

MARCELLO ZAGO

1932 zu Treviso (Italien) geboren, 1959–1966 und 1970–1975 Missionar in Laos. Doktorat in Missiologie (an der Gregoriana zu Rom) mit der Dissertation «Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao» (Rom 1972). 1970–1975 Leiter des Zentrums für Forschung und Dialog mit den Buddhisten für die Bischofskonferenzen von Laos und Kambodscha. Seit 1968 Gastprofessor für Missiologie an der Universität Saint Paul, Ottawa, und seit 1976 Professor für Missiologie an der Lateranuniversität zu Rom. Seit 1972 Konsultor des Sekretariats für die

Nichtchristen. Seit 1974 Generalassistent für die Missionen der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. Veröffentlichungen: Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao (Rom 1972); Aspects du bouddhisme lao (Vientiane 1973); Semi del Vangelo (Bologna 1976). Beiträge für Bücher und Zeitschriften über die beiden Themen Buddhismus und Evangelisation. Anschrift: Curia Generalizia Padri Oblati, Via Aurelia 290, I-00165 Roma, Italien.

Fernando Castillo
Evangelisation in
Lateinamerika

In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich in der lateinamerikanischen Kirche ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Ein Zeichen für diesen Erneuerungsprozeß ist die Tatsache, daß die «Evangelisation» immer mehr ins Zentrum der Reflexion und Suche nach einer neuen Praxis der Kirche gerückt ist.

Das Ziel dieser Überlegungen besteht lediglich darin, einige der grundlegenden Aspekte herauszuarbeiten, welche den Hintergrund des Problems der Evangelisation in Lateinamerika beleuchten. Im Hinblick auf dieses Problem, so könnte man zusammenfassen, verdichten sich gewissermaßen Zusammenhang und Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft der lateinamerikanischen Kirche, zwischen der Bejahung einer mit der lateinamerikanischen Gesellschaft zutiefst verwurzelten christlichen Tradition und der radikalen Kritik an dieser Gesellschaft und der Rolle, welche die Kirche in ihr spielt, zwischen dem tatsächlichen Bewußtsein des «christlichen Volkes» und dem christlichen Glauben, der sich als Praxis der Befreiung und als kritisches Bewußtsein der Gesellschaft versteht.

1. Evangelisation in einem christlichen Kontinent?

Es mag paradox erscheinen, in einem herkömmlich als christlich geltenden Kontinent wie Lateinamerika von Evangelisation zu sprechen. Eines der typischen Merkmale der spanischen und portugiesischen Kolonisierung war ihre kulturelle und religiöse Aggressivität. Der Kolonisierungsprozeß und die Christianisierung waren aufs engste miteinander verflochten. Die Kolo-

nisatoren zwangen den verschiedenen Kulturen, die sie in Amerika vorfanden, eilends das Christentum auf, ohne deren jeweiligem Entwicklungsstand Rechnung zu tragen. Gewiß gab es bedeutende Ausnahmen: Bischöfe und Missionare, die in die neuen Länder gekommen waren, machten sich angesichts der ständig wachsenden Brutalität und Ausbeutung durch die Kolonisatoren zum Anwalt der Indianer; betrachtet man jedoch den Prozeß der Kolonisierung insgesamt, so kann man behaupten, daß die Kirche dabei als kultureller Apparat der kolonialen Unterwerfung wirkte, mit dessen Hilfe zwar offensichtlich nicht alle Elemente, aber doch die Grundstrukturen der einheimischen Kulturen zerstört wurden und sich allmählich neue Kulturformen durchsetzten.

Aus diesem Prozeß gingen gleichzeitig das volkstümliche Christentum (und die Volkskultur) einerseits hervor, das zahlreiche Elemente aus den einheimischen Kulturen in den Rahmen christlicher Glaubensüberzeugungen und Riten einbezog und mit diesen verschmolz, und andererseits eine voll in das Herrschaftssystem der oligarchischen Kolonialgesellschaften integrierte Kirche. Im allgemeinen hat die Kritik der lateinamerikanischen Volksreligiosität zwar den Synkretismus, der im Fortbestehen einheimischer magischer Elemente besteht, als Degeneration des Christentums gekennzeichnet, aber die Kritik an seinem genauen Gegenstück außer acht gelassen, d.h. an jenem anderen praktischen Synkretismus, den die Verstrickung der Kirche mit den oligarchischen Herrschaftsstrukturen darstellt.

Die Evangelisation zum vorrangigen und dringenden Problem zu erklären, bedeutet offensichtlich eine Infragestellung des «Christentums», das sich in den oligarchischen Gesellschaften herauskristallisiert hatte. Dies heißt indes nicht, daß die Volksreligiosität als purer Aberglaube abgetan und die Kirche bezichtigt wird, ein bloßes Instrument zur Beherrschung der Unterdrückten zu sein. Die Diskussion um die Evangelisierung will zwar mit der Neuauflage alter Schemata

Schluß machen, kann dabei aber nicht von der geschichtlichen und religiösen Wirklichkeit Lateinamerikas absehen. Volkstümliches Christentum und Kirche sind nicht bloße statistische Daten, sondern tief mit Lateinamerika verwurzelte geschichtlich-kulturelle Dimensionen. Bei all ihrer Ambivalenz machen sie – ob man will oder nicht – das Christentum aus, das in Lateinamerika bestanden hat und zu einem guten Teil weiterbesteht.

Den Hintergrund dieser Diskussion bildet eine gesellschaftliche und geschichtliche Krise von gewaltigen Ausmaßen: sie wird vom zunehmenden Erwachen der lateinamerikanischen Völker, der an den Rand gedrängten Massen, von deren fortschreitender Bewußtwerdung und von deren Befreiungskampf bestimmt. Dies hat zu einer raschen Verschärfung der gesellschaftlichen Widersprüche geführt.

Es handelt sich letzten Endes um die Krise der oligarchischen Gesellschaft und ihrer Herrschaftssysteme, die seit dem zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts dahinschwelt und in den letzten zwanzig Jahren einen Höhepunkt erreicht hat. Nachdem die alten traditionellen Oligarchien ihre Legitimität eingebüßt haben, gelingt es den neuen herrschenden Klassen industrieller Prägung aufgrund der Situation von Unterentwicklung und wirtschaftlicher Abhängigkeit nicht, ihre Herrschaft ausreichend zu legitimieren. Die marginalisierten Volksmassen üben immer stärkeren Druck aus, um eine größere wirtschaftliche, politische und kulturelle Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu erlangen und letzten Endes eine neue egalitäre Gesellschaft aufzubauen, in der das Volk Subjekt seiner eigenen Geschichte sein kann.

In dieser gesellschaftlichen Krisen- und Konfliktsituation ereignet sich das Erwachen zunächst kleiner christlicher Gruppen, dann immer weiterer Kreise der Kirche. Es handelt sich um das Aufbrechen einer neuen Sensibilität, die in anfänglich tastendem, aber beharrlichem Bemühen nach einer größeren Identifizierung der Christen und der Kirche als Symbolisierung der religiös-kulturellen Dimension sucht. Auf diese Weise ist sich die Kirche allmählich der tiefen Gegensätze und Konflikte in der lateinamerikanischen Gesellschaft bewußt geworden.

Auf ihre Legitimitätskrise haben die herrschenden Klassen mit einem Zuwachs an Gewalt geantwortet, um ihre Machtstellung zu festigen. Die gesellschaftlichen Veränderungen und Demokratisierungsprozesse, die eingesetzt hatten, sind drastisch zum Stillstand gebracht worden; als Modell, das den herrschenden Klassen erlaubt, ihre Macht und ihre Privilegien aufrechtzuerhalten, hat sich ein neuer Typ von Militärdiktatur in den meisten lateinamerikanischen Ländern

etabliert; die Unterdrückung der Volksbewegungen hat tragische Ausmaße angenommen.

In dieser Situation sieht sich die Kirche unausweichlich vor die Alternative gestellt, entweder eine Kirche der Machthaber und Unterdrücker oder eine Kirche des unterdrückten Volkes zu sein. Die Antwort der Kirche auf diese Alternative wird ebenso entscheidend für ihre geschichtliche Bedeutung in Lateinamerika im allgemeinen sein wie für das Problem der Evangelisierung im besonderen. Die Entwicklung der Kirche in den letzten Jahren, das Entstehen eines neuen Bewußtseins und einer neuen Praxis innerhalb der Kirche, geben der Hoffnung und Vermutung Raum, daß sie sich immer entschlossener und massiver für ein Engagement zugunsten der Armen und Unterdrückten entscheiden wird. Zweifellos gibt es auch Ausnahmen und unschlüssige Positionen, bei denen nicht selten der Versuch der Kirchen der reichen Länder eine Rolle spielt, das lateinamerikanische Christentum einmal mehr zu kontrollieren und zu kolonisieren¹.

II. Den Armen wird das Evangelium verkündet

Die Entscheidung der Kirche angesichts dieser Alternative bestimmt auch das Wesen und die Grundausrichtung der Evangelisation. In dem Maße aber, wie die Kirche in dieser neuen geschichtlichen Herausforderung für die Armen und Unterdrückten eintritt, findet sie zu sich selbst und zu ihrer ursprünglichen Tradition. Das Evangelium gewinnt seine Eigentümlichkeit zurück, eine in erster Linie an die Armen gerichtete Botschaft zu sein: an jene, die weder Geld noch Macht noch Ansehen besitzen.

Die Entscheidung für die Armen läuft nicht auf eine romantische Verklärung der Vorzüge der Armut hinaus. Dies wäre in der Situation Lateinamerikas furchtbar zweideutig. Die Armut, die breite Massen des Volkes erleben und erleiden, bedeutet unzumutbare Lebensbedingungen, Unsicherheit, Angst und tägliche Demütigungen, ein Leben in Unwissenheit und Aussichtslosigkeit. Es handelt sich auch nicht um eine Entscheidung für die Armut als abstraktes Lebensideal, sondern um ein Engagement für die Armen als empörende Realität, die das christliche Gewissen aufrüttelt.

Aus ebendiesem Grund wird die auf die Armen ausgerichtete Evangelisation gerade inmitten der Welt der Unterdrückten durchgeführt. Jahrhundertlang sind die Kirche und ihre Verkündigung bei den Armen gewesen, aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaftsstruktur jedoch als etwas Von-außen-Kommendes und ihnen im Grunde Fremdes. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt erfordert die Evangelisation eine neue Anwesenheit der Kirche unter den Unterdrückten, d.h. eine

unbedingte Orientierung auf sie hin, damit die Kirche wirklich zu einer Kirche des Volkes werden kann. Die echte Solidarität mit den Unterdrückten ist eine Voraussetzung für die Evangelisation; diese wird von Christen geleistet, die sich entschlossen die Lebensbedingungen des Volkes zu eigen gemacht haben und dessen Armut und Leid teilen².

Ein lateinamerikanischer Bischof hat dies folgendermaßen ausgedrückt: «Ich bitte euch, laßt uns angesichts des Leides, das uns unterwegs begegnet, die Gefahr der Gewöhnung vermeiden und ihm auch nicht ausweichen oder von weitem, mit verbundenen Augen, an ihm vorübergehen. Wie Jesus auf dem Weg nach Emmaus, so wird auch die Kirche nur am brüderlichen Teilen erkannt werden. Dies ist eine Bedingung für ihre Glaubwürdigkeit. Die Evangelisation nimmt in diesem Augenblick eine sichtbare Gestalt an, die Solidarität heißt.»³ Das bedeutet: ganz besonders in Lateinamerika darf die Evangelisation nicht im Sinne eines bloßen aus sich selbst heraus gültigen Wortes verstanden werden, sondern in erster Linie als Aktion, als Praxis der Christen, von der nur ein Teil verbalisiert wird.

Was den Unterdrückten verkündet wird, ist nicht ein Wort der Schicksalsergebenheit oder des Trostes, sondern die Nachricht davon, daß sie *trotz* des ganzen Berges von Unterdrückung und Ungerechtigkeit, der gegenwärtig auf ihnen lastet, dazu berufen sind, in vollem Maße frei und in vollem Maße Mensch zu sein: dem Tag für Tag erfahrenen Elend, dem Hunger, dem Mangel an «Bildung» zum Trotz. Ihnen wird verkündet, daß diese Berufung zur Freiheit unverzichtbar ist, daß niemand und nichts den Anspruch erheben kann, sie außer Kraft zu setzen, und daß der Ruf zur Freiheit von Jesus selbst stammt, der auch ein Armer war, von den Mächtigen verfolgt wurde und die Berufung zur Freiheit durch sein eigenes Leiden bekräftigte und endgültig besiegelte. Die Solidarität der Christen und der Kirche mit den Unterdrückten will ein Zeichen und eine Botschaft der Solidarität Christi mit ihnen sein: ein Zeichen leidender und zugleich von aller Herrschaft befreiter Solidarität.

In der gesellschaftlichen Wirklichkeit Lateinamerikas, die von der Ungerechtigkeit und Gewalt der Mächtigen gekennzeichnet ist, wirkt die Evangelisation darum als «subversiver» Faktor. Die Nachricht von der Freiheit muß notwendigerweise ausgesprochen politische Züge annehmen. Andernfalls würde die Botschaft des Evangeliums zu einer verschwommenen Angelegenheit, welche die konkrete Solidarität Christi mit den Unterdrückten völlig aufweichte. Was könnte dem restlos ausgebeuteten Arbeiter oder dem Entlassenen die Kunde von einer Freiheit bedeuten,

die mit keinem Wort seine dringenden Probleme ansprache, die Entlassung, die gewerkschaftlichen Rechte und Freiheiten, die Notwendigkeit einer Veränderung des Ausbeutungssystems? Was würde dem Landarbeiter eine Freiheit sagen, die mit dem Problem des Bodens, der Latifundien und der Notwendigkeit einer Agrarreform nichts zu tun hätte? Was könnte den Unterdrückten in Lateinamerika eine Freiheitsbotschaft bedeuten, wenn diese keine radikale und konkrete Kritik an den Terrorregimen übte, welche die herrschenden Klassen dem Volk aufoktroziert haben? Wenn die Evangelisation sich auf der Grundlage der praktizierten Solidarität mit den Unterdrückten verwirklicht, dann folgt daraus, daß sie den engen Zusammenhang zwischen der in Christus verheißenen Freiheit und der vom Volk erhofften und gesuchten Befreiung nicht verkennen darf. Die im Evangelium verkündete Freiheit und Liebe Gottes wäre eine Leerformel, wenn sie die menschlich-politischen Sehnsüchte der Armen und deren Kampf um die Befreiung nicht von Grund auf ernst nähmen⁴.

Schließlich setzt die politische Dimension der Evangelisierung die Beachtung der Tatsache voraus, daß die Armen und Unterdrückten, an die sie sich vorrangig wendet, weder Individuen noch ein isoliertes Phänomen sind, sondern eine sozio-ökonomische Identität besitzen und eine strukturelle Größe innerhalb der lateinamerikanischen Gesellschaft darstellen. Es handelt sich um bestimmte Gesellschaftsklassen, die das Herrschaftssystem aus dem politischen und kulturellen Leben verdrängt hat und deren Teilnahme am Wirtschaftsleben sich darauf beschränkt, Objekte der ins Letzte gesteigerten Ausbeutung durch das Kapital zu sein. Hierdurch zeigt sich noch deutlicher, daß eine auf die Armen ausgerichtete Evangelisation notwendigerweise zu einem radikalen «Ortswechsel» der Kirche innerhalb der Gesellschaftsstruktur führen muß. Es genügt also nicht, die materiellen Lebensbedingungen dieser Klassen zu übernehmen, es gilt vielmehr, für sie Partei zu ergreifen, indem man sich auch ihre politischen Aspirationen zu eigen macht; auf diese Weise wird die Kirche allmählich eine neue Identität als Zeichen der Freiheitshoffnungen des Volkes aufbauen.

III. Evangelisation und Volksreligion

Aufgrund ihrer Ausrichtung auf das Volk sieht sich die Evangelisation durch die Volksreligion mit einem besonders schwerwiegenden Problem konfrontiert. Wie wir vorhin aufgezeigt haben, war das volkstümliche lateinamerikanische Christentum ein Produkt des Kolonisierungsprozesses und der damit verbundenen Akti-

vitäten der Kirche einerseits und der fragmentarischen Überreste aus einheimischen Kulturen, die in den Bahnen der neuen Religion weiterlebten, andererseits. Daraus ergab sich eine bäuerlich geprägte Religion, die den in Lateinamerika entstandenen Agrargesellschaften entsprach.

Diese Religion läßt sich unmöglich in einer kurzen Zusammenfassung charakterisieren; bestimmte Heilige und die Jungfrau Maria spielten darin eine Hauptrolle, und um sie kreisten die Frömmigkeitsübungen des Volkes; diese Religion war von einem christozentrischen Christentum weit entfernt. Besondere Bedeutung kam denjenigen Heiligen zu, die die katholische Heiligenverehrung mit dem Lebenszyklus oder mit dem Zyklus der Landwirtschaft in Verbindung brachte (jene Heiligen, welche halfen, einen Ehegatten zu finden, ein Kind zu bekommen, bestimmte Krankheiten zu heilen, gute Ernten zu erzielen oder Regen herbeizuschaffen usw.).

Dieser Religionstyp hat zweifellos innerhalb des Gesellschaftssystems stabilisierend gewirkt. Dabei darf man jedoch nicht außer acht lassen, daß dies gerade deshalb möglich war, weil er die Anstöße zu Protest und Negation des Bestehenden in bestimmten religiösen Symbolen auffing, indem er sie neutralisierte oder wieder auf die Stabilisierung jener Ordnung hinlenkte. Politisch trug er so dazu bei, ein starres Weltbild und Gesellschaftskonzept zu stützen und den Status quo heiligzusprechen.

Es steht außer Zweifel, daß die Krise der Agrargesellschaft auch den Fortbestand der Volksreligion in Frage gestellt hat; ebensowenig darf man jedoch verkennen, daß die Ebene der sozio-ökonomischen Strukturen und die Kultur nicht automatisch und eindeutig miteinander korrespondieren. Weit davon entfernt, ein Phänomen der Vergangenheit zu sein, lebt

der Volksglaube als Religion der breiten Massen in unterschiedlicher Intensität weiter.

Das hierdurch aufgeworfene Problem hat verschiedene Kreise der Kirche zu unterschiedlichen Stellungnahmen und pastoralen Alternativen veranlaßt⁵. Zwischen den beiden Extremen einer konservativen Linie einerseits, welche die Volksreligiosität unkritisch reproduzieren möchte, und einer elitären «liberalen» Linie andererseits, die den Volksglauben als heidnischen Aberglauben abtut und ohne den geschichtlichen Niederschlag auskommen will, den er im Volk darstellt, bewegt sich der Versuch, in der Weise zu evangelisieren, daß man sich die Wirklichkeit des Volkes zu eigen macht und gleichzeitig seine Freiheitssuche vorantreibt. Eine Evangelisation, die wirklich von der Realität des Volkes ausgeht, darf die ihm zugehörige religiös-kulturelle Komponente nicht ignorieren, d.h. sie darf nicht davon absehen, daß der kulturelle Boden, den sie betritt, von Geschichtstraditionen bestimmt ist, die das Christentum dahin tendieren lassen, gegenüber der Befreiung eine wenn nicht rundheraus ablehnende, so doch zumindest sehr ambivalente Haltung einzunehmen. Sie darf allerdings ebensowenig verkennen, daß es sich dabei um die von der religiösen Erfahrung des Volkes geprägten Symbole handelt, in die auch seine Leidenserfahrung und seine Freiheitssuche eingeflossen sind. Eine wirklich auf das Volk hin orientierte Evangelisation kann nicht auf diese Weise von der Ambivalenz der Volksreligion abstrahieren. Daher stimmen verschiedene theologische Reflexionsversuche darin überein, daß sie die Notwendigkeit unterstreichen, das volkstümliche Christentum zu evangelisieren oder eine bewußtmachende Evangelisation⁶ durchzuführen, welche die Elemente der Volksreligion kritisch aufgreift, indem sie die darin verborgenen christlichen Anstöße zur Freiheit wachruft.

¹ Als einen der offenkundigsten Aspekte solcher gegenwärtig unternommenen Versuche kann man die theologische Kampagne zur Unterdrückung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bezeichnen, welche die Leitung von Adveniat von der Bundesrepublik Deutschland aus in die Wege geleitet hat.

² In diesem Zusammenhang erhält die Armut die Bedeutung eines Zeichens für die Solidarität mit den Armen und zugleich für den Protest gegen deren erzwungene Not. Vgl. G. Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación*, in: *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 238.

³ F. Ariztia, *Algunas reflexiones sobre la solidaridad*. Mensaje de Navidad (Santiago 1974).

⁴ Die Betonung des Zusammenhangs zwischen politischem Engagement für die Befreiung und dem christlichen Glauben bildet den Mittelpunkt der lateinamerikanischen «Befreiungstheologie». Vgl. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Lima 1971) 63–70 (= *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 37–42).

⁵ Vgl. S. Galilea, *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular*, in: *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 156–158.

⁶ Vgl. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Lima 1971) 335 (= *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 255).

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

FERNANDO CASTILLO

1943 in Santiago de Chile geboren, Studium der Theologie und Soziologie in Santiago, Münster und Sussex. Lehrtätigkeit in beiden Fächern an der Universidad Católica de Chile. Promotion in Theologie 1976 mit einer Dissertation über *El problema de la praxis en la teología de la Liberación*. Verschiedene Veröffentlichungen über Ideologie und Theologie der Befreiung. Anschrift: Grevener Straße 478, D-4400 Münster/Westf.