

# Artgemäßes Christentum und lateinamerikanische Volksfrömmigkeit

*Ein Vergleich zwischen Fragen des Kirchenkampfes im Dritten Reich  
und der neueren Entwicklung der lateinamerikanischen Christenheit*

Von Hans-Jürgen Prien

## I.

Die bald fünfhundert Jahre dauernde Kirchengeschichte der Neuen Welt (1511 Errichtung des ersten Bistums Amerikas in Santo Domingo) wird in der deutschen universitären Theologie bis heute gern den Missiologen überlassen. Die für Oktober 1984 in Mexiko von der ökumenisch zusammengesetzten Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte (CEHILA) geplante und vorbereitete „Erste kontinentale Konferenz für Lateinamerikanische Kirchengeschichte“ und die von CEHILA herausgegebene und im Erscheinen begriffene „Historia General De La Iglesia En América Latina“<sup>1</sup> sind Anlaß genug, unseren Blick nach Lateinamerika zu richten. Die Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit durch die „Dritte Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats“ in Puebla (1979) könnte zu der Frage Anlaß geben, ob die römisch-katholische Kirche bei ihrem Versuch, christlichen Glauben in Lateinamerika volksnäher und sozusagen „artgemäßer“ darzustellen, damit womöglich Gefahren heraufbeschwört, die dem deutschen Protestantismus in den dreißiger Jahren schwer zu schaffen gemacht haben. Diese Frage soll Gegenstand der folgenden Untersuchung sein.

Solange es christliche Mission gibt, besteht die Spannung zwischen Evangelium und Kultur, wenn sie auch nicht immer in gleicher Weise bewußt war. Das heute mit Stichwörtern wie Inkulturation des Christentums, Kontextualisierung der Theologie oder ‚Indigenous Theology‘ bezeichnete Problem wurde am Beginn der Neuzeit innerhalb der katholischen Mission besonders in dem von der jesuitischen Chinamission ausgelösten Riten- und Akkomodationsstreit virulent, in dem die Grundproblematik des spannungsreichen

---

<sup>1</sup> Von der auf mehr als 10 Bände veranschlagten Reihe sind 1977/1980 zwei Teilmände über die Geschichte der Kirche in Brasilien auf portugiesisch erschienen (Ed. Vozes, Petrópolis) und 1981 Bd. VII ‚Colombia y Venezuela‘ (Ed. Sígueme, Salamanca). „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika“, Göttingen 1978, des Verfassers ist ein konzeptionell unabhängiger Beitrag auf demselben Felde.

Zusammenhang von Evangelium und Kultur sichtbar wurde: Entweder verfällt die Mission in das Extrem, daß sie um des Purismus willen Evangelium, Riten und Kirchenrecht unverändert übertragen möchte, was im 17. Jh. am sichersten dadurch machbar erschien, daß die zu Missionierenden gleich Latein lernten. Dann verkennen die Missionare, daß ihnen selbst das Evangelium in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang überliefert worden ist. Indem sie anderen das Evangelium in einer bestimmten kulturellen Symbose zu vermitteln oder aufzuzwingen trachten, berauben sie diese ihrer religiös-kulturellen Identität und machen sie zu reinen Missionsobjekten. Oder die Missionare versuchen, das Evangelium so zu bezeugen, daß den Hörern die Rezeption in ihrem kulturellen Kontext möglich wird, ohne daß das Proprium des Evangeliums verloren geht.

Die Frage nach dem rechten Verständnis von Evangelium und Kultur ist sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite in den sechziger und siebziger Jahren neu gestellt worden. Das Zweite Vatikanische Konzil führte zu einer Neubewertung der nichtchristlichen Religionen. So heißt es im Missionsdekret ‚Ad Gentes‘, Kap. 3 Abschnitt 22: „ . . . das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien werden in die katholische Einheit hineingenommen“. In seinem Apostolischen Schreiben ‚Evangelii Nuntiandi‘ führte Paul VI. im Jahre 1975 diesen Neuansatz weiter aus, nachdem die 3. Römische Bischofssynode 1974 schon über das Thema „Die Evangelisierung der heutigen Welt“ beraten hatte. Diese Impulse bestimmten auch die Thematik der Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla, die Johannes Paul II. mit einer eindringlichen und nicht unkritischen Rede eröffnet hat. Bei der Beratung des Themas „Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“ hoben die Bischöfe, die rein numerisch fast die Hälfte der katholischen Christenheit der Welt vertreten, die Rolle der Volksfrömmigkeit und der lateinamerikanischen Kultur bei der Evangelisierung besonders hervor.

Zur Charakterisierung der Debatte auf protestantischer Seite sei nur auf die Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 verwiesen, die für die im Internationalen Missionsrat – er ist 1961 in Delhi in den Ökumenischen Rat der Kirchen integriert – vertretenen Kräfte diesbezüglich eine besondere Zäsur darstellt. Im Sektionsbericht über „Kultur und Identität“ wird u.a. festgestellt:

„Der Rassismus der Weißen hat viele Menschen in Afrika und anderen Teilen der Welt ihrer Identität als menschliche Wesen beraubt . . . Viele Christen, die das Evangelium durch westliche Mittler empfangen haben, stellen sich die Frage: ‚Bin ich es wirklich, der Christus antwortet? Ist es nicht jemand anders an meiner Stelle?‘ Dies weist uns auf das Problem der sogenannten missionarischen Entfremdung hin. Nur allzu oft ist in der Geschichte der westlichen Nationen die Kultur derer, die das Evangelium empfangen, entweder übersehen oder verurteilt worden . . . Das Problem

aber lautet: . . . Wie können wir in eigener Verantwortung der Stimme Christi antworten, anstatt fremde Bekehrungsmuster nachzuahmen, die uns auferlegt wurden, die wir aber nicht wirklich angenommen haben? . . . Der eine Glaube muß in jedem Kontext heimisch werden, und doch kann er niemals ganz identisch damit sein . . . Rassistische und kulturelle Identität sind göttliche Geschenke und menschliche Errungenschaften, die in die christliche Identität aufgenommen werden müssen . . . Die Menschwerdung Christi ereignet sich in einem bestimmten Kontext . . . Christus erwartet unsere Antwort aus unserer konkreten Situation . . .<sup>2</sup>

Hierbei handelt es sich keineswegs nur um ein missionswissenschaftliches, sondern auch um ein kirchengeschichtliches Problem. Das setzt nicht voraus, daß man Kirchengeschichte als Missionsgeschichte versteht.<sup>3</sup> Missions- und Kirchengeschichte lassen sich kaum eindeutig von einander abgrenzen, da sie sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Auf alle Fälle dürfte es sich als nützlich erweisen, die heutige Diskussion über die Inkulturation des Christentums mit ähnlichen Bemühungen in früheren Epochen der Kirchengeschichte zu vergleichen. Da nicht wenigen Deutschen Christen ein volksmissionarischer Ansatz nicht abzusprechen ist, um den es den Bischöfen auch in Puebla ging, erscheint es als sachgemäß, die Ergebnisse der Konferenz von Puebla einmal vor dem Hintergrund des Bemühens der Deutschen Christen um ein artgemäßes Christentum zu Beginn der dreißiger Jahre zu betrachten.

## II,1

### Deutsches Volkstum als artgemäßes Christentum bei den Deutschen Christen zu Beginn der dreißiger Jahre

Bei diesem Vergleich zwischen den Deutschen Christen (DC) und der neueren Entwicklung in der lateinamerikanischen Christenheit können die Einzelheiten des Kirchenkampfes, wie sie in Bezug auf die DC Kurt Meier und in ökumenischer Perspektive Klaus Scholter<sup>4</sup> geschildert haben, nicht bedacht werden. Es kann hier nur um eine Reflexion über ein zentrales Anliegen der DC gehen, soweit man es theologisch ernst nehmen muß, näm-

<sup>2</sup> Klaus Viehweger, Weltmissionskonferenz Bangkok, Hamburg 1973 – Sektionsbericht 115 ff. Zu EN vgl. H. Rezekowski, *Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii nuntiandi* – Über die Evangelisierung in der Welt von heute. Sankt Augustin 1976.

<sup>3</sup> Vgl. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* – hg. v. Frohnes, Gensichen und Kretschmar, München 1974 ff., bzw. Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, Brill 1961.

<sup>4</sup> K. Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*. Göttingen 1967 (3. Aufl.); K. Scholter, *Die Kirchen und das Dritte Reich*. Bd. 1 – Frankfurt 1977.

lich um das sich hinter ihrer Forderung nach einem artgemäßen Christentum verbergende Anliegen, daß Kirche und Volk aufeinander bezogen werden müssen.

Um den theologischen Ansatz der DC hinreichend beurteilen zu können, müßte eigentlich zunächst eine Situationsanalyse der zwanziger Jahre vorgenommen werden, die die theologischen, geistesgeschichtlichen, kirchlichen und sozio-politischen Ausgangspunkte der DC erhellt.<sup>5</sup> Wir müssen uns hier indes mit einigen Stichworten begnügen.

Beyreuther<sup>6</sup> weist auf den geringen Grad von Kirchlichkeit in einigen Teilen Deutschlands schon vor dem 1. Weltkrieg hin: „Man rechnete 3 % Kirchenbesucher in Mittel- und Norddeutschland. In Süd- und Nordwestdeutschland stand es um die Kirchlichkeit besser. Doch das kirchliche Leben in den Pastorenkirchen stagnierte weithin. Müde Gottesdienste, bei denen man wenig davon spürte, daß es noch lebendige Gemeinden waren“. Ähnlich bemerkt Wilhelm Niemöller in Bezug auf die zwanziger Jahre: „Es gab in Deutschland weite Gebiete, in denen das Christentum fast erloschen schien“. In Schleswig-Holstein, Hamburg, Mecklenburg, Thüringen und Sachsen „schien sich die Kirchlichkeit der Gemeinden unaufhaltsam dem Nullpunkt zu nähern. Es kam häufig vor, daß Gottesdienste wegen mangelnder Beteiligung ausfallen mußten“. Auch die Zahl der Kirchengaustritte nahm immer mehr zu.<sup>7</sup> Beyreuther sieht hier die Verbindung zur Ausbreitung der DC und zur Entwicklung im Kirchenkampf: „Nicht von ungefähr konnte sich der Einbruch und die Zerstörung der evangelischen Kirchen praktisch nur im mittel- und norddeutschen Raum vollziehen, wo die Entkirchlichung offensichtlich war“.<sup>8</sup>

Wenn die ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen‘ (GDC) auch, wie Hosenfelder selbst 1945 betonte, „im Sommer 1932 als eine kirchenpolitische Partei gegründet“ und ins Vereinsregister eingetragen wurde<sup>9</sup> und „partei-politisches Interesse der NSDAP an den preußischen Kirchenwahlen“ ihre Entstehung bestimmte und „ihren Ansatz entscheidend mitprägte“,<sup>10</sup> so hatte, wie Buchheim hervorhebt, doch „die große Mehrheit ihrer Mitglieder mehr oder minder klare religiöse Anliegen, und die Thesen der Bewegung stammten aus Gruppen, die sich schon bald nach Kriegsende gebildet hatten. Damals hatte man schon auf allerlei Weise religiöse Sehnsüchte und politische Zielsetzungen miteinander vermengt und reformatorische Programme ent-

<sup>5</sup> Eine solche umfassende Analyse fehlt noch. Vgl. in diesem Zusammenhang die geistesgeschichtlich orientierte Untersuchung von Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*. Göttingen 1981 und Kurt Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte*. München 1982 (ThEx).

<sup>6</sup> E. Beyreuther, *Die Geschichte des Kirchenkampfes in Dokumenten 1933/45*. Wuppertal 1966, 15.

<sup>7</sup> W. Niemöller, *Kampf und Zeugnis der Bekennenden Kirche*. Bielefeld 1948, 17.

<sup>8</sup> AaO. 26 f.

<sup>9</sup> Scholder aaO. 265.

<sup>10</sup> K. Meier 1967, 12.

wickelt, aus denen dann die politischen Väter der Glaubensbewegung verschiedene Punkte auswählten und zu einem neuen Programm zusammenleiteten, das (im Gegensatz zum Programm der NSDAP) nach Maßgabe politischer Opportunität mehrfach abgewandelt wurde<sup>11</sup>. Ein volksmissionarisches Interesse ist auch bei den Führungskräften der GDC unverkennbar, aber es wurde auf verhängnisvolle Weise mit der Option für den Nationalsozialismus verbunden. Aus Art. 24 des Programms der NSDAP<sup>12</sup> las man unkritisch eine kirchenfreundliche Haltung der Partei heraus. So verstand man das Anliegen der Kirchenreform als eine kirchenpolitisch und volksmissionarisch zu bewältigende Aufgabe, die letztlich der Stärkung des Nationalsozialismus dienen sollte.<sup>13</sup>

Die GDC stellte ein heterogenes Konglomerat verschiedener Richtungen, Bünde und Zirkel mit völkischen Ideen und liberalistischer Glaubenshaltung dar. Man kann im wesentlichen drei Gruppen unterscheiden, die recht verschiedene Vorstellungen von der „neuen Kirche“ hatten, „die sie mehr mit enthusiastischem Eifer denn mit Umsicht errichten wollten“.

*Erstens* waren da „viele gutwillige und patriotische, aber zum Teil auch ängstliche, von einem gewissen pastoralen Minderwertigkeitskomplex geplagte Geistliche“, die der Verderbnis der Zeit begegnen wollten und meinten, das könne dadurch geschehen, daß das Christentum wieder in ähnlicher Weise für den Staat verbindlich gemacht werde wie vor 1918. Dadurch werde der Evangelischen Kirche im 3. Reich, ohne daß sie sich selbst entscheidend ändern müsse, wieder maßgeblicher Einfluß auf die Erziehung und geistliche Führung des Volkes eingeräumt werden. Die Kräfte dieser Gruppe, die wir auch den „kirchlichen Flügel“ der GDC nennen können,<sup>14</sup> legten Wert auf ihre Rechtgläubigkeit. Sie waren mehr christlich als nationalsozialistisch gesinnt. Als sie später merkten, wo es lang ging, zogen sich viele erschrocken wieder zurück.<sup>15</sup> Zum kirchlichen Flügel gehörte zeitweise eine Fülle bekannter Theologieprofessoren wie Paul Althaus (Erlangen), Emanuel Hirsch (Göttingen), dessen Kreis „Religionspolitik aus der Sicht des philosophischen Idealismus und in Opposition zur dialektischen Theologie trieb“,<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Hans Buchheim, Glaubenskrise im Dritten Reich. Stuttgart 1953, 44.

<sup>12</sup> Parteiprogramm vom 24. 2. 1920, Punkt 24: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden . . .“, vgl. Scholders Kommentar dazu aaO. 107 ff.

<sup>13</sup> Meier 1967, 16.

<sup>14</sup> Meier aaO. 16 f. Ruth Rehmann, Der Mann auf der Kanzel, München 1979, 124, weist darauf hin, daß 70–80 % der protestantischen Geistlichkeit in der Weimarer Republik mit ihrer konservativ-deutschnationalen Einstellung, die sich in Hugenberg's Deutschnationaler Volkspartei politisch beheimatet sahen, innerlich dem kirchlichen Flügel der GDC nahestanden. Vgl. hierzu auch K.-W. Dahm, Pfarrer und Politik . . . Köln/Opladen 1965 und J. R. C. Wright, „Über den Parteien“. Die politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918–1933, Göttingen 1977.

<sup>15</sup> Zum Ganzen vgl. Buchheim aaO. 41 f.

<sup>16</sup> Buchheim aaO. 62.

ferner Gerhard Kittel (Tübingen), Helmut Kittel und Hermann Wolfgang Beyer (Greifswald), Friedrich Gogarten (Breslau), Karl Friedrich Schumann und Ernst Kohlmeyer (Halle), Karl Fezer, Friedrich Rückert und Ernst Weiser (Tübingen) und Ernst Benz (Marburg). Zu diesem eher konservativen Flügel der GDC sind auch Kreise des Evangelischen Bundes zu zählen, „dessen späterer Präsident Heinrich Bornkamm in Gießen Mitglied der GDC war“, ferner Kreise der Christlich-Deutschen Bewegung,<sup>17</sup> deren süddeutscher Zweig 1932 immer mehr auf die nationalsozialistische Linie einschwenkte. Im übrigen beteiligte sich die Christlich-Deutsche Bewegung, die 1932 unter Leitung des mecklenburgischen Landesbischofs Heinrich Rendtorff stand, zwar bei den preußischen Kirchenwahlen an der DC-Einheitsliste, ließ sich aber organisatorisch nicht von der GDC vereinnahmen. Sie stand zwar auf seiten der Rechtsparteien, gab die Losung „Rechts heran“ aus und wollte die Rechtsparteien missionieren, war aber national-konservativ, wenn man einmal von der Übernahme des Volksbegriffes absieht, der indes nicht rassistisch, sondern konservativ und historisch gedeutet wurde.<sup>18</sup>

Dieser Flügel der GDC, der 1932/33 weite protestantische Kreise repräsentierte, war geprägt vom Trauma des überraschenden Zusammenbruchs des Staatskirchentums des landesherrlichen Kirchenregiments mit dem Ende des 1. Weltkriegs, dem man nachtrauerte als Erfüllung des Wunschtraums vom ‚christlichen Staat‘ „so, wie ihn Idealismus und romantische Erweckungsbewegung mit konfessionellem Akzent als angebliches Erbe der lutherischen Reformation“ erträumt hatten und wie ihn eine lutherische Staatsideologie theoretisch zu begründen versucht hatte. Man wird Ernst Wolf zustimmen müssen, wenn er diesbezüglich feststellt: „Der ‚alte Bund von Thron und Altar‘ wurde erneuert, sofern nach 1918 das Volkstum, das ‚Nationale‘ schlechthin, an die Stelle des Thrones neben dem Altar trat. Daß deutsch-nationale und christlich-evangelische Gesinnung zusammengehören, daß man als Christenmensch ‚rechts‘ stehen müsse, galt als selbstverständlich und führte zu einer Annäherung an eine ideologische ‚Germanisierung‘ des Christentums, wie sie Paul de Lagarde, Arthur Bonus, der Rembrandt-Deutsche und Houston Stuart Chamberlains dilettantische ‚Grundlagen des 19. Jahrhunderts‘ propagiert hatten. Eine national verpflichtete Luther-Renaissance tat das Ihre dazu. Ein mit lutherischer Schöpfungstheologie begründeter ‚Glaube des ersten Artikels‘“, wie Paul Althaus ihn propagierte, „erlaubte es, mit dem Gottesglauben alle eigenen, auch nationalen Wunschvorstellungen so zu verbinden, daß sie ihre religiöse Legitimation erhielten“.<sup>19</sup>

Andererseits muß man in diesem Zusammenhang auch fragen, ob Karl Barths Theologie der Krise mit ihrer Betonung des totaliter aliter Gottes und der nie und nirgends historisch-psychologische Breite gewinnenden göttli-

<sup>17</sup> Meier aaO. 17.

<sup>18</sup> Buchheim aaO. 60 f.

<sup>19</sup> E. Wolf, Kirche im Widerstand. Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichelehre. München 1965, 11 ff.

chen Wirklichkeit, die die menschliche Wirklichkeit auch in Jesus nur „senkrecht von oben“ durchschneidet, der besonderen deutschen Situation nach 1918 mit ihrer überaus tiefen sozio-politischen Krise und den Folgen des Friedensdiktates von Versailles mit der Festschreibung der Kriegsschuldthese des Deutschen Reiches gerechtt worden ist.<sup>20</sup>

*Zweitens* waren da in der GDC die „völkischen Erneuerer“, die im Grunde mehr völkisch als christlich waren, „ja, auch mehr völkisch als nationalsozialistisch. Sie meinten, das Christentum könne nur aus völkischen Wurzeln wieder Lebenskraft gewinnen, und hatten die Vorstellung, Luther habe im Namen des Deutschtums gegen das jüdische Christentum protestiert, und seine Reformation müsse im Durchbruch eines ‚artgemäßen Christusglaubens‘ vollendet werden. Diese Leute bildeten in den ersten Jahren ein revolutionäres Element in der deutsch-christlichen Bewegung beziehungsweise der Kirche . . .“<sup>21</sup>

Die Kerntruppe der Völkischen war der schon 1921 von Kreisen der völkisch geprägten Arndt-Hochschule in Berlin, einer Volkshochschule, gegründete ‚Bund für deutsche Kirche‘. Der Bund wollte „eine ‚Kampf- und Gesinnungsgemeinschaft‘ sein mit dem Ziel, ‚die Kirche aus ihrer jüdischen Umklammerung zu befreien und deutsch-heimatlich durchtränktes Christentum zu schaffen‘ . . . Zu den geistigen Vätern des Bundes gehörten u.a. der Hauptpastor Friedrich Andersen aus Flensburg, der Schriftsteller Hans von Wolzogen, Prof. Adolf Bartels und Kirchenrat D. Katzer aus Dresden, die zum 400jährigen Reformationsjubiläum 1917 die Schrift ‚Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage‘ mit einem Aufruf an das deutsche Volk“ und 95 Leitsätzen herausgegeben hatten. Bartels hatte als erster schon 1913 den Ausdruck ‚Deutschchristentum‘ gebraucht. Bartels, der ab 1928 als Redner für die NSDAP tätig war, bietet „das Musterbeispiel für den Umschlag liberalster historischer Theologie in intoleranten deutsch-völkischen Dogmatismus“. Die Deutschkirchler erhoben drei Forderungen: „Entkanonisierung des Alten Testaments“, „Auflösung des rabbinischen Erlösungsprinzips des Paulus“, „Darlegung des heldischen Opfertodes Jesu in den Spuren der deutschen Mystiker“.<sup>22</sup> Völkisch-kirchlich bewegt waren auch die aus der Jugendbewegung hervorgegangenen Pastoren Julius Leutheuser und Siegfried Leffler, die in Thüringen die ‚Kirchenbewegung Deut-

<sup>20</sup> Ulrich Dannemann, *Theologie und Politik Karl Barths*, München/Mainz 1977, 129 f., hat gezeigt, daß Barth in den Jahren 1933/34 „noch einmal, auf anderer theologischer Grundlage, die letztlich antipolitische Haltung des R II“ (Der Römerbrief, 2. Aufl. München 1921) erneuert hat, „die ja in den zwanziger Jahren schon ein wenig durchlöchert war“. Die Jahre 1931 ff. waren für ihn theologisch und politisch intensive Lehrjahre, „keineswegs die Zeit endgültiger Formulierungen und Positionen“. „Die im Vorwort zu KD I,1 programmatisch angekündigte Theologie-Politik-Konnexion hat Karl Barth im wesentlichen erst von 1935 an Schritt für Schritt zu einem organischen Bestandteil seiner Dogmatik gemacht“.

<sup>21</sup> Buchheim aaO. 42.

<sup>22</sup> Buchheim aaO. 45 f.

sche Christen' ins Leben gerufen hatten. Diese ‚Thüringer DC‘ hatten unter den deutsch-christlichen Gruppen nach Buchheims Urteil „bei weitem am meisten Substanz und echte Probleme und die gefährlichsten Irrtümer aufzuweisen“. Leutheuser und Leffler blieben bis zum bitteren Ende von Hitlers Sendung überzeugt, ohne aufzuhören, an Christus zu glauben. Sie erwarteten, „aus der nationalsozialistischen Volksgemeinschaft werde die neue wahre Kirche entstehen“. Trotz allem, die Kritik der beiden am bestehenden Kirchentum ermangelte nicht jeder Berechtigung, so etwa ihr schon im Studium im Nachkriegsbayern gewonnener Eindruck, „daß die Kirche in der politischen und völkischen Not des deutschen Volkes versage, weil sie eine starre, orthodoxe Theologie wichtiger nehme, als die Liebe zum Volk und hingebende Seelsorge, die das Volk dort aufsucht, wo es wirklich steht, geistlich hilflos ist und nicht mehr weiter kann“. Sie litten am Ungenügen eines allzu spiritualisierten protestantischen Kirchenbegriffs und waren erfüllt von dem „Verlangen nach einer wirklichen Kirche, die an allen Stellen tief im Leben wurzelt und Christus mit der irdischen Wirklichkeit sichtbar verbindet“.<sup>23</sup>

*Drittens* gab es in der GDC die Gruppe der mit der bisherigen Kirche Unzufriedenen und sich benachteiligt Fühlenden, die mehr national-sozialistisch als christlich Gesinnten, die die Kirche unterwandern und zu einer Produktionsstätte nationalsozialistischer Glaubensenergien machen wollten, „die das Volk für seinen politischen Kampf brauche. Zusammen mit den Völkischen bildeten sie den gefährlichen, revolutionären Kern der deutsch-christlichen Bewegung, die ‚SA-Christi‘, wie ihr Führer Hossenfelder sich auszudrücken pflegte“.<sup>24</sup> Indes stammt dieses heftig umstrittene Wort von der ‚SA Christi‘ aus der ‚Sozialen Botschaft‘, wie Scholder bemerkt, und hatte hier einen anderen Klang: „Die DC sind die SA Jesu Christi im Kampf zur Vernichtung der leiblichen, sozialen und geistlichen Not“. Nicht zufällig schlossen sich gerade Pfarrer aus Arbeitergemeinden der GDC an, denn „für sie war der Begriff Volksgemeinschaft vor allem ein sozialer Begriff, ein Stück Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit . . .“<sup>25</sup>

Angesichts dieses breiten Spektrums diffuser Ideen und Gruppen, die sich in der GDC zusammengefunden hatten, kann man nur staunen, daß diese Bewegung so geschichtsmächtig werden und schon im November 1932, also im Jahr ihrer Gründung, etwa ein Drittel der Sitze bei den preußischen Kirchenwahlen gewinnen konnte, genug, um im April 1933 das Recht zur kirchlichen Revolution den Kirchenbehörden gegenüber zu beanspruchen und diese dann durchzuführen, nachdem sie im Juli 1933 mit nationalsozialistischer Unterstützung erneute Kirchenwahlen gewonnen hatte.

<sup>23</sup> Ders. aaO. 48 f.; 55.

<sup>24</sup> Ders. aaO. 42 f.

<sup>25</sup> Scholder aaO. 269 zitiert hier nach ‚Junge Kirche‘ 1, 1933, 323 f. Nachdem der ‚Schirmherr‘ der GDC, Pfarrer Ludwig Müller, von der Nationalsynode am 29. 9. 1933 zum Reichsbischof berufen war, übernahm die GDC in den meisten Landeskirchen die Macht.

So wenig sich die Aktionseinheit der GDC etwa von Mitte 1932 bis zum Sportpalastskandal am 13. November 1933 bestreiten läßt, so schwer ist es, ihre theologische Grundlage zu beschreiben. Die folgenden Überlegungen beschränken sich bewußt auf den locus des artgemäßen Christusglaubens in Aussagen der Jahre 1932/33.

Im Anschluß an Stapels volksbürgerliche Erziehungslehre, die die romantisch-idealistische Volkslehre voraussetzt, „die im Volk ein ursprüngliches Gotteserlebnis erfährt und daraus ein ethisch verpflichtendes Gottesgesetz ableitet“, fordert die deutsch-christliche Theologie einen artgemäßen Christusglauben und die „Anerkennung der nationalreligiösen Sendung des deutschen Volkes“. <sup>26</sup> Entsprechend heißt es in Hossenfelders Richtlinien der GDC vom 26. Mai 1932: „Wir stehen auf dem Boden des positiven Christentums. Wir bekennen uns zu einem bejahenden artgemäßen Christusglauben, wie er deutschem Luther-Geist und heldischer Frömmigkeit entspricht“ (4). <sup>27</sup> Was artgemäß bedeutet, wird dann noch näher entfaltet, nämlich positiv die Bejahung der von Gott „in Rasse, Volkstum und Nation“ geschenkten und anvertrauten Lebensordnungen, „für deren Erhaltung zu sorgen, uns Gottes Gesetz ist“ (7); und negativ die Ablehnung von Rassenmischung, von Ehen zwischen Juden und Deutschen, wie sie dann 1936 in den Nürnberger Gesetzen verboten werden sollten, die Ablehnung von Judenmission in Deutschland und „Schutz des Volkes vor den Untüchtigen und Minderwertigen“ (9 + 8).

Diese Richtlinien wollen zwar kein Glaubensbekenntnis darstellen, dazu ist ihre Theologie auch viel zu dürftig, sondern ein Lebensbekenntnis. <sup>28</sup> Aber, was hier an völkischer Theologie präsentiert wird, ist doch ohne Althaus' Theologie der ‚Schöpfungsordnungen‘ oder die noch darüber hinausgehende Volksnomostheologie Stapels nicht denkbar. Letztere stellt eine direkte Beziehung her zwischen der Gottesoffenbarung in Volk und Geschichte und der Christusoffenbarung. Artgemäßes Christentum ist für die Deutschen letztlich ein Glaube, der sich nach der Schöpfungsordnung des *nomos germanicos* ausrichtet, dem Offenbarungscharakter zukommt. <sup>29</sup>

<sup>26</sup> Wolfgang Tilgner, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube* . . . Göttingen 1966, 224.

<sup>27</sup> Text u.a. bei Beyreuther aaO. 58–60.

<sup>28</sup> Scholder aaO. 263: „In den deutsch-christlichen Kommentaren der Richtlinien wurde das ‚Lebensbekenntnis‘ regelmäßig als Bekenntnis zum deutschen Volkstum gedeutet“.

<sup>29</sup> Tilgner aaO. 119. Stapel „will die Gottesoffenbarung in Volk und Geschichte in eine direkte Beziehung zur Christusoffenbarung setzen und damit die gute Schöpfung Gottes als eine ‚nicht dämonisierte‘ metaphysische Wirklichkeit behaupten“. Stapel wörtlich: „Nomos heißt Evangelisierbarkeit, Voraussetzung dafür, daß die Glieder des Volkes mit Gnade erfüllt werden können“ –. Der christliche Staatsmann, eine Theologie des Nationalismus, 1932, 181. Stapel sah im Eingreifen des 3. Reiches „in die Ordnung der Kirche eine selbstverständliche Folge aus der richtigen Unterscheidung zwischen Staat und Kirche. Seine Auffassung vom Volksnomos führt zu einer ‚Radikalisierung der Zwei-Reiche-Lehre‘“ (Scholder aaO. 534). Dem totalen Staat, der auf dem Volksnomos als der für das deutsche Volk spezifischen Offenbarung des Gesetzes

Volk, Staat und Rasse werden also zur schöpferischen Geschichtsoffenbarung. Das ergibt sich auch aus den Rengsdorfer Thesen der rheinländischen DC, nach denen „die Gottesoffenbarung materialiter in der Schöpfung weitergeht und im Nomos der Ordnungen ein natürlicher Anknüpfungspunkt für das Evangelium vorhanden ist“. Darum kann man „den geschichtlichen Mächten von Volk und Nation“, und das hieß damals dem Führer, „die inhaltliche Auslegung der materiellen Seite des Wortes Gottes – das Gesetz – überlassen . . . , während das Evangelium in der Verkündigung der Kirche nur noch zu deren Begründung, Bestätigung und Vollendung gebraucht wird. Die deutsch-christliche Theologie hat damit die Einheit von Gesetz und Evangelium aufgegeben“ und, wie Karl Barth damals bemerkte, „durch eine willkürliche Aussage menschlichen Selbstverständnisses“ ersetzt.<sup>30</sup>

Die Behauptung eines völkischen Gottesgesetzes und die daran anknüpfende politische Theologie ist am wirksamsten durch die 1. These der Theologischen Erklärung von Barmen (1934) widerlegt worden: „Jesus Christus, wie er uns in der Hl. Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einem Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“.

Hinter der Forderung nach einem artgemäßem Christentum verbergen sich also mehrere theologische Kurzschlüsse: Indem die Hollschule (Stapel, Hirsch, Gogarten) weithin die Lehre vom Volksnomos entwickelte, die das ethische Empfinden mit dem völkischen in Übereinstimmung bringen wollte, wurde einerseits das ‚Natürliche Gesetz‘ mit dem Gottesgesetz des Lebens verwechselt und andererseits das von Augustin und Luther betonte dialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu einem rein additiven verändert. Dabei hatte schon Holl „in wissenschaftlicher Arbeit wiederentdeckt, daß für Luther das ‚Natürliche Gesetz‘ nicht etwa eine beliebige von Christus unabhängige ‚eigengesetzliche‘ Größe“ ist, „sondern identisch mit dem

---

Gottes beruhte, schrieb Stapel eine Alleinzuständigkeit für Recht und Sittlichkeit zu; zur Kirche gehöre alles, ‚was das Himmelreich betrifft‘“ – vgl. W. Stapel, *Die Kirche und der Staat Hitlers*. Hamburg 1933, 65, zitiert nach Wolfgang Huber, ‚Eigengesetzlichkeit‘ und ‚Lehre von den zwei Reichen‘, in: *Gottes Wirken in seiner Welt*. Bd. II, Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Hamburg 1980, 46.

<sup>30</sup> Tilgner aaO. 224 f., Rengsdorfer Thesen: „Das ‚Deus dixit‘ gibt der Offenbarung einen nur formalen, daher nicht zutreffenden Ausdruck . . . Die Offenbarung liegt beschlossen in *Deus creavit, salvavit, sanctificavit*“. Diesen Satz interpretiert Tilgner. Vgl. den Text der Thesen bei: K.-D. Schmidt, *Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage*. Bde. 1–3 für die Jahre 1933–35, Göttingen 1934 ff., Bd. I, 98 ff. Die 28 Thesen sind vom Jenaer Neutestamentler OKR Grundmann verfaßt – vgl. dazu das politische Gutachten der Berliner Theol. Fakultät, verfaßt von R. Seeberg, dagegen das Gutachten der Leipziger Theol. Fakultät, das Abweichungen zu den Bekenntnisschriften moniert.

Gesetz Christi, nämlich dem wechselseitigen Dienst zwischen den Menschen, ist“.<sup>31</sup> Die Lehre vom „Volksnomos“ erweist sich „als eine Konsequenz aus der Lehre von der ‚Eigengesetzlichkeit‘“,<sup>32</sup> die ihrerseits verkennt, daß Luther die beiden „Regimente“ Gottes „nicht in einem dualistischen Gegenüber oder unabhängig voneinander, sondern komplementär und aufeinander bezogen gedacht“ hat, weshalb die Kirche „Wahrheit und Recht für alle Dimensionen des Lebens“ zu bezeugen hat . . . Denn die Institutionen selbst, nicht nur die Personen in ihnen, sind in ihrer Faktizität immer schon von der Sünde gefährdet und bedürfen von daher stets der Kritik und der Verbesserung um des Nächsten willen“.<sup>33</sup>

Die von den Deutschen Christen erneut aufgeworfene Frage eines sachgemäßen Bezugs von Evangelium und Volkstum bleibt freilich bestehen und soll im zweiten Teil dieser Untersuchung am lateinamerikanischen Beispiel weiter vertieft werden. Jede Transplantation des Evangeliums wirft theologische Probleme auf, so auch die Germanisierung des Christentums. Wenn eines ihrer Charakteristika, wie K.-D. Schmidt gezeigt hat, ein heldisches Christusbild der Germanen ist,<sup>34</sup> so kann dies aus völkischen Gründen nicht mehr als tausend Jahre nach dessen Entstehung in der Germanenmission repristinieren und daraus im Sinne jenes „deutschen“ Verses gefolgert werden: „Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der will auch keine Knechte“, als ob Christus in seiner Knechtsgestalt nicht gerade die üblichen Normen von Herrschaft und Dienst umgekehrt hätte! Die GDC hat bei ihrer Forderung nach einem artgemäßen Christentum verkannt, daß jede Akkomodation des Evangeliums sich immer wieder am Ursinn des Evangeliums messen und von ihm korrigieren lassen muß.

## II,2

### Puebla: Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit als Option für die Armen

Die lateinamerikanische Kirchengeschichte zeigt, daß die Volksfrömmigkeit ein ambivalentes Phänomen ist.<sup>35</sup> Das gilt nicht nur in Bezug auf ihre

<sup>31</sup> U. Duchrow in: Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung . . . hg. v. Duchrow, Gütersloh 1977, 26, mit Bezug auf Holls Aufsatz über den „Neubau der Sittlichkeit“, in: Gesammelte Aufsätze I, 6. Aufl., Tübingen 1932, 155–287.

<sup>32</sup> Wolfgang Huber, Barmer Theologische Erklärung und Zweireichlehre, in: Duchrow aaO. 39. Der Begriff „Eigengesetzlichkeit“ stammt von Max Weber – vgl. ebd. 41 f.

<sup>33</sup> Duchrow aaO. 13.

<sup>34</sup> K.-D. Schmidt, Christus der Heiland der Germanen (1948), in: Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 9 ff., vgl. auch: Die Christianisierung der Sachsen, 1937 und Germanisierung des Christentums in RGG 3. Aufl. Bd. II, 1440–1442 und Germanen I in: EKL Bd. I, 1529.

<sup>35</sup> Vgl. im einzelnen H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978, 291 ff. und 844 ff.

Orthodoxie, sondern auch bezüglich ihrer kirchlichen und gesellschaftlichen Funktion. Das Konzil von Trient hat bekanntlich den Protest der Reformatoren gegen die Auswüchse der Volksfrömmigkeit übergangen und durch die Festschreibung des kirchlichen Dogmas bei gleichzeitiger Freigabe der Volksfrömmigkeit die Dichotomie zwischen Dogma und Volksfrömmigkeit noch verschärft. Unter dem Vorzeichen des Kolonialismus erhielt aber die Volksfrömmigkeit auch eine doppelte Funktion. Sie brachte einerseits den patriarchalischen Katholizismus hervor, eine Herrenreligion, deren Frömmigkeit und Kultbilder die Herrschaft der Oligarchie legitimierten und deren Rechtmäßigkeit als gottgewollt bei den Beherrschten internalisierten. Wenn noch im Jahre 1969 die argentinische Militärregierung unter General Onganía Argentinien mit einer Wallfahrt zum Marienheiligtum von Luján „dem unbefleckten Herzen Marias“ weihte, zeigt sich in diesem Akt die Fortdauer des patriarchalischen Katholizismus zur Stützung des Status quo trotz der seit dem 19. Jh. zu beobachtenden Lösung der Oberschichten von der traditionellen Religiosität. Andererseits brachte die Volksfrömmigkeit mit ihren iberischen, amerindischen und afrikanischen Komponenten den Volkskatholizismus als Religiosität der Unterdrückten hervor. Diese Kennzeichnung impliziert bereits, daß der Volkskatholizismus in Lateinamerika auch aus protestantischer Sicht nicht einfach an Kriterien seiner Orthodoxie gemessen werden darf. Das hieße, seinen Kontext außerachtzulassen. Vielmehr wird man im Sinne von Vertretern einer Theologie der Befreiung feststellen können, daß ein noch so orthodoxes Christentum so lange kein wahres Christentum ist, wie es Situationen der Sklaverei und der Ausbeutung aufrechterhält, und daß umgekehrt die Ausprägungen des Volkskatholizismus oft in ursächlichem Zusammenhang mit solchen Situationen stehen.<sup>36</sup>

Insofern machen es sich die Bischöfe im Dokument von Puebla noch zu einfach, wenn sie einfach positive (454 + 912) und negative Aspekte (456 + 913) der Volksreligiosität auflisten, ohne deren sozio-religiöse und historisch-politische Bedingtheit zu bedenken und zu untersuchen. Auch der Beitrag im deutschen Kommentarband zu Puebla „Kontinent der Hoffnung“ – hrsg. v. H. Schöpfer und E. Stehle,<sup>37</sup> – „Volkskatholizismus in Lateinamerika“ von Javier Lozano,<sup>38</sup> dem Direktor des Pastoralinstituts des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), ist diesbezüglich kaum weiterführend. Im Puebla-Dok. (446) heißt es: „Das Evangelium, das in unseren Völkern Gestalt annahm, faßt diese in einer einmaligen historischen Kultur zusammen, die wir Lateinamerika nennen. Strahlendes Symbol dieser Identität ist das Mestizenantlitz der Maria von Guadalupe, das am Beginn der Evangelisierung gestaltet wurde“. Abgesehen davon, daß die Indios in der

<sup>36</sup> Vgl. Eduardo Hoornaert, *Verdeira e falsa religião no nordeste*, Salvador 1973, 106.

<sup>37</sup> *Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 8*, hrsg. von Hans Schöpfer und Emil L. Stehle, *Kontinent der Hoffnung. Beiträge zu Puebla*, München/Mainz 1979

<sup>38</sup> AaO. 92 ff.

Jungfrau von Guadalupe eine indianische und nicht eine mestizische Erscheinung sehen, kann man mit Hoornaert die Guadalupe-Legende dynamischer, befreiend deuten. Dann ergibt sich aus ihr, daß „evangelisieren nicht heißt: Sprechen, Reden halten, Dogmen darlegen, lehren, sondern bei den Armen bleiben, ihre Klagen anhören . . . in Erwartung der Ankunft des Gottes, der Recht schafft“. In der Legende muß sich nicht der Indio Juan Diego bekehren, dem 1531 die Jungfrau wiederholt erschienen sein soll, sondern sein Bischof, Juan de Zumárraga OFM, der erste Hirte der neu errichteten Diözese Mexiko (1528–1547). Damit wird das übliche Missionschema: Elite – Masse, nach dem „die Elite . . . weise und aktiv, das Volk . . . unwissend und passiv“ ist, umgekehrt. Im Sinne des Magnificat „nimmt die Tradition von Guadalupe die biblische Erwartung der Erhöhung der Armen, des Sturzes der Mächtigen, des Wegschickens der Reichen und der Sättigung derer, die da hungern, wieder auf“.<sup>39</sup>

Wenn die Bischöfe diese Deutung auch nicht direkt übernommen haben, so haben sie doch ihre Pastoral in diesem Sinne umgestellt. Während die II. Allgemeine Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats 1968 in Medellín im Hinblick auf die erwünschten gesellschaftlichen Reformen noch stark auf die Eliten gesetzt hatte und in Dokument VII eine kategoriale Seelsorge für die Eliten entworfen hatte,<sup>39a</sup> für das Volk hingegen eine Massenpastoral, waren die siebziger Jahre gekennzeichnet durch den Übergang von der Pastoral der Eliten, die sich als wenig reformwillig erwiesen, auf die Volkspastoral, wie sie literarisch beispielhaft in Ernesto Cardenas „Evangelium von Solentiname“ und anderen Veröffentlichungen deutlich wurde. Zu dieser Hinwendung zum Volk als Motor und Ausgangspunkt für gesellschaftliche Veränderungen gehört auch das Ernstnehmen der Volksfrömmigkeit, wie sie in den Basisgemeinden gelebt wird.

Die Beschlüsse von Medellín sind keineswegs völlig homogen, vielmehr spiegeln die einzelnen Dokumente die in den verschiedenen Kommissionen vorherrschenden Meinungen wider. So findet sich neben der kategorialen Seelsorge für die Eliten im Dok. 4 über „Erziehung“ ein geradezu entgegengesetzter Ansatz, nämlich: das Volk nicht mehr vorrangig durch die Eliten zu erziehen und zu evangelisieren, denen sich das kirchliche Erziehungswesen seit der Kolonialzeit im besonderen gewidmet hatte, sondern dem Volk direkt durch die Basisgemeinden dabei zu helfen, seine Kultur christlich zu gestalten (vgl. auch Dok. 15). Diesen Ansatz hat die Konferenz von Puebla nach den Erfahrungen der siebziger Jahre aufgenommen und bekräftigt. Denn die Zahl der kirchlichen Strukturen in geradezu revolutionärer Weise umgestaltenden Basisgemeinden ist inzwischen in ganz Lateinamerika

<sup>39</sup> Eduardo Hoornaert, *A evangelização segundo a tradição guadalupana*. In: CEHILA: Bartolomé de Las Casas (1474–1974) e Historia de la Iglesia en América Latina. II Encuentro Latinoamericano de CEHILA, en Chiapas 1974. Barcelona 1976, 137–159.

<sup>39a</sup> Vgl. den deutschen Text in ADVENIAT: Dokumente/Projekte 1–3, Dokumente von Medellín. Essen 1970.

auf ca. 160.000 gestiegen,<sup>40</sup> so daß die Basisgemeinden zum entscheidenden Bezugsfeld pastoralen Handelns geworden sind, das die in Medellín ausgesprochene (Dok. 14) und in Puebla bekräftigte Entscheidung der Kirche für die Armen zu praktizieren versucht. In ihnen geschieht im Sinne Paulo Freires Erziehung zur Freiheit,<sup>41</sup> was oft mit der Chiffre Konszientisation angedeutet wird. Konszientisation meint ein Dreifaches: „Reflexibilität – als Nachdenken über die Welt, als sich selbst und die Welt In-Frage-Stellen; Kritikfähigkeit – die Fähigkeit, die eigenen Voraussetzungen zu befragen; Tätigkeit – Schaffung von Kultur und von Kommunikation bzw. aktive Beteiligung an der Praxis“.<sup>42</sup>

Das Bekenntnis der Bischöfe zu den Basisgemeinden<sup>43</sup> bedeutet zugleich ihre Anerkennung als Kernzellen einer befreienden Evangelisierung und eine Aufwertung des in ihnen lebendigen Volkskatholizismus. Der Volkskatholizismus – auch von Religion des Volkes, Religiosität des Volkes, katholischer Volksfrömmigkeit ist die Rede – wird von den Bischöfen ernstgenommen: 1. als Möglichkeit zur Verstärkung der kirchlichen Gemeinschaft und der Mitbeteiligung des einfachen Volkes am Gottesdienst, d.h. zur Vertiefung seiner Evangelisierung (892 ff.),<sup>44</sup> 2. angeregt von ‚Evangelii Nuntiandi‘ als kultureller Kontext, in dem nach der „pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute: Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils „Keime des Wortes“ präsent sind.<sup>45</sup> In der hier wiederbegegnenden, seit Justin und Irenäus geläufigen Lehre vom logos spermaticós werden freilich völkische Verwirrungen im Stile der Deutschen Christen vermieden, indem

<sup>40</sup> Die Angaben über die Gesamtzahl der Kirchlichen Basisgemeinden schwanken naturgemäß in der Literatur. Aber für das Jahr 1979 ist diese Zahl ein verlässlicher Mittelwert, der hier zitiert ist nach Horst Rzezepkowski, Einmal Puebla und zurück. In: Styler Missionschronik 1979, Sankt Augustin 1979, 106–110, S. 109.

<sup>41</sup> Vgl. P. Freire, Educação como Prática da Liberdade. Rio de Janeiro 1967.

<sup>42</sup> Rogério de Almeida Cunha. Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konzientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen. In: Theologie aus der Praxis des Volkes. Hg. v. Fernando Castillo. München/Mainz 1978, 61 ff., vgl. S. 75.

<sup>43</sup> Zur Behandlung der Basisgemeinden im Dokument von Puebla und ihren ekklesiologischen Implikationen vgl. im einzelnen: H.-J. Prien, PUEBLA. In: Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie. Bd. II, Der Streit um die Theologie der Befreiung – hg. v. Prien, Göttingen 1981, 82 ff.

<sup>44</sup> Zum Text von Puebla vgl. die etwas fehlerhafte deutsche Übersetzung: Stimmen der Weltkirche 8: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla – 13. Febr. 1979, Bonn 1979.

<sup>45</sup> In diesem Zusammenhang kommt P.-W. Genrich, Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie, Stuttgart 1972, 181 f., zu dem Schluß: „Ethnische Vergewaltigung und Unterdrückung volklicher Minderheiten ist nicht minder verwerflich als Rassendiskriminierung und Verletzung der Menschenrechte. Bei einem Kampf gegen den ‚Rassismus‘ dürfen die ethnischen Besonderheiten und deren unterschiedliche Entwicklung nach Sprache, Sitte und Kultur nicht übersehen werden; sie dürfen nicht durch politische, staatliche und wirtschaftliche Interessen oder ideologische Wunschvorstellungen überspielt werden“.

Evangelisierung des Volkes (394) als „ständige Erneuerung und Umformung der Kultur im Geiste des Evangeliums“ (395) verstanden und von der „Gegenwart der Sünde in den Kulturen“ gesprochen wird. Auch wird die Einheit der Offenbarung in Christus festgehalten: „Die Kirche geht bei der Evangelisierung von jenem von Christus ausgestreuten Samen und diesen Werten aus, die das Ergebnis der eigenen Evangelisierung sind“ (403).

Die Bischöfe beschreiben diese Werte folgendermaßen:

„Die Religiosität des Volkes ist in ihrem Kern ein Schatz von Werten, der mit christlicher Weisheit Antwort auf die großen Existenzfragen gibt. Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese. So führt sie in schöpferischer Weise Göttliches und Menschliches, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Person und Gemeinschaft, Glauben und Vaterland, Verstand und Gefühl zusammen. Diese Weisheit ist christlicher Humanismus, der unzweideutig die Würde eines jeden Menschen als Kind Gottes betont, eine grundsätzliche Brüderlichkeit begründet und lehrt, der Natur zu begegnen und die Arbeit zu verstehen und Anlaß für Freude und Humor auch inmitten eines sehr harten Lebens zu finden. Diese Weisheit ist auch für das Volk ein Grundprinzip für sein Unterscheidungsvermögen, ein ‚vom Evangelium getragener Instinkt‘, aufgrund dessen es spontan begreift, wann in der Kirche dem Evangelium gedient wird, und wann es ausgehöhlt und durch andere Interessen erstickt wird“ (448).

Bei dieser reichlich idealisierten Beschreibung der Werte des Volkskatholizismus scheinen die Bischöfe zu übersehen, daß es sich beim Volkskatholizismus um eine nicht streng kirchengebundene, ja der Kirche gegenüber zum Teil mit einem gewissen Mißtrauen behaftete Frömmigkeit handelt, die sich nicht so ohne weiteres von der Amtskirche vereinnahmen läßt. Segna spricht in diesem Zusammenhang „von einer Beziehung zwischen der institutionellen Hypertrophie der Kirche und dem Blühen der Volksreligiosität. Historisch gesehen ist ein exzessiver juridischer Sinn der institutionellen Kirche eine der Ursachen des Volkskatholizismus. Im Sinne der soziologischen Analyse ‚wäre der Volkskatholizismus die Machtäußerung einer Gruppe, die einer anderen Macht konfrontiert ist, der der Kirche“.<sup>46</sup>

Die Bischöfe sind freilich auch nicht blind gegenüber dieser Problematik, denn unter den negativen Aspekten der Volksfrömmigkeit zählen sie auf: „Mangel an Gefühl für die Zugehörigkeit zur Kirche; die Spaltung zwischen Glauben und Leben; die Tatsache, daß sie nicht zum Empfang der Sakramente hinführt; übertriebene Bewertung der Heiligenverehrung, wodurch die Kenntnis Christi und seines Geheimnisses beeinträchtigt wird; eine verzerrte Vorstellung von Gott; Nützlichkeitsvorstellungen hinsichtlich gewisser Formen der Frömmigkeit, mancherorts eine Neigung zum reli-

<sup>46</sup> Egidio Vittorio Segna, *Análise crítica do catolicismo no Brasil*. Petrópolis 1977, 144 f., zitiert nach: Rioldo Azzi, *Religiosidade Popular*. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* vol 38/1978, 642 ff., S. 649.

giösen Synkretismus; das Eindringen des Spiritismus und in einigen Fällen auch religiöser Praktiken aus dem Orient“ (914). Sie sprechen auch von Aberglauben, Magie, Fatalismus, Fetischismus und Ritualismus, von „phantastischen apokalyptischen Vorstellungen“<sup>47</sup> und sehen die Ursache für „starres Festhalten an alten Formen, Mangel an Informationen, Ignoranz, synkretistische Neudeutung und Reduzierung des Glaubens auf einen bloßen Vertrag in der Beziehung zu Gott“ in der „Verformung der Katechese“ und „mangelnder Sorge der Pastoralträger“ (453 + 456).

Es überwiegen in der Sicht der Bischöfe allerdings die positiven Aspekte der Volksfrömmigkeit, von denen einige in deutlichem Gegensatz zur protestantischen Frömmigkeit stehen, etwa die Herz-Jesu-Frömmigkeit, die Verehrung Marias „als unbefleckter Mutter Gottes und Mutter der Menschen, als Königin unserer einzelnen Länder und des gesamten Kontinents; die Heiligen als Schutzpatrone, die Verstorbenen . . . die Sensibilität für die Wallfahrt als Symbol der menschlichen und christlichen Existenz, die kindliche Achtung vor den Hirten als Vertreter Gottes . . . liebevolle Zuneigung zur Person des Heiligen Vaters“. Andere Züge der Volksfrömmigkeit haben den Basisgemeinden ihr unverwechselbares Gepräge gegeben: „das Bewußtsein der Würde des Menschen und der solidarischen Brüderlichkeit; das Bewußtsein von der Sünde und die Notwendigkeit der Sühne; die Fähigkeit, den Glauben in einer umfassenden Sprache zum Ausdruck zu bringen, die den Rationalismus überwindet (Gesang, Bilder, Gestik, Farbe, Tanz) . . . die Fähigkeit, den Glauben in ausdrucksvoller und gemeinschaftlicher Form zu feiern; die tiefgreifende Integrierung der Sakramente und Sakramentalien in das Leben des einzelnen . . . Leidensfähigkeit und der Heldennut, Prüfungen zu überstehen und sich zum Glauben zu bekennen;<sup>48</sup> der Wert des Gebets; das Akzeptieren der Mitmenschen“ (454).

Ohne hier in die Problematik der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit tiefer eindringen zu können, muß noch auf den aktuellen Anlaß für die Besinnung auf den Wert des Volkskatholizismus, den man reinigen und zur Reife führen möchte, hingewiesen werden. Er liegt in den verstärkten Bemühungen zahlreicher lateinamerikanischer Staaten, die Urbevölkerung zu integrieren (422) und besonders in der sich beim Übergang von einer agrarurbanen in einer urban-industrielle Zivilisation verstärkenden Landflucht, die zur Entwurzelung und zum Identitätsverlust bei den betroffenen Bevölkerungsteilen in der städtisch-industriellen Zivilisation führt, die nach dem Urteil der Bischöfe von Rationalismus, Liberalismus oder marxistischem Kollektivismus geprägt ist, von einer von ausländischen Wirtschaftsmächten

<sup>47</sup> Zu den hier gemeinten messianischen Bewegungen vgl. Prien 1978 aaO. 844 ff.

<sup>48</sup> Ein Hinweis auf die zahllosen Glaubenszeugen besonders der Epoche von Medellín bis Puebla, die in ihrer überwiegenden Mehrheit aus den Basisgemeinden hervorgegangen sind und von denen mindestens 1000 ihr Zeugnis für einen gesellschaftlich relevanten Glauben mit dem Leben bezahlt haben. Vgl. dazu Prien, Puebla, aaO. 131 ff., und Christenverfolgung in Südamerika. Hg. v. Martin Lange und Reinhold Iblacker. 2. Aufl., Freiburg 1981.

mitbestimmten Proletarisierung, die „das Problem der Abhängigkeit und der Armut“ verschärft (417 f.).

Hier liegt ein Angelpunkt des Dokuments von Puebla. Im Gegensatz zum heftig umstrittenen Konsultationsdokument des CELAM, das die Hauptgefahr im Säkularismus sah und damit sozio-ökonomische Probleme in kulturelle Kategorien uminterpretierte, und zwar in idealistischer Verkennung der Wirklichkeit, sieht Puebla den Zusammenhang zwischen einem den Menschen von Gott trennenden Säkularismus liberalistischer oder marxistischer Prägung und den „Strukturen, die Ungerechtigkeit erzeugen“. Deshalb rufen die Bischöfe zu einer schnellen, tiefgreifenden Änderung der Strukturen auf, „die in Verbindung stehen zum Expansionsprozeß des liberalen Kapitalismus und die mancherorts zu Strukturen werden, die vom marxistischen Kollektivismus inspiriert sind“, Strukturen, die „aus den Ideologien beherrschter Kulturen“ entstehen „und mit dem Glauben und unserer Volkskultur<sup>49</sup> unvereinbar sind“ (437 f.). Denn das in der „Religiosität des lateinamerikanischen Menschen“ verankerte Bewußtsein, für „Würde des Menschen“ und „solidarische Brüderlichkeit“ führt „häufig zu einem Aufschrei nach wahrer Befreiung“ (452).

Im Gegensatz zu den deutschen Christen, denen außerbiblische Werte wie Volk, Staat und Rasse zur schöpferischen Geschichtsoffenbarung wurden, rufen die Bischöfe in Puebla „zu einer ständigen Umkehr des einzelnen und der Gesellschaft“ auf. Kriterium ihrer Beurteilung der geschichtlichen Situation – in Medellín hatten sie in diesem Zusammenhang auch den Terminus „Zeichen der Zeit“ aus dem II. Vatikanum und ‚Populorum Progressio‘ aufgenommen und seitdem in ihren Hirtenbriefen häufig benutzt – ist das von Paul VI. aufgestellte Prinzip, daß „die wahre Entwicklung der Schritt von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen, für jeden einzelnen und für alle“, sein müsse,<sup>50</sup> ein Prinzip, das sich ohne weiteres biblisch begründen läßt. Im Sinne dieses Prinzips listen die Bischöfe positive Zeichen auf (17 ff.) und negative (29 ff.). Die negativen Zeichen, als deren Ursache „das Geheimnis der Sünde“ genannt wird (70), gruppieren sich um das Elend, die Verletzung der Menschenwürde und entmenschlichende Zwänge, die insgesamt erfaßt werden als Ausdruck wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Strukturen, die ein konstitutives Element der lateinamerikanischen Geschichte bilden (30). Und „diese Situation allgemeiner äußerster Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an“ in den Gesichtern von Kindern, campesinos,<sup>51</sup> Arbeitern u. a., „in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, das uns in Frage stellt und herausfordert“ (31 ff.). Diese geschichtliche Situation empfinden die Bischöfe als

<sup>49</sup> Eine Erörterung des Kulturbegriffs im Dokument von Puebla kann hier nicht geleistet werden. Vgl. den Abschnitt „Evangelisierung der Kulturen“ bei Prien, Puebla, aaO. 169 ff.

<sup>50</sup> Auf diese Aussage in ‚Populorum Progressio‘ 20 wird in Puebla 16 verwiesen.

<sup>51</sup> Schwer übersetzbarer Ausdruck, der Landarbeiter oder Kleinlandwirte bezeichnet.

eine „Herausforderung an den Evangelisierungsauftrag“ (90), die sie mit der vorrangigen Option für die Armen und die positiven Werte ihrer Frömmigkeit beantworten, um sie zu begleiten und ihnen zu dienen nach dem Vorbild Christi und ihnen und ihren Basisgemeinden bei der Durchsetzung der Forderungen der Gerechtigkeit zu helfen, und sie zu befähigen, sich als Kinder Gottes zu verwirklichen (1145 ff.).<sup>52</sup>

### III.

#### Abschließende Überlegungen

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Option des lateinamerikanischen Episkopats der römisch-katholischen Kirche für die Armen und die kritisch-positive Aufnahme ihrer Volksfrömmigkeit nicht als eine Variante der deutsch-christlichen Theologie in einem anderen Kontext verstanden werden kann. Wollte 1933 deutsch-christliche politische Theologie in der Stunde des Führers „die Stunde Gottes“ sehen, indem sie die Differenzierung der Regimenter und Reiche in Luthers Ansatz verkannte und im Grunde eine „Ein-Regimenten-Lehre“ im Sinne der Parole „Ein Reich, ein Volk, ein Führer“ vertrat,<sup>53</sup> so bemühen sich heute lateinamerikanische Christen um einen klaren Situationsbezug etwa analog zur Charakterisierung der evangelischen Kirchen in der DDR als Kirchen im Sozialismus, und sie achten dabei auf eine klare Unterscheidung von Kirche und Staat. Dabei ist die vorrangige Option für die Armen eine genuin theologische Option, die der neutestamentlichen Identifikation Jesu mit den Armen entspricht.<sup>54</sup>

Eine besondere Herausforderung für die protestantische Theologie stellt in diesem Zusammenhang der Versuch der Bischöfe in Puebla dar, ein individualistisches Rechtfertigungsverständnis durch eine universale Befreiungskonzeption zu ersetzen, die sich im konkret-geschichtlichen Befreiungsprozeß verifizieren läßt, indem Befreiung in doppeltem, komplementären und untrennbaren Sinn definiert wird als „Befreiung von allen Knechtschaften der persönlichen und gesellschaftlichen Sünde, von allem, was dem Menschen und der Gesellschaft schadet und was seinen Ursprung im Egoismus, im Geheimnis der Sünde hat“, und „Befreiung zum Wachstum, zur

<sup>52</sup> Sie wollen mit diesem Dienst an den Armen niemanden ausschließen und begründen ihre Option theologisch und christologisch: Der Gott der Geschichte, der Vater Jesu, „übernimmt den Schutz der Armen und liebt sie“ (Mt 5,45). Der Sohn nimmt konkret Gestalt an in der Verarmung und in der Solidarität mit den Armen. „So geschieht es, daß sich die Sendung (Jesu) zunächst an die Armen richtet“ (vgl. Lk 4, 18–21) (1141 ff.).

<sup>53</sup> U. Duchrow, Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten, aaO. 273 ff. S. 286.

<sup>54</sup> Vgl. auch Manfred Hofmann, Identifikation mit dem Anderen. Stockholm/Göttingen 1978 und Enrique Dussel, The Kingdom of God an the poor. In: IRM LXVIII (1979), Nr. 270, 115–130.

Fortentwicklung im Sein, zur Kommunion mit Gott und den Menschen, die in der vollkommenen Gemeinschaft im Himmel gipfelt, wo Gott alles in allem ist, und wo es keine Tränen mehr geben wird“ (482).

Über den Rahmen dieses kleinen Beitrages zu einer ökumenisch-vergleichenden Schau der Kirchengeschichte hinausgehend, wird man sagen können, daß das, was in der lateinamerikanischen Christenheit sichtbar wird an Bemühen um Orthopraxie, um gelebte Treue bis zum Blutzeugnis, um gelebte Solidarität mit den Unterdrückten, an einem noch über Bonhoeffer hinausgehenden Bemühen um die Erkenntnis der politischen Dimension der Theologie und eine dem Kontext gerechtwerdende Form von Theologie, Seelsorge und Kirche, den Beginn einer lateinamerikanischen Phase der Christenheit bezeichnet, die die Kirchen der Alten Welt in ihrem Selbstverständnis in Frage stellt.