

Antje Schnoor

Zwischen jenseitiger Erlösung und irdischem Heil

Die Rezeption der Befreiungstheologie in der Gesellschaft Jesu

»Von überall her haben die Jesuiten gefordert, dass die 32. Generalkongregation klare Grundentscheidungen treffe und eindeutige Richtlinien für unseren Auftrag heute erlasse. Hier ist die Antwort. Kurz gesagt: Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute besteht im Dienst am Glauben, zu dem der Einsatz für die Gerechtigkeit notwendig hinzugehört.«¹

So lauten die ersten beiden Absätze des 4. Dekrets, das im März 1975 bei der 32. Generalkongregation des Jesuitenordens verabschiedet wurde und von Beginn an sowohl in der Gesellschaft Jesu als auch in der Katholischen Kirche umstritten war. Nicht strittig war der »Dienst am Glauben«, also die Evangelisierung. Die Verbreitung des Glaubens zählt nicht nur traditionell zu den Aufgaben des Ordens, sondern wurde ihm bei der 31. Generalkongregation 1965/66 durch Papst Paul VI. als Reaktion auf die zunehmende Säkularisierung der europäischen Gesellschaften als zentrale Aufgabe übertragen.² Mit dem »Einsatz für Gerechtigkeit« hingegen, vor allem mit der Verknüpfung von sozialer Gerechtigkeit und Evangelisierung, fand ein neues Selbstverständnis der Jesuiten seinen Ausdruck.

Dieses neue Selbstverständnis, so lautet die hier vertretene These, steht mit spezifischen theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Lateinamerika seit den 1960er Jahren im Zusammenhang. In Bezug auf die Frage nach der richtigen und gerechten Gesellschaftsordnung entfaltete die kubanische Revolution 1959 eine enorme Wirkung. Vor dem Hintergrund des Kalten Kriegs wurde sie von ihren Befürwortern als hoffnungsvolles Beispiel auch für andere lateinamerikanische Länder verstanden, während ihre Gegner den Kontinent vom Gespenst des Marxismus heimgesucht wähten. Zu dieser Position zählte auch die Katholische Kirche, die aber zugleich die Auseinandersetzungen um neue Gesellschaftsentwürfe und die Frage der sozialen Gerechtigkeit als Herausforderung begriff. Den Boden hierfür hatte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) bereitet, mit dem die Kirche eine Öffnung zur Welt anstrebte und eine Vielzahl von Reformprozessen in Gang setzte. In Lateinamerika diskutierten Theologen, Priester und auch Laien die Konzilsergebnisse vor allem im Hinblick auf ihre Umsetzung im spezifischen lateinamerikanischen Kontext, der wesentlich von der massiven Armut weiter Bevölkerungsteile geprägt war. Diese Debatten schlugen sich bei der Zweiten lateinamerikanischen Bischofskonferenz (1968) in Medellín, Kolumbien, nieder, bei der bereits jene theologischen Konzepte prägend waren, die später mit dem Begriff »Option für die Armen« benannt wurden. Diese eng mit der Befreiungstheologie verbundene Option formulierte die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche angesichts von Elend und Marginalisierung der Bevölkerung. Eine Herausforderung für die Kirche stellte mit der Etablierung von Militärdiktaturen in vielen lateinamerikanischen Ländern neben der Armut auch die Gewalt dar, die sich vor allem gegen den politischen Feind, die Anhänger des Sozialismus, richtete.

Als Papst Paul VI. 1965 die Jesuiten aufrief, sich dem Atheismus entgegenzustellen, reagierte er damit auf den Rückgang von Religion und Religiosität in Europa. Dieser als

1 Generalkongregation XXXII, Dekret 4, 1/2, hrsg. im Auftrag der Provinzialsynode der Deutschen Assistenten der Gesellschaft Jesu, o. O. 1976. Für Anregungen und Korrekturen danke ich Debora Gerstenberger, Barbara Rupflin, Martin Traine und Klaus Schatz SJ.

2 Vgl. Discurso del Papa Pablo VI, 7 mayo de 1965, in: Congregación General XXXI. Documentos, Saragossa 1966, S. 11–16, hier: S. 14f.

Säkularisierung bezeichnete Prozess drückte sich beispielsweise in der Abnahme kirchlicher Bindungen und einem Rückgang der Priesterberufungen aus. Jenes Phänomen wurde lange Zeit mit der Modernisierung, Rationalisierung und funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaften verbunden. Ausdruck hiervon war die Säkularisierungsthese, die einen völligen Bedeutungsverlust der Religion voraussagte.³ Sie wurde in den letzten Jahren zunehmend der Kritik unterzogen und infrage gestellt. Unter Säkularisierung wird in diesem Beitrag infolgedessen vornehmlich der messbare Rückgang kirchlicher Bindungen verstanden, der aber nicht mit einem Bedeutungsverlust von Religion gleichgesetzt wird.

Unabhängig davon, welches Maß die Säkularisierungsprozesse in der Gesellschaft tatsächlich erreicht haben, spielte die Furcht kirchlicher Amtsträger vor einer zunehmenden Säkularisierung für die Entwicklungen innerhalb der Katholischen Kirche eine enorme Rolle. Daher wird hier der Frage nachgegangen, wie kirchliche Akteure auf den Rückgang kirchlicher Bindungen reagierten und in welchem Zusammenhang innerkirchliche Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanum mit der Säkularisierung beziehungsweise mit der kirchlichen Säkularisierungssorge standen.

Parallel und teilweise als Folge des Säkularisierungsprozesses lässt sich ein Wandel von Religion, religiösen Institutionen und Theologie verzeichnen. Im Zentrum dieses Beitrags steht der Wandel des theologischen Denkens, der sich in einer Hinwendung der Theologie zur sozialen Gerechtigkeit ausdrückt. Für diese Neuformierung spielte die Rezeption der lateinamerikanischen Theologie in Europa eine wesentliche Rolle. Dafür war die Erfahrung der – vermeintlich oder tatsächlich – zunehmenden Säkularisierung kein unwesentlicher Hintergrund. Die Säkularisierung stieß im Jesuitenorden Aushandlungsprozesse an, bei denen die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Jesuiten zum Tragen kamen, die auch regional bedingt waren.

Der Wandel des theologischen Denkens lässt sich an der 32. Generalkongregation der Jesuiten nicht nur nachzeichnen, sondern das dort verabschiedete 4. Dekret belegt zudem das Einfließen befreiungstheologischer Ansätze in eines der wesentlichen Zentren der institutionellen Kirche. Die Entwicklungen in der Gesellschaft Jesu, dem größten katholischen Orden, hatten Auswirkungen auf das gesamte, mit Rom verbundene Ordensleben. Die Bedeutung der Jesuiten zeigte sich nicht zuletzt daran, dass der Ordensgeneral Pedro Arrupe (1965–1983) von 1967 an fünf Mal in Folge zum Vorsitzenden der Union der Generaloberen (1967–1981) gewählt wurde.⁴ An dem Beinamen »schwarzer Papst« für den Ordensgeneral der Jesuiten lässt sich der Einfluss, der der Gesellschaft Jesu auf die Katholische Kirche zugeschrieben wird, ermessen.⁵ Das 4. Dekret ist als direkte Antwort der Jesuiten auf den Papst zu verstehen, der bei der 32. Generalkongregation seine Aufforderung an den Orden, sich dem Atheismus und der Säkularisierung entgegenzustellen, wiederholte.

Im zweiten Teil des Beitrags werden der Kontext der Befreiungstheologie und damit verbunden die wechselseitigen theologischen Rezeptionsprozesse zwischen Europa und Lateinamerika genauer betrachtet. Es ist zu fragen, inwieweit diese Prozesse von den Zeit-

3 Vertreten wird die Säkularisierungsthese unter anderem von *Detlef Pollack*, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, und *Gert Pickel/Olaf Müller*, *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Theoretical and Empirical Research*, Wiesbaden 2003. Zur Kritik an der These vgl. *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

4 Die Union der Generaloberen wurde vom Heiligen Stuhl mit dem Ziel eingerichtet, die Zusammenarbeit zwischen den Orden einerseits und zwischen den Orden und dem Heiligen Stuhl andererseits zu fördern. Mitglieder sind alle Generaloberen der Ordensinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Rechts.

5 Die Bezeichnung »schwarzer Papst« leitet sich ab von der schwarzen Soutane, die die Jesuiten traditionell tragen, während sich der Papst mit einer weißen Soutane kleidet.

genossen wahrgenommen und anerkannt wurden. Dabei wird herausgearbeitet, dass bei der Befreiungstheologie neben der inhaltlich-theologischen Ebene auch eine theologisch-emanzipatorische Ebene auszumachen ist. Diese zweite Bedeutungsebene der Befreiungstheologie, so die hier aufgestellte These, erlaubt es, die Befreiungstheologie auch als Reaktion auf einen wahrgenommenen europäischen »Theologieimperialismus« zu bezeichnen.

I. DIE REZEPTION DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE BEI DER 32. GENERALKONGREGATION

Die Gesellschaft Jesu, die 1539 gegründet wurde, wird zentralistisch von einem auf Lebenszeit gewählten Generaloberen geleitet. Bei seinem Tod tritt die Generalkongregation zusammen; sie kann aber auch, wenn für den Orden bedeutende Dinge zu entscheiden sind, von dem Ordensgeneral einberufen werden, wie dies bei der 32. Generalkongregation der Fall gewesen ist. Die Generalkongregation stellt die höchste Autorität und die gesetzgebende Gewalt des Ordens dar, auch der Generalobere ist ihr untergeordnet. An der Generalkongregation nahmen bis 1983 neben dem Generaloberen und den Assistenten sämtliche Provinziäle und zwei von den Provinzkongregationen gewählte Vertreter teil.⁶ Die Jesuitenprovinzen können mit nationalstaatlichen Grenzen übereinstimmen. In einigen Staaten Europas und den USA gab und gibt es jedoch mehrere Jesuitenprovinzen; in Afrika, Lateinamerika und Asien umfassten hingegen einige Provinzen mehrere Nationalstaaten. Während des Generalats von Jean-Baptiste Janssens (1946–1964) hat sich die Anzahl der Provinzen von 51 auf 84 erhöht, wobei die neuen hauptsächlich in den außereuropäischen Gebieten entstanden. Dies spielte für die Generalkongregationen insofern eine Rolle, als sich das Stimmengewicht durch die neuen Provinzen zu Ungunsten Europas veränderte.

Die auf das Zweite Vatikanische Konzil folgende Krise in der Katholischen Kirche traf auch den Jesuitenorden. Bei der 31. Generalkongregation 1965/66 war der Spanier Pedro Arrupe zum neuen Generalsuperioren des Ordens gewählt worden, und als Antwort auf das Konzil wurden die inneren Strukturen des Ordens, die Ausbildung der Jesuiten, das spirituelle Leben und die Apostolate umfassend reformiert.⁷ Der Orden versuchte bei der 31. Generalkongregation, parallel zum »Aggiornamento« der Katholischen Kirche, ihrer Erneuerung und ihrer Öffnung zur Welt, sich der Gegenwart anzupassen. Es war ein Bemühen, sich in einer veränderten Welt, in der sich augenscheinlich verschiedene gesellschaftliche Bereiche wie Politik, Wissenschaft oder Erziehung von der Religion abgelöst hatten, neu zu positionieren. Ebenso wie Teile des Klerus die Erneuerung der Kirche ablehnten, war auch ein Teil der Jesuiten nicht mit der Erneuerung des Ordens einverstanden.⁸ Die Reformgegner innerhalb der Gesellschaft Jesu beklagten in der Folgezeit einen Mangel an Disziplin, eine Krise der Autorität und eine Verweltlichung der jesuitischen Lebensweise.

6 Bei der 33. Generalkongregation 1983 wurde entschieden, dass die Anzahl der Vertreter proportional zur Größe der Provinz stehen soll. Die Provinzkongregationen schicken seitdem mindestens einen, höchstens aber sieben Repräsentanten zur Generalkongregation.

7 Vgl. *Bartolomeo Sorge*, *Los Generales de la CJ*, Pedro Arrupe, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, hrsg. vom Institutum Historicum Societatis Jesu, Rom 2001, S. 1697–1705, hier: S. 1697f. Beispielsweise wurden junge Jesuiten stärker in die Entscheidungsstrukturen einbezogen und es wurde die Möglichkeit des Dialogs festgeschrieben für den Fall, dass ein Jesuit den Anweisungen des Oberen aufgrund seines Gewissens nicht Folge leisten könne.

8 Allerdings weist Gianni La Bella darauf hin, dass nicht die Beschlüsse der 31. Generalkongregation den Orden gespalten hätten, sondern die Jesuiten schon gespalten zur 31. Generalkongregation gekommen seien. Vgl. *Gianni La Bella*, *Arrupe und die Krise der »wahren« Gesellschaft Jesu*, in: *ders./Martin Maier* (Hrsg.), *Pedro Arrupe. Generaloberer der Jesuiten. Neue biographische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau/Wien etc. 2008, S. 73–131, hier: S. 81.

Ähnliche Vorwürfe richtete ab Ende der 1960er Jahre der Vatikan an die Gesellschaft Jesu, deren Beziehungen zueinander sich in den Folgejahren stetig verschlechterten. In einem Schreiben vom 15. Februar 1973 an Pedro Arrupe spricht Kardinalstaatssekretär Jean Villot von einer »wachsenden Besorgnis des Heiligen Stuhls aufgrund einer Krise, die sowohl Zeitschriften, Lehrstühle, aber auch einzelne Personen in immer weiteren Kreisen der Gesellschaft Jesu betreffe«.⁹ Schon zu einem früheren Zeitpunkt waren die Redaktionen der Jesuitenzeitschriften ermahnt worden, die kirchliche Lehrmeinung zu erklären und sie nicht zu entwerfen.¹⁰

Als die 32. Generalkongregation einberufen wurde, war die Zahl der Jesuiten auf unter 30.000 gesunken, während sie Mitte der 1960er Jahre noch 36.000 betragen hatte. Ziel der Generalkongregation war es, die Krise, die auf die 31. Generalkongregation folgte, zu überwinden, indem die dort verabschiedeten Dekrete zur Diskussion gestellt wurden. Die 32. Generalkongregation war ein weiteres Bemühen, den Jesuitenorden den Herausforderungen der Zeit, im Sinne des beim Zweiten Vatikanum verkündeten »Aggiornamento«, anzupassen. Zu diesen Herausforderungen zählte unter anderem der Prozess der Dekolonisation in den 1960er Jahren, der auch auf kultureller Ebene eine Neupositionierung nicht nur der Gesellschaft Jesu, sondern ebenso der gesamten Katholischen Kirche erforderlich machte.

Im Vorfeld der 32. Generalkongregation konnten die Jesuitenprovinzen Postulate nach Rom schicken, um Themen für die Generalkongregation vorzuschlagen. 40 dieser Postulate bezogen sich auf soziale Gerechtigkeit, hiervon stammten nur drei aus Europa. Die Mehrzahl dieser Postulate orientierte sich José Virtuoso SJ zufolge an einem Text der mexikanischen Provinzkongregation.¹¹ Dennoch war die Gerechtigkeit zunächst nur ein Aspekt unter vielen. Erst im Laufe der Sitzungen kristallisierte sie sich als zentrales Thema heraus. Bis allerdings das 4. Dekret über den Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit verabschiedet werden konnte, wurde es in den Sitzungen viele Male diskutiert und abgeändert. Schließlich wurde das Dekret am 3. März 1975 mit 187 Ja-Stimmen zu elf Gegenstimmen angenommen.¹²

Das 4. Dekret zählt zum sozialen Apostolat des Jesuitenordens, das eng verbunden ist mit der katholischen Soziallehre, die seit Ende des 19. Jahrhunderts von der Katholischen Kirche vor allem als Reaktion auf die Verschlechterung der sozialen Situation der Arbeiterschaft entwickelt worden war. Die katholische Soziallehre ging von Beginn an, das heißt seit der Enzyklika »*Rerum novarum*« (1891), mit der Verurteilung des Liberalismus und des Sozialismus einher.

1938 hatte sich die 28. Generalkongregation der Jesuiten zum ersten Mal in ihren Dekreten dem sozialen Apostolat gewidmet, doch begann der Jesuitenorden ihm erst mit dem

9 Brief des Kardinalstaatssekretärs an den Generaloberen Pedro Arrupe, 15.2.1973, zit. nach *Sorge*, *Los Generales de la CJ*, Pedro Arrupe, S. 1701, übersetzt von der Autorin.

10 Vgl. *Urbano Valero SJ*, An der Spitze der Gesellschaft Jesu. Die 31. Generalkongregation, in: *La Bella/Maier*, Pedro Arrupe, S. 313–402, hier: S. 361. So war zum Beispiel in vielen Zeitschriften des Ordens die Enzyklika »*Humanae vitae*«, die unter anderem den Gläubigen die Benutzung der Antibabypille untersagte, scharf kritisiert worden.

11 Vgl. *José Virtuoso SJ*, The Pairing of Faith and Justice in Decree Four of the 32nd General Congregation, in: *Promotio Iustitiae* 2004, Nr. 83/84, S. 6–10, hier: S. 7. Virtuoso beruft sich dabei auf eine Aussage von Jean-Yves Calvez SJ, der zu jener Zeit einer der vier Generalassistenten der Gesellschaft Jesu war. Außerdem erklärt Virtuoso, dass das mexikanische Postulat auch deshalb als Vorlage für andere Provinzen dienen konnte, da es in mehrere Sprachen übersetzt und in Umlauf gebracht worden war.

12 Vgl. *Alfonso Alvarez Bolado SJ*, Die 32. Generalkongregation, in: *La Bella/Maier*, Pedro Arrupe, S. 403–496, hier: S. 476. Zu der Gesamtzahl von 236 Kongregationsteilnehmern fehlen 38 Stimmen. Wie viele dieser Kongregationsteilnehmer sich enthielten und wie viele am betreffenden Tag nicht anwesend waren, bleibt unklar.

Generalat von Jean Baptiste Janssens mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Janssens begründet die Notwendigkeit, das soziale Apostolat auszubauen, mit der Gefahr, die der atheistische Kommunismus und der Liberalismus verursachten.¹³ Die Furcht sowohl der Katholischen Kirche als auch des Jesuitenordens vor der Ausbreitung des Kommunismus und des Atheismus hat also die Entwicklung der Soziallehre und des sozialen Apostolats befördert.

Ein wesentlicher Aspekt des sozialen Apostolats der Jesuiten lag unter der Leitung von Janssens in der Entwicklung und Verbreitung der katholischen Soziallehre, vor allem unter Führungspersonen der Politik, der Arbeiterschaft und des Bildungssektors.¹⁴ Die Bedeutung des sozialen Apostolats wandelte sich allerdings seit den 1960er Jahren. Entscheidend ist, dass es mit der 32. Generalkongregation ausdrücklich auf die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen zielte. Dieser Wandel entsprach dem von Revolutions- und Reformideen geprägten politischen Klima der 1960er Jahre. Es waren die »strukturellen Ungerechtigkeiten«, gegen die sich die Jesuiten wandten. Darüber hinaus gab es bei der 32. Generalkongregation erstmalig kein eigenes Dekret zum sozialen Apostolat. Vielmehr bezieht sich das 4. Dekret auf sämtliche Tätigkeiten der Jesuiten. Das soziale Apostolat war also nicht mehr eines neben anderen Apostolaten, sondern wurde für den Orden konstitutiv.

Welche Bedeutung kommt den Entwicklungen in Lateinamerika und der Befreiungstheologie für den Wandel des sozialen Apostolats der Jesuiten zu? Schon seit der Mitte des 20. Jahrhunderts spielte Lateinamerika für die Entwicklung des sozialen Apostolats eine herausragende Rolle. Dass der Einsatz für soziale Gerechtigkeit bei der 32. Generalkongregation zu einer wesentlichen Aufgabe der Jesuiten wurde, hat nicht zuletzt auch mit einer Sensibilisierung innerhalb des Gesamtordens zu tun, die nicht nur durch die theologischen, sondern auch durch die kirchlichen und politischen Entwicklungen in Lateinamerika angestoßen worden war. Gemeint ist einerseits das Aufkommen autoritärer Regime seit Mitte der 1960er Jahre und die von den Militärregierungen zu verantwortenden Menschenrechtsverletzungen, andererseits die Zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín, die sich 1968 nicht nur mit den innenpolitischen Situationen der lateinamerikanischen Länder auseinandersetzte, sondern auch mit den ungleichen Weltwirtschaftsbeziehungen. Diese politischen und kirchlichen Entwicklungen sind über Lateinamerika hinaus wahrgenommen worden. Die Aufgeschlossenheit und das Interesse vieler Jesuiten an der Gerechtigkeitsthematik bildeten für die Verabschiedung des 4. Dekrets eine wesentliche Voraussetzung.

Die Rezeption befreiungstheologischer Ideen in einigen Bereichen der institutionellen Kirche war nicht neu. Schon vor der 32. Generalkongregation der Jesuiten waren einige Gedanken der Befreiungstheologie in verschiedene kirchliche Dokumente aufgenommen worden. Vor allem in den Abschlussdokumenten der Bischofskonferenz in Medellín finden sich befreiungstheologische Ansätze.¹⁵ Die Bischöfe kritisierten die ungerechten sozialen und ökonomischen Strukturen und erkannten die Verantwortung der Kirche an, auf einen sozialen Wandel hinzuarbeiten und die Ursachen der Armut weiter Teile der lateinamerikanischen Bevölkerung zu bekämpfen. Ein weiteres Beispiel für die Rezeption befreiungstheologischer Themen ist das Dokument »De iustitia in mundo« (»Über die Gerechtigkeit in der Welt«), das aus der Bischofssynode 1971 in Rom hervorgegangen ist und sich unter anderem mit den ungleichen Wirtschaftsbeziehungen zwischen den Ländern beschäftigte.

13 Jean Baptiste Janssens SJ, Instruction on the Social Apostolate. From Rerum Novarum to Decree 4, in: *Promotio Instititiae* 1997, Nr. 66, S. 23–35.

14 Everett A. Diederich/Christopher J. Viscardi, El Apostolado Social, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, S. 205–208, hier: S. 207.

15 Vgl. Giancarlo Collet, Befreiungstheologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Sonderausgabe der 3. Aufl., Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 130–134, hier: Sp. 131.

An den genannten Konferenzen und Synoden nahm auch eine Reihe von Jesuiten teil, allerdings in unterschiedlicher Funktion. Während einige Ordensmänner bei der Bischofskonferenz in Medellín als Berater der Bischöfe zugegen waren, trat Pedro Arrupe dort als Repräsentant des Jesuitenordens auf und verknüpfte in seinem Redebeitrag die Bekämpfung des Atheismus mit »diesem anderen hochinteressanten Punkt hier in Lateinamerika«, nämlich dem sozialen Bereich.¹⁶ Dies zeigt abermals, dass die soziale Gerechtigkeit in der Wahrnehmung der Jesuiten mit Lateinamerika verbunden war. An der Bischofssynode 1971 in Rom hingegen nahm Arrupe als Vorsitzender der Union der Generaloberen (»Unione Superiori Generali«) teil.

Lateinamerika und das soziale Apostolat der Jesuiten

Die Auseinandersetzung mit der sozialen Gerechtigkeit hatte darüber hinaus bei den Jesuiten eine längere Vorgeschichte, in der Erfahrungen und Entwicklungen in Lateinamerika eine wesentliche Rolle spielten.¹⁷ Wie bereits erwähnt, widmete der Orden dem sozialen Apostolat mit dem Antritt des Generaloberen Jean Baptiste Janssens 1946 größere Aufmerksamkeit. Wesentlich für das soziale Apostolat in dieser Zeit war die Entwicklung und Verbreitung der katholischen Soziallehre. Es war Thema mehrerer Briefe von Janssens an den gesamten Orden und im Besonderen an die Ordensoberen in Lateinamerika. 1955 ernannte Janssens Manuel Foyaca zum Visitor »de re sociali« in Lateinamerika, der den Aufbau sogenannter Zentren für Sozialforschung und soziale Aktion (»Centro de Investigación y Acción Social«, CIAS) unterstützen sollte, die in den Folgejahren in mehreren Provinzen gegründet wurden. Bis 1966 entstanden weltweit 23 solcher Zentren, davon elf in Lateinamerika.

Das erste offizielle Treffen der Vertreter der jesuitischen Forschungszentren in Lateinamerika wurde im Juli 1966 in Lima abgehalten. Hauptthema des Treffens war die Klärung von Aufgaben und Zielen der Zentren. Zudem baten die Jesuiten der lateinamerikanischen CIAS Pedro Arrupe, der ein Jahr zuvor bei der 31. Generalkongregation zum Ordensgeneral ernannt worden war, um eine offizielle Stellungnahme des Ordens zu den sozialen Konflikten in Lateinamerika. Im Dezember 1966 reagierte Arrupe mit einem Brief an die lateinamerikanischen Provinziäle, in dem er die CIAS als spezialisierte Einrichtungen der Gesellschaft Jesu, die sich ausschließlich dem Apostolat der sozialen Gerechtigkeit widmeten, bezeichnete. Bei dem zweiten Teil des Briefs handelte es sich um die Stellungnahme des Ordens; von der Presse wurde diese als »Sozialenzyklika Arrupes« bezeichnet.¹⁸ Arrupe erklärte, dass die Gesellschaft Jesu moralisch verpflichtet sei, öffentlich wiedergutzumachen, was die Jesuiten über lange Zeit an Anstrengung für soziale Gerechtigkeit unterlassen hätten und auch immer noch unterließen.¹⁹

Die Stellungnahme erweckte internationales Aufsehen. Während die traditionellen Sektoren der Katholischen Kirche und des Ordens Arrupe vorwarfen, er versuche die Gesellschaft in politische Auseinandersetzungen zu führen, fand seine Deklaration bei vielen Jesuiten in Lateinamerika Zustimmung. Unter anderem als Reaktion auf den Brief Arrupes verfassten die Provinziäle Lateinamerikas im Mai 1968 bei einer Versammlung in Rio de Janeiro ein Schreiben an alle in ihrem Zuständigkeitsbereich lebenden Jesuiten. Sie bekräftigten die Forderung Arrupes, dass sich der Orden für eine gerechte und freie Gesell-

16 Zit. nach *Matias García SJ*, Arrupe und die Gerechtigkeit, in: *La Bella/Maier*, Pedro Arrupe, S. 235–267, hier: S. 247.

17 Hier sei erwähnt, dass der chilenische Jesuit Alberto Hurtado (1901–1952), der seit den 1940er Jahren mehrere Sozialwerke in Chile gründete, dem Orden heute als Pionier für den sozialen Wandel gilt.

18 Vgl. *La Bella*, Arrupe und die Krise der »wahren« Gesellschaft, S. 100.

19 *Pedro Arrupe SJ*, Los jesuitas y la justicia social. Carta del P. Pedro Arrupe a los Provinciales jesuitas de América Latina, in: *Mensaje* 1967, Nr. 157, S. 126–130.

schaft einsetzen müsse, in der die Bevölkerung nicht nur über die gleichen politischen, sondern auch über dieselben wirtschaftlichen und kulturellen Rechte verfügen sollte.²⁰

Die Ereignisse und Verhältnisse in Lateinamerika spielten, so wurde deutlich, für die Entwicklung des sozialen Apostolats der Jesuiten eine bedeutende Rolle. Auch bei der 32. Generalkongregation kam den lateinamerikanischen Entwicklungen in der Wahrnehmung der europäischen Jesuiten eine hohe Bedeutung zu. Wie bereits dargelegt, wurde das 4. Dekret bis zu seiner Annahme kontrovers diskutiert. Die unterschiedlichen Perspektiven, die in diesem Prozess deutlich zutage traten, hingen auch mit der Herkunft der Jesuiten zusammen.²¹ In einem Manuskript der Jesuiten Walter Kerber, Karl Rahner und Hans Zwiefelhofer wird eine Unterscheidung zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie vorgenommen, wobei die lateinamerikanische Theologie dadurch gekennzeichnet wird, dass sie Antworten auf Armut und Ungerechtigkeit finden muss. Das 4. Dekret wird dabei als Ausdruck sowohl der europäischen als auch der lateinamerikanischen Theologie verstanden.

»Unübersehbar spiegelt das Dekret das unterschiedliche Interesse theologischer Reflexion. Um [...] die beiden Grundströmungen zu nennen: Einerseits die als ›europäisch‹ zu bezeichnende Theologie, der es darum geht, den Sinn des christlichen Glaubens wieder zu entdecken [...]. Andererseits die ›lateinamerikanische‹ Theologie, der es darum geht, den Sinn einer Wirklichkeit zu erkunden, die [...] im Elend existiert. Der Feind dieser Theologie ist nicht so sehr der Atheist, sondern der ›Unmensch‹.«²²

Ungeachtet dessen, dass Säkularisierung auch in Lateinamerika ein viel diskutiertes Thema darstellte, wird sie in diesem Zitat im Sinne abnehmender Kirchenbindung beziehungsweise Religiosität als europäisches Problem identifiziert. Ungerechtigkeit und Elend hingegen werden als Themen lateinamerikanischer Theologie verstanden.²³

Die Verbindung zwischen dem Einsatz für Gerechtigkeit und Evangelisierung, wie sie im 4. Dekret festgeschrieben wurde, war innerhalb des Jesuitenordens umstritten und entwickelte sich zudem, wie noch darzulegen ist, zu einem Streitpunkt zwischen der Gesellschaft Jesu und dem Heiligen Stuhl. Von vielen lateinamerikanischen Jesuiten ist diese Verbindung allerdings José Virtuoso zufolge als selbstverständlich akzeptiert worden.²⁴ Bereits im Vorfeld der 32. Generalkongregation schrieb der Jesuit Johannes Gerhartz:

»Mehr als alle Generalkongregationen des Ordens zuvor, die fast ausschließlich vom europäisch-abendländischen Geist geprägt waren, wird die 32. Generalkongregation vom Wort und Einfluß der

20 Vgl. Provinciales Jesuitas de América Latina, Carta a los jesuitas de América Latina, in: Noticias Jesuitas 1968, Nr. 2, S. 3–11.

21 Dem deutschen Jesuiten und Kirchenhistoriker Klaus Schatz zufolge spielten für die Jesuiten in Deutschland der Atheismus und die Säkularisierung eine größere Rolle als die Gerechtigkeit. Für die lateinamerikanischen Jesuiten hingegen sei die Gerechtigkeit nicht ein Thema unter vielen, sondern das Zentralthema gewesen. Vgl. Interview mit Klaus Schatz SJ, 5.3.2010, Frankfurt am Main, Interviewerin: Antje Schnoor. Klaus Schatz ist emeritierter Professor für Kirchengeschichte der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen. Auch die im Folgenden angeführten Interviews wurden im Rahmen des Dissertationsprojekts der Autorin durchgeführt und befinden sich in ihrem Besitz.

22 *Walter Kerber/Karl Rahner/Hans Zwiefelhofer*, Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation, unveröffentlichtes Manuskript, München 1976, S. 7. Hans Zwiefelhofer unternahm mehrere Studienreisen nach Lateinamerika, stand wahrscheinlich also auch in direktem Austausch mit lateinamerikanischen Theologen.

23 Die Säkularisierungsthematik wurde in zahlreichen theologischen Zeitschriften behandelt. Beispielfähig sei die Zeitschrift »Testimonio« der Konferenz der Ordensmänner und -frauen in Chile (»CONFERRER«) genannt, die vor allem Anfang der 1970er Jahre eine Reihe von Artikeln über die Bedeutung der Säkularisierung in Lateinamerika veröffentlichte.

24 Vgl. *Virtuoso*, The Pairing of Faith and Justice, S. 9.

Mitglieder aus der Dritten Welt bestimmt werden [...]. Dies wird sich vor allem auswirken [...] bei der Betonung des Dienstes an der sozialen Gerechtigkeit als dem vordringlichen Apostolat des Ordens.«²⁵

Auch wenn Lateinamerika hier nicht explizit genannt wird, so wird doch der Einfluss der ›Dritten Welt‹ für die Betonung der sozialen Gerechtigkeit hervorgehoben. Deutlich wird bei der Aussage von Gerhartz aber auch, dass eine größere Aufgeschlossenheit für Ideen aus ›Entwicklungsländern‹ gewünscht wurde. Dies ist auch im Zusammenhang mit dem Prozess der Dekolonisation in den 1960er Jahren zu verstehen, der letztlich eine kulturelle Neupositionierung der Kirche erforderte, für die sich Johannes Gerhartz einsetzte, wobei die Erfolgsaussichten, diese Neupositionierung durchzusetzen, für ihn relativ hoch waren. Er nahm nicht nur als Provinzial der westdeutschen Jesuitenprovinz an der 32. Generalkongregation teil, sondern gehörte überdies dem Präsidium der Veranstaltung an.²⁶ Tatsächlich zeigte sich diese Aufgeschlossenheit für außereuropäische Konzepte auch im Anschluss an die Generalkongregation. Bei einer Tagung der ostdeutschen Jesuitenprovinz erklärte Provinzial Bernward Brenninkmeyer, dass die Gesellschaft Jesu ihr Handeln nicht länger allein an europäischen Bedürfnissen ausrichten könne. Der Jesuitenobere legte dar, dass die »politische, kulturelle und kirchliche Schwerpunktverlagerung« von Europa weg in Richtung Lateinamerika, Afrika und Asien zur Folge habe, dass »das apostolische Engagement der Gesellschaft Jesu innerhalb dieses Umschichtungsprozesses neu befragt« werden müsse.²⁷ Neben der Auseinandersetzung über die inhaltliche Bestimmung des Apostolats ging es bei der 32. Generalkongregation demnach für einen Teil der Jesuiten auch um eine kulturelle Neupositionierung des Ordens. Infolge der Dekolonisation sollten sich die europäisch geprägten Jesuiten nach Meinung vieler Mitglieder zu einem Weltorden im Wortsinne entwickeln.

Befreiungstheologische Elemente im 4. Dekret

Welche befreiungstheologischen Elemente lassen sich nun im 4. Dekret, das bei der 32. Generalkongregation verabschiedeten wurde, ausmachen? Zunächst muss auf die Wesensverschiedenheit zwischen der Befreiungstheologie und dem Dekret hingewiesen werden. Bei dem 4. Dekret handelt es sich nicht im eigentlichen Sinne um ein theologisches Dokument. Gerhartz machte darauf aufmerksam, dass es innerhalb der Gesellschaft Jesu verschiedene theologische Strömungen gebe, theologische Grundfragen bei der 32. Generalkongregation daher ungeklärt bleiben müssten. Vielmehr müsse es darum gehen, sich den konkreten Fragen zuzuwenden.²⁸

Dieser Aussage entsprach der Charakter der verabschiedeten Dokumente. Die Kongregationsteilnehmer hatten darüber abgestimmt, dass es sich bei den Dekreten um Texte handeln sollte, die zur Inspiration dienten, und nicht um Dekrete in der Art von kanonischen Vorschriften.²⁹ Das 4. Dekret kann also als Ausdruck des Selbstverständnisses der Jesuiten verstanden werden. Trotz dieser Unterschiede lassen sich aber befreiungstheo-

25 Johannes Günter Gerhartz, Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, in: Stimmen der Zeit (StdZ) Bd. 192, 1974, S. 793–796, hier: S. 796.

26 Johannes Günter Gerhartz war überdies einige Jahre später in der Ordenszentrale in Rom tätig, ab 1982 als Assistent des Generaloberen für die deutsche Assistenz und von 1983 bis 1992 zusätzlich als Generalsekretär des Ordens.

27 Vgl. Bericht über die Provinztagung vom 27. bis 30. Oktober 1975, in: Ostdeutsche Provinz SJ – Rundbrief 1, 1975. Für die Kopie dieses Dokuments danke ich Klaus Schatz SJ.

28 Vgl. Gerhartz, Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, S. 793.

29 Vgl. Alvarez Bolado, Die 32. Generalkongregation, S. 419. Alvarez Bolado weist darauf hin, dass die Form der Dekrete den vatikanischen Erwartungen widersprach. Hierin lag ein weiterer Grund für die Unstimmigkeiten zwischen den Jesuiten und Paul VI.

logische Elemente erkennen; so vor allem die Betonung struktureller Ungerechtigkeit, darüber hinaus hinsichtlich des Kirchen- beziehungsweise Priesterbilds und der Bezug auf die Praxis, wobei sich die beiden letztgenannten Punkte aus der Betonung der strukturellen Ungerechtigkeit ableiten.

Die Befreiungstheologie kritisierte die herrschaftsstabilisierende Rolle, die der Katholischen Kirche zugeschrieben wurde, verkündete eine »Option für die Armen« und strebte die Befreiung des Menschen aus sozialer Unterdrückung an. Der Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit nimmt in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine zentrale Stellung ein und der Kampf gegen diese Ungerechtigkeit zählte zu ihren wesentlichen Forderungen.³⁰

Eine entscheidende Voraussetzung für die Entwicklung der Befreiungstheologie bildete das Zweite Vatikanische Konzil. Neben dem von Johannes XXIII. verkündeten »Aggiornamento« bildete die vatikanische Ostpolitik von Paul VI. den Hintergrund für eine neue politische Offenheit in der Katholischen Kirche, die die Hinwendung zu sozialistischen Ideen, wie sie bei vielen Befreiungstheologen zu beobachten war, begünstigte.³¹ Durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz 1968 in Medellín erlangte die Befreiungstheologie bischöfliche Legitimation, indem, wie bereits erwähnt, einige ihrer Annahmen in die Abschlussdokumente übernommen wurden.

Der Plan für die Konferenz in Medellín war bereits am Ende des Zweiten Vatikanums von den lateinamerikanischen Bischöfen in Rom getroffen worden. Ziel war es, die Ergebnisse des Konzils in Lateinamerika umzusetzen, also die lateinamerikanische Kirche der Gegenwart anzupassen. Die Befreiungstheologie kann somit als Entwicklung begriffen werden, die eng verknüpft war mit der notwendigen Neupositionierung der Kirche, die sich wiederum aus dem Prozess der Säkularisierung ergab. Zu den bekanntesten Befreiungstheologen zählen viele Jesuiten, wie Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuria und Rutilio Grande, um nur einige zu nennen.

Die Betonung struktureller Ungerechtigkeit findet sich auch im 4. Dekret. So wird beispielsweise im 31. Absatz von der Macht der sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen gesprochen. An anderer Stelle heißt es:

»Immer mehr wird uns bewußt, daß die gesellschaftlichen Strukturen die Welt und den Menschen [...] prägen. Die Veränderung der Strukturen mit dem Ziel, die Menschen materiell und spirituell zu befreien, ist deshalb eng verknüpft mit dem Werk der Evangelisation.«³²

Die materielle Befreiung des Menschen wird neben der spirituellen Befreiung explizit als Ziel formuliert. Auch diese Verbindung zwischen weltlicher und transzendentaler Ebene zählte zu den grundlegenden Überzeugungen der Befreiungstheologie.

30 Eine gute Einführung in Geschichte, Inhalte und Methodologie der Theologie der Befreiung bieten *Ignacio Ellacuria/Jon Sobrino* (Hrsg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995 (zuerst span. 1992).

31 Zur Haltung der Katholischen Kirche zum Kommunismus vor dem Hintergrund des Kalten Kriegs vgl. *Dianne Kirby*, *The Cold War, the Hegemony of the United States and the Golden Age of Christian Democracy*, in: *Hugh McLeod* (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1914 – c. 2000*, Cambridge 2006, S. 285–303, hier: S. 301.

32 Generalkongregation XXXII, Dekret 4, 40. Bereits bei der 31. Generalkongregation 1965/66 wurde die Bedeutung der sozialen Strukturen im 32. Dekret erwähnt, allerdings ohne die Veränderung der Strukturen als Ziel zu postulieren. Die spanische Version des 32. Dekrets ist mit einer Einleitung versehen, in der erklärt wird, dass das Dekret für einige Jesuiten, vor allem für jene in den unterentwickelten Ländern, enttäuschend sei, da es nicht in angemessener Weise die Ungerechtigkeit der politischen und wirtschaftlichen Strukturen kritisiere. Vgl. *Congregación General XXXI, decr. 32, Introducción*. Möglicherweise wurde die Einleitung von lateinamerikanischen Jesuiten geschrieben. An den Einleitungen der Dekrete haben sowohl spanische als auch lateinamerikanische Jesuiten mitgewirkt. Vgl. ebd., S. 9.

Ebenso wie in befreiungstheologischen Werken wird im 4. Dekret die Rolle von Kirche und Religion für die Stabilisierung und Legitimierung bestehender sozialer Strukturen hervorgehoben und kritisiert. So steht im 26. Absatz: »[Es] wird immer klarer, daß bestimmte falsche Vorstellungen von Gott, die den Fortbestand ungerechter Strukturen sichern und legitimieren, nicht mehr tragbar sind.«³³ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Rückgriff auf die Sozialwissenschaften, wie ihn Befreiungstheologinnen und -theologen vornahmen, um die sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen analysieren zu können, auch im 4. Dekret gefordert wird.³⁴ Zwar gab es auch schon zuvor Theologen, die sich auf diese Wissenschaften bezogen. Die Befreiungstheologie aber definierte sich darüber, dass sie im Gegensatz zur europäischen Theologie sich nicht der Philosophie, sondern vor allem der Sozialwissenschaft bediente.

Auch das Kirchen- beziehungsweise Priesterbild im 4. Dekret weist Ähnlichkeiten mit dem befreiungstheologischen Kirchenbild auf. In Kritik an der herrschaftsstabilisierenden Rolle der Katholischen Kirche forderten Befreiungstheologen, dass der Heilige Stuhl und die Kleriker zu ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen Stellung beziehen sollten. Dem 4. Dekret ging eine Diskussion darüber voraus, ob die Veränderung der Strukturen Aufgabe des Ordens, also der Jesuiten, sein könne oder vielmehr den Laien zukomme. Arrupe hatte in seinem Brief an die Provinziäle Lateinamerikas die Veränderung der Strukturen noch als vornehmliche Aufgabe der Laien konstatiert. Tatsächlich handelt es sich bei dieser Frage um eine grundlegende Selbstpositionierung der Katholischen Kirche in Bezug zur gesellschaftlichen beziehungsweise staatlichen Ordnung.

Ein wesentliches Dokument zur Aufgabenbestimmung der Kirche ist die Enzyklika »Immortale Dei« (1885). Dort wird postuliert, dass die Kirche ausschließlich für das überweltliche Heil, der Staat hingegen für das innerweltliche Wohlergehen verantwortlich sei. Zwar trage die Kirche auch zum innerweltlichen Wohl, also auch zu einer gerechteren gesellschaftlichen Ordnung bei, doch sei dies eine zusätzliche Leistung und liege nicht im eigentlichen Zuständigkeitsbereich der Kirche. Dem Nestor der katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning, zufolge ist diese Unterscheidung in »Quadragesimo anno« (1931) bestätigt worden, in späteren Kirchendokumenten wie zum Beispiel in »Mater et magistra« (1961) habe sie aber an Schärfe verloren.³⁵ Auch in dem bereits genannten Dokument der Bischofssynode in Rom »De iustitia in mundo« (1971) wurde das Wirken der Kirche für Gerechtigkeit nicht durchgehend als konstitutiver Bestandteil der einen, wesentlichen Aufgabe der Kirche verstanden, nämlich das Evangelium zu verkünden.

Hieraus erklärt sich nicht nur die politische, sondern auch die innerkirchliche Brisanz der im 4. Dekret vorgenommenen Verbindung zwischen dem Dienst am Glauben, also der Verkündigung des Evangeliums, und dem Einsatz für Gerechtigkeit. Bezeichnend für dieses Problem ist das Manuskript von Kerber, Rahner und Zwiefelhofer, welches das »und« zwischen Glaube und Gerechtigkeit theologisch zu begründen versucht.³⁶ Dieses Ansinnen stellte einen von mehreren Konfliktpunkten zwischen Papst Paul VI. und den

33 Generalkongregation XXXII, Dekret 4, 26.

34 Ebd., 4, 44.

35 Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, Die Kirche – »Institution der Sozialkritik«?, in: *StdZ* Bd. 192, 1974, S. 201–203, hier: S. 201f. Von Nell-Breuning, der wesentlich zur Entstehung der Enzyklika »Quadragesimo anno« beigetragen hat, hält an der klaren Unterscheidung bezüglich der kirchlichen Sendung fest. Die Kirche verfüge ausschließlich über religiöse und ethische Maßstäbe, die für konstruktive Sozialkritik nicht ausreiche. Vgl. ebd., S. 203. Auf die Möglichkeit, bestehende Ungerechtigkeiten zu kritisieren ohne zugleich ein anderes Gesellschaftsmodell zu propagieren, geht von Nell-Breuning nicht ein.

36 Wobei hinzugefügt werden muss, dass im 4. Dekret eine Hierarchie deutlich wird, denn der Auftrag, so heißt es dort, bestehe im Dienst am Glauben, zu dem der Einsatz für die Gerechtigkeit notwendig hinzugehöre. Glaube und Gerechtigkeit stehen demnach nicht auf einer Ebene; das »und« wird bereits relativiert.

Jesuiten dar.³⁷ Noch während der 32. Generalkongregation, am 20. Februar 1975, hatte der Generaloberer Pedro Arrupe eine Audienz bei Paul VI., wobei ihm dieser mitteilte, dass der Verlauf der Versammlung nicht seinen Erwartungen entspreche. Unter anderem kritisierte er, dass die »Sendung der Gesellschaft Jesu in der gegenwärtigen Welt [...] zu stark unter dem sozioökonomischen Gesichtspunkt der Förderung der Gerechtigkeit gesehen [werde], was nicht der Natur der Gesellschaft Jesu als priesterlichem Orden« entspreche.³⁸ Dem Papst zufolge sollten die Jesuiten den Einsatz für Gerechtigkeit der Verkündigung des Evangeliums deutlicher unterordnen; seines Erachtens zählte der Einsatz für Gerechtigkeit – entsprechend der beschriebenen Unterscheidung der kirchlichen Aufgaben – nicht zur priesterlichen Bestimmung, sondern zum Auftrag der Laien.

Eine ähnliche Problematik spiegelte sich in dem Verhältnis zwischen der Theologie der Befreiung und der vom kirchlichen Lehramt entworfenen Soziallehre wider.³⁹ Ein zentrales Thema der Befreiungstheologie bestand in der Frage nach der Beziehung der diesseitigen Welt zum Reich Gottes. Von der Beantwortung dieser Frage hing unter anderem ab, wie die Aufgabe der Kirche und des Klerus zu definieren war. Die Befreiungstheologie unterschied sich von der Soziallehre unter anderem darin, dass sie das Zeitliche weniger deutlich vom Ewigen abgrenzte. Sie wandte sich gegen eine dualistische Aufspaltung in eine »religiöse Erlösungs-« und eine »irdische Befreiungsgeschichte«. Das menschliche Leben wurde nicht allein als Übergangphase begriffen, sondern die Befreiung des Menschen im Diesseits wurde mit der Erlösung im Sinne des Evangeliums verbunden. Anders formuliert: Die Befreiung des Menschen im Diesseits war bereits ein Schritt zur versprochenen Erlösung im Jenseits. Transzendenz und historische Befreiung standen aus befreiungstheologischer Sicht in Beziehung zueinander. Daraus folgte, dass die Sendung der Kirche auf die Befreiung des Menschen im Diesseits erweitert wurde, was jedoch Teilen der kirchlichen Lehrmeinung widersprach. Die Befreiungstheologen machten ihrerseits darauf aufmerksam, dass die Kirche, indem sie das »Reich Gottes« predige, die Hoffnung ausschließlich auf das Jenseits richte, die Armen und Unterdrückten also veranlasse, sich in ihr diesseitiges Schicksal zu ergeben.⁴⁰

Ein weiteres befreiungstheologisches Element in den Ergebnissen der 32. Generalkongregation ist der starke Bezug auf die Praxis. Allerdings muss hinzugefügt werden, dass der Praxisbezug dem 4. Dekret inhärent ist und daher einerseits kaum überrascht, schließlich beschäftigt sich das Dekret explizit mit der Frage nach dem Handeln der Jesuiten in der Welt, nach ihrem Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit. Der starke Praxisbezug konnte jedoch andererseits in der Theologie durchaus überraschen. Um dies zu erklären, bedarf es eines kurzen Exkurses, da der Praxisbezug für das Verständnis der Befreiungstheolo-

37 Ein weiterer bedeutender Grund für die Spannungen zwischen dem Vatikan und der Gesellschaft Jesu resultierte aus der ordensinternen Diskussion, das vierte Gelübde auf alle Jesuiten einschließlich der Brüder auszuweiten. Das vierte Gelübde betrifft den besonderen Gehorsam der Jesuiten gegenüber dem Papst in Bezug auf die apostolische Sendung. Paul VI. lehnte die Ausweitung des Gelübdes ab.

38 Zit. nach *Alvarez Bolado*, Die 32. Generalkongregation, S. 467. Es ging bei diesem Konflikt auch um die Definition des Begriffs »Gerechtigkeit«, wobei Paul VI. die Gerechtigkeit weniger gesellschaftlich als individuell verstanden wissen wollte.

39 Zur Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und der kirchlichen Soziallehre vgl. *Ricardo Antoncich*, Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre, in: *Ellacuria/Sobrino*, *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, S. 131–154.

40 Vgl. *Antoncich*, Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre, S. 148. Im Gegensatz dazu vertraten Befreiungstheologen die Ansicht, dass die Armen ermächtigt werden sollen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Dem entsprach die Forderung der Bischöfe in Medellín, dass die Menschen Subjekte ihrer eigenen Entwicklung sein sollen. Vgl. *Philipp Berryman*, *Liberation Theology*, New York 1987, S. 92. Auch hier lässt sich also die Rezeption der Befreiungstheologie in Medellín erkennen.

gie wesentlich ist. Die Theologie der Befreiung verstand sich als »kritische Reflexion über die Praxis im Lichte des Glaubens«.⁴¹ Die Wahrnehmung der Armut und Unterdrückung ist Ausgangspunkt der Befreiungstheologie und die Überwindung dieser Situation ihr eigentliches Ziel. Im Mittelpunkt steht demnach die befreiende Praxis. Die Befreiungstheologie – als Reflexion über diese Praxis – ist erst der zweite Schritt. Es handelt sich mit den Worten Pablo Richards nicht um eine Reflexion *über* die Befreiung, sondern um eine Reflexion *im Kontext* der Befreiung.⁴²

Hier wird ein Dilemma bezüglich der theologischen Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern der Befreiungstheologie deutlich. Mit Jean-François Lyotard gesprochen handelt es sich bei dieser Auseinandersetzung nicht ausschließlich um einen Rechts-, sondern auch um einen Widerstreit.⁴³ Bei einem Rechtsstreit geht es um eine Auseinandersetzung innerhalb eines Paradigmas, die prinzipiell lösbar ist, da die Normen von allen streitenden Parteien grundsätzlich akzeptiert werden. Bei einem Widerstreit hingegen handelt es sich um eine Auseinandersetzung zwischen heterogenen, unvereinbaren Paradigmen; eine solche Auseinandersetzung ist prinzipiell unlösbar, da dies voraussetzen würde, dass eine Partei das eigene Paradigma, die eigene Norm, aufgibt.

Die Befreiungstheologie besteht nun nicht nur aus der systematischen, akademischen Theologie, sondern auch aus einer basalen Theologie, die sich vornehmlich in christlichen Praktiken ausdrückt und für die Pablo Richard den Begriff der »impliziten Theologie« geprägt hat.⁴⁴ Dieser Praxisbezug hatte im europäischen theologischen Denken in einer solchen Form ursprünglich keinen Raum. Aber gerade aus diesem Grund lässt er sich im Rahmen der vorhandenen theologischen Konzepte nicht kritisieren; er lässt sich nicht theologisch widerlegen. Hier stellt sich nicht die Frage nach der Deutungshoheit innerhalb der Theologie, sondern nach der Deutungshoheit *über* die Theologie. Daher stellt die Befreiungstheologie nicht nur wegen ihrer Inhalte, sondern auch hinsichtlich ihres Wesens eine Infragestellung der europäischen Theologie dar. Wohlgemerkt bezieht sich der Widerstreit ausschließlich auf die basale Theologie und ihren Praxisbezug; daneben existierte die akademische Artikulation der Befreiungstheologie, die sich innerhalb des gegebenen theologischen Paradigmas befand. Es liegt allerdings auf der Hand, dass der Praxisbezug der Befreiungstheologie auch dazu dienen konnte, dem christlich motivierten politischen Handeln Legitimation zu verleihen.

Wenn auch der Praxisbezug des 4. Dekrets nicht verwunderlich ist, so unterlag er allerdings in der Entwicklung des sozialen Apostolats einem deutlichen Wandel. Während bei den früheren Generalkongregationen jeweils ein Dekret ausschließlich dem sozialen Apostolat gewidmet wurde, bezieht sich das 4. Dekret nicht ausschließlich auf das soziale Apostolat, sondern verfolgt einen umfassenderen Anspruch. Ungeachtet ihrer Tätigkeit, ob Lehrer, Leiter der Exerzitien oder aber Mitarbeiter eines Sozialwerks, sollten die Jesuiten über ihr Handeln reflektieren.

Das 4. Dekret hatte unterschiedliche Bedeutungen und Folgen für die Jesuiten. Während sich die Förderung der Gerechtigkeit in Europa und den USA vorzugsweise in der

41 Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1980 (zuerst span. 1972), S. 10ff.

42 Vgl. *Pablo Richard*, Die ursprünglichen theologischen Kernstücke der Befreiungstheologie, in: *Raúl Fornet-Betancourt* (Hrsg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997, Bd. 1, S. 19–30, hier: S. 20.

43 *Jean-François Lyotard*, *Der Widerstreit*, München 1987 (zuerst frz. 1983).

44 *Pablo Richard* (Hrsg.), *Historia de la teología en América Latina*, San José 1981. Fornet-Betancourt unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem Begriff »Befreiungstheologie« und dem Begriff »Theologien der Befreiung«, wobei ersterer sich unter anderem auf die befreiende Erfahrung des Glaubens und die christliche Praxis erstreckt, der zweite hingegen die systematische, akademische Theologie bezeichnet. Vgl. *Raúl Fornet-Betancourt*, *Zur Artikulation in der Philosophie: Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie*, in: *ders.*, *Befreiungstheologie*, Bd. 1, S. 244–263, hier: S. 244f.

Erziehung und Bewusstseinsbildung konkretisieren ließ – die Bildung zählt zu den traditionellen Aufgaben der Jesuiten –, konnte das 4. Dekret in Lateinamerika, aber auch in anderen Teilen der Welt als Forderung verstanden werden, die von autoritären Regimen ausgehenden Ungerechtigkeiten und Menschenrechtsverletzungen anzuklagen und zu bekämpfen.

Beispielsweise hat eine Reihe von Jesuiten in Chile auf unterschiedliche Weise gegen die Menschenrechtsverletzungen unter Augusto Pinochet Stellung bezogen und ist so wiederholt in Konflikt mit der Militärregierung geraten. Ende des Jahres 1975, dem Jahr, in dem die 32. Generalkongregation beendet wurde, nahmen mehrere Priester verletzte Mitglieder der politischen Vereinigung »Bewegung der Revolutionären Linken« (MIR) bei sich auf und verhalfen ihnen zur Flucht ins Ausland, statt sie an die Justiz auszuliefern. Den Mitgliedern von MIR hätte bei ihrer Auslieferung Folter und Tod gedroht. Unter den Priestern befanden sich zwei Jesuiten, Patricio Cariola und Fernando Salas, die aufgrund der geleisteten Fluchthilfe vorübergehend inhaftiert wurden. Die Jesuiten verstießen durch ihr Handeln gegen das staatliche Recht, das es untersagte, Flüchtlingen Beistand zu leisten.

Das 4. Dekret konnte durchaus der Legitimation ihres Handelns vonseiten des Ordens dienen. Im Hinblick auf mögliche Konflikte hatte Pedro Arrupe während der 32. Generalkongregation die versammelten Jesuiten gefragt, ob die Gesellschaft bereit sei, einen Weg einzuschlagen, der das Missfallen staatlicher und religiöser Autoritäten zur Folge haben würde.⁴⁵ In dem beschriebenen Fall ist das Verhalten der beiden Jesuiten sowohl von dem chilenischen Provinzial Juan Ochagavía als auch von dem Generaloberen Arrupe gebilligt worden; sie erfuhren durch den Orden volle Unterstützung.⁴⁶

Es ließ sich allerdings innerhalb des Ordens nicht immer eindeutig festlegen, ob ein konkretes Agieren mit den Forderungen des 4. Dekrets übereinstimmte. Der Unterschied zwischen sozialem und politischem Engagement, der für den Diskurs innerhalb der Gesellschaft Jesu eine bedeutende Rolle spielte, war nur schwer zu bestimmen.⁴⁷ So bildete das 4. Dekret nicht nur die Ursache für Konflikte zwischen der Gesellschaft Jesu und dem Vatikan, sondern auch für ordensinterne Spannungen.

II. WECHSELSEITIGE THEOLOGISCHE REZEPTIONSPROZESSE ODER: DIE ENTWICKLUNG DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Aus den bisherigen Betrachtungen ergibt sich die Frage, welche Bedeutung dem lateinamerikanischen Einfluss auf die Dekrete der 32. Generalkongregation und auf die Ausrichtung des Jesuitenordens zukommt und in welchem Zusammenhang dieser Einfluss mit dem Wandel von Religion und Kirche steht. Im Folgenden wird der Blick zunächst

45 Vgl. *Pedro Arrupe*, Discurso del 20 de diciembre de 1974, in: *Compañía de Jesús, Siguiendo el Camino de la Congregación General XXXII. Papeles inéditos de la Congregación General: Artículos, experiencias y bibliografía*, Rom o. J., S. 2.

46 Vgl. Interview mit Fernando Salas SJ, 16.6.2010, Santiago de Chile; Interview mit Juan Ochagavía SJ, 6.7.2010, Santiago de Chile, Interviewerin: Antje Schnoor; *Patricio Cariola*, Dos meses, in: *Noticias Jesuitas 1976*, Juni/Juli, S. 13–18. Fernando Salas und Patricio Cariola hatten zu einem früheren Zeitpunkt leitende Positionen im »Comité Pro Paz« (»Friedenskomitee«) eingenommen, einer ökumenischen Einrichtung, die den politisch Verfolgten als Anlaufstelle diente und ihnen juristischen Beistand bot. Juan Ochagavía war zwischen 1972 und 1978 Provinzial der Jesuiten in Chile und hatte in dieser Funktion an der 32. Generalkongregation teilgenommen.

47 Pedro Arrupe erklärte in diesem Zusammenhang, dass man sich nicht wundern müsse, dass manche Jesuiten in ihrem Bemühen um soziale Gerechtigkeit zu weit gingen. Vgl. *García*, Arrupe und die Gerechtigkeit, S. 244.

auf die wechselseitigen theologischen Rezeptionsprozesse zwischen Lateinamerika und Europa gerichtet. Anschließend wird der historische Kontext der Befreiungstheologie näher erläutert und nach möglichen Ursachen für die Anerkennung beziehungsweise Ablehnung der wechselseitigen Rezeption gesucht. Dabei wird nicht zuletzt die theologisch-emanzipatorische Bedeutungsebene der Befreiungstheologie beleuchtet. Diese spielte für den theologischen Diskurs zwischen Europa und Lateinamerika eine wesentliche Rolle und beeinflusste die Urteile über die Befreiungstheologie, die letztlich auch eine Neupositionierung der lateinamerikanischen Theologie innerhalb des internationalen theologischen Diskurses darstellte.

Es wurde oftmals festgestellt, dass von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen sowohl die europäische Theologie – vor allem die »neue« Politische Theologie von Johann Baptist Metz – als auch der westliche Marxismus rezipiert worden seien.⁴⁸ Tatsächlich haben die meisten lateinamerikanischen Befreiungstheologen, wie zum Beispiel Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff und Juan Luis Segundo zumindest einen Teil ihres Studiums an europäischen Universitäten absolviert und sie waren von europäischen Theologen wie Karl Rahner, Edward Schillebeeckx oder Johann Baptist Metz beeinflusst.⁴⁹ Der argentinische Philosoph und Theologe Enrique Dussel beschreibt ausführlich, wie prägend für einige bedeutende Theologen seiner Generation das Studium in Europa, vor allem in Frankreich und Belgien, war.⁵⁰ Insbesondere an der Katholischen Universität Löwen haben in den 1950er und 1960er Jahren etwa ein Dutzend Befreiungstheologen studiert.⁵¹

Wenn also die Rezeption europäischer Ideen vonseiten lateinamerikanischer Theologen nicht von der Hand zu weisen ist, so darf dennoch nicht übersehen werden, dass von europäischer Seite die Feststellung dieser Rezeption auch zur Diskreditierung der Befreiungstheologie genutzt wurde. So weist Gerhard Kruip darauf hin, dass einige Kritiker der Befreiungstheologie eine ausführliche Auseinandersetzung mit ihr ablehnten, da sie nicht als eigenständiges Konzept, sondern lediglich als Ergebnis eines Exports der Politischen Theologie von Metz verstanden wurde. Man habe daher versucht, die Befreiungs-

48 Rezeptionsgeschichtlich wäre es von Interesse, die Rolle der chilenischen Soziologin Martha Harnecker als Vermittlerin marxistischer Ideen zu untersuchen. Sie war Schülerin von Louis Althusser und vermittelte Dussel zufolge in Lateinamerika »mit viel pädagogischem Geschick« in ihren Arbeiten das althousserianische Denken. Vgl. *Enrique D. Dussel*, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: *Ellacuria/Sobrino*, *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, S. 99–130, hier: S. 102 und 109f. Diese Einschätzung wird geteilt von dem chilenischen Theologen Fernando Montes SJ. Man habe den Marxismus in Lateinamerika in erster Linie über den »marxistischen Katechismus« rezipiert, als welcher Harneckers Bücher zu verstehen seien. Interview mit Fernando Montes SJ, 30.7.2008, Santiago de Chile, Interviewerin: Antje Schnoor. Harnecker war in ihrer Studienzeit in Chile Präsidentin der »Asociación de Universitarios Católicos«, dem katholischen Studentenverband, der zur Katholischen Aktion zählte. Das Stipendium, mit dem Harnecker ab 1962 in Frankreich studierte, hatte sie durch die Unterstützung des belgischen Jesuiten Roger Vekemans erhalten, der wesentlich zum Aufbau des CIAS (ab 1959 »Centro Bellarmino«) in Chile beigetragen hatte und ab den 1970er Jahren zu den Hauptgegnern der Befreiungstheologie in Lateinamerika zählte. Vgl. *Roger Vekemans*, *El Centro Bellarmino*, unveröffentlichtes Manuskript, o. O. u. J., S. 155. Die Überlassung des Manuskripts verdanke ich Renato Poblete SJ aus dem »Centro Bellarmino« in Chile.

49 Vgl. hierzu *Dussel*, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, insb. S. 106ff.; *Gerhard Kruip*, *Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland*, in: *Fornet-Betancourt*, *Befreiungstheologie*, Bd. 3, S. 41–66, hier: S. 47; *Gerd-Rainer Horn*, *Western European Liberation Theology. The First Wave (1924–1959)*, Oxford 2008, S. 290ff.

50 Vgl. *Dussel*, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, S. 108f.

51 Vgl. *Andrea-Isa Moews*, *Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Katholischen Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren*, Köln 2002, S. 18f.

theologie gemeinsam mit der Politischen Theologie zu kritisieren und ad absurdum zu führen.⁵²

Vor diesem Hintergrund sollte ins Blickfeld gerückt werden, dass es, wie im ersten Teil dieses Beitrags gezeigt wurde, nicht bei der einseitigen Rezeption von Ideen und Konzepten aus Europa in Lateinamerika blieb. Im Gegenteil fand gerade im Zusammenhang mit der Theologie der Befreiung eine breite Rezeption lateinamerikanischer Ideen und Denkansätze in Europa statt; neben der erwähnten Rezeption befreiungstheologischer Konzepte in einigen Dokumenten der institutionellen Kirche ist die 32. Generalkongregation der Jesuiten nur ein weiteres Beispiel.⁵³ Insofern zeigt sich an der Befreiungstheologie ein wechselseitiger Kulturtransfer.⁵⁴ Diesem stand nicht im Wege, dass von europäischer Seite mitunter Kritik an der Befreiungstheologie geäußert wurde. Die europäischen Ideen wurden schließlich in Lateinamerika auch nicht kritiklos rezipiert. Die Rezeption ist eben nicht – weder auf der einen noch auf der anderen Seite – als eine Übernahme in sich geschlossener Konzepte zu verstehen, sondern vielmehr als eine an den eigenen Kontext angepasste Selektion, Weiterentwicklung und Anwendung übernommener Ideen.

Diese Rezeptionsprozesse wurden von den Zeitgenossen nur eingeschränkt wahrgenommen und dadurch lediglich begrenzt anerkannt. Es stellt sich daher die Frage, worin die Ursachen hierfür lagen. Einige europäische Theologen haben sowohl die Wechselseitigkeit als auch die Offenheit der Rezeptionsprozesse bemerkt. Was die Reziprozität betrifft, schrieb Metz 1973 im Vorwort der deutschen Ausgabe des Werks »Theologie der Befreiung« von Gustavo Gutiérrez, dass der Autor zwar Anleihen bei der europäischen Theologie mache, aber mit seinem Buch dennoch »der übliche Einbahnstraßenverkehr im Verhältnis zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie« aufhöre.⁵⁵ Und indem Karl Rahner die Theologie der Befreiung 1977 als »eine heilsame Verunsicherung, eine nützliche Herausforderung und eine Aufgabe für uns« bezeichnete, verwies er auf die von ihm gewünschte Offenheit des Dialogs.⁵⁶ Bemerkenswerterweise wird die Bereicherung der eigenen Konzepte durch lateinamerikanische Ideen gerade von jenen

52 Vgl. *Kruip*, Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik, S. 47. Kruip bezieht sich auf zahlreiche Arbeiten, darunter: *Anton Rauscher*, Zur Problematik der politischen Theologie, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 21, 1970, S. 348–356; *Lothar Roos*, Politische Theologien und katholische Soziallehre. Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 10, 1981, S. 131–145.

53 Vgl. die hier schon genannten Artikel des Sammelbandes von *Raúl Fernet-Betancourt*, Befreiungstheologie. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Aufsatz von *Peter Rottländer*, Die Armen zuerst. Zur Rezeption der Theologie der Befreiung bei Misereor, in: *Fernet-Betancourt*, Befreiungstheologie, Bd. 3, S. 129–144. Durch die Darstellung der Rezeption befreiungstheologischer Ideen bei dem katholischen Hilfswerk MISEREOR wird deutlich, dass die Rezeption nicht nur innerhalb eines theologischen Diskurses stattfand, sondern Anregungen übersetzt wurden in die praktische Arbeit kirchlicher Entwicklungspolitik.

54 Der Begriff der Kultur wird hier in einem sehr engen Sinn verstanden. Tatsächlich sollte er auf den spezifischen akademischen Diskurs begrenzt bleiben. Es ist zweifelhaft, inwiefern von einer lateinamerikanischen Kultur und einer europäischen Kultur gesprochen werden kann. Dies gilt für den betrachteten Kontext im Besonderen. Aufgrund des sozioökonomischen Hintergrunds, des Lebensstils, der Wertvorstellungen und der Bildung standen die lateinamerikanischen Theologen den europäischen Theologen wahrscheinlich häufig näher als lateinamerikanische Theologen der in mehr oder weniger großer Armut lebenden Mehrheitsbevölkerung ihrer jeweiligen Länder.

55 Vgl. *Johann Baptist Metz*, Vorwort zur Deutschen Ausgabe, in: *Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, S. XI.

56 *Karl Rahner*, Vorwort, in: *ders./Christian Modehn/Hans Zwiefelhofer* (Hrsg.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1977, S. 8.

Theologen konstatiert, die, der Argumentation einiger Kritiker der Befreiungstheologie folgend, die lateinamerikanischen Ideen lediglich als Widerspiegelung ihrer eigenen Denkansätze hätten erkennen müssen.

Wie aber verhielt es sich mit der Wahrnehmung der Rezeptionsprozesse von lateinamerikanischer Seite? Wie bereits erwähnt, wiesen einige Theologen dort auf die Bedeutung ihres Studiums in Europa hin. Dennoch ist es ein gebräuchlicher Topos in solchen Darstellungen, auf die lateinamerikanische Originalität der Befreiungstheologie hinzuweisen. Worin mag die Ursache liegen, dass die Rezeption europäischer Konzepte nur begrenzt anerkannt wird? Ein Erklärungsansatz ergibt sich aus der Betrachtung des historischen Kontextes der Theologie der Befreiung. Dabei fallen die Parallelen und Zusammenhänge zwischen der Befreiungstheologie und anderen geistigen und wissenschaftlichen Entwicklungen in Lateinamerika, wie zum Beispiel der Dependenztheorie und der Philosophie der Freiheit, auf. Diesen Entwicklungen in Lateinamerika ist neben inhaltlichen Übereinstimmungen ein emanzipatorischer Impuls gemeinsam. Die Befreiungstheologie hat daher neben der inhaltlich-theologischen auch eine theologisch-emanzipatorische Bedeutungsebene, deren Verständnis die Voraussetzung dafür bildet, den theologischen Diskurs zwischen Lateinamerika und Europa in Gänze zu erfassen.

Geistesgeschichtliche Parallelen zur Befreiungstheologie

Gemäß der Dependenztheorie, die ebenfalls in den 1960er Jahren in Lateinamerika aufkam, lag die Ursache der wirtschaftlichen Unterentwicklung der ›Dritten Welt‹ in der asymmetrischen Beziehung der ökonomisch rückständigen Länder mit den Industrienationen im Weltwirtschaftssystem. Die internationale Arbeitsteilung führte somit aus dependenztheoretischer Sicht zur Abhängigkeit der Peripherieländer von den industriellen Zentren. Unterentwicklung war aus dieser Perspektive keine historische Phase, die die betroffenen Länder auf dem Weg zur Entwicklung durchlaufen, sondern Entwicklung und Unterentwicklung wurden als simultane, sich gegenseitig bedingende Prozesse verstanden.⁵⁷ Diese dependenztheoretischen Grundannahmen wurden von der Befreiungstheologie übernommen und die Theorie zur Gesellschaftsanalyse angewandt.⁵⁸ Ähnlich wie bei der Befreiungstheologie wird auch bei der Dependenztheorie betont, dass sie originär lateinamerikanisch sei, obschon auch ihre lateinamerikanischen Begründer im Austausch mit europäischen Theoretikern standen. Ein Beispiel hierfür liefert Johan Galtung, dessen Denken von lateinamerikanischen Dependenztheoretikern stark rezipiert wurde, der wiederum aber selbst von Forschungsaufenthalten in Lateinamerika geprägt ist und dependenztheoretische Ideen rezipierte.⁵⁹

57 Zur Dependenztheorie vgl. *Nikolaus Werz*, Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika, Freiburg im Breisgau 1991, S. 167–193. Zu den bedeutenden dependenztheoretischen Arbeiten zählen *Fernando Henrique Cardoso*, Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika, Frankfurt am Main 1976; *Teotonio dos Santos*, Dependencia y Cambio Social, Caracas 1974; *André Gunder Frank*, Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt am Main 1968.

58 Vgl. *Arthur F. McGovern*, Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment, New York 1989, S. 116ff. Ab den 1980er Jahren lockerte sich unter anderem aufgrund der Kritik an einigen dependenztheoretischen Annahmen die enge Bindung der Befreiungstheologie an die Dependenztheorie.

59 Um eine weitere Brücke zu den Jesuiten zu schlagen, sei erwähnt, dass Galtung im Oktober 1963 einer Einladung der Jesuiten beziehungsweise des Forschungszentrums »Centro Bellarmino« in Santiago de Chile folgte, um dort zu referieren. Vgl. *Vekemans*, El Centro Bellarmino, S. 178.

Mit der Übernahme der Dependenztheorie bedienten sich die Befreiungstheologen der marxistischen Gesellschaftsanalyse.⁶⁰ Die Dependenztheorie, so Enrique Dussel, habe den Marxismus »lateinamerikanisiert«.⁶¹ In dieser Aussage zeigt sich wiederum die Betonung des Eigenen, des Lateinamerikanischen.

Die Vermutung liegt nahe, dass diese Betonung des spezifisch Lateinamerikanischen mit den Beziehungen Lateinamerikas nach außen, konkret mit den Beziehungen zu Europa zusammenhing, die in verschiedenen Bereichen – wirtschaftlich, kulturell, wissenschaftlich – als Abhängigkeitsverhältnis wahrgenommen wurden. Diese spezifische Prägung der lateinamerikanisch-europäischen Beziehungen spiegelte sich innerhalb der Kirche und des theologischen Diskurses wider. Beispielsweise erklärte der chilenische Kardinal Raúl Silva Henríquez über die Rolle chilenischer Theologen beim Zweiten Vatikanischen Konzil, dass diese in einen »Dialog unter Gleichen« mit europäischen Theologen getreten seien.⁶² Die Feststellung verweist darauf, dass die Begegnung auf Augenhöhe nicht als Selbstverständlichkeit galt. Deutlicher noch wird dieser Eindruck bei einer Aussage des argentinischen Kardinals Eduardo Pironio, damaliger Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM), im Vorfeld der Bischofssynode von 1971:

»Die Kirche in Lateinamerika hat ihre eigene Physiognomie, und wird infolge dessen auf der nächsten Synode eine eigene Stimme haben. [...] Bei anderen Gelegenheiten haben wir Bischöfe aus Lateinamerika schüchtern gewartet bis sich die Bischöfe der älteren Kirchen zu Wort meldeten; aufgrund eines übermäßigen Minderwertigkeitskomplexes zweifelten wir immer an der Stimmigkeit unserer eigenen Ideen.«⁶³

Die Position der Katholischen Kirche war in den meisten Ländern Lateinamerikas durch äußerst knappe finanzielle Ressourcen geprägt. In diesem Zusammenhang sei auf die Rolle katholischer Hilfswerke wie MISEREOR hingewiesen. Durch die Entscheidung für oder gegen die finanzielle Unterstützung bestimmter Projekte konnte MISEREOR auf das Han-

60 Der Bezug auf den Marxismus stellte einen wesentlichen Konfliktpunkt zwischen den Befreiungstheologen und dem Vatikan dar und wurde in den beiden vatikanischen Instruktionen von 1984 und 1986 verurteilt. Auch innerhalb des Jesuitenordens fanden breite Diskussionen über die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse statt. 1981 schrieb der Ordensgeneral Pedro Arrupe an die Provinziale Lateinamerikas einen Brief mit dem Titel »Über die marxistische Analyse«, in welchem er zwar einige Errungenschaften der marxistischen Analyse aufzeigte, aber zugleich erklärte, dass sich die Analyse Kriterien kaum ohne marxistische Ideologie übernehmen ließen, weshalb Arrupe die weitere Verwendung dieser Analyse für die sozialwissenschaftliche Arbeit der Jesuiten untersagte. Vgl. *Pedro Arrupe, Sobre el »análisis marxista«*, in: *Noticias Jesuitas* 1981, Nr. 21, S. 32–41. Vgl. auch *Francisco Ivern, Der Brief Pedro Arrupes zur marxistischen Gesellschaftsanalyse*, in: *La Bella/Maier*, Pedro Arrupe, S. 176–285.

61 Vgl. *Dussel, Theologie der Befreiung und Marxismus*, S. 111. Zu marxistischen Denkansätzen in der Befreiungstheologie vgl. auch *Raúl Fonet-Betancourt, Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt am Main 1988; *Bruno Kern, Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1991; *Martin Traine, Befreiungstheologie und Kritische Theorie*, in: *Fonet-Betancourt, Befreiungstheologie*, Bd. 2, S. 147–160.

62 Vgl. *Raúl Silva Henríquez/Ascanio Cavallo, Memorias Cardenal Raúl Silva Henríquez*, 2 Bde., Santiago de Chile 1991, Bd. 2, S. 71, im Original: »dialogo de iguales con figuras europeas«.

63 Zit. nach: Carta del embajador de Chile ante la Santa Sede René Rojas Galdames al Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, 30.9.1971, Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, Santiago de Chile, Embajada chilena ante la Santa Sede, Nr. 35270. »La Iglesia de América Latina tiene su fisonomía propia; por lo consiguiente tendrá también en el sínodo próximo su voz determinada. [...] En otras ocasiones los Obispos de América Latina esperábamos con timidez que se pronunciaran los Obispos de las Iglesias más antiguas; en un excesivo complejo de inferioridad desconfiábamos siempre de la imperfección de lo nuestro«.

deln der Katholischen Kirche Einfluss nehmen.⁶⁴ Erwähnt sei auch die Rolle ausländischer Priester, die mit neuen Ideen und finanziell von ihren Heimatländern ausgestattet, in manchen Ländern, etwa in Chile, eigene Projekte anstießen. Aufgrund dieser finanziellen Ressourcen war der Handlungsspielraum ausländischer Priester häufig höher als der ihrer einheimischen Kollegen; damit ging eine Einschränkung der Kontrollmöglichkeiten der Ortskirche einher.⁶⁵ Die Wahrnehmung von Abhängigkeitsverhältnissen durch lateinamerikanische Theologen und Kleriker wurde letztlich auch durch die gegebenen wirtschaftlichen Verhältnisse und die Entscheidungsstrukturen innerhalb der Katholischen Kirche bedingt.

Geistesgeschichtlich findet sich zur Theologie der Befreiung und der Dependenztheorie eine weitere Parallele in der lateinamerikanischen Philosophie. Ende der 1960er Jahre, zeitgleich mit dem Aufkommen der Befreiungstheologie, wurde in der Philosophie mit Nachdruck die Frage nach den eigenen Wurzeln wiederaufgenommen. Wiederaufgenommen deshalb, weil die Frage nach der Konstituierung und Grundlegung einer »amerikanischen Philosophie« erstmals in den 1830er Jahren von dem Argentinier Juan Bautista Alberdi (1810–1884) aufgeworfen wurde. Alberdi erklärte, dass diese Philosophie aus den amerikanischen Bedürfnissen erwachsen müsse und formulierte die programmatische Forderung, dass sie politisch und sozial sein solle.⁶⁶ Die Debatte über Identität und Authentizität des eigenen Denkens rückte in den Mittelpunkt des lateinamerikanischen Denkens.⁶⁷ Seit den Unabhängigkeitsbewegungen (1810–1824) kam einerseits die Tendenz auf, sich an Europa und auch an den USA zu orientieren und die eigene Vergangenheit zu negieren. Andererseits entstand eine entgegengesetzte Tendenz, die durch die systematische Zurückweisung fremder Kulturgüter gekennzeichnet war.

Raúl Fornet-Betancourt zufolge fand 1968/69 hinsichtlich der oben genannten Frage eine Wende statt, die von dem peruanischen Philosophen Augusto Salazar Bondy (1925–1974) eingeleitet wurde und in deren Verlauf sich aus der »amerikanischen Philosophie« die Philosophie der Freiheit entwickelte. Die Entwicklung dieser Philosophie habe dabei auch unter dem Einfluss der Befreiungstheologie gestanden.⁶⁸

Salazar Bondy verband die Frage nach der Authentizität der »amerikanischen Philosophie« mit der kulturellen Situation, aus der deren Unzulänglichkeiten resultierten. Da-

64 Dass diese mögliche Einflussnahme über die Projekte hinausgehen konnte, zeigte sich, als sich eine Gruppe lateinamerikanischer Bischöfe zur Lösung des Priestermangels für die Ordinierung verheirateter Männer aussprach. Die deutsche Bischofskonferenz lehnte daraufhin eine weitere Unterstützung besagter lateinamerikanischer Bischöfe ab. Dies führte zu internen Konflikten bei MISEREOR, da die zuständige Abteilung das Ansinnen der deutschen Bischofskonferenz letztlich mit Erfolg zurückwies. Vgl. Interview mit Klaus Kick, 10.9.2008, Lima, Interviewerin: Antje Schnoor. Klaus Kick war zwischen 1978 und 1984 Referent für Chile, Argentinien, Brasilien, Paraguay und Uruguay bei MISEREOR.

65 Die Zahl ausländischer Priester nahm seit den 1950er Jahren deutlich zu. Dies war nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass der Heilige Stuhl 1955 (apostolisches Schreiben »Ad Ecclesiam Christi«) dazu aufgerufen hatte, Priester nach Lateinamerika zu schicken, um den dortigen Priestermangel auszugleichen. So stammten beispielsweise in Chile 1960 etwa 50% der Priester aus dem Ausland. Ausländische Ordensleute waren überdurchschnittlich stark in den Armenvierteln vertreten. Zu den Problemen und Konflikten zwischen der chilenischen Kirchenhierarchie und ausländischen Priestern vgl. *Silva Henríquez/Cavallo*, *Memorias Cardenal Raúl Silva Henríquez*, S. 182f.; vgl. *Brian Smith*, *The Church and Politics in Chile. Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, NJ 1982, S. 246ff.

66 Vgl. *Juan Bautista Alberdi*, *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*, México 1978 (zuerst 1842), S. 12.

67 Vgl. *Martin Traine*, Einleitende Bemerkung: Befreiung des Textes. Befreiungstheologie und Rezeptionstheorie, in: *Fornet-Betancourt*, *Befreiungstheologie*, Bd. 1, S. 71–83, hier: S. 78f.

68 Vgl. *Fornet-Betancourt*, *Artikulation in der Philosophie*, S. 248.

bei stellte er die lateinamerikanische Kultur als ein missratenes Produkt dar, als eine entfremdete Kultur, die »Inauthentizität« reproduziere, weil sie von ideologischen Vorgaben und fremden Werturteilen geprägt und bestimmt sei.⁶⁹ Die philosophische beziehungsweise kulturelle »Inauthentizität« habe wiederum ihre Wurzeln in der politisch-ökonomischen Situation, die er mit den Begriffen »Unterentwicklung« und »Abhängigkeit« charakterisierte; es handle sich um eine Deformierung, die durch einen langen historischen Prozess des Kolonialismus und der Herrschaft entstanden sei. Hier lässt sich eine deutliche Parallele zur Dependenztheorie erkennen. Ausgehend von der skizzierten Perspektive legte Salazar Bondy dar:

»[D]ie Philosophie, die es zu errichten gilt, darf nicht die Variante irgendeines Weltbildes sein, das den heutigen Machtzentren angehört. [...] Es ist nötig, [...] ein Denken anzustiften, das gleichzeitig in der historisch-sozialen Realität unserer Gemeinschaften verwurzelt ist [...] und als Mittel dient, die Unterentwicklung und die Herrschaft zu beseitigen, die unsere historische Bestimmtheit ausmacht.«⁷⁰

Festzuhalten ist, dass die Entstehung der Theologie der Befreiung auch im Rahmen dieser lateinamerikanischen Denktradition verstanden werden muss. Fraglos entwickelte sich die Befreiungstheologie in Situationen der Unterdrückung und Abhängigkeit; diese waren nicht neu, aber das Bewusstsein darüber erstarkte Ende der 1960er Jahre. Befördert wurde es durch das Scheitern der seinerzeit vorherrschenden Entwicklungsparadigmen. Insbesondere an der von den USA initiierten Politik der »Allianz für den Fortschritt«, die mittels Reformen der »Entwicklung« der lateinamerikanischen Länder und der Eindämmung revolutionärer Bewegungen dienen sollte, wuchs – auch aufgrund wachsender ökonomischer Abhängigkeit – die Kritik.

Die Befreiungstheologie als Reaktion auf einen »Theologieimperialismus«

Das Bewusstsein der Abhängigkeit durchzog verschiedene Bereiche. Speiste es sich hinsichtlich der »Allianz für den Fortschritt« aus der ökonomischen und politischen Abhängigkeit von den USA, so bezog es sich innerhalb der Kirche einerseits auf die finanzielle, vor allem aber auf die theologische Abhängigkeit von Europa. Aus dem dargestellten geistesgeschichtlichen Kontext der Befreiungstheologie lässt sich schließen, dass sie nicht zuletzt als Reaktion auf diese wahrgenommene Abhängigkeit verstanden werden kann. Wollte man es schlagwortartig formulieren, kann die Befreiungstheologie auch als Reaktion auf einen europäischen »Theologieimperialismus« bezeichnet werden, wobei dieser Begriff hier benutzt wird, um die Wahrnehmung lateinamerikanischer Theologinnen, Theologen und Kleriker zu beschreiben.⁷¹

Neben der inhaltlich-theologischen Bedeutungsebene der Befreiungstheologie lässt sich mithin auch eine theologisch-emanzipatorische Bedeutungsebene erkennen. Es haben nicht nur viele lateinamerikanische Theologen in Europa und den USA studiert, sondern sie erhielten darüber hinaus auch in Lateinamerika eine europäische philosophisch-theologische Bildung. Lateinamerikanische Ideen- und Theologiegeschichte war als Fach

69 Vgl. ebd.

70 *Augusto Salazar Bondy*, *Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexiko 1968, S. 119, zit. nach *Fornet-Betancourt*, *Artikulation in der Philosophie*, S. 248.

71 »Theologieimperialismus« lässt sich als eine Form des Kulturimperialismus nach Johan Galtung verstehen. Kulturimperialismus ist bei Galtung einer von fünf Imperialismus-Typen (wirtschaftlicher, politischer, militärischer, Kommunikations- und kultureller Imperialismus). Aufgrund dieser verschiedenen Dimensionen spricht Galtung von »strukturellem Imperialismus«. Vgl. *Johan Galtung*, *Eine strukturelle Theorie des Imperialismus*, in: *Dieter Senghaas* (Hrsg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion*, Frankfurt am Main 1972, S. 29–104.

1968 in den Priesterseminaren und katholischen Fakultäten in Lateinamerika nicht existent. Theologie war somit lange Zeit ausschließlich europäische Theologie, die, obwohl eingebettet in die europäische Geschichte, in Lateinamerika übernommen wurde. So erklärte der chilenische Theologe und Jesuit Fernando Montes, dass die lateinamerikanische Theologie bis in die 1960er Jahre eine »arme Kopie der europäischen Theologie« gewesen sei.⁷² Es lassen sich zahlreiche Beispiele dafür finden, dass der Abgrenzung und Emanzipation von Europa innerhalb der Befreiungstheologie eine hohe Bedeutung zukam. So schrieb beispielsweise Samuel Silva-Gotay über die Theologie der Befreiung:

»Sie ist darum die Zurückweisung der Theologie der reichen Länder als einziger und ausschließlicher Theologie der Kirche; sie ist die Ent-Europäisierung der Theologie in einer Welt, die nicht Eigentum derer ist, die in irgendeinem Augenblick der Geschichte von ihr »Besitz ergriffen«.«⁷³

Der argentinische Philosoph Enrique Dussel bemerkte zur Befreiungstheologie, dass sich Befreiung auf die vor 500 Jahren mit der Eroberung Lateinamerikas begonnene Unterwerfung beziehe, deren Ende bisher nicht abzusehen sei.⁷⁴

Aber auch eine gewisse Ambivalenz muss aufgezeigt werden: Die Ablehnung europäischer Modelle resultierte nicht zuletzt aus der ursprünglichen Orientierung an eben diesen. Daher ist es durchaus nachvollziehbar, wenn sich Gustavo Gutiérrez in seinem Werk »Theologie der Befreiung« an die fortschrittliche nordamerikanische und europäische Theologie zu wenden scheint und nicht an die eigene Kulturtradition.⁷⁵ Man erfahre bei Gutiérrez viel über Europa, kritisierte der evangelische Theologe Jürgen Moltmann dessen Arbeit, über Lateinamerika hingegen kaum etwas; der Prozess der Befreiung in Lateinamerika werde bei Gutiérrez als Nachholen der europäischen Freiheitsgeschichte dargestellt.⁷⁶

Wie nun lässt sich diese Ambivalenz in dem Werk von Gutiérrez und in den Schriften anderer Befreiungstheologen erklären? Es ist anzunehmen, dass sich die Lateinamerikaner der europäischen Deutung ihrer Situation als unterentwickelt, unmodern und so fort nicht entziehen konnten. Es sind Deutungen, die sie teilweise aufgrund ihrer europäischen Ausbildung übernommen hatten. Das Bemühen der Umdeutung, das Streben nach der Entwicklung eigener Konzepte war daher von Ambivalenz geprägt. Man wandte sich nicht allein gegen die Deutung in den europäischen Köpfen, man musste sich auch von den europäischen Deutungen in den eigenen Köpfen befreien. Wenn es darüber hinaus nicht nur um die Befreiung von der bisherigen Deutung ging, sondern um eine Infragestellung der Deutungshoheit der europäischen Theologie, so musste diese in Auseinandersetzung mit den europäischen Theologen stattfinden.

In diesem Zusammenhang ist auch in den Blick zu nehmen, woher die (akademischen) Befreiungstheologen kamen. Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Mehrzahl jener, die sich mit den Armen und Unterdrückten identifizierten und gegen diese Armut

72 Vgl. Interview mit Fernando Montes SJ, 30.7.2008, Santiago de Chile. Fernando Montes ist gegenwärtig Direktor der Alberto Hurtado-Universität in Santiago de Chile.

73 *Samuel Silva-Gotay*, *Christentum und Revolution in Lateinamerika und der Karibik. Die Bedeutung der Theologie der Befreiung für eine Soziologie der Religion*, Frankfurt am Main 1995, S. XXI.

74 Vgl. *Enrique D. Dussel*, Zur sozio-historischen Bedeutung der Befreiungstheologie. Überlegungen zu weltgeschichtlichem Ursprung und Kontext, in: *Fornet-Betancourt*, *Befreiungstheologie*, Bd. 1, S. 128–146.

75 *Fornet-Betancourt*, *Artikulation in der Philosophie*, S. 254. Anders Juan José Tamayo, der die »unterdrückten Mehrheiten Lateinamerikas« als die bevorzugten Gesprächspartner der Theologie der Befreiung bezeichnet. *Juan José Tamayo*, Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa, in: *Ellacuria/Sobrino*, *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, S. 37–62, hier: S. 41.

76 *Jürgen Moltmann*, Offener Brief an José Miguez Bonino, in: *Evangelische Kommentare* 9, 1976, S. 755–757, hier: S. 756.

antraten, selbst nicht zu den Armen zählten, sondern im Gegenteil in der Regel einer höheren sozialen Schicht entstammten.⁷⁷ Dies wiederum ist kaum verwunderlich, denn gerade die intime Kenntnis europäischen Denkens und damit verbunden die Auseinandersetzung mit dem universalen Anspruch europäischer Konzepte waren letztlich Voraussetzung für die Bewusstwerdung der eigenen abhängigen, untergeordneten Position in Bezug auf Europa.⁷⁸ Hier wird zugleich deutlich, dass es sich bei dem beschriebenen Selbstverständnis nicht um *das* lateinamerikanische Selbstverständnis handeln kann, sondern um das Selbstverständnis und die Wahrnehmung einer begrenzten, überwiegend akademisch gebildeten Gruppe von Lateinamerikanern.

Postkolonial gelesen lässt sich die Befreiungstheologie als Akt der »Provinzialisierung Europas« verstehen, wie es von Dipesh Chakrabarty vorgeschlagen wurde.⁷⁹ Die von der europäischen Theologie beanspruchte Universalität wurde bis zum Aufkommen der Befreiungstheologie über die Grenzen Europas hinaus anerkannt. Das Fallenlassen dieses Anspruchs würde die europäische Theologie zu einer provinziellen machen, zu einer Theologie, die aus und für den europäischen Kontext entstanden ist.⁸⁰ Diese »Provinzialisierung Europas« hing aber, sollte sie nicht nur in den Köpfen der Befreiungstheologen stattfinden, auch davon ab, ob sich die Europäer provinzialisieren ließen. Es ist anzunehmen, dass jene europäischen Theologen, die sich grundsätzlich einem Theologiepluralismus gegenüber aufgeschlossen zeigten und nicht selten damit verbunden ein Bewusstsein über ihre eigene, hegemoniale europäische Position präsentierten, zugleich einen Schritt in die »Provinzialisierung Europas« taten.⁸¹

So wird deutlich, warum es – neben weiteren Gründen – problematisch ist, für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von einer europäischen Theologie der Befreiung zu sprechen, wie Gerd-Rainer Horn es kürzlich vorgeschlagen hat.⁸² Er verkennt dabei die Bedeutung der Befreiungstheologie als Reaktion auf die hegemoniale Position der Kirche und Theologie Europas, eine Position, die mit der von Horn vorgenommenen Begriffsumdeutung von Neuem beschworen wird.

77 Philipp Berryman formuliert prägnant, es seien die Nicht-Armen gewesen, die die Option für die Armen aussprachen. Vgl. *Berryman*, *Liberation Theology*, S. 79.

78 Einen ähnlichen Konflikt beschreibt Dipesh Chakrabarty für die indische Geschichtswissenschaft, die sich in ihrem Bemühen, die Differenz und Originalität der eigenen Geschichte zu repräsentieren, den europäischen geschichtswissenschaftlichen Konzepten doch nicht gänzlich entziehen kann. Vgl. *Dipesh Chakrabarty*, *Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte*, in: *Sebastian Conrad/Randiera Shalini* (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002, S. 283–312. Die Kritik an den Vertreterinnen und Vertretern der »Subaltern Studies Group«, sie seien US-amerikanisch beziehungsweise europäisch geprägt und lehrten in der Regel an Universitäten der USA und Europas, was dem Propagieren und der Inanspruchnahme nicht westlicher Perspektiven widerspreche, verkennt, dass doch eben – wie für die lateinamerikanischen Theologen beschrieben – die genaue Kenntnis europäischer Denksysteme die Voraussetzung dafür bildet, eben diese Denksysteme und Konzepte infrage zu stellen.

79 Vgl. ebd.

80 Dass es sich bei der europäischen Theologie um eine »provinzielle« Theologie handelt, stellte auch Jürgen Moltmann 1975 in seinem offenen Brief an den Befreiungstheologen José Míguez Bonino fest. Zugleich kritisierte er, dass auch die Befreiungstheologie zu einer Provinzialisierung der Theologie führen könne, da auch sie aus und für den lateinamerikanischen Kontext entwickelt worden sei. Vgl. *Moltmann*, *Offener Brief*, S. 755.

81 Dies gilt zum Beispiel für Karl Rahner, Hans Zwiefelhofer und die weiteren Autoren des Bandes »Befreiende Theologie«. Der »Provinzialisierung Europas« ist in Rom verstärkt mit dem Amtsantritt Johannes Pauls II. Einhalt geboten worden.

82 Vgl. *Horn*, *Liberation Theology*, S. 301.

Die Relevanz der theologisch-emanzipatorischen Bedeutungsebene der Befreiungstheologie für den Diskurs zwischen lateinamerikanischen und europäischen Theologen

Neben der inhaltlich-theologischen Bedeutungsebene der Befreiungstheologie spielte auch die theologisch-emanzipatorische Bedeutungsebene für das Verständnis und die Beurteilung dieser Theologie – und zwar sowohl in Lateinamerika als auch in Europa – eine Rolle. Es lässt sich danach fragen, in welchem Verhältnis diese beiden Bedeutungsebenen zueinander standen. In der Auseinandersetzung über die Befreiungstheologie reproduzierte sich das hegemoniale Verhältnis zwischen lateinamerikanischer und europäischer Theologie und Kirche. Dies zeigte sich vor allem bei Aussagen europäischer Kritiker der Befreiungstheologie, die die diagnostizierten theologischen Mängel nicht argumentativ offenlegten, sondern sie mit der Herkunft der Theologie in Verbindung brachten. Es zeigte sich aber auch bei europäischen Sympathisanten. So schrieb der belgische Dominikaner und Theologe Edward Schillebeeckx, dass es sich bei der Theologie der Befreiung um eine junge Theologie handele, die daher »an einigen Stellen Kinderkrankheiten aufzeige«. ⁸³ In dieser Aussage findet sich implizit die Vorstellung, dass die Ereignisse und Entwicklungen in der außereuropäischen Welt ein teleologisches Nachholen der europäischen Geschichte darstellen. Angelehnt an die Überlegung Chakrabartys, dass das an Europa orientierte Konzept von Geschichte mit der Zeitkonstruktion von Vormoderne und Moderne die kolonisierte Welt in den »Warteraum der Geschichte« verweise, ist zu fragen, ob nicht einige Europäer die Befreiungstheologen – bewusst oder unbewusst – in den Kindergarten des theologischen Denkens verwiesen. Schwerlich nur ist vorstellbar, dass etwaige Mängel beispielsweise der Politischen Theologie aus Europa mit einer Kinderkrankheitsmetapher erklärt worden wären.

Handelte es sich bei der Äußerung Schillebeeckxs um die Gegenüberstellung »alt versus jung« beziehungsweise »erwachsen versus unreif«, so werden im folgenden Zitat von Wilhelm Weber Zuweisungen im Rahmen der Vorstellungswelt »zivilisiert versus unzivilisiert« vorgenommen.

»Die große theologische Leistung einer klaren Unterscheidung zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich, zwischen Schöpfung und Erlösung, [...] zwischen Diesseits und Jenseits, wird frivol aufgegeben und damit an die Stelle archaischer Religionsvorstellungen, wie etwa eines Natur-Animismus, die ›moderne‹ Spielart eines Sozial-Animismus gesetzt. Die Götter sitzen nun nicht mehr in Bäumen und Flüssen, sie haben ihren Sitz in der Klasse, in der Rasse, in der ›Basis‹ oder wo immer eingenommen.« ⁸⁴

Hier wird die Befreiungstheologie delegitimiert, indem ihr durch die Gleichsetzung mit einem »Sozial-Animismus« der Status einer Theologie abgesprochen wird. Eine argumentative Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Befreiung und Erlösung, von Diesseits und Jenseits in der Befreiungstheologie findet hingegen nicht statt.

Auch bei den Jesuiten lässt sich neben der Rezeption befreiungstheologischer Ansätze eine Auseinandersetzung mit der theologisch-emanzipatorischen Ebene der Befreiungstheologie beziehungsweise mit einer Neupositionierung Europas innerhalb des theologischen Diskurses erkennen. Dies wurde bei den im ersten Teil dargestellten Wahrnehmungen europäischer Jesuiten deutlich. So sprach im Anschluss der 32. Generalkongregation der Provinzial der ostdeutschen Provinz Brenninkmeyer von einer »kirchlichen Schwerpunktverlagerung von Europa weg«. ⁸⁵

83 Vgl. Edward Schillebeeckx, *Una opción equivocada*, in: *Misión Abierta* 1, 1985, hier: S. 102. Trotz dieser Kritik weist Schillebeeckx insgesamt auf die Erträge der Befreiungstheologie hin.

84 Wilhelm Weber, *Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984, S. 158.

85 Vgl. Bericht über die Provinztagung vom 27. bis 30. Oktober 1975.

Möglicherweise spielte in diesem Zusammenhang auch eine Rolle, dass der Jesuiten-general Pedro Arrupe, der zwar gebürtiger Europäer war, über zwei Jahrzehnte in Japan gelebt hatte. Arrupes Generalat war von zahlreichen Reisen in die verschiedenen Jesuitenprovinzen geprägt, die er unter anderem unternahm, um sich über die konkreten Probleme der Ortskirchen zu informieren. Die Offenheit gegenüber außereuropäischen Vorstellungen findet sich auch in dem bereits erwähnten Artikel des deutschen Jesuiten Johannes Gerhartz, der bereits im Vorfeld der 32. Generalkongregation erklärte, dass die Generalkongregationen der Jesuiten zukünftig nicht mehr ausschließlich vom »europäisch-abendländischen Geist« geprägt sein würden.⁸⁶ Gerhartz sprach in diesem Zusammenhang auch von einer wachsenden »Dritten Kirche«, ein Begriff, der als Infragestellung der Universalität und Einheit der Kirche verstanden werden könnte, wahrscheinlicher aber auf eine Öffnung hin zu einer größeren Pluralität abzielte. Trotz der hier genannten Beispiele waren gewiss nicht alle Jesuiten mit dieser Neupositionierung Europas einverstanden. Die Ergebnisse der 32. Generalkongregation zeigen aber, dass es sich nicht ausschließlich um Einzelmeinungen handelte.

Welche Bedeutung, lässt sich nun fragen, hatten die beiden Bedeutungsebenen für das Verständnis und die Beurteilung der Befreiungstheologie in Lateinamerika? Es ist zu vermuten, dass die theologisch-emanzipatorische Ebene eine stärkere Rolle gespielt hat als in Europa. In Lateinamerika wollte man sich aus einem Abhängigkeitsverhältnis befreien. Hinzu kam, dass man die lateinamerikanische Lebenswirklichkeit in der europäischen Theologie und katholischen Soziallehre nicht wiedergespiegelt sah.⁸⁷ Der Entwicklung einer lateinamerikanischen Theologie kam daher über ihre konkreten Inhalte und ihre Methodik hinaus im lateinamerikanischen theologischen Denken große Bedeutung zu. Aus diesen Gründen sympathisierten viele Theologen in Lateinamerika, die selbst keine Befreiungstheologen waren, mit der Befreiungstheologie.

Mit Blick auf die inhaltliche Bedeutungsebene der Befreiungstheologie erklärte der Theologe Fernando Montes in einem Interview, dass auch jene lateinamerikanischen Theologen, die nicht im eigentlichen Sinne Befreiungstheologen gewesen seien, in Bezug auf gesellschaftliche Ungerechtigkeit und Armut stärker sensibilisiert waren.⁸⁸ Auch in dem Manuskript zum 4. Dekret von Kerber, Rahner und Zwiefelhofer wird, wie im ersten Teil zitiert, eine Unterscheidung zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie vorgenommen, wobei letztere dadurch gekennzeichnet wird, dass sie Antworten auf die Situation von Armut und Ungerechtigkeit finden müsse.⁸⁹ Die Wahrnehmung von Kerber, Rahner und Zwiefelhofer deutete also in die gleiche Richtung wie die von Montes, und es könnte daraus geschlossen werden, dass statt von der Rezeption der Befreiungstheologie sich auch von der Rezeption der lateinamerikanischen Theologie bei der 32. Generalkongregation sprechen ließe.

III. FAZIT

In welchem Zusammenhang steht nun die Säkularisierung, also die Abnahme kirchlicher Bindungen, mit der Entwicklung der Befreiungstheologie und ihrer Rezeption durch die Jesuiten? Es ist anzunehmen, dass die Säkularisierung beziehungsweise die Säkularisierungssorge das Emanzipations- und Gleichberechtigungsstreben lateinamerikanischer

86 Gerhartz, Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, S. 796.

87 Vgl. Antoncich, Theologie der Befreiung und kirchliche Soziallehre, S. 131.

88 Vgl. Interview mit Fernando Montes SJ, 25.6.2010, Santiago de Chile, Interviewerin: Antje Schnoor. Nebenbei sei erwähnt, dass Fernando Montes, selbst nicht Befreiungstheologe, als einer der Vertreter der chilenischen Provinz an der 32. Generalkongregation teilnahm.

89 Vgl. Kerber/Rahner/Zwiefelhofer, Glaube und Gerechtigkeit, S. 7.

Kleriker, Theologinnen und Theologen begünstigte, da die wahrgenommene Bedrohung durch die Säkularisierung verbunden mit der in Europa konstatierten Krise von Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Aufgeschlossenheit für neue Denkansätze und Konzepte in Teilen der europäischen Theologie beförderten.

Bedeutend für die Entwicklung der Befreiungstheologie ist vor allem, dass sich die Position Lateinamerikas im kirchlichen Verständnisrahmen durch die Säkularisierung veränderte. Lateinamerika hörte auf, Missionsgebiet zu sein. Dies zeigte sich auch bei den Jesuiten. Unter dem Generaloberen Jean Baptiste Janssens waren viele Jesuitenprovinzen in Lateinamerika erst gegründet und innerhalb der ersten zehn Jahre seines Generalats über 1.000 Jesuiten dorthin geschickt worden. 1974 hat der Generalobere Pedro Arrupe hingegen erklärt, dass es keinen Sinn mehr mache, von »christlichen Nationen« im Gegensatz zu »Missionsländern« zu sprechen.⁹⁰ Und 1979, im Rahmen der Dritten lateinamerikanischen Bischofskonferenz, ließ Arrupe in Puebla, Mexiko, nach Aussage des ehemaligen chilenischen Jesuiten Renato Hevia verlauten, dass nach all den Jahrhunderten, in denen Europa Missionare nach Lateinamerika geschickt habe, er nun darum bitte, Missionare nach Europa zu schicken.⁹¹ Für die Entwicklung der Befreiungstheologie war diese Positionsverschiebung Lateinamerikas im kirchlichen Verständnisrahmen von enormer Bedeutung. Sie machte es denkbar, dass – entgegen der vorherigen Geschichte – zukünftig Lateinamerika das Christentum Europa nahebringen würde.

Wie aber lässt sich die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte bei der 32. Generalkongregation erklären? Kann das 4. Dekret als Reaktion der Gesellschaft Jesu auf die wahrgenommene Säkularisierung verstanden werden, als Bemühen, den Rückgang der kirchlichen Bindungen zu bremsen? Ein Blick in das 4. Dekret legt ein solches Verständnis zunächst nahe. »Der Einsatz für die Gerechtigkeit«, heißt es im 29. Absatz, »ist die Voraussetzung für die Fruchtbarkeit unserer apostolischen Aufgaben, insbesondere im Kampf gegen den Atheismus«.⁹² Das Engagement für Gerechtigkeit wird also hier und auch an anderen Stellen des 4. Dekrets nicht moralisch begründet, sondern als Voraussetzung für den Kampf gegen den Atheismus bezeichnet. Dies lässt die Vermutung zu, dass das Engagement für Gerechtigkeit als notwendiges Mittel zur Eindämmung der Säkularisierung und als Möglichkeit, der Kirche zu neuer Glaubwürdigkeit zu verhelfen, verstanden wurde, Gerechtigkeit also weniger ein Gut um ihrer selbst Willen darstellte. Demgegenüber hat allerdings Alfonso Álvarez Bolado darauf hingewiesen, dass die letzten Änderungen des 4. Dekrets dazu gedient hätten, »Verdachtsmomente« von Paul VI. bezüglich des Dokuments zu zerstreuen.⁹³ Schließlich hatte der Papst schon vor Verabschiedung des Dekrets den starken Bezug auf die soziale Gerechtigkeit kritisiert. Im Hinblick auf die Äußerung Álvarez Bolados wäre es folgerichtig gewesen, dem Vatikan das Dokument als Instrument zur Eindämmung der Säkularisierung zu präsentieren, wie es im 29. Absatz getan wird, und der Gerechtigkeit wenig Eigengewicht zu geben. Letztlich erlaubt die Formulierung des 4. Dekrets keine gesicherte Aussage über die Beweggründe

90 Vgl. *Pedro Arrupe*, *Evangelización y promoción humana*, in: *Arrupe*, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao 1982, S. 229–233, hier: S. 230. Damit ging, beginnend mit der 31. Generalkongregation, eine Umdeutung des Missionsbegriffs einher, die schließlich im 4. Dekret, aber auch im 2. Dekret »Jesuiten heute« der 32. Generalkongregation ihren deutlichen Ausdruck fand. Vgl. *Peter Bisson SJ*, *Social Justice Activism as Religious Experience. The Transformation of the Jesuits*, URL: <<http://web.295.ca/gondokodo/talalkozo/irasok/BissonEN04.html>> [2.12.2010].

91 Interview mit Renato Hevia, 30.6.2010, Santiago de Chile, Interviewerin: Antje Schnoor. Renato Hevia war bis 1999 Mitglied der Gesellschaft Jesu und zwischen 1978 und 1989 Direktorin der Jesuitenzeitschrift »Mensaje«.

92 Generalkongregation XXXII, Dekret 4, 29.

93 Vgl. *Álvarez Bolado*, *Die 32. Generalkongregation*, S. 476.

der Kongregationsteilnehmer. Beachtenswert ist die bereits zitierte Aussage Arrupes, dass die Verabschiedung des 4. Dekrets zur Kritik vonseiten »religiöser Autoritäten« führen könne.⁹⁴ Diese Annahme sollte sich in Bezug auf den Vatikan als zutreffend erweisen.

Festzuhalten ist, dass zwischen idealistisch-überzeugtem und taktisch-zielgerichtetem Handeln keine scharfe Trennlinie zu ziehen ist; vielmehr können sich diese Motivationen ergänzen und verstärken. Letztlich sind die Intentionen der Akteure von begrenztem Erklärungswert. Die Frage ist also nicht, inwiefern das 4. Dekret als Reaktion der Gesellschaft Jesu auf die Säkularisierung verstanden werden kann. Vielmehr ist die Verabschiedung des 4. Dekrets als Folge der Säkularisierung zu verstehen. Auch innerhalb des Jesuitenordens führte die rückläufige Zahl europäischer Jesuiten beziehungsweise die Zunahme auf anderen Kontinenten zu Positionsverschiebungen der Akteure. Die Zusammensetzung der Generalkongregation und damit verbunden die Kräfteverhältnisse veränderten sich zu Ungunsten Europas, wodurch die Durchsetzung des 4. Dekrets möglicherweise befördert wurde.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass sich im 4. Dekret der 32. Generalkongregation wesentliche Annahmen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie widerspiegeln. Die Entstehung der Befreiungstheologie ist nur im transatlantischen Kontext zu begreifen. Die Voraussetzung für die Entwicklung der Befreiungstheologie bildete das Zweite Vatikanum, das wiederum als Folge der Säkularisierung verstanden werden kann. Mit dem Einsatz für soziale Gerechtigkeit erklärte die Gesellschaft Jesu neben der spirituellen auch die irdische Befreiung des Menschen zu ihrem wesentlichen Ziel. Diese Verbindung von jenseitigem und diesseitigem Heil des Menschen lässt sich als eine Form von Säkularisierung, als Verweltlichung des theologischen Denkens bezeichnen. Die Betonung des Diesseits ging aber nicht mit einem Bedeutungsverlust der jenseitigen Erlösung einher. Die Hinwendung zur sozialen Gerechtigkeit stellte einen Wandel des theologischen Denkens und der religiösen Praxis dar; die Religion änderte sich, verlor aber nicht an Relevanz.

94 Vgl. *Arrupe*, Discurso del 20 de diciembre de 1974, S. 2.

