

# Der polnische Papst und die unverstandene Theologie der Befreiung

Johannes Paul II. und seine Reaktion auf die lateinamerikanischen Neuaufbrüche nach dem Konzil

*Gerhard Kruip*

## 1. Vorbemerkung und Einleitung

Als der polnische Kardinal Karol Józef Wojtyła am 16. Oktober 1978 zum Papst gewählt wurde,<sup>1</sup> erweckte dieser, nach langer Zeit erste nicht-italienische Papst durch sein junges Alter, sein Image als Sportler, die Abschaffung des *Pluralis majestatis* und sein persönliches Charisma bei vielen einen durchaus positiven Eindruck. Seine Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (4. März 1979)<sup>2</sup> wies ihn als einen Verteidiger der Menschenrechte, besonders des Rechts auf Religionsfreiheit aus, was viele als Zeichen dafür interpretierten, dass er ganz auf dem Boden der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils stehe. Der Herausgeber der hoch angesehenen, inzwischen leider eingestellten Zeitschrift „Orientierung“, auf die ich mich wegen der guten Recherchemöglichkeiten in ihrem Archiv<sup>3</sup> noch öfters beziehen werde, der Jesuit Ludwig

---

<sup>1</sup> Um den Anmerkungsapparat nicht zu stark zu belasten, verzichte ich auf Quellenangaben für Daten und Fakten, die allgemein bekannt oder leicht zu recherchieren sind. Für Informationen zur Hierarchie der katholischen Kirche ist die Internetseite <http://www.catholic-hierarchy.org/> hilfreich. Letzte Zugriffe auf alle Internetquellen: 28.02.2020.

<sup>2</sup> Enzykliken und andere kirchliche Verlautbarungen aus Rom finden sich, wenn nicht anders angegeben, am einfachsten unter [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>3</sup> Alle Hefte und Beiträge können auf <http://www.orientierung.ch/> eingesehen werden.

Kaufmann, widersprach in einer ersten, sehr positiven Reaktion der Meinung, mit diesem Papst sei der Dialog mit dem Marxismus erledigt und fragte: „Müßte man nicht eher erwarten, er würde erst recht wieder aufgenommen?“<sup>4</sup> Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, auch wenn Johannes Paul II. auf seinen Reisen durchaus kraftvoll soziale Ungerechtigkeiten anprangerte. Zu stark war er geprägt von der polnischen Erfahrung eines kirchenfeindlichen und ideologisch fixierten Sowjetkommunismus, was zusammen mit seinen rigiden Vorstellungen von innerkirchlicher Disziplin und Rechtgläubigkeit für die Begegnung mit der Theologie der Befreiung keine gute Voraussetzung war.<sup>5</sup> Auch die deutsche Kirche hat spätestens im Streit um die Schwangerenkonfliktberatung erfahren müssen, dass Johannes Paul II. nicht nur eine freundliche Seite hatte, sondern auch sehr autoritär sein konnte. Schon früh wurde diese Ambivalenz bemerkt<sup>6</sup> und hat vielen Theolog(inn)en die richtige Einschätzung der Politik des Papstes erschwert. Hinzu kommt, dass er ja auch nicht alleine entschieden und gehandelt hat. Neben lateinamerikanischen Bischöfen haben auch Gegner der Befreiungstheologie unter den deutschen Theologen und Bischöfen und besonders Kardinal Joseph Ratzinger, den der Papst am 25. November 1981 zum Präfekten der Glaubenskongregation ernannte, eine wichtige Rolle gespielt. Öfters hatte man den Eindruck, beide hätten eine Art Arbeitsteilung vereinbart: „Während Ratzinger den Polizisten spielte, versuchte der Papst einen differenzierteren Ansatz.“<sup>7</sup> Da aber in der römischen katholischen Kirche nach dem Kirchenrecht der Papst immer

---

<sup>4</sup> Ludwig Kaufmann, Johannes Paul II. Der Konzilspapst aus Polen, in: Orientierung 42 (1978) 215–218, 218. Auch Andrea Riccardi, Johannes Paul II. Die Biografie, Würzburg 2012, zeichnet in seiner Biographie ein überaus positives Bild.

<sup>5</sup> Riccardi schreibt, der Umgang mit der Befreiungstheologie sei eines der zentralen Probleme des Pontifikats Johannes Pauls II. gewesen, vgl. ebd. 403.

<sup>6</sup> Vgl. u. ä. Buchtitel wie Juan Arias, *El enigma Wojtyła*, Madrid 1985.

<sup>7</sup> So Penny Lernoux, *People of God. The struggle for world Catholicism*, New

„das letzte Wort“ hat (CIC/1983 cc. 331–333), trägt er auch für alle Maßnahmen der Kurie die Letztverantwortung.

Im Folgenden gilt es zunächst deutlich zu machen, auf welche Konfliktlage um die seit Ende der 1960er Jahre entstandene Theologie der Befreiung der neu gewählte Papst traf, der sehr bald zur dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM<sup>8</sup> nach Puebla/Mexiko (26. Januar – 13. Februar 1979) reiste, die wegen der Tode von Paul VI. und Johannes Paul I. verschoben worden war (2.). Danach soll die dort von ihm vertretene Position, der Ablauf der Versammlung und ihr Ergebnis geschildert werden (3.). Offenbar waren es der Sieg der Sandinisten in Nicaragua am 19. Juli 1979 und die daraus entstandenen innerkirchlichen Konflikte sowie der unglücklich verlaufene Besuch des Papstes in Nicaragua am 4. März 1983, die in Rom zu dem Entschluss führten, noch konsequenter gegen die Befreiungstheologie vorzugehen (4.). Dies geschah in Form von zwei kritischen Instruktionen der Glau­b­ens­kongregation und der Sanktionierung einiger Befreiungstheologen (5.). Nach der Analyse der Ergebnisse der vierten Generalversammlung des CELAM in Santo Domingo 1992 (6.) muss schließlich noch auf die Tatsache eingegangen werden, dass auch befreiungstheologisch orientierte Orden von Rom aus auf Linie gebracht werden sollten und die gezielte Förderung konservativer Organisationen (7.) sowie die Ernennung von konservativen oder sogar rechtskonservativen Bischöfen zur antibefreiungstheologischen Politik des Papstes gehörte (8.).

---

York 1989, 97. Übersetzungen aus fremdsprachigen Texten wurden immer von mir erstellt.

<sup>8</sup> CELAM = Consejo Episcopal Latinoamericano.

2. Die Konflikte um die Theologie der Befreiung seit ihrer Entstehung bis zur Wahl Johannes Pauls II.

Befreiungstheologische Ansätze und dementsprechende pastorale Konzepte entstanden aus verschiedenen Wurzeln<sup>9</sup>, vor allem aus Lernprozessen der lateinamerikanischen Katholischen Aktion und verschiedener kirchlicher Verbände, beispielsweise von katholischen Studierenden oder Arbeiter(inne)n, aus dem Anliegen heraus, den Priestermangel durch die Ausbildung von Laienkatechet(inn)en und durch die Organisation von Basisgemeinden zu überwinden, durch die Solidarisierung mit politischen Bewegungen („Befreiungsbewegungen“) gegen Armut, Ungerechtigkeit und staatliche Repression sowie nicht zuletzt durch Impulse des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) und die Enzyklika *Populorum progressio* (1967) von Papst Paul VI. Die (nach der ersten in Rio de Janeiro 1955) zweite Generalversammlung des CELAM in Medellín/Kolumbien (24. August – 6. September 1968) nahm selbst eine Reihe von typisch befreiungstheologischen Positionen ein: die Option für die Armen, die Notwendigkeit der Überwindung ungerechter Strukturen, die Kirche als Volk Gottes und im Dienst am Volk usw. Einen ersten ausgearbeiteten theologischen Entwurf unter der Bezeichnung „Theologie der Befreiung“ legte 1971 der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez vor.<sup>10</sup> Die Be-

---

<sup>9</sup> Zum Folgenden siehe besonders Johannes Meier/Veit Straßner, Entwicklungen im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, in: dies. (Hg.), Lateinamerika und Karibik (Kirche und Katholizismus seit 1945), Paderborn u. a. 2009, 1–28; Sergio Silva, Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945, in: ebd., 29–58; Gerhard Kruip, Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987), Saarbrücken/Fort Lauderdale 1988, 35–62.

<sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971. Zu Gutiérrez siehe auch Gerhard Kruip, Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971), in: Manfred Brocker (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2018, 533–547.

zeichnung „Theologie der Befreiung“ erklärt sich aus dem Gegensatz zu einer „Theologie der Entwicklung“, die angesichts der durch die Dependenztheorie herausgestellten Abhängigkeit der lateinamerikanischen Länder von den Zentren der Welt als überholt betrachtet wurde. Wenn nicht Rückständigkeit das Problem ist, sondern Abhängigkeit, dann kann die Lösung nicht in nachholender Entwicklung liegen, sondern nur in einer Überwindung der Abhängigkeiten, also in „Befreiung“.

Die Versammlung in Medellín hatte jedoch in einem historischen Kontext stattgefunden, als das II. Vatikanische Konzil noch längst nicht in allen lateinamerikanischen Ortskirchen wirklich angekommen war. Die meisten Staaten wurden durch Militärdiktaturen beherrscht (Dominikanische Republik, Haiti, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panama, Peru, Paraguay, Brasilien, Argentinien), in anderen gab es autoritäre Regime (Mexiko, Kolumbien) oder ein Militärputsch stand kurz bevor (Bolivien ab 1971, Ecuador ab 1972, Chile und Uruguay ab 1973). Die erfolgreiche kubanische Revolution (1959) und ihre Anlehnung an die Sowjetunion machten den Konservativen Angst, auch weil sie für die „linken“ Kräfte durchaus eine Hoffnung war. Die USA unterstützten entsprechend ihrer Ideologie der „Nationalen Sicherheit“ sowohl offen als auch durch den Geheimdienst CIA die Militärdiktaturen, mit denen die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Eliten ihre privilegierte Stellung in den von enormen Ungerechtigkeiten gekennzeichneten Gesellschaften verteidigten. Die wachsende Bedeutung von revolutionären Guerrilla-Bewegungen bot den Machthabern eine willkommene Rechtfertigung für ihre Repression. Die verbreitete und gezielt geförderte Ideologie des Antikommunismus führte dazu, dass schon geringfügigste soziale Aktionen zugunsten der armen Mehrheit der Bevölkerung unter Kommunismusverdacht gestellt werden konnten. Anders als man auf Grund der Beschlüsse von Medellín hätte erwarten

können, stand die Kirche nicht geschlossen gegen die Militärdiktaturen. In vielen Ländern gab es einen offenen Pakt zwischen Kirche und Diktatur, in den anderen unterstützte mindestens ein Teil des hohen Klerus die Militärs, so vor allem in den mittelamerikanischen Staaten, zeitweise auch in Peru und vor allem in Argentinien.<sup>11</sup> Dabei hatte auch der Vatikan seine Finger im Spiel: Beispielsweise unterhielt der Apostolische Nuntius in Argentinien, Erzbischof Pio Laghi, engste und offensichtlich freundschaftliche Beziehungen zur Militärjunta unter Jorge Rafael Videla. Besonders interessant ist aber seine spätere Bedeutung: Unmittelbar nach dem Amtsantritt von Ronald Reagan als Präsident der USA berief ihn Johannes Paul II. zunächst zum Apostolischen Delegaten mit der Aufgabe, volle diplomatische Beziehungen zu den USA aufzubauen, die im März 1984 zu Stande kamen. Pio Laghi wurde daraufhin der erste Nuntius in den USA und bildete eine entscheidende Brücke für die enge Zusammenarbeit der US-amerikanischen Regierung unter Ronald Reagan mit dem Vatikan.<sup>12</sup>

Immer mehr wurde deutlich, dass sich in Medellín doch eher eine vom II. Vaticanum begeisterte, reformwillige Minderheit versammelt hatte. Aufgeschreckt durch die Beschlüsse von Medellín begannen die konservativen Kräfte sehr bald, sich zu organisieren und Gegenstrategien zu entwickeln. Sie fühlten sich zusätzlich bedroht vom Sieg der linken „Unidad popular“ 1970 in Chile unter Salvador Allende (dessen Regierung dann 1973 durch den von den USA unterstützten Militärputsch unter Augusto Pinochet gestürzt wurde) und durch die „Christen für den Sozialismus“, die im April/Mai 1972 mit Unterstützung des

---

<sup>11</sup> Ich verweise hier nur allgemein auf die entsprechenden Länderkapitel in Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, im Falle Argentiniens jedoch speziell auf Fortunato Mallimaci/Verónica Goménez Béliveau, Argentinien, in: ebd., 409–432, hier 426–429.

<sup>12</sup> Vgl. Lernoux, *People of God*, 71; vgl. Riccardi, Johannes Paul II., 374f.

mexikanischen Bischofs Sergio Méndez Arceo<sup>13</sup> in Chile ihre Gründungsversammlung abhielten. Es gelang dieser konservativen Reaktion bei einem Treffen des CELAM in Sucre/Bolivien (15.–23. November 1972), den 37-jährigen, extrem konservativen kolumbianischen Weihbischof Alfonso López Trujillo als Generalsekretär des CELAM zu platzieren.<sup>14</sup> Weil dies eine schlagartige Wende der Politik des CELAM mit sich brachte, wird das Ereignis von manchen als „Sucrazo“ bezeichnet. Auch wenn mit Eduardo Pironio, Aloisio Lorscheider und Luis Manresa gemäßigt-progressive Bischöfe zum Präsidenten bzw. zu Vizepräsidenten gewählt wurden, lag das entscheidende operative Geschäft ab jetzt in den Händen von López Trujillo. Und er war nicht allein. Neben vielen konservativen Bischöfen wie beispielsweise dem Kolumbianer Darío Castrillón Hoyos standen ihm auch der wahrscheinlich vom CIA unterstützte belgische Jesuit Roger Vekemans und der Franziskaner Bonaventura Kloppenburg aus Brasilien zur Seite. Besonders wichtig aber war eine Verbindung nach Deutschland: Denn der Essener Bischof Franz Hengsbach, der sowohl für das finanzstarke Hilfswerk Adveniat zuständig, als auch Militärbischof war, hatte zusammen mit López Trujillo einen „Studienkreis Kirche und Befreiung“ ins Leben gerufen, der vom 12. bis 13. Oktober 1973 seinen ersten Kongress in Mülheim/Ruhr abhielt. Der Studienkreis veröffentlichte daraufhin mehrere, teilweise extrem

---

<sup>13</sup> Johannes Meier, „Heiliger Vater, ich glaube nicht; es gibt einen enormen Unterschied“. Sergio Méndez Arceo (1907–1992), Bischof von Cuernavaca, in: ders. (Hg.), *Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*, Mainz 1999, 27–44.

<sup>14</sup> Siehe ausführlich dazu Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968–1979)*, México D.F. 1979, 268–296. Zur besonderen Situation der Kirche in Kolumbien, die u. a. durch den Wechsel des Priesters Camilo Torres zur Guerrilla stark polarisiert war, siehe Hubert Frank, *Kolumbien*, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, 305–322.

polemische, gegen die Befreiungstheologie gerichtete Studien der genannten Personen und weiterer deutscher Autoren aus dem konservativen Lager: Anton Rauscher, Wilhelm Weber und Lothar Bossle. Im Grunde wird man aus heutiger Sicht sagen müssen, dass die genannten deutschen Theologen mit Hilfe lateinamerikanischer Kollegen ihren eigenen, angesichts der Verhältnisse in der DDR ja durchaus berechtigten Antikommunismus auf Lateinamerika projizierten, ohne die Verhältnisse dort wirklich zu kennen und die dort entwickelten theologischen Neuansätze zu verstehen.<sup>15</sup>

### 3. Die CELAM-Konferenz in Puebla 1979

In dieser Gemengelage wurde Ende 1978 der aus dem sowjetkommunistischen Ostblock stammende Kardinal Karol Wojtyła Papst und reiste schon ein gutes Vierteljahr später zur Generalversammlung des CELAM nach Puebla/Mexiko. Dabei ist zum besseren Verständnis<sup>16</sup> daran zu erinnern, dass es in Mexiko nach der mexikanischen Revolution 1911–1917 einen heftigen Konflikt zwischen dem zunehmend antiklerikalen Staat und einer der Revolution sehr kritisch gegenüberstehenden Kirche gegeben hatte, der in den Jahren 1926–1929 sogar in einen Bürgerkrieg einer katholischen Guerilla-Bewegung namens „criste-ros“ gegen den revolutionären Staat mündete und durchaus

---

<sup>15</sup> Sowohl der Studienkreis als auch Adveniat wurden in einem Memorandum westdeutscher Theologen vom 21.11.1977 heftig kritisiert: Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung 1977, in: Norbert Greinacher (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 98–104.

<sup>16</sup> Siehe hierzu mit genaueren Informationen Gerhard Kruip, Religion, Kirche und Staat, in: Walther L. Bernecker u. a. (Hg.), Mexiko heute. Politik, Wirtschaft, Kultur, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2004, 149–173.

auch das Staat-Kirche-Verhältnis in den 1970er Jahren noch prägte. Johannes Paul II. war also sehr früh in einem heiklen Kontext zu einer ersten Stellungnahme gezwungen, deren wichtigste Elemente, die auch die späteren Konflikte schon vorzeichnen, sich in seiner Eröffnungsrede in Puebla erkennen lassen. Sie trägt eindeutig auch die Handschriften von zwei klaren Gegnern der Befreiungstheologie, nämlich von López Trujillo und von Kardinal Sebastiano Baggio, dem Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (und davor einige Jahre Mitarbeiter von Nuntiatoren oder Nuntius in verschiedenen lateinamerikanischen Staaten, darunter auch in Kolumbien).

In dieser Ansprache<sup>17</sup> nahm Johannes Paul II. zwar auch positiv Bezug auf Medellín und betonte unter Rückgriff auf das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* Pauls VI. von 1975 die enge Verbindung von „Evangelisation und Förderung des Menschen“ (61), setzte aber zugleich eindeutige, dem Neuaufbruch der lateinamerikanischen Kirche kritisch gegenüberstehende Akzente. So verwahrte er sich gegen „ungenauere Interpretationen“ der Beschlüsse von Medellín (49), schärfte den Bischöfen ein, sie seien „Meister der Wahrheit“ (50), die sich gegen „Neuinterpretationen des Evangeliums“ wehren müssten (51). Denn „die Kirche besitzt dank der Frohen Botschaft die Wahrheit über den Menschen“ (57). Das Reich Gottes werde nicht durch „Strukturreform und sozio-politisches Engagement“ erreicht (56). Er forderte, die Autorität des Lehramtes anzuerkennen (55) und lehnte die Vorstellung einer „aus dem Volke ge-

---

<sup>17</sup> Johannes Paul II., Stunde der Gnade für Lateinamerika. Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28.01.1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Predigten und Ansprachen Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 26.01.–04.02.1979 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5), Bonn 1979, 48–67. Die Zahlen in Klammern beziehen sich im Folgenden auf die Seiten dieser deutschen Übersetzung.

borenen“ „Volkskirche“ kategorisch ab (56). Die „Soziallehre der Kirche“, die die Grundlage einer „wahrhaften Befreiung“ sei (58), wird offensiv als orthodoxe Alternative zur Befreiungstheologie eingeführt (65), wobei Johannes Paul II. hier interessanterweise auf die Nr. 4 des Apostolischen Schreibens *Octogesima adveniens* von Paul VI. von 1971 verweist, ohne jedoch den ersten Satz dieses Abschnitts zu erwähnen, wo Paul VI. die Entscheidungskompetenz über Fragen der Anwendung der Soziallehre den „einzelnen christlichen Gemeinschaften“ zuschreibt, weil er meint, es erweise „sich für Uns als untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen“ (OA 4).

Das Vorbereitungsdokument für die Generalversammlung in Puebla hatte große Befürchtungen genährt, der in Medellín eingeschlagene Weg solle korrigiert und die Befreiungstheologie verurteilt werden. Dank des Wirkens des damaligen CELAM-Präsidenten, Kardinal Aloisio Lorscheider, konnten die Konflikte jedoch einigermaßen eingehegt werden. Die Befreiungstheologen, die nicht direkt zur Konferenz zugelassen waren<sup>18</sup>, tagten an einem anderen Ort in Puebla und wurden dort von den befreiungstheologisch orientierten Bischöfen mit Textvorlagen beliefert, die dann überarbeitet wieder in die Versammlung zurückgebracht wurden.<sup>19</sup> Insgesamt war das Abschlussdokument eine positive Überraschung und auch deshalb sehr wertvoll, weil es auf einem breiteren Konsens beruhte als das Dokument von Medellín.<sup>20</sup> Der Bezug

---

<sup>18</sup> Auch einigen Journalisten war die Akkreditierung verweigert worden. Ludwig Kaufmann kommentierte: „Dem Unternehmen stand von Anfang an die *Angst* auf der Stirn geschrieben.“ Ludwig Kaufmann, CELAM III – Lernprozeß auf dem Weg zu einem breiteren Konsens, in: Orientierung 43 (1979) 45–47, 45.

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Eine deutsche Übersetzung findet sich hier: CELAM, Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (1979), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in

auf die Soziallehre der Kirche wurde in Form eines offeneren und dynamischeren Verständnisses im Sinne von „sozialen Weisungen“ der Kirche aufgegriffen (DP 473 und 476).<sup>21</sup> Die Basisgemeinden wurden positiv gewürdigt (DP 96–97, 156, 643, 648). Die Befreiungstheologie wurde nicht verurteilt, vielmehr von einer Notwendigkeit der Befreiung gesprochen (DP 141, 189 u. ö.). Die Option für die Armen wurde bekräftigt (DP 1134–1147). Trotzdem sollte die Diskussion kurz darauf erneut aufbrechen.

#### 4. Der Besuch des Papstes in Nicaragua 1983

Noch bei seiner ersten Reise nach Brasilien (30. Juni – 12. Juli 1980) hatte sich Johannes Paul II. von dem Elend und den Ungerechtigkeiten in diesem Land, in dem auch die Kirche unter einer repressiven Militärdiktatur litt, berühren lassen<sup>22</sup> und dabei so positive Ansprachen gehalten, dass Leonardo Boff voller Begeisterung sagen konnte, er habe nun nach dem Papstbesuch mehr Hoffnung, weil dieser die brasilianische Kirche voll und ganz unterstütze.<sup>23</sup> Doch neben den nicht nachlassenden Bestrebungen der konservativen Kräfte trugen mehrere Entwicklungen nach der Konferenz in Puebla dazu bei, dass der Konflikt erneut aufflammte.

Am 19. Juli 1979 beendete die Sandinistische Revolution in

---

Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn o.J. [1979], 13–133. Ich zitiere die Textstellen mit „DP“ und der Abschnittnummer.

<sup>21</sup> Ärgerlicherweise hat eine römisch-kolumbianische Endredaktion des Abschlussdokuments tendenziöse Änderungen vorgenommen, z. B. die „sozialen Weisungen“ der Kirche („enseñanzas sociales“) wieder in das engere „Soziallehre“ („doctrina social“) zurückverwandelt, wie es schon im Vorbereitungsdokument stand. Siehe Gabriele Burchardt, Was Rom änderte. Zur Revision des Puebla-Dokuments, in: Herder Korrespondenz 34 (1980) 91–95.

<sup>22</sup> Vgl. Riccardi, Johannes Paul II., 388f.

<sup>23</sup> Leonardo Boff, A visita do Papa: o Saldo, in: Revista eclesiástica brasileira 40 (1980) 425–428.

Nicaragua die Diktatur von Anastasio Somoza. Möglich war dies nur, weil der damalige US-Präsident Jimmy Carter von einer Intervention absah. Somoza war fast bis zum Ende von den Bischöfen des Landes aus Angst vor einer kommunistischen Revolution gestützt worden.<sup>24</sup> Erst sechs Wochen vor dem erfolgreichen Umsturz veröffentlichten sie eine vorsichtige Legitimation des von vielen engagierten Christen im Land mitgetragenen Aufstands. In der sandinistischen Regierung waren dann vier katholische Priester als Minister vertreten – neben Ernesto Cardenal noch Miguel d’Escoto, Edgar Parrales und Fernando Cardenal. Die zunächst positive Haltung der Bischöfe zur neuen Regierung änderte sich schon 1980 wegen Vorwürfen politischer Indoktrination durch die von Ernesto Cardenal verantwortete Alphabetisierungskampagne und 1981 wegen der den Bischöfen nicht genehmen Einführung der Wehrpflicht, die notwendig geworden war, weil der neu gewählte Präsident der USA, Ronald Reagan, durch die massive Unterstützung der oppositionellen bewaffneten Gruppe der „Contras“ versuchte, die Sandinisten wieder zu entmachten. Die Kritik am kirchenrechtlich tatsächlich nicht erlaubten politischen Engagement der Priester in der Regierung war eher ein Aufhänger, als der wahre Grund einer zunehmenden Distanz.<sup>25</sup>

Am 24. März 1980 wurde im Auftrag der von den USA unterstützten Militärdiktatur in El Salvador der dortige Erzbischof Óscar Arnulfo Romero während der Messfeier ermordet, nachdem er am Tag davor heftig gegen die Repression im Land protestiert und die Soldaten sogar aufgefordert hatte, sich Befehlen ihrer Vorgesetzten zu verweigern. Bei seiner Ernennung zum

---

<sup>24</sup> Ludger Weckel, Nicaragua, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), Lateinamerika und Karibik, 166–182. v. a. 168f. und 173f.

<sup>25</sup> Allgemein zum mit der Zeit immer angespannteren Staat-Kirche-Verhältnis siehe Eberhard Löschcke, Auf dem Weg zur Religion des Lebens. Christen im Befreiungskampf Nicaraguas und die marxistische Religionstheorie, Bochum 1988.

Erzbischof 1977 hatte er noch als konservativ gegolten, kam dann aber durch die Ermordung ihm nahestehender Priester dazu, sich stärker auf die Seite der oppositionellen Kräfte zu stellen. Bei seinen Mitbrüdern im Bischofsamt und in Rom kam das gar nicht gut an, so dass er im April 1979, als er um eine Audienz beim Papst nachsuchte, sehr lange hingehalten wurde. Als es dann doch noch zu einem Gespräch mit dem Papst kam, muss dieses sehr unglücklich verlaufen sein, weil der Papst ihm gegenüber starke Vorbehalte äußerte. Bei einem zweiten Gespräch am 30. Januar 1980 konnte Romero seine Haltung offenbar besser verständlich machen, auch wenn der Papst Romero weiterhin vor einer Infiltration durch den Marxismus warnte, was deutlich zeigt, wie sehr er die Situation in Lateinamerika durch seine polnische Brille betrachtete.<sup>26</sup>

Doch diese Brille war nicht nur polnisch eingefärbt. Nach der Wahl Reagans zum US-Präsidenten Ende 1980 wurde die Achse Rom-Washington immer wichtiger.<sup>27</sup> Bei einem Besuch Reagans beim Papst am 7. Juni 1982 verstanden sich der US-amerikanische Präsident und der Papst, die beide ein Attentat überlebt hatten, offenbar so gut, dass manche sogar von einer „Heiligen Allianz“ sprachen.<sup>28</sup> Das Attentat auf den Papst am 13. Mai 1981 wurde zudem von vielen dem sowjetischen Geheimdienst KGB zugeschrieben, wie dies später auch ein Untersuchungsausschuss im italienischen Parlament meinte nachweisen zu können<sup>29</sup>, wobei man annehmen kann, dass dies den Antikommunismus des Papstes nur bestärken konnte. Er erwartete

---

<sup>26</sup> Siehe hierzu Martin Maier, Oscar Romero. Prophet einer Kirche der Armen, Freiburg i. Br. 2015, 73–74.

<sup>27</sup> Schon nach dem Zweiten Weltkrieg hatten der Vatikan und die CIA eng zusammengearbeitet, um einen Wahlsieg der Kommunisten in Italien zu verhindern: vgl. Lernoux, *People of God*, 69.

<sup>28</sup> Vgl. Riccardi, *Johannes Paul II.*, 372.

<sup>29</sup> Birgit Schönau, *Die sowjetische Spur*, in: *Zeit-online* (03.03.2006), online:

tete von Reagan Unterstützung für die Gewerkschaftsbewegung *Solidarność* und bei der Eindämmung der Macht der Sowjetunion.<sup>30</sup> Reagan erhoffte sich umgekehrt Unterstützung im Kampf gegen die Aufständischen in Mittel- und Südamerika. Zum Hintergrund ist wichtig zu wissen, dass ein der Partei der Republikaner nahestehendes „Santa Fe Committee“ bereits im Mai 1980 ein Memorandum über Lateinamerika erarbeitet hatten, das berühmte „Dokument von Santa Fe“, das in Kontinuität zum ebenfalls berühmten Rockefeller-Bericht von 1969 betonte, marxistisch-leninistische Kräfte würden die Kirche in Lateinamerika als politische Waffe gegen das Privateigentum und gegen das kapitalistische Wirtschaftssystem benutzen, indem sie sie mit kommunistischen Ideen infiltrierten. Deshalb lautet eine Empfehlung des Dokuments, die Theologie der Befreiung konsequent zu bekämpfen, um die vitalen Interessen der USA in Lateinamerika zu schützen.<sup>31</sup>

Angesichts dessen war klar, dass der Papstbesuch in Nicaragua am 4. März 1983 nicht einfach werden würde.<sup>32</sup> Schon kurz nach der Ankunft am Flughafen wies Johannes Paul II. Ernesto Cardenal, der sich vor ihm hinkniete, um ihn ehrfurchtsvoll zu begrüßen, mit barschen Worten und erhobenem Zeigefinger zu-

---

[https://www.zeit.de/online/2006/10/papst\\_untersuchungsbericht/komplettansicht](https://www.zeit.de/online/2006/10/papst_untersuchungsbericht/komplettansicht).

<sup>30</sup> Aus diesem Grund war der Vatikan äußerst kritisch gegenüber den US-amerikanischen Bischöfen, die ihrerseits dem von Reagan intensivierten Rüstungswettlauf kritisch gegenüberstanden und dies in einem Friedenshirtenwort auch zum Ausdruck brachten. Besonders der Erzbischof von Seattle, Raymond Hunthausen, der den Rüstungswettlauf scharf verurteilte, bekam Schwierigkeiten mit Rom: vgl. Lernoux, *People of God*, 207–214. Ihm wurde 1985 der konservative Donald Wuerl als Weihbischof zur Seite gestellt.

<sup>31</sup> Das Papier in französischer Sprache: *Une nouvelle politique interaméricaine pour les années 80. Le Document de Santa Fé*, in: *dial (diffusion de l'information sur l'Amérique latine)* 757 (28.01.1982) 13.

<sup>32</sup> Zum folgenden vgl. Weckel, *Nicaragua*, 178–179, und Peter Hebblethwaite, *Bilanz der Papstreise*, in: *Orientierung* 47 (1983) 74–76.

recht, er solle sein Verhältnis zur Kirche in Ordnung bringen. Das Bild dieser autoritären Zurechtweisung ging um die Welt. Zu einer weiteren Konfrontation kam es dann während der Messe auf dem Platz der Revolution in Managua. Mütter von im Krieg gegen die Contras gefallenen Soldaten baten um ein Gebet für ihre Söhne. Die Menge skandierte „Wir wollen Frieden!“ Doch der Papst ging weder auf die Situation des Landes noch auf die anwesende Menge mit ihren Anliegen ein, sondern sprach von der Einheit der Kirche und dem Gehorsam gegenüber den Bischöfen. Die zornigen Aufforderungen des Papstes zu schweigen („Silencio!“) wurden von der Menge, die genauso immer enttäuscht und wütender wurde wie der Papst, nicht befolgt. Johannes Paul II. dürfte daraufhin endgültig den Entschluss gefasst haben, die Theologie der Befreiung und die ungehorsame „Volkskirche“ zu bekämpfen. Gleichwohl muss hier erwähnt werden, dass er es sich bei der Weiterreise nach El Salvador nicht hat nehmen lassen, trotz großer Widerstände seitens der dortigen Regierung und einiger Bischöfe das Grab Romeros zu besuchen<sup>33</sup>. Erstaunlicherweise verlief der Besuch des Papstes 1998 in Kuba dann sehr viel versöhnlicher als 1983 in Nicaragua.<sup>34</sup>

5. Die beiden Instruktionen der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie 1984 und 1986 und die Konflikte mit einzelnen Befreiungstheologen

Am 1. März 1982 hatte Joseph Ratzinger das Amt des Präfekten der Glaubenskongregation in Rom übernommen. Damit ge-

---

<sup>33</sup> Vgl. Riccardi, Johannes Paul II., 393. Die römische Blockade der Versuche, Romero selig- und heiligzusprechen, wurde inzwischen von Papst Franziskus gelöst und Romero am 23.05.2015 selig- und am 14.10.2018 heiliggesprochen.

<sup>34</sup> Johannes Meier, Kuba, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), Lateinamerika und Karibik, 205–228, hier 222.

wannen die Gegner der Befreiungstheologie einen wichtigen neuen Verbündeten im Vatikan hinzu. Im März 1983 sandte die Glaubenskongregation „Zehn Bemerkungen“ zur Theologie von Gustavo Gutiérrez an die peruanische Bischofskonferenz mit dem Ansinnen, dass diese dessen Theologie überprüfe und verurteile.<sup>35</sup> Kurz vor deren entscheidender Sitzung im Januar 1984 erschien zunächst anonym in der peruanischen Zeitschrift „Oiga“, dann im März 1984 unter der Angabe des Autors in „30 Giorni“ eine scharfe Kritik von Ratzinger an der Befreiungstheologie, in der er ihr marxistische Ideologie vorwirft und in ihr eine „fundamentale Gefährdung des Glaubens“ erblickt.<sup>36</sup> Diesen Text hatte er offenbar auf einem Treffen zur Befreiungstheologie im September 1983 vorgetragen, an dem auch der Papst teilgenommen hatte. Dass es nicht zu einer Verurteilung von Gutiérrez durch die peruanischen Bischöfe kam, ist offenbar auch einem Brief von Karl Rahner und der Umsicht des Erzbischofs von Lima, Kardinal Juan Landázuri Ricketts zu verdanken. Jedoch nahm der konservative Erzbischof von Rio de Janeiro, Kardinal Eugenio de Araújo Sales, den Text von Ratzinger zum Anlass, den beiden Theologen Antonio Moser und Clodovis Boff in seiner Diözese die Lehrerlaubnis zu entziehen.

Ebenfalls 1984 beauftragte der Papst den Kölner Kardinal Joseph Höffner mit einer offiziellen Visitation des Erzbistums São Paulo, das unter Leitung von Kardinal Paulo Evaristo Arns

---

<sup>35</sup> Zum folgenden siehe v. a. Redaktion der Orientierung, Kontroverse um Befreiungstheologie, in: Orientierung 48 (1984) 98–99.

<sup>36</sup> Der deutsche Text: Joseph Ratzinger, Die Theologie der Befreiung, in: Norbert Greinacher (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 133–144. Vgl. die kluge und differenzierte Erwiderung der Brüder Clodovis und Leonardo Boff: Clodovis Boff/Leonardo Boff, Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, 24. März 1984, in: Norbert Greinacher (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung, 175–183.

stand, dessen befreiungstheologische Ausrichtung dem Papst ein Dorn im Auge war. Außerdem war Arns einer der theologischen Lehrer Leonardo Boffs. Der Besuch fand dann vom 24. Mai bis 3. Juni 1984 statt.<sup>37</sup> Über den vertraulichen Bericht gibt es unterschiedliche Meinungen. Trippen behauptet, Höffner habe Arns entlastet. Andere behaupten das Gegenteil<sup>38</sup>, was insofern plausibel ist, als Höffner bei seiner Eröffnungsansprache am 24. September 1984 zur Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz eine Karikatur der von ihm abgelehnten Befreiungstheologie zeichnete.<sup>39</sup>

Am 6. August 1984 erschien die erste Instruktion der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ (*Libertatis nuntius*)<sup>40</sup>, deren Veröffentlichung von Johannes Paul II. explizit gutgeheißen wurde. Erarbeitet wurde sie ohne jede Konsultation mit Befreiungstheologen, nicht einmal befreiungstheologisch orientierte lateinamerikanische Bischöfe wurden einbezogen. Zentral ist darin wieder der Vorwurf, die Befreiungstheologie nutze die marxistische Analyse,

---

<sup>37</sup> Norbert Trippen, Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Band II: Seine bischöflichen Jahre 1962–1987, Paderborn 2012, 387–390.

<sup>38</sup> Vgl. Lernoux, *People of God*, 44. Siehe auch kritisch zu Höffners Visitation Ludwig Kaufmann, *Brasiliens Kirche lässt sich nicht entmündigen*, in: *Orientierung* 48 (1984) 165–167, 202.

<sup>39</sup> Joseph Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der DBK, Fulda, 24.09.1984* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11), Bonn 1984. Höchst irritierend war für mich zu erfahren, dass Höffner bei einer früheren Reise nach Brasilien 1977 auch mit dem Staatschef und Diktator General Ernesto Geisel zusammentraf und danach auf einer Pressekonferenz berichtete, dass im Verhältnis Kirche und Staat in Brasilien keine ernsthaften Belastungen bestünden und sich die Kirche in ihren seelsorglichen Aktivitäten nicht eingeschränkt sehe. So der Bericht in Trippen, *Joseph Kardinal Höffner*, 383.

<sup>40</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, *Über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘*, 06.08.1984 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe.

die jedoch von einem ideologischen Apriori ausgehe, in dessen Zentrum sich „der Atheismus und die Negation der menschlichen Person, ihrer Freiheit und ihrer Rechte“ (15) befinde. Damit verkennt Ratzinger freilich die Anliegen mindestens des frühen Marx, aber auch die differenzierte und unorthodoxe Marxismus-Rezeption in Lateinamerika.<sup>41</sup> Die Möglichkeit einer Trennung marxistischer Analyse als sozialwissenschaftlicher Methode von den ideologischen Teilen eines orthodoxen Marxismus wird geleugnet (17). Der Befreiungstheologie wird vorgeworfen, „der ideologische, dem Marxismus entlehnte Kern“ übe in ihr „die Funktion eines bestimmenden Prinzips aus“ (17). Damit werde ein theologisches System geschaffen, das eine „Perversion der christlichen Botschaft“ darstelle (18). Die „Volkskirche“ werde als eine „Klassenkirche“ aufgefasst und die sakramentalen und hierarchischen Strukturen der Kirche grundsätzlich in Frage gestellt (21). Das römische Lehramt werde diskreditiert, weil es zur „Unterdrückerklasse“ gehöre (21). Ein Dialog mit der Befreiungstheologie sei deshalb „äußerst schwierig, um nicht zu sagen unmöglich“ (22). Jedoch sollten sich diejenigen, die sich ernsthaft um Gerechtigkeit bemühen wollten, auf die Soziallehre der Kirche besinnen, die die großen ethischen Richtlinien biete (27). Offenbar irritierte der schroffe und undifferenzierte Ton auch schon Mitarbeiter Ratzingers im Vatikan (oder den Papst?), denn er sah sich genötigt, in einem relativierenden Vorwort schon gleich ein späteres Dokument über die christliche Befreiung anzukündigen, „das – in positiver Ausrichtung – alle Reichtümer ins rechte Licht stellt, sowohl in der Lehre als auch in der Praxis“ (3).

---

<sup>41</sup> Siehe hierzu sehr instruktiv Bruno Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992 und speziell zu *Libertatis nuntius* Werner Post, *Wird die Sache der Armen verraten? Zum Verständnis von Marxismus in der Konstruktion der Glaubenskongregation*, in: *Orientierung* 48 (1984) 226–228.

Am 15. Mai 1984 hatte Ratzinger einen Brief<sup>42</sup> an Leonardo Boff mit Kritiken und Fragen zu seinem Buch „Kirche, Charisma und Macht“<sup>43</sup> geschrieben, in dem Boff die Machtstrukturen innerhalb der Kirche in Frage stellte und die Geltung der Menschenrechte auch für die Kirche selbst einklagte. Boff wurde zu einem Gespräch mit Ratzinger am 7. September 1984 nach Rom vorgeladen, offenbar, weil Ratzinger nach dem gescheiterten Versuch, Gutiérrez von der peruanischen Bischofskonferenz verurteilen zu lassen, im Fall Boff die Sache selbst an sich ziehen wollte. In demonstrativer Solidarität begleitet wurde Boff vom Vorsitzenden der brasilianischen Bischofskonferenz, Bischof Ivo Lorscheiter, und den beiden Kardinälen Paulo Evaristo Arns und Aloisio Lorscheider, nicht zuletzt, weil diese Bischöfe nicht nur Boff, sondern die Praxis der brasilianischen Kirche insgesamt in Frage gestellt sahen. Als die Glaubenskongregation dies verbieten wollte, soll Arns gesagt haben, er werde, falls er Boff nicht begleiten dürfe, öffentlich kundtun, dass Boff in seinem inkriminierten Buch nur die halbe Wahrheit geschrieben habe, denn in Wirklichkeit sei es ja noch viel schlimmer.<sup>44</sup> Das Gespräch verlief dann jedoch offenbar in offener und freundlicher Atmosphäre<sup>45</sup>, ja, das Verfahren galt seit dem 20. März 1985 als abgeschlossen,

---

<sup>42</sup> Er ist in deutscher Sprache dokumentiert in Joseph Ratzinger/Leonardo Boff, *Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung*. Das Buch „Kirche: Charisma und Macht“ in der Diskussion (Publik-Forum-Dokumentation Im Wortlaut), Oberursel 1984, 9–18. Siehe auch Kaufmann, *Brasilien Kirche lässt sich nicht entmündigen, der in beeindruckender Weise den autoritären Umgang Ratzingers mit der gesamten brasilianischen Kirche aufdeckt und kritisiert*.

<sup>43</sup> Leonardo Boff, *Kirche, Charisma und Macht*. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985.

<sup>44</sup> Vgl. Lernoux, *People of God*, 108.

<sup>45</sup> Siehe auch den entsprechenden Bericht des Betroffenen: Leonardo Boff, *Minha convocação à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: um testemunho pessoal*, in: *Revista eclesialística brasileira* 44 (1984) 845–852.

als die Glaubenskongregation eine das inkriminierte Buch von Boff betreffende „Notificatio“ ohne Verurteilung seines Autors veröffentlichte, weswegen Boff selbst und die brasilianischen Bischöfe dann ausgesprochen überrascht waren, als gegen Boff am 26. April 1985 eine „Zeitspanne unterwürfigen Schweigens“, also ein Verbot von Lehrtätigkeit, Interviews, Vorträgen und Publikationen, angeordnet wurde, die von Boff übrigens akzeptiert wurde. Diese Maßnahme, die sicherlich nicht ohne explizite Zustimmung Johannes Pauls II. erfolgte, hat weltweit, aber vor allem in Brasilien, große Empörung hervorgerufen und viele Katholiken massiv enttäuscht. Viele vermuteten, dass nicht nur Boff, sondern auch die brasilianische Bischofskonferenz und nicht zuletzt auch der Franziskanerorden getroffen werden sollten.<sup>46</sup> Kaufmann bemerkt zu Recht, „daß der seit dem Konzil immer wieder geforderte Rechtsschutz der Theologen heute weniger denn je gewährleistet zu sein scheint. Wenn weitherum der ‚Maulkorb‘ für Leonardo Boff mit den Maßnahmen totalitärer Regime von rechts und von links in Parallele gesetzt und dem Vatikan nicht nur mangelnde Fairness, sondern Angst vor einem fair play (durch Ausschluß des Spielers) vorgeworfen wird, so werden damit alte Klagen laut, daß die Mentalität der Inquisition immer noch nachwirke. Neu hinzu kommt die Tatsache, daß in Boff eine ‚Stimme derer, die keine Stimme haben‘ unterdrückt wird.“<sup>47</sup>

Die angekündigte zweite Instruktion der Glaubenskongregation „Über die christliche Freiheit und die Befreiung“ (*Liber-*

---

<sup>46</sup> Hierzu insgesamt und auch mit weiteren Hintergrundinformationen Ludwig Kaufmann, Leonardo Boff zum Schweigen gebracht, in: Orientierung 49 (1985) 109–112. Klein weist in einem weiteren Beitrag im gleichen Heft schwere Zitations- und Interpretationsfehler in der Notificatio der Glaubenskongregation nach: Nikolaus Klein, Zur Notificatio der Glaubenskongregation, in: Orientierung 49 (1985) 112–113.

<sup>47</sup> Vgl. Kaufmann, Leonardo Boff zum Schweigen gebracht, 112.

*tatis consicentia*)<sup>48</sup> vom 22. März 1986 fiel dann – eine erneute Überraschung – tatsächlich sehr viel offener und konstruktiver aus, auch wenn im Vorwort die „organische Beziehung“ zwischen beiden Dokumenten betont wird (LC 2). Offenbar hatte es zwischenzeitlich mehrere Begegnungen zwischen der römischen Kurie, dem Papst und brasilianischen Bischöfen gegeben, so beispielsweise am 4./5. Juli 1985 im Vatikan.<sup>49</sup> Das Dokument würdigt die moderne Freiheitsgeschichte, wobei dadurch sichtbar wird, dass eine durch und durch eurozentrische Perspektive eingenommen wird, macht aber auch auf die damit verbundenen Probleme aufmerksam, die vor allem darin gesehen werden, dass der Mensch versucht sei, sich vom Sittengesetz zu befreien und von Gott unabhängig zu werden (LC 11). Der Vorwurf, kirchliche Hierarchie und Lehramt stünden im Widerspruch gegen die Freiheit, wird vehement zurückgewiesen (LC 20). Gleichzeitig wird aber von „Befreiung“ durchaus in einem positiven Sinn gesprochen und es wird zugestanden, dass es Strukturen der Ungerechtigkeit gebe, die überwunden werden müssten (LC 42 vgl. 74), wobei freilich irdischer Fortschritt und Wachstum des Gottesreiches „sorgfältig“ zu unterscheiden seien (LC 60). Dabei gehe die Kirche, vom „Heiligen Geist geführt“ „in Treue voran auf den Wegen der authentischen Befreiung“ (LC 57). Schließlich wird ein bemerkenswert offenes Konzept von „sozialer Unterweisung der Kirche“ (LC 72) vorgelegt, von dem aus ein echter Dialog mit der Befreiungstheologie als möglich erscheint. Dass der Klassenkampf als notwendige „innere Dynamik des sozialen Lebens“ (LC 77) genauso abgelehnt wird wie der „Mythos der Revolution“ (LC 78) kann auch von

---

<sup>48</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Die christliche Freiheit und die Befreiung, 22.03.1986, Bonn 1986.

<sup>49</sup> Siehe hierzu die ausführliche Darstellung von Ludwig Kaufmann, ‚Freiheit und Befreiung‘ ein Friedensschluß?, in: Orientierung 50 (1986) 86–88.

befreiungstheologischer Seite zugebilligt werden, zumal unter Berufung auf *Populorum progressio* 31 gesagt wird, dass in Ausnahmesituationen sogar die Anwendung von Gewalt legitim sein kann (LC 79). Dass man das Dokument insgesamt als Bemühung um einen Ausgleich mit der Befreiungstheologie verstehen konnte, wird bekräftigt durch die fast gleichzeitig erfolgte Aufhebung des Schweigegebots für Leonardo Boff am 29. März 1986<sup>50</sup> und einen Brief von Johannes Paul II. an die brasilianische Bischofskonferenz, in dem er betont, „daß die Theologie der Befreiung nicht nur opportun ist, sondern nützlich und notwendig“<sup>51</sup> sei. Nicht zuletzt war dann die aus Anlass des 20. Jahrestags der Veröffentlichung von *Populorum progressio* Ende 1987 verfasste Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* ein Anhaltspunkt dafür, dass es sogar zu einer gewissen Rezeption befreiungstheologischer Einsichten durch das höchste Lehramt der Kirche gekommen war.<sup>52</sup> Außerdem trug das Ende des Ost-West-Konflikts mit dem Zusammenbruch des real existierenden

---

<sup>50</sup> Jedoch hatte Boff auch in den Jahren danach immer wieder unter Repressalien seiner kirchlichen Oberen zu leiden und teilte deshalb am 27. Juni 1992 seinen Austritt aus dem Franziskanerorden und den Verzicht auf das Priesteramt mit: Nikolaus Klein, Das Engagement geht weiter, in: Orientierung 56 (1992) 149–151.

<sup>51</sup> Johannes Paul II., Die Herausforderung annehmen. Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 40 (1986) 277–282, 280. Allerdings sollte auch der Konditionalsatz zitiert werden, der dieser Aussage vorausgeht (Hervorhebungen im Original): „Wenn man sich dafür einsetzt, jene gerechten Antworten zu finden, die durchdrungen sein sollen vom Verständnis für den reichen Erfahrungsschatz der Kirche in diesem Land, Antworten, die so wirksam und konstruktiv wie möglich sein sollen und gleichzeitig im Einklang und sich deckend mit den Lehren des Evangeliums, der lebendigen Tradition und des beständigen Lehramts der Kirche, dann sind wir davon überzeugt, wir und Sie, daß [...]“

<sup>52</sup> Siehe hierzu meine Analyse Gerhard Kruij, Befreiung und Entwicklung. Zum Verhältnis von Soziallehre und Theologie der Befreiung, in: Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer (Hg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Düsseldorf 1988, 137–153.

Sozialismus 1989/90, was durchaus auch manche befreiungstheologische Positionen erschütterte<sup>53</sup>, zu einer gewissen Entschärfung und Entideologisierung bei.

## 6. Die CELAM-Konferenz in Santo Domingo 1992

Bald wurde jedoch deutlich, dass die innerkirchlichen Konflikte nicht beendet waren.<sup>54</sup> Neben problematischen und tendenziösen Bischofsernennungen (siehe unten) wurde dies anlässlich der vierten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe deutlich. Sie wurde auf das Jahr 1992 und nach Santo Domingo gelegt, um das 500-Jahr-Gedenken der Entdeckung/Eroberung Amerikas durch Christoph Kolumbus am 12. Oktober 1492 zu begehen. Im Grunde wiederholten sich hier beginnend mit den ersten Vorbereitungen ab 1988 die Lagerbildungen pro und kontra Befreiungstheologie in den unterschiedlichen Positionen, ob der 12. Oktober als Beginn von Eroberung und Kolonialisierung Anlass zu einem Schuldbekenntnis auch der Kirche sein oder als Auftakt der Christianisierung Amerikas positiv gefeiert werden sollte.<sup>55</sup> Papst Johannes Paul II. erkennt in seiner

---

<sup>53</sup> Siehe Gerhard Kruij, Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 80 (1996) 1, 3–25, und Norbert Arntz (Hg.), Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993.

<sup>54</sup> Die gesellschaftlichen Konflikte und teilweise auch die Konflikte mit den repressiven Militärdiktaturen oder paramilitärischen Gruppen setzten sich ohnehin mit großer Brutalität fort. Dafür steht besonders die Ermordung von sechs Jesuiten mit ihrer Haushälterin und ihrer Tochter am 16.11.1989 im Auftrag der Militärregierung in El Salvador. Siehe Jon Sobrino, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in El Salvador. Fakten und Überlegungen, Brig – Fribourg (Schweiz) 1990.

<sup>55</sup> Zum folgenden siehe ausführlicher Gerhard Kruij, Kirche und Gesellschaft

Eröffnungsansprache zur Konferenz<sup>56</sup> die Leiden der Indigenen und der Afroamerikaner in der Zeit der Eroberung und der Kolonialisierung durchaus an, nimmt aber die gesamte katholische Kirche ohne weitere Differenzierung dafür in Anspruch, „eine unermüdliche Verteidigerin der Indios“ gewesen zu sein (14). Dies drückt nach der Analyse von Nikolaus Klein „die Tendenz *aller* Ansprachen von Johannes Paul II. in der Dominikanischen Republik aus: zwischen Conquista und ‚Evangelisierung der Neuen Welt‘ eine Unterscheidung in der Art zu machen, daß zwar die verheerenden Folgen der Conquista und deren Wirkungen bis heute thematisiert werden, daß sie sogar als schuldhaftes Handeln einzelner Christen denunziert werden. Die institutionelle, politische Verknüpfung von Conquista und Ausbreitung des Christentums, wie sie nicht nur faktisch geschah, sondern auch von vielen Theologen und Juristen während der Kolonialzeit als rechtens begründet wurde, wird dabei nicht erwähnt.“<sup>57</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Nr. 6 der Botschaft des Papstes an die Eingeborenenbevölkerung<sup>58</sup>, in der der Papst im Anschluss an die Vergebungsbitte des Vater Unsers eindringlich an die Eingeborenenvölker appelliert, „alle Vergehen und Ungerechtigkeiten zu vergeben, die euch zugefügt wurden“.

---

im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die ‚Entdeckung‘ Amerikas, Münster 1996, 77–84.

<sup>56</sup> Johannes Paul II., Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Eröffnungsansprache des Heiligen Vaters, 12.10.1992, in: CELAM (Hg.), Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.–28.10.1992 (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1993. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten dieses Abdrucks der Ansprache.

<sup>57</sup> Nikolaus Klein, Santo Domingo 1992, in: Orientierung 56 (1992) 229–232, 230.

<sup>58</sup> Johannes Paul II., Botschaft an die Eingeborenenbevölkerung, 13.10.1992, in: CELAM (Hg.), Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur, 188–193.

Statt einer demütigen Vergebungsbitte für Taten und Entwicklungen, für die die Kirche zumindest mitverantwortlich war, fordert er von den Indigenas Vergebung ein, ohne die Schuldigen explizit zu nennen.

An einigen Stellen bezieht sich der Papst auch auf die Befreiungstheologie, wenn er etwa der Hoffnung Ausdruck gibt, dass nach dem Fall des „real existierenden Sozialismus“ in Osteuropa „auch auf diesem Kontinent das Anhängen an die kurzlebigen Werte dieser Ideologie erschöpft“ sei (19). Er bekräftigt die „bevorzugte Option für die Armen“ (22)<sup>59</sup>, betont aber zugleich, eine „echte Befreiungspraxis“ müsse sich immer von der Lehre der Kirche „inspirieren“ lassen, wobei er auf *Libertatis nuntius* und *Libertatis conscientia* Bezug nimmt (23). Konsequenterweise fordert er dann auch die Treue zum „authentischen Lehramt der Bischöfe“ (7), verurteilt ein „paralleles Lehramt der Theologen“ (8) und verweist sozusagen als Richtschnur auf den kurz zuvor approbierten Katechismus der katholischen Kirche (9).

Während im Vorbereitungsdokument vom Februar 1990 noch ein Schuldbekenntnis gefordert worden war, wurden entsprechende Anträge auf der Konferenz selbst zunächst abgelehnt. Der damalige CELAM-Vorsitzende, der 1981 von Johannes Paul II. ernannte Erzbischof von Santo Domingo, Kardinal Nicolás de Jesús López Rodríguez, soll erklärt haben: „In meiner Kathedrale nicht.“ Als jedoch der Papst selbst in einer Generalaudienz am 21. Oktober 1992 die Indigenen um Vergebung gebeten hatte, wurde ein kurzer Bußakt in einem Gottesdienst am 23. Oktober „untergebracht“ und im Abschlussdokument<sup>60</sup> in Nr. 248 in einem Halbsatz darauf Bezug genommen. Ansonsten ist

---

<sup>59</sup> Mit der Rede von der „bevorzugten“ Option für die Armen soll die auch für Befreiungstheologen selbstverständliche Forderung zum Ausdruck gebracht werden, dass diese Option niemanden von der Sorge der Kirche ausschließen dürfe.

<sup>60</sup> CELAM, Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur.

an diesem Schlussdokument vor allem bemerkenswert, dass von der seit Medellín üblichen Methode und Gliederung nach dem Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln abgewichen wurde, indem im ersten Teil zunächst ein Bekenntnis zu Jesus Christus abgelegt wird, um erst danach auf das Thema der Evangelisierung und der Förderung des Menschen zu sprechen zu kommen.<sup>61</sup> Trotz vieler Unzulänglichkeiten ist positiv zu erwähnen, dass Santo Domingo die Bedeutung der indigenen Völker hervorgehoben und die Notwendigkeit einer inkulturierten Pastoral bewusst gemacht hat (Nr. 230–251). Trotzdem lautet das Urteil von Klein: „Und doch bleibt eine tiefe Enttäuschung und eine große Sorge: die Enttäuschung darüber, daß die Konferenz nicht zu jener Entschiedenheit ihrer Aussagen fand, wie sie von der Situation gefordert wurde, und die Sorge, daß das Dokument von Santo Domingo aus diesem Grund gegen die auf dieser Konferenz zur Sprache gekommenen pastoralen Herausforderungen für den lateinamerikanischen Kontinent ausgelegt werden kann.“<sup>62</sup>

An der Versammlung in Santo Domingo zeigte sich zudem „eine zunehmende Tendenz des Papstes und der römischen Zentrale, diese Beratungen des lateinamerikanischen Episkopats als abhängige Instrumente ihrer Autorität zu verstehen.“<sup>63</sup> Grundlage dafür ist der ungesicherte rechtliche Status der Konferenz, die vom Papst einberufen und maßgeblich von der entsprechenden Kurienbehörde, dem Päpstlichen Rat für Lateinamerika (CAL) und vom CELAM geleitet und durchgeführt wird. Intensiv hat der Papst auch dieses Mal von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, zusätzlich zu den Delegationen der Bischofskonferenzen weitere Teilnehmer zu ernennen. Die Vertreter der römischen

---

<sup>61</sup> Bei der Generalversammlung des CELAM in Aparecida ist man dann explizit wieder zu diesem Dreischritt zurückgekehrt.

<sup>62</sup> Nikolaus Klein, In Kontinuität zu Medellín und Puebla? Santo Domingo 1992 (zweiter Teil), in: Orientierung 56 (1992) 259–262, hier 262.

<sup>63</sup> Ebd. 259.

Dikasterien waren zudem in Santo Domingo zum ersten Mal nicht nur als Beobachter, sondern als Teilnehmer mit allen Rechten dabei. Zum ersten Präsidenten der Konferenz ernannte der Papst Kardinal Angelo Sodano, der von 1977 bis 1989 Nuntius in Chile gewesen war. Da die Geschäftsordnung den Teilnehmern der Konferenz wenig Rechte einräumte und zudem sehr restriktiv gehandhabt wurde, sah Klein durchaus die Freiheit der Beratungen gefährdet. Und den ursprünglichen Sinn teilweise verfälschende nachträgliche Textänderungen durch eine römische Endredaktion gab es auch hier.<sup>64</sup>

## 7. Die Repression lateinamerikanischer Ordensleute und die Förderung konservativer kirchlicher Organisationen

Schon kurz nach seiner Wahl versuchte Johannes Paul II. den Jesuitenorden, der sich unter Pedro Arrupe vorsichtig der Befreiungstheologie geöffnet hatte, stärker unter Kontrolle zu bringen. Gegen dessen Willen ernannte er 1981 zwei päpstliche Delegaten, Paolo Dezza und Giuseppe Pitau, und setzte sie an die Spitze des Jesuitenordens. 1983 wurde dann Peter Hans Kolvenbach regulär zum Jesuitengeneral gewählt.<sup>65</sup> Ein

---

<sup>64</sup> Norbert Arntz, Synoptischer Vergleich von Veränderungen (eine Auswahl) zwischen dem am 28. Oktober 1992 von der Versammlung beschlossenen Text und der am 10. November 1992 durch den Vatikan veröffentlichten Fassung, in: Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), IV. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen. Werden – Verlauf – Wertung (Berichte – Dokumente – Kommentare 55), Bonn 1993, 62–65. Leider gab es übrigens ganz ähnliche tendenziöse Überarbeitungen auch beim Abschlussdokument der fünften Generalversammlung des CELAM in Aparecida 2007: Christoph Krauß/Gerhard Kruij, In Selbstblockaden verstrickt: Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 450–453.

<sup>65</sup> Anne Haller, Jean-Paul II et l'Amérique Latine. La politique religieuse du Saint-Siège : mise au pas, restauration, dynamiques, Paris 2008, 88–89.

anderes Ziel päpstlicher Intervention war die Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensleute (Confederación latinoamericana de religiosos = CLAR): Um das befreiungstheologische Projekt „Wort und Leben“ zu stoppen, zwang der Papst entgegen den Statuten der 1991 CLAR einen Generalsekretär auf.<sup>66</sup> Ein weiteres Mal gab es massive Konflikte um die CLAR in den Jahren der Vorbereitung auf das 500-Jahr-Gedenken der Eroberung/Entdeckung Amerikas 1992.<sup>67</sup>

Auf der anderen Seite förderte Papst Johannes Paul II. gezielt neue geistliche Bewegungen wie das in Spanien von Josemaría Escrivá de Balaguer 1928 gegründete Opus Dei<sup>68</sup>, das aus Peru stammende Sodalitium Christianae Vitae<sup>69</sup> und die 1948 in Mexiko gegründeten Legionäre Christi<sup>70</sup> mit der mit ihr verbundenen Laienbewegung Regnum Christi.

Das *Opus Dei*, das vom spanischen Franquismus geprägt war, gleichzeitig wegen seiner Nähe zu den spanischen und lateinamerikanischen Eliten über großen Einfluss und hohe finanzielle Mittel verfügt, vor allem in Chile und Peru, wurde von Papst Johannes Paul II. 1982 zur Personalprälatur erhoben. Im Mai 1992 wurde Escrivá selig- und im Oktober 2002 heiliggesprochen. Viele der konservativen lateinamerikanischen Bischöfe gehören dem Opus Dei an.<sup>71</sup> Besonders starke Konflikte

---

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>67</sup> Bilan de la crise de la CLAR, in: dial (diffusion d'information sur l'amérique latine) 1616 (19.09.1991).

<sup>68</sup> Peter Hertel, Kampf gegen Hedonismus und Kirche von unten: Opus Dei in Lateinamerika, in: Karin Gabbert u. a. (Hg.), Religion und Macht, Münster 2002, 119–134.

<sup>69</sup> Milagros Peña, The Sodalitium Vitae Movement in Peru. A Rewriting of Liberation Theology, in: Sociological Analysis 53 (1992) 159–173.

<sup>70</sup> José Martínez de Velasco, Fromm und einflussreich. Die „Legionäre Christi“ und ihr Gründer, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) 246–251. Allgemein zum folgenden Absatz siehe auch vgl. Haller, Jean-Paul II et l'Amérique Latine, 149–163.

entstanden durch die Bedeutungszunahme des Opus Dei innerhalb der katholischen Kirche in Peru.<sup>72</sup> Seit der Veröffentlichung des Berichts der Wahrheitskommission über die Gewalt der Guerrilla-Bewegung Sendero Luminoso und die Gegen Gewalt der peruanischen Sicherheitskräfte polemisierte Juan Luis Cipriani, Opus-Dei-Mitglied und 1999 zum Erzbischof von Lima und 2001 zum Kardinal ernannt, gegen die Kommission und stellte deren Ergebnisse in Frage, weil diese auch eine Mitschuld der Kirche benannten. Auch ging Cipriani<sup>73</sup> immer wieder gegen Befreiungstheologen vor.

Das *Sodalitium* wurde von Luis Fernando Figari 1975 gegründet, der vorher eine nationalistische Jugendbewegung organisiert hatte. Er fand schnell Unterstützung von Seiten mehrerer peruanischer Bischöfe, darunter von Augusto Vargas Alzamora, der von Papst Johannes Paul II. 1989 zum Erzbischof von Lima ernannt wurde. Das Sodalitium wurde von Johannes Paul II. 1997 als Gesellschaft Apostolischen Lebens für Laien und Priester anerkannt.<sup>74</sup> Ebenfalls großen Einfluss hat in Peru der 1964 in Spanien gegründete Neokatechumenale Weg. Die peruanische Bischofskonferenz ist seit Jahren auf Grund des zunehmenden Einflusses von Bischöfen aus diesen Gruppen hochgradig zerstritten.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Auf [https://de.wikipedia.org/wiki/Liste\\_bekannter\\_Opus-Dei-Mitglieder](https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_bekannter_Opus-Dei-Mitglieder) findet sich eine Liste bekannter Mitglieder, von der ich aber nicht weiß, ob sie wirklich zuverlässig ist.

<sup>72</sup> Veit Straßner, Die Nerven liegen blank. Spannungen in der katholischen Kirche von Peru, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 256–261.

<sup>73</sup> Papst Franziskus hat am 25.01.2019 den altersbedingten Rücktritt von Cipriani angenommen und den befreiungstheologisch ausgerichteten Carlos Gustavo Castillo Mattasoglio zum Erzbischof ernannt.

<sup>74</sup> Seit 2010 gibt es Anschuldigungen sexuellen Missbrauchs gegen Figari, den dieser inzwischen zugegeben hat. Auf Anordnung des Vatikans verlor er 2017 die Mitgliedschaft im Sodalitium.

<sup>75</sup> Siehe auch Vicente Imhof/Veit Straßner, Peru, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), Lateinamerika und Karibik, 339–364, hier 363.

Gründer der *Legionäre Christi* ist der in seiner Kindheit durch den Krieg der Cristeros geprägte Marcial Maciel, der sich mit Hilfe großer finanzieller Mittel erheblichen Einfluss in der Kirche verschaffte, sowohl in Mexiko als auch in Rom. Maciel begleitete den Papst bei seinen Reisen nach Mexiko und wurde auch im Vatikan immer wieder vom Papst empfangen, obwohl schon längst Vorwürfe sexuellen Missbrauchs gegen ihn erhoben worden waren.<sup>76</sup> Noch am 30. November 2004 erhielt Maciel ein herzliches Glückwunschsreiben des Papstes zum 60. Jahrestag seiner Priesterweihe<sup>77</sup>. Eine 1999 begonnene Untersuchung bei der Glaubenskongregation zog sich jahrelang hin. Erst nach dem Tod von Johannes Paul II. reagierte sie auf die Vorwürfe, die sie inzwischen für gerechtfertigt hielt, und erklärte am 19. Mai 2006, ob des fortgeschrittenen Alters und des schlechten Gesundheitszustands von Maciel auf einen kanonischen Prozess zu verzichten, „und den Pater dazu einzuladen, ein zurückgezogenes Leben des Gebets und der Buße zu führen unter Verzicht auf jeglichen öffentlichen pastoralen Dienst“<sup>78</sup>. Man muss sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. den Vorwurf machen, in diesem Fall sexuellen Missbrauch vertuscht zu haben und auch nach dessen Anerkennung nicht adäquat reagiert zu haben.

---

<sup>76</sup> Vgl. z. B. den schon 1997 an Johannes Paul II. gerichteten offenen Brief mehrerer Betroffener auf [http://www.pepe-rodriguez.com/Sexo\\_clero/Casos/Sexo\\_clero\\_M\\_Maciel\\_Leg\\_pedof\\_denuncia\\_Papa.htm](http://www.pepe-rodriguez.com/Sexo_clero/Casos/Sexo_clero_M_Maciel_Leg_pedof_denuncia_Papa.htm).

<sup>77</sup> Siehe [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2004/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20041130\\_legionaries.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2004/november/documents/hf_jp-ii_spe_20041130_legionaries.html).

<sup>78</sup> Deutsche Übersetzung der Erklärung auf: <https://pt.zenit.org/articles/der-heilige-stuhl-nimmt-zu-den-anschuldigungen-gegen-den-gruender-der-legionare-christi-stellung/>. Interessanterweise findet sich diese Erklärung nicht auf den Seiten von [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Zu den machtpolitischen Verflechtungen der Legionäre Christi siehe Salvador Guerrero Chipres (Hg.), *El círculo del poder y la espiral del silencio. La historia oculta del Padre Marcial Maciel y Los Legionarios de Cristo*, México D.F. 2004. Vgl. dazu auch den Beitrag von Daniel Deckers in diesem Band.

## 8. Die Politik gezielter Bischofsernennungen

In vielen Veröffentlichungen wird immer wieder darauf hingewiesen, dass der Kampf gegen die Befreiungstheologie auch über gezielte Ernennungen von konservativen und besonders rom-treuen Priestern zu Bischöfen geführt worden sei<sup>79</sup>, ohne dass dies freilich vollständig überprüft worden wäre. Auch im Rahmen dieser Studie ist eine umfassende Analyse der Bischofs-ernennungen während der fast 27-jährigen Amtszeit von Johannes Paul II. in den nahezu 800 lateinamerikanischen Diözesen, Apostolischen Prälaturen oder Vikariaten nicht möglich. Einige Fälle, in denen besonders befreiungstheologisch orientierte Bischöfe durch extrem konservative ersetzt wurden, können aber kurz benannt werden. Verallgemeinert werden können sie freilich nicht, denn es gibt auch Beispiele von dialogoffenen, pastoral engagierten und der Befreiungstheologie nicht ablehnend begegnenden Bischöfen, die von Johannes Paul II. ernannt wurden, so z. B. Próspero Penados 1983 zum Erzbischof von Guatemala, 1988 Álvaro Leonel Ramazzini zum Bischof von San Marcos (Guatemala), Claudio Hummes 1996 zum Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) und 1998 zum Erzbischof von São Paulo, Óscar Rodríguez Maradiaga 1978 zum Weihbischof und 1993 zum Erzbischof von Tegucigalpa/Honduras, Jorge Bergoglio, der spätere Papst Franziskus, 1992 zum Weihbischof und 1997 zum Koadjutor und schließlich 1998 zum Erzbischof von Buenos Aires.

Doch in anderen Fällen kam es durch Bischofsernennungen zu harten Brüchen und heftigen Konflikten.<sup>80</sup> Einige wenige

---

<sup>79</sup> So z. B. auch Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007, 70. Ähnlich auch Haller, *Jean-Paul II et l'Amérique Latine*, 67. Auch die katholischen Ortskirchen der USA, der Niederlande, der Schweiz und Österreichs sowie das Erzbistum Köln haben bekanntlich unter der Ernennung sehr konservativer Bischöfe zu leiden gehabt.

<sup>80</sup> Eigentlich müsste genauer nachgewiesen werden, dass es sich bei den Nach-

Beispiele mögen genügen. Die Ernennungen von Vargas Alzamora und Cipriani zu Erzbischöfen von Lima wurden schon erwähnt. Besonders schmerzlich war 1985 die Ernennung von José Cardoso Sobrinho zum Erzbischof von Olinda e Recife und damit zum Nachfolger von Hélder Câmara. Er zwang der Diözese eine ganz andere pastorale Richtung auf, zerstörte viele der gut laufenden Projekte und zeichnete sich u. a. dadurch aus, dass er für ein Lehrverbot für die Befreiungstheologin Ivone Gebara sorgte.<sup>81</sup> In Mexiko wurde Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) ersetzt durch den konservativen Juan Jesús Posadas Ocampo und Bartolomé Carrasco Briseño (Oaxaca) 1993 durch Héctor González Martínez. Ernesto Corripio Ahumanda, Erzbischof von Mexiko-Stadt, vollzog selbst eine Wandlung in Richtung konservativer Positionen, was 1984 zur Schließung des befreiungstheologisch ausgerichteten Instituto Teológico de Estudios Superiores führte. Norberto Rivera Carrera, seit 1995 Erzbischof von Mexiko-Stadt und eng mit den Legionären Christi verbunden, schloss als Bischof von Tehuacán im Jahr 1990 das gemeinsame Priesterseminar der südöstlichen Diözesen Mexikos. Der wegen seines Einsatzes für den Frieden mit den Zapatisten umstrittene Bischof von San Cristóbal de Las Casas in Chiapas/Mexiko, Samuel Ruiz, erhielt 1995 einen Koadjutor mit dem Recht auf Nachfolge, Raúl Vera López, zur Seite gestellt. Nach dem Rücktritt des von den Indigenas hoch verehrten „Don Samuel“ wurde Vera López nach Saltillo versetzt, denn inzwischen war er ganz auf die Linie von „Don Samuel“ eingeschwenkt.<sup>82</sup> Nachfolger wurde dann der gemä-

---

folgern um Personen handelte, die in starkem Gegensatz zu ihren Vorgängern standen. Ich verweise hier auf einschlägige Hinweise in Meier, *Lateinamerika und Karibik*, die durch ein Namensregister leicht zu erschließen sind. Genauere Nachweise würden den Umfang dieses Beitrags sprengen.

<sup>81</sup> Hierzu besonders Haller, *Jean-Paul II et l'Amérique Latine*, 72–76.

<sup>82</sup> Siehe Gerhard Kruij, „Evangelisierung in den indigenen Kulturen“. Samuel

ßigte Felipe Arizmendi Esquivel. In El Salvador wurde Fernando Sáenz Lacalle 1995 als Nachfolger des Romero sehr nahestehenden Arturo Rivera y Damas ernannt. Der Spanier Sáenz gehört zum Opus Dei, war vorher Militärbischof und sogar General der Streitkräfte. Meier schreibt: „Diese Ernennung wurde von der Regierung und der politischen Rechten mit Genugtuung aufgenommen.“<sup>83</sup> In Chile wurde Kardinal Silva Henríquez 1983 ersetzt durch Juan Francisco Fresno, der 1973 den Putsch Pinochets öffentlich begrüßt hatte<sup>84</sup> und auch dessen 1998 zum Erzbischof von Santiago und seit 2001 zum Kardinal erhobene Nachfolger Francisco Javier Errázuriz sprach sich gegen eine strafrechtliche Aufarbeitung der Militärdiktatur aus.<sup>85</sup>

## 9. Fazit

Als ich all diese Fakten zusammentrug und mir die Dramatik dieser Jahre nochmals bewusst machte, erinnerte ich mich an eine Bemerkung von Enrique Dussel zu Beginn seines Kapitels über den „Sucrazo“ 1972:

„In diesem Abschnitt wie in keinem anderen bemächtigt sich des Chronisten ‚Angst und Schrecken‘. Soll er alles schreiben, was er gesehen hat und für wahr hält entsprechend der Dokumente und Zeugnisse? Muss er gemäß einem falsch verstandenen menschlichen Respekt, auch

---

Ruiz (\*1924), Bischof von San Cristóbal de Las Casas/Mexiko, in: Johannes Meier (Hg.), *Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*, Mainz 1999, 200–217.

<sup>83</sup> Johannes Meier, *El Salvador*, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, 133–153, hier 151.

<sup>84</sup> Veit Straßner, *Chile*, in: Johannes Meier/Veit Straßner (Hg.), *Lateinamerika und Karibik*, 385–408, hier 401.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 405.

vor der Kirche, schweigen? Wird er nicht der Kirche schaden, wenn er bestimmte Wahrheiten ausspricht? Mit bestem Gewissen glaube ich, dass die Geschichte, als theologisches Momentum, und wenn sie sich für die Praxis der Unterdrückten öffnet, prophetische Züge trägt, wenn sie kritisiert. Deshalb werde ich aus Liebe zur Kirche das sagen, was sich beweisen lässt und insofern es der Evangelisierung und der Befreiung der Armen dient.“<sup>86</sup>

In diesem Geiste komme ich nach meinen Ausführungen zu dem zwar traurigen, aber hoffentlich für die Zukunft fruchtbaren und lehrreichen Schluss, dass die weitgehend gescheiterte Begegnung von Johannes Paul II. mit dem theologischen Neuaufbruch in Lateinamerika ein Beispiel dafür ist, dass eine Kirche, die ihr Heil im Zentralismus und der Erhaltung eigener Macht sieht, und zugleich wegen ideologischer Voreingenommenheiten nicht bereit ist, die Kontexte, in denen sie ihre Aufgabe der Evangelisierung zu erfüllen hat, wirklich wahrzunehmen, und mit den Gläubigen, die in diesen Kontexten leben, in einen echten, lernbereiten Dialog einzutreten, der eigenen Sache großen Schaden zufügt. Die Verantwortung dafür trägt vor allem Johannes Paul II. als Papst, aber er trägt sie nicht allein, denn daran, dass es so gekommen ist, wie es war, tragen auch lateinamerikanische Kardinäle wie Alfonso López Trujillo und der deutsche Kardinal und spätere Papst Joseph Ratzinger eine erhebliche Mitschuld.

---

<sup>86</sup> Vgl. Dussel, *De Medellín a Puebla*, 268.