

durch selbstzerstörerisches Verhalten von Minderheiten. Jede Demokratie trägt auch die Wurzeln ihrer Gefährdung in sich selbst. Und leider bemerken das gerade sehr selbstsichere Demokraten oft erst, wenn es zu spät ist. Insofern ist es immerhin tröstlich, wenn ein von der Leichtigkeit des Seins besonders beflügelter später Rationalist wie Fukuyama selbst noch einen Schuß Skepsis mit auf den Weg gibt.

Er vergleicht am Schluß die Menschheit heute einem Wagentreck, der über eine lange Straße verteilt ist. „Einige Wagen fahren schnell und zielstrebig in die Stadt ein, während andere in der Wüste ein Lager aufgeschlagen haben oder in den Wagenspuren auf dem letzten Gebirgspäß steckengeblieben sind. Manche Wagen werden von Indianern angegriffen und bleiben brennend am Wegrand zurück. Einige Wagenlenker sind durch die Schlacht verwirrt und schlagen vorübergehend eine falsche Richtung ein, wieder andere sind müde von der Reise und wollen an Ort und Stelle ein festes Lager errichten. Manche fahren auf Nebenstrecken, aber sie müssen feststellen, daß über das letzte Gebirge nur eine einzige Paßstraße führt.“

Und diesem Bild folgt dann ein noch skeptischerer Schlußsatz: „Wir wissen noch nicht mit Bestimmtheit, ob alle Wagen sich tatsächlich in dieselbe Richtung bewegen. Und für den Fall, daß die meisten Wagen schließlich in dieselbe Stadt einfahren, können wir nicht mit Sicherheit

sagen, daß den Menschen auf den Wagen die neue Umgebung auf Dauer gefallen wird. Vielleicht werden sie nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen“ (S. 446).

Die schiefe Rede vom Ende der Geschichte

Bleibt noch übrig die Rede vom Ende der Geschichte. Sie folgt für Fukuyama zwingend aus der Universalisierung der Demokratie, weil die Menschheit im erreichten demokratischen Endstadium auch keiner geistigen Entwicklung mehr bedarf. Mit der Erfüllung des Verlangens nach Anerkennung enden auch Philosophie und Kunst. In Wirklichkeit ist die These nichts anderes als ein intellektuelles Konstrukt und wie alles Gerede vom „posthistoire“ ein semantisches Mißverständnis. Man setzt einen tendenziell sich verfestigenden Zustand einer bestimmten Gesellschaft (der westlichen) mit dem Schicksal der Menschheit gleich und macht daraus einen universalgeschichtlichen Versuchsballon. Und wäre es tatsächlich so wie als demokratisches Ende der Geschichte beschrieben und bliebe vom Menschen nichts als ein „findiges Tier“, auch dieses gehörte zur Geschichte der Menschheit, die dann endet, wenn der letzte denkende Mensch von der Erde verschwunden ist.

David Seeber

Kolumbus und die Folgen

Wie die lateinamerikanische Kirche ihre Vergangenheit sieht

Wie verteilen sich Licht und Schatten in den fünfhundert Jahren seit dem Beginn des europäischen Ausgriffs nach Lateinamerika? Soll sich die Kirche heute ihrer Verdienste für die Ausbreitung des christlichen Glaubens und die Rechte der Eingeborenen rühmen, oder muß die Geschichte vor allem aus der Perspektive der Unterdrückten und an den Rand Gedrängten geschrieben werden? Der folgende Beitrag zeigt, wie die lateinamerikanische Kirche und Theologie ihre Vergangenheit im Jubiläumsjahr 1992 sieht und welche geschichtlichen Deutungsmuster dem vorausgegangen sind.

Kaum ein Ereignis der letzten Jahre hat zu einer so großen Flut von Publikationen, von Tagungen, Vorträgen Anlaß gegeben wie die Erinnerung an den 12. Oktober 1492, als mit Kolumbus' Entdeckung der Karibikinsel Guanahani ein neuer Kontinent in den Raum europäischer Geschichte trat und aus dem Gang seiner eigenen Geschichte gerissen wurde. Das Datum 1492 ist „Politikum“ weltweiten Ausmaßes: „Offizielle Feierlichkeiten“ auf der Ebene der UNESCO, der Mehrzahl der Regierungen in Lateinamerika und vor allem in Spanien gedenken der „Begegnung der Kulturen“; Nicht-Regierungsorganisationen, alterna-

tive politische Bewegungen und kirchliche Gruppierungen schließen sich den „500 Jahren Widerstand“ der indigenen Bevölkerung gegen die „Verdeckung“ ihrer autochthonen Kulturen an. Die Erinnerung an das „500-jährige Reich“ – so die von lateinamerikanischen Intellektuellen getragene Initiative „Emanzipation und Identität“ – wird hier zu einer Bestandsaufnahme von Kolonialismus und Rassismus in der „Zwei-Drittel-Welt“ und angesichts der zeitlichen Koinzidenz mit den Bemühungen um die europäische Einigung zu einer Kritik am europäischen Zivilisationsprojekt überhaupt.

Wenn die „offizielle“ Kirche Lateinamerikas, nationale Bischofskonferenzen, der CELAM und auch die päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL), auf Anregung Johannes Pauls II. in der Erinnerung an die „Großtaten der Evangelisierung“ in den ersten Jahren der Conquista das Gedenkjahr 1492 zum Ausgangspunkt des pastoralen Projektes einer *Neuevangelisierung* macht und dabei gerade nicht auf die innere Beziehung von weltlicher und geistlicher Eroberung eingeht, so ist in dieser Auslassung auch innerkirchlich ein *Konfliktpotential* angelegt. Basisbewegungen und -initiativen auf katholischer Seite wie die „Initiative Romero“, das 1989 nach der ökumenischen

Versammlung in Basel entstandene ökumenische Projekt KAIROS („Unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit“) weisen darauf hin, daß 1492 auch für die Kirche ein „Politikum“ ist: Die politischen Implikationen des Evangelisierungsprozesses und Missionsprojektes dürfen nicht übersehen werden. Weltliche und geistige Eroberung gingen Hand in Hand und hatten beide ihrer Opfer.

Im Gegensatz zur 400-Jahr-Feier 1892 und zur Erinnerung an die „Heldentaten“ des Kolumbus durch Papst Leo XIII. steht heute die *Frage der Opfer* auf dem Prüfstand, aber genau wie 1892, als die Kirche auf dem Höhepunkt des Modernismusstreites sich bewußt gegen eine Moderne in Gestalt des Liberalismus, des Positivismus und Sozialismus absetzte, geht es heute um die Frage der Stellung der Kirche in der Moderne bzw. Postmoderne, um ihren Weg in das 3. Jahrtausend.

Der innerkirchliche „Historikerstreit“ um das Jahr 1492 ist mehr als ein Streit um ein Faktum der Geschichte, seine Interpretation ist abhängig von der systematischen Fragestellung nach dem jeweiligen Modell von Kirche. In der auch innerkirchlichen Konfliktivität des Datums 1492 spiegelt sich so das schmerzhafteste und konfliktreiche Ringen der Kirche – der Kirche Europas, Lateinamerikas, der Weltkirche überhaupt – um ihre Gestalt in der Akzeptanz eines kulturellen Pluralismus und der Perspektivität einer Vielfalt von Kulturen wider. Öffnet die Kirche über die Erarbeitung eines geschichtlichen und kulturellen Bewußtseins und in der Anerkennung auch der Brüche und Widersprüchlichkeiten der eigenen Geschichte den Weg für ein lebendiges und geschichtliches Modell von Kirche, das sich vor allem durch sein je neues Kirchewerden in der Vielfalt kulturell gelebter Gestalten des Glaubens auszeichnet?

Europäische Expansion und der „Beginn der Traurigkeit“

In der Erinnerung an die Opfer des Entdeckungs- und Eroberungsprozesses, an den „Alptraum des Genozids“ (*Leonardo Boff*), in der Anerkennung der Leidensgeschichte und der schuldhaften Verwicklung auch der Kirche in diese Geschichte liegen Chancen, heute zu „entdecken“, was lange Jahrhunderte über „verdeckt“ war (*Ignacio Ellacuría*): „den Anderen“, den Indio, den Schwarzen, die aus dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß Ausgegrenzten. Wenn Johannes Paul II. am 12. Oktober 1992 die Generalversammlung von Santo Domingo eröffnen wird, werden vor allem Gesten erwartet, mit denen die Kirche zeigt, daß sie einen Weg der Aussöhnung beschreitet, realistisch und nicht triumphalistisch ihr Missionswerk einschätzt und sich auf den Versuch einläßt, in ihrem Gespräch, ihrer Begegnung mit den anderen Kulturen das Evangelium neu Wirklichkeit werden zu lassen.

Nachdem Kolumbus am 12. Oktober 1492 die Karibikinsel Guanahani (San Salvador) betreten und auf dieser ersten Reise auch Kuba und Haiti (Española) entdeckt hatte, wurden nach und nach der ganze Raum der Karibik,

Mittel- und Südamerika für die Spanier erschlossen. 1519 drang *Hernán Cortés* nach Mexiko vor; Tenochtitlán und mit ihm die Hochkultur der Azteken fielen 1521. *Francisco Pizarro* nahm 1532 den Inka Atahualpa gefangen, 1533, nach dessen Ermordung, zog Pizarro in Cuzco ein, das Reich der Inka fiel in die Hände der Spanier, das Vizekönigtum Perú wurde errichtet. Die „Katholischen Könige“ Spaniens, Ferdinand von Aragonien und Isabella von Kastilien, für die, nach der gewaltsamen Rückeroberung Spaniens von den Mauren und der Vertreibung der Juden, die „neue Welt“ zu einem neuen Feld ihres Expansionsdranges wurde, hatten sich bereits durch die auf den 3. und 4. Mai 1493 vordatierten westindischen Edikte Papst Alexanders VI. die neu entdeckten Länder zusprechen lassen; spanische und portugiesische Interessensphären wurden im Vertrag von Tordesillas (vom 7. Juni 1492) durch eine Demarkationslinie 370 Meilen westlich der Kapverdischen Inseln voneinander geschieden.

Wie die „Reconquista“ ging auch die „Conquista“ mit einem *totalen religiösen Unterwerfungsanspruch* einher, wurde auch sie von inquisitorischen Maßnahmen begleitet. Ihren geistlichen Anspruch leitete die spanische Krone aus ihrem „Sendungsbewußtsein“ (*Joseph Höffner*) ab, Sachwalter des mittelalterlichen „orbis christianus“ zu sein, zu dessen „Ideologie“ wesentlich das augustinerische „compelle intrare“ gehörte: Der Umgang mit Nichtgläubigen und Ketzern wurde von der Akzeptanz des Evangeliums durch die fremden Völker abhängig gemacht. Jeder Akt der Eroberung und Inbesitznahme wurde von den Spaniern von einer Proklamation, dem sog. „requerimiento“, begleitet. Die Weigerung der Indianer, die Oberherrschaft der Könige von Spanien anzuerkennen und sich zur wahren Religion zu bekehren, rechtfertigte jeden kriegerischen Akt. Weltliche und geistliche Eroberung gingen Hand in Hand, Christianisierung in der Neuen Welt war gleichbedeutend mit Hispanisierung (Höffner).

Alle Geschäfte, Landverteilungen, Aussendungen von Missionaren usw. lagen in der Hand der „Casa de la Contratación“ in Sevilla und des 1510 gegründeten Indienrates. Vor allem unter der Herrschaft Kaiser Karls V. (1516–1556) wurde diese Form des spanischen Patronates ausgebaut und bestimmte wesentlich den Aufbau, Strukturen, Institutionen und Glaubenspraktiken der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Wenn auch nach dem Eingeständnis des gescheiterten Missionsprojektes bereits kurz nach der Conquista von Missionaren wie *José de Acosta* oder *Bernardino de Sahagún* neue Methoden entfaltet wurden, die die Sprachlosigkeit zwischen der spanischen und den indigenen Kulturen überwinden wollten, so kann dies nicht verdecken, daß sich eine Kirche europäischen Charakters, keine „einheimische“ Kirche aufbaute. Christianisierung war ein europäisches Projekt und führte zur „Verdeckung“ der kulturellen und religiösen Identität der indianischen Bevölkerung. Offiziell blieben Indios und sogar Mestizen in der Zeit des spanischen Patronats von der Priesterweihe ausgeschlossen.

Die Praxis der Conquista und die Errichtung des spanischen Kolonialsystems, vor allem der sog. „encomienda“, blieben nicht unbestritten. Vor allem die Dominikanermissionare, angestoßen durch die berühmte Adventspredigt des *Antonio de Montesinos* (1511), klagten vor dem spanischen Hof den gewaltsamen Tod der Indios in den Bergwerken, auf den Feldern, durch von den Europäern eingeschleppte Krankheiten aufs schärfste an. Die Versuche, durch königliche Erlasse wie das Verbot der Versklavung der Indios und den Erlaß von *Schutzgesetzen* dem frühzeitigen Tod der Indios ein Ende zu setzen, scheiterten an der konkreten Praxis der Conquistadoren. Aufgrund des unermüdlichen Kampfes des *Bartolomé de Las Casas* und der in Salamanca geführten kolonialetischen Diskussionen um die Menschenwürde der Indios promulierte Kaiser Karl V. 1540 die „Leyes Nuevas“, die „neuen Gesetze“, mit dem Ziel der Abschaffung des Systems der „encomienda“, von Frauen- und Kinderarbeit. Die „Leyes Nuevas“ wie die Bulle „*Sublimis Deus*“, in der Papst Paul III. 1537 die Vernunftbegabtheit und Menschenwürde der Indios anerkannte, wurden auf Betreiben der Encomiendabesitzer jedoch widerrufen.

Indigenistische und hispanistische Interpretationen der Conquista

Die Praktiken der Conquista, das gewaltsame Expansions- und Eroberungsprojekt der Spanier, der frühzeitige Tod der Indios standen in den letzten Jahrhunderten mehrfach vor dem Gerichtshof der Geschichte: Vor allem die Gegner Spaniens – England, Frankreich, auch Deutschland – knüpften an die Kritik der Gewalttaten der Spanier an, die *Bartolomé de Las Casas* in seiner „*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*“ (Kurzgefaßter Bericht über die Zerstörung der Westindischen Länder) formulierte; weniger ein Zueigenmachen der Perspektive der Opfer als eigener Expansionsdrang ließ jedoch die Gegner die „*Leyenda negra*“, die sog. Schwarze Legende um die spanische Conquista, verbreiten.

Gerade um der „*Leyenda negra*“ und einer spanienfeindlichen Geschichtsschreibung entgegenzuarbeiten, entstand in Spanien eine *hispanistische* Geschichtsinterpretation, die auch heute noch von vielen Forschungsprojekten, auch außerhalb Spaniens, getragen wird. Ziel ist vor allem, die Bedeutung der kolonisatorischen Leistung der Spanier und ihren Beitrag für die europäische Moderne aufzuarbeiten; dabei werden jedoch die Ausmaße des Völkermordes verharmlost, und auf dem Hintergrund eines expliziten Bekenntnisses zur „Sieggeschichte“ wird die „europäische Dritt-Welt-Romantik“ kritisiert, „jenseits von Spanien und der Entdeckung eine ‚Identität‘ zu suchen und zu finden.“ „Wer aus der Vorgeschichte seine Identität gewinnen möchte, begibt sich aus der Geschichte... Der Sieger schreibt die Geschichte...“ (*Eberhard Straub*).

Der eurozentrische – bzw. spanische – Blickwinkel und ein schier unerschütterliches Vertrauen in den europäisch-nordamerikanischen Zivilisationsprozeß lassen keinen

Raum für Selbstkritik. Ein wesentliches Verdienst vor allem der jüngsten kirchenhistorischen Arbeiten in Spanien – angesichts des 500-Jahr-Gedenkens wurde 1987 sogar ein „Lehrstuhl für die 500-Jahr-Feier“ von der Päpstlichen Universität Salamanca an ihrer Fakultät für Politische Wissenschaften und Soziologie in Madrid eingerichtet – ist sicher, die Quellen der kolonialetischen Diskussionen in der theologischen und kanonistischen Schule von Salamanca, die „Entdeckung der Menschenrechte“ in den Arbeiten eines *Francisco de Vitoria*, *Domingo de Soto* oder *Franz von Suárez* aufgearbeitet zu haben. Der Aufweis der Modernität ihrer Theologien, ihres Rechtsverständnisses (die Entstehung des modernen Völkerrechts, einer „kolonialen Sozialgesetzgebung“) und auch ihrer Kritik am weltlich-geistigen Eroberungsprojekt und an den Besitztiteln der spanischen Krone kann über die faktische Uneingeholtheit dieser Forderungen nach Menschengerechtigkeit in der Neuen Welt jedoch nicht hinwegtäuschen.

Erst in den letzten Jahren hat sich mit der sog. *indigenistischen* Position eine Interpretation herausgebildet, die die Interessen der *Opfer der Conquista* vertritt. Wenn die Gegner Spaniens mit der Berufung auf die „*Leyenda Negra*“ ihre eigenen Ansprüche formulieren wollten und damit nicht zu einer Aufarbeitung der Geschichte beitrugen, so zeichnet auch sie sich vor allem durch eine „Interessenvertretung“ aus: Stimme derer zu sein, die über Jahrhunderte zum Schweigen gebracht worden sind, auf internationalem Forum an den Völkermord zu erinnern und eigene Forderungen zu formulieren. Angesichts der offiziellen 500-Jahr-Feiern in Spanien und Lateinamerika hat sich seit Beginn der 80er Jahre der Widerstand der Indios gegen die „500 Jahre Unterdrückung“ auf kontinentaler Ebene formiert und auch im Blick auf die Rolle der Kirche zu verschiedenen Anhörungen vor Gremien nationaler Bischofskonferenzen geführt. Im Indiewiderstand ist vor allem der Völkermord angeklagt: „Was zur Verhandlung steht, das ist ein Völkermord, begangen an zwanzig Millionen Menschen“ (*Hans Magnus Enzensberger*). Von den 22 Millionen Azteken im Jahre 1519 lebte 1600 noch 1 Million, von den 9 Millionen Bewohnern „Perús“ im Jahre 1520 50 Jahre später 1 Million; nur 23 Jahre nach der Eroberung Hispaniolas war die Bevölkerung von ca. 1 Million auf 16 000 dezimiert. Insofern soll der 12. Oktober als Tag der Nachdenklichkeit und der Trauer, der Umkehr und des Aufbruchs begangen werden, gefordert sind Gesten: Schuldenerlaß, die Anerkennung ihrer Autonomie, ihrer eigenen Besitzansprüche.

Die heute noch über 600 Indio-Nationen auf dem lateinamerikanischen Kontinent machten auf verschiedenen nationalen Anhörungen – in Mexiko, Ecuador, Kolumbien, Guatemala – sowie auf kontinentaler Ebene vor allem auf der „2. Ökumenischen Anhörung zur Indianerpastoral“ in Quito (30. Juni bis 6. Juli 1986) auf die Gegenwart des Völkermordes heute aufmerksam: auf ihre Konfrontation mit internationalen Gewaltstrukturen, die Zerstörung ihres Lebensraumes und damit ihres eigenen Lebens durch

Waldabholzung, Erzausbeutung, Landraub, Großprojekte wie den Bau von Wasser- und Atomkraftwerken. Damit verbunden sind Forderungen nach Selbstbestimmung, der Rückgabe ihres Landes, der Bewahrung und auch verfassungsrechtlichen Verankerung ihrer Sprachen und Traditionen, der Anerkennung ihres Andersseins auch durch den Bau von Indioschulen, durch die Akzeptanz ihrer traditionellen Arten der Bodennutzung, ihrer eigenen sozialen und politischen Organisationen.

Über ihre eigenen Interessen hinaus machen sie sich zu Fürsprechern aller in der lateinamerikanischen Gesellschaft Marginalisierten: für Schwarze, Frauen, alle die, die unter Landflucht, Analphabetentum, Kindersterblichkeit, unzumutbaren Wohnverhältnissen, unter Gewalt, Guerilla, Drogen etc. leiden. Von der Kirche wird erwartet, den 12. Oktober mit einer Bitte um Vergebung an die Urbevölkerung für das Geschehene zu verbinden und sich für die Rückgabe von Grund und Boden, für die staatsbürgerliche Organisation der Indio-Gemeinschaften einzusetzen und gegen Rechtsverletzungen im internationalen Maßstab zu protestieren. Anerkannt werden soll die Rolle der katholischen Kirche während des „Zerstörungs- und Vernichtungsprozesses“ im Bündnis mit der weltlichen Macht, gefordert ist die „Durchführung einer authentischen Evangelisierung, die uns begleitet, im Dialog mit uns steht und uns achtet, angesichts unserer Kämpfe, unserer religiösen Überzeugungen und Praktiken“.

Diese Perspektive des Indiewiderstands wird von vielen Nicht-Regierungsorganisationen, in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern, in Spanien und Deutschland, von kirchlichen Gruppierungen und Missionsorden mitgetragen. Der „Deutsche Katholische Missionsrat“ fordert in seiner Erklärung „500 Jahre Amerika“ alle Ordensgemeinschaften auf, „ihre eigene Beteiligung am Geschehen der letzten 500 Jahre in Lateinamerika zu studieren und aufzuarbeiten: zu danken für die Gnade fruchtbaren Wirkens, aber auch der Verwicklung in die beschämende Seite der Geschichte zu gedenken“. Ein Anstoß, „die Rolle der Eingeborenen in unserer Geschichte besser zu verstehen und auf die gerechten Klagen unserer eingeborenen amerikanischen Brüder und Schwestern einzugehen“, ist im Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe zur Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung der beiden Amerikas „Erbe und Hoffnung. Die Evangelisierung in Amerika“ (1990) formuliert. Angesichts vergangenen und gegenwärtigen Rassismus soll „Abbitte“ geleistet werden „für unser Versagen“.

Politisch und kulturell ist der Indigenismus erst in den letzten Jahren entstanden, auch wenn die andine Utopie eines wieder neu zu errichtenden Reiches des Inkari (Inca redivivus) in den vergangenen Jahrhunderten immer wieder die Sehnsucht nach dem Tahuantinsuyo entfachte und – wie im Falle von *Juan Santos Atahualpa* (1756) und *Túpac Amaru II.* (1781) – in Revolten gegen die spanische Kolonialmacht politisch umgesetzt wurde. 1977 wurde z. B. das politische Programm der „Indianischen Bewegung Perús“ (MIP) formuliert, der 1. Kongress der India-

nischen Bewegung fand 1980 statt. Dem Indigenismus kann in der Gegenwart „Lateinamerikas“, in der die Indianer nur 7 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen (45 Millionen), ein gewisser „Romantizismus“ (*Sergio Silva*) sicher nicht abgesprochen werden, sein Beitrag ist jedoch notwendig für ein neues Aufarbeiten der Geschichte, das über die Erinnerung an die Opfer die kulturelle Vielfalt der Lebensformen und der Glaubenspraxis in Lateinamerika deutlich macht. Eine realistische Einschätzung des geschichtlichen Faktums „1492“ weist auf, daß die Begegnung mit dem „anderen“, zwischen Spanier und „Indio“, 1492 gescheitert ist, daß im Prozeß der geschichtlichen Ausbildung „Lateinamerikas“ von einer „Begegnung“ der Welten oder Kulturen nur bei Anerkennung ihrer verzerrten Gestalt, von Schuld und Sündhaftigkeit in der Begegnung gesprochen werden kann.

Die „Entdeckung des Anderen“ als Interpretationskategorie

Die Schwierigkeiten um die Interpretation des Datums 1492 und die Polarisierung von hispanistischer und indigenistischer Position machten deutlich, daß neue Kategorien für die Deutung der Geschichte, in Europa und in Lateinamerika, gesucht werden müssen. In den Analysen *Tzvetan Todorovs* in seinem 1982 erschienenen Werk „Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen“ wird gerade die Modernität der Conquista in der Vielgestaltigkeit und Prozeßhaftigkeit in der Begegnung mit dem „Anderen“ in den einzelnen Formen des Entdeckens, Eroberns, Liebens und Kennens aufgewiesen. Die Conquista kann sicherlich als „conquista espiritual“ auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund von Reconquista und der ideologischen Verknüpfung von Christianisierung und Hispanisierung verstanden werden. Im Gegensatz zur griechisch-römischen, mediterranen „Koinonia“ und zum antiken Toleranzgedanken, zu „dialogischen“ Missionsmethoden, die sich in der Apologetik der Patristik ausgebildet hat, drückt sich aber in der konkreten Gestalt der Conquista in Lateinamerika die exklusive Selbstbehauptung der modernen, europäischen Vernunft aus. „Die Conquista hat in diesem Sinne einen antizipativen Charakter für die Einsicht in das Wesen der Moderne“ (*Peter Rottländer*), und das heißt für die „Einordnung“ des Anderen, für eine „Assimilierung“, die die „Alterität des Anderen“ zerstören will. „Im Völkermord zeigen sich die katastrophalen Züge einer entfesselten Vernunft“ (Rottländer).

Brüche, Wandlungen, Umkehrprozesse in der Anerkennung des Anderen werden von Todorov für die Zeit der Conquista synchronisch an ihren einzelnen Protagonisten aufgewiesen: Kolumbus, Moctezuma, Cortés, Bartolomé de Las Casas, Diego de Durán, Bernardino de Sahagún. Analog zum Weg des Bartolomé de Las Casas vom Encomendero zum Kämpfer für die Menschenwürde der Indios – „vom ‚modernen Ich‘ zum ‚armen Anderen‘“ (*Michael Sievernich*) – kann auch in der Kirchengeschichtsschreibung, die sich in den letzten Jahren in Lateinamerika her-

ausgebildet hat, ein „Perspektivenwechsel zum kulturellen Gesichtspunkt des Anderen“ (*Juan Carlos Scannone*), der Versuch, aus der Perspektive des „Anderen“ zu denken, festgemacht werden. In historisch-biographischen Studien der letzten Jahre wird aufgearbeitet, daß bereits Las Casas ein historisches Bewußtsein entfaltet hat, das erst in unserem Jahrhundert zu einer expliziten Abwendung vom Eurozentrismus und zur Relativierung der je eigenen Kultur in der Anerkennung der Vielfalt der Kulturen führen soll. Das heißt dann auch, daß erst heute die wirklichen Folgen der Entdeckung des Kolumbus wahr- und ernst genommen werden: die Entdeckung der „Welt“.

In der Befreiungstheologie wird Las Casas als Protagonist einer „befreienden“ Theologie gesehen, die unter Berufung auf den prophetischen Protest des Evangeliums gegen jede Form von Gewalt und Unterdrückung eine theologische Analyse der Conquista betreibt. Diese wird von *Gustavo Gutiérrez* in seiner – einem größeren Forschungsprojekt über Las Casas vorausgehenden – Vorstudie „Gott oder das Gold“ als „Götzendienst“, die Gier nach Gold, bezeichnet. Die radikale Kehrtwendung auf die Seite der Opfer der Conquista führt bei Las Casas selbst zu einer Verschiebung seiner ursprünglichen Wahrnehmung der Conquista; in der Erinnerung an das Leid der Indios und ihren „Tod vor der Zeit“ entdeckt er in den armen und leidenden Indios Jesus Christus selbst.

Der langsame Prozeß einer Entdeckung historischen Bewußtseins in Lateinamerika

Eine lateinamerikanische Kirchengeschichtsschreibung im modernen Sinn – als wissenschaftliche Reflexion und Hermeneutik des geschichtlichen Ereignisses – hat erst in den 70er Jahren eingesetzt; die Gründe sind zum einen ekklesiologischer, zum anderen kultursoziologischer Art, sie liegen sowohl in den Schwierigkeiten der Umschreibung des Phänomens der „Kirche“ als auch des „Lateinamerikanischen“ an sich. Sicher stößt man heute auf Quellen, Chroniken von Pfarreien, Viten von Missionaren, Bischöfen usw., wurde die lateinamerikanische Konziliengeschichte (vor allem die Konzilien von Lima) dokumentiert, aber zum großen Teil ist diese Geschichtsschreibung *sehr punktuell* geblieben bzw. wie im Fall der Ordensgeschichten von einem je eigenen – nicht „lateinamerikanischen“ – Interesse getragen. Die Arbeiten zur Kirchengeschichte, die in den 20er Jahren einsetzten, sind regional- und nationalkirchlich orientiert. Erst die Impulse der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín führen zur Ausbildung einer lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung im eigentlichen Sinn. Ihre Gestaltfindung in den Transformationsprozessen der lateinamerikanischen Gesellschaft der Gegenwart läßt ein historisches Bewußtsein entstehen, das hermeneutische Kategorien für die Interpretation der Geschichte auf dem lateinamerikanischen

Kontinent bietet. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Auswertung von Quellen, die u. a. auch von Projekten europäischer Kirchen (z. B. das von „Adveniat“ getragene Historiker-Projekt) gefördert wird, eine neue Bedeutung.

Auf der anderen Seite ist ein geschichtliches Bewußtsein nur dann gegeben, wenn die Frage der *Identität* geklärt ist: Das Ausblenden von Geschichte ist vorprogrammiert in einer fragmentarischen Lektüre der eigenen Gegenwart und fehlendem Selbstbewußtsein. Wurde in der Kolonialzeit „von außen“ eine Geschichtskonzeption – die spanische bzw. europäische – an die eingeborenen Kulturen gelegt, wurden die Indio-völker in dieser offiziellen Lesart zu einer „Geschichtslosigkeit“ verdammt, in deren Untergrund nur ab und zu in einzelnen Revolten und Aufständen die Mythen ihrer vergangenen und verdeckten Geschichte aufflackerten, so bedeutete auch der Bruch mit der Kolonialzeit und die Entlassung in die Moderne des 19. Jahrhunderts keine „Lateinamerikanisierung“ des geschichtlichen oder kulturellen Bewußtseins. Europa galt als Zukunft des lateinamerikanischen Kontinents. Mit der Übernahme französischer Verfassungsstrukturen wurde auch die europäische zivilisatorische Überlegenheit verinnerlicht und von der Minderwertigkeit, der „Barbarei“ eigener Volkskulturen ausgegangen. Eine selbstauferlegte Abhängigkeit vom europäischen aufgeklärten Rationalismus, vom Positivismus der „Ideologen“ wurde geschaffen, die die Kultur des Volkes, der Indio- und Mestizenkulturen, nicht zur Kenntnis nahm.

Im Projekt der *Befreiungsphilosophie* – sicher angestoßen durch die Fragen der Essayisten der Jahrhundertwende nach der Identität „unseres Amerikas“ (*José Martí, José Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso*) – wird daher der erste Versuch der Erarbeitung eines eigenständigen Denkens gesehen. Lateinamerika tritt in die Geschichte – so bereits *Leopoldo Zea* in „*América como conciencia*“ (1953) –, wenn diese Geschichte nicht mehr einlinig, in abstrakter Universalität, betrachtet wird. Authentische lateinamerikanische Philosophie – ein eigenes Bewußtsein – kann nur dann erwachsen, so *Salazar Bondy* in „*Existe una Filosofía de nuestra América?*“ (1968), wenn ihr sozio-historischer „Sitz im Leben“, ihre Einbindung in den Kontext von Unterentwicklung und Unterdrückung mit bedacht wird.

Die Identitätssuche in der Negierung der auferlegten Denkmuster ließ die Philosophie der Befreiung entstehen („*Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana*“, 1973; „*Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*“, 1975), zu deren Ausgestaltung wesentlich *Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Carlos Cullen* und *Juan Carlos Scannone* beitrugen. In dieser Befreiung und der gleichzeitigen Besinnung auf den „Trümmerhaufen“ der Geschichte – d. h. in der Präsenz der unterschiedlichen, indigenen, afrikanischen, europäischen und nordamerikanischen Traditionen –, der das gegenwärtige lateinamerikanische Bewußtsein ausmacht, erfährt sich Lateinamerika als „posteuropäisch“ (*Julio de Zan*), kann es seine

doppelte Vergangenheit, das Erbe der verdeckten Kulturen der Mayas, Azteken, Inkas usw. und das Erbe der Europäer, Spanier, Engländer, Franzosen . . . , aufarbeiten. Erst auf diesem Hintergrund, in der Anerkennung der zerstückelten Vergangenheit, der Annahme der eigenen Identität in aller Fragmentarität, kann ein geschichtliches Bewußtsein erwachsen, das eben diese Diversität und den Perspektivismus der lateinamerikanischen Geschichte aufarbeitet und im schöpferischen Umgang mit den unterschiedlichen geschichtlichen – sprachlichen, kulturellen, religiösen, rechtlichen usw. – Lebens- und Ausdrucksformen und dem Bedenken ihrer Ursprünge zur Gestaltung seines In-der-Welt-Seins und Ethos in der Gegenwart finden kann.

Die Entstehung einer lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung

Gerade weil die Kirche in den einzelnen Epochen der Ausgestaltung der lateinamerikanischen Geschichte präsent war, kommt der Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte in diesem Prozeß für die Erarbeitung eines geschichtlichen Bewußtseins in Lateinamerika große Bedeutung zu. Anstöße für eine solche historische Arbeit wurden 1973 mit der Gründung der CEHILA („Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte“) im Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA) in Quito (Ecuador) gegeben. War die CEHILA zunächst an den CELAM gebunden, so wurde ihr noch 1973 Eigenständigkeit zugesprochen. Ziel des Vorstoßes war, Studien zu einer Geschichte des lateinamerikanischen „Volkes Gottes“ im Sinne einer „Geschichte der Kirche als Geschichte der befreienden Botschaft des Evangeliums“ anzuregen.

Die Arbeit, die einer um den „Sitz im Leben“ der jeweiligen Sozial- und Gesellschaftsstrukturen bemühten Geschichtsschreibung verpflichtet war, gliederte sozio-ökonomische und politische Faktoren (die Situation der „Dependenz“) ein; Faktenerhebung, Interpretation und Ursachenanalyse waren den Impulsen von Medellín verpflichtet, den konkreten Beitrag der Kirche in der spezifischen sozio-ökonomischen und kulturellen Situation und im Umgestaltungsprozeß Lateinamerikas herauszustellen. Gegen die Eurozentriertheit vieler Geschichtsmodelle sollten vor allem die „Alterität“ der lateinamerikanischen Kulturen und Völker und ihr Ort in der Geschichte der lateinamerikanischen Kirche aufgearbeitet werden.

Dazu war, so Enrique Dussel, eine Unterscheidung notwendig zwischen „dem ‚Schock‘ der vorhispanischen Zivilisation und dem vorhispanischen Ethos in Amerika und der hispanischen Zivilisation und Kultur einerseits und dem Dialog andererseits, den das Christentum mit den vorhispanischen Gemeinwesen führte und der durch die scheinbare Identität der Kirche mit der hispanischen Kultur erschwert wurde.“ Die neue Kirchengeschichtsschreibung „aus der Perspektive des Volkes“ wollte den Befrei-

ungsbewegungen, den Formen einer Kirche des Volkes, einer Kirche der Armen in ökumenischer Perspektive und unter Mitarbeit von protestantischen Theologen wie *José Miguel Bonino* nachgehen. Über die wissenschaftliche Zielsetzung wurde der neuen Kirchengeschichte „vom Volk für das Volk“ eine pastorale, katechetische und evangelisierende Funktion zugesprochen. Volksausgaben sind im Sinne einer „Alphabetisierung“ um die Erarbeitung eines historischen Bewußtseins in der lateinamerikanischen Bevölkerung bemüht.

Gerade ihre befreiungstheologische Option, ihre Zielsetzung, „von der Kehrseite der Geschichte“ Geschichtsschreibung zu betreiben, wie sie sich bereits 1972 in den Thesen des Initiators und Koordinators der Kirchengeschichtsstudien, Enrique Dussels, zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte („Historia de la Iglesia en América Latina“) niederschlug, entfernte sie – mit der Zuspitzung des Konflikts um die Theologie der Befreiung – immer mehr von der offiziellen CELAM-Position. Neben den in der CEHILA gebündelten, sicher auch divergenten Arbeiten zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte entstand im Umfeld der Tagung von *Puebla*, „Die Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“ (1979), und ihrer Anstöße zur Erarbeitung der kulturellen Implikationen des lateinamerikanischen Geschichtsprozesses sowie der Aufarbeitung der Volksreligiosität ein neuer Versuch, die lateinamerikanische Kirchengeschichte – vor allem als Entfaltung einer Form kulturellen Ethos' – zu lesen. Die Arbeiten werden wesentlich in der Zeitschrift „Nexo“ gebündelt, wichtige Vertreter sind *A. Methyl Ferré* und *Pedro Morandé* (Santiago de Chile).

Über eine soziologische und historische Analyse der Lebensformen während der Kolonialzeit, von ihm als „Barockethos“ bezeichnet, versucht Morandé, geschichtliches Bewußtsein und gegenwärtige Identität Lateinamerikas aufzuzeigen, zu der vor allem die lateinamerikanische Kirche in der Ausgestaltung eines Volkskatholizismus, einer Volksreligiosität, einen wesentlichen Beitrag geleistet hat. Die lateinamerikanische Moderne setzt nicht im 19. Jahrhundert mit der Übernahme europäisch-aufgeklärter Denkmuster und Formen der Institutionenbildung ein, vielmehr bereits in den Lebensformen, die sich während der Kolonialzeit ausgebildet haben. Gerade im Blick auf die Gegenwart zeigen sich jedoch erhebliche Defizite: Die vehementen Säkularisierungsprozesse und der Einbruch der Sekten stellen harte Anfragen an die Theorie des „katholischen Substrats“ der lateinamerikanischen Kultur, und der Weg in die Moderne muß – vor allem in der Akzeptanz des Menschenrechtsethos gerade angesichts von zunehmender Marginalisierung und Verarmung – erst beschritten werden.

Die Analyse des indianischen Christentums und der Prozeß der Mestizierung bestimmen die Interpretation des geschichtlichen Datums 1492, tendieren zu einer Verharmlosung des „Schocks“ der Kulturen sowie der Spannungen, die im Aufeinandertreffen der Schriftlichkeit spanischer und der Mündlichkeit indianischer Kulturen la-

gen. Die „Begegnung der Kulturen“ wird als „kulturelle Synthese“ amerindischer, europäischer und afroamerikanischer Traditionen herausgearbeitet, die „Mestizierung“ leicht idealisiert.

Polarisierungen angesichts des 500-Jahr-Gedenkens

Mit dem 500-Jahr-Gedenken spiegelt sich die Konfliktivität indigenistischer und hispanistischer bzw. „kulturalistischer“ Positionen in der Interpretation des „Ereignisses 1492“ auch in der lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung wider. Die CEHILA hat eine unterschiedene Option für die Opfer der Geschichte getroffen. 1984 formulierten die Kirchenhistoriker in Mexiko: „Aus lateinamerikanischer Perspektive existiert so etwas wie die Entdeckung oder das Auffinden Amerikas nicht. Es gibt nur die Invasion und die Verschüttung unserer vorkolonialen Geschichte durch die Europäer. Wir sollten uns deshalb mit dieser historischen Problematik auf eine radikal neue Weise auseinandersetzen.“

Auf einer von der CAL organisierten Tagung in Rom (Mai 1992) zum Thema „Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza en un continente“ wurde dagegen die Erstevangelisierung als eines der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte beschrieben und mit einem neuen Pfingsten verglichen; die gelungene Inkulturation des Evangeliums wird an der *Volksreligiosität* festgemacht. Angeregt wurde die Gründung eines Instituts für Studien und Forschungen zur Geschichte Lateinamerikas und der Christianisierung in der Neuen Welt. Das bedeutet, daß die Forschungen zur Kirchengeschichte Lateinamerikas explizit *zweigleisig* verlaufen werden: auf der einen Seite wird eine „Kirchengeschichte vom Volk aus geschrieben“ (*Johannes Maier*), auf der anderen Seite eine am Begriff der Evangelisierung orientierte Geschichtsanalyse betrieben.

Ein Leitmotiv der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo wird der Gedanke der Evangelisierung sein. Erinnert wird zum einen an „Licht- und Schattenmomente“ der Erstevangelisierung auf dem lateinamerikanischen Kontinent, zum anderen soll eine Neuevangelisierung den Weg der lateinamerikanischen Kirche in das 3. Jahrtausend weisen. Wenn über das Leitmotiv der Evangelisierung verstärkt auf den Prozeß der „Kirchewerdung“, auf die je neue Ausgestaltung der Kirche im und durch das Wort Gottes eingegangen wird, ein lebendiges Modell von Kirche als „Weggemeinschaft“ aufgezeigt wird, so darf nicht übersehen werden, daß jede Gestaltfindung von Kirche, daß Evangelisierung in eine je spezifische geschichtliche und kulturelle Situation eingebunden ist.

Eine Gestaltfindung heute ist nur über ein Ernst- und Wahrnehmen der Geschichte – in aller Fragmentarität und Schuldhaftigkeit – möglich. Eine Aufarbeitung des Evangelisierungsprozesses bedarf so der ungeschminkten Analyse kirchengeschichtlicher Forschungen, die auch Brüche und Widersprüchlichkeiten in der Ausbildung der Gestalt der Kirche, im Dialog oder im Konflikt mit weltlichen Institutionen, aufarbeitet. Für die Gegenwart bedeutet dies, daß Evangelisierung und „Option für die Armen“, Evangelisierung und „Befreiung“ in der konkreten sozio-historischen Situation Lateinamerikas, zunehmender Verarmung, gefährdeter Demokratien, von Gewalt und Terror, aufeinander bezogen sind.

Evangelisierung kann nur in der wahren Annahme des Karfreitags, in der Erkenntnis des Verstricktseins in eine Schuldgeschichte, als neues Pfingsten begriffen werden. Eine wahre „Entdeckung“ des gelebten Glaubens ist nur möglich in der Anerkennung dessen, was lange Zeit „verdeckt“ war. Dann ist – prospektiv – Hoffnungsarbeit möglich, Wege der Aussöhnung mit den Marginalisierten der Geschichte können in gemeinsam geteilter ehrlicher Trauerarbeit beschritten werden. *Margit Eckholt*

Hoffnung auf eine Renaissance

Der ÖRK-Zentralausschuß wählte einen neuen Generalsekretär

Vom 21. bis 28. August tagte in Genf der ÖRK-Zentralausschuß, das höchste Gremium des Ökumenischen Rates zwischen seinen Vollversammlungen. Dabei stand in einer entscheidenden Phase der Neu- und Umstrukturierung des ÖRK die Wahl eines neuen Generalsekretärs im Mittelpunkt der Tagesordnung. Als Nachfolger für den altersbedingt ausscheidenden Emilio Castro wählte der Zentralausschuß Konrad Raiser zum fünften Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die diesjährige Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 21. bis 28. August in

Genf stand wie schon die von 1991 ganz im Zeichen des Neu- und Umstrukturierungsprozesses des Rates, dem mittlerweile 322 größere und kleinere Mitgliedskirchen angehören. Eine grundlegende Reform der Programmeinheiten, der Arbeitsweise wie der ÖRK-Organisationsstruktur hatten sowohl die Situation der von Stagnation und Resignation bedrohten ökumenischen Bewegung wie auch die Häufung der Krisensymptome innerhalb des ÖRK selbst nahegelegt. Wie sehr diese Krise, in die der nun 44 Jahre alte ÖRK nach Zeiten der Euphorie in den 60er und frühen 70er Jahren geraten war, an dessen Fundamente heranreicht, hatten spätestens die vielen ungelö-