

Bericht

Joseph Barnadas

Christlicher Glaube und koloniale Situation in Lateinamerika

Auf dem beschränkten Raum eines bibliographischen Bulletins ein Thema zu behandeln, das wissenschaftlich so endlos weit und gesellschaftlich und ideologisch so heikel ist wie dieses hier, stellt ein beinahe aussichtsloses Unterfangen dar. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gleich eingangs gesagt: Wir haben nicht vor, die Geschichte der Kirche in den Ländern Lateinamerikas zu umreißen, sondern wir beleuchten bloß eine ihrer Facetten, und zwar vom heutigen Verständnis des Evangeliums, des Glaubens, der Kirche und der Geschichte her.¹ Wir wollen ein Schema der Probleme vorlegen, die sich infolge der Kolonialsituation dem christlichen Bewußtsein stellten. Es umfaßt vier Punkte: 1. der antikolonialistische Einspruch (16. Jh.); 2. die jesuitische Utopie (17.–18. Jh.); 3. die Ambiguität der Unabhängigkeit (19. Jh.); 4. die Überwindung des Tabus (20. Jh.).

1. Der antikolonialistische Einspruch (16. Jb.)

Man möchte meinen, man müsse hier von Bartolomé de Las Casas und seinen Nachfolgern sprechen; heute aber wissen wir, daß viele Bischöfe Lateinamerikas entschieden antikolonialistisch eingestellt waren. Die Geschichtsschreibung über diesen Punkt hat entscheidende Fortschritte gemacht, da sie durch eine Kirchengeschichtsschreibung abgelöst worden ist, die sich als Wissenschaft und Theologie versteht; dieser Schritt hat ihr eine Tiefe verliehen, die ihr die besten Fachmänner an den Universitäten nicht zu geben vermochten.² In erster Linie ist dies dem Argentinier E.D. Dussel zu verdanken: Aufgrund einer beeindruckenden Forschungstätigkeit hat er den Beweis erbringen können, daß während des ersten Jahrhunderts der Kolonialherrschaft der Episkopat sich zu einem großen Teil bemühte, für die mit Füßen getretenen Rechte der einheimischen Bevölkerung einzutreten³, und daß diese Bischöfe die Verteidigung der Indios als einen offiziellen Teil ihres Hirtenamtes ansahen. Las Casas ist nicht ein Einzelfall, der einer

extravaganten Einstellung wegen verurteilt worden wäre; im Verein mit ihm erhoben mehrere Dutzend Bischöfe und viele Ordensmänner und Kleriker gegen die Verletzung dessen, was sie als naturgegebene Menschenrechte betrachteten, ihre Stimme. Las Casas gilt als Vorkämpfer, weil er sich länger als ein halbes Jahrhundert einsetzte, andere Kirchenmänner vor dem Monarchen vertreten mußte und eine ganze Reihe von Schriften verfaßte (die meisten von ihnen sind erst in den letzten hundertfünfzig Jahren veröffentlicht worden!).

Selbstverständlich haben nicht alle, die sich für die Rechte der Indios einsetzten, dies mit der gleichen Konsequenz und Entschiedenheit getan; auch hierin gebührt die Palme wiederum Las Casas. Dussel unterscheidet zwischen den «Lascastas» und den «Indigenistas». Die erste Gruppe (von Dominikanern angeführt) zeichnete sich durch ihre radikale, folgerichtige Analyse der Ungerechtigkeiten aus; die zweite (franziskanische Gruppe) achtete mehr auf die konkreten Fälle als auf deren Wurzeln.

Die Forschungsarbeit will einen Hinweis für heute geben: Sie will aufdecken, daß es in der christlichen Tradition liegt, der (gesellschaftlichen und politischen) Macht gegenüber im Namen des christlichen Gewissens Einspruch zu erheben. Ihr Anliegen ist es, wiederum Leben hineinzubringen in gelähmte Zonen unserer Kirche und unserer persönlichen Aneignung des Evangeliums, die von sehr konkreten Interessen ideologisch blockiert sind. Die Analyse der Wechselfälle der für die Indios kämpfenden Front kann uns Lektionen für das christliche Zeugnis von heute erteilen, denken wir nur an das Gefälle zwischen dem ethischen Gewicht der Einsprüche und ihrer politischen Wirksamkeit, an die politische Naivität, der viele Bischöfe, selbst bestgesinnte, verfielen, und an die Schwierigkeit, den Paternalismus mit seinen Ansprüchen zu überwinden und die eigentlichen Quellen herauszufinden, denen eine solche Unordnung und soviel Leid entsprangen, usw.

2. Die jesuitische Utopie (17.–18. Jb.)

Die Kirchenhistoriker konnten nicht umhin, ein Loblied zu singen auf die gute Organisation und Ordnung, auf die integrale Zivilisierung, auf die reichen Schätze an Kunstwerken, auf die tiefgreifende Sozialisierung des Familien- und Arbeitslebens, die die Jesuiten in ihren Reduktionen für die Ureinwohner hervorzubringen wußten (die Klischeevorstellung beschränkt diese Reduktionen

auf Paraguay, wobei man übersieht, daß weitere Reduktionen nach ähnlichen Prinzipien auch anderswo funktionierten: bei den Chiquitos und Moios von Bolivien, bei den Maynas von Ecuador, bei den Llanos von Kolumbien-Venezuela sowie in Kalifornien). Hingegen ist erst in neuester Zeit der antikolonialistische, kontestatare und utopische Charakter dieses Systems hervorgehoben worden. Wiederum stellen sich der Kirchengeschichtsschreibung dank neuen theologischen «Situationen» des Geschichtsschreibers neue Fragen.⁴ Das System der Reduktionen wurzelt in der Lage, die nach dem Tod Las Casas' und nach der Missionsjunta von 1568 bestand. Die Jesuiten kamen 1568 nach Peru und machten in der Indios-Siedlung Juli an den Ufern des Titicacasees die Erfahrungen, aus denen sie zwei Schlüsse zogen:

a) Innerhalb der Kolonialstrukturen (mit *encomienda* [einem Statthalter zugewiesene Siedlung höriger Indios], Frondienst, spanischer Gesellschaft und Autorität) ist keine wirksame Evangelisation möglich.

b) Es geht theologisch nicht an, die Annahme des christlichen Glaubens davon abhängig zu machen, daß der Taufbewerber die einheimische Kultur aufgibt.

Aufgrund dieser beiden Einsichten schuf zu Beginn des 17. Jahrhunderts P. Diego de Torres Bollo die ersten Reduktionen bei den Guaranis; später kamen die bereits erwähnten im gesamten indianischen Raum hinzu. Im Hinblick auf die genannten Grundprinzipien ist es zu verstehen, daß es zu einer Reihe von Diffamierungskampagnen von seiten der Kolonialherren von Asunción kam, zu den Widersprüchlichkeiten des «Guaranitenkrieges», zu der Mythe vom «Jesuitenstaat» usw.⁵

Man sah es als eine wichtige Aufgabe an, den Gebrauch der Volkssprache (des Guaraní) zu respektieren und zu fördern; man suchte die typischen Aggressionen zu verhüten, die in den mit der Kolonialisierung in Kontakt stehenden Kreisen zu entstehen pflegten; in der Reduktion hingegen entstand eine eigene, den hispanisierenden Zwängen enthobene, wenn auch vom übrigen Kontinent etwas abgeschnittene Welt.⁶ «Die Sprachpolitik der Reduktionen ist sowohl im Zusammenhang mit der Kolonie als auch im Gegensatz zu ihr zu verstehen.»⁷

Als Gesamturteil kann das von Melià gelten: «Die Reduktionen waren eine antikolonialistische Utopie, doch gelang es ihnen nicht, eine reale antikolonialistische Politik zu sein. Die Reduktionen, die innerhalb des Systems funktionsstörend waren,

gingen nicht dazu über, das Kolonialsystem in seinen Wurzeln anzugreifen. Das war das Drama der Vertreibung der Jesuiten, die dem System gehorchen mußten trotz ihres Ideals eines gerechten Verhaltens gegenüber den Indios, das sich nur zur Hälfte verwirklichen ließ und das sich schließlich gegen die Indios und die Jesuiten zugleich auswirkte.»⁸ Und trotz ihres unglückseligen Endes kommt man nicht um den Eindruck herum, daß die mit den Reduktionen eingeschlagene Methode – im Verein mit dem ebenfalls von Jesuiten unternommenen Experiment in Asien – zum Lebendigsten gehört, das die Kirche zwischen dem Jahre tausend und unserem Jahrhundert auf dem Gebiet der Missionspastoral zustandegebracht hat.

3. Die Ambiguität der Unabhängigkeit (19. Jh.)

Welche Haltung nahm die Kirche zum Kampf zwischen den amerikanischen Patrioten und den spanisch-portugiesischen Royalisten ein? Die Frage ist sehr vielschichtig: Von der Kirche sprechen heißt von Bischöfen, Pfarrern, Ordensleuten, Laien sprechen; von Amerika sprechen heißt sehr verschiedene Zonen und Kriegssituationen einbeziehen; der Kampf erstreckt sich über ein Vierteljahrhundert und weist Zeiten des Vordringens und des Zurückweichens, der Hochstimmung und der Niedergeschlagenheit, des Elans und der Resignation auf (und zwar all dies bei beiden Kriegsparteien). Was hier gesagt wird, ist mit der nötigen Vorsicht aufzunehmen, zu der diese Vielschichtigkeit verpflichtet.

Was die Bischöfe betrifft, so läßt sich sicher sagen, daß bei ihnen keine Einheit im Urteil und Vorgehen bestand. Es gab unter ihnen erbittertste Royalisten, begeisterte Patrioten und vor allem solche, die sich ins Unvermeidliche fügten.⁹ Es gab auch «Anpassungen» an den Kurs, den die Ereignisse steuerten – kurz, es gab alle theoretisch möglichen Haltungen. Und etwas Ähnliches gilt vom Klerus, obwohl er seiner Mehrheit nach mit der Sache der Patrioten stärker zu sympathisieren schien. Die Erklärung hierfür ist: Während es in jedem Territorium nur eine einzige bischöfliche Position gab, gab es im Klerus aller Regionen patriotisch Eingestellte.

Was aber besondere Aufmerksamkeit verdient, sind die Begründungen, nach denen man auf der einen wie auf der andern Seite suchte, um die Haltung, die man einnahm, zu rechtfertigen. Für gewöhnlich war keine ernsthafte theologische Reflexion vorhanden. Die Royalisten nahmen das her-

kömmliche theologisch-politische Denken zur Grundlage (das letztlich das mißdeutbare Axiom ausbeutete: «Melior est conditio possidentis»); die Patrioten hingegen hatten nach einer Begründung für ihr Ausscheren, für den Umbruch, für das Neue zu suchen. Waren diese Gründe zur Hand? Man darf daran zweifeln; in Wirklichkeit stützte die Mehrheit der Patrioten – wie die Mehrheit der Royalisten – ihren Entscheid auf politische, nicht auf theologische Argumente. Ein Vakuum, das sich als Folge einer Untätigkeit ansehen läßt, die sich nicht ohne weiteres wettmachen ließ, und das in der Folge während vieler Jahrzehnte die Stellungnahmen der lateinamerikanischen Katholiken belastet hat.

4. Die Überwindung des Tabus (20. Jh.)

Die katholische politische Tradition, die von der abhing, die in der «Metropolitanzone der Kirche» (Europa) herrschte, bestand der Reihe nach im Konservatismus, in der «neuen Christenheit» und in der Christlichen Demokratie. Jede dieser Richtungen gründete auf der Voraussetzung, daß es die bischöfliche Hierarchie sei, die den Entscheid der Gläubigen zu «orientieren» habe. Infolge des Wandels, der in so vielen Grunddimensionen der Kirche seit 1962 vor sich gegangen ist, haben die Christen ein neues politisches Bewußtsein entwickelt¹⁰, das folgende Züge aufweist:

a) Es behauptet, daß das persönliche Gewissen im gesamten sittlichen Leben den Primat hat, und bestrebt sich, das naive Sich-Heraushalten aus der Politik, das die bestehenden Verhältnisse ratifiziert, zu überwinden.

b) Es behauptet, daß man bei der Erarbeitung der sittlichen Entscheide die geschichtlichen Vermittlungen berücksichtigen muß (Geschichtsbewußtsein, Zeichen der Zeit, soziologische, ökonomische und politische Analyse).

c) Es fühlt sich verpflichtet, die einstigen und jetzigen Konflikte, die wiederholten Frustrationen, die Manipulation durch Großsprecherei usw. vom Glauben aus und als «Geschichte der heilschaffenden Befreiung» zu analysieren.

d) Es ist der Meinung, daß der Prüfstein für jeden sittlichen Entscheid die konkrete Glaubenspraxis ist.

e) Es bejaht die militante Haltung der Dritten Welt im Kampf gegen die internationale Ungerechtigkeit und auch innerhalb des lateinischen Kontinents und in jedem Land.

Auch in dieser Hinsicht hat das Zweite Vatikanum (radikaler als die Vollversammlung des latein-

amerikanischen Episkopats von 1968 zu Medellín) vielen Katholiken Lateinamerikas eine tiefe Hinkehr zum Evangelium ermöglicht. Diese Umkehr bringt eine Korrektur der Rolle mit sich, den der «offizielle» Teil der Kirche seit der Eroberung des Kontinents gespielt hat¹¹; zudem ein Engagement im Dienst des Volkes, das darum ringt, die Mechanismen abzuschütteln, die ihm den Aufstieg zu einem wahrhaft menschlichen Dasein verwehren. Dieser tätige Einsatz äußerte sich im vergangenen Jahrzehnt auf unzählige Weisen (was aber nicht zu der Annahme verleiten darf, der katholische Volksteil habe sich auf irgendeinem Sektor massiv gewandelt). Wir zählen einige dieser Äußerungen auf, die heute am meisten Widerhall finden:

Die Erfahrung, die man seit 1959 in Kuba macht, hat es ermöglicht, die Erfahrungen, die die Christen in andern sozialistischen Gesellschaften (Hromádka, Gollwitzer, Fuchs, Lochmann...) machen, an Ort und Stelle zu prüfen, in Kuba und Chile als Christen Feststellungen zu treffen und in vielen andern Ländern eine utopische Sicht in die Zukunft anzustellen.¹²

Auch haben sich die lateinamerikanischen Theologen entschlossen, ihre Reflexion in ihre eigenen, örtlich gegebenen Koordinaten zu verlegen; man hat von der Notwendigkeit einer «Theologie der Revolution» und einer «Theologie der Befreiung» gesprochen. Das Erklingen dieser neuen Stimme in der Kirche hat die Aufmerksamkeit der Theologen der reichen Welt auf sich gelenkt, obwohl man damit manchmal wohl nur sein schlechtes Gewissen zu beruhigen sucht.¹³

Seit 1968 haben sich in fast allen Ländern Gruppen von Klerikern oder von Christen überhaupt gebildet, die Zeichen für dieses neue christliche Bewußtsein sind und es fördern: «Iglesia y sociedad en América Latina» in Uruguay, Bolivien, Kolumbien; «Sacerdotes por el Tercer Mundo» in Argentinien; «Iglesia joven» in Chile; «Oficina Nacional de Investigación Social» in Peru; «Grupo sacerdotal de Golconda» in Kolumbien, und so fort. Diese und weitere Gruppen sind 1972 zum ersten lateinamerikanischen Treffen der «für den Sozialismus eingestellten Christen» in Santiago de Chile zusammengelassen.¹⁴

Dieses neue christliche Bewußtsein tritt am deutlichsten (wenn auch für sehr viele theologisch unklar und für diejenigen, die sich davon getroffen fühlen, politisch unklar) darin zutage, daß Christen aktiv in Guerilla-Organisationen mitkämpfen. Zwei ziemlich bekannte Beispiele dafür sind der kolumbianische Priester Camilo Torres und der

bolivianische Laie Néstor Paz. Beide starben auf dem Schlachtfeld (der eine im Kampf, der andere an Erschöpfung).¹⁵

Die vielleicht ausgereifteste nichtkonfessionelle politische Organisation mit vielen christlichen Mitgliedern und unter starkem christlichem Einfluß bilden die chilenischen Christen, die für den Sozialismus eintreten (MAPU, MIR). Der Umstand, daß diese Christen sich von ihrer Ursprungspartei (der Christlichen Demokratie) getrennt haben, liegt ganz in der Logik, welche die Entwicklung auf dem Kontinent erklärt.

Schluss

Die «Momentaufnahmen», die wir rasch gezeigt haben, sind von nicht geringer Bedeutung, sofern wir aus dem Nachahmenswerten und dem Verwerflichen eine Lehre zu ziehen wissen. Ihre Botschaft wird weiterhin zugänglich sein, falls wir sie

¹ Gleich zu Beginn empfehlen wir die allgemeine Übersicht, die E.D. Dussel in zwei Werken vorlegt: *América Latina y conciencia cristiana* (Quito 1970); *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1972) (Neuausgabe von: *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en A.L.*). Auch haben wir benutzt: T. Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Münster 1961) und den Sammelband 50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster: 1911–1961 (Münster 1961).

² Allein schon diese Entwicklung würde eine eingehendere Analyse verdienen. Die Dialektik Theorie-Praxis ist wirksam und ergiebig. Bloß wenn die Vergangenheit der Kirche von der Glaubenspraxis her erforscht wird, kann ihr die ins Leben umsetzbare Botschaft derer entnommen werden, die uns vorangegangen sind. Allein schon für das wissenschaftliche Resultat kommt es entscheidend auf die «Perspektive» an. Grundlegende Werke über die Thematik sind: V.D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid 1944); J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde* (Trier 1947); L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Philadelphia 1949); H. Gimenez Fernandez, *B. de las Casas I–II* (Sevilla 1953–1960); M. Bataillon, *Etudes sur B. de las Casas* (Paris 1966); B. Biermann, *Las Casas und seine Sendung* (Mainz 1968); R. Menendez Pidal, *El P. Las Casas: su doble personalidad* (Madrid 1963).

³ Zusammen mit den 9 Bänden von: *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio, 1504–1620* (Cuernavaca 1969–1971) ist eine französische Zusammenfassung erschienen: *Les évêques hispanoaméricains, défenseurs et évangélistes de l'indien* (Wiesbaden 1970).

⁴ Zu den wesentlichen Büchern über dieses Thema gehören: P. Hernandez, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la C. de J.* (Barcelona 1913); M. Hörner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region* (Stockholm 1953); G. Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (Buenos Aires 1962).

⁵ Ich hielt mich an B. Melià, *La utopía imperdonable. La colonia contra la socialización de los guaraníes: Acción (Asunción) 14* (1972) 3–7; ich selbst befaßte mich mit: *La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay*, 2 Bände, Strasbourg 1969 (noch unveröffentlicht).

⁶ R. Bareiro-H. Clastres, *Aculturación y mestizaje en las misiones jesuíticas del Paraguay: Aportes* (Paris) 14 (1969) 7–27; über die Ausführungen über die «ästhetische Europä-

nicht zuschütten; in schwierigen Umständen ist sie eine Kraft für den Gläubigen, für den hochmütigen Mächtigen hingegen eine subversive Stimme, die man entkräften muß (indem man sie lächerlich macht, zähmt, «kanonisiert»).

Im Licht der Geschichte können wir verstehen, was es für einige Christen bedeutet hat, in Lateinamerika Christen zu sein. Von den sehr bedingenden und bedingten Wirklichkeiten der Anfänge mußte man einen harten Weg zurücklegen, bis man den nachstehenden Worten Jesu einen konkreten, einsichtigen, in die Wirklichkeit eingreifenden Sinn unterlegen konnte: «Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Wohl dem, der an mir keinen Anstoß nimmt!» (Lk 7,22–23).

sierung» in den Reduktionen läßt sich streiten, auch wenn die globale Hypothese eines Kulturschocks Beachtung verdient.

⁷ B. Melià aaO. 6.

⁸ Ebd. 7.

⁹ E.D. Dussel, *Historia...* aaO. 100–102.

¹⁰ Überreiches Material bietet E.D. Dussel, ebd. 149–293.

¹¹ Diese herkömmliche Rolle der Kirche betont stark: R. Reynaga, *Ideología y raza en América Latina* (La Paz 1972) 38–44 und passim.

¹² E. Cardenal, *En Cuba* (Buenos Aires 1972); *La transformación actual en América Latina y en Bolivia* (Cruro 1970); *Iglesia latinoamericana, ¿ protesta o profecía?* (Avelaneda 1969); *Golconda, el libro rojo de los «curas rebeldes»* (Bogotá 1969).

¹³ Vgl. Werke wie: R. Alves, *Religión, opio o instrumento de liberación?* (Montevideo 1970); H. Assmann, *Opción – liberación: desafío a los cristianos* (Montevideo 1971); G. Gutierrez, *Teología de la liberación* (Lima 1971). Vgl. auch E.D. Dussel, *Historia...* aaO. 284–287.

¹⁴ Die heutige allgemeine Haltung läßt sich wie folgt charakterisieren: tätiger Einsatz vor Theorie; interkonfessionelle christliche Aktion innerhalb nichtkonfessioneller Strukturen; freie Verwendung marxistischer Instrumente zur Analyse; Demaskierung der ideologisierten Verwechslung der Gewaltanwendung zur Oppression und zur Aufrechterhaltung ungerechter Verhältnisse und der Gewaltanwendung des Unterdrückten, um der Oppression ein Ende zu machen.

¹⁵ Über C. Torres vgl. G. Guzman, *El P. Camilo Torres* (México 1968). Paz hinterließ verschiedene Schriften, die später veröffentlicht wurden in: H. Assmann, *Teoponte, una experiencia guerrillera* (Oruro 1971) 163–175; *Diario de guerrilla de «Francisco»* (Barcelona 1972).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH BARNADAS

geboren 1941 in Alella (Spanien), er studierte an den Universitäten Quito und Sevilla sowie an der Theologischen Fakultät Barcelona, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Geschichtswissenschaft, Professor für Kirchengeschichte am Instituto Superior de Estudios Teológicos zu Cochabamba. Er veröffentlichte u.a.: *La fe cristiana en un sociedad socialista* (1972), *Charcas: orígenes de una sociedad colonial 1535–1565* (Dissertation, Veröffentlichung angekündigt).