Auf dem Hintergrund des durch das 2. Vatikanum erfolgten Wandels von Verständnis und Begrifflichkeit theologischer Sachverhalte arbeitet *Peter Hünermann* diesen geschichtlich-dynamischen Charakter der Soziallehre heraus, ihre Einbindung in den Kontext von Praxis, Institution und Kultur. Auf die Bedeutung theologischer und philosophischer Reflexio-

¹⁹ Vgl. Band 1: *Reflexiones metodológicas sobre la doctrina social de la Iglesia*, hrsg. von *Peter Hünermann* und *Juan Carlos Scannone SJ*.

²⁰ Vgl. Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika »Centesimus annus« Papst Johannes Pauls II., Kommentar von *Walter Kerber*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 114 – 126 (CA 53–62).

nen wird hingewiesen, die den einzelnen lehramtlichen Dokumenten je unterschiedliche Couleur gegeben haben.²¹ Während *Gerardo T. Farrell* die Rezeption der lehramtlichen Dokumente zur Soziallehre in Lateinamerika und die Herausbildung einer lateinamerikanischen Gestalt von Soziallehre auf den Konferenzen von Medellín und Puebla darstellt²², versucht *Juan Carlos Scannone SJ* in seiner methodologischen Reflexion, das dynamische Verständnis von Soziallehre für die Entfaltung der Soziallehre in Lateinamerika fruchtbar zu machen, wobei er vor allem das Moment der Geschichtlichkeit herausarbeitet.²³

Eine solche methodologische Reflexion auf die Soziallehre macht gleichzeitig deutlich, daß Soziallehre auf den Dialog mit den Human-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften nicht verzichten kann und daß auch deren Entwicklungen in die theoretische Ausgestaltung der Soziallehre einfließen. Für die Publikation bedeutet dies einen großen Spannungsreichtum wissenschaftstheoretisch divergenter Ansätze.

Von Seiten der Moralthologie zeigt *Bernhard Fraling*²⁴ Modelle einer Interdisziplinarität mit den Human- und Sozialwissenschaften auf. Will theologische Ethik dem Gelingen menschlichen Lebens und menschlicher Verantwortung in einer immer komplexer werdenden Welt auf die Spur kommen, muß sie sich auf die wissenschaftlich-rationalen Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaften beziehen, die die unterschiedlichen Wirklichkeitsbereiche analysieren, in denen menschliches Leben sich abspielt. *Felipe S. Tami*²⁵ setzt hier aus der Perspektive der Wirtschaftswissenschaft an, erläutert die Rezeption unterschiedlicher wirtschaftstheoretischer Modelle – vom Neokonservatismus bis zum Neokorporativismus – in Argentinien. *Luis Scherz*²⁶ ist in seinem kultursoziologisch orientierten Beitrag der Perspektive der chilenischen Schule verpflichtet; der Kirche kommt ein entscheidendes Moment in der Frage nach dem identitätsstiftenden Subjekt der lateinamerikanischen Geschichte zu.

²¹ Vgl. Kirche – Praxis – Institution. Zur Methode und den Aufgaben der christlichen Gesellschaftslehre.

²² Vgl. Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio y en el magisterio latinoamericano.

²³ Vgl. Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia.

²⁴ Vgl. Auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung – Methodische Reflexionen eines Moralthologen über das Verhältnis von Humanwissenschaften und Individualethik.

²⁵ Vgl. Implicaciones éticas del debate económico en América Latina: la necesidad de un diálogo.

²⁶ Vgl. El significado de la sociología de la cultura en la reflexión de los aspectos epistemológicos y eclesiológicos de la doctrina social de la Iglesia.

Für eine Soziallehre, die sich ihres geschichtlichen Momentes bewußt wird, in der die Spannung zwischen Universalität und konkretem, geschichtlichem Moment ausgetragen wird, eröffnen sich Möglichkeiten für einen Dialog mit der Theologie der Befreiung. *João Batista Libânio*²⁷ weist hier durch eine Erarbeitung des jeweils spezifischen hermeneutischen Ortes von Soziallehre der Kirche bzw. Theologie der Befreiung den Ausgangspunkt für einen solchen Dialog auf. Erst wenn die Eigenständigkeit ihrer jeweiligen Sprache und ihres spezifischen Ortes in der Kirche geklärt ist, kann ein für beide »fruchtbarer« Dialog ansetzen.

Die grundsätzlichen Überlegungen methodologischer und epistemologischer Art sollen es ermöglichen, eine Basis von »Werten« zu schaffen, anhand derer der Strukturwandel der Gesellschaft erfaßt und beurteilt werden kann und von denen aus auf die Herausforderungen der Gesellschaft geantwortet werden kann: auf Fragen der Modernisierung und kulturellen Identität (Band 2), der Armut und integralen Entwicklung (Band 3), Fragen der Demokratie und politischen Ordnung (Bände 4A und B) und Fragen der Wirtschafts- und Sozialordnung (Band 5).

2. *Kulturelle Identität und Modernisierung*²⁸

Gerade auf dem Hintergrund der vielschichtigen Wandlungsprozesse in Lateinamerika – in politischer Hinsicht die teilweise sehr ambivalenten und höchst gefährdeten Demokratisierungsprozesse, in ökonomischer Hinsicht die Verschärfung der wirtschaftlichen Probleme, Außenschuld, Verelendung und damit verbunden sozialer Wandel, verstärkte Säkularisierungstendenzen usw. – wählte die Vorbereitungskommission die **Thematik** der »Modernisierung und kulturellen Identität« zu einem ihrer **zentralen Gegenstände**. Was bedeutet Modernisierung? Wie sind **politischer, wirtschaftlicher, sozialer** und **struktureller Wandel** einzuschätzen? **Welche Folgen für das Gefüge der Gesellschaft**, das Zusammenspiel der **unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen**, das Verhältnis von Staat, **Gesellschaft und Kirche sind mit ihm** verbunden? Auf die Schwierigkeit der **Beurteilung der Modernisierungsprozesse** wurde hingewiesen: Positiver und negativer Effekt **des gleichen** Prozesses liegen oft eng beieinander (z. B. keine Vermittlung der Demokratisierung auf staatlicher Ebene in die konkrete politisch-wirtschaftliche Realität des Alltags).

²⁷ Vgl. Reflexões a partir da teologia da libertação: A significação mútua entre a doutrina social da Igreja (DSI) e a teologia da libertação (TdL).

²⁸ Vgl. Band 2: Identidad cultural y modernización, hrsg. von *Carlos Galli* und *Luis Scherz*.

In dieser Ambivalenz von Modernisierung und gesellschaftlichen Transformationsprozessen auf der einen und der Identitätsvergewisserung auf der anderen Seite muß auch die Kirche zu einer neuen Selbstdefinition finden, sowie zur Ausbildung einer in der Geschichte und konkreten gesellschaftspolitischen Realität Lateinamerikas inkarnierten bzw. inkulturierten Soziallehre, die diese historische Situation Lateinamerikas adäquat erfassen und damit auch einen Beitrag zum Prozeß der kulturellen Identität liefern kann.

Gerade die Verbindung der Themen kulturelle Identität und Modernisierung ist in der lateinamerikanischen theologischen bzw. philosophischen Literatur ein Novum. Sowohl auf Seiten eines »Links«- als auch »Rechts«-Katholizismus stieß die Rezeption der (europäischen) Moderne und die Umschreibung einer lateinamerikanischen Moderne auf Schwierigkeiten. Wenn der Begriff der Kultur seit Puebla verstärkt an Bedeutung gewinnt und im Blick auf Santo Domingo besonders zum Tragen kommt, geht es um eine Auseinandersetzung mit dieser »lateinamerikanischen« Moderne, vor allem um die Überwindung des Gegensatzpaares Gesellschaft – Kultur.²⁹ Die Kirche hatte, gerade weil die Ausbildung der Nationalstaaten mit einem ausgesprägten Antikatholizismus, mit der Übernahme positivistischen und liberalistischen Gedankengutes übereinging, keinen »Frieden« mit der »Moderne«, mit Aufklärung und Demokratie, dem neuzeitlichen Freiheits- und Menschenrechtsethos, gefunden und war noch stärker als in Europa ultramontan geprägt. Auf der Seite der Basisbewegungen dagegen, in den Basisgemeinden, wurde Modernisierung mit liberal-bürgerlichen Entwicklungskonzepten in Verbindung gebracht, die den Problemen der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht gewachsen waren. Auf diesem Hintergrund ist das Ringen der Kirche um ein positives Verhältnis zur Moderne zu sehen.

Die Kulturthematik bietet einen neuen Interpretationsschlüssel für die Geschichte Lateinamerikas und die Geschichte der Kirche auf dem Kontinent. Verfolgt man die Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche seit Medellín, so stellt sich, wie *Lucio Gera* in seinem Beitrag aufweist, über »Evangelii nuntiandi« und Puebla die Frage der Kultur in immer schärferer Präzisierung.³⁰ Im Blick auf Santo Domingo kann von der Evangelisierung der Kultur als der neuen Form der Soziallehre der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent gesprochen werden. Die

²⁹ Vgl. dazu: Modernidade e evangelização. Uma reflexão a partir da América Latina, in: Síntese Nova Fase 47 (1989) 67 – 78.

³⁰ Vgl. Evangelización y promoción humana.

Kirche sieht sich als Expertin in »latinoamericanidad«, als Trägerin eines kulturellen Erbes und so wichtige Dialogpartnerin im politischen Diskurs um eine – wie immer gestaltete – lateinamerikanische Identität. Über eine Analyse von Formen der Volksfrömmigkeit versucht *Carlos Galli*³¹, den Beitrag der Kirche zur kulturellen Identität aufzuzeigen. Über die »Evangelisierung der Kultur« ist eine »Synthese« von Geschichte und Gegenwart möglich, kann an der christlichen Utopie für Lateinamerika festgehalten werden, was angesichts der »Unfähigkeit zur Zukunft« – als typischer lateinamerikanischer Charakterzug – von Bedeutung ist. *Marcello de C. Azevedo* sieht in der Form der Basisgemeinden ein Medium für diesen Prozeß der Identitätsfindung, einer aktiven Evangelisierung der konkreten spannungsreichen und konfliktgeladenen lateinamerikanischen Realität.³²

Über die Kulturthematik stellt sich auch die Frage nach der lateinamerikanischen Integration neu: Gibt es eine »Kontinentalisierung«, ein kontinentales, lateinamerikanisches Bewußtsein (vgl. die Idee der »patria grande«)? Auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla wurde Lateinamerika als christlich und arm charakterisiert.³³ In diesen beiden Attributen »christlich« und »arm« gehen Erste und Dritte Welt eine Verbindung ein. In der Zeit des Barock war diese Verbindung entscheidendes Moment der kulturellen Identität Lateinamerikas. Der Gegensatz Identität von innen oder Identität von außen oder auch der einseitige Vorwurf einer abhängigen Entwicklung Lateinamerikas könnten in der Rezeption eines solchen Ansatzes in der Gegenwart aufgehoben werden. *Pedro Morandé*³⁴ versucht, das Barockethos als Modell für eine gelungene kulturelle Synthese aufzuzeigen und durch diesen Rückgang auf die erste Phase der Kolonisation, die Wurzeln der neueren Geschichte Lateinamerikas, die auseinanderdriftenden Kräfte der Moderne (»Pluralismus«) – wie sie sich im Beitrag von *Carlos Cousiño*³⁵ in der Ausbildung der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert darstellen – auf einen einenden Grund zu stellen. Der positive Aufweis dieser christlichen Mestizenkultur, die für Morandé gelungene Synthese

³¹ Vgl. La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernización.

³² Vgl. Comunidades eclesiais de base no Brasil, mediação possível da inculturação da fé?

³³ Vgl. »Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«. Dokument der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Puebla 1979, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o. J., 137 – 355, hier: Teil IV, Kapitel I, 327 – 331.

³⁴ Vgl. La formación del ethos barroco como núcleo de la identidad cultural latinoamericana.

³⁵ Vgl. La formación de los estados nacionales y su relación con la Iglesia y la sociedad.

kultureller Heterogenität in der Zeit des Barock, muß sich aber auch Rückfragen gefallen lassen. *Manuel Marzal Fuentes* weist auf die gebrochene Partizipation an den Modernisierungsprozessen hin und zeigt hier die Bedeutung des Themas des Rassismus, der marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen für die Soziallehre der Kirche auf.³⁶

Die Interpretation des Modernisierungsprozesses, die vor allem mit der Einschätzung der Revolutionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und der Entstehung der Nationalstaaten in Verbindung gebracht wird, ist bei den einzelnen Autoren divergent. Auf die Vielschichtigkeit des Modernisierungsprozesses, auch auf die Herausbildung von Fehlformen des Ethos im Zuge von Modernisierung und Säkularisierung weisen *Fernando Storni*³⁷ sowie *Ivete Ribeiro* und *Ana Clara Torres Ribeiro*³⁸ hin. In einer ideengeschichtlichen Analyse zeigt Storni die Ambivalenzen der Rezeption der Moderne durch den argentinischen Katholizismus auf. Am Beispiel der sich wandelnden Einschätzung der Form der Familie in Brasilien werden im Beitrag von Ivete Ribeiro und Ana Clara Torres Ribeiro mögliche Gefahren einer kulturellen Entwurzelung durch Urbanisierung, Industrialisierung, Marginalisierung und eine einseitige westliche Orientierung deutlich. Welchen Beitrag die lateinamerikanische Universität zum Prozeß der Identitätsfindung der lateinamerikanischen Gesellschaft leisten kann, steht im Mittelpunkt der Überlegungen von *Luis Scherz*.³⁹

Wichtige Aufgabe der Kirche, so wurde betont, ist es, ein positives Verhältnis zu einer durch technische Rationalität charakterisierten Gesellschaft zu gewinnen – was überhaupt nicht heißt, Gefahren und Fehlformen dieser Entwicklung zu übersehen.

3. Armut und integrale Entwicklung⁴⁰

Gerade in ihrer Option für die Armen und im Befreiungsgedanken findet die lateinamerikanische Kirche zu eigener Identität und zu einer Stärke, die auf die Universalkirche zurückwirkt. Bereits in Medellín wurde die Option für die Armen ausgesprochen; in den Arbeiten der Theologie der

³⁶ Vgl. Identidad peruana y doctrina social de la Iglesia.

³⁷ Vgl. La modernidad en la cultura argentina – Sus distintos momentos históricos – Lecciones para el futuro.

³⁸ Vgl. Familia no Brasil: Desafios de uma modernidade incompleta.

³⁹ Vgl. La potencialidad cultural de la universidad latinoamericana para el mundo del siglo XXI.

⁴⁰ Band 3: Pobreza y desarrollo integral, hrsg. von *Francisco Ivern SJ* und *Herbert Kötter*.

Befreiung ist der Arme Ort, Gegenwart und Sakrament Christi. Er wird damit auch zum hermeneutischen Prinzip für eine lateinamerikanische Ausgestaltung der Soziallehre der Kirche. Angesichts der »*década perdida*« der 80er Jahre hat das Thema der Armut nichts an Aktualität eingebüßt; hinzukommt eine Konzeptionslosigkeit im Blick auf die Entwicklungsmodelle. Die Theologie der Befreiung ist aufgrund der »Dogmatisierung« ihres dependenztheoretischen Blickwinkels in eine Sackgasse geraten. Auf diesem Hintergrund setzen die Beiträge für Band 3 an: Die Relevanz des Bandes liegt dabei besonders in der Konkretisierung der Option für die Armen sowie der unter epistemologischer Perspektive geforderten Vermittlung von Theologie und Sozialwissenschaften.

Während *Ricardo Antoncich*⁴¹ das Thema der Armut anhand der kirchlichen Dokumente darstellt und hier eine befreiungstheologische Interpretation vorlegt, setzt *Francisco Ivern*⁴² bei einem Vergleich von Entwicklung und Befreiung an. Er weist auf, daß zwischen diesen beiden Paradigmen kein Gegensatz besteht und macht darin die Bedeutung einer Vielzahl unterschiedlicher theologischer, wissenschaftstheoretischer Ansätze für die Interpretation der Soziallehre deutlich.

In sozial- bzw. wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive ist eine erste leitende Frage, wie Armut bestimmt werden kann. Kann die katholische Soziallehre den biblischen Begriff der Armut als wesentlicher Dimension menschlichen Lebens, damit als Wert, in einem Zug mit der Armut in ökonomischem Sinn nennen, die als Übel bekämpft werden muß? Bereits die Bestimmung der Armut im ökonomischen Sinn ist – dies wird im Beitrag von *Herbert Kötter* über Erscheinungsformen und Strukturen der Armut deutlich⁴³ – nicht eindeutig: Ist der Begriff relativ (d. h. im Blick auf die Verteilungsgerechtigkeit) oder absolut (d. h. im Blick auf die Güterversorgung) zu verstehen? Wo muß die Ursachenforschung der Armut ansetzen? Auf dem Wege einer Kritik der Weltwirtschaftsordnung, über die Dependenztheorie oder eine Analyse der systemimmanenten, strukturellen Ungerechtigkeit (Egoismus der Eliten, mangelndes Nationalgefühl, ungerechte Einkommensverteilung...)?

Das Dilemma und die Einseitigkeiten der Dependenztheorie werden im Beitrag von *Nikolaus Werz*⁴⁴ angeschnitten. Jede Suche nach Ursachen und Lösungsstrategien ist in der konkreten gesellschaftlichen und

⁴¹ Vgl. La pobreza como tema del magisterio social de la Iglesia.

⁴² Vgl. El desafío de la pobreza: Liberación o desarrollo?

⁴³ Vgl. Armut und Gesellschaftssystem. Analytische und strategische Überlegungen zu Erscheinungsformen und Ursachen von Armut aus systemtheoretischer Perspektive.

⁴⁴ Vgl. zur Entwicklung der Soziologie und Politikwissenschaft in Lateinamerika.

geschichtlichen Realität vielfältigen, sich wandelnden und neu herausbildenden Formen von Armut ausgesetzt. Nur wenige Aspekte dieser sich wandelnden Realität können in der Publikation angeschnitten werden; ein konkreter Zugang kann dabei immer nur aus länderspezifischer Perspektive vorgenommen werden. *Ludovico Videla*⁴⁵ und *Floreale H. Forni*⁴⁶ gehen auf die argentinische Situation ein. Während Videla systemimmanente Strukturen in den Vordergrund stellt – wie z. B. die Rentenmentalität, die fehlende Besteuerung – und einen Lösungsweg in politischen Konzepten sieht, die einen »starken Staat« betonen, sind für Forni Prozesse einer Mitbeteiligung von unten von Bedeutung, um auf das Phänomen der Armut reagieren zu können. Er weist dabei auf das Phänomen der wachsenden neuen Armut hin, auf die vor allem Mittelklassen erfassende Marginalisierung.

Schon an diesen beiden Beispielen wird deutlich, daß die Suche nach »Lösungsstrategien« – entsprechend der Komplexität des Phänomens der Armut – höchst differenzierte Antworten erfordert; systemimmanente und -externe, d. h. weltwirtschaftlich bedingte Faktoren wirken immer zusammen. Allgemein akzeptable und universal anwendbare Strategien gibt es nicht. Reine Dependenz- oder Dualismustheorien müssen fehlschlagen; systemimmanente Schwächen, d. h. Verteilungsstrukturen im Innern des Landes, strukturelle Ungerechtigkeit durch ungerechte Verteilung, durch Kapitalakkumulation und private Machtpositionen von Eliten usw., müssen wesentlich berücksichtigt werden. Auch im Blick auf die Schuldenkrise wird dies, so der Beitrag von *Norbert Klotten* und *Günther Luz*, deutlich.⁴⁷ Positive Ansätze eines Schuldenmanagements wie Baker- und Brady-Plan, die Initiativen von Weltbank und IWF, gehen genau auf die Berücksichtigung dieser Komplexität von Faktoren und Phänomenen der Schuldenkrise zurück. *Hans Rimbert Hemmer*⁴⁸ zeigt hier alternative Strategien einer armutsorientierten Entwicklungspolitik auf. Jedes Selbsthilfekzept muß je nach Gestalt der einzelnen sozialen Systeme beschaffen sein. Auch unter den Armen besteht dabei, worauf geachtet werden muß, ein großes internes Konfliktpotential, eine Hierarchie der Ausbeutung. Ohne die Einbeziehung der politischen Dimension schlägt jede Selbsthilfebemühung fehl.

In diesem Zusammenhang wurde immer wieder auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die dem informellen Sektor in Lateinamerika

⁴⁵ Vgl. La doctrina social de la Iglesia y el caso argentino.

⁴⁶ Vgl. Pobreza en Argentina: Dimensiones de una nueva realidad.

⁴⁷ Vgl. Verschuldung und Ethik.

⁴⁸ Vgl. Alternative wirtschaftliche Konzepte zur Bekämpfung der Armut.

zukommt – ohne »el otro sendero«⁴⁹ jedoch zu idealisieren. Ein Beitrag zu diesem wichtigen lateinamerikanischen Phänomen konnte jedoch nicht in die Publikation aufgenommen werden, genausowenig wie Beiträge zum Demographieproblem oder den großen Wanderungsbewegungen vom Land zur Stadt (vgl. z.B. die Wanderarbeiter in Chile), die bei einer Ursachenanalyse der Armut bzw. bei der Suche nach Lösungsstrategien nicht außer acht gelassen werden dürfen.

Ein Fazit der Überlegungen besteht in der Einsicht in die Notwendigkeit einer größeren wirtschaftlichen und politischen Partizipation, der Schaffung von gerechteren Arbeitsbedingungen und gerechteren Verteilungsstrukturen auf nationaler und internationaler Ebene, der Ermöglichung eines freien Zugangs zum Markt. Auf diesem Hintergrund sind Fragen der Entwicklung vom Gedanken der Solidarität nicht zu trennen; der ökonomische Aspekt ist auf den politologischen (vgl. Band 4) bezogen.

4. *Demokratie: Menschenrechte und politische Ordnung.*⁵⁰

Auch wenn in den letzten Jahren in allen Staaten Lateinamerikas Demokratisierungsprozesse eingesetzt haben, die jungen Demokratien vor allem angesichts der bedrohlichen ökonomischen Lage um Stabilität bemüht sind, so weist die Entwicklung der Soziallehre ein starkes theoretisches Defizit im Blick auf die Rezeption der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und die Ausbildung von demokratischen politischen Institutionen auf. In »Mater et magistra«, »Populorum progressio« und den Dokumenten zur Befreiungsthematik wird der ökonomische Aspekt betont, jedoch nicht das politische Moment. Die Menschenrechtsfrage wird eher im Sinne eines »Protestes« gegen unterdrückerische Strukturen behandelt (vgl. hier den Beitrag von *Bernhard Fraling*⁵¹); eine Reflexion auf Ebene der Institutionen bildet sich erst langsam heraus. Begriffe wie Verfassung, Demokratie werden in Puebla noch nicht verwendet; erst im argentinischen Dokument »Iglesia y comunidad nacional« (1981) wird auf den politischen Aspekt der Demokratisierung eingegangen. Insofern liegt in einer Aufarbeitung dieser Fragen die Bedeutung des vierten Bandes. Der erste Teilband wird vor allem von den deutschen Teilnehmern

⁴⁹ Vgl. die Studie von *Hernando de Soto*, *El otro sendero. La revolución informal*, Buenos Aires 1987.

⁵⁰ Band 4A: *Democracia: Derechos humanos y orden político*, hrsg. von *Bernhard Fraling* und *Manfred Mols*; Band 4B: *Democracia: Derechos humanos y orden político*, hrsg. von *Felipe E. Mac Gregor* und *Nikolaus Werz*.

⁵¹ Vgl. Überlegungen zu einem ekklesialen Ethos der Menschenrechte.

gestaltet; im Mittelpunkt steht das Bemühen um eine Überwindung des charakterisierten theoretischen Defizits; der zweite Teilband konkretisiert durch eine länderspezifische Perspektive diesen grundsätzlichen Ansatz.

*Lothar Roos*⁵² weist Ursachen des theoretischen Defizits auf; aufgrund der engen Bindung demokratischer Ideen an liberalistische und laizistische Vorstellungen konnte die Kirche des 19. Jahrhunderts längere Zeit kein positives Verhältnis zur Demokratie und zum Pluralismus finden. Gleichzeitig zeigt *Roos* aber auch die Prägung der Grundwerte der Demokratie durch das christliche Ethos auf. Darin lag die Möglichkeit der Ausbildung einer Reflexion auf demokratische Strukturen in der jüngeren kirchlichen Soziallehre. Über eine rein politische Form hinaus ist Demokratie eine Ethosform, von der aus die Soziallehre Gestalt gewinnen kann. Ähnlich argumentiert auch *Karl Homann*⁵³; Demokratie ist – in Anlehnung an vertragstheoretische Konzepte von Rawls und Buchanan – ein sozialphilosophischer Grundbegriff, von dem aus sich die einzelnen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Momente, auch der Markt, gestalten lassen.

Drei Beiträge zur ökologischen Diskussion, der sozio-ökonomische Ansatz *Homanns*⁵⁴ über die Einbeziehung der Umweltkosten in die ökonomische Kosten-Nutzen-Rechnung, der kultursoziologische, an der Herausbildung einer »Ethik der Verantwortung« (Hans Jonas) orientierte Beitrag von *Luis Scherz*⁵⁵ und der rechtswissenschaftliche Beitrag von *Otto Kimminich*⁵⁶ zur Notwendigkeit der Institutionalisierung eines – staatliche Grenzen überschreitenden – Umweltrechts, machen auf die Dringlichkeit der Einbeziehung der Umweltdebatte in die Soziallehre aufmerksam; eine solche Einbeziehung muß bei institutionellen Momenten ansetzen und so über eine rein ökologische Fortschrittskritik hinausgehen.

*Jorge Seibold*⁵⁷ macht zwar auf die Verankerung des Gedankens der Solidarität in der lateinamerikanischen Kultur aufmerksam, in den Beiträgen von *Ernesto Garzón Valdés*⁵⁸ und *Manfred Mols*⁵⁹ wird jedoch die

⁵² Vgl. Demokratie, Demokratisierung und Menschenrechte in den Dokumenten der katholischen Soziallehre.

⁵³ Vgl. Demokratie und soziale Gerechtigkeit.

⁵⁴ Vgl. Grundzüge einer Ökonomie der Umwelt.

⁵⁵ Vgl. Conciencia ecológica y re-evangelización de América Latina.

⁵⁶ Vgl. Verantwortung für die Umwelt als Aufgabe der Rechtsgestaltung.

⁵⁷ Vgl. Solidaridad. Su problemática en y desde Argentina.

⁵⁸ Vgl. Acerca de las funciones del derecho en América Latina.

⁵⁹ Vgl. Staatsverständnis und Entwicklungsleitbild in Lateinamerika.

gegenwärtige Situation eher durch das Faktum einer Entsolidarisierung beschrieben und eine Skepsis im Blick auf die Stabilität demokratischer Modelle in Lateinamerika deutlich. Zwischen Rechtsprinzip und Rechtsfaktizität klafft ein weiter Abgrund. Der Staat, so *Mols*⁶⁰, *Nikolaus Werz*⁶¹ und *Daniel García Delgado*⁶², habe an Akzeptanz verloren, nicht zuletzt durch die »Deregulierung« im Sinne neoliberaler ökonomischer Modelle. Staatliche Formen waren vor allem an oligarchische Strukturen gebunden, an eine Dominanz von Eliten; die konkrete Herausbildung von demokratischen Strukturen sei zum großen Teil an diesen Eliten gescheitert. Es fehlen heute Träger eines gesellschaftlichen Wandels, ein Vertrauensverlust in politische Parteien ist festzustellen; dies führt zu einer Fragmentarisierung und Destabilisierung des Staates, zu einer »Nicht-Regierbarkeit«, die durch die zunehmende Marginalisierung vor allem der jungen Bevölkerung noch verstärkt werde. Der soziale Rechtsstaat ist aus diesem Grund in eine schwere Krise geraten. Demgegenüber müsse – vor allem in der Soziallehre der Kirche, die immer auf einen »starken Staat« gesetzt habe – die zivile Gesellschaft mehr betont werden, sowie föderalistische Modelle, die einen kulturellen Synkretismus fördern.

Auf solche Barrieren einer Demokratisierung in Lateinamerika gehen auch die länderspezifischen Beiträge ein. Das Problem der Gewalt – auf unterschiedlichsten Ebenen, auch im Zusammenhang mit der Durchsetzung demokratischer Staatsformen, in der Gegenwart die Gewalt durch die steigenden sozialen Ungleichgewichte, die unterschiedlichen Entwicklungsniveaus – macht *Felipe E. Mac Gregor*⁶³ an der Situation in Peru deutlich. Gleichzeitig wird aber auch versucht, so *Augusto Merino Medina* und *Beatriz Balián de Tagtachián*, Ansätze einer Partizipation aufzuzeigen, sei es in historischer Arbeit durch den Aufweis von »demokratischen« Formen staatlicher und wirtschaftlicher Organisationen in der Kolonialzeit (z. B. die Bedeutung der Unabhängigkeit lokaler Institutionen von der spanischen Krone)⁶⁴ oder durch den Aufweis von sich herausbildenden Formen von Partizipation, von Basisdemokratie im

⁶⁰ Vgl. Staat und Demokratie in Lateinamerika.

⁶¹ Vgl. Schwierigkeiten der Umsetzung von Reformen.

⁶² Vgl. *Relaciones Estado – sociedad en la democracia argentina*.

⁶³ Vgl. *Democracia, violencia y derechos humanos. Fuentes de la violencia en el contexto peruano*.

⁶⁴ *Augusto Merino Medina* weist hier vor allem auf das »cabildo« hin, die städtische Bürgervertretung, die sich in Entsprechung zum spanischen »cabildo« des Hochmittelalters herausgebildet hat, jedoch mehr als in Spanien an Eigengewicht gegenüber der Krone bzw. dem Vizekönigtum gewinnt und die Herausbildung demokratischer Strukturen auf dem lateinamerikanischen Kontinent fördert; vgl. seinen Beitrag: *La participación política en Hispanoamérica en el período indiano*.

Bildungswesen (Schulräte...), über die dann auch das soziale Netz der Gesamtgesellschaft verstärkt werden kann.⁶⁵

Angesichts der recht düsteren Grundstimmung – vor allem in den Beiträgen von *Werz*, *García Delgado* und *Mac Gregor*, die die 80er Jahre in Lateinamerika als »verlorenes Jahrzehnt« sehen und insofern das vor allem in kirchlichen Kreisen dominierende Bild Lateinamerikas als »Kontinent der Hoffnung« kritisieren – muß es Aufgabe der Kirche sein, an einer öffentlichen Ethik mitzuarbeiten, die der kulturellen, politischen und sozialen Differenzierung gerecht wird und trotz – bzw. gerade aufgrund – einer realistischen Einschätzung der gesellschaftspolitischen Situation um eine »Konstruktion« der Gesellschaft bemüht ist und jeden Aufbauprozess kritisch-konstruktiv begleitet.

5. Arbeit und Kapital:

*Grundzüge einer neuen Wirtschafts- und Sozialordnung*⁶⁶

Spätestens seit »*Laborem exercens*« kann das Thema »menschliche Arbeit« in ihrer umfassenden anthropologischen Bedeutung als fundamentales Thema Katholischer Soziallehre gelten, als Ausgangspunkt und Ortsbestimmung vieler ihrer Reflexionen, in die – wie im Vorbereitungs-dokument und auf den einzelnen Tagungen der Arbeitsgruppen betont wurde – die Fragen der »*justicia*«, »*participación*« und »*comuni3n*« eingeschlossen sind. Arbeit darf dabei nicht einseitig im ökonomisch-politischen Sinn verstanden werden; Arbeit ist eine wesentliche Dimension menschlichen Selbstvollzuges. Die Schwerpunktverlagerung in der Soziallehre der Kirche von der Eigentumsthematik zur Thematik menschlicher Arbeit ist Ausdruck des Wandels des Personbegriffs in der theologisch-philosophischen Anthropologie: Die menschliche Person konstituiert sich im solidarischen Mit-Sein mit anderen, im Vollzug, in der Arbeit als menschlicher Praxis. In diesem Sinn trägt die Arbeit zur »*creaci3n de la cultura*« bei.

Faktisch hat sich die Dominanz eines solchen Arbeitsbegriffs in Lateinamerika noch nicht durchgesetzt. Auf diesem Hintergrund ist die Diskussion um die Titelfindung für Band 5 zu verstehen: Während die deutsche Arbeitsgruppe vorschlug, den ursprünglich vorgesehenen Arbeitstitel »Kapital und Arbeit« umzuformulieren in den Titel »Wirtschaftsord-

⁶⁵ Vgl. *Beatriz Bali3n de Tagtachi3n*, *Participaci3n, democracia y educaci3n en la sociedad contempor3nea*.

⁶⁶ Band 5: *Trabajo y capital: Perfiles de un nuevo orden econ3mico y social*, hrsg. von *Ricardo Antoncich* und *Lothar Roos*.

nung« bzw. »Wirtschaftsverfassung« und damit die Notwendigkeit einer Erarbeitung von Grundzügen und Institutionen einer Wirtschafts- und Sozialordnung sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene unterstreichen wollte, wurde von lateinamerikanischer Seite betont, daß das Begriffspaar »Kapital – Arbeit« einer Situationsanalyse, der faktischen Existenz eines »Manchesterkapitalismus« in Lateinamerika, gut entspreche; der Konflikt »Kapital – Arbeit« ist in Südamerika noch nicht überwunden. Zum anderen liege in der Formulierung »Wirtschaftsordnung« die Gefahr einer »Ökonomisierung« der Problematik. Die »spirituelle« Dimension des Arbeitsbegriffes, d.h. eine personale Sicht der Arbeit, gehe verloren. Mit dem Begriff der Wirtschaftsordnung will der Ökonom dagegen die Realisierung der Option für die Armen anzeigen: Was folgt aus der Soziallehre von »Laborem exercens« für die Ökonomie? In der deutschen wirtschaftswissenschaftlichen Forschung ist hier der Ordnungsgedanke entscheidend, die Analyse des Zusammenspiels von gesetzlicher Rahmenordnung und Aktivität des einzelnen. Die unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen bei der Beschreibung des Themenfeldes »Arbeit und Kapital«, eine Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten, darin aber auch Chancen und Anknüpfungspunkte für ein gegenseitiges Lernen auf deutscher und lateinamerikanischer Seite wurden in dieser Diskussion um den Arbeitstitel deutlich. Ein Kompromiß wurde in der Zusammenstellung der beiden Momente gefunden: »Arbeit und Kapital: Grundzüge einer neuen Wirtschafts- und Sozialordnung«. *Ricardo Antoncich* und *Lothar Roos* gehen in ihren Beiträgen von den lehramtlichen Dokumenten zur Soziallehre aus. Während Antoncich eine lateinamerikanische Lektüre des Arbeitsbegriffes vorlegt⁶⁷, arbeitet Roos – vor allem anhand der Geschichte der Soziallehre und der sozialen Bewegung in Deutschland – die Bedeutung des Modells der sozialen Marktwirtschaft als Ordnungsmodell einer Wirtschafts- und Sozialordnung heraus⁶⁸. Der unterschiedliche Verstehenshorizont und die je spezifische Interpretationsperspektive der beiden Beiträge konkretisiert dabei das im ersten Band ausgesprochene theoretische Postulat einer dynamischen Entwicklung der Soziallehre; in der Wechselwirkung von je spezifischer theologischer Hermeneutik und einer Interpretation der lehramtlichen Verkündigungen wird dieser geschichtliche Charakter deutlich.

⁶⁷ Vgl. El tema del trabajo en el magisterio social de la Iglesia. La encíclica »Laborem exercens«.

⁶⁸ Vgl. *Lothar Roos*, Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre.

In den weiteren Beiträgen zeichnet sich die Bedeutung des Momentes der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis im Kontext der Entwicklung der Soziallehre ab. Drei konkrete Themenfelder werden angesprochen: Arbeit im technologischen Wandel, die Landfrage und der sensible Komplex der Weltwirtschaftsordnung.

Guillermo Wormald und *Floreal H. Forni* konkretisieren den Themenkomplex Arbeit zum einen anhand einer Analyse des technologischen Wandels, der durch eine Internationalisierung von Arbeitsorganisation und Arbeitsmarktsituation (Technologietransfer, Protektionismus usw.) bedingten Transformationsprozesse. Auf den Wandel, den der Gedanke der Solidarität in diesem Zusammenhang erfährt, wird eingegangen.⁶⁹ Zum anderen wird auf innere Prozesse wie die Ausbildung von Arbeiterorganisationen, von Gewerkschaften verwiesen, auf die Notwendigkeit einer Schaffung von Strukturen, die einem in der lateinamerikanischen Gesellschaft beharrenden Feudalismus entgegenwirken.⁷⁰ Ein wesentliches Moment ist dabei, so die soziologische und entwicklungspolitische Analyse von *Herbert Kötter*⁷¹, die Landfrage und die Schaffung von Institutionen und Organisationen in der ländlichen Entwicklung. Landreformen sind nur dann sinnvoll, wenn sie an politische und wirtschaftliche Partizipationsprozesse geknüpft sind, den Aufbau von neuen Märkten, einen freien Zugang zum Markt, die Schaffung von Genossenschaften usw. ermöglichen. Aus lateinamerikanischer Perspektive wird dieser Ansatz ergänzt und konkretisiert im Beitrag von *José de Souza Martins*⁷². In seiner Analyse der Dokumente des brasilianischen Episkopats zur Landfrage und Landpastoral (seit den 60er Jahren) zeichnet sich der Prozeß einer Inkulturation der Soziallehre ab; durch die Einbeziehung von Basisgruppen in die Vorbereitung der Dokumente wird ein kreativer Prozeß in Gang gesetzt, der die Ausbildung von Modellen in den Vordergrund stellt, die die konkrete gesellschaftspolitische Realität auch der Randgruppen, der ländlichen Bevölkerung und der Indios, wahrnehmen.

Die Ausbildung von innergesellschaftlichen partizipativen und gerechten Strukturen kann dabei aber nicht von der internationalen Perspektive absehen. *Felipe S. Tami*⁷³ geht auf die internationale Finanzsituation ein;

⁶⁹ Vgl. *Modernidad, trabajo y solidaridad: tres desafíos ineludibles en el desarrollo de América Latina*.

⁷⁰ Vgl. *Capital y trabajo desde el punto de vista de la primacía del trabajo*.

⁷¹ Vgl. *Institutionen und Organisationen in der ländlichen Entwicklung*.

⁷² Vgl. *Camponeses e índios na renovação da orientação pastoral da Igreja no Brasil*.

⁷³ Vgl. *El sistema financiero internacional y la crisis latinoamericana: del internacionalismo a la desarticulación*.

im Gegensatz zu *Kloten* und *Luz* (vgl. Band 3) zeichnet er ein eher negatives Bild der Schuldenkrise sowie der Entwicklungschancen der argentinischen Gesellschaft und Wirtschaft. *Franz Furger* und *Joachim Wiemeyer*⁷⁴ weisen auf Reformansätze für die internationale Wirtschaftsordnung hin und zeigen die Notwendigkeit einer Ausbildung von Institutionen (wie z. B. internationale Gerichtshöfe) auf, die auf weltweiter Ebene Gerechtigkeit einfordern könnten.

Die Bedeutung des Dialogprogrammes spiegelt sich sicher nur bruchstückhaft in den Beiträgen der Publikation wider. In einzelnen Begegnungen, auf Tagungen und Symposien wurden Impulse für eine Ausgestaltung der Soziallehre in Lateinamerika vermittelt, für eine Soziallehre, die – und dies ist der befreiungstheologische Ansatz – die Erfahrungen der Basis »wahr«-nimmt und in die Ausgestaltung der Lehre einbezieht. Von größter Wichtigkeit waren für Theologen und Philosophen die Begegnungen mit Fachvertretern unterschiedlichster Disziplinen. Über eine Interdisziplinarität und Internationalität – den Dialog zwischen Deutschland und Lateinamerika – wird die Ausbildung einer spezifisch lateinamerikanischen Form von Soziallehre gefördert.

Wenn man ein Leitmotiv, einen Konvergenzpunkt der vielfältigen Beiträge und der unterschiedlichsten wissenschaftstheoretischen Momente sucht, dann kristallisiert sich das weite Feld von Kirche und Kultur, die Stellung der Kirche und ihre Aufgabe der Evangelisierung der Kultur in einer pluralen und säkularen Gesellschaft heraus, die durch große gesellschaftliche Gegensätze und extreme Armut gezeichnet ist. Es wird deutlich – auch im Blick auf Santo Domingo und das 500-Jahr-Gedenken der »Entdeckung« Lateinamerikas, daß die Ausgestaltung einer solchen Soziallehre auch zum Prozeß der Identitätsfindung in der lateinamerikanischen Kirche gehört, und dies gerade angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus und der extremen sozialen Spannungen.

Eine lateinamerikanische Form der Soziallehre ist insofern der Option für die Armen verpflichtet, einer Forderung nach »immer mehr« Gerechtigkeit, sozialer, kultureller und ökonomischer Befreiung. Die der katholischen Soziallehre je immanente Sozialkritik – die sich nicht nur auf moralische Appelle beschränkt, sondern sich als konstruktive Begleitung des gesellschaftlichen Aufbauprozesses versteht – hat ihren Wurzelgrund in der befreienden Botschaft des Evangeliums: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.«

⁷⁴ Vgl. Ethische Reflexionen zur Weltwirtschaftsordnung.