

Raúl Fornet-Betancourt

## Einheit in der Pluralität oder Spaltung?

Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle  
zum dritten Jahrtausend

Die Position dieses Beitrags läßt sich antizipatorisch in einer These zusammenfassen: Die Zukunft der katholischen Kirche in Lateinamerika im kommenden Jahrtausend hat ihre Bedingung in der Bekehrung der Kirche<sup>1</sup> von einem reduktionistisch totalisierenden, das heißt auf eine metaphysisch (europäisch) verstandene „Einheit“ fixierten Evangelisierungsmodell zu einer radikal neuen Praxis der Evangelisierung, die durch konsequent plurale Inkulturation in der Lage wäre, der grundsätzlichen kulturellen Vielheit der Völker Lateinamerikas Rechnung zu tragen.

Diese Position geht jedoch von Voraussetzungen verschiedener Art aus, die hier deshalb kurz angesprochen werden sollen, weil dadurch auch der Hintergrund sowie der größere Zusammenhang, in dem diese Position steht, ersichtlicher werden. Von besonderer Bedeutung ist dabei die erste Voraussetzung, die sich durchaus im erkenntnistheoretischen Bereich ansiedeln läßt und deren explizite Benennung hier darauf aufmerksam machen soll, daß ihre Kontextualität wohl bewußt ist. Es handelt sich um die Einsicht, daß dem Menschen kein *absoluter* Standpunkt zusteht. Die Endlichkeit des Menschen gerade in erkenntnistheoretischer Hinsicht muß sehr ernst genommen werden: Über das Absolute kann der Mensch nicht absolut sprechen. Die menschliche Endlichkeit verpflichtet somit zur Praxis der Toleranz.

Dies gilt auch für die Kulturen. Zwar entwickeln sich in jeder Kultur selbstbezogene, ja ethnozentrische Tendenzen, indem sie Traditionen bilden, die fast wie Gesetze fungieren und die für den jeweiligen Verstehenshorizont so etwas wie die äußersten Grenzen des Vertrauten bzw. Verstehbaren darstellen; aber gerade weil Kultur die menschliche Endlichkeit nicht aufhebt, sollte sich keine Kultur anmaßen, *ihre* Tradition für *die* menschliche Tradition schlechthin zu halten.

Dieser Anmaßung jedoch hat sich die abendländische Kultur schuldig gemacht, und besonders schmerzhaft kommt sie im kirchlichen und theologischen Bereich zum Tragen. Denn erst dadurch kam es zu dem verhängnisvollen Mißverständnis, die – weil historisch gewachsen – kontingente abendländische Form bzw. Gestalt der Kirche für eine universal notwendige Grundstruktur zu halten. Daraus erklärt sich übrigens auch die Missionspraxis vor allem in der Zeit der ko-

lonialen Expansion Europas, die für selbstverständlich hielt, den anderen, den Nichteuropäer der Chance zu berauben, von seiner eigenen Identität her Christ zu sein. Er mußte „europäisch“ sein, um Christ zu werden. Die kulturelle Andersheit war ja nicht Reichtum, nicht Offenbarung der Größe und Güte Gottes, sondern ein Hindernis für die Verbreitung der „wahren“ Religion. Vielleicht war hierbei allerdings die Einheit des Kaiserreichs das vorrangige Ziel, und nicht die Einheit des Reichs Gottes.

Theologisch gesehen hat dieses europäische Mißverständnis unter anderem die Konsequenz, daß die in der abendländischen Kirche verankerte Theologie mit dem Selbstbewußtsein wächst, alleinige Dolmetscherin und Verwalterin des Wortes Gottes zu sein. Gott, zumal der christliche Gott, gehört aus dieser Sicht sozusagen zum Kulturgut des Abendlands. Warum sollte man also tolerant sein und etwa einen interreligiösen Dialog suchen?

Die zweite Voraussetzung ist eine Ergänzung zu den sich aus der ersten ergebenden Konsequenzen für die Einschätzung der Entwicklung der katholischen Kirche im Abendland. So, wie die sogenannte Dynamik der Zivilisierung nach europäischen Vorstellungen (man nennt es nur ungern gewaltsame Eroberung) den lateinamerikanischen Völkern die Chance einer eigenen Entwicklung geraubt hat<sup>2</sup>, genauso hat die Evangelisierung, die im Rahmen des spanischen und portugiesischen Kolonialsystems stattfindet und die – trotz der immer wieder zitierten Ausnahmen von Einzelkämpfern wie Las Casas – überwiegend aggressiv monokulturell abläuft, die autochthonen Kulturen Lateinamerikas um die Möglichkeit gebracht, den christlichen Glauben von ihren Traditionen her zu erfahren. Die koloniale Evangelisierung sah doch in diesen Kulturtraditionen, die ja zugleich stark religiös geprägte Traditionen waren und sind, nur Gefahren für den christlichen Glauben und für die „Einheit“ der Kirche. Es galt also, diese Traditionen auszurotten.

Aus der Sicht dieser Voraussetzung ist deshalb folgendes zu bedenken: 1992 kann es nicht nur um die Feier der 500 Jahre Evangelisierung gehen. Es sind auch 500 Jahre einer der Evangelisierung widersprechenden Praxis, das heißt 500 Jahre Ausschließung und Verkennung der Präsenz Gottes in den Traditionen bzw. Religionen der Indios und Afroamerikaner<sup>3</sup>. Es darf eben nicht vergessen werden, daß die sogenannte Erstevangelisierung zum größten Teil auf der Basis der Verurteilung und Verteufelung der autochthonen Religionen geschah und somit einer der entscheidenden Faktoren für die Zerstörung der symbolisch-ritualen und kultischen Ordnung war, aus der Millionen von Menschen alle ihre notwendigen Bezugspunkte für den Umgang mit sich selbst, mit der Natur, aber auch in der Gemeinschaft und von dieser mit dem Göttlichen schöpften. So gesehen hat die Erstevangelisierung eine Kehrseite, die sich als eine Geschichte der Entstrukturierung von Religionen und Kulturen belegen läßt.

Die dritte Voraussetzung schließlich stellt im engeren Sinn eine Option dar. Es

gibt in der Tat viele Möglichkeiten, die Geschichte der (katholischen) Kirche bzw. des Christentums in Lateinamerika zu lesen; Möglichkeiten, die zudem zweifellos ihre historische und theologische Legitimation haben. So ist es zum Beispiel historisch und theologisch völlig legitim, die Geschichte der Kirche bzw. des Christentums in Lateinamerika aus der Sicht der Institution zu rekonstruieren, wobei sich dann natürlich die Aufmerksamkeit zwangsläufig auf die Prozesse der Implantation der Kirche, das heißt auf die Entwicklung der juristischen Struktur, die Gründung der Bistümer usw. richtet. Ebenso ist es historisch und theologisch legitim, die Geschichte der Kirche in Lateinamerika aus der Perspektive der Ordensgemeinschaften sehen zu wollen und dabei die pastoralen Erfahrungen bzw. die Verdienste um die Evangelisierung des Subkontinents von Franziskanern, Dominikanern, Augustinern, Jesuiten usw. in den Mittelpunkt zu stellen.

Man kann aber auch versuchen, die Geschichte des Christentums oder, genauer gesagt, der Evangelisierung in Lateinamerika von unten aus zu sehen, das heißt von den Armen aus. Das bedeutet allerdings nicht – wie man oft hört –, daß diese Geschichte bloß von den Besiegten her betrachtet wird. Die Armen sind zwar Opfer, aber sie haben von 1492 bis heute Widerstand geleistet. Das heißt: Die Geschichte von den Armen aus zu sehen, bedeutet auch und vor allem, sie nicht von einer vergangenen Situation her zu beurteilen, sondern im Licht der Widerstandsstrategien und der Überlebensprogramme der Armen neu zu sehen und sie von da aus verändern zu wollen. Diese Option bedeutet die Hypothek, nicht nur Lateinamerika vom Christentum her zu deuten, sondern auch das Christentum bzw. die Kirche von den lateinamerikanischen Armen her zu beurteilen. Auf diesen zweiten Aspekt soll nun im folgenden eingegangen werden.

### 500 Jahre Evangelisierung aus der Sicht der betroffenen Armen

Selbstverständlich kann es im Rahmen dieses Beitrags nicht darum gehen, die bald 500jährige Geschichte des Christentums in Lateinamerika aus der Sicht der Armen zu skizzieren. Versucht werden soll hier vielmehr lediglich, das vorhin Gesagte durch exemplarische Momente aus der Kehrseite der Evangelisierung zu ergänzen.

Zunächst aber soll auf eine Tatsache hingewiesen werden, die für eine kritische Beurteilung der Evangelisierung Lateinamerikas deshalb äußerst wichtig erscheint, weil sie die für die weitere Entwicklung bestimmende Ausgangssituation bildet. Es geht um die historische Tatsache, daß – im Unterschied etwa zur Verbreitung des Christentums im Römischen Reich, wo es als Religion der Benachteiligten und Erniedrigten ankommt – nach Lateinamerika ein Christentum

kommt, das mit imperialem Bewußtsein auftritt. Es kommt mit den Mächtigen. Es ist die Staatsreligion und wirkt deshalb nicht prophetisch als Gegengewicht zur Macht, sondern eher als sanktionierende Instanz von Herrschaftsstrukturen.

Diese Tatsache ist letztlich der Hintergrund, vor dem die exemplarischen Momente der Kehrseite der Evangelisierung Lateinamerikas zu sehen sind. Denn die Verquickung von imperialer Macht und christlichem Glauben bildet den Zusammenhang, in dem das eigentlich Unglaubliche geschehen kann: daß nämlich die Verkündigung der Frohbotschaft als eine Unglücksbotschaft erfahren wird. Und so empfinden die Betroffenen tatsächlich die Verkündigung des Evangeliums, wie sie im Rahmen des spanisch-portugiesischen Kolonialsystems praktiziert wurde. Diese Erfahrung, aus der heraus die bitterste Anklage gegen die Kirche der kolonialen Christenheit erhoben wird, belastet noch heute das Christentum in Lateinamerika, weil sie zur Erinnerung verschiedener Völker des Subkontinents gehört als der Moment, mit dem für sie eine *schlechte* Zeit begann.

Folgende Momente zeigen dies exemplarisch. Es sind zwar nur drei, aber für den angesprochenen Prozeß wirklich repräsentativ. Das erste Moment kann man unter dem Titel „Hatueys Sicht des Christentums“ zusammenfassen. Hatuey, ein Taino-Kazique, der vor den Spaniern aus dem heutigen Haiti nach Kuba geflohen war, organisierte in Ost-Kuba den Widerstand gegen die Eroberer, wobei er vor allem von dem Kaziquen Guama unterstützt wurde. Nach einigen Monaten jedoch wurde Hatuey gefangengenommen und bei lebendigem Leib verbrannt. Während die Soldaten den Scheiterhaufen anzündeten, versuchte ein Franziskanerpater, Hatuey noch zum christlichen Glauben zu bekehren. Dabei erklärte er ihm, daß die Christen in den Himmel kommen. Woraufhin Hatuey antwortete, er wolle lieber nicht an einen Ort kommen, wo er so grausame Menschen antreffen würde.

Dieser Vorfall bewegt Las Casas zu einem lapidaren Satz, der jeden weiteren Kommentar überflüssig macht, weil er Hatueys Erfahrung mit den Christen reflektiert und seine Sicht auf den Punkt bringt. Las Casas schreibt nämlich: „Dies ist der Ruhm und die Ehre, die Gott und unser Glaube durch die Christen, die nach Westindien gekommen sind, erlangt haben.“<sup>4</sup> Zur Verdeutlichung der Bedeutung dieses frühen Zeugnisses sei hier lediglich daran erinnert, daß Hatuey gerade aufgrund seiner Anklage gegen die grausame Praxis der spanischen Christen und seines Widerstands gegen die Eroberer zu einer zentralen Symbolfigur in der Befreiungstradition Lateinamerikas geworden ist. Mit ihm fängt sozusagen die Befreiungsgeschichte der lateinamerikanischen Völker an<sup>5</sup>.

Das zweite Moment zeigt sich im Zeugnis des Inka-Nachkommen Guaman Poma de Ayala. Bekanntlich hat Guaman Poma um 1615 seine eigentlich für den spanischen König Philipp III. redigierte „Primer nueva crónica y buen gobierno“ abgeschlossen. Diese Chronik, in der der Indio erstmalig zum Protagonisten wird, ist eine erschütternde Dokumentation dessen, was man heute eine Sicht der

Geschichte von unten her nennen würde. Aus der Sicht der armen Indios, die für Guaman Poma immer die Armen Jesu Christi sind<sup>6</sup>, wird hier nämlich die Ausbeutungsstruktur der kolonialen Christenheit angeklagt, wobei – dies darf in dem vorliegenden Zusammenhang hervorgehoben werden – die Praxis der real existierenden katholischen Kirche als eine Praxis dargestellt wird, die „in diesem Königreich die armen Indios zerstört“<sup>7</sup>. Denn wie andere Vertreter der kolonialen Ordnung, etwa Gouverneure und Richter, leben auch die Priester und Prediger des Glaubens von der Ausbeutung der Indios. In einer sehr plastischen, aber zugleich auch sehr präzisen Sprechweise klagt deshalb Guaman Poma de Ayala diese kirchliche Praxis bzw. Machtstruktur mit den Worten an, daß sie „die Armen frißt“<sup>8</sup>. Deshalb auch zieht er das schmerzliche Fazit: „Alle sind gegen die Armen... Dies zu schreiben ist weinen.“<sup>9</sup>

Das dritte Moment ist die offene, grundlegende Kritik an dem aggressiven, destruktiven Verhalten der Christen, die die Kulturtradition der Mayas in einem ihrer sogenannten Chilam-Balam-Texte aus dem 16. Jahrhundert festgehalten hat. Im Chilam-Balam-Text von Chumayel heißt es: „Die ‚guten Christen‘ kamen hierher mit dem wahren Gott, dies aber war der Anfang unseres Elends, der Anfang des Tributs, der Anfang der Almosen, die Ursache dafür, daß die unbekannte Zwietracht ans Licht trat... der Anfang der Beleidigung, der Anfang der Ausplünderung von allem, der Anfang der Schulden... Als die Weißen ankamen, lehrten sie die Furcht, und sie kamen, um die Blumen zu zerstören. Um ihre Blume leben zu lassen, haben sie die Blume der anderen beschädigt und ihr den Lebenssaft ausgesaugt.“<sup>10</sup> Dem ist nichts hinzuzufügen: Man kann nur einsehen, daß „diese Kritik der Mayas sich ebenfalls auf die Ankunft eines mit der Unterdrückung verbundenen christlichen ‚Gottes‘ bezieht und daß es für Christen, sowohl für die vergangener Zeiten als auch für die von heute, höchst schmerzhaft ist, sich dieser Tatsache zu stellen“<sup>11</sup>.

Diese Momente verdeutlichen und dokumentieren zugleich die oben erwähnte Erfahrung, insofern sie exemplarisch zeigen, wie der Indio das Einbrechen des kolonialen Christentums in seine Ordnung bzw. in seine Lebenswelt als den Anfang einer unglücklichen Zeit erlebt. Und es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn man sagt, daß aus der Sicht der Indios diese Erfahrung für eine Art Bilanz der Erstevangelisierung stehen könnte. Eine Bilanz, die zugleich eine Diagnose bedeutet, insofern sie gerade das zur Sprache bringt, woran die erste, im Rahmen der kolonialen politischen Ordnung vollzogene Evangelisierung wirklich leidet, nämlich die krankhafte Orientierung an einem monokulturell verstandenen und vermittelten Christentum.

Diese Diagnose ist andererseits Ausdruck der zentralen Herausforderung, vor der die katholische Kirche in Lateinamerika am Ende unseres Jahrtausends steht. Denn gerade weil es eine kritische Diagnose ist, bedeutet sie doch weit mehr als die bloße Feststellung einer prekären Situation. Sie ist nämlich auch Hinweis auf

die Notwendigkeit, daß die Kirche sich beim Vollzug ihres Auftrags der Evangelisierung umorientieren muß, und zwar durch die Bekehrung zu den Armen in ihrer kulturellen Pluralität. Eine wesentliche Dimension der Option für die Armen ist ja die unbedingte Entscheidung für die achtungsvolle Anerkennung der Andersheit des Indios, Afroamerikaners etc. Um es in der metaphorischen Sprache des Chilam-Balam auszudrücken: Die katholische Kirche steht in Lateinamerika vor der Herausforderung, die Blumen der anderen pflügen zu lernen; das heißt den christlichen Glauben von der Kategorienwelt der abendländischen Rationalität loszubinden, damit der vom Abendland entlassene christliche Glaube in anderen Böden Wurzeln schlagen kann.

### Eine Perspektive für die Zukunft

Die eben formulierte Herausforderung gibt die Perspektive wieder, die sich mit der Frage nach der Zukunft der katholischen Kirche in Lateinamerika verbindet. Sie ist die Perspektive der Bejahung eines pluralen Christentums, als Ergebnis der konsequenten Option für die Armen als multikulturelles Subjekt. Wird dieser Weg zur Pluralität nicht beschritten oder, genauer gesagt, wird diese Entwicklung, welche die zu den Armen und der Vielfalt ihrer Geschichten und Kulturen bekehrte Kirche der Armen in Lateinamerika bereits in Gang gesetzt hat, doch noch dadurch unterdrückt, daß man mit Hilfe bürokratisch-restaurativer Dekrete bzw. Einmischungsstrategien<sup>12</sup> eine monologische, nur zum reduktionistischen Uniformitätsmodell von Kirche fähige Autorität strukturell übermächtig macht, so würde dies zu einer zugespitzten Situation des Unbehagens im ganzen Volk Gottes führen, in der die Alternative einer de facto zu vollziehenden Spaltung nicht mehr als undenkbar erscheint. Denn gerade weil man sie diskreditieren und sozusagen zu einem Untergrunddasein zwingen will, könnte die historisch gewachsene gegenwärtige Inkulturationsentwicklung zur Einheit in der Pluralität in eine Tendenz zur Absonderung umgekehrt werden.

Entscheidend für die Zukunft wird es deshalb sein, daß man Einsicht darin gewinnt, daß „die Alternative zum Babel-Turm nicht die autoritäre Pyramide, sondern der eucharistische Tisch ist, in dem das Brot (aus Weizen, Mais oder Reis!) und das Wort in einer universellen Danksagung, in einer polyphonischen Epiklese und in einem freien Diskurs zwischen allen Völkern, Sprachen und Nationen verteilt werden“<sup>13</sup>. Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, zu verstehen, daß die gegenwärtige Entwicklung, in der der christliche Glaube zugleich mehrere Sprachen spricht, die *Communio* nicht behindert, sondern im Gegenteil die kulturgeschichtliche Bedingung dafür erst schafft. Denn – wie an Pfingsten – kommuniziert man mit dem anderen nicht trotz, sondern gerade wegen der Vielfalt der Sprachen.

Voraussetzung dafür, daß sich ein solches Verständnis im Bereich von Kirche und Theologie durchsetzt, ist allerdings der Vollzug eines hermeneutischen Paradigmenwechsels, in der Art etwa, wie es Johann Baptist Metz vorgeschlagen hat, indem er die Entstehung einer „Kultur der Konvivialität“<sup>14</sup> auch davon abhängig macht, daß die vorherrschende Orientierung an dem griechischen Identitätsdenken durch eine Orientierung an „dem Bundesdenken der biblischen Traditionen“<sup>15</sup> abgelöst wird. Hier liegt – so darf abschließend vermerkt werden – eine entscheidende Herausforderung, die für diejenigen, die sich ihr konsequent stellen, sicherlich mit komplexen Problemen theologischer Natur – wie etwa die Frage der Normativität in der theologischen Tradition – verbunden ist. Zugleich aber bedeutet sie die vielleicht zukunftsreichste Chance zum dialogischen Umgang mit der Frage von Einheit und Pluralität.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Dies gehört zur Dynamik der Wechselbeziehung zwischen Kirche und Evangelisierung, wie etwa Paul VI. sie verstanden hat: „Die Kirche, Trägerin solcher Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst nach dem Evangelium auszurichten ... Als Volk Gottes, das mitten in dieser Welt lebt und oft durch deren Idole versucht wird, muß die Kirche immer die Verkündigung der Großtaten Gottes hören, die sie zum Herrn bekehrt haben, von neuem von ihm berufen und geeint werden. Das will mit anderen Worten heißen, daß es die Kirche immer nötig hat, selbst evangelisiert zu werden“ (Evangelii Nuntiandi, 15). Vgl. ferner Ellacuria, *La conversión de la iglesia al Reino de Dios* (Santander 1984).

<sup>2</sup> Vgl. J. Martí, *El hombre antiguo de América y sus artes primitivas*, in: *Obras Completas*, Bd. 8 (La Habana 1975) 335, wo als Fazit der Konsequenzen der spanischen Eroberung festgestellt wird: „Dem Buch des Universums stahlen die Eroberer ein Blatt!“

<sup>3</sup> Aus der Sicht dieser Entwicklung spricht N. Spiegler von „500 Jahren Nicht-Evangelisierung Lateinamerikas“; vgl. seinen gleichlautenden Beitrag in: *Verbum* 31 (1990) 197–200.

<sup>4</sup> Bartolomé de las Casas, *Tratados*, Bd. 1 (Mexiko 1965) 43; vgl. auch seine *Historia de las Indias*, Bd. 2 (Mexiko 1951) 522 ff., sowie *Historia de Cuba* (La Habana 1971) 24 ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu etwa die Hatuey-Darstellung von J. Martí in seinem Drama *indio*, in: *Obras Completas*, Bd. 18 (La Habana 1975) 129 ff. Aufschlußreich ist aber auch Martí's Fragment „Indios“, wo es heißt: „Mit Guaicaipuro, Parimaconi, mit Anacaona, mit Hatuey müssen wir sein, nicht aber mit den Flammen, die sie verbrannt haben“ (ebd. Bd. 22, 1975, 27).

<sup>6</sup> Er ist in der Tat einer der ersten, die in Lateinamerika die Identifikation Jesu mit den Armen explizit erörtern. Vgl. etwa: „Denn durch den Glauben soll man klar wissen: wo der Arme ist, da ist Jesus Christus selbst“ (Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid 1987, 989).

<sup>7</sup> Ebd. 750.      <sup>8</sup> Ebd. 989, 1186.      <sup>9</sup> Ebd. 1060.

<sup>10</sup> Zit. n. d. Ausg. v. de La Garza, *Libro de Chilam Balam de Chumayel* (Mexiko 1965) 51, 57.

<sup>11</sup> D. Irarrázaval, 500 años, apreciación creyente, in: *Misiones Extranjeras* 116 (1990) 134.

<sup>12</sup> Exemplarisch ist hier etwa an den Ausgang des Konflikts zwischen CELAM und CLAR um das Projekt *Palabra y Vida* („Wort und Leben“) zu denken. Vgl. dazu L. Kaufmann, N. Klein, *Die Bibel den Armen wieder wegnehmen? Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992*, in: *Orientierung* 53 (1989) 252–256; *Ende einer Hoffnung*, hrsg. v. d. Missionszentrale der Franziskaner (Bonn 1989).

<sup>13</sup> P. Suess, *A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas* (Vortrag auf dem Internationalen Kongreß „500 años del cristianismo en América Latina“ in Santiago de Chile vom 19. 7. 1990, Ms. 15).

<sup>14</sup> J. B. Metz, Für eine neue hermeneutische Kultur, in: *Orientierung* 53 (1989) 257.

<sup>15</sup> Ebd. 258. Vgl. ferner R. Fornet-Betancourt, *Rassenbeziehungen als interkulturelles Verstehens- und Kommunikationsproblem. Provisorische Hypothesen für eine philosophische Interpretation*, in: *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, hrsg. v. K. Kohut (Frankfurt 1989) 51–62.