

Einheit und Vielheit in der Weltkirche

Ein Zeugnis aus Lateinamerika: Inkulturation und Befreiung
– Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker –

Paulo Suess, Brasilia

Das Zusammentreffen eines kirchlich organisierten Christentums mit einer indianischen Gesellschaft ist immer eine Begegnung zwischen zwei Kulturen. Um die aus einem bestimmten Kulturkreis kommende Glaubensbotschaft in eine andere Kultur hinein zu verkünden, stützt sich der Glaubensbote notwendigerweise auf die interkulturelle Vermittlung von Sprache und Konzepten, auf historische, sozio-politische und geographische Vermittlungen, durch die er, wie über eine Brücke, das Ufer der Kultur eines anderen Volkes zu erreichen versucht. Unter den Bedingungen eines kulturellen Vakuums gibt es keinen Dialog von Hören und Antworten und somit auch keine Glaubensvermittlung. Alles, was zur Natur des Glaubens gehört, ist notwendigerweise kulturell eingefärbt: die Praxis von Liebe und Gerechtigkeit (Diakonie), die Feier von Riten, Sakramenten und Festen (Liturgie), und die Verkündigung historischer und existenzieller Hoffnung (Kerygma).

Nun gibt es aber keine christliche Kulturnorm oder Standardkultur, die jedermann sich zu eigen machen müßte, um die Glaubensartikel zu erlernen oder zu praktizieren. Formal hat die katholische Kirche immer wieder ihre Abstandslosigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den verschiedenen Kulturen erklärt. Im Namen ihrer Universalität – „gesandt zu allen Völkern, welcher Zeit und welchen Landes auch immer“ – betrachtet sich die Kirche „an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden“.¹ Dies hat seinen Grund darin, weil auch „das Evangelium und konsequenterweise auch die Evangelisation sich nicht mit einer bestimmten Kultur identifizieren und unabhängig sind im Verhältnis zu allen Kulturen“.² Evangelium und Evangelisation im Auftrag und nach dem Selbstverständnis der Kirche, „unabhängig im Hinblick auf die Kulturen, sind . . . in der Lage alle Kulturen zu durchdringen, ohne sich an irgendeine zu versklaven“.³

Die ausdrückliche Behauptung dieser Abstandslosigkeit gegenüber den verschiedenen Kulturen ist die formale Voraussetzung für einen kirchlich-interkulturellen Dialog und für ein friedliches Zusammenleben. In der Praxis jedoch ist der Missionar ein kirchlich beauftragter Akteur, der es auf Veränderungen in den Kulturen abgesehen hat. Er greift in kulturelle Zusammen-

1 *Gaudium et Spes* 58

2 *Evangelii Nuntiandi* 20

3 *Ibidem*, 20

hänge ein und stellt sie partiell in Frage. Streng genommen versucht der Missionar den Hauptpfeiler im Gebäude dieser Kulturen, die Religion, auszutauschen, weil er ihn für morsch hält. Diese Religion, welche „die Kirche respektiert und schätzt“, wird andererseits lehramtlich als nicht tragfähig beurteilt, weil sie nur die „unvollständige Suche“ nach Gott enthalte.⁴

Die Kultur, oder näherhin die Religion, des A n d e r e n für unvollkommen zu halten, braucht in sich kein ethnozentrisches Vorurteil zu sein, insofern sich der Missionar der Unvollständigkeit seiner eigenen religiösen Antworten und der Engpässe seiner eigenen Kultur bewußt ist. Unvollkommenheit ist eine Qualität der Geschichtlichkeit und der Leiblichkeit des Menschen und seiner Schöpfungen. Wieviel Ungereimtes innerhalb des Christentums ist nur erträglich im unerforschlichen Geheimnis Gottes? Wieviele zufriedenstellende Antworten müssen abgewartet werden bis zum versprochenen Zusammentreffen, von Angesicht zu Angesicht, mit unserem Schöpfer?

Im größeren Teil des amerikanischen Kontinents haben wir nicht mehr die Wahl zwischen Austausch oder Beibehaltung des Grundpfeilers oder des Ecksteins „Religion“ im indianischen Hause. Dieser Austausch geschah zumeist schon vor Jahrhunderten, in einem vom Eroberer – mit oder ohne missionarisches Zutun – zerstörten Haus. Zerstörerisches und befreiendes Potential des Christentums durchläuft die Jahrhunderte wie ein Strom, dessen über die Ufer gehende Wasser Häuser niederreißen und Land befruchten. Aus den Ruinen indianischer Kulturen wuchsen neue Identitäten. Damit die Kirche nicht weiterhin als Handlangerin bei der Implosion von Kulturen mitwirkt, müssen ständig – und in einem multidisziplinären Kontext – die alten Praktiken und ihre Legitimierung, vom Evangelium und von der Praxis Jesu her in Frage gestellt werden. Es gilt immer wieder die Heilsvermittlung und die Heilmittel im Hinblick auf ihre humane Kompetenz zu überprüfen und zu reinigen. Auch die Kirche ist nur Mittel, Brücke und Werkzeug auf dem Weg zum größeren Ziel, das wir mit dem Paradigma vom „Reich Gottes“ umschreiben.

1. Die Lehre der Patristik

Seit der Patristik beherrschen zwei missionarische Lehren und Praktiken das kirchliche Feld. Die eine erklärt, daß sich die heidnischen Kulturen außerhalb der Heilsgeschichte befinden und daß sie dem qualitativ schon fertigen Christentum nichts hinzuzufügen haben. Demnach sei die quantitative Fülle die Hauptaufgabe missionarischer Arbeit, und diese solle verrichtet werden, soweit notwendig, „mit Schwert und eiserner Rute“.⁵ Im anderen Interpreta-

⁴ Ibidem, 53

⁵ Seit den *Retractationes* des Hl. Augustinus durchzieht das „nötige sie hereinzukommen“ (Lk 14,23) die missionarische Literatur (II/31: CSEL 36,137). Vgl. José de Anchieta, in: Serafim Leite, *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, vol. III, Coimbra/Saõ Paulo 1958, S. 554.

tionsraster erscheinen die heidnischen Kulturen wie „Glühwürmchen der Erlösung“ oder wie „Wetterleuchten der Wahrheit“ in einer sonst stockdunklen Nacht.⁶

Mit den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts gaben die Christen ihr kulturelles Getto auf, und es begann der später mit Hellenisation des Christentums beschriebene Prozeß einer selektiven Integration. Justin, Apologet, Philosoph und Märtyrer († 165), ist – nach Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16f.) – einer der ersten Theologen, der sich um eine gewisse Kontinuität zwischen Heidentum und Christentum bemüht. Justin zeigt am Paradigma von den „Samen des Gotteswortes“, den *logoi spermatikoi* der Stoa (300 v. Chr.), daß auch die heidnische Vergangenheit unter dem christlichen Logos stand. Diese *logoi spermatikoi* repräsentieren in der Stoa eine der Welt innewohnende Vernunft, welche die ewigen Gedanken für alles, was noch aussteht, beinhalten. In der Philosophie und Ethik eines Sokrates oder Heraklit finden wir, so Justin, die Samenkörner des Logos, die Gott über die ganze Menschheit ausgesät hat. Das Zweite Vatikanische Konzil (*Ad Gentes* II; *Lumen Gentium* 17), Medellín (Dokument über Volkspastoral, n° 5) und *Evangelii Nuntiandi* 53 nehmen den Sprachgebrauch von den „Samen des Wortes“ von Justin und seine selektive Wertschätzung heidnischer Kultur wieder auf.

Tertullian (160–220) dagegen, der später mit der Kirche brach und Montanist wurde, warnt vor der „weltlichen Weisheit“ der heidnischen Philosophie, wenn er schreibt: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun, was die Akademie mit der Kirche? Was die Heiden mit den Christen? Unsere Lehre geht auf die Säulenhalle Salomons zurück.“⁷ Eine über das Evangelium hinausgehende Weisheit oder Pädagogik der Philosophen lehnt er ab. Heidnische Kultur und Evangelium schließen sich aus wie Götzendienst und Christsein.⁸

In der *Didaskalia Apostolorum*, einer von einem Bischof in der Mitte oder am Ende des 3. Jahrhunderts verfaßten Lehrschrift, lesen wir: „Meide alle Bücher der Heiden. Was hast du zu tun mit fremdem Geschwätz oder Gesetz oder mit Lügenpropheten, welche die Jugend vom Glauben abbringen?“⁹ Weil die heidnische Kultur die Menschheit nicht verbessert habe, sei ihr Ethos und ihre Wahrheit als Lüge entlarvt. Was wissenschaftlich ist, weiß allein die Kirche...

Nach der antihäretischen Literatur der Apologeten des zweiten Jahrhunderts beschleunigte sich – vor allem durch die Lehrpraxis der Alexandrinischen Ka-

6 *Nostra Aetate* 2

7 *De praescriptione haereticorum* 7,9 f.

8 Vgl. N. Brox, *Evangelium und Kultur in der Spätantike*, in: Ansgar Paus (Hg.), *Kultur als christlicher Auftrag heute*, Kevelaer – Graz – Wien – Köln 1981, 247–304.

9 *Didaskalia Apostolorum*, 1,6

techetenschule – der Hellenisierungsprozeß der Kirche. Clemens von Alexandrien († 215) und mehr noch Origenes († 253/54) und seine Schüler betrachteten die heidnisch-griechische Philosophie als Erzieherin auf Christus hin. Daher lehrten sie diese Philosophie als eine Art Propädeutik. Clemens behauptet in seinen *Stromata*, daß die griechischen Philosophen wesentliche Erkenntnisse sich bei den „barbarischen Philosophen“, den Propheten des Alten Testaments, „ausgeliehen“ hätten. Clemens zeigt in seinem Buch *Paidagogos* Christus als den wahren Erzieher, der mit seinem Evangelium die griechische Paideia zur Vorerziehung (*prae-paideia*) zurückstuft: nützlich, aber ungenügend.

In Alexandrien wird die griechische Philosophie nicht mehr global verworfen. Sie ist ins Schulprogramm als katechetisches Vorwort integriert. In diesem Argumentationsraster bewegen sich auch die *Ermahnungen an die Jugend* des Basilius von Cäsarea (330–379): wie man einen Stoff, ehe man ihn einfärbt, vorbereiten müsse, damit er nachher nicht Farbe läßt, so mögen sich die Christen mit den Lehren der Heiden darauf vorbereiten, daß sie später „farbecht“ mit der christlichen Lehre imprägniert werden. Der bedeutende Bischof aus Cäsarea meint ferner, daß die Jugend es mit den heidnischen Lehren halten solle wie die Bienen mit den Blüten: den Honig suchen und das Gift meiden.

Eusebius von Cäsarea († 339), einflußreicher Bischof am Hofe Konstantins, schrieb 15 Bücher über die *evangelische Vorbereitung auf das Christentum*. Die dogmatische Konzilskonstitution *Lumen Gentium 16* und später *Evangelii Nuntiandi 53* nehmen das Paradigma von der „evangelischen Vorbereitung“ unter Hinweis auf Eusebius auf. Das Missionsdekret *Ad Gentes 3* bezieht sich auf Irenäus – Bischof von Lyon und wichtigster Theologe des 2. Jahrhunderts –, wenn es fast wortgleich, wie *Lumen Gentium 16*, von „Erziehung für Gott“ und „evangelischer Vorbereitung“ spricht.

Hieronymus (347–419/20), der wohl gelehrteste der lateinischen Kirchenväter, schwankt zwischen Anerkennung und strengster Kritik heidnischer Philosophie und Kultur. In einem seiner Briefe schreibt er, daß man die griechische Philosophie so behandeln müsse wie die Kriegsgefangene im Buch Deuteronomium: Haare scheren, Fingernägel abschneiden und Kleider auswechseln. Nur dann könne man mit ihr die Ehe eingehen oder, „wenn sie nicht mehr gefällt, sie ziehen lassen, wie es ihr zusteht“ (DT 21, 12–14).¹⁰

Ambrosius (339–397), Bischof von Mailand, rügt Kaiser Theodosius I. in einem Brief, weil dieser Christen bestrafte, die eine Synagoge im mesopotamischen Kallinikon gebrandschatzt hatten. Der Kaiser, schreibt Ambrosius, möge doch nicht durch die Strafverfügung gegen Christen den schwerwiegenden Irrtum begehen, seinen Glauben „der Juden wegen in Gefahr zu bringen“.¹¹

¹⁰ *Epistula*, 21, 13,6.

¹¹ *Epistula* 40,25–26 PL 16,1110: „Grave est fidem tuam pro Judaeis periclitari.“

Augustinus (354–430) nennt die Heiden „unrechtmäßige Besitzer der Wahrheit“. Für den Christen komme jede Wahrheit von Gott. Auch die Wahrheit, Weisheit und Tugend der Heiden. Wichtig sei der Schatz und nicht sein Fundort. Daher sollen es die Christen mit der Weisheit der Heiden halten wie die Israeliten mit den „Gegenständen aus Silber und Gold“ (Ex 3,22) der Ägypter: sie nächtens mitnehmen auf ihren Weg ins Gelobte Land.¹² Wie viele andere Kirchenväter, wie Ambrosius, Basilius von Cäsarea und die Alexandriner, wagte Augustinus den integrierenden Brückenschlag von der antiken Bildung zum Christentum. Er lehnt aber mit ihnen die antike Kultur als eine mit der christlichen Offenbarung rivalisierende Lebensweise ab. Später, auf dem amerikanischen Kontinent, wurde dieser Brückenschlag von den indianischen Kulturen und Zivilisationen zum Christentum nicht mehr gewagt. Das Schlagwort von der religiösen „tabula rasa“ und von der indianischen Unmündigkeit und die Raubgier der Eroberer haben alle kulturellen Anpassungsversuche im Keim erstickt.

Trotz gewisser „Wahrheitsinseln“, welche die Kirchenväter in der religiösen Kultur der Heiden ausmachen – Samen des Wortes, Pädagogik auf Christus hin, Anleihen aus dem Alten Testament – durchzieht ihr Schrifttum doch ein tiefer Pessimismus im Hinblick auf die Heilsbedeutung des Heidentums. Das Unvollkommene, sagt Justin, müsse im vollen Licht des inkarnierten Wortes vervollkommen werden. Der lebendige Gott der Christen, in Jesus von Nazareth berührbar geworden, sei nicht ein aus Menschenhand gefertigter Götze.¹³ Der inkarnierte Logos hat allen anderen Religionen ihre Legitimität entzogen. Die Konsequenzen, die spätere Generationen aus diesen Texten gezogen haben, brachten viel Leid über die „Ungläubigen“, rechtfertigten die Anwendung von Gewalt und die Diskriminierung der Juden, verursachten Prozesse und bewaffnete Verfolgung der Häretiker und „gerechte Kriege“ gegen die Heiden. Mit dem unter Konstantin begonnenen Staatskirchentum wird die Häresie zum Majestätsverbrechen gegen den Kaiser. In der antihäretischen Gesetzgebung Kaiser Gratians (375–383) gegen Arianer und Donatisten, verquicken sich kirchliche und staatliche Interessen. Seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts wurde gegen Manichäer und Donatisten die Todesstrafe verhängt.

Die Kirchenväter, die in der Frage der Existenzberechtigung nicht-christlicher Religionen und Kulturen einen entschiedenen Rigorismus predigten, zeichneten sich in der Frage der Armen – vor allem, wenn es sich um Christen handelte – durch große Sensibilität aus. Bis heute zeigt die Kirche und ihre verschiedenen theologischen Richtungen mehr Gespür, wenn es um den *Armen* als wenn es um den ethnisch und religiös *Anderen* geht. Dies gilt auch für das sonntägliche Kirchenvolk, das die in Kirche und Gesellschaft gängigen ethnischen Vorurteile rasch assimiliert und spontan reproduziert. Die Vertei-

¹² *De Doctrina christiana*, 2,41,1. EP 1582/8.

¹³ Vgl. A. Luneau, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967), S. 821–841 u. 912–939.

digung der universalen Sache der Armen fand von jeher in der Kirche ein offeneres Ohr als die scheinbar regionale und partikuläre Sache von zahllosen Ethnien und verschiedenen Tribalreligionen. Auch heute läuft der „Trend“ eher auf einen Dialog mit den Weltreligionen hinaus. Das Absterben von Tribalreligionen scheint abgewartet werden zu können.

2. Reconquista und Conquista

In der Rechtfertigung ihrer Missionspraxis hat die Kirche immer wieder auf die patristischen Schriften zurückgegriffen. Im Schatten und im Traum von der universalen Macht über den *orbis christianus* hat sehr bald die Lehre vom ausschließlichen Heilsweg der Christenheit konkrete Züge angenommen. Und diese Lehre fand unnachgiebige Nachfolger und blinde Eiferer.

Die zwei Laterankonzilien von 1179 und 1215 zum Beispiel, räumten all jenen, die am bewaffneten Kampf gegen die Häretiker teilnahmen, großzügige Privilegien ein. In der Konstitution *Ad exstirpanda* (1252) delegierte Papst Innozenz IV. an die Inquisition gesetzliche Möglichkeiten, den der Häresie Verdächtigen gegenüber die Folter anzuwenden. Drei, vier Jahrhunderte später, in Mexiko und Peru, finden die Kommissionen zur Ausrottung des Götzendienstes ein ausgedehntes Arbeitsfeld.¹⁴ Mittelalterliche Theologen verteidigten die Anwendung von Gewalt den Häretikern gegenüber. Thomas von Aquin (1225–1274), der in seinem Werk *Contra Gentiles* den rationalen Dialog mit Heiden, Moslems, Juden und Häretikern sucht, behauptet dann doch auch, daß die körperliche Züchtigung der Häretiker, soweit sie zu ihrer Bekehrung führt, letztlich eine Wohltat darstellt.¹⁵

In der Bulle *Romanus Pontifex*, 1454, also kaum vierzig Jahre vor der Eroberung Amerikas verfaßt, überträgt Papst Nikolaus V. an den Infanten D. Heinrich das unbegrenzte Recht zur „Invasion, Eroberung, Vertreibung, Bekämpfung und Unterwerfung“ von Sarazenen, Heiden oder sonstwelchen Feinden der Christenheit und – als eine Art finanzieller Entschädigung – das Recht, diese Leute in immerwährender Knechtschaft zu halten, ihre Güter zu beschlagnahmen und ihre Ländereien in Besitz zu nehmen.^{15a} Die unmittelbare Vorgeschichte des Zusammentreffens von iberischer Macht, römischer Kirche und indianischen Völkern ist geprägt von einem ganz allgemein akzeptierten Gewaltmißbrauch als Methode von Eroberung und Rückeroberung, im Namen des Königs und in Gottes Auftrag. Die Reconquista Granadas aus der Hand der Mauren (Sarazenen), im Jahre 1492, hat den Weg für die Conquista Amerikas frei gemacht. Von wenigen Ausnahmen abgesehen kann man sa-

14 Vgl. Pablo José de Arriaga, La extirpación de la idolatría en el Perú, 1621, in *Crónicas peruanas de interés indígena*. BAE, Madrid 1968, S. 193–277.

15 Summa Theologica, II^a II^{ae}, 9.10, a.8.

15a Levy Maria Jordão (Hg.), *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum*, t.1 (1171–1600), Lissabon 1868, S. 32.

gen, daß Mission immer im Schatten einer Militärmacht Blüten getrieben hat und daß sie da welkte, wo sie es wagte, „Seelen“ ohne politische Protektion zu bekehren. Seit Konstantin und Bonifatius († 754) weiß die Kirche um den Vorteil politischer Schirmherrschaft für ihr Missionswerk. Lateinamerika verdankt diesem Junktim von politischer Macht und Mission seine heutige Katholizität. Dies gilt es bei allen Vorbereitungen eines Jubiläumjahres aus Anlaß einer 500jährigen Evangelisation Lateinamerikas zu bedenken.

Die Praxis der nachkonstantinischen Kirche dem Anderen gegenüber, die Praxis der Kreuzzüge, der Inquisition, des Kolonialismus und die Duldsamkeit gegenüber der Sklaverei – dies alles war keine Praxis ohne theologische Rückendeckung. Zur Beruhigung der Gewissen und zur Rechtfertigung ihrer Handlungsweise hat diese Praxis ihre Theologen und Lehren hervorgebracht, ihre Heiligen und ihre Moral, ihre Märtyrer und ihre Spiritualität.¹⁶ Das behauptete Monopol von „Weg, Wahrheit und Leben“, der Ausschließlichkeitsanspruch von Erlösung und die häretische Identifikation von Kirche und Reich Gottes haben viele Sünden missionarischer Praxis ab- und zugedeckt. In einem der ersten in Lateinamerika gebräuchlichen Katechismen, der den „Zwölf Aposteln“ – Franziskanern, die 1524 nach Neu-Spanien gekommen waren – diente, um die Überlebenden des Aztekenreiches in den Wahrheiten des Glaubens zu unterrichten, lautet eine Titelüberschrift: „Über den wunderbaren Namen unseres Herrn und wann sein Reich in der Welt begann, das die Heilige Katholische Kirche ist“.¹⁷

Heilsangst und väterliche Strenge im Dienste der Rettung von Seelen produzierten unter den Missionaren unvergleichliche menschliche Opfer (neben der statistischen Mittelmäßigkeit, mit der bei jeder Gruppe zu rechnen ist); aber sie machten aus Heiden und Neugläubigen bisweilen Geopferte. Das 3. Mexikanische Provinzialkonzil von 1585 verordnete „rigorose Mittel“ gegen jene Indianer, welche „ohne Furcht zu ihren Irrtümern und alten Riten zurückkehren“. Man lege ihnen keine Geldstrafen auf, weil diese unwürdig sind der Schwere des Verbrechens und unangemessen der Armut der Indianer, wohl aber körperliche Züchtigung, welche zeigt, daß man nichts anderes will als ihr Bestes und eine Medizin für ihre Seelen.¹⁸ Rasche Seelenrettung und die Magie einer möglichst großen Zahl von Bekehrungen führten zu Halbherzigkeit in der Qualität der Katechese und Evangelisation, führten zu Absprachen mit der örtlichen Macht und zu einem seinerzeit nie hinterfragten Bündnis mit dem Kolonialsystem.

16 Der Hl. Jakob, der in den Kämpfen gegen die Mauren als „Maurentöter“ angerufen wurde, wird zu Beginn der Conquista zum „Indianertöter“. Auch der Hl. Sebastian war einer dieser vielseitigen Heiligen, die gegen Häretiker und Heiden ins Feld geführt wurden.

17 Vgl. Juan Guillermo Durán (Hg.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, Bd.1 Buenos Aires 1984, S. 327.

18 Dekrete des III. Mexikanischen Provinzialkonzils, in: José Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Mexico 1983, S. 284f.

Im Verlauf der Geschichte sind immer wieder Stimmen vernehmbar gewesen, die dem jeweiligen Zeitgeist widersprachen. Sie verstummten jedoch bald als aus der Kirche ausgeschlossene Häretiker oder als integrierte Propheten und Heilige, deren Bedeutung oft erst nach Jahrhunderten kirchliche Anerkennung fand. Ihre Geschichtsmächtigkeit war auch deshalb beschränkt, weil sie nur Varianten und keine wirklichen Alternativen innerhalb des kolonialen Systems produziert haben. Las Casas und Luther – beide greifen auf den weltlichen Arm, auf die innerhalb des Systems verfügbare Macht zurück. Luther wagt es nicht, die Bauern und Las Casas nicht, die Indianer als mögliches historisches Subjekt anzurufen, um eine neue politische Ordnung zu etablieren. In einem advokatorischen (paternalistischen?) Appell wendet sich Las Casas an den Kaiser und versucht, die Gewissen derer zu mobilisieren, die das Kolonialsystem reich gemacht hat. So waren all seine Forderung zur Schaffung und Anwendung von „Neuen Gesetzen“ von vornherein zum Scheitern verurteilt, trotz persönlicher Integrität, mutiger Intelligenz und formaler Siege.

Die Kirche als ganzes übernahm die ihr möglich erscheinende Rolle. Sie war Stoßdämpfer gegenüber den „harten Schlägen“ des Kolonialsystems, das ihr Unterhalt gewährte und Ausbreitung garantierte; sie betrachtete sich als Vormund von Wesen, die sie für „schwach und unwissend“ hielt; sie war Appellationsinstanz und Mittlerin für die in „Freiheit“ ausgebeuteten oder für die auf den *encomiendas* und in den Bergwerken mißhandelten Indianer.¹⁹ Die von den Missionaren immer wieder angesprochene Unfähigkeit der Indianer – „Schwachsinnigkeit und Schändlichkeit der einen und die Laster und Fehler der anderen“ – verursachte dann innerkirchlich eine Reihe von Restriktionen beim Kommunionempfang und praktisch ihren Ausschluß vom Priesteramt.²⁰

Fray Juan Zumárraga, seit 1530 Bischof von Mexiko, schreibt in einem Brief vom 17. April 1540 an Karl V.: „Die Ordensleute haben den Eindruck gewonnen, daß die Almosen besser im Hospital als im Kolleg des Hl. Jakob angewendet würden, denn die sprachbegabtesten indianischen Studenten neigen eher zum Heiraten als zur Enthaltbarkeit.“²¹ Und der Augustinermönch Pedro Suárez de Escobar schreibt in einem Brief vom 1. April 1579 an Philipp II., daß man die Indianer betrachten müsse „wie Kinder von acht Jahren . . ., die nicht mehr wachsen und deren Vernunft auch nicht mehr zunimmt.“²² Die bis heute festgeschriebene „Minderjährigkeit des Indianers“ ist also keine Erfindung der Regierungen. In Brasilien hat diese Minderjäh-

19 Das II. Mexikanische Provinzialkonzil von 1565 hält den Indianer für „débile e ignorante“, vgl. J. Llaguno, 1.c., S. 37.

20 Vgl. Valentín Trujillo Mena, *La legislación eclesiástica en el Virreynato del Perú diante el siglo XVI*, Lima 1981, S. 184

21 Mariano Cuevas (Hg.), *Documentos inéditos el siglo XVI para la historia del México*, Mexico 1975, S. 107.

22 Vgl. M. Cuevas (Hg.), *Documentos*, S. 309–312.

rigkeit immer noch Gesetzeskraft durch die juristische Formel von der Vormundschaft, welche die Indianer für „relativ unfähig“ erklärt.²³

3. Konzilsreform

Der patristische Pessimismus und die repressiven mittelalterlichen Praktiken dem Anderen gegenüber haben das Trauma der politischen und spirituellen Conquista vorbereitet. Als kritische Erben dieser 2000 Jahre des Christentums haben wir keine Entschuldigungen oder Rechtfertigungen vor dem Tribunal der Geschichte aufzubieten. Außer Gott gibt es auch keine Instanz, von der wir Generalabsolution erbitten könnten. Zerknirschung über die Schrecken der Geschichte hat nur dann Sinn, wenn sie zu neuen Verhaltensweisen führt. Und wenn es christliche Lehren waren, welche die alten missionarischen Praktiken abgestützt haben – Praktiken, die ja bis heute zu keiner indianischen und eben nur zu einer lateinamerikanischen Kirche geführt haben, dann müssen wir in diesem historischen Augenblick – falls wir wirklich eine „neue Evangelisation“ wollen, wie sie Johannes Paul II. immer wieder vorschlägt – gleichzeitig mit den missionarischen Verhaltensweisen auch diese Lehren überdenken.

In den Konzils- und Nachkonzilsdokumenten finden wir das Beste aus der patristischen Tradition rezipiert. Aber dies ist entweder gedruckter Buchstabe geblieben, oder es ist nicht mehr ausreichend, um die Sache des Anderen im Horizont des dritten Jahrtausends zu denken. Wir finden da Texte, die von brüderlicher Offenheit dem Andern und der ganzen Menschheit gegenüber durchdringen sind. In *Ad Gentes* 22 lesen wir z. B.:

„Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus . . . nach Art der Heilordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind. Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen . . .“

Ad Gentes spricht nicht mehr davon, wie Augustinus, daß die Ägypter ihrer Gegenstände aus Silber und Gold zu berauben seien. Es spricht vielmehr von „verwandeln“, „assimilieren“, „beerben“ und „entlohn“. Ob es sich dabei nur um einen Neuanstrich alter, ethnozentrischer Lehren handelt? Hat sich nur die Sprechweise verändert? Müssen wir nicht *Ad Gentes* 22 im Licht von *Gaudium et Spes* 44 interpretieren, wo es heißt:

„Von Beginn ihrer Geschichte an hat die Kirche gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker

23 Vgl. Código Civil, Art. 6/III u. Indianerstatut (Gesetz 6.001), Art. 7–11.

auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhaftere Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert.“

In Amerika wurden viele Gelegenheiten vertan, um das geoffenbarte Wort „angemessen zu verkünden“. Aber nicht nur in Amerika. Nach der Aneignung der römischen Kultur und der griechischen Philosophie und einiger germanischer Bräuche und später dann noch durch die relativ große Autonomie der Patriarchate der Ostkirche ist nicht mehr viel geschehen in Sachen kultureller Anpassung. Beim Entstehen eines lateinischen und eines östlichen Christentums hat die politische Macht eine wichtige Rolle gespielt. Wenn wir daher heute an eine indianische Kirche denken, an eine aus Völkern aus unterdrückten Kulturen zusammengerufene Kirche, die in Freiheit indianisch und christlich sein soll und daher jeden Integrationsdruck ablehnt, dann denken wir an etwas absolut Neues, an etwas im Grunde Selbstverständliches, wenn wir das Evangelium lesen, aber auch an etwas Utopisches, wenn wir die Geschichte überdenken.

4. Zurück zum Evangelium

In den Evangelien begegnet uns Jesus von Nazareth inkulturiert in einer bestimmten sozialen Klasse und in einer regionalen Kultur. Der Sohn des Zimmermanns lebte inkarniert in der Klasse der arbeitenden Menschen und in der Kultur der Nazarener. Jesus akzeptierte die kulturelle Herausforderung, wies jedoch die kulturelle Entfremdung zurück mit all dem, was auf das eigene Volk zerstörerisch einwirkt: „Er hat sich wie wir den gleichen Prüfungen unterworfen, die Sünde ausgenommen“ (Heb 4,15).

Beim Inkulturationsprozeß, dem sich Menschen unterwerfen, gibt es immer einen letzten „Vorbehalt“. Es ist jener Grenzvorbehalt, der den Missionar an die Grenze zwischen seiner Identität und der des Anderen führt und es ist jener Vorbehalt, der im kritischen Inhalt der Botschaft seinen Ursprung hat. Diese Inkulturation, die ja nicht Identifizierung sucht, führt den Boten und seine Botschaft zu einer solidarischen und gleichzeitig kritischen Präsenz gegenüber der Kultur des Anderen. Der so verstandene kritische Vorbehalt allen Kulturen gegenüber muß gegen den Verdacht, daß er seinerseits ethnozentrischer Ausdruck einer das Opfer der Inkulturation scheuenden Kirche sei, verteidigt werden. Man korrumpiert den Glauben, wenn man seine kritische Rolle vergißt. Jesus inkarniert sich in Nazareth, identifiziert sich aber nicht mit den Nazarenern, nicht mit seinen eigenen Brüdern und auch nicht

mit seiner eigenen Mutter. Er identifiziert sich mit dem Willen des Vaters (Mt 12, 47–50), den er in der Nähe zu den Armen erfüllt (Mt 25, 31–46). Sie sind die bevorzugten Adressaten und Instrumente seiner befreienden Sendung.

Beim Inkulturationsprozeß geht es grundsätzlich um die Befreiung der Menschen, besonders der Armen. „Um unseres Heiles (um unserer Befreiung) willen ist er vom Himmel herabgestiegen und hat Fleisch angenommen“. Befreiung kann nur dann radikal, d. h. wurzelhaft sein, wenn sie im jeweiligen kulturellen Kontext eines Volkes verwurzelt ist. Die standardisierten Waffen der Supermächte zeigen sich zwischen Vietnam und Guatemala sehr viel schwächer als die kulturellen Waffen der Völker im Dienst ihrer Befreiung.

Kritik und Wertschätzung, Bruch und Kontinuität stehen beim Inkulturationsvorgang in einem dialektischen Verhältnis. Daher muß sich die Kirche – falls sie befreiend wirken will – inmitten der Völker inkarnieren und ihre Kultur annehmen, denn „was nicht angenommen ist, wird auch nicht erlöst“.²⁴ Auch „annehmen“ bedeutet keine Identifikation, wohl aber eine enge Verbindung.²⁵ In der Opferung der Messe wird diese „Annahme“ als Bitte an den Vater ausgesprochen: „Durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines mögen wir teilnehmen an der Göttlichkeit Deines Sohnes, der sich gewürdigt hat unsere Menschennatur anzunehmen.“

Wie Christus – „nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung“ (AG 22) – „sich selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, so muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, um allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können“ (AG 10). Die Praxis der Einpflanzung muß im Raster von Inkulturation gelesen werden. Inkulturation und Inkarnation – als unwiederholbares Geheimnis der Menschwerdung Jesu – sind jedoch keine deckungsgleichen Vorgänge. Inkulturation ist, nach den Worten von Johannes Paul II., „eine der Komponenten des großen Geheimnisses der Inkarnation“.²⁶ Es ist eine formale und eine materiale Komponente von großer Bedeutung; formal, weil es die Pädagogik dessen aufzeigt, den der Vater gesandt hat; material, weil Inkulturation in sich schon eine gute Nachricht für eine bedrohte Kultur darstellt. Das Wort, das „Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat“ (Joh. 1,14), ist Weg und Wahrheit, ist Instrument und Botschaft, ist ganzheitliche Pädagogik der Befreiung.

Die historische Befreiung wiederum ist eine der unaufgebbaren Komponenten des größeren Geheimnisses der Erlösung. Inkulturation und Befreiung

24 Vgl. die Hinweise auf die patristische Literatur in *Ad Gentes* 3 und 22; *Lumen Gentium* 13; *Gaudium et Spes* 22; *Puebla* 400 u. 469.

25 Vgl. Johannes XXIII., *Principes Pastorum*; ferner *Gaudium et Spes* 58; *Evangelii Nuntiandi* 20; *Puebla* 400.

26 Johannes Paul II., *Catechesi Tradendae* 53.

sind nicht Nebeneffekte oder nur „instrumentelle Vernunft“ einer größeren Aufgabe, die wir Erlösung nennen. Sie sind in der Tat schon Zeichen und vorläufige Konkretionen der endgültig angebrochenen Erlösung, die wir mit „Reich Gottes“ ins Wort zu fassen versuchen.

Inkulturation in einer bestimmten Kultur und in der Klasse der Ausgebeuteten hat es auf universale Befreiung abgesehen. Sie beabsichtigen die Kontinuität der Kulturen und die Zerstörung all jener Mechanismen, welche die Klassenstruktur erzeugen oder aufrecht erhalten. Kulturkritik, die vom Evangelium herkommt, beabsichtigt, die Kulturen zu stärken und die Ausbeutung, die Unterdrückung und die Marginalisierung, welche von der Klassenstruktur verursacht sind, zu überwinden. Die Frohe Botschaft verkündet historische und kulturelle Kontinuität der Völker und gleichzeitig Bruch mit den Sozialstrukturen, welche den Klassenkampf hervorbringen. Die Stärkung der Kulturen steht in engem Zusammenhang mit der kritischen Stärkung der Religionen, für die die verschiedenen Völker optiert haben. Jesus spricht von der Einberufung aller Völker zum Jüngsten Gericht, und er spricht von nicht-religiösen Kriterien für den Zugang zum ewigen Leben (Mt 25,31 ff). Daher ist es die erste Aufgabe des Missionars, die kritische Rolle des Glaubens vor allem seiner eigenen kulturellen Abkunft gegenüber ins Spiel zu bringen. Er muß anderen Kulturen und ihren religiösen Grundpfeilern gegenüber zunächst vom evangelischen Prinzip des Schadensrisikos ausgehen. Auf die Frage der Knechte, ob sie das Unkraut vom Weizen trennen sollten, antwortet der Hausherr: „Nein, ihr könntet beim Sammeln des Unkrauts zugleich damit auch den Weizen ausreißen. Laßt beides zusammen wachsen bis zur Ernte“ (Mt 13,28 ff.).

5. Perspektiven

– Die Universalität des Christentums, die in der Frohen Botschaft der Erlösung aller Menschen verwurzelt ist, kann keine quantitative und korporative Universalität sein. Das hieße, das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechseln, hieße, das Erstgeburtsrecht des Gottesreiches für das Linsengericht der Kirche einzutauschen. Die Ideologie der Christenheit, die Sicht eines quantitativen Christentums, das sich qualitativ als schon „gemacht“ betrachtet und demzufolge die Menschheit sich in ihrem religiösen Universum zu integrieren habe, ist historisch und theologisch endgültig erledigt. Der prozentuale Anteil der Christen an der Weltbevölkerung wird jeden Tag geringer. Das heute in verschiedenen Kirchen organisierte Christentum entdeckt mehr und mehr seine theologische Universalität im Kommen des Gottesreiches. In dieser Perspektive lehrt uns das Evangelium eine dreifache, immer vorläufige Universalität des Christseins: eine zeitliche, eine geographisch-zeichenhafte und eine existentielle Universalität. Die zeitliche Universalität garantiert Jesus durch seine Präsenz und durch die der Armen für „alle Tage“ (Mt 28,20 u. 26,11). Die geographisch-zeichenhafte Universalität der Sen-

dung (Mission) führt bis an die Grenzen der Erde (Mk 16,15). Und Grenzen sind überall da, wo diese Erde „am Ende“ ist, wo sie aus den Fugen gerät. Missionarische Inkarnation und schöpferische Liebe kann und muß sie vor Zerstörung und Ausbeutung schützen. Die existentielle Universalität ist die Ganzheit der österlichen Selbsthingabe. Weil Jesus die Seinen liebte, liebte er sie bis ans Ende (Joh 13,1). Medellín hat in seinem Dokument über die Jugend (n°15) diese Kriterien einer universalen Befreiung als Forderung übernommen: „Auf daß sich mit immer mehr Klarheit in Lateinamerika das Gesicht einer wirklich armen, missionarischen und österlichen Kirche zeige!“

– Die universale Präsenz des Armen als Subjekt einer großen Bandbreite von kulturellen Logiken und historischen Projekten mit seinem Antlitz des leidenden Christus repräsentiert, in einer an ihre Grenzen geratenen Welt, die wahre Menschheit. Alles und alle, welche das Leben des ins System integrierten Armen und des marginalisierten Anderen verletzen, sind nicht Ausdruck eines legitimen Pluralismus, sondern repräsentieren das Gesetz des Stärkeren einer „Hundewelt“ und Ellenbogengesellschaft. Nicht jedes Anderssein ist daher legitim und nicht alle religiösen Heilslehren sind wahr. Das Anderssein des Unterdrückers, auch das einer unterdrückerischen Religion, die einem Volk oder einem Individuum gegenüber lebensfeindlich ist, ist illegitim und asozial. Es gilt die Vielheit kultureller Logiken zu unterscheiden von der klassenspezifischen Sicht der Wahrheit. Zwischen dem religiösen Monopol – nur wir haben die Wahrheit – und dem weltanschaulichen Relativismus – alle Religionen haben gleiches Gewicht auf der Waage von Wahrheit und Befreiung – gilt es den Weg des solidarischen Unterschieds und der komplementären Wahrheit abzustecken.

– Bei allen Risiken, welche die missionarische Präsenz an der Seite indianischer Völker in sich birgt, repräsentiert diese Arbeit doch auch die Chancen einer Öffnung des Stammeshorizontes zum Horizont einer universalen Befreiung. Wie sollen sonst auf dem amerikanischen Kontinent indianische Ureinwohner, Nachfahren von Negersklaven und weißen Siedlern zusammenleben, wenn es nicht möglich sein soll, auf einem gemeinsamen Horizont die Utopie eines besseren, friedlichen und gemeinsamen Lebens abzutragen? Im Namen des Überlebens der Tribalvölker ist es heute notwendiger denn je, Verbindungen und Bündnisse einer weitgesteckten Solidarität zu knüpfen. Im Meer des Kapitalismus und der Weltzivilisation gibt es keine isolierten Inseln der Freiheit oder eines nur lokalen indianischen Glücks. Daher ist Indianerpastoral nicht nur eine spezifische, sondern immer auch eine globale, gesellschaftsverändernde Aufgabe. Indianische Völker können nur in einer anderen Gesellschaft überleben.

Indianerpastoral setzt sich dafür ein, daß die Strukturen des ungleichen Tauschs – also Ausbeutungsstrukturen – ersetzt werden durch Strukturen der Gratuität (Dankbarkeit, Vergebung, Hingabe). Aber Gratuität funktioniert in einer Gesellschaft des institutionalisierten ungleichen Tausches

nur als Ausnahme. Gnadenlose Tauschstrukturen zerstören nicht nur indianische Völker; sie korrumpieren alle Völker, einschließlich ihrer Religionen und Weltanschauungen. Wer daher in kohärenter Weise für das Leben indianischer Völker einsteht, kämpft immer auch für die globale Befreiung und das Überleben aller Völker. Strukturen der Gratuität ergänzen auch das tribale Gesetz der Reziprozität, das uns vom Alten Testament in seiner negativen Form („Aug um Aug, Zahn um Zahn“) bekannt ist.

Die Verkündigung des Evangeliums auf den Koordinaten von Inkulturation und Befreiung ist also ein dialektisches Unterfangen. Missionarische Präsenz befreit das Christentum von seinem quantitativen und integrationistischen Universalismus und läutert gleichzeitig den tribalen indianischen und parochialen kirchlichen Horizont der Befreiung durch ihre Solidarität, die bis an die Grenzen der Erde geht und bis zu den letzten Konsequenzen bereit ist. Trotz 500jährigem Raubbau an indianischen Kulturen und Religionen gibt es heute nicht nur „Holzwege“, die zu indianischen Völkern führen. Es gibt auch „Lichtungen“ auf dem indoamerikanischen Kontinent, die zu der Hoffnung berechtigen, daß die unter der Asche indianischer Erde noch verborgene Glut – die in ihrer Tradition verschlüsselte soziale, ökologische und religiöse Weisheit – noch zum Licht werden kann für eine lebendige Kirche und eine neue Gesellschaft.