

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

43. Jahrgang

1992

Heft 3

Der nichtverstandene Andere

Zum Gedächtnis der 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas

Von Juan Carlos Scannone SJ

Einleitung

In der Geschichte Europas gibt es wenige Ereignisse, die sich mit der Entdeckung Amerikas vergleichen lassen. Denn sowohl das Eindringen in den Süden, die Küsten Afrikas entlang, wie auch die Suche des Seeweges nach dem Fernen Osten setzten für Europa den früheren Kontakt mit Asien und Afrika voraus. Alle diese Entdeckungen brachten den Europäern immer neue Auskünfte über unbekannte Welten und Kulturen, bewirkten aber keinen richtigen Bruch mit der Vergangenheit und mit dem eigenen Weltbild. Im Gegenteil bedeutete die Entdeckung Amerikas nicht nur für die Indoamerikaner, sondern auch für die Europäer eine wirkliche Entdeckung des bisher völlig Unbekannten und, in diesem Sinne, des (wenigstens noch) nicht verstandenen Anderen¹. Die Kategorie des Anderen — die ich im heutigen Vortrag benutze — hatte bereits 1972 Enrique Dussel von Emmanuel Lévinas übernommen, und auf den Indio angewandt. In der letzten Zeit wurde sie durch das Buch von Tzvetan Todorov verbreitet, dessen Untertitel lautet: »Das Problem des Anderen«². Mein Beitrag wird gerade dieses Problem behandeln. Wurde der Andere, der Indianer, durch die Europäer erkannt und anerkannt? Und

¹ Vgl. P. Chaunu, »Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas«, *Internationale katholische Zeitschrift* 20 (1991), S. 195.

² Vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a. M., 1982. Siehe die Bemerkung Dussels in seinem Artikel: »¿Descubrimiento o invasión de América? Visión histórico-teológica«, *Concilium* 220 (Nov. 1988), S. 481, 1. Fußnote.

angesichts der faktischen Verkennung und Ausbeutung des Anderen: wie reagierte man auf dieses Faktum aus dem Geist des Evangeliums? Die Reflexion über solche Fragen kann nicht nur auf das Gedächtnis der 500 Jahre Evangelisierung, sondern auch auf die Aufgabe der Neuevangelisierung Lateinamerikas ein neues Licht werfen.

In einem ersten Schritt werde ich die Aufmerksamkeit auf verschiedene Haltungen dem nichtbekannten Anderen gegenüber lenken, die die damaligen Europäer — insbesondere die Spanier — in bezug auf die *Anerkennung* der Indianer als anderer Menschen nahmen. Solche verschiedene Haltungen entsprechen hauptsächlich dem Moment der ersten Begegnungen mit den Anderen und können mit den Namen von Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas versinnbildet werden. In einem zweiten Teil meines Beitrags möchte ich die Praxis der Evangelisierung behandeln. Diese Praxis wollte nicht nur im Moment der Entdeckung, sondern auch und vor allem während und nach der Eroberung — mit dem unerbittlich gegebenen Faktum des Nicht-Verständnisses des Anderen, der Nicht-Anerkennung, der Eroberung und der Unterdrückung desselben trotz allem im Geist des Evangeliums fertig werden. Dafür will ich nicht nur die *Verarbeitung dieses Faktums* durch die Missionare, sondern auch und vor allem durch die Eroberten und Unterdrückten selbst betrachten. Im dritten Teil werde ich einige Schlußfolgerungen für unsere Haltung heute in Lateinamerika und in Europa ziehen, damit wir alle aus dieser Geschichte von Begegnung, Nicht-Verständnis, Mißverständnis und Aufarbeitung schmerzlicher Fakten etwas lernen können.

Obwohl ich den Schatten der Eroberung und der Beherrschung der Indianer voll anerkenne, möchte ich in meinem Beitrag meine Aufmerksamkeit besonders den Lichtseiten schenken, die trotz so vieler Dunkelheit sowohl bei mehreren Missionaren wie auch bei den zu Christen gewordenen Indianern selbst ausstrahlte. Denn »wo ... die Sünde mächtig wurde, (ist) die Gnade übergroß geworden« (Röm 5,20). Das Gedächtnis dieser übermächtigen Gnade kann die Hoffnung gegen jede Hoffnung fördern, die uns den Weg in die Zukunft der neuen Evangelisierung und der integralen Befreiung Lateinamerikas eröffnet.

1. Der nicht-erkannte bzw. erkannte Andere

Vom Anfang der Entdeckung Amerikas an ist oft die tatsächliche Haltung der Europäer in bezug auf den indianischen Anderen ähnlich wie die des Kolumbus oder des Pizarro gewesen: *entweder* Projektion der eigenen Erwartungen und Wünsche auf den unbekanntem Anderen oder dessen Assimilation an die eigenen Werte. Daraus folgt eine vergleichende Geringschätzung des nichtverstandenen Anderen *oder im Gegenteil* dessen objektive Kenntnisnahme ohne menschliche Anerkennung. So konnte seine Eroberung und gegebenenfalls Versklavung am besten gelingen. In beiden Fällen setzte sich eine platte Identität über die ethische Alterität entweder in der Figur der Assimilation oder in der der Beherrschung durch. In der ersten Haltung lagen die Wurzeln für die spätere eurozentrische Bevormundung; in der zweiten, die der schmerzhaften Ausbeutung. Beide konvergierten im System der *Repartimientos* und der *Encomienda*, nämlich als dessen juristische Grundlage und tatsächliche Durchführung.

Auf einer theoretischen Ebene entsprachen diese beiden faktischen Haltungen der philosophischen Argumentation von Juan Ginés de Sepúlveda in seiner berüchtigten Kontroverse mit Las Casas 1550 in Valladolid. Ich möchte die Konzeption von Sepúlveda kurz skizzieren, um sie später mit denen von Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas zu vergleichen. Denn Vitoria und Las Casas bezeugen die christliche Reaktion nicht so sehr gegen die Theorien von Sepúlveda, sondern vor allem auf die bedauernswürdigen Tatsachen, die diese Theorien rechtfertigen wollten.

1.1. Die Konzeption von Juan de Sepúlveda

Aufgrund der Lehre des Aristoteles — dessen »Politik« Sepúlveda ins Lateinische übersetzt hatte — vertrat er die Meinung, daß es Menschen gibt, die »servi a natura« sind wegen der Inferiorität ihrer Intelligenz, Begabung und Kultur. Daraus folgte er ein elitäres Verständnis des Naturrechts. Für ihn sind nur die weisen und tugendhaften, ethisch und natürlich überlegenen Völker (sprich: die Europäer) in der Lage, das zu unterscheiden, was von Natur aus gerecht ist. Sie haben also das Recht und sogar die Pflicht, den anderen, minderwertigen Völkern (z. B. den Indianern und Afrikanern) das Gute zu lehren, ja sogar aufzuzwingen. Denn jene Menschen, die nur spärlich Kultur und hellen Geist besitzen, sind nach Sepúlveda zu bevormunden, da sie von Natur aus und wegen des Verfalls ihrer Sitten Knechte sind und sein sollen.

Sepúlveda rechnet die Indianer eindeutig zu diesen »Sklaven von Natur aus« hinzu, da sie weder die Schrift, noch das Geld, noch andere Werkzeuge kennen und nackt umhergehen; darüber hinaus gehören der Kannibalismus und das kultische Menschenopfer zu ihren für die Europäer abscheulichsten Gebräuchen. Demzufolge sind unter den von Sepúlveda angegebenen Gründen für einen gerechten Krieg gegen die Indianer folgende zu nennen: 1) ihre Verweigerung der Unterordnung unter die Herrschaft der Klügeren und Besseren (die für Sepúlveda selbstverständlich die Europäer waren), 2) die Anthropophagie und andere Sünden gegen das Naturrecht, und 3) die Notwendigkeit, die christliche Mission zu garantieren.

Kennzeichnend für die Meinung Sepúlvedas ist die Liste von Unterordnungen, mit der die Inferiorität der Indianer verglichen wird: das Verhältnis Indianer-Europäer gleicht für ihn den Verhältnissen Materie-Form, Körper-Seele, Begierde-Vernunft, Tier-Mensch, Kind-Erwachsene und — typisch für seine Denkweise — Frau-Mann³.

So war die metaphysische Grundlage für das System der Encomienda gegeben. Aber nicht zuletzt durch das Verdienst von Las Casas wagte die vom König eingesetzte theologische Kommission von Valladolid nicht so weit wie Sepúlveda zu gehen und verweigerte seinem Buch die Druckerlaubnis. Trotzdem spiegelte es die praktische Haltung vieler Eroberer und Encomenderos auf einer nicht zugestandenem theoretischen Ebene wider.

³ Vgl. Todorov, op. cit., S. 185, mit Verweis auf das Werk Sepúlvedas: *Democrates alter*.

1.2. Die Position von Francisco de Vitoria

G. Gutiérrez sagt mit Recht, es sei wichtig, »sich daran zu erinnern, daß man damals nur in Spanien den Mut hatte, eine bedeutende Debatte über die Legitimität und die Berechtigung der europäischen Anwesenheit in den Westindischen Ländern (d. h. im amerikanischen Kontinent) zu führen«⁴. In einem ähnlichen Sinn sagt über Spanien der Historiker Wolfgang Reinhard, »daß keine andere Kolonialmacht so früh so viel Selbstkritik ... hervorgebracht hat, wie ... die spanische theologische Diskussion der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeigt«⁵. Denn die Rechte der katholischen Könige auf die Eroberung und das Recht des Papstes auf eine Schenkung der neu entdeckten Länder wurden damals durch den bedeutenden Theologen Francisco de Vitoria in Frage gestellt.

Die erste uns bekannte öffentliche radikale Reaktion gegen die Versklavung der Indianer unter dem Deckmantel der Encomienda wird schon 1511 in der berühmten Adventspredigt des Dominikanerpaters Antonio de Montesinos bezeugt. Es handelte sich damals nur um die unerbittliche Kritik an den Mißbräuchen, die die Eroberung begleiteten, ja sogar um Kritik an den Bräuchen, die durch die Encomienda eingeführt worden waren. Es war aber noch kein In-Frage-Stellen der Legitimität der Eroberung selbst. Es handelte sich nämlich um »die Entdeckung des anderen in Amerika« als »die andere Entdeckung Amerikas«, wie M. Sievernich sagt⁶. Aber erst Vitoria erkannte nicht nur die Indianer als die ethisch anderen, d. h. als gleichwürdige Menschen an — wie es viele Missionare von Anfang an getan hatten —, sondern darüber hinaus auch ihre Zivilrechte *als Völker*. Mutig erkannte er den ethischen und juridischen Status ihrer Nationen und politischer Institutionen an, ihre territoriale Souveränität und ihr Eigentum und — in diesem Sinne — ihre Andersheit nicht nur vom privatrechtlichen, sondern auch vom staatsrechtlichen Standpunkt. Man kann Vitoria mit Recht als Vater des modernen *ius gentium* bezeichnen.

Vitoria machte alle Rechtfertigungen zunichte, die gewöhnlich für den Krieg gegen die indianischen Völker angeführt wurden, wie die Oberhoheit des Kaisers, die päpstliche Autorität, die Entdeckung, die eventuelle Weigerung der Indianer, den christlichen Glauben anzunehmen, ihre vermeintliche Unfähigkeit zur öffentlichen oder privaten Herrschaft, die Sünden gegen die Menschennatur, den sogenannten Requerimiento (d. h. die angebliche Zustimmung der Indianer zur Einladung, sich als Untertanen der Krone von Kastilien zu bekennen) usw. Teodorov meint, daß Vitoria — mit den von ihm angegebenen Argumenten für einen gerechten Krieg — die bisher fehlende juridische Grundlage für die Kolonialkriege anbot. M. E. hat Teodorov mit dieser Behauptung nicht recht. Im Gegenteil stimme ich mit dem französischen Historiker Pierre Chaunu überein, wenn er behauptet, daß Vitoria mit seinen Reflexionen über die gerechten Rechtstitel »ein Idealbild aufstellt, wie es hätte sein sollen, wenn die Spanier den von ihnen gepredigten Idealen entsprochen hätten«⁷. Nach der Interpretation von Chaunu »waren die Indianer

⁴ Vgl. G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)*, Lima, 1989, S. 11.

⁵ Vgl. W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2, Stuttgart–Berlin, 1985, S. 67, zitiert nach: M. Sievernich, »Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492–1992)«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988), 257–277.

⁶ Vgl. M. Sievernich, art. cit., S. 259.

⁷ Vgl. Chaunu, op. cit., S. 202 und Teodorov, op. cit., S. 182. Siehe auch C. Matiello, »Francisco de Vitoria ¿Un precursor de la teología de la liberación?«, *Stromata* 30 (1974), 257–293 und 471–502, wo die Autorin alle

(für Vitoria) weder verrückt noch ihrer Sinne beraubt, sie waren nur anders«; »er verlangt, alle Menschen zu nehmen, wie sie sind, mit ihrer Geschichte, ihren Gesetzen, ihrer Kultur«⁸. Denn Vitoria gründet die »justos títulos« (d. h. die gerechten Rechtsansprüche der Spanier) auf dem natürlichen gegenseitigen Recht auf zwischenmenschliche Kommunikation und Handeln, auf dem Recht der *friedlichen* Predigt des Evangeliums und einer eventuell notwendigen Verteidigung der bekehrten Indianer. Aber er verurteilt jede Art von christlicher Mission, die sich auf Gewalt stützt. Darüber hinaus behauptet er das Recht, unschuldige Menschen aus humanitären Gründen von einem ungerechten Tod (durch rituelle Anthropophagie oder kultisches Menschenopfer) zu befreien.

Ich will nicht leugnen, daß diese und ähnliche von Vitoria erarbeiteten »gerechten Rechtstitel« in der Tat oft den Vorwand für ungerechte Interventionen und sogar für die Beherrschung der Indianer gewährten und vielleicht dazu mit beitrugen, die Gewissensbisse des Kaisers und katholischen Königs zu stillen. Aber ich meine, daß eine eventuell gegebene ideologische Anwendung der Reflexionen von Vitoria ihren moraltheologischen, ethischen und juridischen Wert nicht vermindert.

Im Gegenteil erkannte er sowohl die Menschenwürde der Indianer als Personen und ihrer Völker als Rechtssubjekte wie auch die Subjektivität der ganzen Menschheit als kollektives gemeinsames Subjekt an, als er seine Begriffe von »societas gentium« und »totus orbis« als naturrechtliches Fundament des Völkerrechts entwickelte, und er das »bonum commune humanitatis« vor Augen hatte.

Obwohl er die amerikanisch-indischen Anderen weder persönlich kannte noch in ihrem eigenen Standpunkt verstehen konnte, vermochte er diese nicht-verstandenen Anderen aufgrund des Evangeliums und der allgemeinen ethisch-juridischen Prinzipien in ihren objektiv menschlichen privaten und zivilen Grundrechten anzuerkennen.

1.3. Der Perspektivenwechsel von Bartolomé de Las Casas

Las Casas war kein Theoretiker, der in Spanien die »gerechten Rechtsansprüche« überlegte, sondern ein bekehrter Encomendero, ein Seelenhirte, ein Prophet, der sich mit ganzem Herzen für die Indianer engagierte. Teodorov behandelte seine Haltung in bezug auf die Indianer zunächst unter dem Begriff »Liebe«. Den Schlüssel, um die endgültige Position von Las Casas zu beschreiben, fand Teodorov erst, als er über seinen Perspektivismus als eine höhere Form des Egalitarismus sprach. Denn zunächst gab Las Casas den ihm anvertrauten Indianern ihre Freiheit auf Grund der Predigt Montesinos' zurück, trat später in den Dominikanerorden ein und wurde zu einem der wirksamsten Verteidiger der Indianer. Dank seiner Bemühungen und der anderer Missionare verbot der Kaiser 1530 die Versklavung der Indianer, veröffentlichte der Papst 1537 die Bulle »Sublimis Deus«, die die Menschenwürde der Indianer anerkannte und deren Versklavung verdammt, und wurden 1540 die Neuen Indiengesetze verkündigt, die das Encomiendasystem abschafften. Leider sind alle diese Dokumente wegen des Widerstands der Encomenderos mehr oder weniger wirkungslos geblieben. Trotzdem sind sie Zeugnis der solidarischen Gesin-

Argumente Vitorias gründlich untersucht. Das wichtigste Werk Vitorias kann in einer neueren Ausgabe nachgeschlagen werden: vgl. L. Pereña, *Francisco de Vitoria, Relectio De Indis o Libertad de los Indios*, Madrid, 1967.

⁸ Ibidem S. 202 und 203.

nung von Las Casas und seiner Mitbrüder und der zweideutigen Haltung der spanischen Krone. So können wir mit M. Sievernich den Weg von Las Casas mit den Worten zusammenfassen: »Vom ›modernen Ich‹ zum ›armen Anderen‹«⁹.

Nach seiner Kontroverse mit Sepúlveda (1550) ging Las Casas einen Schritt weiter. Er zeigte nicht nur Liebe und Solidarität gegenüber den Indianern, sondern darüber hinaus wechselte er seine eigene Perspektive. Er versuchte nämlich aus der Perspektive des Anderen zu denken. Er änderte damals seine Ansichten über das kultische Menschenopfer. Er wurde sogar fähig — aus der Perspektive des Anderen —, die Religiosität der indigenen Religionen anzuerkennen und zu verstehen. Zu dieser Zeit sprach er über Gott mit folgenden Worten: »Der wahre Gott oder der vermeintliche, der als der wahre betrachtet wird« oder »der wahre Gott oder jener, den man für den wahren hält«, indem er die religiöse Perspektive des Anderen annahm, ohne die eigene aufzugeben. Aus diesem Grund konnte er sowohl den religiösen Wert des Opfers eines menschlichen Lebens anerkennen, obwohl er dasselbe als Christ verabscheute. Ebenso konnte er die religiösen Beziehungen zwischen *jedem* Volk und *seinem* Gott *formell* vergleichen, ohne odiose Parallelen zwischen der Substanz der verschiedenen Religionen zu ziehen. Der portugiesische Politologe José Manuel Pureza sagt: »So stellt Las Casas die vermeintliche kulturelle Überlegenheit und die gemeinte Objektivität des christlichen Ritus gegenüber anderen Ausdrucksformen der Gottesverehrung drastisch in Frage. Indem der Bischof von Chiapas ... erwähnt, daß sich hierin den Indianern die reichste Essenz aller Religion — die vollständige Hingabe — ausdrücke in der Überzeugung, daß sie durch diesen rituellen Dienst den wahren Gott verehren, versetzt er sich in die staatsbürgerliche und juristische Perspektive des egalitären Naturrechts, in dem sich ein der multikulturellen und universellen Gemeinschaft angemessenes Völkerrecht ankündigt«¹⁰. In meiner Terminologie ziehe ich es vor, von einem Perspektivenwechsel zum kulturellen Gesichtspunkt des Anderen zu sprechen. Die Liebe, die den Respekt einschließt, hat diesen Wechsel ermöglicht. Die Gleichwürdigkeit wird so nicht um den Preis der Tilgung der Differenz erkaufte. Las Casas kann sich folgendermaßen ausdrücken: »Man nennt gemeinhin einen Menschen im Vergleich zu einem anderen einen Barbaren, weil seine Art zu sprechen fremd ist ... Und so hielten uns die Völker dieser indischen Länder für Barbaren, weil sie uns nicht verstanden, genauso wie wir sie als barbarisch einschätzen«¹¹. Auf diese Weise beseitigte Las Casas jeden Eurozentrismus und relativierte seine eigene Kultur.

Diese Haltung prägte nicht nur die späteren Schriften von Las Casas, sondern auch seine Praxis als Bischof und die utopischen Projekte, die er für die Indianer vorschlug und zu verwirklichen versuchte. Er wollte das Evangelium ohne militärische Unterstützung predigen, die alten Herrscher der indigenen Völker erhalten und ihnen eine Art Fö-

⁹ Vgl. M. Sievernich (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, München–Mainz, 1988, Vorwort, S. 18 ff.

¹⁰ Vgl. J. M. Pureza, »Über das Universelle im modernen Völkerrecht«, *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 20 (1991), S. 238 f. mit Verweis auf folgende Arbeiten: M. Mahn Lot, *Bartholomé de Las Casas et le droit des indiens*, Paris, 1982, und J. Joblin, »Las Casas e as perspectivas actuais do direito internacional«, *Brotéria* 121 (1985), S. 405 ff.

¹¹ Vgl. B. de Las Casas, *Apologética Historia*, III, S. 264 (gemäß dem Zitat und der Übersetzung von Teodorov, op. cit. S. 227).

deration unter der Führung des spanischen Königs vorschlagen, in die sie freiwillig eintreten sollten, wenn sie es wünschten. Seiner Meinung nach waren die Indianer frei, über ihre eigene Zukunft zu entscheiden. Die von Las Casas unternommene friedliche Evangelisierung der Eingeborenen in Vera Paz wurde — nach dem Fehlschlag von Cumana — vorbildlich: ohne spanische Militärs oder Siedler und mit Hilfe von schon verchristlichten Indianern und einem ihnen angepaßten Katechismus evangelisierte Bischof Las Casas mit Erfolg diese Gegend. Dementsprechend kann er als der Begründer der Evangelisierung ohne Waffengewalt in Amerika gelten¹².

Demzufolge zeigte seine Option für den armen Anderen nicht nur eine prophetische und eine theoretische, sondern auch eine praktische, pastorale und soziale Dimension¹³, die alle drei seinem Perspektivenwechsel entsprachen.

Leider ist Vitoria Mensch seiner Zeit gewesen. Er trug dazu bei, daß Afrikaner als Sklaven nach Spanisch-Amerika gebracht wurden, an der Stelle der Indios zu arbeiten. Später bereute er tiefen Herzens diese Verkennung des Anderen und wurde fähig, auch in den Afrikanern den Mitmenschen völlig anzuerkennen.

2. Die christliche Verarbeitung des Faktums der Eroberung¹⁴

Wegweisend sind die Konzepte vom peruanischen Philosophen José Carlos Mariátegui, die von seinem Landsmann Gustavo Gutiérrez zitiert werden: »Die Eroberung, so schlecht sie gewesen ist, ist ein historisches Faktum ... Gegen die historischen Fakten vermögen die abstrakten Gedanken des Verstandes oder die reinen Konzepte des Geistes wenig oder nichts ... In vier Jahrhunderten ist eine neue Wirklichkeit entstanden«¹⁵. Wie wurde tatsächlich dieses schmerzliche Faktum verarbeitet, auf dessen Hintergrund die Entstehung der heutigen Realität stattfand?

In einem Podiumsgespräch zum Thema »500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas«, das 1987 in Lima stattfand — an dem auch Gutiérrez teilnahm —, verwies der angesehene Kulturanthropologe Manuel Marzal auf »die Verarbeitung der Eroberung, die sowohl die Menschen der Kirche als auch die Indianer zu leisten hatten«¹⁶, nachdem die Eroberungskriege beendet waren. Was die spanischen Missionare betrifft, kann man nach seiner Meinung drei Positionen unterscheiden, die bereits 1551 im Konzil von Lima die Aufgabe der systematischen Evangelisierung der Indianer im Kontext des schon gegebenen Faktums ihrer Beherrschung aufwarfen. In den folgenden Zeiten kristallisierten sich drei verschiedene missionarische Konzepte heraus. Diese sind von der Position der Eroberten selbst auseinanderzuhalten. Ich werde alle vier Positionen kurz zusammenfassen.

¹² Vgl. G. Bedouelle, »Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas«, *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 20 (1991), S. 217.

¹³ Vgl. M. Sievernich, op. cit., S. 25–31.

¹⁴ In diesem Abschnitt benutze ich Ideen, die ich im einleitenden Kapitel meines Buches *Zwischen Volksreligion und Theologie: Theologie der Befreiung in Lateinamerika*, Düsseldorf (im Druck), darstellte.

¹⁵ Vgl. G. Gutiérrez, op. cit., S. 11.

¹⁶ Vgl. »5. Centenario de la evangelización: significado y perspectivas«, *Páginas* 12 (1987), S. 6.

2.1. Die Haltung der Missionare

Die erste — die *prophetische* — Position wurde durch die Schüler und Nachfolger von Las Casas vertreten, die auf Eroberung und Waffengewalt ganz verzichten wollten. Der Einfluß des Bischofs von Chiapas war noch immer so groß, daß der damalige Vizekönig von Peru, Toledo, empfand, seine Ideen seien immer noch gefährlich für das Kolonialsystem. So beauftragte er einen anderen Dominikaner, die Schriften von Las Casas zu widerlegen.

Die zweite Position — die *utopische* — hatte ihren Vorgänger in einem anderen Bischof: im von Thomas Morus inspirierten Vasco de Quiroga, der versucht hatte, in Mexiko Hospiz-Dörfer zu gründen, um die Utopie zu verwirklichen. Die utopische Position wurde — nach Marzal — von den Jesuiten in Paraguay befürwortet. Denn die Reduktionen dürfen als ein neuer Versuch betrachtet werden, die Evangelisierung ohne Gewalt zu verwirklichen. Unter der fast nur symbolischen Herrschaft der spanischen Krone und unter der Aufrechterhaltung der indigenen Oberherren sowie unter dem Schutz der Patres evangelisierten die Jesuiten die Guarani-Indianer außerhalb des Kolonialsystems. Das prophetische und das utopische Missionskonzept waren gewissermaßen verwandt, da beide auf einer strukturellen, institutionellen und gesetzlichen Grundlage fußen. Es handelte sich nicht nur um zwischenmenschliche ethische Beziehungen mit dem anderen Menschen als einem Anderen, sondern darüber hinaus um den Versuch neuer juridischer Strukturen der Solidarität trotz und nach dem unwiderruflichen Faktum der Eroberung.

In diesem Zusammenhang ist die Haltung von José de Acosta zu erwähnen, der eine mittlere Stellung zwischen der zweiten und der noch zu erklärenden dritten Position einnahm. Auf der einen Seite nahm Acosta das Faktum der Encomienda als eine nicht rückgängig zu machende Institution an — die der Missionar wie ein Kreuz zu tragen hatte, da er den in ihr liegenden Widerspruch weder vertuschen noch lösen konnte —; darüber hinaus fügte Acosta alle mögliche Bedingungen hinzu, damit diese schon eingeführte Institution nicht zum völligen Mißbrauch wurde, verdammt mit ethischer und juridischer Kraft die tatsächlichen Mißstände, und versuchte, den Weg radikaler Reform einzuschlagen. Auf der anderen Seite verfügte er als Jesuitenprovinzial, daß seine Mitbrüder in Peru keine Mission übernahmen, die von den Encomenderos unterstützt wurde. Deswegen mußte er den Unwillen und den Zorn des Vizekönigs Toledo und der Encomenderos erleiden. Er versuchte, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, die Lage zu ändern, indem er sich bemühte, durch die Schulen der Jesuiten die kreolische Jugend in einer anderen Gesinnung zu erziehen. Besonders versuchte er, daß die Jesuiten *außerhalb* des Encomiendasystems die Evangelisierung der Indianer fortsetzten. Aus diesem Grund nahm er für die Jesuiten nur jene Missionen an, die unmittelbar von der Krone — ohne die Vermittlung der Encomenderos — abhingen. So wurde er durch diese pastorale Strategie und trotz der Zweideutigkeit seiner Position der unmittelbare Vorgänger der Reduktionen — d.h. des utopischen Missionsprojekts der Jesuiten in Paraguay¹⁷. Aufgrund der pathetischen Spannung in seinen Ansichten nennt Pedro Trigo das Werk Acostas

¹⁷ Vgl. P. Trigo, »Evangelización en la colonia. De procuranda indorum salute: una teología patética«, *Revista Latinoamericana de Teología* 7 (1990), 163–188 (dort werden die heutigen Ausgaben von diesem Werk Acostas zitiert). Trigo weist auf die Zweideutigkeiten von Acosta hin.

»eine pathetische Theologie«: es bezeugt das Pathos vieler Missionare, die sich gezwungen sahen, im Kontext der Unterdrückung zu evangelisieren. Inmitten der Strukturen der Sünde, die er als Kreuz annahm und radikal reformieren wollte, versuchte Acosta neue Strukturen für eine friedliche Evangelisierung zu fördern.

Aber weder die Utopie der Jesuitenreduktionen noch der prophetische Protest der Nachfolger von Las Casas konnten sich in der Kolonialkirche durchsetzen. Das in ihr herrschende Missionskonzept bildete eine dritte Strömung, die mit der ersten Seite der schon erwähnten Position Acostas verwandt ist. Wenn wir die nicht wenigen Kleriker beiseite lassen, die in Amerika hauptsächlich Reichtum und Macht suchten, wurde die Haltung der meisten Bischöfe und Missionare dadurch gekennzeichnet, daß sie die Eroberung so weit wie möglich zu *humanisieren* suchten. Diese Haltung kann als *reformistisch* bezeichnet werden.

2.2. Die Verarbeitung der Eroberung durch die Eroberten

Trotz des ambivalenten Ansatzes zeitigte diese reformistische Position bedeutende Ergebnisse. Denn nach der Meinung von Marzal wußten mit der Zeit die Indianer zwischen Evangelisierung und Eroberung zu unterscheiden. Als zur Zeit der Bourbonen die Mission an Kraft verlor und später während und nach den Emanzipationskriegen wegen des Mangels an Bischöfen die Zahl der Priester stark sank, kehrten die Indianer nicht zu ihren alten Religionen zurück. Sie inkulturierten das Christentum — z. B. in den Anden — auf eine mehr oder weniger synkretistische Weise, die oft — gemäß dem Urteil von nicht wenigen Fachleuten — die Substanz des christlichen Glaubens respektierte¹⁸.

Nach der Zwangsbekehrung der Indianer im XVI. Jahrhundert wurde durch ein Jahrhundert ihre intensive Missionierung betrieben. So geschah im späteren XVII. Jahrhundert eine tiefe religiöse Umwandlung insbesondere der andinen Urbevölkerung. Die Religionshistoriker und Kulturanthropologen sind sich darin einig, daß sich in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts ein neues religiöses System herauskristallisierte. Es entstand ein geschichtliches Novum, das keineswegs als eine bloße Maske einer unter ihr noch lebenden alten Religion interpretiert werden darf, sondern eher als die sogenannte »Indianisierung« des Christentums, die unterschiedliche Grade der Verchristlichung aufweist. So kann gesagt werden, daß das »indianische Antlitz Gottes« (des Gottes unseres Herrn Jesu Christi!) in den Anden nicht soviel auf der Inkulturation der Missionare und deren Verständnis des Anderen gründet, sondern auf dem Synkretismus der Indianer selbst. Er ist nach Marzal der Vorgang, »durch den die Evangelisierten suchen, (sowohl) ihre eigenen Besonderheiten zu behalten, insofern diese sich den christlichen nicht entgensetzen, (wie auch) die angenommenen christlichen Grundzüge mit ihren eigentümlichen religiösen Kategorien zu bekleiden«¹⁹. Leider ist es nicht die Aufgabe dieses Arti-

¹⁸ Vgl. M. Marzal a. a. O.; siehe auch andere seiner Werke: *El sincretismo latinoamericano*, Lima, 1985; *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983; »A religiao quéchua sul-andina peruana«, en: M. Marzal u. a., *O Rosto Indio de Deus*, Sao Paulo, 1989, 163–225.

¹⁹ Vgl. M. Marzal, *O Rosto Indio de Deus*, Allgemeine Einleitung, S. 30f. Siehe auch meinen Aufsatz: »Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika«, in: H. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus zwischen kultureller Identität und kirchlichem Bekenntnis*, Darmstadt, 1991, 106–116.

kels, das Christliche und das Nicht-Christliche bei diesem Synkretismus im Licht des Evangeliums zu unterscheiden.

Trotz allem bildet der durch die Vermischung von verschiedenen Kulturen in Lateinamerika entstandene Volkskatholizismus nicht nur den Kern der Identität des lateinamerikanischen Kultur-Mestizentums (auch vieler Indianer), sondern auch dessen kulturellen Widerstandes gegen die Aggression²⁰.

Demgemäß kann man behaupten, daß die Verarbeitung der Eroberung durch die eroberten und nicht-verstandenen Anderen von größerer Bedeutung gewesen ist als die Verarbeitung durch die Missionare, selbst durch jene, die — wie Las Casas — sich ehrlich angestrengt hatten, diese Anderen aus dem Geist des Evangeliums zu verstehen.

Einer der wichtigsten Zeugen der obengenannten Unterscheidung zwischen Eroberung und Evangelisierung durch die Indianer ist zweifellos der indianische Chronist Felipe Guamán Poma de Ayala, der seine »Neue Chronik« nicht nur aus der Perspektive der christlichen Indianer, die seine eigene war, sondern auch aus der Perspektive der Ärmsten und Unterdrücktesten unter ihnen verfaßte, in denen er »die Armen Jesu Christi« und sogar Jesus Christus den Armen anerkannte²¹. Guamán Poma — wie auch Titu Cusi Yupanqui und Juan Santa Cruz Pachacuti — verkörpern persönlich in sich selbst im XVII. Jahrhundert den interkulturellen und interreligiösen Dialog²², den spanische Missionare wie Bernardino de Sahagún im XVI. Jahrhundert angebahnt hatten²³.

Guamán Poma — wie sein Zeitgenosse Acosta — setzt die faktisch schon gegebene Eroberung voraus, unerbittlich kritisiert er aus dem Licht des Evangeliums und vom Gesichtspunkt der Eroberten her deren Ausbeutung und verteidigt den Wert der Institutionen und Gebräuche der Eingeborenen wie auch die Einstimmigkeit derselben Institutionen und Gebräuche mit der christlichen Gesinnung. Er unterscheidet zwischen der Urreligion der Väter (d. h. der Vorahnen vor der Eroberung durch die Inkas) mit ihren Symbolen und Festen und dem von den Inkas eingeführten Götzendienst. Ebenso vergleicht er das andine wirtschaftliche Reziprozitätssystem mit den christlichen Werken der Barmherzigkeit und behauptet, daß das Evangelium nicht durch die Spanier, sondern durch St. Bartholomäus in Amerika eingeführt worden war. Er schildert die Eingeborenen als die echten Träger des christlichen Glaubens und bezeichnet die Spanier als die Verräter desselben durch ihre Taten. Seine Schrift ist nicht an sein eigenes Volk, sondern an den katholischen König adressiert, dessen Macht er faktisch anerkennt und von dem er die Verbesserung der Lage des indianischen Volkes erwartet. Guamán Poma übt radikale Kritik auf praktisch allen Ebenen der Funktionäre des Kolonialsystems, die er mit verschiedenen Arten von wilden Tieren vergleicht, aber er spricht im Namen des mit ihnen und mit dem König geteilten Glaubens an das Evangelium.

²⁰ Vgl. mein Buch *Evangelización cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

²¹ Vgl. F. Guamán Poma de Ayala (Waman Puma), *El primer nueva corónica y buen gobierno* (kritische Ausgabe von J. V. Murra und R. Adorno), México–Madrid–Bogotá, 1980 (3 Bde.).

²² Vgl. A. Maguiña Larco, »Guamán Poma y la evangelización«, *Páginas* 16 (1991), S. 44.

²³ Vgl. I. Vázquez J., »Kultur und Evangelisation. Das Werk Bernhardin de Sahagúns im Mexiko des 16. Jahrhunderts«, *Communio* 20 (1991), 224 ff.; M. Sievernich, »Inkulturation und Begegnung der Religionen im XVI. Jahrhundert. Bernardino de Sahagún in Mexiko«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987), 181–199. Sahagún beschreibt das »Religionsgespräch«, das schon 1524 zwischen Franziskanern und aztekischen Adligen und Priestern in Mexiko stattfand.

M.E. ist die von Mexiko bis Paraguay wiederholte Legende, daß das Evangelium in Amerika schon durch den heiligen Thomas oder Bartholomäus und nicht erst durch die Conquistadores verkündet wurde²⁴, ein Zeichen dafür, daß die Indianer und später die Kreolen zwischen der Evangelisierung und der iberischen Herrschaft klar unterschieden, die erste annahmen und die zweite entweder in ihrer Durchführung kritisierten oder ganz ablehnten.

Eine andere Bestätigung, daß dieselbe scharfe Unterscheidung ab Mitte des XVII. Jahrhunderts verbreitet war, ist die Tatsache, daß die ersten indianischen Aufstände gegen Spanien — wie z. B. die von Wilcabamba oder Taqui Onguy — im Namen der alten Götter stattfanden, während zwei Jahrhunderte später die Aufstände von Juan Santos Atahualpa und Tupac Amaru in Peru oder der Guarani-Dörfer in Paraguay im Namen des christlichen Gottes und unter Berufung auf christliche Werte durchgeführt wurden. Denn das Christentum bildete schon damals für die Eingeborenen die Grundlage ihres Selbstverständnisses, ihres Anspruchs auf Befreiung und auf Respekt ihrer Würde und Rechte. Der nichtverstandene Andere war zu einem neuen Selbstverständnis gekommen, zu dem er mit den vom Eroberer ihm gewährten Mitteln christlicher Botschaft gelangte. Denn das Evangelium machte den Selbstwiderspruch der Eroberung deutlich, auf den schon früher prophetische Hirten wie Las Casas oder mutige Theologen wie Vitoria mit denselben evangeliumsgemäßen Mitteln hingewiesen hatten.

3. Die Aufgabe der neuen Evangelisierung Lateinamerikas

Johannes Paul II. rief vor wenigen Jahren in Haiti und Santo Domingo die Kirche in Lateinamerika zu einer neuen Evangelisierung des Kontinents auf. Dann machte die Exhortation »Christifideles laici« (Nr. 34) dieselbe Einladung an alle Christen. Ebenso bestimmte der Papst als Hauptthema der IV. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats die neue Evangelisierung. Dabei wird sie eng mit der Förderung des Menschen und der Kultur verbunden. Wie kann uns das von mir Gesagte helfen, aus den Fehlern und Sünden der ersten Evangelisierung Amerikas zu lernen und die Aufgabe der neuen mit einem christlicheren Geist zu übernehmen?

Nicht nur das von Vitoria angebahnte *ius gentium*, die prophetische Sicht von Las Casas und die utopische Vision der Jesuitenreduktionen können uns für diese Arbeit behilflich sein, sondern auch und vor allem die Verarbeitung des Faktums der Evangelisierung im Kontext der Unterdrückung, die die Unterdrückten selbst mit Leiden, Mühe und Hoffnung bewerkstelligt haben. Es ist selbstverständlich, daß die Zeiten und die Kennzeichen der Abhängigkeit, Beherrschung und Ausbeutung in und von Lateinamerika anders ge-

²⁴ Gemäß der Legende wurde der hl. Thomas als erster Prediger des Evangeliums in Mexiko betrachtet und mit Quetzalcóatl — dem Vater der Kultur — gleichgestellt. So konnten die Mexikaner behaupten, daß sie das Christentum direkt von den Aposteln und nicht erst von den spanischen Eroberern empfangen hatten: vgl. J. Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813)*, Paris, 1974. Auch in Paraguay wurde St. Tomé (der hl. Thomas) mit dem mythischen Kulturstifter Paí Zumé so verwechselt, daß die Legende der uralten Predigt des Heiligen in dieser Gegend entstand: vgl. P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754.

worden sind. Aber wir brauchen gewiß immer noch die ethisch-juridische Verteidigung der (nicht nur — wie damals — zivilen, sondern auch politischen und sozialen) Menschenrechte, die prophetische evangeliumsgemäße Anklage deren ungerechter Verletzung und darüber hinaus eine utopische Vision, die der eschatologischen Hoffnung reale strukturelle Möglichkeiten ihrer antizipierenden historischen Verwirklichung anbietet. Darüber hinaus gibt es zwei andere Beiträge der genannten Reflexionen, auf die ich besonders die Aufmerksamkeit lenken möchte.

1) Die letzte Entwicklung der Haltung von Las Casas ist für uns alle und für die Kirche im ganzen, nicht zuletzt für die lateinamerikanische, aber auch für die europäische Kirche vorbildlich. Denn Las Casas vollzog einen Perspektivenwechsel von seinem eigenen sozio-kulturellen Gesichtspunkt zu dem *des Anderen* und schlug so den Weg einer Inkulturation des Evangeliums in Lateinamerika ein. Nichtsdestoweniger ist seine Haltung noch lehrreicher für uns, weil er damit die Perspektive *des Armen und Verarmten* übernahm, ohne die eigene, christliche aufzugeben. Im Gegenteil, diese wurde erst recht durch das Evangelium durchdrungen, indem er mit einem armen Herzen den Blickwinkel des Nächsten, des armen Nächsten annahm, um eine solidarische Liebeseinheit im Respekt der Alterität aufzubauen. Aber sein Benehmen blieb nicht in einer bloßen zwischenmenschlichen oder pastoralen Haltung stehen, sondern er versuchte, sie in weltlichen und kirchlichen Strukturen der Solidarität zu verkörpern, indem er gleichzeitig die Strukturen der Sünde radikal bekämpfte.

2) Auch Guamán Poma versinnbildlicht für uns eine Aufgabe. Denn das Volk der Indianer selbst war das Subjekt der schwierigen Verarbeitung — man kann fast sagen: der mühseligen »Verdauung« — der Eroberung, der Arbeit der Inkulturation des Evangeliums und der in seinem Namen bekämpften Befreiung, die Guamán Poma vertritt. Demzufolge muß auch heute das gläubige und arme Volk Lateinamerikas selbst Subjekt der neuen und erneuten Evangelisierung des Kontinents, der Entwicklung, Förderung und Befreiung aller Armen in ihm und der neu evangelisierten lateinamerikanischen Kulturen sein.

Wenn die Kirche auf die Zeichen der Zeit achten soll, sollte die lateinamerikanische Kirche einem neuen Zeichen Aufmerksamkeit schenken, das schon vor Puebla, aber besonders nach Puebla immer deutlicher wird. Ich meine den sogenannten »neocomunitarismo de base«, d. h. den »neuen Basiskommunitarismus«, der nicht nur im religiösen Bereich (mit den kirchlichen Basisgemeinden), sondern auch auf der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ebene aufblüht. Ein wichtiges Phänomen wie die »Solidaritätswirtschaft des Volkes« (»economía popular de solidaridad«) ist dafür ein bedeutendes Zeugnis²⁵. Gewiß ist es nicht das einzige Zeichen der Zeit, aber es darf nicht vernachlässigt werden. Denn der Perspektivenwechsel auf die Sicht des armen und gläubigen Volkes hin und die Anerkennung seiner Hauptrolle in der neuen integralen Evangelisierung und Befreiung können als eine wichtige Voraussetzung dafür betrachtet werden, daß sie ohne die Fehler und Sünden der ersten Evangelisierung vor sich gehen. In diesen Aufgaben ha-

²⁵ Über die oben erwähnten Sozial- und Kulturphänomene vgl. meinen Aufsatz: »Nueva modernidad adviniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales«, *Stromata* 47 (1991), 145–192, insb. 1.3 und 2.2.

ben die christlichen Laien und deren Gemeinschaften — in Lateinamerika, in Europa und überall — eine unersetzliche Sendung. Bei uns sind solche Laien hauptsächlich die Armen und mit ihnen alle Anderen, die sich zur Optik der Armen mit einem armen Herzen bekehrten. Die Armen sind also Subjekt und nicht nur Adressaten der neuen Evangelisierung der lateinamerikanischen Kirche, Gesellschaft und Kultur. Aus der Ferne können zu dieser Sendung auch unsere europäischen Freunde viel beitragen, wenn sie den Perspektivenwechsel auf den Gesichtspunkt des Anderen, des Armen, vollziehen und im Geist der Armut an der Arbeit der Neuevangelisierung von Kirche, Gesellschaft und Kultur hüben und drüben — jeder gemäß den eigenen Kräften — teilnehmen.

Wie könnte ich in wenigen Worten meinen Beitrag zusammenfassen? Zunächst wollte ich auf die *unerbittlichen Fakten* — der damaligen Eroberung und der heutigen Situation der Sünde — hinweisen, mit denen wir realistisch rechnen müssen, bevor wir die erste Evangelisierung beurteilen oder die Strategien für die neue entwickeln können. Dann stellte ich einige historische Modelle dar, die uns heute helfen können, den *Blickwinkel der eventuell noch nicht verstandenen-Anderen, der Armen*, zu übernehmen, um sie von innen her verstehen zu dürfen. Darüber hinaus können diese Modelle uns bewegen, die *Hauptrolle* der Armen als Subjekt der uns allen aufgestellten Aufgabe, der neuen Evangelisierung Lateinamerikas und Europas, anzuerkennen. Las Casas und Guamán Poma weisen uns alle auf eine echte christliche Bekehrung zu den Armen hin. Denn Las Casas ist für uns ein Beispiel des christlichen Perspektivenwechsels und Guamán Poma ein Zeuge der Umwandlung der Unterdrückten zum Subjekt der befreienden Evangelisierung und der integralen Befreiung.