
Neuaufbruch oder Regression?

Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung
in Aparecida (13.-31.5.2007) aus sozioethischer Sicht

von Gerhard Kruij

1 Einleitung

Die lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) stehen für innovative Neuaufbrüche, die auch in Deutschland mit großem Interesse verfolgt wurden. Dabei wurde immer wieder die Frage gestellt, was wir von Lateinamerika lernen könnten. Wichtige Elemente eines neu aufgebrochenen Selbstverständnisses der lateinamerikanischen Kirche wie die Rede von den »Strukturen der Sünde«, der Zusammenhang von »Erlösung« und »Befreiung«, die Forderung nach der »Option für die Armen« oder das Modell kirchlicher »Basisgemeinden« haben auch die Christen in Deutschland in beträchtlichem Ausmaß beeinflusst.¹ Auch die Versammlung in Santo Domingo, die 1992 aus Anlass des 500-Jahr-Gedenkens der »Entdeckung« oder »Eroberung« Amerikas stattfand, stieß noch auf großes Interesse, weil gleichzeitig eine heftige Kontroverse um die Bedeutung des Ereignisses vom 12. Oktober 1492 die Medien hier wie dort beschäftigte.² Demgegenüber war das Interesse der Medien aber auch von kirchlich engagierten Christen in Deutschland an Aparecida recht gering. Offenbar hängt dies damit zusammen, dass schon seit einigen Jahren kaum mehr Innovationen von der lateinamerikanischen Kirche ausgehen und die »Theologie der Befreiung«, um die es ohnehin nach dem Fall der Mauer ziemlich still geworden war,³ kaum mehr in ihrem utopischen Potenzial für christliche Praxis gesehen wird. Vielfach sind die Probleme in Lateinamerika zwar noch die gleichen, aber von dort scheinen kaum mehr neue und orientierungsstarke Anregungen zu deren Lösung auszugehen. Anhand einiger ausgewählter Passagen aus der vom Papst approbierten Fassung des Schlussdokuments von Aparecida,⁴ das inzwischen auch in deutscher Sprache erschienen ist,⁵ soll dieser Eindruck überprüft werden. Leider – und ich sage das mit großer

1 Zur Rezeption der Befreiungstheologie in Deutschland vgl. z. B. Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz 1997.

2 Zu einer Analyse am Beispiel Mexikos vgl. Gerhard KRUIJ, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung*. Die mexikanische Kontroverse um die »Entdeckung« Amerikas, Münster 1996.

3 Vgl. Gerhard KRUIJ, *Die Theologie der Befreiung und der Zusammen-*

bruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996) 1, 3-25; Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Stationen eines Exodus*. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse – Herausforderungen – Impulse für die Weltkirche, Mainz 2007.

4 Zur römischen Endredaktion und der Bewertung dieser Änderungen am beschlossenen Schlussdokument siehe Christoph KRAUSS / Gerhard KRUIJ, In Selbstblockaden verstrickt: Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 9, 450-453.

5 *Aparecida 2007*. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007, Bonn 2008. Der Band enthält auch die Botschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik und wichtige Texte Papst Benedikts XVI., die im Zusammenhang mit Aparecida stehen. Das Dokument von Aparecida und die anderen hier abgedruckten Texte werden im Folgenden nach den Abschnittsnummern zitiert. Sie werden den Zitaten in Klammern nachgestellt.

Sympathie für Lateinamerika und die Befreiungstheologie – lautet das Ergebnis: dieser Eindruck stimmt weitgehend. Die Ergebnisse der Bischofsversammlung von Aparecida sind – trotz einer teilweise sehr positiven Bewertung durch lateinamerikanische Theologen selbst⁶ – aus sozialetischer Sicht eher enttäuschend.⁷

2 »Sehen-Urteilen-Handeln« – die Wiederaufnahme einer bewährten Praxis?

Zu Beginn des ersten Teils des Schlussdokuments wird betont, dass die Versammlung – in Kontinuität mit den bisherigen Generalversammlungen⁸ – die Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« anwenden möchte. Zur Begründung wird gesagt: »Viele Stimmen auf dem gesamten Kontinent boten Beiträge und Anregungen in diesem Sinne und sie bekräftigten, dass diese Methode dazu beigetragen hat, unsere Berufung und Sendung in der Kirche intensiver zu leben, dass sie unsere theologisch-pastorale Arbeit verbessert und überhaupt dazu motiviert hat, Verantwortung in der jeweiligen konkreten Situation unseres Kontinents zu übernehmen.« (19) In der Tat kann man zeigen, wie sehr dieser Dreischritt, der auf die belgische Arbeiterjugend (Kardinal Joseph Cardijn) zurückgeht und bereits in der Sozialzyklika Johannes XXIII. *Mater et Magistra* 1961 Eingang in die Päpstliche Soziallehre gefunden hat, die lateinamerikanische Kirche prägte, indem er dazu anleitete, möglichst ohne traditionelle Voreingenommenheiten und mit Hilfe moderner Sozialwissenschaften sowie der Stimmen der Betroffenen die gegenwärtige Realität als konkrete Herausforderung wahrzunehmen und das eigene Handeln an den durch sie gegebenen Bedingungen auszurichten. Er passt sehr gut zur Methode des Konzils, nach den »Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (*Gaudium et Spes* 4) und auf diesem Weg in einen Dialog mit allen Menschen einzutreten (*Gaudium et Spes* 3). Durch das Apostolische Schreiben Pauls VI. *Octogesima Adveniens* (1971) wird der Dreischritt nicht zuletzt auch mit einem Vorrang der Ortskirche in der Abklärung ihrer Verhältnisse und in der Suche nach geeigneten Maßnahmen, für die der Papst gerade nicht zuständig sei, in Verbindung gebracht (OA 4). Welch erfrischende Kraft ein solcher Zugang zur Realität ermöglicht, lässt sich noch heute bei der Lektüre des Dokuments von Medellín,⁹ das ja vor allem eine Umsetzung des Konzils in Lateinamerika sein wollte, ent-

6 Vgl. z. B. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, Aparecida y los indígenas, in: AMERINDIA (Hg.), *Aparecida. Renacer de una Esperanza*, o. O. 2007, 140-147; Sergio TORRES G., La pastoral social en Aparecida, in: AMERINDIA (Hg.), *Aparecida. Renacer de una Esperanza*, o. O. 2007, 260-273; João B. LIBÂNIO, Conferência de Aparecida, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 816-842; Erwin KRÄUTLER, Lob für CELAM-Schlussdokument, in: www.kathpress.at/content/site/infodata/database/12314.html (2007); Vanildo ZUGNO, O Documento como prova do jeito latinoamericano de ser igreja, in: *IHUonline - Revista do Instituto Humanitas Unisonos* 224 (18.06.2007), auf www.unisonos.br/ihu (2007), 24-27, trotz z. T. heftiger Kritik auch Paulo SUESS, Ein weit gespannter Bogen. Nachlese zur fünften Lateinamerikanischen

Bischofskonferenz, in: *Diakonia* 38 (2007) 280-284 und gerade zu euphorisch positiv bei Clodovis BOFF, Teologia da libertação e volta ao fundamento, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 1001-1022, 1011 und Clodovis BOFF, O documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magisterio da Igreja latinoamericana e caribenha, in: *IHUonline - Revista do Instituto Humanitas Unisonos* 224 (18.06.2007), auf www.unisonos.br/ihu (2007), 15-18. Sicherlich hängt die Bewertung von der Erwartung ab, mit der man an solche Dokumente herantritt. Wer befürchtet hatte, das Dokument von Aparecida könnte hinter das Erreichte von Medellín und Puebla zurückfallen, kann sicherlich erleichtert sein. Dies ist offenbar u. a. die Perspektive von José COMBLIN, O papel histórico de Aparecida, in: *Revista eclesialística brasileira* 67

(2007) 865-885. Aber aus meiner Sicht bringt das Dokument eben kaum Einsichten, die den heutigen Herausforderungen entsprechend einen echten Fortschritt darstellen würden. Beeindruckend ist allenfalls der missionarische Eifer, der mit der Ausrufung einer »Großen Kontinentalen Mission« verbunden ist (Botenschaft der 5. Generalversammlung an die Völker Lateinamerikas und der Karibik 5). Zu einer erstaunlich positiven Wertung des Dokuments als einem »Zeichen einer erneuernden Kraft in der Kirche« kommt auch Peter HÜNERMANN, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida, in: *Theologische Quartalschrift* 188 (2008), 15-30. Er bietet auch eine gute deutsche Zusammenfassung des Dokuments.

decken. Hier gehen die Bischöfe in jedem der einzelnen Teile den Dreischritt durch und beginnen jeweils mit den »Tatsachen«, die in einer nüchternen und realistischen Sprache unter Einbeziehung neuester sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse dargestellt werden – in dieser Differenziertheit damals sicherlich ein Novum für kirchliche Dokumente dieser Art. Auch das gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* von 1997, das sich ebenfalls dieses Dreischritts bediente, zeigt m. E. vorbildlich, wie eine sozialwissenschaftlich informierte Zeitdiagnose in die kirchliche Sozialverkündigung differenziert Eingang finden müsste.¹⁰ Gleichzeitig hat das »Sehen« aber immer auch spirituelle Bedeutung, ermöglicht es doch das Erkennen der »Zeichen der Zeit«¹¹ und spielt es doch im Blick auf die Weiterentwicklung der eigenen Lebenserfahrung und Lebensoptionen auch auf der Ebene des Einzelnen und kleinerer Gruppen (»révision de vie«¹²) eine nicht zu unterschätzende Rolle – wobei eine wichtige Voraussetzung für diese spirituellen Bezüge gerade darin besteht, die Realität möglichst authentisch und unvoreingenommen wahrzunehmen.

Offenbar gab es aber im Vorfeld und auch noch während der Konferenz von Aparecida Vorbehalte gegenüber dieser Methode.¹³ Diese Ängste kommen auch in der römischen Endredaktion zum Ausdruck, die im o. g. Abschnitt 19 einen äußerst eigenartigen Satz eingefügt hat: »Diese Methode will mit dem Blick des Glaubens durch Gottes geoffenbartes Wort und durch den lebendig machenden Empfang der Sakramente Gott suchen, damit wir im täglichen Leben die Realität, die uns umgibt, im Licht seiner Verheißung betrachten, sie Jesus Christus – Weg, Wahrheit und Leben – entsprechend beurteilen, und als Kirche, mystischer Leib Christi und Sakrament des allumfassenden Heils, für die Ausbreitung des Reiches Gottes handeln, das auf der Erde gesät und im Himmel geerntet wird.« (19) Mit einem solchen, mit dogmatischen Aussagen überladenen und dadurch fast unverständlichen Satz sollen offenkundig Sicherungen eingezogen werden gegen eine mögliche »Gefahr«, dass der Glaube durch eine zu ungefilterte Konfrontation mit der Realität Schaden leiden könnte. Der Blick auf die Realität muss von Anfang an geprägt sein durch die Offenbarung und die Sakramente. Ein Urteil ohne Bezugnahme auf Jesus Christus erscheint unmöglich und ein adäquates Handeln undenkbar ohne Einbettung in das Handeln der Kirche. Dieser Einschub kann sich durch eine Aussage des Papstes während seiner Eröffnungsansprache am 13.5.2007 legitimiert fühlen¹⁴: »Nur wer Gott kennt, kennt die Wirklichkeit und kann

7 Nicht mehr eingegangen wird hier auf die Vorgeschichte und den Ablauf von Aparecida. Hierzu finden sich hilfreiche Angaben in Agenor BRIGHENTI, Documento de Aparecida. O contexto do texto, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 772-800. Vgl. auch Hans CZARKOWSKI, In die Offensive. Verlauf und Ergebnisse des lateinamerikanischen Bischofstreffens, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 7, 343-348.

8 In dieser Formulierung – eine Änderung durch die römische Endredaktion – wird die Abkehr von dieser Methode in Santo Domingo unterschlagen. Die beschlossene Fassung hatte unbestimmter von einer Praxis gesprochen, die »in früheren Generalversammlungen angewandt worden war«.

9 Ich verwende SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas*. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla, Bonn o. J. [1979].

10 Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, Sehen-Urteilen-Handeln. Zur Methodik des Konsultationsprozesses, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 9, 604-614 und Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, München 1997.

11 Vgl. Hans-Joachim SANDER, »Die Zeichen der Zeit erforschen ...«. Die Bedeutung französischer Theologie für das Zweite Vatikanische Konzil,

in: Ute FRANKE-HESE / Gerhard KRUIP (Hg.), *Kirchliches Leben und Theologie in Frankreich*, Odenthal 1997, 25-48.

12 Vgl. u. a. Casimir MARTÍ, Unterscheidung und Lebensrevision, in: *Concilium* 14 (1978) 625-629.

13 José MARINS, El ir y venir del método »ver-juzgar-actuar«, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 53-58, 53; Agenor BRIGHENTI, Documento de Aparecida. O contexto do texto, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007), 772-800, 786, 791, 796; LIBÂNIO, Conferência (wie Anm. 6), 821.

14 Dieser Satz wird im Schlussdokument auch selbst nochmals zitiert: Nr. 42.

auf angemessene und wirklich menschliche Weise auf sie antworten.« (3) Ein solcher Satz ist in einem bestimmten theologischen Sinn sicherlich richtig, v. a. im Kontext der vom Papst bedauerten reduktionistischen Wirklichkeitssicht ideologischer Systeme. Aber er wird dann problematisch, wenn er nahe legt, nur Gläubige könnten den Herausforderungscharakter der Gegenwart wahrnehmen, nur innerhalb der Kirche finde man adäquate Lösungen oder es genüge, fromm und kirchentreu zu sein, um aktuelle soziale, politische und wirtschaftliche Prozesse zu verstehen. Dadurch würde die »richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (GS 36) übergangen und die Grundhaltung der Kirche des Konzils, auch von der Welt zu lernen (GS 44), wieder verlassen.

Diejenigen, die mit der Methode Sehen-Urteilen-Handeln zu arbeiten gewohnt sind und ihre Vorteile schätzen, muss jedoch unabhängig von solchen Einschüben allein schon in formaler Hinsicht irritieren, dass der erste Teil mit der Überschrift »Das Leben unserer Völker heute« nicht, wie man das erwarten würde, mit einer Situationsanalyse beginnt. Vielmehr ergehen sich die Bischöfe zunächst in Danksagungen an Gott (23-27), einem vielfältigen Ausdruck der »Freude, Jünger und Missionare Christi zu sein« (28-29) und einer Beschreibung der Sendung der Kirche (30-32). Erst danach erfolgt in Nr. 33-98 eine detailliertere Analyse der Realität, die freilich hier schon dadurch geprägt ist, dass nicht nur »gesehen«, sondern sehr schnell auch schon »geurteilt« wird. Die Sprache ist weniger die einer wissenschaftlich informierten Situationsanalyse,¹⁵ als vielmehr die einer häufig kulturpessimistisch eingefärbten moralischen Paränese, die die Unhaltbarkeit der Zustände betont und vorschnelle Zuschreibungen vornimmt. Der zweite, umfangreichste Teil des Schlussdokuments (das »Urteilen«) umfasst dann nicht in erster Linie sozialetische Überlegungen mit dem Ziel argumentativ begründeter moralischer Urteile, sondern beginnt nochmals mit einem Abschnitt über »die Freude, missionarische Jünger zu sein« (101-103), um danach theologisch die Gute Nachricht von der Würde des Menschen, dem Leben, der Familie, der Arbeit etc. zu entfalten (104-128). Die langen Abschnitte zur »Berufung der missionarischen Jünger zur Heiligkeit« (129-153), zur »Gemeinschaft der missionierenden Jünger in der Kirche« (154-239) und zur »Wegweisung für Jünger und Missionare« (240-346) lassen sich ohnehin kaum dem »Urteilen« zurechnen. Sie sind eine Theologie der Nachfolge, eine Ekklesiologie und eine Religionspädagogik bzw. eine Theologie der Spiritualität in teilweise sehr beeindruckenden und durchaus interessanten Formulierungen – wenn etwa die Glaubensbildung vom Gedanken der Begegnung mit dem lebendigen Christus her entfaltet wird (z. B. 279) –, die aber für eine sozialetische Krieriologie wenig hergeben. Sehr viel konkreter wird es dann wieder im dritten, dem »Handeln« zuzuordnenden Teil, obwohl auch hier sehr grundsätzliche Ausführungen (347-379) den Anfang bilden. Doch ab Nr. 380 finden sich einige bemerkenswerte Forderungen, in denen tatsächlich etwas von der Aufbruchstimmung zu spüren ist, die vielfach beschworen wurde. An einigen Stellen, etwa in dem bemerkenswerten Abschnitt über die Stadtpastoral (509ff) finden sich auch wieder analytische Teile (»Sehen«), offenbar weil die Gruppe, die für die Redaktion dieses Abschnitts zuständig war, im ersten Teil des Dokuments nicht die richtigen Ansatzpunkte finden konnte, die eine Entfaltung eines modernen stadtpastoralen Konzepts ermöglicht

15 Dies wird auch von anderen kritisiert. Vgl. LIBÂNIO, Conferência (wie Anm. 6), 824f.

16 Vgl. ähnlich die Bewertung bei MARINS, *El ir y venir del método* (wie Anm. 13), 56.

17 María C. LUCCHETTI BINGEMER, Die V. Lateinamerikanische Bischofskonferenz. Oder die Herausforderung des Glaubens und die Arbeit an der Hermeneutik, in: *Concilium* 43 (2007), 492-503, 498.

18 Norbert ARNTZ, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen. Zur V. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates (13. bis 31. Mail 2007), in: *Orientierung* 71 (2007), 181-186, 185.

hätte. Interessanterweise wird in diesem Abschnitt die moderne urbane Kultur auch sehr viel positiver dargestellt als in vielen Abschnitten des ersten Teils – auch das Dokument von Aparecida ist eben keinesfalls aus einem Guss.

Insgesamt muss festgestellt werden, dass die Proklamation der Rückkehr zur Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« zwar im Aufbau des Schlussdokuments umgesetzt worden ist, die verschiedenen Teile aber nicht konsequent daran ausgerichtet wurden.¹⁶ »Obwohl das Dokument die Bemühung um eine Analyse zeigt, von der seine restlichen Aussagen profitieren, kann man nicht behaupten, dass wir es hier mit der bewährten Methode Sehen-Urteilen-Handeln zu tun haben, die seit der hohen Zeit der Katholischen Aktion in den sechziger Jahren die Pastoral des Kontinents inspiriert.«¹⁷ Und selbst dort, wo wirklich »gesehen« und »geurteilt« wird, geschieht dies nicht in der Weise, wie dies ein katholischer Sozialethiker gerne sehen würde, nämlich unter Berücksichtigung und auf der Höhe der sozialwissenschaftlichen Forschung bzw. in Entfaltung einer nicht nur theologischen, sondern vor allem praktisch-philosophischen, argumentativen Begründung. Trotzdem interpretiert Norbert Arntz in seiner insgesamt ohnehin recht positiven Wertung von Aparecida die Entschlossenheit der Bischöfe zur Rückkehr zu dieser Methode als Reklamation, »den eigenen Weg wieder aufzunehmen und ihre eigene Identität entwickeln zu können.«¹⁸

3 Globalisierung – nur ein Verhängnis?

Die Globalisierung bildet den Fokus der Überlegungen zum Bereich der Wirtschaft (60ff). Mit positiver Konnotation kommt der Begriff jedoch nur am Anfang vor, wo mit Verweis auf die Eröffnungsansprache des Papstes der Zugang zu neuen Technologien, Märkten und Finanzen als »Gewinn für die große Menschheitsfamilie« genannt werden (60). Für bestimmte Bereiche mache die Globalisierung hohe Wachstumsraten möglich und begünstige eine »technologisch ausgebildete Mittelklasse«. »Zugleich deckt sie die tiefe Sehnsucht des Menschengeschlechts nach Einheit auf.« (60) Mit Ausnahme einer kurzen Passage am Schluss (522-523) überwiegen danach eindeutig die negativen Aspekte: »In dieser Art Globalisierung verabsolutiert die Dynamik des Marktes leichtfertig Effizienz und Produktivität als Werte, die alle menschlichen Beziehungen regeln sollen. [...] In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die Globalisierung unfähig, jene objektiven Werte, die sich jenseits des Marktes befinden und die für das menschliche Leben besonders wichtig sind, wahrzunehmen und ihnen zu entsprechen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und insbesondere die Menschenwürde und Rechte aller, auch jener, die am Rande des Marktes leben.« (61) Hier wird Globalisierung nicht nur als Phänomen beschleunigter ökonomischer Integration betrachtet, sondern zugleich mit den vermuteten Wirkungen auf die Werte als dominantes kulturelles Phänomen, als unzulässige Ökonomisierung aller Lebensbereiche, wobei die genannten negativen Rückwirkungen auf die Werte schwerlich in Einklang zu bringen sind mit der oben zum Ausdruck gebrachten »Sehnsucht des Menschengeschlechts nach Einheit«. Im darauf folgenden Abschnitt 62 wird die differenzierte Sicht der Nr. 60 mit den konstatierten ambivalenten Wirkungen ganz aufgegeben: »Von der Tendenz bestimmt, den Gewinn über alles zu stellen und den Wettbewerb voranzutreiben, verfolgt die Globalisierung eine Dynamik der Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen weniger, [...]. Dadurch werden all jene ausgeschlossen, die über keine ausreichende Information und Bildung verfügen. Die Chancenungleichheit, die unseren Kontinent so schrecklich beherrscht und zahllose Menschen an die Armut fesselt, wird noch größer.

Armut bedeutet heute Armut an Wissen und am Zugang zu neuen Technologien und deren Einsatz. « Aus ökonomischer Sicht bietet jedoch gerade die Globalisierung auch Chancen für einen Abbau der Konzentration von Macht und Reichtum sowie für diejenigen Länder, die sich auf die Globalisierung eingelassen und durch eine geschickte Politik ihre Interessen entsprechende Weltmarktintegration vorangetrieben haben, gerade mehr Integration statt Exklusion.¹⁹ In der in Nr. 66 versuchten Analyse der Ursachen werden recht pauschal die Mechanismen des Finanzsystems, die Spekulation, das Wirken transnationaler Konzerne, insbesondere in den Bereichen Rohstoffe und Agrarindustrie, genannt. Tatsächlich gibt es in diesen Bereichen auch massive Probleme, die jedoch eher durch eine unkluge bzw. zu wenig konsequente Politik nationaler Regierungen als durch die Globalisierung selbst verursacht werden. Schon die Unterschiede der Entwicklungen zwischen den Staaten machen deutlich, dass diese durchaus Möglichkeiten hätten, die Art ihrer Weltmarktintegration erfolgreicher zu gestalten. Recht haben die Bischöfe, wenn sie asymmetrische Freihandelsabkommen anklagen. In der Tat ist es den lateinamerikanischen Staaten, nicht zuletzt auf Grund fehlender Einigkeit, kaum gelungen, für sie günstigere Bedingungen vor allem in den Freihandelsabkommen mit den USA auszuhandeln. Einer der wenigen Vorwürfe, die gegen die nationalen Regierungen Lateinamerikas gerichtet sind, betrifft das Fehlen von Steuersystemen, »die wirklich effizient, progressiv und gerecht« wären (68). Summarisch werden schließlich auch die alarmierenden Ausmaße von Korruption, Drogenhandel, Arbeitslosigkeit, Großgrundbesitz, Prostitution und der mit der Migration verbundene »brain drain« angeklagt. Bemerkenswert ist freilich die hohe Sensibilität für das Leiden der Opfer der wirtschaftlichen Probleme, wie dies mehrfach in Passagen über die »Antlitze[n] derer, die leiden« und die Gegenwart Christi in ihnen (65 und ähnlich nochmals in 402, vgl. 393) zum Ausdruck kommt.

Insgesamt ist die Globalisierung ein alle menschlichen Werte vernichtendes imperiales Projekt, das kaum mehr gestaltbar zu sein scheint, jedenfalls nicht auf der Ebene bestimmter politischer Reformen. Wenn von einer »anderen« Globalisierung gesprochen wird, wird diese fast ausschließlich durch bestimmte Werte, nicht durch andere institutionelle Arrangements beschrieben. Die einzige Lösung scheint in einem umfassenden Sinnungswandel, einer Ablösung der Gewinnmaximierung durch eine »Kultur der Verantwortlichkeit« (406) gesehen zu werden. Das mag als moralischer Appell gut klingen, hilft aber kaum weiter, wenn man mit sozialetischem Interesse konkreter nachfragen will, was denn nun in dieser Situation getan werden solle.

Im dritten Teil zum »Handeln« sind wirtschaftspolitische Forderungen zunächst eingebettet in umfassendere Forderungen wie die sehr positiv zu bewertende, erneut bekräftigte »Option für die Armen« (391-398), für die eine »authentische Befreiung« (146, 399) gefordert wird.²⁰ Durchaus prägnant sind dann die Formulierungen, in denen diese Option im Sinne einer Selbstverpflichtung ein entscheidendes Kriterium für die kirchliche Pastoral darstellt, sehr viel weniger jedoch, wenn Andeutungen darüber gemacht werden, welche sozialetischen Schlussfolgerungen für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse aus

¹⁹ Zu einer differenzierteren Sicht der Globalisierung aus sozialetischer Perspektive vgl. z. B. SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE »WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK«, *Die vielen Gesichter der Globalisierung. Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigen-gruppe und der kirchlichen Hilfswerke Adveniat, Caritas international, Miso-*

*reor, missio Aachen, missio München und Renovabis, Bonn 1999. Dass man mit einer kritischeren Sicht der Globalisierung zu einer positiveren Bewertung von Aparecida kommt, zeigt beispielsweise Pedro A. de RIBEIRO OLIVEIRA, La globalización en el Documento de Aparecida, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 83-90.*

²⁰ Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Aparecida: la opción por el pobre*, in: AMERINDIA, *Aparecida* (wie Anm. 6), 126-139.

ihr abzuleiten wären. Hier wird zwar Konkretheit gefordert, die Formulierungen bleiben aber eigenartig abstrakt, wie das Beispiel der Nr. 403 zeigt: »Bei dieser Aufgabe sollten mit pastoraler Kreativität konkrete Aktionen entworfen werden, die sich auf die Sozial- und Wirtschaftspolitiken der Staaten auswirken, damit diese die verschiedenartigen Bedürfnisse der Bevölkerung berücksichtigen und zu einer nachhaltigen Entwicklung beitragen. Mit Hilfe verschiedener Instanzen und Organisationen kann die Kirche immer wieder die Realität des Kontinents aus christlicher Sicht in den Blick nehmen und sich ihr pastoral annähern, indem sie sich das reichhaltige Erbe der kirchlichen Soziallehre zunutze macht. Auf diese Weise wird sie mit konkreten Forderungen darauf dringen können, dass alle, die Verantwortung tragen für die Erarbeitung und Bewilligung politischer Maßnahmen, die unsere Völker betreffen, sich an ethischen, solidarischen und wahrhaft humanistischen Kriterien orientieren. Männer und Frauen aus dem Laienstand spielen dabei eine entscheidende Rolle, denn sie können entsprechende Aufgaben in der Gesellschaft übernehmen.« An einigen Stellen scheint die befreiungstheologische Tradition durch, auch in Strukturen zu denken: »Der moralische Konsens und die Veränderung der Strukturen sind wichtig, um die verletzte Ungleichheit heute auf unserem Kontinent zu verringern [...]« (537, vgl. 384, 446e) Wo es konkret wird, werden trotzdem vor allem moralische Appelle formuliert: »Die Unternehmer großer, mittlerer und kleinerer Betriebe, aber auch die Manager für Produktion und Handel sowohl in der Privatwirtschaft als auch in der Gemeinwirtschaft ermutigen wir, in unseren Nationen Wertschöpfung zu ermöglichen. Sie sollen sich bemühen, menschenwürdige Arbeitsplätze zu schaffen, Demokratie zu ermöglichen sowie eine gerechtere Gesellschaft und ein von Wohlstand und Frieden bestimmtes Zusammenleben anzustreben. Wir sprechen auch jenen Mut zu, die ihr Kapital nicht in spekulative Unternehmungen investieren, sondern in die Schaffung von Arbeitsplätzen und sich um die arbeitenden Menschen kümmern, indem sie diese sowie deren Familien als den größten Reichtum des Unternehmens betrachten.« (404) Wie aber könnten strukturelle Reformen aussehen, die zu Anreizen führen würden, damit die Genannten die geforderten Aktivitäten wirklich entfalten?

Auch die in Nr. 406 aufgelisteten »Vorschläge« bleiben allgemein und abstrakt. Die Zivilgesellschaft solle an einer ethischen Rehabilitierung der Politik mitwirken. Durch mehr Demokratie solle eine »solidarische Wirtschaft« gefördert werden. Wirtschaft, Finanzen und Welthandel seien gerechten Regeln zu unterwerfen, weitere Entschuldungsmaßnahmen seien ebenso notwendig wie eine Kontrolle der Bewegungen spekulativen Kapitals, der Protektionismus der Mächtigen müsse abgebaut werden, angemessene Preise für Rohstoffe seien zu sichern, Investitionen und Dienstleistungen zu regulieren, aber auch anzuregen und die Freihandelsverträge zu überprüfen. Auch dieser Abschnitt endet mit einem Appell, grundlegende Prinzipien wie »die Orientierung am Gemeinwohl«, »die Subsidiarität sowie die Solidarität innerhalb und zwischen den Generationen« in die Tat umzusetzen.

Meine Kritik wird vielleicht verständlicher, wenn man sich vor Augen führt, was hier auch hätte gesagt werden können, aber nicht mehr erwähnt wird, obwohl es im Teil »Sehen« bereits Ansätze dazu gegeben hat: Die Unterstützung kleinerer Selbständiger und kleiner Unternehmen durch Mikrokredite (71), die Verbesserung der Finanzlage der Staaten durch eine Verbesserung der Steuersysteme (68), notwendige Agrarreformen (72) sowie vor allem die regionale Integration (82), durch die Lateinamerika seine Position innerhalb des Globalisierungsprozesses ähnlich dem Vorbild der EU erheblich verbessern könnte.

4 Bildung – nicht auch ein Thema der Gerechtigkeit?

Da das Thema Bildung inzwischen – nicht nur in Deutschland – zu einem Megathema von erheblicher soziolethischer Bedeutung²¹ geworden ist und die diesbezüglichen Defizite in Lateinamerika²² sowie der enorme Nutzen besserer Bildung für die Entwicklung offensichtlich sind, war zu erwarten, dass auch Aparecida diesen Aspekt besonders berücksichtigt. Tatsächlich wird auf das Problem hingewiesen, z. B. wenn bedauert wird, durch die Globalisierung würden »all jene ausgeschlossen, die über keine ausreichende Information und Bildung verfügen« (62 vgl. 445) oder wenn in 329 gesagt wird, »ausnahmslos alle Schüler und Schülerinnen unserer Völker« hätten ein Recht auf eine gute Ausbildung. In ihrer »Botschaft« bekräftigen die Bischöfe auch, sie wollten junge Leute in ihrer Ausbildung begleiten (5), und im Schlussdokument taucht die Bildung in Aufzählungen wichtiger Handlungsfelder der Kirche auf (98). In Nr. 76 wird die Bildung in einer Liste verschiedenster notwendiger Maßnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Entwicklung kurz erwähnt und in Nr. 77 wird ihre Bedeutung für Demokratie und politische Partizipation herausgestellt. Mehrmals wird die Situation der Benachteiligten mit zu geringer oder zu schlechter Bildung in Zusammenhang gebracht (96). Vor allem aber steht das Thema Bildung im Zusammenhang mit einer besseren katechetischen Unterweisung der Gläubigen und der Ausbildung und Fortbildung derjenigen, die in der Kirche als pastorale Mitarbeiter/innen Verantwortung tragen.²³ Es ist sehr erfreulich, dass den Themen theologischer Erwachsenenbildung und pastoraler Fortbildung damit eine größere Aufmerksamkeit zukommt. Es entsteht aber trotzdem der Eindruck, das Thema Bildung werde sehr viel stärker unter den Aspekten der Freiheitsrechte der Eltern und der Freiheitsrechte der Kirche (siehe v. a. 339f) gesehen, als unter einer klaren Forderung nach einer großen Bildungsoffensive, nach Beteiligungsgerechtigkeit in der Bildung und vor allem einer entsprechenden Selbstverpflichtung der katholischen Kirche, die ja selbst eine ganze Reihe gerade auch besonders qualifizierter Bildungseinrichtungen unterhält. In dem von der Überschrift her eigentlich vielversprechenden kurzen Abschnitt über »Bildung als öffentliches Gut« (481-483) geht es letztlich leider nur darum, die Transparenzoffenheit auch innerhalb der staatlichen Bildung einzuklagen und kirchlichen Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu fordern.

Im Abschnitt über die katholischen Ausbildungsstätten und Universitäten (331-346) werden vor allem deren Aufgabe der Evangelisierung und ihr kirchliches Profil betont. Dass dies auch ein Beitrag zu mehr Bildungsgerechtigkeit gerade auch für die Ärmsten implizieren müsste, wird nur in einem Abschnitt kurz und ohne weitere Konkretisierung erwähnt: »Angesichts der Tatsache, dass viele Menschen aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind, muss die Kirche darauf dringen, dass alle, insbesondere die Ärmsten eine qualitätsvolle formelle und informelle Erziehung erhalten.« (334) Hätte man nicht gerade vor dem Hintergrund der Bekräftigung der Option für die Armen mehr zu der Frage zu sagen gehabt, wie die Kirche selbst und ihre eigenen Bildungseinrichtungen einen Beitrag dazu leisten könnten, auch ärmeren jungen Menschen eine qualifizierte Bildung zukommen

²¹ Vgl. z. B. Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIP (Hg.), *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*, Bielefeld 2003; Marianne HEIMBACH-STEINS / Gerhard KRUIP / Axel B. KUNZE (Hg.), *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven*, Bielefeld 2007.

²² BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, *Hacia la Expansión del capital de conocimiento de América Latina y el Caribe: Una estrategia del BID para la educación y la capacitación - Borrador*, Washington D. C. 2005; Víctor HÜNERMANN / Víctor PÉREZ VALERA / Heinz NEUSER (Hg.), *Formar. Educar. Aprender. Promoción humana integral en una cultura*

global adveniente, Buenos Aires 2002; Gerhard KRUIP, *Bildung und Armutsbekämpfung. Eine soziolethische Perspektive*, in: Jorge E. JIMÉNEZ CARVAJAL (Hg.), *Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit für Lateinamerika*, Münster 2000, 136-144.

²³ So in 99, 174, 178, 191, 194, 200, 202, 207, 212, 222, 226, 276-346.

zu lassen? Im Blick auf die indigenen Gruppen findet man dazu immerhin eine leise Andeutung (530).

In Nr. 328 wird eine allgemeine Krise der lateinamerikanischen Bildungssysteme konstatiert. Diese wird aber nicht darin gesehen, dass auch in Lateinamerika das Bildungssystem kaum zum Ausgleich ungleicher herkunftsbedingter Chancen beiträgt, diese sogar eher noch zementiert. Vielmehr wird bedauert, Bildung werde »vorwiegend im Dienst von Produktion, Wettbewerbsfähigkeit und Markt« begriffen. Ein solcher, häufig zu lesender Reduktionismusvorwurf übersieht jedoch einen sozialetisch äußerst wichtigen Zusammenhang: Über das Bildungssystem werden eben auch ökonomisch relevante Beteiligungschancen für die Arbeitswelt vergeben – und es ist durchaus ein schwerwiegendes Gerechtigkeitsproblem, dass auch in Lateinamerika viele junge Menschen im öffentlichen Bildungssystem kaum die Kompetenzen erwerben können, die sie in der Arbeitswelt einer globalisierten Wirtschaft benötigen. Eine stärkere Orientierung hieran ist m. E. kein Reduktionismus, sondern durchaus auch eine Forderung der Gerechtigkeit.

5 Politik – nur eine Sache der Laien?

Anders als im Bereich der Wirtschaft, wo eine klare Positionierung zu Gunsten einer sozialen Marktwirtschaft fehlt, die durch eine an sozialetischen Kriterien ausgerichtete Rahmenordnung gestaltet wird, erklären sich die Bischöfe zu eindeutigen Befürwortern einer modernen, repräsentativen Demokratie (74). Diese dürfe jedoch keine »rein formale Demokratie« sein, sondern müsse sich durch eine echte Partizipation der Bürger / innen und den Respekt vor den Menschenrechten auszeichnen, weshalb auch die zivilgesellschaftliche Beteiligung (75, 406a) gefördert werden müsse. Die Bischöfe betonen, »dass es ohne soziale Gerechtigkeit, ohne reale Gewaltenteilung und ohne die Geltung des Rechtsstaates keine wirklich stabile Demokratie geben kann.« (76) Mit der Anspielung auf »unterschiedliche Formen autoritärer Regression« mit »neopopulistischer Prägung« (74) sind wohl die Regierungen von Venezuela (Hugo Chávez) und Bolivien (Evo Morales) gemeint. Ohne genauere Angaben wird behauptet, in einigen Staaten habe die Repression zugenommen (80). Es fehlt auch nicht die Anklage von Korruption, Gewalt und Drogenhandel, wobei in der Ursachenanalyse auch hier sehr pauschale und allgemeine Faktoren aufgezählt werden: »der Götzendienst des Geldes, die Ausbreitung einer individualistischen, nur am Nützlichkeitsdenken ausgerichteten Ideologie, der Mangel an Respekt vor der Würde eines jeden Menschen, die Auflösung des sozialen Netzes, die Korruption auch in den Reihen der Ordnungskräfte und das Ausbleiben einer Politik des sozialen Ausgleichs.« (78)

Nicht so leicht fällt den lateinamerikanischen Bischöfen offenbar die Bestimmung ihrer eigenen Rolle, die ja im weiteren Sinne immer eine politische Rolle ist, wenn sie nur in irgendeiner Weise eine gesellschaftliche Bedeutung ihres Handelns anstreben. Um die politischen Prozesse in Richtung einer gerechteren Gesellschaft zu gestalten, sehen sie es einerseits als ihre Aufgabe an, »die Ausbildung von christlichen Politikern und Parlamentsmitgliedern [zu] fördern, damit sie zum Aufbau einer gerechten, geschwisterlichen Gesellschaft nach den Prinzipien der kirchlichen Soziallehre beitragen können.« (Botschaft 3, vgl. 492) Im dritten Teil »Handeln« finden sich auch eine Reihe von Äußerungen, die Bischöfe wollten die regionalen und nationalen Politiker dazu »drängen«, für gerechtere Verhältnisse zu sorgen (408, vgl. 414, 430, 437) oder den Staat in manchen Politikfeldern, z. B. der Drogenbekämpfung direkt »unterstützen« (422). Andererseits warnen sie davor, die Kirche »auf ein politisches Subjekt zu reduzieren« (99b). Unter Berufung auf *Deus*

caritas est 28 wird die Aufgabe der gerechten Ordnung der Gesellschaft dem Staat, nicht der Kirche zugewiesen (385, vgl. 546). Der Kirche bleiben Anklage (vgl. 406d) und moralische Unterweisung, möglicherweise in direkter Einflussnahme auf die »Fachleute« (395): »Die Kirche hat auch die Aufgabe, durch Predigt, Katechese und Protest sowie durch Taten der Liebe und Gerechtigkeit in der Gesellschaft die notwendigen spirituellen Kräfte zu wecken und soziale Werte zu entfalten. Nur so können die Strukturen wirklich gerechter, wirksamer und beständiger werden. Ohne Werte gibt es keine Zukunft.« (385) Dementsprechend wird von Politikern vor allem moralische Integrität verlangt (507).

Für die Konkretionen sind dann die Laien zuständig, wobei an den entsprechenden Stellen kaum mehr reflektiert wird, dass ja auch sie Kirche sind. Hier offenbart sich ein immer noch stark hierarchisch und nach zwei Ständen geordnetes Kirchenbild²⁴ sowie eine gewisse Naivität hinsichtlich des politischen Gewichts der Amtskirche in Lateinamerika, die gar nicht anders kann, als »politisch« zu sein.²⁵ Nach Meinung der Bischöfe sind es die Laien, denen die Mitwirkung an den politischen Prozessen aufgetragen ist (174, 210, 504) und die sich dabei an der Katholischen Soziallehre zu orientieren haben (99f). Dass es hier auch Schuld und Versagen gibt, wird eingestanden: »Wenn viele heutige Strukturen Armut verursachen, dann ist das zum Teil auch darauf zurückzuführen, dass viele Christen, die Verantwortung in Politik, Wirtschaft und Kultur tragen, den Verpflichtungen des Evangeliums nicht genügend treu sind.« (501 vgl. 502) In jedem Fall darf das Streben nach Heiligkeit und evangeliumsgemäßem Leben nicht vom Engagement in der Welt ablenken: »Dadurch, dass der Jünger an der Sendung teilhat, befindet er sich auf dem Weg zur Heiligkeit. Wenn er diese Heiligkeit in der Sendung lebt, trägt sie ihn mitten in die Welt. Deshalb bedeutet Heiligkeit weder eine Flucht in die Innerlichkeit [...] noch eine Abwendung von den dringlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Problemen Lateinamerikas, und noch viel weniger eine Flucht aus der Realität in eine ausschließlich spirituelle Welt.« (148)

6 Wachsende ökologische Probleme – endlich ernst genommen!

Im Vergleich zu früheren Generalversammlungen ist besonders bemerkenswert, dass nun den ökologischen Problemen eine sehr hohe Aufmerksamkeit gewidmet wird. Noch in den 1980er Jahren galten sie bei vielen als »Luxusprobleme« der »Ersten Welt«. Jetzt gibt es hierzu einen eigenen Abschnitt (2.1.4, 83-87), in dem die Gefahren für die Artenvielfalt, besonders in der Amazonasregion, aber auch im Zusammenhang mit dem Klimawandel das Abschmelzen des Antarktiseises angesprochen werden. In der Ursachenanalyse klagen die Bischöfe die zunehmende Ökonomisierung der Umwelt, insbesondere durch Unternehmen, auf Kosten der traditionellen Bevölkerungen an (84). Sie wehren sich aber zugleich dagegen, das Amazonasgebiet zu internationalisieren (86), weil dies allein transnationalen Unternehmen nutzen würde.

²⁴ In dieser Einschätzung ähnlich Maria C. LUCCHETTI BINGEMER, *Eclesialidade e cidadania. O lugar do laicato no Documento de Aparecida*, in: *Revista eclesialística brasileira* 67 (2007) 977-1000.

²⁵ Vgl. Gerhard KRUIP, Die Kompetenz der Kirche für die Politik – aus theologisch-sozialer Sicht, in: Wilfried LOCHBÜHLER / Joachim WIEMEYER / Judith WOLF (Hg.), *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen*, Münster 1999, 112-126.

Auch im zweiten Teil zum »Urteilen« findet sich ein eigener Abschnitt, der der Ökologie gewidmet ist (3.5, 125f). Hier werden zwei Beurteilungsmaßstäbe zusammengebunden, einmal die Achtung vor den der Schöpfung innewohnenden Ordnungen, deren Missachtung eine »Beleidigung des Schöpfers« darstelle (125), wobei der mit einer solchen Aussage latent verbundene Naturalismus offenbar nicht gesehen wurde. Zum anderen werden die ökologischen Probleme aus einer Gerechtigkeitsperspektive beurteilt: »Der Herr hat die Welt für alle Menschen geschaffen, für die jetzt lebenden und die zukünftigen Generationen. Auch wenn die Ressourcen immer begrenzter werden, muss ihre Nutzung nach gerechten Verteilungsprinzipien geregelt und zu einer nachhaltigen Entwicklung verwendet werden.« (126)

Noch schärfer als in der Situationsanalyse klagen die Bischöfe, die sich hier selbst als »Propheten des Lebens« bezeichnen, im dritten Teil das vorherrschende Wirtschaftsmodell als Verursacher der ökologischen Probleme an: »Als Propheten des Lebens wollen wir deshalb darauf bestehen, dass bei den Eingriffen in die natürlichen Ressourcen nicht die Interessen von Wirtschaftskreisen den Vorrang haben dürfen, die zum Schaden ganzer Nationen und sogar der Menschheit auf irrationale Weise die Quellen des Lebens vernichten.« Während Kleinbauern und Indigenen ein hoher Respekt vor der Schöpfung und entsprechende Kompetenzen attestiert werden (472) – was m. E. nicht immer den Tatsachen entspricht –, wird die wachsende Umweltzerstörung »räuberisch-egoistischem Verhalten« der Wirtschaft, insbesondere rohstofffördernden Unternehmen, zugeschrieben: »Für diesen Prozess trägt das heutige Wirtschaftsmodell die entscheidende Verantwortung, das dem maßlosen Gewinnstreben Vorrang vor dem Leben der Menschen und Völker und vor dem vernunftgemäßen Umgang mit der Natur gibt.« (473) Die Lösungsvorschläge haben hier eine ganz ähnliche Struktur, wie oben schon für den Bereich Wirtschaft beschrieben. Die Bischöfe machen sich wenig Gedanken darüber, durch welche veränderten institutionellen Arrangements die lateinamerikanischen Nationen eine bessere Umweltpolitik in Angriff nehmen können, sondern setzen vorrangig auf eine Veränderung auf der Ebene von Tugenden und Werten. Sie suchen nach einem auf Ethik gegründeten »Modell für ganzheitlich-solidarische Entwicklung«. »Es muss die utilitaristische und individualistische Logik beenden, die es unterlässt, die ökonomischen und technologischen Mächte nach ethischen Kriterien zu beurteilen.« (474c) Ein wenig konkreter wirken allein die folgenden Forderungen in 474e: »Maßnahmen festlegen zur Überwachung und gesellschaftlichen Kontrolle, damit in unseren Ländern internationale Umweltstandards angewendet werden.« Überlegungen etwa zur »Internalisierung« der ökologischen Kosten in die Preise, um dadurch wirtschaftliche Anreize für ein ökologischeres Handeln zu schaffen, scheinen den Bischöfen fremd zu sein.

7 (Post-)Moderne Kultur – nur Werteverfall?

Es ist schon deutlich geworden, dass das Dokument von Aparecida keineswegs aus einem Guss geschrieben ist, dass unterschiedliche Sprachstile und Mentalitäten zu teilweise divergierenden Einschätzungen führen. Es wird auch bisweilen von den Einstellungen und Erwartungen des Lesers abhängen, welche Perspektive er im Text als dominant erlebt. Obwohl es eine Reihe von Passagen gibt, in denen unvoreingenommen und zupackend die Werte heutiger spätmoderner Kultur aufgegriffen werden, scheint mir jedoch insgesamt eine überzogen kulturpessimistische Einstellung dominant zu sein. So heißt es in Nr. 44: »Mit aller Kraft breitet sich heute eine Überbewertung der individuellen Subjektivität aus.

Die Freiheit und die Würde der Person werden ungeachtet ihrer jeweiligen Form anerkannt. [Was soll damit gemeint sein? – G. K.] Der Individualismus schwächt die gemeinschaftlichen Beziehungen und bringt eine radikale Umwandlung von Raum und Zeit mit sich, indem er die Phantasie an die erste Stelle rückt. Gesellschaftliche, ökonomische und technologische Phänomene bestimmen im Grunde das Erleben der Zeit, die man immer nur als jeweils eigenständige Gegenwart erfährt, so dass man das eigene Leben als haltlos und instabil wahrnimmt. Das Gemeinwohl interessiert nicht mehr, stattdessen sucht man die individuellen Wünsche unmittelbar zu verwirklichen, Wünsche nach Schaffung neuer und oft willkürlicher individueller Rechte, [...].« Besonders die Jugendlichen sieht man den schädlichen Einflüssen heutiger Kultur ausgesetzt: »Die junge Generation ist in ihren tiefen persönlichen Anliegen von dieser Konsumkultur am meisten betroffen. Sie wächst in der Logik des pragmatischen, narzisstischen Individualismus auf, der in ihnen imaginäre Sonderwelten von Freiheit und Gleichheit weckt. Die Gegenwart ist ihnen wichtig, weil die Vergangenheit angesichts so vieler gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Verwerfungen an Bedeutung verlor. Die Zukunft ist für sie ungewiss. Sie nehmen das Leben wie ein Theater und betrachten ihren Körper als Bezugspunkt zur Gegenwart. Sie sind süchtig nach sinnlichen Wahrnehmungen und wachsen, in einer großen Mehrheit, ohne Bezug zu religiösen Werten und Instanzen auf.« (51) Ich weiß nicht, wie man solche Aussagen in Vereinbarung bringen will mit Beobachtungen, die man am Handeln und Denken Jugendlicher etwa bei Weltjugendtagen machen kann. Was halten diese gläubigen Jugendlichen von derart pauschalen Urteilen über ihre Generation? M. E. sagen solche Äußerungen weniger etwas über die aktuelle kulturelle Lage als vielmehr über die Unkenntnis aktueller kultureller Entwicklungen, insbesondere der Jugendkulturen, bei einigen kirchlichen Amtsträgern, die kaum in der Lage zu sein scheinen, sich weiteren Horizonten über ihren binnenkirchlichen Blick und ihr eigenes Herkunftsmilieu hinaus zu öffnen.

Besonders negativ fallen übrigens die Aussagen zur Gegenwartskultur, »die einer Wegwerfmentalität huldigt und das Provisorische betont« (321), in den Passagen aus, in denen es um die Ausbildung junger Männer in Priesterseminaren geht: »[...] die Jugendlichen sind Opfer vieler negativer Einflüsse der postmodernen Gesellschaft, speziell der sozialen Kommunikationsmittel. Sie haben u. a. zur Folge, dass sich die Persönlichkeit aufspaltet; dass man nicht mehr in der Lage ist, verbindliche Verpflichtungen einzugehen; dass die menschliche Reife fehlt und die spirituelle Identität schwach ist.« (318) Wenn das so pauschal stimmt, wie es hier steht, wieso sieht man dann überhaupt Chancen, junge Männer zu Priestern auszubilden?

Wenig ist demgegenüber davon die Rede, dass die Prozesse der Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung auch positive Chancen beinhalten: Chancen zu neuen

26 Auch in Deutschland findet ja gerade zum Thema Wertewandel eine solche Auseinandersetzung statt. Vgl. Gerhard KRUIP, Werteverlust oder Wertewandel? Bilanz über die Ressourcen einer postkonventionellen Moral, in: *Herder Korrespondenz* 55 (2001) 2, 76-80; Helmut KLAGES, Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B29 (2001) 7-14.

27 Hier wäre auf die seit Jahrzehnten geführte Diskussion von christlicher Sozialethik und Wirtschaftsethik zu verweisen. Vgl. z. B. Michael SCHRAMM, Christliche Wirtschaftsethik. Markt und Moral in der Moderne, in: Hans-Joachim HÖHN (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a. 1997, 207-222; Andreas SUCHANEK, *Ökonomische Ethik*, Tübingen 2007. Immerhin hat auch Clodovis Boff im Vorfeld der Konferenz diese »systemische Säkularisierung« als einen unhintergehbaren Fortschritt der menschlichen Kultur

bezeichnet: Clodovis BOFF, Re-partir da realidade ou da experiência de fé? Propostas para a CELAM de Aparecida, in: *Revista eclesiológica brasileira* 67 (2007), 5-35, 11.

Werten, die es so in den traditionellen lateinamerikanischen Gesellschaften noch wenig gab, etwa der Toleranz anderen gegenüber, der hohen Ansprüche an je eigene authentische Lebensziele, der Bereitschaft, die Horizonte der Solidarität über die eigene Familie und Gruppe hinaus weiter zu ziehen, die Umwelt und die Rechte zukünftiger Generationen zu achten.²⁶

8 Gesamteinschätzung

Es ist nicht einfach, ein so umfangreiches und so facettenreiches Dokument insgesamt zu beurteilen. Meine kritische Einschätzung bezieht sich auf die sozialetischen Perspektiven, eine genauere Analyse der theologischen Aspekte kann ich hier nicht leisten.

Ich erhebe Aparecida gegenüber den Vorwurf eines dreifachen Normativismus: Beim »Sehen« verstellt ein zu stark normativ geprägter Blick eine unvoreingenommene Wahrnehmung von Realität und verhindert eine wirklich interdisziplinäre Sicht auf der Höhe der Forschung heutiger Sozialwissenschaften. Beim Urteilen, d. h. bei der Zielbestimmung einer gerechteren Gesellschaft wird zu direkt von theologischen Einsichten auf ethische Forderungen geschlossen und dabei auch nicht unterschieden, welche Forderungen man aus Vernunftgründen allen Menschen gegenüber erheben kann, welche andere Forderungen jedoch zum Bereich der partikularen Vorstellungen des Guten gehören, die man an die Kirche selbst, nicht aber insgesamt an plurale, moderne Gesellschaften richten kann. Dass das »Gute« und das »Gerechte« nicht unterschieden werden, hängt vermutlich damit zusammen, dass für viele Bischöfe nach wie vor Vorstellungen virulent sind, die auf eine Überwindung der Pluralität durch eine kulturelle Synthese der Pluralität über eine gemeinsame Religion und gemeinsame substanzielle Wertvorstellungen in einem, seinem Wesen nach »katholischen« Kontinent zielen (vgl. z. B. 36-38). Beim Handeln ist angesichts des Fehlens einer »Restriktionsanalyse« im Hinblick auf die ökonomischen und politischen Bedingungen des Handelns die Gefahr des normativistischen Fehlschlusses besonders groß: Werte und Normen sind nämlich nicht die entscheidenden »Steuerungsinstanzen« in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften.²⁷ Von den lateinamerikanischen Bischöfen werden sie aber als solche angesehen, was zur Folge hat, dass sie offenbar meinen, moralische Appelle hätten Priorität und würden genügen. Damit fallen sie hinter entscheidende Einsichten der Befreiungstheologie in die Bedeutung von Strukturen und Institutionen zurück. Offenbar tun sich Teile der lateinamerikanischen Kirche – wie übrigens auch hier in Deutschland – schwer damit, entscheidende Kennzeichen der Moderne, insbesondere im Bereich der Wirtschaft, zu verstehen, nämlich das enorme Potenzial, das darin liegt, dass in modernen Gesellschaften vor allem die Spielregeln nach sozialetischen Kriterien auszurichten sind, während es für alle enorme Vorteile bringt, die einzelnen Spielzüge von Moral zu entlasten. Dann kann z. B. der Egoismus der Einzelnen über den Markt, der einer geeigneten Rahmenbedingung unterworfen werden muss, durchaus zum Motor einer gesellschaftlichen Entwicklung werden, die allen, auch den Ärmsten zugute kommen kann. Dies lässt sich jedoch nur sehen, wenn man nicht pauschal jede Form von Gewinnstreben verurteilt, was übrigens auch nicht mehr dem Stand der päpstlichen Sozialverkündigung entspricht (vgl. CA 34f). Die lateinamerikanische Kirche müsste sich stärker den positiven Chancen aktueller postmoderner Kulturentwicklungen öffnen, ihren Kulturpessimismus und ihre Sehnsucht nach einem »katholischen Kontinent« überwinden und an einer »Inkulturation« des Christentums in die Moderne und von der modernen Gesellschaft her arbeiten.

Zusammenfassung

Das Dokument von Aparecida greift zwar in Kontinuität zu Medellín und Puebla die Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« auf, richtet sich aber nicht konsequent danach aus. Eine voreingenommene, kulturpessimistische Sicht übersieht oft positive Chancen, die in den Prozessen der Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung liegen und verhindert eine adäquate Wahrnehmung der Realität aus interdisziplinärer Sicht auf der Höhe der Forschung. Der allgemeine Ruf nach Werten und Normen lässt trotz einzelner guter Vorschläge konkretere Lösungsansätze vermissen und verhindert eine notwendige »Inkulturation« des Christentums in die (post-)moderne Gesellschaft.

Summary

Although the document of Aparecida takes up the method »see - judge - act« in continuity with Medellín and Puebla, it does not orientate itself to this approach in a consistent way. A biased, culturally pessimistic view often overlooks positive possibilities lying in the processes of de-traditionalization, individualization and pluralization and prevents an appropriate perception of reality from an interdisciplinary standpoint located at the pinnacle of research. Despite good individual proposals, the general plea for values and norms lacks possible concrete solutions and prevents a necessary »inculturation« of Christianity into the (post-)modern society.

Sumario

El documento de Aparecida utiliza en continuidad con las asambleas de Medellín y Puebla el método »Ver-Juzgar-Actuar«, pero no lo hace de forma consecuente. Una visión preconcebida y de pesimismo cultural no permite percibir los aspectos positivos que se encuentran en los procesos de cuestionamiento de la tradición, de individualización y de pluralización; impide así una percepción adecuada de la realidad desde el punto de vista interdisciplinar y a la altura de la investigación actual. En la llamada general a respetar los valores y las normas se echa de menos, a pesar de algunas proposiciones buenas, intentos concretos de solución. Se impide así la necesaria »inculturación« del cristianismo en la sociedad (post)moderna.
