

Enrique Dussel

Die moderne Christenheit vor dem «anderen»

Vom «rüden Indio» bis zum
«guten Wilden»

Zum Wesen des Menschen gehört seine Würde, denn er ist eine Person, und die Person ist das höchste und das würdigste unter den Geschöpfen. Trotzdem berauben alle Systeme der Unterdrückung Menschen ihrer Würde. Innerhalb der Systeme wurde sie den Unterdrückten genommen. Man nahm sie aber auch denen «draußen», den Feinden, den Barbaren, den *gojim*, denen, «die keine Vernunft haben», den «Nichtmenschen». Außerhalb des Systems herrscht die «Nacht der Zivilisation», die drohende dunkle Masse, das Dämonische.

Immer wieder hat es sich wiederholt, daß man Menschen ihre Menschheit absprach und ihnen ihre Würde aberkannte. Wir wollen darauf eingehen, wie dies in der europäischen Expansion nach Amerika vom fünfzehnten Jahrhundert an geschah, nachdem Amerika 1492 entdeckt wurde. 1620 kamen die Pilgerväter an den Küsten Nordamerikas an, und damit begann eine weitere Etappe.

Es geht nicht nur um ein historisches Thema, es geht um ein sehr aktuelles Thema.

I. Das Problematische des «anderen»

1. Drei Kategorien von Barbaren...

1577, als Italien, Frankreich, Deutschland und England ihren engen europäischen Gesichtskreis noch nicht überwunden hatten, publizierte José de Acosta in Lima (Peru) im Vorwort zu seinem Buch «*De procuranda Indorum salute*» oder «*Die Predigt des Evangeliums in (West-)Indien*» eine Typologie von drei Klassen von «Barbaren»: «Es stimmt zwar, daß diese Leute vielen Provinzen und Nationen angehören und sehr unterschiedlich sind. Doch meine ich nach langer und eingehender Betrachtung, daß man alle barbarischen Völker auf drei unter sich sehr verschie-

dene Gruppen oder Kategorien reduzieren kann, die aber alle umfassen.»¹ Unter *Barbaren* versteht man dann im allgemeinen: «Die, welche den rechten Gebrauch der Vernunft und die allgemeine Lebensweise der Menschen verwerfen und so mit barbarischer Rohheit (*rudeza*) und mit barbarischer Wildheit leben.»² Natürlich waren – und sind – für einen Europäer der «rechte Gebrauch der Vernunft» und die «rechte Lebensweise» nur die europäische Vernunft und die europäische Lebensweise. Jede Vernunft und jede Lebensweise, die von der *eigenen* abweichen, urteilt er ab, wie wir weiter sehen werden, als nicht menschlich.

José de Acosta meint, daß die Chinesen, die Japaner und andere Bewohner Ostindiens (des heutigen Fernen Ostens im Gegensatz zu Westindien = Amerika) obwohl sie Barbaren sind, «so ähnlich behandelt werden müssen, wie die Apostel den Griechen und Römern predigten»³. «Wenn man diese gefestigten Republiken mit ihrer öffentlichen Gesetzgebung und ihren befestigten Städten mit Gewalt und mit Waffen Christus unterwerfen will, wird man nichts anderes erreichen, als daß der Name Christus und Christ ihnen sehr verhaßt wird.»⁴

Eine zweite Gruppe der Barbaren sind die Azteken und die Inkas, die, obwohl sie wegen ihrer politischen und religiösen Institutionen sehr berühmt sind, dennoch «den Gebrauch der Schrift nicht erreichten und auch keine Philosophen kannten»⁵. Sie stehen in der Mitte zwischen den zwei anderen Kategorien.

Schließlich folgt «die dritte Gruppe von Barbaren»: «Unter diese Gruppe fallen alle Wilden, die wie die Tiere sind. (...) In der neuen Welt gibt es von ihnen unzählbare Horden. Sie unterscheiden sich wenig von den Tieren. (...) Sie sind kaum Menschen oder nur Halbmenschen, und daher muß man sie zuerst lehren, Mensch zu werden und sie wie Kinder unterrichten. (...) Nur mit Zwang können sie gebändigt werden (...) und man muß ihnen in bestimmtem Sinne gegen ihren Willen Gewalt antun (Acosta zitiert hier Lk 14,23), damit sie in den Himmel gelangen.»⁶

Dabei muß man bedenken, daß José de Acosta eigentlich ein Verteidiger der Indios war und die den Indios so feindlichen Thesen von Ginés de Sepúlveda nicht vertrat! Auch er konnte der ideologischen Ansteckung seiner Zeit, einem humanistischen Europa-zentrismus, nicht entkommen. Der weltliche Messianismus Spaniens und Portugals war nur ein erstes Glied in der Kette der weltlichen Messianismen: des holländischen des siebzehnten Jahrhunderts, des französischen und englischen vom achtzehnten Jahrhundert an, des deutschen im neunzehnten Jahrhundert und des nordamerikanischen in den letzten Jahrzehnten.

2. Die Expansion der Christenheit und der «andere»

Das feudale Europa versuchte mit den Kreuzzügen ein erstes Mal eine Ausweitung seiner Macht und eine Eroberung der Welt. Die Araber konnten dieser ersten europäischen Aggression im Namen des Christentums widerstehen.

Auch die zweite europäische Expansion geschah im Namen des Christentums. Sie verlief dieses Mal aber nicht über das östliche Mittelmeer, sondern über den Atlantischen und über den Indischen Ozean. Pierre Chaunu geht so weit zu behaupten: «Das sechzehnte Jahrhundert brachte von unserem Gesichtspunkt aus die größte Mutation der Geschichte der Menschheit.»⁷ Der Bürger – und das war bei Aristoteles noch jeder politisch mündige Mensch – ist jetzt der Bewohner Europas. Dieser *civis* oder *Zivilisierte* besaß die *civitas*, oder das Benehmen, das «dem Bürger würdig ist»: die *Zivilisation*.

Wie für Aristoteles in seiner Gesellschaft von Sklavenhaltern und Sklaven nur der freie Mensch Mensch war, ist jetzt nur der europäische Mensch Mensch in den Augen der Europäer. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478–1557) schrieb in seiner *Historia general y natural de las Indias* mehr als Europäer denn als Spanier: «Die Bewohner Ostindiens haben zwar eine Vernunft und stammen ab von den Menschen, die aus der Arche Noahs kamen. Doch sind sie durch ihren Götzendienst und ihre teuflischen Opfer und Zeremonien tierisch geworden und haben die Vernunft verloren.»⁸

Gleicher Art schreibt Ginés de Sepúlveda: «Die Tatsache, daß sie Städte haben, einigermaßen vernünftig zu leben scheinen und eine Art Handel treiben, kann genügend auf die Zwänge der Natur zurückgeführt werden. Es beweist nichts mehr, als daß sie nicht untätig und keine Affen sind und daß ihnen die Vernunft nicht ganz fehlt.»⁹

Für die Europäer, für die Spanier, war der «andere», der Indio, ein rüder, roher Wilder, auf Spanisch *rudo* nach dem lateinischen Adjektiv *rudis*, unbearbeitet, grob, oder dem Zeitwort *rudere*: schreien, brüllen. *Rudo* steht im Gegensatz zu *erudito*, gebildet, und der Gebildete verfügt über *erudición*, Bildung. Der Gebildete ist nicht roh und rüde, nicht brutal, nicht ohne Kultur.

Auch die Besten sahen im Indio einen unbeholfenen, rohen Menschen, ein «Kind», einen «Rohstoff», der zu gestalten und zu bearbeiten war, zu erziehen und zu evangelisieren. Unter diesen Vorzeichen begann die ruhmvolle Verbreitung des Christentums über die Erde, und päpstliche Bullen wurden die theologische Rechtfertigung für die Ausplünderung der Völker der Dritten Welt.

II. Theologische Voraussetzungen

1. Eine Theologie der Unterdrückung

Jede Theologie wird Theologie der Unterdrückung, wenn sie mit den Instrumenten theologischer Rationalität die Interessen der herrschenden Klasse eines unterdrückenden Volkes theoretisch zum Ausdruck bringt. Eine solche Theologie der Unterdrückung verfügt über große Logik und Zusammenhang. In ihr wird das System, die Totalität (das «Fleisch», *basar* auf Hebräisch) zum Fetisch. Das System umfaßt alles, betrachtet sich als absolut und endgültig. Einer solchen Theologie ist die Utopie eines anderen und besseren Systems dämonisch, illegitim, atheistisch.

Das Volk Israel selbst unterlag, sei es wegen der ideologischen Ansteckung der Nachbarvölker und Imperien, sei es wegen des Gefühls der eigenen Stärke unter den ersten Königen einer solchen Versuchung und verwendet die Kategorie *gojim*¹⁰, um die fremden, minderwertigen und barbarischen Völker zu bezeichnen.

Die «Hellenizität», die «romanitas», die «Christenheit», die «europäische» oder «westliche Zivilisation» sind lauter Begriffe einer fetischisierten, alles verschlingenden Totalität des Systems. Diese Begriffe gehören zur Grundlage einer Theologie der Unterdrückung.

Seinem Wesen nach gründet dieser Fetischisierungsprozeß von seiten der herrschenden Klasse einer unterdrückenden Nation auf der Verneinung der *Äußerlichkeit* des anderen¹¹ und auf der Entfremdung des anderen als anderen. Der andere wird ein einfaches Element des eigenen Systems, ein Mittel zur Erreichung der eigenen Ziele. Hierin besteht schließlich die Sünde. Einem anderen seine «Würde» nehmen, die ihm wesentlich, von Natur aus zukommt («würdig» sein, heißt Person sein, anders sein als jeder andere, eminent *heilig* sein: jemand sein dürfen, der «abgesondert» und daher verschieden ist), das ist, ihm sein Anderssein, seine Freiheit, seine Menschlichkeit nehmen. Wenn man einmal dem anderen seine Äußerlichkeit genommen hat, die ihm von Gott aus zusteht, und dies durch das Kunststück gelang, daß man ihn für barbarisch, unmenschlich, tierisch und bestialisch, und für den Erzfeind¹² hielt, konnte man ihn manipulieren, kontrollieren, beherrschen, quälen, foltern, ermorden. Dies alles geschieht dann im Namen des «Seins» – so würde es der alte Schelling sagen – oder im Namen der «Zivilisation» und der Kultur, oder im Namen des «Christentums», eigentlich immer im Namen der fetischisierten Totalität.

Es ist logisch, daß auf die Aburteilung des anderen unmittelbar, wenn man über genügend politische,

wirksame Macht verfügt, außerdem folgt, daß man ihn dessen, was er materiell zum Leben braucht, berauben kann. Wenn es dann beim Offertorium der katholischen Messe heißt: «Wir bringen Dir dieses Brot, Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit», dann wird der Raub auf der Ebene der täglichen wirtschaftlichen Wirklichkeit auf der Ebene des Kultes zum Sakrileg, und so wird hier die Entwürdigung des anderen blasphemisch vollendet und zur absoluten Wirklichkeit. Es genügt nicht, den Indio nur als Tier zu betrachten, er wird auch zu einer nichts kostenden, völlig ausnutzbaren Arbeitskraft innerhalb eines kolonialistischen Tributsystems, das die wesentlichen Voraussetzungen für die erste Kapitalakkumulation des europäischen Kapitalismus vom 16. Jahrhundert an schaffte.

2. Eine Theologie der Befreiung

In Zeiten, in denen die Propheten auftreten und das messianische Gottesreich näher rückt, wird gerade gegen die Bürde der Ablehnung und der Verneinung, die auf den *gojim*, auf den Heiden, auf den «Völkern» lastet, angegangen: «Ich habe meinen Geist über ihn ausgegossen, damit er den *gojim* Gerechtigkeit verkünde.» (Jes 42,1.) «Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker (*éthnē*) werden vor ihm versammelt werden.» (Mt 25,31–32).¹³

Eine Theologie der Unterdrückung setzt gern Grenzen fest (vgl. «damit mein Heil bis an die Grenzen der Erde reiche», Jes 49,6)¹⁴, und erklärt, daß der andere an der anderen Seite der Grenze steht, an der anderen Seite des Heils, des Seins, der Würde. Dagegen durchbricht die Befreiung den Horizont des Systems und schließt den anderen als den Gleichen, als einen Bruder, als ein Mitglied der eschatologischen Gemeinschaft mit ein.

III. Die Diskussion über die Behandlung und das Wesen der Indios

1. Der Rahmen der Diskussion

Die Diskussion, die 1550 in Valladolid zwischen Juan Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas stattfand, war ein theologisch sehr bedeutendes Ereignis. Es war die wichtigste Diskussion, die damals in Europa über das Wesen der Menschen und Kulturen der Dritten Welt sowohl mit Argumenten auf der Ebene der natürlichen menschlichen Vernunft als im Licht

des Glaubens je geführt wurde. Es dauerte bis zum Erscheinen der Theologie der Befreiung in unserer Zeit vom Ende der sechziger Jahre an, bis die Problematik mit ähnlichem Tiefgang wieder aufgenommen wurde.

Paradoxerweise begünstigte ein bestimmtes Verhältnis der Klassen untereinander die Sache der Indios auf der Ebene der Diskussion, was ihnen allerdings in der politischen und wirtschaftlichen Wirklichkeit wenig nützte, denn dort wurden sie nach wie vor bis zur totalen Entfremdung und sogar oft bis zur physischen Vernichtung unterdrückt.

In den Kolonien war die Klasse der «Encomenderos», der Spanier, die über die Arbeit der Indios als deren Tributzahlung an Spanien verfügen konnten, im spanischen Amerika eine mächtige Oligarchie geworden, die anfangs sich zu organisieren. (Ähnlich war es auch mit der Gruppe der Sklavenhalter in Brasilien.) Der König konnte diese Encomenderos schlecht unterstützen, denn sie neigten dazu, sich von Spanien unabhängig zu machen. Die Konquistadoren Perus waren dafür schon ein warnendes Beispiel gewesen.

Daher ließ der König die Veröffentlichung der Schriften von Ginés de Sepúlveda, die die Unterdrückung der Indios im Sinne der Encomenderos rechtfertigten, nicht zu, sondern er erlaubte dagegen den Druck der Werke von Bartolomé de las Casas, der die Berechtigung der spanischen Eroberung Lateinamerikas leugnete und die Freiheit der Indios verteidigte. Der König mußte den Einfluß der entstehenden Oligarchie zu schmälern versuchen, um seine eigene Macht zu sichern. In diesem Kontext kann Bartolomé die Encomenderos kritisieren und sich auf den König stützen, um die Freiheit der Indios zu erwirken.

«Zum ersten, und wahrscheinlich auch zum letzten Mal», so schreibt ein nordamerikanischer Autor, «nimmt eine Kolonialmacht die Mühe einer echten und ehrlichen Untersuchung auf sich, um die Berechtigung der Methoden zu untersuchen, die sie zur Erweiterung ihres Imperiums anwandte.»¹⁵ In der Tat hörte der Rat der Vierzehn, «el consejo de las Indias», sich das Urteil von Theologen und Juristen an, um sein Gutachten über die Berechtigung der Eroberung Amerikas abgeben zu können.

2. Die Argumente von Ginés de Sepúlveda

Vor dem Rat begründete Ginés de Sepúlveda seine Argumentation mit Hilfe vieler Autoren, unter ihnen Aristoteles, Johannes Maior, Fernández de Oviedo, eine Bulle Alexanders VI. usw.

Aristoteles hatte behauptet: «Der Mensch, der nicht von Natur sich selbst, sondern einem andern ange-

hört, ist von Natur auch Sklave. (...) Von Natur sind Sklaven (*phýsei douloi*), für die es nützlich und von Vorteil ist, anderen zu gehorchen. Der Nutzen der Sklaven ist von dem der Haustiere nur wenig verschieden.»¹⁶ Ginés de Sepúlveda machte sich diese Lehre in seiner Theologie der Unterdrückung zunutze: «Es gibt noch weitere Gründe für einen gerechten Krieg gegen die Indios. (...) Einer besteht darin, daß man diejenigen, die von Natur aus anderen gehorchen müssen, wenn sie diesen Gehorsam verweigern, mit Waffen unterwerfen darf, falls kein anderer Weg möglich ist.»¹⁷

Johannes Maior, ein schottischer Theologe hatte 1510 in Paris sein Werk «*In I. und II. Sentent. Commentarii*» veröffentlicht, in denen er auch auf die neuentdeckten Gebiete zu sprechen kam. Er meinte, daß, «wenn bestimmte Leute den Glauben an Christus mit ganzem Herzen angenommen haben, sie auch wünschen müssen, daß ihre Herrscher, wenn sie Heiden bleiben wollen, abgesetzt werden»¹⁸. Weiter schreibt er: «Es muß noch etwas dazu gesagt werden. Diese Leute leben an beiden Seiten des Äquators und in der Mitte zwischen den Polen als wilde Tiere. Jetzt ist dies alles erst entdeckt worden.»¹⁹

3. Die Antwort des Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas antwortet sehr leidenschaftlich auf all diese Argumente. Die Antwort auf Johannes Maior lautet: «Hören wir doch auf mit Johannes Maior. Er weiß ja absolut nichts, weder von unseren spanischen Gesetzen noch von den konkreten Tatsachen. Es ist ja lächerlich, daß dieser schottische Theologe daherkommt, um uns zu erzählen, daß ein König abgesetzt werden muß, noch ehe er Spanisch kann oder versteht, weshalb die Spanier Festungen bauen.»²⁰

Auf Fernández de Oviedo, der behauptete, daß die Indios in «tierische Sitten» verfallen seien und unmöglich den Glauben empfangen könnten, antwortet Bartolomé: «Oviedo nahm doch teil an den grausamen Streifzügen unter den Indios. Kann es dann noch etwas geben, was er nicht gegen die Indios zu sagen bereit wäre? (...) Gott hat ihm und den anderen Plünderern die Augen verschlossen (...)»²¹, und daher können sie nicht durch Gottes Gnade verstehen, daß diese armen nackten Leute einfach sind, gutmütig, mitfühlend und mild.»²²

In bezug auf die Bullen Alexanders VI. analysiert Bartolomé die sogenannte «Schenkung» Amerikas an die Spanier und zeigt, daß der Papst niemals die Gewalt oder den Krieg als Mittel, den Indios den Glauben zu verkünden, gutgeheißen hat. Er wies

darauf hin, daß die Königin Isabel damals nach der Entdeckung die Indios verteidigte und verboten hatte, «ihnen oder ihren Besitzungen irgendeinen Schaden zuzufügen».²³

Mit solchen Argumentationen für und wider standen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de las Casas sich in der Streitfrage gegenüber, ob die Indios den Glauben empfangen dürften und wie er ihnen gepredigt werden sollte.

IV. Der eigene Standpunkt des Bartolomé de las Casas

1. Die Achtung des Las Casas vor dem Indio als anderem

Schon als Eroberer und später als junger Geistlicher schätzte Bartolomé die Indios und behandelte sie als *andere*: «Gott hat all diese vielen und unterschiedlichen Völker sehr einfach und ohne Hinterlist und Bosheit erschaffen. Sie sind ihren natürlichen Königen und ihren christlichen Herren gegenüber sehr gehorsam und treu. Es gibt auf der ganzen Welt keine bescheideneren, geduldigeren Menschen, die mehr den Frieden lieben, sanfter und ohne Zwist und Zorn sind. Sie sind sehr fein gebaut, sanft und sacht und halten keine schwere Arbeit aus. Sie sterben leicht bei jeder Krankheit.»²⁴

Diese Hochachtung des Las Casas hatte noch nichts zu tun mit dem späteren Mythos des *bon sauvage*, des guten Wilden, obwohl Bartolomé's Schrift «Kurzer Bericht der Zerstörung Amerikas» (*Brevissima relación de la destrucción de las Indias*) mit zur Entstehung des Mythos beitragen sollte. Bartolomé respektiert den Indio in seiner *Äußerlichkeit*. Seine Behauptungen über sie mögen ab und zu stereotyp sein und ständig wiederkehren («Sie sind so sanft, so bescheiden und friedliebend...»), aber gerade in ihnen zeigt sich die Fähigkeit von Las Casas, den Gesichtskreis des Systems zu sprengen, um sich für die *Äußerlichkeit des anderen als anderen zu öffnen*.

2. Las Casas als Theologe der Befreiung

Die Ankunft der Spanier in Amerika war eine Urerfahrung, ein Einander-Gegenüberstehen «von Angesicht zu Angesicht»: «Der Admiral (Columbus) und alle anderen, die noch nie die Indios gesehen hatten»²⁵, standen ihnen nun zum ersten Mal gegenüber.

Die Europäer aber stürzten sich sofort auf die Indios: «Kaum hatten sie sie gesehen, da stürzten sie sich auf sie (auf die Indios) gleich grausamen ausgehungerten Wölfen²⁶, Tigern und Löwen. Seit vierzig Jahren bis heute (1552) haben sie nichts anderes getan,

als sie in Stücke zu reißen, zu töten, zu beängstigen, zu unterdrücken, zu quälen und zu vernichten mit immer ausgefalleneren und neuen Arten der Grausamkeit, von denen man noch nie gelesen noch gehört hat.»²⁷ Der Prophet und Befreiungstheologe Las Casas richtet seine Kritik gegen die Entfremdung des anderen und greift heftig die Totalitätssucht eines europäischen Systems an, das seine imperialistische Herrschaft zu erweitern sucht. Autobiographisch schreibt Las Casas von sich selbst als jungem Geistlichen: «Er war immer mehr davon überzeugt, das alles, was man den Indios antat, ungerecht und gewaltsam war.»²⁸

3. Las Casas als Kapitalismus- und Ideologiekritiker

Für den größten Theologen des sechzehnten Jahrhunderts war das ganze europäische System falsch, denn falsch war das Hauptziel, dem man in ihm nachjagte: «... Über hunderttausend Opfer haben sie umgebracht durch die Arbeit, zu der sie sie aus reiner Gier nach Gold zwangen.»²⁹ «Wegen ihres Heißhungers nach Gold und Reichtümern.»³⁰ Der Gott Gold, der neue Fetisch und Abgott des entstehenden Kapitalismus wurde von Las Casas noch in der Wiege, als er kaum geboren war, kritisiert. Dadurch war ein Anfang gemacht mit der Kritik an der modernen europäischen Welt, angefangen mit ihrer präkapitalistischen und merkantilistischen Phase über die Anfänge des eigentlichen industriellen Kapitalismus bis zum Imperialismus und «Nachkapitalismus». Mit Spanien und Portugal waren von vornherein auch schon die Niederlande, England, Frankreich und der imperialistische Dreierbund unserer Tage, USA, Deutschland und Japan, mitkritisiert.

In Bartolomé's Zeit trat der ungerechte Reichtum in einem Maß wie nie zuvor seine Götzendienst fordernde und Menschen verzehrende Herrschaft an: «Seit siebzig Jahren haben sie unter diesen Völkern geraubt, geschlachtet und gemordet, und sie waren ein Ärgernis für den Glauben. *Bis heute haben sie nicht bemerkt*, daß dies ein Ärgernis und eine Schande war für unseren Glauben, daß diese Diebstähle, dieses Unrecht, diese Versklavung und die widerrechtliche Aneignung so vieler Reiche und Völker und schließlich diese Verheerung ganzer Gebiete und dieser Völkermord *Sünde und sehr grobes Unrecht sind.*»³¹

Bartolomé de las Casas zeigt sich hier nicht nur sehr deutlich als Befreiungstheologe, er ist auch ein Theologe der Ideologiekritik. Er bemerkte mit scharfer Intelligenz die Diskrepanz zwischen christlicher Theorie und Praxis («Bis heute haben sie nicht *bemerk*t ...»): nicht festgestellt, nicht entdeckt, und vor allem: er weist auf die Sünde hin, die durch die

Erweiterung der europäischen Herrschaft über andere Völker begangen wird.

Dies ist eine Theologie der Befreiung, die die moralische Perversität des Kolonialismus und des Tributsystems der *encomienda* bloßstellt. Die europäische Theologie hat sich bis heute gegen eine solche Theologie der Befreiung gesperrt. Es wäre auch für sie höchste Zeit, über die Geschichte nachzudenken und zu versuchen, die unchristlichen Folgen einer unchristlichen Theologie der Herrschaft wiedergutzumachen.

Las Casas hat zwei Jahrhunderte vor Rousseau und drei Jahrhunderte vor Hegel und Marx die Dialektik zwischen Herren und Sklaven, wie sie sich auf der Ebene der Welt in dem Verhältnis zwischen den Völkern abspielt, verstanden und zum Ausdruck gebracht, als er davon berichtete, daß alle, «die es wagen könnten, in Freiheit zu denken und zu atmen», umgebracht wurden, um eine koloniale Ordnung zu gründen «durch möglichst harte, grausame und bittere *Versklavung und Unterdrückung*».

Kurz vor seinem Tod schreibt Las Casas in seinem *Testament*: «Gott hat mich ohne mein Verdienst als seinen Diener auserwählen wollen, um einzutreten für diese vielen Völker und Menschen, die wir Indios nennen (...), um sie zu *befreien* (ein solches Wort in einem frommen Text des sechzehnten Jahrhunderts!) vom grausamen Morden, das ihnen angetan wird.»³²

V. Der «gute Wilde» (*bon sauvage*) im triumphierenden Kapitalismus

Für die Feststellung der Berechtigung der spanischen Herrschaft in Amerika und konkret des Rechts der *encomenderos*, die Indios nach Belieben zur Arbeit einzusetzen, war es wichtig, festzustellen, ob die Völker Amerikas fähig waren, in Frieden den Glauben zu empfangen oder nicht. Dies alles spielte sich noch ab in einer vorindustriellen und merkantilistischen Gesellschaft, als der Kapitalismus noch in den Kinderschuhen steckte.

Die Vorstellung des «guten Wilden» (*bon sauvage*) hatte dagegen gegen Ende des siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert als Hintergrund das Recht der Europäer (jetzt hauptsächlich Franzosen und Engländer) im Rahmen eines kapitalistischen Systems – das bald industriell sein sollte und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts auch noch imperialistisch –, neue Kolonien zu erwerben und zu beherrschen.

1. «Bei uns» und die «anderen»

In einer neueren Arbeit wird dargestellt, daß der Europazentrismus zusammengeht mit der Verachtung

«anderer» Völker: «Obwohl Europa der kleinere der drei Teile *unseres* Kontinentes (der Landmasse Europa–Asien–Afrika?) ist, hat Europa Vorteile, die ihm vor den *anderen* den Vorzug geben. Das Klima ist sehr gemäßigt, und seine Gegenden sind sehr fruchtbar, wenn man den Norden ausnimmt. Europa ist überlegen wegen seines Wohlstands und seiner Ressourcen, und die Völker sind gewöhnlich sehr sanftmütig, ehrlich und zivilisiert. Sie haben eine sehr gute Veranlagung für Kunst und Wissenschaft. (...) Die Völker Europas haben sich durch ihre Geschicklichkeit und ihren Mut die *anderen* Teile der Welt unterworfen. Ihr Scharfsinn zeigt sich in ihren Werken, ihre Weisheit in ihren Regierungen, ihre Kraft in ihren Waffen, ihre Planung und Geschicklichkeit im Handel, ihre Großzügigkeit und Kunstliebe in ihren Städten. Europa läßt so in jeder Hinsicht die anderen Teile der Welt hinter sich. (...) Es besteht (trotz der Tatsache, daß andere Völker in *unserem* Europa anderen Religionen, besonders dem Islam angehören) oft Anlaß, die Namen «Europa» und «Christenheit» durcheinanderzuwenden.»³³

Das «*Unsere*» ist das Europäische, Zivilisierte, Christliche, das sind ehrliche und mutige Leute, die Wissenschaft und Kunst zu schätzen wissen. Die «*anderen*», das sind die Barbaren, die Heiden, die Fremden, ohne König oder Glauben. Bernard Duchêne analysiert verschiedene Artikel des zitierten *Dictionnaire*, um schließlich zur Schlußfolgerung zu gelangen: «Moreri und seine Leser sind nicht nur weit entfernt von der Anerkennung des *anderen* als *anderen*, sondern im Gegenteil, durch den Kolonialismus nähert sich der Traum der Wirklichkeit an: das «bei uns» (*chez nous*) soll sich über die ganze Welt verbreiten, und die Weltkarte soll unter den Farben eines christlichen Europa vereinigt werden.»³⁴

2. Der «gute Wilde» als Beuteobjekt des Kapitalismus

Schon in der Zeit von José de Acosta, später in der Zeit des *Dictionnaire* standen zwei Auffassungen über den «primitiven Menschen» nebeneinander. Für die einen ist er ein Barbar, brutal, grausam, wild und wüst³⁵. Für andere war er sanft, gutmütig, gelehrig und folgsam, voller Tugenden und ohne Hinterlist, ungefährlich, froh und von feiner Natur³⁶. Oder die fremden Völker werden von denselben Personen einmal so und einmal anders eingeschätzt, wie es z.B. im *Dictionnaire* geschieht.

Im achtzehnten Jahrhundert scheint Rousseau sich eher auf die zweite Bedeutung zu stützen, als er von seinem «guten Wilden» redet, einem Menschen, der weder im «natürlichen Zustand» noch im «zivilisierten

Zustand», d.h. im Zustand der mittelalterlichen feudalen und monarchistischen Zivilisation lebt: «Man darf den natürlichen Zustand nicht mit dem wilden Zustand verwechseln (*l'état sauvage*) und auch nicht den natürlichen Zustand mit dem zivilisierten (*l'état civil*).»³⁷

Dieser gute Wilde (d.h. der primitive Mensch mit positiven Eigenschaften, wie er der zweiten Einschätzung oben oder den ersten zwei Gruppen der Typologie von Acosta entspricht) wird erwähnt, um den «zivilisierten Zustand» oder die feudale, monarchistische Kultur zu kritisieren. Der «natürliche Zustand» schließlich bezieht sich auf den aufstrebenden Bürger, der in reinem, freien Zustand erscheint, um eine neue Welt, nämlich das kapitalistische Europa vom 18. Jahrhundert an, zu schaffen³⁸.

In diesem Rahmen ist der Ausdruck der «*gute Wilde*» die positive Beurteilung der Völker der Dritten Welt als mögliche Objekte künftiger Ausbeutung. Das aufstrebende Bürgertum säkularisiert sein Verhältnis zu diesen Völkern: es geht jetzt nicht mehr darum, ob sie mögliche Objekte der Glaubensverkündigung sind, wie es mit den *rüden* Indios in der Zeit nach der spanischen Eroberung der Fall war, und es geht auch nicht um die ungläubigen Heiden gegenüber der französischen Christenheit des siebzehnten Jahrhunderts, sondern es geht jetzt um billige Arbeitskräfte und künftige Absatzmärkte für die industrielle Produktion: «Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.»³⁹ Die Länder und Völker der Dritten Welt werden als «*gute Wilde*» zur *tabula rasa*, zur Arbeitsreserve und zur billigen Produktivkraft, zum potentiellen Markt für die Überproduktion, zum *Rohstoff* der Zivilisation.

Der große «Theologe der Unterdrückung» der Welt durch Europa geht so weit, in seiner «modernen» *Summa theologica* zu schreiben: «Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien (man achte auf den religiösen Beigeschmack des Begriffes!) der *Zivilisation* in der ganzen Welt zu sein; denn ihr *Handelsgeist* (der Heilige Geist des Kapitalismus?) treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den *barbarischen Völkern* anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu wecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den

Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft (für das Kapital, so vergaß Hegel zu sagen).»⁴⁰

3. Die rüden Indios und guten Wilden von heute...

Wir, die Lateinamerikaner, für die Europäer die ersten «Barbaren» der modernen Zeit (nach uns kommen die Afrikaner und die Asiaten), kennen schon seit fünf Jahrhunderten die Folgen der Theologie der Unterdrückung, sie sind aber in unserer Zeit tragischer denn je. Der heutige Name für die «Barbaren», für die Rüden und Rohen, für die «guten Wilden», heißt: «unterentwickelte Länder», «Länder auf dem Weg zur Entwicklung», «Länder der Dritten Welt», «arme Länder».

Auch heute noch kümmert man sich um uns. Man will uns heute nicht mehr etwa den Glauben verkünden, sondern mit uns «zusammenarbeiten», uns helfen «auf dem Weg zur Entwicklung». Dies ist die neueste

Form der ideologischen Rechtfertigung der Unterdrückung und der Ausbeutung der neuen Barbaren, Rüden und Rohen, der neuen guten Wilden: der Völker der Dritten Welt. Auch heute braucht der Kapitalismus sein gutes Gewissen.

Und auch noch heute beruht der Unterschied zwischen echten, *würdigen* Menschen und unmenschlichen, *unwürdigen* Barbaren auf einem göttlichen Heilsplan oder auf einer natürlichen Ordnung: «Die Unterschiede zwischen den politischen Systemen sind naturgegeben.»⁴¹

Wie weit sind solche Auffassungen entfernt von dem, was Petrus den Kornelius, einen Heiden, einen Barbaren, einen aus den *gojim* lehrte: «Steh auf. Auch ich bin ein Mensch wie Du (*autós ánthropos*).» «Nun erkenne ich in Wahrheit, daß Gott nicht auf die Person sieht (*prosopolémptes*), vielmehr in jedem Volk jeder ihm wohlgefällig ist, der ihn fürchtet und recht tut (*ergazómenos dikaiosýnen*).» (Apg 10,26 und 34–35.)

¹ José de Acosta, Obras del Padre José de Acosta (BAE 73, Atlas, Madrid 1954) 392a.

² AaO. Acosta stützt sich auf Thomas von Aquin, In epistolam ad Romanos c. 1 lectio 5, und In I ad Cor. c. 14 lectio 2.

³ Acosta, aaO. 392b.

⁴ AaO.

⁵ AaO.

⁶ AaO. 393b.

⁷ Pierre Chaunu, Conquête et exploitation des nouveaux mondes (PUF, Paris 1969) 7.

⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias III = BAE 119 (Atlas, Madrid 1959) 60. Vgl. Lewis Hanke, Uno es el género humano (Chiapas 1974) 54 ff. Englisch: All mankind is one. (...) (Northern Illinois University Press, De Kalb 1974).

⁹ Ginés de Sepúlveda, Democrates alter (CSIC, Madrid 1957) 15.

¹⁰ ThWNT II 362ff, Art. éthnos.

¹¹ Für Hegel ist *Äußerlichkeit* das Dasein, das durch die ursprüngliche Entzweiung des Seins am weitesten vom Sein entfernt ist. Für uns ist die «Äußerlichkeit» der Bereich, aus dem heraus der andere, der Arme, der durch das System der Unterdrückung arm ist und zum Nichtteil unserer Welt gemacht wird, Gerechtigkeit und Recht fordert. Vgl. E. Dussel, Filosofía ética latinoamericana (Edicol, México 1977).

¹² «... die Mobilisierung gegen den Feind wirkt als mächtiger Antrieb zu Produktion und Beschäftigung und erhält so den hohen Lebensstandard.» «Noch einmal: der Wahnsinn des Ganzen spricht die einzelnen Wahnsinnsstadien frei und verkehrt die Verbrechen gegen die Menschheit in ein rationales Unternehmen.» Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied und Berlin 1970) 41 und 72.

¹³ In der ganzen Predigt Jesu wird deutlich, wie er sich für andere als nur das jüdische Volk öffnet. Vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Stuttgart 1956).

¹⁴ Vgl. ThWNT V 453 (Art. óros).

¹⁵ Hanke, aaO. 9 (Anm. 8).

¹⁶ Aristoteles, Politik I 5 1254 a 14–16 und b 19–24.

¹⁷ Ginés de Sepúlveda, Sobre las justas causas de la guerra contra los Indios (Fondo de cultura económica, México 1941) 81.

¹⁸ Stafford Poole, Bartolomé de las Casas. Defense against the Persecutors and Slanderers for the People of the New World (Northern Illinois University Press, De Kalb 1974) 333.

¹⁹ AaO. 338.

²⁰ AaO. 329.

²¹ Die «verschlossenen» Augen sind gerade das blinde Gewissen, so würde es heißen nach Dietrich von Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung (Darmstadt 1969).

²² Poole, aaO. 345–346.

²³ AaO. 353.

²⁴ Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción de las Indias: Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas = BAE 95–96; 105–106; 110 (Atlas, Madrid 1957–1961) V 136a.

²⁵ Las Casas, Historia de las Indias, cap. XL: Obras I 142 a.

²⁶ Man denke an die Definition, die Hobbes von dem europäischen Menschen des bürgerlichen Kapitalismus gab: «Homo homini lupus.»

²⁷ Las Casas, Brevissima relación... 136b.

²⁸ Las Casas, Historia de las Indias III cap. LXXIX: Obras II 357a.

²⁹ Las Casas, Representación a los regentes Cisneros y Adriane: Obras V 3a.

³⁰ Las Casas, Memorial de remedios: Obras V 120a.

³¹ Las Casas, Cláusula del testamento: Obras V 540a.

³² AaO. 540a–b.

³³ Louis Moreri (Hg.), Grand dictionnaire historique (Paris 1759²⁰; die erste, später oft redigierte Ausgabe war: Lyon 1674), Stichwort «Europe». Nach: Bernhard Duchêne, Un exemple d'univers mental au XVIII^e siècle ou la mappemonde idéologique du Grand Dictionnaire Historique de Moreri: Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e–XX^e Siècle, 29–30 (23–45).

³⁴ AaO. 44.

³⁵ AaO. 35.

³⁶ AaO.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation V (Garnier, Paris 1964) 514.

³⁸ Vgl. Enrique Dussel, Ética filosófica latinoamericana III (Edicol, México 1977) 136 ff.

³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 246: Theorie Werkausgabe (Frankfurt 1970) 391.

⁴⁰ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Schlußseiten: Theorie Werkausgabe 12 (Frankfurt 1970) 538.

⁴¹ H. Cooper/K. Kaiser/M. Mosaka, Towards a renovated international System (Trilateral Commission, vervielfältigt 1977) 21.

EINRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren. Doktor der Philosophie und der Geschichtswissenschaft, Lizentiat der Theologie. Professor der Universidad Autónoma von Mexiko und der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Ibero-americana (Mexico). Präsident der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Teilnehmer am ökumenischen Dialog von Theologen der Dritten Welt in Dar-es-Salaam, Accra und Sri Lanka. Er veröffentlichte in letzter Zeit folgende Werke: Desintegración de la Cristiandad

y liberación (Sigueme, Salamanca 1978); Introducción a la filosofía de la liberación (Extemporaneos, Mexiko 1978); Filosofía de la liberación (Edicol, Mexiko 1977); History of the Church in Latinamerica (Erdmans, Grand Rapids 1979); Filosofía ética latinoamericana Bd. I–III (Edicol, Mexiko 1977); Religión (Edicol, Mexiko 1977); Ethics and Theology of Liberation (Orbis Books, New York 1978); Los obispos latinoamericanos y la liberación del pobre (1504–1620) (CRT, Mexiko 1979); De Medellín a Puebla (1968–1979) (EDUCA/Editorial Integral, San José/Mexiko 1979). Anschrift: Apdo. 11–671, México 11, D.F., Mexiko.

Leonidas E. Proaño

Die Kirche und die Armen im heutigen Lateinamerika

«Die Kirche und die Armen in Lateinamerika»: das ist ein Thema, das wesentlich und wichtig ist sowohl für die Kirche als für die Armen in Lateinamerika.

Es ist wesentlich und wichtig für die Kirche, denn es geht darum zu wissen, wie sie die Armen sieht, wie sie sich selbst in bezug auf die Armen wahrnimmt und in welchem Maß sie heute in diesem enormen Gebiet, das Lateinamerika heißt, Christus in seiner Armut und in seiner Identifikation mit den Armen nachfolgt.

Im Grunde geht es für die Kirche darum, ihre Identität mit Christus und ihre Authentizität zu überprüfen, denn sie ist berufen, in Raum und Zeit Christus in unserer Welt weiter anwesend sein zu lassen, um ermutigt und gestärkt vom Heiligen Geist die Sendung des Heiles, die Sendung Jesu, zu vollenden.

Das Thema ist auch wesentlich und wichtig für die Armen, denn sie möchten wissen und prüfen, ob die Kirche ihnen ein Licht zeigen kann, das ihre Trauer verjagt, und ihnen einen Strahl der Hoffnung gibt. Wir müssen wissen, wie sie sich selbst gegenüber der Kirche sehen, ob sie sich als aktive Mitglieder des Volkes Gottes, das die Kirche ist, verstehen und fühlen.

Schließlich geht es darum, ob die Armen sich durch die Kirche berufen fühlen, Christus ähnlich zu werden, der ihnen zuerst ähnlich wurde, ob sie sich der Einladung bewußt sind, in Christus Kirche zu werden und Kirche zu sein, denn gerade sie genießen das Vorrecht, die ersten Boten des Evangeliums für die Welt zu sein, gerade sie können am ehesten durch Wort und Tat die Nähe des Reiches verkünden.

Um dieses Thema zu behandeln, werde ich zuerst beschreiben, wer die Armen in Lateinamerika heute

sind. Dazu werde ich berichten, welche Stelle sie in der Gesellschaft einnehmen, was sie tun, was sie sagen und was sie erwarten und hoffen.

Dann werde ich die verschiedenen Haltungen der Kirche gegenüber den Armen beschreiben. Schließlich werde ich in einem dritten Abschnitt, ausgehend von der Situation der Armen und der Haltung der Kirche unter dem Licht und der Herausforderung des Evangeliums versuchen, die Identität der Kirche zu überprüfen.

I. Die Armen heute in Lateinamerika

1. Wer sie sind

Es fehlen nicht diejenigen, die, wenn man von den Armen spricht, darauf hinweisen müssen, daß auch die Reichen arm sind. Wir wollen uns nicht auf eine solche Diskussion einlassen und geben gerne zu, daß unabhängig von ihrer sozialen und wirtschaftlichen Lage alle Menschen als beschränkte Geschöpfe und als Sünder arm sind.

Wenn wir hier aber von Armen reden, meinen wir die Männer und Frauen in Lateinamerika, denen es oft an dem, was sie zum Leben brauchen, fehlt, die innerhalb der Gesamtstruktur der Gesellschaft ausgebeutet sind, die kaum von der sozialen Fürsorge und von den Dienstleistungen des Staates profitieren, die am Fortschritt der Menschheit keinen Anteil haben und von den wichtigen Entscheidungen der Gesellschaft und der Politik ausgeschlossen sind.

In Lateinamerika sind arm die Indios, die Schwarzen, die Bauern, die Bewohner der Vorstädte, die Arbeitslosen, die Unterbeschäftigten, die Arbeiter und Handwerker und viele Angehörige kleiner selbständiger Berufe. Wenn wir uns die Struktur der Gesellschaft wie eine Pyramide vorstellen, sind die Armen diejenigen, die sich an der Basis dieser Pyramide befinden und die ganze Last und das Gewicht der Beherrschung durch die ihnen übergeordneten sozialen Klassen tragen müssen. Es sind die Verachteten der Gesellschaft.