

„Wir waren es nicht, sondern die anderen“

Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas

„Conquista espiritual“, geistige Eroberung, nannten die Akteure des 16. und 17. Jahrhunderts jenes epochale Ereignis, das wir heute – ein wenig euphemistisch – lieber als Inkulturationsprozeß des Christentums in Lateinamerika bezeichnen. Der historische Ausdruck deutet darauf hin, daß die Evangelisierung vielfach parallel zur politischen Eroberung geschah und oft nur deren Weiterführung mit anderen Mitteln war. Eine unglückliche Verstrickung, die damals schon sehr umstritten war und vielfältige Reaktionen hervorrief: Von der schier bedingungslosen Unterstützung durch Kronjuristen, Hoftheologen und Hofchronisten (Palacios Rubios, López de Gómara, Fernández de Oviedo, Ginés de Sepúlveda, Solórzano Pereyra u. a.) bis zu verschiedenen Graden der Ablehnung durch Las Casas und viele andere im Namen des christlichen Gewissens wie des allgemeinen Menschenverstands. Daran hat sich bis heute nichts geändert: An der Beurteilung der sogenannten Entdeckung und politischen wie geistigen Eroberung jenes Erdkreises, den wir fortan als Amerika bezeichnen sollten, durch die Europäer unter besonderem Protagonismus der iberischen Völker und der katholischen Kirche scheiden sich die Geister, werden Emotionen wach wie sonst bei keinem anderen geschichtlichen Ereignis der Neuzeit. Selbst die binneneuropäischen Kontroversen anläßlich der abendländischen Kirchen- und Reichsspaltung im Zug von Reformation und Gegenreformation treten zurück angesichts der Fülle von Aufgaben, die die neuere historische Forschung im Zusammenhang mit der außereuropäischen Expansion der neuzeitlichen Nationalstaaten unseres Kontinents zunehmend entdeckt und aufgreift.

Was Lateinamerika angeht, so stößt man zwar weiterhin in vielen Kreisen der iberischen Völker auf die providentialistische eurozentrische Sicht der Hoftheologen des 16. Jahrhunderts, wonach es für die Indios gut war, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die urbane Kultur des Abendlandes eingegliedert: „Así que [los indios mexicanos] libraron bien en ser conquistados, y mejor en ser cristianos“, folgert der Militärkaplan *Francisco López de Gómara* nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés und seine Leute den Mexikanern beibrachten. Der prominenteste Vertreter dieser Geisteshaltung in der jüngsten Vergangenheit ist wohl *Ramón Menéndez Pidal* mit seinem umstrittenen Anti-Las-Ca-

sas-Buch. Das weitverbreitete Lehrbuch von *Francisco Morales Padrón* vertritt auch diese These. All das, was sich damit nicht einverstanden zeigt, hält dieser Autor für „Geschichtswerke des 19. Jahrhunderts, antihispanistische Ausländer und schwärmerische Indigenisten“¹.

Aber im allgemeinen werden auch in Spanien und Portugal die geschichtlichen Fakten „sine ira et cum studio“, ohne plumpen Patriotismus und mit viel Sachkenntnis untersucht. Dazu beizutragen ist auch die Absicht dieses kritischen Blicks auf die schier unübersehbare Flut von theologischer Literatur, die im Sog des Quinto Centenario den deutschen Buchmarkt überschwemmt. Es gibt ja nur wenige engagierte Theologen, die ihre Einschätzung dieses Ereignisses nicht schriftlich festgehalten hätten. Beim genaueren Hinsehen lassen sich aber die wichtigsten Stellungnahmen einem dreifachen Schema zuordnen. Merkwürdig ist dabei die Tatsache, daß trotz der inhaltlichen Differenzen eine gemeinsame Denkform allemal vorhanden ist, nämlich ein subtiler Entschuldigungsmechanismus nach dem alten Muster: Nicht wir waren es, sondern „die anderen“!

Viel Licht und wenig Schatten?

„Hier wurde unter Schwierigkeiten und Opfern Schönes erreicht, wenn auch nicht frei von Schatten.“ Diese offizielle Interpretationslinie skizzierte Johannes Paul II. bereits bei seiner ersten Lateinamerika-Reise im Januar 1979, als er, dem Weg der ersten Glaubensapostel folgend, den Boden der Dominikanischen Republik betrat, die Stelle also, wo für Amerika „zu Gottes Ruhm und Ehre die Zeit des Heils begonnen hat“. Waren die Missionare des 16. Jahrhunderts weiter als die modernen Glaubensboten, als sie verzweifelt nach „vestigia dei“ in den autochthonen Religionen suchten und an der Thomas-Legende (Urevangelisierung der altamerikanischen Kulturen durch den Apostel Thomas) hartnäckig festhielten, um die vorchristlichen Religionen in die christliche Heilsgeschichte sinnvoll einordnen zu können? Alsdann wird die verhältnismäßig kurze Zeit gewürdigt, in der die Glaubensboten ganz Santo Domingo und dazu den Kontinent erfaßt und die Grundlagen zu jener Lebensvielfalt der sogenannten Neuen Welt gelegt haben. Die Kirche wird als die erste Instanz betrachtet, „die sich für Gerechtigkeit einsetzte und die Rechte der Menschen überall, wo sich die Länder der Evangelisierung öffneten, verteidigte“, wie die lange Reihe einzelner Glaubenszeugen – Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo, Manoel da Nóbrega und viele andere – beweist. Immerhin: das Postulat einer Neuevangelisierung – neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise – Lateinamerikas 500 Jahre nach der Entdeckung² läßt auch viele Defizite bei der ersten Evangelisierung ahnen.

Dieser hermeneutische Raster begegnet uns bei allen Lateinamerikareisen des Papstes und ist auch deutlich erkennbar im Schlußdokument der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla. Auch hier ist davon die Rede, daß die Entstehung von Völkern und Kulturen stets eine dramatische Entwicklung „voller Licht- und Schattenseiten“ ist. Auch hier werden die einzelnen furchtlosen Kämpfer für die Gerechtigkeit namentlich genannt, die den Frieden predigten und die Indios gegen die Conquistadoren und Encomenderos sogar bis zum Tod verteidigten. Auch hier wird eine Neuevangelisierung verlangt, eine Wiederaufnahme des pädagogischen Dialogs mit den vielfältigen kulturellen Symbolen des Volkes, „damit es gelingt, in einem kraftvollen Dialog die frohe Botschaft durch einen Vorgang katechetischer Neuunterrichtung mitzuteilen“. Immerhin: Die lateinamerikanischen Bischöfe haben den Mut, wenn auch sehr vage, Gott, die Brüder im Glauben und in der Menschengemeinschaft um Vergebung dafür zu bitten, daß das Christentum, dessen Merkmal die Liebe ist, durch die Christen nicht immer in seiner ganzen Fülle praktiziert wird³.

Hierzulande findet man auch diese Licht-Schatten-Hermeneutik in zahlreichen Publikationen. Paradigmatisch sei hier nur verwiesen auf das Werk „Zeugen des Glaubens in Lateinamerika – Von der Entdeckung bis zur Gegenwart“, das Emil L. Stehle herausgegeben hat (Mainz 1980, 8ff.). Der darin enthaltene Entschuldigungsmechanismus lautet: Liebe Indios und Afroamerikaner, nicht wir, die kirchlichen Amtsträger, sondern die bösen Conquistadoren und Encomenderos waren schuld. Läuft eine solche Interpretation aber nicht Gefahr, im Glanz des beispielhaften Eintretens einzelner Glaubenszeugen für die Menschenwürde der Indios schließlich die eingangs angemahnten Schattenseiten und damit die historische Verstrickung von Theologie und Kirche als bloße Schönheitsfehler zu verharmlosen?

Iberisch-katholische Kriminalgeschichte?

Einen ganz anderen Interpretationsraster bieten uns zahlreiche Autoren aus den Reihen der Befreiungstheologie, die zuerst kämpferisch die „Sicht der Beherrschten, aber niemals (wirklich) Besiegten“ einnehmen wollten und neuerdings, theologisch präziser ausgedrückt, die „Opferperspektive“⁴ betonen. Hier begegnet uns oft ein moderner Nominalismus, eine „Rhetorik von unten“, die den diplomatischen Floskeln der päpstlichen Ansprachen bei den Pastoralreisen formal gesehen in nichts nachsteht. Die „Invasion“ Lateinamerikas durch die katholischen Iberer ist für diese Autoren mit verschiedenen Nuancen schlichtweg verantwortlich für „den schlimmsten Genozid in der Geschichte der Menschheit“. Als geistiger Beleg für den intendierten Perspektivenwechsel wird zumeist eine unter Ethnologen und Religionswissenschaftlern aus verschiedenen Grün-

den sehr geschätzte Maya-Handschrift aus der Kolonialzeit zitiert, von der diese Theologen erst seit wenigen Jahren Kenntnis zu haben scheinen:

„Einzig durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester gelangte zu uns die Traurigkeit, gelangte zu uns das Christentum. Denn die ‚guten Christen‘ kamen hierher mit dem wahren Gott, doch das war der Anfang unseres Elends, der Anfang der Besteuerung, der Anfang des Almosens, die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging, der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen, der Anfang der Zusammenstöße, der Anfang der Beraubung von allem, der Anfang der Sklaverei wegen der Schulden, der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden, der Anfang des Sterbens durch das Schwert, der Anfang des beständigen Streits, der Anfang des Leidens. Es war der Anfang des Werks der Spanier und der Patres, der Anfang davon, daß man sich der Häuptlinge, der Schulmeister und der Finanzbeamten bediente (sie manipulierte)... Die Ärmsten protestierten nicht gegen den, der sie nach ihrem Empfinden versklavte, gegen den Antichristen auf Erden, den Völkertiger, die Völkerwildkatze, den Aussauger der armen Indios. Doch der Tag wird kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes sich mit einem Schlag auf die Welt herniedersenken wird.“⁵

Dieser Text, der einen sorgfältigen hermeneutischen Umgang erfordert und verschiedene Interpretationsspuren – Vorwurf an die eigene Maya-Priesterschaft wegen Versagens bei der Deutung der Zeichen in der Conquistazeit, Synkretismus, Chiliasmus und Esoterik – nahelegt und dessen Autor bzw. Autoren unzweideutig in den Reihen der unterlegenen Maya-Priesterschaft zu vermuten sind, gilt nun für Priester und Theologen der neuen Religion – Nietzsche läßt grüßen – als Beweis für deren offenkundige Perversität! Wird hier nicht aus der programmatischen Opferperspektive ein undifferenzierter „Besiegtenkult“, der uns nachdenklich stimmen müßte? Man könnte versucht sein, darin einen extremen Fall neurotischer Selbstbeichtigung zu sehen, der eher etwas für die Psychoanalyse als für den theologischen Disput wäre. Aber beim genaueren Hinsehen zeigt sich, daß wir es nicht mit einem theologischen Disput zu tun haben, sondern vielmehr mit einer modernen Version dessen, was man den „kreolischen Trick“ nennen könnte: In Amerika geborene Nachfahren der christlichen und europäischen „Invasoren“, also der wahren Täter, tauchen im „Wir-Bewußtsein“ der Opfer und Besiegten unter und entledigen sich somit der eigenen historischen Verstrickung.

Der darin enthaltene Entschuldigungsmechanismus lautet folglich: Liebe Indios und Afroamerikaner, nicht wir oder unsere Väter waren es, sondern die bösen europäischen – vor allem iberischen – Christen, die uns alle auch heute noch mit Hilfe der (nord-)amerikanischen Imperialisten unterdrücken. Die voreuropäische Geschichte der Neuen Welt stellt aber keinen semipelagianischen Sonderfall in der Universalgeschichte der Menschheit dar, sondern nimmt an ihrer allgemeinen Beschaffenheit teil. Man kann und soll dem abendländischen Christentum und den Christen – und aufgrund des historischen Protagonismus besonders den iberischen Vertretern – in Lateinamerika seit 1492 vieles vorwerfen, aber der Verwesungsprozeß des Adamsapfels im vermeintlichen vorchristlichen Paradies fing nicht erst an, als diese dort ankamen: Der Wurm war schon drin.

Griechische Beherrschungshermeneutik versus biblische Anerkennungshermeneutik?

Dies eingesehen zu haben, ist das Verdienst eines dritten Typus von theologischer Lateinamerika-Hermeneutik am Vorabend des Quinto Centenario, der von der politischen Theologie mitteleuropäischer Prägung vertreten wird. Im Anschluß an die phänomenologischen Analysen von Tzvetan Todorov wird hier nach den Gründen für den schnellen Sieg des kleinen europäischen Haufens gefragt, „wo doch die Bewohner Amerikas ihren Gegner zahlenmäßig so weit überlegen sind und auf ihrem eigenen Boden kämpfen“⁶. Die Antwort findet Todorov selbst in dem hermeneutischen Vorsprung der Europäer, also in deren Fähigkeit, die mythische Denkform und die sozialen Verhältnisse der Ureinwohner Amerikas zu durchschauen und sich gefügig zu machen, während die Indios die bärtigen Fremden nur im Zusammenhang mit ihrer eigenen kreisförmigen naturmagischen Weltanschauung zu deuten vermochten. Doch Todorov – ob schon kein Theologe – ist quellenkundig genug, um den Interpretationsfehler zu vermeiden, den neuzeitlichen Machiavellismus eines Cortés von der jüdisch-christlichen Wurzel lösen zu wollen, hatte dieser doch schriftlich für die Nachwelt festgehalten, woraus er seine Inspiration schöpfte: „Ich erinnerte mich an jenes Wort aus dem Evangelium, das da lautet: ‚Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur.‘ Ich verhandelte also mit beiden Parteien, dankte jeder von ihnen im geheimen für ihre guten Ratschläge und versicherte beide meiner Freundschaft.“⁷

Anders die Vertreter der politischen Theologie. Diese sehen in der Conquista einen „Aufbruch zur Moderne“, in dem sich jene verhängnisvolle „instrumentelle Vernunft“ durchsetzt, deren Ursprung eindeutig in der griechischen Metaphysik liegen soll. Ein Ausweg aus den tödlichen Fängen dieser Dialektik der Moderne liege in der „anamnetischen Vernunft“ der jüdisch-christlichen Überlieferung, zu der die Erinnerung des Leidens konstitutiv gehöre. So hätten wir es bei der Conquista wie in der ganzen Moderne mit einem quasidualistischen Kampf zu tun: auf der einen Seite die griechische Angleichungs- bzw. Beherrschungshermeneutik, die uns dazu verleitet, die anderen zu instrumentalisieren, statt in ihnen die „Nächsten“ zu sehen; auf der anderen Seite die biblische Anerkennungshermeneutik, die den Weg zur Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein freimacht⁸.

Hier begegnet uns die subtilste Variante aller Entschuldigungsmechanismen, eine zutiefst apologetisch-dualistische Halbierung des europäischen Geistes, die da lautet: Liebe Lateinamerikaner insgesamt, wir Europäer waren es zwar, aber nicht die Bibel war daran schuld, sondern die griechische Metaphysik. Als ob man beides im abendländischen Bewußtsein so genau voneinander trennen könnte, oder die Kampagnen zur Ausrottung des vorchristlichen „Götzendienstes“

bei den autochthonen Kulturen Lateinamerikas im Namen des antiken Polytheismus geführt worden wären! So nutzt schließlich das postulierte Abschiednehmen der Theologie von ihrer dreifachen – gesellschaftlichen, geschichtlichen und ethnisch-kulturellen – Unschuld letztlich wenig, wenn es mit einer theologischen Denkform verbunden ist, die die Ursachen für die historischen Fehlentwicklungen primär bei griechisch-metaphysischen Fremdanleihen und nicht in der eigenen biblischen Überlieferung sucht.

Vom Gott Josuas zum Gott Jesu

Angesichts dieser subtilen Entschuldigungsmechanismen haben es die Theologen nicht leicht, die einen Perspektivenwechsel zugunsten der wahren Opfer ohne falschen „Victimismo“ (Opfer- und Besiegtenkult) erreichen wollen – wie etwa Gustavo Gutiérrez und viele andere ethnologisch und religionswissenschaftlich kundige Vertreter oder Sympathisanten der Befreiungstheologie (Manuel M. Marzal zu den Ketschua, Xavier Albó und Diego Irarrázaval zu den Aymara, Bartolomé Meliá zu den Guaraní, Günter P. Süss zu den Amazonas-Indianern) –, oder nach einem gangbaren Weg zwischen der Skylla schuldbewußter europäischer Selbstbezichtigung und der Charybdis einer Überlegenheitspose im Sinn einer nachträglichen Rechtfertigung kolonialer Eroberungspraxis suchen wie etwa Michael Sievernich hierzulande.

Die hier aufgezeigten Entschuldigungsmechanismen stehen nämlich in einer sehr alten Tradition und stellen wahrscheinlich die älteste theologische Versuchung im Monotheismus dar: die Versuchung der Anthropodizee. Hatte Adam angesichts der Schuld, die er auf sich geladen hatte, nicht schon auf die Frau und diese auf die Schlange verwiesen? Müssen wir nach fast dreitausendjähriger Wirkung biblischen Monotheismus das Fazit ziehen, wir seien in der Denkform nicht weiter als in den alten Zeiten der Schöpfungstheologie? Und ist das Christentum nicht – mehr Eschatologie als Ethik – vor allem Umkehr, also Ermutigung zum Schuldbekenntnis im Vertrauen auf den gnädigen Gott Jesu?

Was hindert uns also daran, nach dem Schuldanteil zu fragen, den die abendländischen Kirchen und Christen im Zusammenhang mit der außereuropäischen Expansion unserer neuzeitlichen Nationalstaaten aufgrund einer – vorsichtig ausgedrückt – „fundamentalistischen“ Hermeneutik des altisraelitischen Exodusparadigmas zu verantworten haben, ohne der Versuchung der Ekklesiodizee, Iberodizee, Europadizee oder gar Theodizee zu erliegen?

Die sozialdarwinistische Expansion der europäischen Nationalstaaten seit dem 15. Jahrhundert mit der dazugehörigen rücksichtslosen kolonialen Ausbeutung von Menschen und Natur ist mit rein wirtschaftlichen oder metaphysischen Kriterien – also ohne das ihr zugrundeliegende pseudomessianische Sendungsbe-

wußtsein – nicht hinreichend erklärbar. In der praktischen Durchführung haben wir es freilich mit einer kaum lösbaren Verstrickung der verschiedenen Motivationen zu tun. Der Theologe – will er nicht dilettantische Exkurse zu den von gewissenhaften Historikern, Geschichtsphilosophen, Politik- und Wirtschaftswissenschaftlern geleisteten Forschungen liefern – sollte allerdings primär der Frage nachgehen, inwieweit die religiöse Überlieferung des Abendlands direkt oder indirekt dazu beigetragen hat.

Bei der Untersuchung dieser Frage könnte sich zeigen, daß die religionsgeschichtliche Entwicklung des jüdisch-christlichen Monotheismus – von dem eifersüchtigen Jahwe, der kriegesischen Stammesgottheit der hebräischen Heerscharen Josuas, bis hin zum universalen Vater Jesu Christi – die Christen nicht davor bewahrt hat, der Verführung zur „innerweltlichen Intoleranz“ nach der Denkform der altisraelitischen Landnahme zu erliegen.

Im Jahr 1640 soll eine puritanische Versammlung in Neu-England folgende Beschlüsse verabschiedet haben: 1. Die Erde ist des Herrn; 2. der Herr kann die Erde oder einen Teil davon seinem auserwählten Volk schenken; 3. wir sind sein auserwähltes Volk⁹. Wenn diese Beschlüsse wirklich gefaßt wurden, so zeigen sie in Kurzform den wahren pseudoreligiösen Charakter der außereuropäischen Expansion über alle nationalen und konfessionellen Unterschiede hinweg: ein aus dem altisraelitischen Exodusparadigma gewonnenes religiöses Sendungsbewußtsein, verbunden mit dem abendländischen Zivilisationspathos der verschiedenen europäischen Nationen. Dieses Sendungsbewußtsein, das sich mehr an den nationalen Monotheismus des altisraelitischen Exodusparadigmas denn an der Exodushermeneutik des Neuen Testaments, mehr an den Gott Josuas denn an den Gott Jesu orientierte, bestimmte schließlich die Haltung der abendländischen Nationalstaaten und Kirchen gegenüber den außereuropäischen Menschen und Kulturen, der Natur und den Religionen.

Der sogenannte Inkulturationsprozeß des Christentums in den autochthonen Kulturen Lateinamerikas zeigt sich uns in diesem Licht als ein doppelter religionsgeschichtlicher Läuterungsprozeß: einerseits als „Kampf“ des jüdisch-christlichen Monotheismus gegen den vorgefundenen Polytheismus, ein Kampf, der in einer Mischung aus echter christlicher Apologetik vorkonstantinischer Zeit und massiven Druckmitteln des nachkonstantinischen Christentums getragen wurde; aber andererseits auch als binnenmonotheistischer Kampf des Gottes Jesu und seiner wahren Jünger – um dieses Gottes und des Menschen willen – gegen den von den Christen selbst mitgebrachten Gott Josuas. Den autochthonen Völkern Lateinamerikas ist, so scheint es, durch die fünfzehnhundertjährige Vorgeschichte abendländischen Christentums bis zu deren „Entdeckung“ nichts erspart geblieben: Auch sie wurden dazu verurteilt, den in der Bibel dokumentierten mühsamen Läuterungsprozeß des monotheistischen Gottesgedankens unverkürzt mitzumachen.

Dies – als Europäer (auch und vor allem als in Amerika angesiedelte Europäer) und Christen, als Staaten und als Kirchen – einzusehen und die Mitverantwortung für die damit ausgelöste Leidensgeschichte und die noch wirksamen Spätfolgen zu übernehmen, ist das mindeste, das wir dem mißbrauchten Vater Jesu Christi, den Opfern auf beiden Seiten und schließlich uns selbst schulden. Dies zu tun, wäre schon viel, aber noch immer nicht genug; denn Christentumsge-
schichte als Religionsgeschichte läßt sich nicht historisieren. Die theologische Beschäftigung mit der Vergangenheit basiert nämlich auf der Überzeugung, daß wir es in ihr nicht bloß mit Geschehenem zu tun haben, zu dem wir uns nachträglich in schuldbewußter Demut oder unverbesserlichem Hochmut bekennen können, sondern mit einer lebendigen Überlieferung, aus der wir – Einsicht in vorhandene Fehlentwicklungen vorausgesetzt – wertvolle Anstöße für die Gestaltung der Gegenwart gewinnen können.

„Die Versuchung zur Intoleranz, zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“¹⁰, hat das Christentum, jedenfalls was die großen Konfessionen angeht, wirklich überwunden. Absolutheitsanspruch, darin ist sich christliche Theologie einig, ist eine eschatologische Größe, die nur dem unbedingten Wahrheitsanspruch religiöser Gottesrede zukommt, nicht den Kirchen und Staaten.

Aber ist nicht dieser innerweltliche Absolutheitsanspruch in manchen theologischen Hegelianismen der Gegenwart, die das christlich-abendländische Sendungsbewußtsein „zeitgemäß“ argumentativ begründen wollen, subtil weiterhin vorhanden? Auf dem Weg in die abendländische wissenschaftlich-technische Moderne werden alle Völker und Kulturen dieser Welt früher oder später auf den jüdisch-christlichen Monotheismus hinsteuern, lautet nun die theologische Prognose. Angesichts dieser subtilen Übertragungen des eschatologischen Sendungsbewußtseins von Deuterojesaja auf das postmoderne Abendland ist es wohl verständlich, warum Muslime, Hinduisten, Buddhisten und Anhänger schwarzafrikanischer oder indianischer Naturreligionen unsere Moderne nur „halbiert“ rezipieren wollen: Sie sind bereit, die positiven Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation anzunehmen, wollen aber von der instrumentellen Säkularreligion des Abendlands, die ihr zugrunde liegt, nicht angesteckt werden. Gewiß, man könnte darin eine Berührungsangst von einst welt-offenen Hochreligionen sehen, die inzwischen aber hoffnungslos fundamentalistisch unterwandert sind. Aber könnten wir nicht genauso gut darin eine verständliche Abwehrmaßnahme gegen den „abendländischen Fundamentalismus der instrumentellen Vernunft“ sehen, dessen Wurzel sowohl im griechischen Logos wie in einer falsch verstandenen jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie zu finden sind und mit dem die außereuropäischen Völker im Zug der kolonialen Expansion des Abendlands nicht nur positive Erfahrungen machen durften?

Dennoch nimmt das interkulturelle theologische Gespräch mit den Hochreli-

gionen allmählich Gestalt an. Auch ist die langsame Hinwendung zum Prinzip der Religionsfreiheit selbst aus dem katholischen Bewußtsein nicht mehr wegzu-denken. Aber wird dies zuweilen nicht unterschiedlich gehandhabt, je nachdem nämlich, ob Kirchen religionssoziologisch die Mehrheit haben oder nicht? Und ist unsere Haltung gegenüber den sogenannten Naturreligionen, deren wichtigste Impulse vielfach in der Form eines intelligenten und sinnvollen Synkretismus die „geistige Eroberung“ des neuzeitlichen Christentums überlebt haben, nicht von einer theologischen Arroganz der westlich-wissenschaftlichen Synthese zwischen Glaube und Vernunft geprägt, die dafür wenig Verständnis hat? Könnten wir von diesen Naturreligionen, die uns das religiöse Empfinden einer magisch-my-thischen Welt überliefern, nicht lernen, die Einseitigkeiten des neuzeitlichen Christentums zu korrigieren? Ist die biblische Entsakralisierung des Kosmos und die damit einhergehende Ermutigung zur Naturbeherrschung im Verlauf der ko-lonialen Expansion nicht auch im Sinn einer rücksichtslosen wissenschaftlich-technischen Ausbeutung von Menschen und Natur mißverstanden worden? Auch hierbei ginge es darum, das Erbe von Las Casas weiterzuführen, der dank seiner maßlosen advokatorischen „Leidenschaft für die anderen“ in den Religio-nen des alten Amerikas nicht nur einen Missionsgegenstand, sondern auch eine Bereicherungsmöglichkeit unseres abendländischen Christentums sah¹¹.

ANMERKUNGEN

¹ F. López de Gómara, *La conquista de México*, hrsg. v. J. Luis de Rojas (Madrid 1987) 483; R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas. Su doble personalidad* (Madrid 1963); F. Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y con-quista de América* (Madrid 1971) 22.

² Verlautb. d. Ap. Stuhls 5 (Bonn 1979) 11, 18, 15; 46 (Bonn 1983) 120.

³ Stimmen der Weltkirche 8 (Bonn 1979) Nr. 6, 8, 457, S. 7.

⁴ Declaración de la I conferencia general de Historia de la Iglesia en América latina, in: *Raíces de la teología latino-americana*, hrsg. v. P. Richard (San José, Costa Rica 1987) XX f.; vgl. auch Concilium 26 (1990) H. 6.

⁵ Chilam Balam de Chumayel, hrsg. v. M. Rivera (Madrid 1986) 68. Diese Handschrift wird als Thesenbeleg zitiert von P. Richard, L. Boff, V. Elizondo, E. Dussel, J. O. Beozzo und M. Salinas in: *Conc. (s. Anm. 4)*. Ähnlich ist auch der Tenor bei den Analysen von F. Mires.

⁶ T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt 1985) 69.

⁷ *Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte von Hernán Cortés an Kaiser Karl V.*, hrsg. v. C. Litterscheid (Frankfurt 1980) 37.

⁸ P. Rottländer, *Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne*, in: *Orientierung* 54 (1990) 223–227; J. B. Metz, *Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“?*, ebd. 245–250; ders., *Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen gesehen*, in: *Conc.* 26 (1990) 519–523; ders., *So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen*, in: J. B. Metz, H.-E. Bahr, *Augen für die Anderen* (München 1991) 11–61, besond. 55–60.

⁹ L. Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica* (Mexico 1974) 164.

¹⁰ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 372.

¹¹ Eine ausführlichere Entfaltung dieser Überlegungen findet sich in meinem demnächst erscheinenden Buch: *Gott in Lateinamerika. Ein Lesebuch mit Texten aus fünf Jahrhunderten* (Düsseldorf 1991).