

Blick auf 500 Jahre Lateinamerika

Kirchliche Positionen zum Quinto Centenario

In seiner Göttlichen Komödie läßt Dante Alighieri den mythischen Helden Odysseus von seiner Seereise nach Westen erzählen, bei der dieser die Grenzen der Mittelmeerwelt durchbrach. Er durchquerte die Meerenge von Gibraltar und segelte auf der Suche nach unbekannten Welten hinaus aufs offene Meer, ohne in seinem Entdeckungsdrang darauf zu achten, daß die „Säulen des Herkules“ (Gibraltar) zum Zeichen aufgerichtet waren, „damit die Menschen nicht mehr weiterführen“ („più oltre non“). Wegen dieser Grenzüberschreitung erlitt er einen tragischen Schiffbruch, und Dante schickt ihn in den achten Kreis der Hölle, dorthin, wo die bösen Ratgeber für ihre Taten büßen (Inferno, 26. Gesang).

Wofür Odysseus in die Hölle mußte, dafür sollte Kolumbus in den Himmel gehoben werden. Auch er machte sich mit seinen Schiffen aufs hohe Meer nach Westen auf, aber seine Grenzüberschreitung aufs offene Meer hinaus endete nicht im Schiffbruch, sondern in der Entdeckung, daß die Welt größer war als bis dahin gedacht, auch wenn er die karibische Inselwelt für die „Indien“ (Asien) vorgelagerten Inseln hielt und zeitlebens in diesem Irrtum befangen blieb. Im Geist der Renaissance realisierte Kolumbus geographisch jene Devise „Plus ultra“ (Noch weiter hinaus), die Karl V. später als heroischen Wahlspruch wählte und dessen providentiellen Sinn der Franziskaner Toribio de Benavente (Motolinía), einer der 1524 als „zwölf Apostel Mexikos“ nach Neu-Spanien ausgesandten Franziskanermissionare, in der Eroberung und Christianisierung der Neuen Welt erfüllt sah¹.

Die so gegensätzliche Interpretation und Bewertung des Aufbruchs nach Westen als sündhafte Hybris oder als providentielle Tat ist relativ leicht durch den Epochenbruch zu erklären, den Wechsel vom mittelalterlichen Weltbild zu dem der frühen Neuzeit, in dem Forschungsdrang und Entdeckerlust nicht mehr der seit Augustinus sündhaften „Neugier“ zugerechnet werden, sondern seit Pico della Mirandola als Ausdruck der grenzenlosen Freiheit des Menschen zur Weltbemächtigung gelten.

Zur vierten Zentenarfeier der Entdeckung Amerikas 1892 wurde Kolumbus auch in kirchlichen Kreisen vorbehaltlos positiv gesehen, wie etwa der Jubiläumsartikel in dieser Zeitschrift beweist² oder der Brief Leos XIII., der im apologetischen Stil der Zeit die Kolumbustat als „das größte und wundervollste“ un-

ter den menschlichen Ereignissen preist, das die göttliche Vorsehung so gelenkt habe, um der Kirche zu ersetzen, was sie in Europa verloren hatte³.

War man vor einhundert Jahren geneigt, Kolumbus seligzusprechen, so neigt man heute eher dazu, Kolumbus wegen seiner Tat und ihrer Folgen in die Hölle zu schicken, wie Dante es mit seinem Odysseus tat. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß am 500. Jahrestag der Streit darum geht, ob man statt von der „Entdeckung Amerikas“ nicht besser von der „Verdeckung Amerikas“ (Leopoldo Zea) sprechen solle und von der „bösen Entdeckung“ (Georg Christoph Lichtenberg), die die Amerikaner machten, als sie zum ersten Mal Kolumbus und der anderen Europäer ansichtig wurden.

Konflikt der Realitäten

Der Konflikt der Interpretationen gründet auf einem Konflikt der Realitäten; denn im Verlauf der Landnahme wurden militärische Conquista und „geistliche Conquista“ (Jerónimo de Mendieta) sowie Mission und Ökonomie derart eng miteinander verquickt, daß sich ein José de Acosta (1540–1600), Organisator und Theoretiker der Mission in Peru, die Frage stellte, „wie die zwei unvereinbaren Dinge, die Verkündigung des evangelischen Friedens und die Ausbreitung des kriegerischen Schwerts, in unserer Zeit nicht nur miteinander verbunden wurden, sondern sogar in einen notwendigen, gesetzlich abgesicherten Zusammenhang gebracht werden konnten“⁴.

Die frühneuzeitliche Missionierung Amerikas erfolgte nicht nur im Windschatten der Expansion der iberischen Mächte, sondern unterstand auch der Krone, welcher die Päpste durch das königliche Patronat umfassende Rechte und Pflichten zugestanden hatten. Die Krone war nicht nur für den Aufbau kirchlicher Strukturen (Diözesen, Bischofsernennungen) zuständig, sondern auch für die Aussendung und Finanzierung der Missionare, die zumeist aus den reformierten Orden (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Merzedarier) kamen oder aus der 1540 neugegründeten Gesellschaft Jesu. Allein im 16. Jahrhundert waren es nicht weniger als etwa 5000 Ordensleute⁵. Da also nicht der Papst, sondern der spanische König – gewiß auch aus eigener Glaubensüberzeugung – das ganze Missionsunternehmen leitete, war dieses eng mit der Eroberungs- und Kolonisierungspolitik der Krone verquickt.

Das Patronat begünstigte zunächst ein Modell von Mission, das in engem Zusammenhang mit der militärischen Landnahme und der ökonomischen Vorteilnahme stand. Militärische Eroberung und Missionierung erfolgten gemäß der Methode der *Tabula rasa*, nach der die Zerstörung der heidnischen Tempel und Kultbilder die Voraussetzung für die Verkündigung des Evangeliums war. Als ebenso unheilvoll erwies sich die koloniale Institution der „*Encomienda*“, die

darin bestand, daß verdienten Konquistadoren, Siedlern oder Kronbeamten eine bestimmte Anzahl von Indios zur Zwangsarbeit und zugleich zur Christianisierung anvertraut („encomendar“) wurde; zwar waren die Indios formell freie Untertanen der Krone, doch faktisch wurden sie wie Sklaven gehalten.

Schon früh erhob sich jedoch massiver Protest vor allem der Kirchenleute, die gegen diese Verquickung von Schwert und Kreuz, von Gott und Gold vehementen Einspruch einlegten. Die 1511 in Santo Domingo gehaltene Adventspredigt des Antonio de Montesinos kann als Fanal dieses Protests gelten, der von vielen Missionaren aufgegriffen wurde, zu einer ethisch-theologischen Reflexion führte und in entsprechende missionarische und pastorale, politische und gesetzgeberische Aktivitäten zugunsten der autochthonen Bevölkerung einmündete. Überdies wurden neue Missionsmethoden und -theorien entwickelt, die stärker auf die einheimischen Kulturen eingingen, jeden Zwang ausschlossen und aufgrund der bösen Erfahrungen auf eine Trennung von indianischen und europäischen Ansiedlungen drängten; die Reduktionen der Jesuiten unter den Guaraní (1609–1768) waren nur die letzte Blüte dieser friedlichen Inkulturationsbestrebungen.

Der Konflikt der Realitäten prägte nicht nur die dreihundertjährige Kolonialzeit, sondern auch die nach der Emanzipation von den iberischen Mächten entstehenden Nationalstaaten, und nicht weniger konfliktiv zeigt sich die von der zunehmenden Verarmung breiter Bevölkerungsschichten bestimmte Gegenwart. Aufgrund ihrer Verwobenheit in diese dramatische Geschichte steht auch die katholische Kirche vor der Aufgabe eines kritischen Rückblicks und einer zukunftsweisenden Stellungnahme. Welche Typen der Hermeneutik werden dabei angewandt, welche Positionen bezogen⁶?

Indianische Stimmen

Das Ergebnis einer jeden historischen Bilanz hängt wesentlich von der Wahl des Blickwinkels ab. Wenn man die Geschichte „von ihrer Kehrseite“ her liest, das heißt mit den Augen derer, die zu ihren Opfern geworden sind, fällt die Bilanz anders aus. Ein solcher Perspektivenwechsel, wie ihn etwa der Mexikanist Miguel León-Portilla vornahm, als er die historische Erinnerung der Azteken, Mayas und Inkas an die Eroberung zur Sprache brachte⁷, prägt auch die Stimmen der indigenen Völker zum Quinto Centenario, denen es um eine „Selbstentdeckung“ geht.

Die indianischen Völker Lateinamerikas machen heute etwa 11 Prozent der Gesamtbevölkerung von 430 Millionen aus; sie leben vor allem in den Andenländern Bolivien, Peru und Ekuador sowie in Guatemala, Mexiko und Brasilien und pflegen teilweise ihre alten Sprachen und Kulturen. Im kirchlichen Raum haben sie ihre Auffassung zum 500-Jahr-Gedenken auf verschiedene Weise zum Aus-

druck gebracht. 1986 versammelten sich in Quito die Repräsentanten von 30 indianischen Völkern zu einer zweiten ökumenischen Beratung über die Indianer-pastoral (die erste fand 1983 in Brasilia statt). Das Kernstück der Deklarationen⁸ dürfte darin bestehen, daß, neben der Ablehnung von Feiern anlässlich des Quinto Centenario, der Anklage der europäischen Invasion und der Unterdrückung der Menschenrechte sowie der Forderung nach Landrechten und Selbstbestimmung, die eigene Position als „historischer Widerstand“ beschrieben wird. Auch Aiban Wagua, ein katholischer Priester aus dem Volk der Kuna (Nordwesten Panamas), schreibt, daß „unsere Geschichte nicht die von Besiegten ist, sondern von jenen, die seit fünfhundert Jahren den Todesplänen widerstehen... Wir Ur-einwohner wissen, daß wir einzig unseren Widerstand, unser unbezähmbares Verlangen, fortzuleben, feiern können – trotz der dagegen sprechenden Nacht.“⁹ Als entsprechende Widerstandsalternativen plädiert er daher für eine kulturelle und religiöse Revitalisierung, eine Rückerstattung geraubter Ländereien und eine Reformulierung der Gesetzgebung, in der die autochthonen Werte Berücksichtigung finden.

Einem ähnlichen Tenor folgen die Beschlüsse einer Konferenz zur Indiopastoral im August 1990 in Quito. Sie stand unter dem frischen Eindruck eines von der indianischen Dachorganisation geplanten Aufstands im Juni desselben Jahres, der durch kirchliche Vermittlung ein friedliches Ende fand, sowie eines panamerikanischen Kongresses der Indio-Organisationen im selben Monat.

Die kirchliche Versammlung, an der auch drei Bischöfe teilnahmen, wählte als Datum mit Bedacht den zweiten Todestag von Leónidas Proaño (1910–1988), der sich als Bischof von Riobamba einen Namen gemacht hatte, weil er sich als Reformier im Sinn des Konzils profilierte, die sozialen Fragen anging und kompromißlos für die Belange der indigenen Bevölkerung eintrat¹⁰. Das Kontinentaltreffen fand unter dem Thema „500 Jahre indigener Widerstand – 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika“ statt und verfaßte eine Botschaft, die sowohl heftige Anklage führte gegen wirtschaftliche Ausbeutung, kulturellen Ethnozid, politische Repression und religiöse Entfremdung, als auch einen Wandel in Wirtschaft, Kultur, Politik und Religionsausübung forderte und zur Solidarität aufrief. Für die Kirche gehen die Forderungen vor allem auf Dialog mit den altindianischen Religionen und auf eine eigenständige Indiokirche und -theologie¹¹.

Andere Zeugnisse indianischer Erinnerung lassen sich jedoch nicht auf den Nenner „Widerstand“ bringen. In einer vom lateinamerikanischen Bischofsrat veranstalteten Sammlung kommen historische Erinnerungen und gegenwärtige Stimmen der Mexica-, Maya-Quiché-, Quechua- und zirkumkaribischen Völker zur Sprache. Auch sie beklagen die Gewalt der Eroberung und bestehen auf dem Rang ihrer indigenen Kulturtraditionen, doch schwingt dabei immer auch Dankbarkeit mit für den Prozeß der Evangelisierung und diejenigen Missionare, die die christliche Botschaft authentisch vermittelt haben¹².

Bischöflicher Rückblick

Die Bischöfe Lateinamerikas bedienten sich bei ihrer Bilanz erstmals der Metaphorik von „Licht und Schatten“. Im Dokument von Medellín (1968) versprechen sie, „das Urteil der Geschichte über die Licht- und Schattenseiten“ anzunehmen und die historische Verantwortung zu übernehmen¹³. In ihren Beschlüssen von Puebla (1979) übernahmen sie für die historische Sicht der Realität Lateinamerikas dieselbe Perspektive und kamen zum Urteil, daß die Evangelisierung „von den Widersprüchen und Irrungen jener Anfangszeit vorangetrieben wurde und inmitten eines gigantischen Entstehungsprozesses von Herrschaftsstrukturen und Kulturen stattfand, der noch nicht abgeschlossen ist“. Ins Allgemeine gewendet folgerten sie: „Die Entstehung von Völkern und Kulturen ist stets eine dramatische Entwicklung voller Licht- und Schattenseiten“ (Nr. 6). Doch übersteigt Puebla das einfache Nebeneinander von Licht und Schatten, wenn es heißt, daß die Kirche „unter ihren Bündnissen mit den irdischen Mächten, unter ihrer unvollkommenen pastoralen Sichtweise und der zerstörerischen Kraft der Sünde“ gelitten habe, doch müsse man auch anerkennen, „daß die Evangelisierung, die Lateinamerika zum ‚Kontinent der Hoffnung‘ macht, viel stärker war als die Schatten, die sie im historischen Kontext bedauerlicherweise begleiteten“ (Nr. 10).

Bei der soziokulturellen Sicht der Gegenwart werden die Aussagen des Dokuments viel konkreter und gewinnen vor allem dadurch an theologischer Präzision, daß sie die Armutsproblematik des Kontinents durch die befreiungstheologisch erarbeitete Kategorie der „sozialen Sünde“ bewerten, derzufolge die Sünde geradezu systemischen Charakter annehmen kann (Nr. 28, 92) und neben der personalen Umkehr auch Veränderungen ungerechter Strukturen erfordere (Nr. 16).

Der lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) hat für die Vorbereitung des Quinto Centenario einen Gesamtplan entwickelt, der unter anderem eine neun-jährige, den drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zugeordnete Novene vorsah, die am 12. Oktober 1984 von Papst Johannes Paul II. in Santo Domingo eröffnet wurde¹⁴ und im Oktober 1992 am selben Ort in die IV. Generalversammlung des Episkopats einmündet. In deren Vorfeld wurden drei Dokumente erstellt, deren erstes als ungenügend empfunden, zum „Vordokument“ erklärt und von einem „Konsultationsdokument“ (Mai 1991) abgelöst wurde, das als Titel den päpstlichen Themenvorschlag für die Konferenz aufgreift: „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung, christliche Kultur“¹⁵. Es enthält auch einen historischen Teil, der, auf Ausgewogenheit bedacht, positive und negative Momente der Evangelisierungsgeschichte benennt, ohne indes eine Gesamtsicht, Periodisierung und klare Perspektive erkennen zu lassen. Nur einmal, im Fall der Negersklaverei, gerät der Text aus dem Gleichgewicht: Diese sei „die größte Sünde der kolonialen Expansion des Westens“ gewesen (Nr. 21).

Zu diesem Dokument haben die Ortskirchen Lateinamerikas kritische Beiträge¹⁶ geliefert und dabei eine stärkere Kontinuität mit Medellín und Puebla, eine pastorale Ausrichtung, ein methodisch am Schema „Sehen – Urteilen – Handeln“ orientiertes Vorgehen und durchlaufende Perspektiven gefordert. Bezüglich der Geschichte wird vor allem eine weniger triumphalistische Sicht gefordert (Argentinien, Chile), eine stärkere Beachtung der autochthonen Kulturen und Religionen (Bolivien, Guatemala, Peru) eine theologische Perspektive (Peru) sowie eine Bitte um Vergebung (Chile, Kolumbien).

Diese Forderungen sind weitgehend in das „Arbeitsdokument“ (Juni 1992) eingegangen, das denselben Titel trägt wie das Konsultationsdokument und in seinem dreiteiligen Aufbau die Realität Lateinamerikas in den Blick nimmt, diese theologisch reflektiert und schließlich zu pastoralen Vorschlägen und Optionen kommt¹⁷. Der erste Teil nimmt mit „pastoralem Blick“ die soziale, kulturelle und kirchliche Realität Lateinamerikas wahr, enthält aber auch einen historischen Rückblick auf die Geschichte, dessen Gliederungsmomente „Evangelisierung“, „menschliche Förderung“, „christliche Kultur“ den Gesamttitel aufgreifen. Auch dieser Text setzt ein mit der Licht-Schatten-Metapher, doch verbindet er sie sofort mit dem Dank für die Güte Gottes, der Bitte um Vergebung und dem Aufruf zur Versöhnung (Nr. 1). Neu ist überdies, daß der Text nicht mit der Evangelisation durch die Spanier einsetzt, sondern mit den „Samenkörnern des Wortes“, die sich in der Religiosität der präkolumbianischen Kulturen finden, wie zum Beispiel in ihrer Offenheit zu Gott und ihrer Dankbarkeit gegenüber der Mutter Erde (Nr. 5 ff.). Damit greift der Text die patristische Vorstellung vom „Logos spermatikos“ (Justin) auf und knüpft an deren Verwendung im Zweiten Vatikanum (AG 11, LG 17) an. Dieser neue Akzent der Würdigung des amerindischen Erbes wird im Dokument vielfach weitergeführt (Nr. 60 f., 677); ähnliches gilt für die Afroamerikaner, deren lange Versklavung, ein „unbekannter Holocaust“ (Johannes Paul II.), ebenso deutlich benannt wird (Nr. 68 ff.) wie der Rang ihrer Kultur und ihre gegenwärtige Situation (Nr. 518, 678 ff.). Zu welcher Sichtweise die Bischofsversammlung kommen wird, wird erst dem Beschlusdokument zu entnehmen sein.

Auch das bemerkenswerte Dokument der US-amerikanischen Bischöfe „Erbe und Hoffnung: Evangelisierung in Amerika“ hält sich im Rahmen der Licht-Schatten-Metaphorik, setzt jedoch auch neue Akzente: Es betrachtet die Geschichte der beiden Amerikas, des Südens und des Nordens, als Einheit und läßt „die Geschichte der Ankunft des Glaubens (story of the coming of faith) in unserer Hemisphäre nicht erst mit der Landung der ersten Missionare einsetzen, sondern schon Jahrhunderte vorher mit der Geschichte der eingeborenen Völker Amerikas (history of the Native American peoples)“¹⁸. Überdies markiert das Dokument als das wichtigste moralische Problem, dem sich die Kirche gegenüberübersah, die menschliche Würde und die Sklaverei; überdies schlägt es anhand

großer Gestalten den Bogen vom 16. Jahrhundert (z.B. Las Casas und Vitoria) bis ins 20. Jahrhundert (z.B. Dorothy Day, Thomas Merton). Schließlich beziehen die Bischöfe dezidiert Stellung, wenn sie Gott für den Segen in diesen fünfhundert Jahren danken und „die Eingeborenenvölker um Vergebung bitten und geloben, mit ihnen auf die Wahrung ihrer Rechte und religiösen Freiheit und auf die Erhaltung ihres Kulturerbes hinzuwirken“.

Theologische Visionen

Die befreiungstheologisch orientierten Sichtweisen des Quinto Centenario bevorzugen durchgehend die Hermeneutik des Perspektivenwechsels, die Leonardo Boff in die suggestive Metapher von den Karavellen und den Stränden gekleidet hat: Man müsse wählen zwischen der Perspektive derer, die mit ihren Schiffen die unbekannten Meere befuhren, um zu entdecken, zu erobern und zu evangelisieren, und der Perspektive derer, die auf ihren eigenen Stränden die Inbesitznahme ihres Landes leidvoll erfahren mußten¹⁹. Boffs Wahl ist klar; er wählt die Perspektive der Opfer.

Auch der baskische Theologe Ignacio Ellacuría, der im November 1989 als Rektor der Zentralamerikanischen Universität in El Salvador zusammen mit weiteren fünf Jesuiten und zwei im Haushalt tätigen Frauen von Militärs ermordet wurde, wählte die Perspektive der Opfer, führt sie aber dialektisch weiter. Dabei knüpft er an die geschichtsphilosophische These von der „Verdeckung“ („encubrimiento“) Amerikas an, die der Mexikaner Leopoldo Zea polemisch gegen die Rede von der „Entdeckung“ und der „Begegnung zweier Welten“ gerichtet hatte. Bei den iberischen Eroberungsunternehmen, so Ellacuría, sei in Wirklichkeit entdeckt, bloßgelegt worden, was die westliche Kultur und die Kirche damals waren, und zugleich sei es zur Verdeckung der indigenen Völker und ihrer Kulturen gekommen. Daher müsse, aufs Heute bezogen, die dritte Welt der von ihr „entdeckten“, entlarvten ersten Welt die Wahrheit sagen, wenn diese nicht fähig sei, ihre eigene Realität zu entdecken. Auch die Kirche habe noch eine Schuld zu begleichen, aber es bleibe zudem noch der Einsatz der Missionare für die Indianer zu entdecken und zu würdigen, der keine Ausnahmeerscheinung, sondern eine wirkungsvolle Option für die Armen damals gewesen sei²⁰.

An diese Position von Ellacuría knüpft Jon Sobrino an, der an derselben Universität lehrt und nur durch Abwesenheit dem Massaker entging. Er bezieht sich historisch auf die kirchliche Protestbewegung des 16. Jahrhunderts gegen die Unterdrückung der Indios, insbesondere auf die theologische Qualifizierung des Kolonialsystems als „Todsünde“, wie sie Montesinos in seiner Adventspredigt 1511 vorgenommen hatte, und auf die lascasianische Identifizierung der Indios als „gezeißelte Christusse“. Doch wendet er diese historische Reflexion systema-

tisch und bezieht sie theologisch auf die Gegenwart der ersten und dritten Welt: „Auch heute will man die Realität der dritten Welt zudecken, und deckt damit auf, was die erste Welt ist ... In der Realität des Südens mit all seiner Armut, seiner Ungerechtigkeit, dem herrschenden Tod, kann der Norden wie in einem Spiegel das sehen, was er hervorbringt.“²¹ Diese antagonistische Welt bringt er auf den theologischen Begriff von struktureller Sünde und Gnade. In der Situation eines „gekreuzigten Kontinents“ und seiner „gekreuzigten Völker“ spiegle sich die Sünde in ihrer strukturellen Form. Diese Metapher bezeichne auf der faktischen Ebene den langsamen Tod durch Armut, auf der ethischen Ebene die Verantwortlichkeit dafür (es gibt Henker) und auf der religiösen Ebene die Gegenwart Gottes in den Gekreuzigten. Doch zugleich hätten diese gekreuzigten Völker einen solchen Vorrat an Licht, Hoffnung und Liebe, daß von „struktureller Gnade“ gesprochen werden müsse. Diese sei der ersten Welt angeboten, ob als Gnade der Wahrheit und Konversion angesichts der passiv leidenden Armen oder als Gnade der Verzeihung und der Hoffnung (wider alle Hoffnung). Die Annahme dieser Gnade besteht für Sobrino darin, „diese Völker vom Kreuz abzunehmen“, und darin bestehe auch die einzig richtige Form, das *Quinto Centenario* zu feiern. „Begnadigt und befreit durch die gekreuzigten Völker, kann auch die erste Welt sich durch diese zu Gnade und Freiheit umwenden.“²²

Als Zeichen dafür, daß die Kirche die Lektion der Geschichte verstanden hat und in der Gegenwart entsprechend vorangeht, schlagen Gustavo Gutiérrez und andere Befreiungstheologen eine Geste der Buße vor, weil die christliche Verantwortung gebiete, „daß wir Gott und die Opfer der Geschichte demütig um Vergebung für unsere Mitschuld an dieser Situation bitten – unsere ausdrückliche oder stillschweigende, in der Vergangenheit oder Gegenwart, als einzelne oder als Kirche begangene Mittäterschaft“²³.

Die befreiungstheologischen Positionen zeichnen sich dadurch aus, daß sie nicht nur jene „rosa Legende“ ablehnen, die nur das zivilisatorische und missionarische Werk Spaniens preist, sondern auch die seit Julián Juderías so genannte „schwarze Legende“ („leyenda negra“), die Spaniens Rolle in Europa und in Übersee nur negativ darstellt. Diese Polemik, die Spanien und seinem Katholizismus ausschließlich Greueltaten, Raubzüge, Inhumanität und religiöse Intoleranz zuschreibt, brachten die politischen Gegner Spaniens (Niederlande, England) auf, die zu diesem Zweck die „*Brevísima Relación*“ des Las Casas für ihre Interessen und gegen dessen Intention instrumentalisierten. Daher wurde diese Schrift als einzige aus dem monumentalen Werk in mehrere europäische Sprachen übersetzt. Die Befreiungstheologen wenden sich nicht allein gegen eine solche Polemik, sondern unterstreichen wie nicht wenige Historiker, daß sich Spanien nicht in den Untaten von den europäischen Kolonialmächten unterscheide, wohl aber darin, daß im Verlauf der *Conquista* prophetische Stimmen des Gewissens laut wurden, die zu einer politisch wirkungsvollen Debatte über die Legalität und

Moralität des Kolonialismus führten, sowie zu einem amerikanischen Recht („derecho indiano“), das freilich nur selten so konsequent angewandt wurde wie in der antikolonialen Utopie des „Jesuitenstaats“.

Päpstliche Bilanz

Die päpstliche Interpretation greift die Metaphorik von Licht und Schatten auf und vertieft diese theologisch auf die paulinische Dialektik von Gnade und Sünde hin. Eine Analyse der einschlägigen Aussagen Johannes Pauls II. ergibt folgendes Bild: Von der Überzeugung ausgehend, daß der christliche Glaube die Seele Amerikas geprägt habe und so zur Kulturgrundlage des Kontinents geworden sei, plädiert der Papst im Blick auf die vergangenen 500 Jahre für eine objektive Bilanz im Sinn einer historischen Prüfung und einer „Selbstrechenschaft“ („autoconciencia“) der Kirche (Santo Domingo, 12. Oktober 1984)²⁴.

Das Datum des 12. Oktober 1492, an dem Kolumbus auf der Bahamainsel Guanahaní landete und sich im „irdischen Paradies“ wähnte, sieht der Papst als ein „providentielles Datum“ (Sucre, 12. Mai 1988), weil es sowohl den Beginn des Glaubens und der Kirche auf dem Kontinent markiere als auch die wechselseitige Entdeckung zweier Welten sowie den Beginn der Universalgeschichte mit all ihren Licht- und Schattenseiten (Santo Domingo, 12. Oktober 1984). Damit greift er eine providentialistische Sicht der Kolumbustat auf, wie sie schon ein Las Casas entwickelte, als er im Namen des Christoph Kolumbus (Christusbringer) die göttliche Vorsehung am Werk sah und ihn als „ersten Apostel“ Amerikas titulierte, nach dem der neuentdeckte Kontinent besser „Columba“ statt Amerika (nach Amerigo Verspucci) genannt worden wäre²⁵.

Als grundsätzliche Einstellung empfiehlt der Papst die „Demut der Wahrheit, ohne Triumphalismus und falsche Scham“, die es einerseits erlaube, die Verquickung von Kreuz und Schwert wahrzunehmen, und andererseits nicht verkenne, daß die Neue Welt mit dem christlichen Glauben beschenkt worden sei und daß angesichts der Versklavung der Indios „das kritische Gewissen des Evangeliums“ in den bekannten Gestalten wie Montesinos, Las Casas, Zumárraga, Acosta und vielen anderen eine Stimme gefunden habe. Besonderen Wert legt Johannes Paul II. auf die Verknüpfung von Evangelisierung und menschlicher Förderung („promoción humana“), die sich in der linguistischen und ethnographischen Arbeit der Missionare ebenso zeige wie in der Bildungs- und Zivilisationsarbeit, aber auch in den Diskursen eines Francisco de Vitoria und seiner Rechtsschule (Santo Domingo, 12. Oktober 1984).

Bei der Bewertung des fast durchgängig gebrauchten Bildes von Schatten und Licht ist zu beachten, daß damit theologisch das „geheimnisvolle Zusammenfließen von Sünde und Gnade“ (Veracruz, 7. Mai 1990) im paulinischen Sinn ge-

meint ist: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade übergroß geworden“ (Röm 5, 20). Dieser Hintergrund rückt auch die erst zu Beginn der 90er Jahre auftauchende Interpretationsfigur ins rechte Licht, derzufolge inmitten von Licht und Schatten „mehr Licht als Schatten“ war (Vatikan, 29. Juni 1990), vor allem, wenn man die lebendige und dynamische Kirche Lateinamerikas heute betrachte (Vatikan, 14. Mai 1992).

Mit dieser Art der Bilanz, bei der die dunklen Seiten zwar genannt, aber nicht weiter ausgeführt werden, verbindet der Papst meist eine Situationsanalyse der Gegenwart, die sehr viel deutlicher auf die schreienden Ungerechtigkeiten, die Ausbeutung und die mangelnde Verteilungsgerechtigkeit aufmerksam macht, die das Leiden der Armen mitverursachen (Port-au-Prince, 9. März 1983). Überdies verbindet er den Rückblick immer mit einem Blick auf die Zukunft, die er angesichts des anbrechenden dritten Milleniums des Christentums als „Situation des Advent“ (Vatikan, 28. April 1987) begreift und für die er immer wieder eine „Neuevangelisierung“ (keine Reevangelisierung) fordert, die neu ist im Eifer, in den Methoden und den Ausdrucksformen (Port-au-Prince, 9. März 1983). Diese Evangelisierung bezieht er nicht nur auf die einzelne Person, sondern in zunehmendem Maß auch auf die Durchdringung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen, der Familien, der Wissenschafts- und Arbeitswelt, der ethnischen Gruppen, des urbanen und dörflichen Lebens (Vatikan, 7. Dezember 1989).

Entdeckung des Wunderbaren

Die Erinnerung an fünfhundert Jahre muß gewiß die Leidens- und Schuldgeschichten der amerikanischen und europäischen Völker thematisieren, bei denen nichts zu beschönigen ist. In diese Geschichten war auch die Kirche verstrickt, die daher ein Zeichen bleibt, „das gleichzeitig dunkel und leuchtend ist“ (Evangeli-um nuntiandi 15). Doch wird sich eine christlich inspirierte Erinnerung davor hüten müssen, die Opfer aus einer sublimen eurozentrischen Perspektive erneut zu Opfern machen, diesfalls zu Opfern eines „victimismo“, bei dem es vor allem auf den Nachweis des eigenen moralischen Standpunkts ankommt; damit würde auf verdeckte Weise die sonst denunzierte „Siegergeschichte“ auf dem Feld der Moral weitergeschrieben.

Hierbei handelt es sich um eine Variante jener „moralistischen“ Interpretation der Geschichte, die weniger an der historischen Wahrheit interessiert ist, sondern den anderen, und sei er Opfer der Geschichte, als Argumentationsfigur für andere Zwecke benötigt. Als Protagonist eines derartigen Vorgehens kann Michel de Montaigne (1533–1592) gelten, der wegen seines berühmten Essays „Des Cannibales“ („Von den Menschenfressern“) gern als Ethnologe, Begründer des Bildes vom „Guten Wilden“ und Überwinder des Ethnozentrismus angesehen wird.

Aufgrund zeitgenössischer Berichte, besonders von André Thevet und Jean de Léry, hatte sich Montaigne in der Abgeschiedenheit seines Turms ein Bild vom brasilianischen Wilden gemacht, das aber keineswegs am fremden anderen interessiert ist, sondern als Stereotyp nur dazu dient, die eigene Gesellschaft zu entlarven und die Barbarei der französischen Religionskriege zu demaskieren. Wie schon der Römer Tacitus mit seinem Bild der germanischen Barbaren seinen Landsleuten eine moralische Lektion erteilen wollte, so benutzt auch Montaigne die „Wilden“ als Exempel, um die spanische Politik und die französische Gesellschaft zu kritisieren. Montaigne und mit ihm alle Moralisten bis heute, einschließlich Tzvetan Todorov, der das „Problem des Anderen“ bei der Conquista und Mission so detailfreudig analysiert hat²⁶, sind mithin weniger am anderen als anderen interessiert, sondern nutzen ihn als Vehikel, um die eigene Gesellschaft zu kritisieren oder die eigene Kultur skeptisch zu relativieren. Dies sind gewiß ehrenwerte Zwecke, nur darf man sie nicht mit einer wirklichen Zuwendung zum anderen um seiner selbst willen verwechseln.

Genau diese am Wohl und Heil des anderen interessierte Zuwendung praktizierten aus dem Anspruch ihres Glaubens und ihres Gewissens viele der Missionare Amerikas, die aus diesem Grund zu so genauen ethnographischen Beschreibungen kamen wie ein Bernardino de Sahagún, die Menschenwürde des anderen verteidigten wie ein Las Casas, die Missionsmethoden reflektierten wie ein José de Acosta, der Utopie des Gemeinschaftslebens einen Ort gaben wie Vasco de Quiroga. Man wird die darin zum Ausdruck kommende Überwindung des Standpunkts der Eroberung theologisch gewiß als „Wunder des Geistes in Amerika“ deuten können, ohne damit die Anknüpfungspunkte im historischen Kontext zu übersehen. Das „Wunder“ bestand darin, daß die Missionare, nicht selten durch eine kontextuelle Lektüre der Bibel bekehrt wie Las Casas 1514 durch einen weisheitlichen Text (Sir 34, 21–27), zu einem Lebenszeugnis fanden, das die Glaubensüberzeugung nicht dementierte, sondern getreu repräsentierte. In diesem Verständnis des „Wunders“ waren sich die Ordensleute einig: Der Franziskaner Jerónimo de Mendieta sah im Beispiel des Lebens eine „lebendige Predigt“, die die Wunder der Urkirche ersetze²⁷. Auch der Dominikaner Las Casas betonte das „exemplarische Leben“; denn wer den Glauben lehrt, „muß sich selbst als Beispiel seiner Worte darstellen, und zwar derart, daß er mehr durch seine Werke als durch seine Worte unterweist“²⁸. Diese Übereinstimmung von Glaube und Lebensführung wird auch der Jesuit José de Acosta als das „einzig notwendige und wirksame Wunder“ bezeichnen, das jeder wirken könne, wenn er nur wolle²⁹.

Das wirklich Wunderbare bestand also einerseits darin, daß in der von Gewalt („conquista“) und Ausbeutung („encomienda“) geprägten Kolonialgeschichte Christen ihrem Gewissen und dem Evangelium folgten, indem sie sich auf doppelte Weise bekehrten: zum biblischen Gott des Lebens und zur „compasión“

mit dem indianischen Menschen und seiner Anerkennung als „Bruder“. Neben diesem missionarischen Einsatz bestand das „Wunder des Heiligen Geistes“ (Enrique Dussel) andererseits auch darin, daß die Indios trotz des schlechten Beispiels der Europäer und ihres skandalösen Vorgehens das Evangelium entdeckten und zum christlichen Glauben fanden.

Als Beispiel dafür kann das Ereignis von Guadalupe gelten. 1531 erschien der Legende nach die Jungfrau mit Mestizenantlitz dem Indio Juan Diego Cuauhtitlán auf dem Hügel von Tepeyac nahe der Hauptstadt Tenochtitlán und übermittelte ihm inmitten von Blumen und Gesang eine trostvolle Botschaft in seiner Muttersprache Náhuatl, die er dem Bischof weitergeben sollte. Damit setzte gewissermaßen die Evangelisierung von der indianischen Sprach- und Symbolwelt her ein, vom armen Indio her, von der Peripherie jener großen Stadt her, die zum Machtzentrum der Eroberer geworden war. Das bis heute hochverehrte Bild der Virgen de Guadalupe „Tonantzín“ (unsere liebe Mutter), das nach aztekischem und spanischem Code entziffert werden kann, sowie die ganze Guadalupe-Tradition, in der indianische und europäische Elemente miteinander verschmolzen, können als Paradigma der Selbstevangelisierung, als Realsymbol der Befreiung und als Beginn einer authentischen Inkulturation des Christentums in Lateinamerika gelten³⁰.

Ein anderes Beispiel ist die peruanische Bilderchronik „Nueva Crónica y Buen Gobierno“ des Christ gewordenen Inka Felipe Guamán Poma de Ayala, ein gewaltiges Werk von fast 1200 Seiten, darunter 459 ganzseitige Federzeichnungen. Das Werk synchronisiert nicht nur die beiden „Geschichten“ der andinen und der westlichen Welt, sondern betont auch die humane und christliche Ebenbürtigkeit der andinen Völker. In harscher Kritik der spanischen Conquista betont Poma die andinen Traditionen der Gerechtigkeit, beklagt die verkehrte koloniale Welt und fordert eine enge Verbindung des christlichen Glaubens mit der andinen Gerechtigkeit. Denn er hofft: „Wo der Arme ist, ist auch Jesus Christus, und wo Gott ist, ist auch Gerechtigkeit.“³¹ Die beiden Beispiele machen deutlich, wie eng jede Evangelisierung an die kompatiblen Kultur- und Gerechtigkeitsstraditionen anknüpfen kann und muß, nicht aus taktischen Gründen, sondern aus grundsätzlicher Wertschätzung der anderen Überlieferungen.

Wenn die Erinnerung an das Quinto Centenario österliche Züge tragen soll, muß sie Erinnerung des Leidens und des Lebens, der Sünde und der Gnade sein. Solche Erinnerung führt zu einem „Bekenntnis“ („confessio“), das nach Augustinus (Confessiones II, 3) sowohl das Eingeständnis der Schuld als auch das Bekenntnis des Lobpreises Gottes umfaßt. Buße und Dank sind demnach die beiden Seiten jener Münze, die den Preis einer theologischen Hermeneutik der Geschichte ausmacht. Wer diesen Preis zahlt, wird auch in der Gegenwart entdecken, daß die Entdeckung Amerikas noch lange nicht abgeschlossen ist. Für die Europäer heißt dies anzunehmen, was die armen Kirchen Lateinamerikas heute

an „Ursprünglichem und Wichtigem anzubieten haben, nämlich ihr Verständnis vom Heil und der Befreiung, den Reichtum ihrer Volksreligiosität, die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinschaften, das Aufblühen ihrer kirchlichen Ämter, ihre Hoffnung und die Freude ihres Glaubens“ (Puebla Nr. 368).

ANMERKUNGEN

- ¹ Toribio Motolinía, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España* (Madrid 1970) 1 f.
- ² A. Perger, Zum Columbus-Jubiläum, in: *Stimmen aus Maria Laach* 42 (1892) 1–13, 133–149.
- ³ Dieser Brief vom 16. Juli 1892 war an die Bischöfe Italiens, Spaniens und beider Amerikas gerichtet; vgl. Leonis Papae XIII allocutiones..., Bd. 5 (Brügge 1898) 100–105.
- ⁴ J. de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, lib. II, cap. 1,1 (Madrid 1984) 246.
- ⁵ Zur Tätigkeit der Orden vgl. *Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika*, hrsg. v. M. Sievernich u. a. (Mainz 1992).
- ⁶ Vgl. auch M. Delgado, „Wir waren es nicht, sondern die anderen“. Entschuldigungsmechanismen 500 Jahre nach der Entdeckung Amerikas, in dieser Zschr. 209 (1991) 686–694.
- ⁷ M. León-Portilla, *El reverso de la historia. Relaciones aztecas, mayas e incas* (México 1964).
- ⁸ *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana* (II Consulta Euménica de Pastoral Indígena) (Quito 1986) 81–84.
- ⁹ A. Wagua, Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika, in: *Conc* 26 (1990) 478.
- ¹⁰ *Revolution des Poncho. Leónidas Proaño – Befreier der Indios*, hrsg. v. E. Rosner (Frankfurt 1991).
- ¹¹ *500 Jahre Indiewiderstand – 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Vom lateinamerikanischen Indiotreffen in Quito August 1990*, hrsg. v. E. Rosner (Bonn 1990).
- ¹² Consejo episcopal latinoamericano (CELAM), *Memoria indígena. Mexica, Maya-Quiché, Quechua, Caribe 500 años después* (Bogotá 1991).
- ¹³ Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (*Stimmen der Weltkirche* 8, Bonn 1985) 19.
- ¹⁴ Vgl. *500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika* (Adveniat Dokumente 31, Essen 1987).
- ¹⁵ CELAM, *Documento de Consulta. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana* (Bogotá 1991).
- ¹⁶ CELAM, *Aportes de las conferencias episcopales a la IV Conferencia* (Bogotá 1992).
- ¹⁷ CELAM, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Documento de trabajo* (Bogotá 1992).
- ¹⁸ *Heritage and Hope: Evangelization in America*, in: *Origins* 20 (1990) 415; dt. in: *Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung Lateinamerikas* (Arbeitshilfen 89A, Bonn 1991).
- ¹⁹ L. Boff, *¿Cómo celebrar el Quinto Centenario? Presencia del Evangelio en quinientos años de América Latina* (Barcelona 1992).
- ²⁰ I. Ellacuría, *Quinto Centenario América Latina ¿Descubrimiento o Encubrimiento?* (Barcelona 1990); dt. in: P. Rottländer, *Die Eroberung Amerikas und wir in Europa* (Aachen 1992) 132–147.
- ²¹ J. Sobrino, *Aus der Sicht Lateinamerikas*, in: *Or* 56 (1992) 125–130; 138–139, 126.
- ²² Vgl. J. Sobrino, *Die gekreuzigten Völker als der gegenwärtig leidende Knecht Jahwes*, in: *Conc* 26 (1990) 529.
- ²³ G. Gutiérrez, *Im Blick auf das Fünfhundertjahrgedenken*, ebd. 450.
- ²⁴ Die im folgenden (nach Ort und Datum) zitierten Texte finden sich in: *Juan Pablo II a la Iglesia de América Latina* (Bogotá 1992).
- ²⁵ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, lib. I, cap. 2 und 139.
- ²⁶ T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt 1985) 12.
- ²⁷ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. 30 (Madrid 1973) 151.
- ²⁸ Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo: Obras completas* 2 (Madrid 1990) 261.
- ²⁹ J. de Acosta, a. a. O., lib. II, cap. 9.
- ³⁰ Vgl. R. Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko* (Immensee 1992).
- ³¹ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, 3 Bde. (Madrid 1987) 989.