

Katholischer Kontinent ohne autoktone Kirche

Missionarische Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte¹

Paulo Suess, São Paulo, Brasilien

I. Erinnerung

Lateinamerika hat keinen Grund am Seitenaltar der weltkirchlichen Jahrtausendwende, sekundiert von gedämpft-millennaristischen Obertönen, ein 500jähriges Evangelisationsjubiläum zu feiern. Die Rekonstruktion der konfliktreichen Vergangenheit dieses Kontinents sperrt sich dem Aufputz erinnerungsmüder Festivitäten, deren Pathos letztlich auf die Legitimation von monströsen Untaten hinausläuft. Auch im Raster einer „schwarzen Legende“ würde seine eigentliche Leidensgeschichte unlesbar. Was bleibt uns dann aber anderes übrig als Erinnerung auf dem Pfad der „goldenen Mitte“ zwischen Triumph und Trauer und ein apathisches Achselzucken über den Geist der jeweiligen Epoche, den wir, die Überlebenden, ausgestattet mit der hinreichenden Gnade der Spätgeborenen, nicht mehr zu verantworten haben? Müssen wir dann nicht auch die Opfer vergleichen und aufwiegen, ähnlich wie es im Historikerstreit zur Debatte stand? Da geht es dann nicht um Dresden und Auschwitz, sondern es werden aztekische Menschenopfer gegen den Genozid indianischer Völker ausgespielt. Kann man Tote auf einem gemeinsamen Soll- und Habenkonto verrechnen? Das können nur Buchhalter. Christen dürfen dies nicht.

Dieses Lateinamerika ist nicht nur „katholisch“, sondern auch arm und ausgebeutet. Es ist Rohstoff-, Nahrungsmittel- und Kapitallieferant (via Zinslasten) der Ersten Welt. Es ist der Kontinent der Slumbewohner und landlosen Kleinbauern, der Indios und der Nachfahren der Negerklaven, der Militärdiktaturen und des Populismus, struktureller Gewalt und Korruption. Seiner Armen und Anderen wegen ist es auch ein Kontinent der Hoffnung auf Befreiung und Ort herausfordernder Christuspräsenz. Seine Bewohner verlangen heute von der Kirche Rechenschaft über die dem Kolonialsystem geleistete missionarische Amtshilfe. Sie fragen nach über nur verkündete und über tatsächlich geleistete Solidarität. Diese Rechenschaft muß am Hauptaltar der Gesamtkirche abgehandelt werden. Sie ist kein herunterspielbares regionales Problem. Sie kann auch nicht einfach durch die entschuldigende Anrufung des Zeitgeistes, durch den Appell an eine entlastende *felix culpa* (trotz allem ein „katholischer Kontinent“!) oder durch erinnerungslose Vorwärtsstrategien einer Sozialpastoral von den Gewalttaten an seinen Ureinwohnern entsorgt werden.

¹ Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines auf der Jahrestagung des Deutschen Katholischen Missionsrates in Würzburg, am 8. Juni 1989, gehaltenen Referats.

Die Solidargemeinschaft Kirche schuldet Rechenschaft für ihre Präsenz angesichts der Leidensgeschichte dieses Kontinents, an der Christen als Zuschauer und Akteure beteiligt waren. Und dabei geht es nicht um rechnerische Schadensabwicklung, sondern um Umkehr und Vergebung. Eine verantwortliche „neue Evangelisation“ muß daher das verschüttete christliche Gedächtnis, das dumpf belastend Solidarität unterläuft, ans Tageslicht bringen. Was unter uns als Erinnerungsgemeinschaft Kirche nicht mehr präsent ist, das hat aufgehört geschehen zu sein. Vergessen wird dann zur heillosen Lüge. Zeit aber heilt nur jene Wunden, die in ihrer Entstehungsgeschichte erinnert werden. Unterdrückung und Leid, die in der Kirche als Erinnerungs- und Solidargemeinschaft präsent sind, stehen unter der Verheißung ganzheitlicher Veränderungen, die in der Auferstehung vom Tode ihr endgültiges Siegel erhält.

Erinnerung, Umkehr und Solidarität sind Ziel jener „neuen Evangelisation“, die damit beginnt, daß die Kirche in den geschundenen Gesichtern der Armen und Anderen die Gesichtszüge Christi erkennt (Mt 25,31ff.; LUMEN GENTIUM, 8; GAUDIUM ET SPES, 88; PUEBLA, 31) und daß diese Kirche das evangelisatorische Potential der Armen und Unterdrückten für sich selbst und für die Welt entdeckt (EVANGELII NUNTIANDI, 15; PUEBLA, 1147). „Der Dienst am Armen erfordert, in der Tat, eine permanente Bekehrung und Reinigung aller Christen, um zu einer immer vollkommeneren Identifikation mit dem armen Christus und mit den Armen zu gelangen“ (PUEBLA, 1140).

Der Glaube, der heilen und helfen soll, erinnert an eine kontextuelle Leidensgeschichte. Wo die im Glauben erinnerte Leidensgeschichte Lateinamerikas erzählt wird, da kann sie auch gefeiert werden als der Beginn einer durch die Armen und Anderen vermittelten neuen Christusbegegnung. Der Reiche kann nicht ohne den Armen, der Gläubige nicht ohne den Ungläubigen selig werden; die Lebenden allein bauen keine bessere Zukunft, wenn sie die Toten und ihre Opfer dem Vergessen preisgeben. Die Heiligen sind um der Sünder willen in diese Welt gesandt. Für Christen gibt es keine geschlossene Solidarität. Insofern kommen missionarischer Einsatz und Solidarität einander sehr nahe, geht es doch in beiden Sphären darum, bis an die Grenzen zu gehen, damit „die Lebenden nicht sich selbst leben“ (2 Kor 5,15), damit der narzistische Zirkel institutionellen Eigensinns aufgesprengt wird. Diese Begegnung polarer Gegensätze und ihre Versöhnung durch Umkehr kann zum Fest für die ganze Kirche werden, ist es doch der Christus im Angesicht der Armen und Anderen, der die Kirche evangelisiert und von dem sie „notgedrungen immer wieder das hören sollte, was sie glauben muß, die Gründe ihrer Hoffnung und das neue Gebot der Liebe“ (EVANGELII NUNTIANDI, 15).

Die Mitverantwortung missionarischer Präsenz für die Leidensgeschichte Lateinamerikas kann jedoch nicht undifferenziert auf die Gleichung „Mission = koloniale Ideologie“ reduziert werden. Der aus den Armen sprechende Chri-

stus und die Frömmigkeit des Volkes könnten dann ja nur als Auswuchs kolonialer Entfremdung erklärt werden. Die Reduktion von Mission auf Kolonisationsinstrument bliebe auch die Erklärung darüber schuldig, warum es, noch vor der nationalstaatlichen Unabhängigkeit der einzelnen Länder, immer wieder zu summarischen Vertreibungen von Missionaren durch Staatsrepräsentanten gekommen ist. Auch über die Beteiligung des Klerus an Freiheitsbewegungen und über den Beitrag des vom Glauben getragenen Widerstandspotentials gegen Unterdrückung müßte nachgedacht werden. Es wäre dann ferner noch zu bestimmen, welches Gewicht den ethnohistorischen Schriften der Missionare für die Rekonstruktion indianischer Erinnerung zugesprochen werden kann. Warum hätte Philipp II, im Jahre 1577, die Bücher des Franziskaners Bernardino de Sahagún vernichten lassen, wenn da nicht das „subversive Gedächtnis“ der Indios zum Durchbruch gekommen wäre? Nur historische Kurzsichtigkeit könnte die in die 500jährige Missionsgeschichte Lateinamerikas eingesprengten prophetischen Splitter und karitativen Felsmassive übersehen. Auch ein „missionarisches Moratorium“, das kirchliche Präsenz aufkündigen wollte, läge heute mehr im Interesse der Unterdrückten als der Unterdrückten und würde den Widerstand der Armen und Anderen schwächen.

Die missionarische Präsenz ist in einen dialektischen Prozeß zwischen befreiender Grundintention des Evangeliums und kolonialer, in den kirchlichen Strukturen sich widerspiegelnder Unterdrückung verwickelt, mit der sich eine ernstzunehmende Geschichte der Evangelisation auseinandersetzen muß. Man wird also nicht einfach eine sog. koloniale Mission der Vergangenheit gegen eine befreiende Evangelisation der Gegenwart ausspielen dürfen, auch deshalb nicht, weil mit der nationalstaatlichen Unabhängigkeit das koloniale System zwar offiziell abgeschafft wurde, in Wahrheit aber eine Art grammatikalische Kontinuität in Politik und Kultur erfährt, in der bestimmte Sektoren der Kirchen Lateinamerikas auch heute noch (oder schon wieder) ihr Latein aufsagen.

Die Doppelbödigkeit lateinamerikanischer Wirklichkeit wird vom theologischen Büchermarkt oft naiv eingegeben. Da ist dann nur die Rede von lebendigen Basiskirchen, strahlend-kämpferischen Bischofsgestalten, tapferen Indios und solidarischen Armen. Solche vergoldete Zierleisten sollen dann als Brechstangen für den eigenen kirchlichen Alltag herhalten. Pessimismus hinsichtlich der eigenen und Schwärmerei im Blick auf die kirchliche Situation Lateinamerikas sind oft Fluchtstrategien, welche die Verantwortung für das veränderungsnotwendige Ganze halbieren und den Armen noch zusätzliche ethische Lasten aufbürden. Warum müssen die Armen auch fromm, Indios tapfer und die „Wilden“ gut sein, damit sie in europäischen Augen solidaritätswürdig sind? In den Evangelien ist die Normativität von Jüngerschaft und Nachfolge nicht durch Eigenschaftswörter, sondern durch zwischenmenschliche Beziehungen konstituierende Zeitwörter ausgedrückt: Hungernde speisen, Fremde aufnehmen, Gefangene besuchen (Mt 25,35f). Diese Hungernden, Fremden, Ausgegrenzten, Vergessenen und Gefangenen „ohne Eigen-

schaften“ sind die historische Erscheinungsweise Jesu hier und heute. So gibt es kein fremdes Leid, Leid das uns kalt lassen könnte, nichts anginge, politisch oder religiös uninteressant wäre. Es ist immer Christi Leid im Geringsten der Brüder.

II. Strukturen

Mission in Lateinamerika stand von Anfang an unter der Oberhoheit der Katholischen Könige Spaniens und Portugals, die den christlichen Bekehrungseifer der Missionare den staatspolitischen Interessen ihrer Kronen unterzuordnen wußten. Die Prioritäten von Mission und Kolonisation, im Dienst und unter der Kontrolle des Königs und seiner Gläubigen, wurden stets von europäischen Interessen und Verstehenshorizonten her bestimmt.

1. Politische Einheit

Als die kolonialen Verwaltungen in Europa Klarheit darüber hatten, daß in Lateinamerika – anders als in Afrika – reine Handelsstützpunkte Verlustgeschäfte waren, gingen sie zur Siedlungskolonisation über, und machten Indios zu steuer- bzw. arbeitspflichtigen Untertanen. Mit Hilfe von Kolonisationslizenzen, die an Privatpersonen vergeben wurden und durch Gouverneure, die der Metropole unterstellt waren, wurde das Kolonisationswerk in ein gewinnbringendes Geschäft umgewandelt. Seit dem Jahre 1503 überwachte die Casa de la Contratación, in Sevilla, den gesamten Personen- und Handelsverkehr Kastiliens nach Übersee. Im Jahre 1501 ließen sich die katholischen Könige zum Unterhalt des Missionswerkes vom Papst den Kirchenzehnten in den Überseegebieten übertragen. Mit der Bulle „UNIVERSALIS ECCLESIAE“ (1508) erlangte die Krone von Kastilien auch noch die aus dem mittelalterlichen Eigenkirchenrecht hervorgegangenen Patronatsrechte über die eroberten Gebiete.²

Die portugiesische Kolonisation schuf ähnliche kirchenstaatliche Strukturen, wie Spanien. Dem im 14. Jahrhundert in Portugal entstandenen Christusorden (Erbe des aufgelösten Templerordens) hatte der Heilige Stuhl die kirchliche Jurisdiktion über all jene seiner Eroberungen übertragen, die kirchlich noch nicht organisiert waren. Im Jahre 1522 übergab Papst Hadrian VI. an den König von Portugal die Würde und Rechte des Großmeisters des Christusordens, die den spanischen Patronatsrechten entsprachen. Damit verfügte auch die portugiesische Krone über den Kirchenzehnten und das Präsentationsrecht für Bistümer und Pfarreien. Religiös-kirchliche Fragen wurden, seit 1532, über die MESA DA CONSCIÊNCIA E ORDENS, politische Angele-

² PEDRO LETURIA, *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika*. In: *Historisches Jahrbuch*, 46 (1926) 2ff.

genheiten über den CONSELHO ULTRAMARINO abgehandelt. Die Patronatsrechte verloren erst mit der Trennung von Kirche und Staat, im 19. Jahrhundert, ihre vertragliche Gültigkeit.

2. Religiöse Vielfalt

Damit war der Einfluß Roms und der späteren Propaganda Kongregation in Lateinamerika, bis ins 19. Jahrhundert hinein, auf ein Minimum reduziert. Für ihr so kirchenrechtlich abgesichertes, auf Integration in die europäische Christenheit der jeweiligen Metropolen bedachtes Missionswerk bedienten sich die beiden Kronen, namentlich in den ersten zwei Jahrhunderten, nahezu ausschließlich der religiösen Orden des eigenen Landes. Sie wußten diese Orden, mit ihren verschiedenen Optionen und Praktiken, auch notfalls gegeneinander auszuspielen, wo christliches Gewissen mit vaterländischer Loyalität in Konflikt zu geraten schien. Dazu bedurfte es gar keiner besonderen Geschicklichkeit, da in der Kirche immer dort gestritten wurde, wo es um den besseren Weg, um authentische Nachfolge, um absolute Wahrheit und um sozio-kulturelle Neuorientierungen ging. Selbst den Indios fiel ein gewisser „missionarischer Pluralismus“ auf. Ein indianischer Adliger sagte dazu in einem Inquisitionsprozeß folgendes aus:

„Die Brüder des heiligen Franziskus haben eine Art zu lehren und zu leben, sich zu kleiden und zu beten; die des heiligen Augustinus haben eine andere Art; und die des heiligen Dominikus haben, wie wir alle sehen, wieder eine andere Art. Und so ist es auch unter denen gewesen, die für unsere Götter verantwortlich waren, so daß die Mexicos eine Art hatten sich zu kleiden, zu beten, zu opfern und zu fasten, andere Völker aber wiederum dies auf andere Weise taten. Jedes Volk hatte seine Schlachtopfer, seine Art zu bitten und zu opfern, so wie es die Brüder und Kleriker tun, die niemand aufeinander abzustimmen vermag.“³

Die durch Patronatsstruktur und Kolonialsystem vorgegebene politische Eindeutigkeit in Absicht und Methode, wurde also von einem nur schwer zu kontrollierenden Pluralismus der indianischen Völker und Missionsgemeinschaften selbst immer wieder „störend“ unterlaufen. So wie die präkolumbianische Religiosität der Indios nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen ist, sondern immer wieder jede einzelne Nation, jeder einzelne Stamm für sich betrachtet werden muß, so ist auch der missionarische Ansatz der einzelnen Orden – auch innerhalb der Missionsgemeinschaften gibt es sehr große Unterschiede – weder synchronisch, und noch viel weniger diachronisch auf einen Nenner zu bringen. Jedes missionsmethodische Paradigma gilt oft nur für eine ganz begrenzte Gruppe von Missionaren, in einem bestimmten ge-

3 Zit. in: MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. UNAM, Mexiko 1985, S. 38.

ographischen Raum, zu einer gewissen Zeit. Manche Paradigmen – wie zum Beispiel Prophetie, millenaristische Apokalyptik, Fundamentalismus, in ihrem archetypischen Charakter immer irgendwo präsent in der Kirche – werden oft, wie in einem Stafettenlauf, von einem Orden an den anderen, von einer missionarischen Gruppe oder Landsmannschaft innerhalb einer Missionsgemeinschaft an die andere weitergegeben.

III. Paradigmen

Im Folgenden sollen nun einige historische Modelle um missionarische Grunderfahrungen gruppiert werden. Der ordensgemeinschaftliche Eigensinn der in den verschiedenen Ansätzen und Konfliktsituationen mit den Vertretern der Kolonialmächte zum Ausdruck kommt, hat jedoch kaum das Kolonialsystem als solches in Frage gestellt. Auch eine indianische Alternative außerhalb der Christenheit oder eine autoktone, die indianische Vergangenheit rezipierende Möglichkeit des Christ- und Kircheseins stand nicht auf der missionarischen Tagesordnung.

1. *Der prophetische Ansatz*

Im Jahre 1510 kamen die spanischen Dominikaner Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bernardo de Santo Domingo und ein Laienbruder auf die heute aus den Staaten Haiti und Dominikanische Republik bestehende Insel Hispaniola. Der primäre Rechtstitel dieser Conquista, in den sog. Schenkungsbullen Alexanders VI (1493) klar umschrieben, war für die Missionare die Ausbreitung des Glaubens durch Bekehrung und Katechese der Indios.⁴

Die missionarische Praxis von nur einem Jahr brachte die Dominikaner zu der Einsicht, daß die von den Kolonisten gegen Indios praktizierten Ungerechtigkeiten das größte Hindernis sind für ihre Glaubensunterweisung. Aus dem Leiden der Indios haben die Predigermönche gelernt, was sie so in Europa nicht wahrgenommen hatten: Gerechtigkeit gegenüber den Indios („Ungläubigen“) ist Voraussetzung und integrierender Bestandteil für die Verkündigung katechetischer Wahrheit und missionarischer Glaubwürdigkeit. Die Sünder der „Neuen Welt“ sind nicht, wie sie das in Kastilien gelernt hatten, die Heiden, sondern die sich als Christen bezeichnenden Kolonisatoren. „Ihr alle befindet euch im Stande der Todsünde“, wird Fray Montesinos in seiner Adventspredigt wettern. Die Predigerkommunität von Santo Domingo beschloß nach „unablässigem Beten, Fasten und Nachtwachen“, so als würde sie sich auf eine Teufelsaustreibung vorbereiten, die Übergriffe gegen die Indios am vierten Adventssonntag des Jahres 1511 auf die Kanzel zu bringen. Als

4 Cf. PAULO SUESS, *Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit, Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios*. In: ZMR, 71/4 (Okt. 1987), S. 292–315.

Wortführer für die gemeinsam abgesprochene Predigt wählte man Antonio Montesinos, der den Isaias-Text „Ich bin die Stimme eines Rufers in der Wüste“ (Is 40,3; Mt 3,3) interpretierte:

„Mit welchem Recht und auf Grund welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Knechtschaft? Mit welcher Autorität führtet ihr so abscheuliche Kriege gegen diese Leute, die schlicht und friedlich auf ihrem Land gelebt haben, wo ihr unzählige von ihnen auf eine unerhörte Weise ermordet und niedergemetzelt habt? Wie kommt ihr dazu, sie so zu unterdrücken und zu erschöpfen, ohne ihnen Essen zu geben oder ihre Krankheiten zu behandeln, die von dem Übermaß an Arbeitsfron herrühren, die ihr ihnen aufbürdet und die sie zu Tode bringen, oder – um es deutlicher zu sagen – warum bringt ihr sie um, nur um jeden Tag mehr Gold aufzuhäufen? (...) Diese Indios – sind sie keine Menschen? Haben sie keine vernünftigen Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst?“⁵

Die Predigt Montesinos stellte das Seelenheil der Kolonisten, ihr Recht und vor allem, ihren Gewinn in Frage. Was war in Westindien geschehen seit dem ersten, heute verharmlosend als „Aufeinandertreffen von Kulturen“⁶ bezeichneten Kontakt zwischen Indios und Konquistadoren?

Von den drei alternativen Möglichkeiten der Ausbeutung indianischer Arbeitskraft – Versklavung, Besteuerung und Zwangsarbeit – hat sich praktisch die Zwangsarbeit in der Form des REPARTIMIENTO oder der ENCOMIENDA, von Las Casas als „tyrannische Pest“ bezeichnet, durchgesetzt. Sie ist neben von Europa eingeschleppten Krankheiten, die Hauptursache für die drastische Reduzierung der Eingeborenenbevölkerung der Antillen. Las Casas berichtet 1542, „daß gegenwärtig von mehr als drei Millionen Menschen, die ich ehemals auf der Insel Hispaniola mit eigenen Augen sah, nur noch zweihundert Eingeborene vorhanden sind“.⁷

Dies also war der Skandal, der die Dominikaner von Santo Domingo zur Kanzel eilen ließ, ihrem durch mehrere Jahrhunderte in der Verteidigung von Glaubenswahrheiten erprobten Schlachtfeld. Die Kolonistenpartei dagegen meinte, skandalös sei eigentlich nur die Anprangerung dieser Verhältnisse. „Alle waren sich einig“, schreibt Las Casas, daß „der Prediger zurechtgewiesen werden müsse, sei er doch ein „Skandalmensch, ein Sämann neuer, nie gehörter Lehren“. Geschickt versuchten die Kolonisten den König in ihr Spiel einzubeziehen. Montesinos, sagten sie, „hätte gegen den König und sein Besitzrecht in diesem Westindien gesprochen“.⁸

5 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*. Mexiko 1981 (Ed. Fondo de Cultura Económica, 3 Bde.), Buch III, Kapitel 4.

6 Cf. *A Igreja portuguesa celebra „Cinco séculos de Evangelização e Encontro de culturas“*, in: L'OSSERVATORE ROMANO, port. Ausg. (14–5–1989), S. 1f.

7 B. DE LAS CASAS, *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt a. M. 1981 (it 553), S. 11.

8 L. CASAS, *Historia*, loc. cit., I/160, Vgl. II/1.

Die Wogen des Skándals schlugen bald an die spanische Küste. Die Kolonistenpartei schickte den Franziskaner Alonso del Espinal als ihren Wortführer nach Kastilien. Dieser war schon 1502, ohne größere Gewissensprobleme, auf Hispaniola tätig. Die Dominikaner sandten Montesino selbst, für den sie nur mit Mühe die für die Überfahrt notwendigen Lebensmittel aufbringen konnten. Die Kolonisten strafte die dominikanische Kommunität mit Almosenentzug. Der Franziskaner wurde, wie Las Casas berichtete, vom König empfangen „als wäre er der ihm von Gott geschickte Engel Michael“. Dem Dominikaner dagegen wurde der Zutritt zum Palast verwehrt und erst nach Tagen und mit List gelang es ihm seine Denkschrift in königliche Hände zu bringen.⁹

In einem Brief aus Burgos an Diego Colón, vom 20. März 1512, reagierte König Fernando mit Ungehaltenheit. Die Predigt schreibt er, hätte „kein solides theologisches, kanonisches noch zivilrechtliches Fundament, wie die Fachgelehrten versichern“. Und Fernando begründet seine Auffassung:

„Als ich und die Königin (...) einen Rechtsbrief erließen, damit die Indios den Christen zu Diensten stünden, da ließen wir zu diesem Zwecke unseren gesamten Rat und viel andere Gelehrte, Theologen und Kanonisten versammeln, und es stimmten alle im Beisein und auf Grund des Gutachtens des Erzbischofs von Sevilla (...) überein, daß alles im Einklang mit menschlichem und göttlichem Recht stehe (...). Was die Arbeitsverpflichtung der Indios den Christen gegenüber betrifft, da war ich schon sehr verwundert über jene, die den Beichtwilligen die Absolution verweigerten, solange diese nicht die Indios freigegeben hätten.“¹⁰

Ende März 1512 verpflichtet der Dominikanerprovinzial Alfonso de Loyasa die Kommunität in Santo Domingo im Namen des „heiligen Geistes und des heiligen Gehorsams und unter Strafe der Exkommunikation“ zu einem Bußschweigen. „Daß niemand mehr sich untersteht in dieser Angelegenheit zu predigen“, schreibt der Provinzial. „Sollte jemand Skrupel haben und meinen, er könne nicht anders handeln, so kehre er zurück, damit ich an seiner Stelle einen andern besorge, auf daß man euch nicht alle zurückbringt.“¹¹

Wer heute die Verteidigung der Rechte der Indios durch die Dominikaner Montesinos und Las Casas auf der missionarischen Habenseite verbucht, der darf ehrlicher Weise nicht ihr kirchliches Redeverbot, nicht ihren Provinzial Loyasa und den die Franziskaner Hispaniolas representierenden Alonso del Espinal vergessen. Gleichzeitig hat immer ein (hier nicht näher beschriebenes) integrationistisches, staatshöriges Modell existiert, indem Gottes und des Kaisers Anteil unkritisch verschmolzen oder doch nicht klar genug ge-

9 Vgl. L. CASAS, *Historia*, loc. cit., III/6 und 7.

10 J. M. CHACÓN Y CALVO (Hg.), *Cedulario Cubano*. Los orígenes de la colonización (1493–1512), Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Madrid 1929, Colección de Documentos Inéditos para la Historia de América, Bd. 4, S. 168.

11 *Ibidem*, S. 443–447.

trennt wurden. Diese Mission versuchte die Indios als „brauchbare Menschen“ in die nicht-indianische Gesellschaft zu integrieren. Integration in die Kolonial- und dann später in die Nationalgesellschaft jedoch war für Indios nie eine „gute Nachricht“. Vor allem nach der Vertreibung der Jesuiten, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, hat sich viel innerkirchlicher Opportunismus um dieses Modell geschart.

Mit der Trennung von Staat und Kirche und der damit verbundenen Abschaffung der Patronatsrechte, im 19. Jahrhundert, wurden durch institutionelle Entflechtung die Voraussetzungen für eine gesamtkirchliche Option für die Armen gegeben. Das soll nicht heißen, daß das integrationistisch-staatshörige Modell nicht auch in Zeiten der Republik und nach Medellín und Puebla noch seine Anhänger hat.

2. Der apokalyptische Ansatz

Die Missionierung des mongolischen Asien, die Reconquista Spaniens und die damit verbundene Vertreibung bzw. Zwangsbekehrung von Mauren und Juden, Kreuzzüge ins Heilige Land zum Aufbau des Neuen Jerusalem – jedes dieser Unternehmen war von Heeresgewalt und apokalyptischer Franziskanerpredigt begleitet. Daher genossen die Franziskaner, wie kein anderer Orden, das Vertrauen der Könige und des Heiligen Stuhls.¹² Frei Turibio Motolinia sah in Cortez einen Mann der göttlichen Vorsehung, wie in Moses und Konstantin. „Selbst wenn er als Mensch ein Sünder war“, schreibt der Franziskaner über den Haudegen der mexikanischen Conquista, „so hatte er doch Glauben und vollbrachte Werke eines guten Christen. (...) Er hat unter Tränen gebeichtet und ehrerbietig kommuniziert“.¹³ Das ist viel Nachsicht für Cortez, der dem König mit einem gewissen Stolz schrieb, daß seine Truppen bei Cholula, auf dem Weg nach Tenochtitlan, der Stadt Moctezumas, mehr als dreitausend Menschen umgebracht haben.¹⁴

Die erste größere franziskanische Gruppe, die von Cortez gerufen nach Mexiko kam, war mehrheitlich vom rigorosen Reformgeist der Provinz San Gabriel in Estremadura geprägt. Die geschichtliche Situation schien den Franziskanern reif zur Verwirklichung einer apostolischarmen Christenheit. Die Indios, mit ihren kommunitären Dorfstrukturen und ihrer Bedürfnislosigkeit,

12 Nach den *Gesetzen von Burgos* (1512/13), der ersten spanischen Gesetzgebung für Indianerfragen, sollten die Söhne der Kaziken „den Brüdern des Franziskanerordens“ übergeben werden. Auch die Bullen Leo X (*Alias felicitis*, 1521) und Hadrians VI (*Exponi nobis feciste*, 1522) bevorzugten die Arbeit der Franziskaner in Mittelamerika.

13 Brief von Fray Toribio de Motolinia an Karl V (2–1–1555), in: J. G. ICAZBALCETA (Hg.), *Collección de Documentos para la Historia de México*, Bd. I, Ed. Porrúa, México 1980, S. 253–277. Hier S. 274f.

14 Vgl. den zweiten Brief-Bericht von Cortez an Karl V (30–10–1520, in: H. CORTÉS, *Cartas y documentos*, Ed. Porrúa, México 1963, S. 50.

sind für die auf radikale Armut eingeschworenen Minderbrüder auf dem Wege zur „besten und gesündesten Christenheit und Gesellschaft auf der ganzen Welt“.¹⁵

Hinter der Zuneigung zwischen Konquistador und Franziskanermönch stand ein politisch-religiöser Millenarismus, der bereit war ein gewisses Maß an vorläufiger Gewalttätigkeit zu akzeptieren. Das Ende der Gewalt sollte eine endgültige Befriedigung der Indios und ihre Erlösung in einem „Neuen Spanien“ sein, im schon von Joachim von Fiore (†1202) erträumten „Dritten Jahrtausend“ des Heiligen Geistes. Die franziskanische Mystik der Armut und Pastoral der Bekehrung, besonders jener den Spiritualen nahestehenden Gruppierungen, inspirierte sich immer wieder in den Schriften des Joachim von Fiore. Und Cortez schien der von Joachim von Fiore (†1202) angekündigte „NOVUS DUX DE BABYLONE“ zu sein, ein Mann der göttlichen Vorsehung wie Moses und Konstantin. Die von Joachim und seinen Anhängern festgestellten Entsprechungen zwischen dem Alten, dem Neuen und einem sog. Dritten Testament schienen überall greifbar. Am Tag der Bekehrung des Apostels Paulus (1524) brechen zwölf Minderbrüder zur Bekehrung der letzten Heiden am Ende der Welt auf. Dort gründen sie ihre Provinz vom „Heiligen Evangelium“, die Keimzelle für die Verkündigung des „ewigen Evangeliums“ (Apk 14,6) im unmittelbar bevorstehenden „Dritten Jahrtausend“ des Heiligen Geistes. In hermeneutischer Kühnheit findet das fünfte Reich aus dem Traum Nabuchodonosors seine Entsprechung in der „Fünften Sonne“ der Azteken: „In der Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Reich erstehen lassen, das nie zerstört werden wird, eine Herrschaft, die nie einem anderen Volk übergeben wird“ (Dan 2,44).¹⁶

Zum Aufbau des „Neuen Spaniens“ sei es zunächst einmal notwendig die beiden Welten, die „alte“ und die „neue“ voneinander zu trennen. Im Neuen Spanien sollte es keinen Kirchenzehnten und keine hierarchischen Strukturen sondern nur die politisch-religiöse Autorität der Minderbrüder geben. „Wenn man von dem Wenigen, das die Indios ernten, ihnen noch den Zehnten auferlegt, was wird da aus ihnen werden?“, klagt Motolinia in einem Brief an den König. „Es wäre gut, wenn E.M. verstünde, daß diese Indios in extremer Armut leben.“¹⁷ Aber dieser väterliche Eifer der Mönche war strukturell nicht sehr verschieden von der späteren hierarchischen Strenge, die er verhindern wollte.

15 Brief des Frei G. de Mendieta an den für Westindien zuständigen Generalkommissar Frei F. de Bustamante (1–1562), in: J. G. ICACBALCETA (Hg.), *Colección de Documentos...*, loc. cit. Bd. II, loc. cit., S. 519.

16 MOTOLINIA in: J. G. ICACBALCETA (Hg.), *Colección de Documentos...*, Bd. I, loc. cit., S. 263.

17 M. CUEVAS (Hg.), *Documentos inéditos del siglo XVI*, Ed. Porrúa, México 1975, S. 163ff. Vgl. auch S. 232.

Die Ordensleute betrachteten sich als „Väter dieser elenden Nation“ von Minderjährigen, „die uns anvertraut wurden als Söhne und kleine Kinder, damit wir als solche sie aufziehen, unterrichten, beschützen, korrigieren (...) für den Glauben und die christliche Zivilisation. Unterworfen und hörig gemacht, ist es die unterwürfigste Nation der Welt für diejenigen, die sie unterrichten und anleiten wollen; sind sie aber ihrem Willen und ihrer Freiheit überlassen, dann gibt es ganz im Gegenteil, im Urwald keine ungezügelteren wilden Tiere als sie.¹⁸ In der Behandlung der Indios als Kinder wird die autoritär-paternalistische Konstellation zwischen Missionare und Indio deutlich. Im Missionsland Lateinamerika wurde der FRATER zum PATER, der Minderbruder zum Vormund von Minderjährigen.

Die apokalyptisch-messianische Dringlichkeit hat die Brüder des heiligen Franziskus nicht nur in verdächtige Nähe zu den Kolonisationstruppen gebracht, sondern hat dann auch unmittelbar zu Massentaufen und einem idealisiert-verkindlichten Indiobild geführt. So schreibt Motolinia:

„Diese Indios haben fast kein Hindernis, um den Himmel zu gewinnen (...), denn sie geben sich in ihrem Leben mit ganz wenig zufrieden (...). Ihr Essen ist überaus arm. Arm ist auch ihre Kleidung. Zum Schlafen haben die meisten nicht einmal eine rechte Bodenmatte. Sie erwerben kaum Reichtümer, noch heben sie diese auf. Auch töten sie sich nicht gegenseitig, um Posten oder Würden zu erlangen (...). Sie sind geduldig, überaus leidensfähig und zahm wie Schafe.“¹⁹

Die Taufe von Indios konnte daher unter der Rubrik „Kindertaufe“ abgehandelt werden. Und solche „Kindertaufen“ wurden ohne größere katechetische Umstände in Massen durchgeführt. Fray Motolinia schätzt, daß es in Mexiko bis 1536 etwa fünf Millionen Taufen gegeben habe.²⁰ Diese übereilte Sakramentenpastoral führte bald zu ernsthaften Auseinandersetzungen zwischen Predigermönchen und Minderbrüdern. In einem Brief an den Präsidenten des Indienrats beschwerte sich der Dominikaner Andrés de Moguer über die Minderbrüder:

„Die sehr ehrwürdigen Patres des heiligen Franziskus, besetzten, in Nachahmung der heiligen Apostel, drei Viertel der Welt, haben aber nicht genügend Ordensleute dazu, denn in Dörfern, wo man zehn oder zwölf Priester bräuchte, geben sie sich mit einem oder zwei zufrieden (...), an andern Orten (...) mit einer Messe pro Jahr; (...) was für einen Unterricht können die den Indios geben?“²¹ Motolinia seinerseits denunziert Las Casas bei Karl V.

18 MENDIETA, in: J. G. Icacalceta (Hg.), *Colección de Documentos...*, loc. cit., Bd. II, S. 522 u. 524.

19 TORIBIO MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*, Ed. Porrúa, México 1984, trat. I, cap. 14.

20 Ibidem, trat. II, cap. 3, pár. 214.

21 *Cartas de indias*, Bd. I, Ed. Atlas, BAE, Madrid 1974, S. 123f.

Der Dominikaner Las Casas mache „viele Bedingungen für die Vorbereitung zur Taufe, so als ob er es besser wüßte als alle andern; sicherlich war jener Indio, der drei oder vier Tage gelaufen war, gut vorbereitet (...); und ich weiß nicht was für Gründe er hatte, daß er den Indio nicht taufen wollte (...). Ich sagte dann zu Las Casas: der ganze Eifer, den ihr angeblich als Pater mit den Indios habt, besteht darin, sie beladen (mit Prozeßdokumenten und Schriften gegen die Kolonisatoren) herzubringen, Lebensläufe von Spaniern aufzuschreiben und die Indios zu ermüden (...), aber taufen und unterrichten tut ihr den Indio nicht...“²²

Motolinia fährt fort mit seinen Anklagen. Las Casas habe die Sprache der Indios nicht gelernt, kenne wenig von ihren Riten und Bräuchen, und, nachdem er seine Diözese Chiapas „im weltlichen und geistlichen Bereich“ zugrunde gerichtet habe, hätte er seine Herde wie ein Mietling verlassen, um sich zum Vertreter und Protektor der Indios am königlichen Hofe zu machen.

Apokalyptische Unmittelbarkeit, gekoppelt mit radikaler Armut und autoritärer Bevormundung, brachte es mit sich, daß die Minderbrüder aus San Gabriel vor den Gewalttaten eines Cortez ein Auge zudrückten und daß sie auch nicht sonderlich an mittel- und langfristigen Gesetzesänderungen oder einer systematischen Sakramentenpastoral interessiert waren. Im „letzten Zeitalter“ des Heiligen Geistes würden die Dinge ganz von selbst ins rechte Lot kommen.

Doch da kamen neue Zeiten herauf, in denen das neue Spanien mehr und mehr zur Kopie des alten wurde. Die Franziskaner sehen sich als Verschwörer angeklagt, weil sie dem gegen den König rebellierenden Cortez Waffen geschickt hätten. Wer ein vom alten Spanien getrenntes Neues Spanien erträumt, gerät begreiflicherweise unter den Verdacht separatistischer Bestrebungen. Im Jahr 1528 übernahm ein Franziskaner, Fray Juan de Zumárraga, den ersten Bischofssitz von Mexiko. Auch innerhalb des Ordens wurden die Radikalen von gestern mehr und mehr als störender Ballast empfunden. Im Jahr 1558 wird Fray Motolinia, der ehemalige Provinzial des Ordens, von seinen eigenen Mitbrüdern in Ordensverwahrung genommen und bis zu seinem Tod, elf Jahre später, hören wir nichts mehr von ihm. Da hat einer mit den neuen kirchenpolitischen Strömungen das Recht verloren, gehört zu werden. Das Dritte Mexikanische Provinzialkonzil, von 1585, hatte nicht mehr die indianische Kirche im Auge, sondern die Übertragung tridentinischer Verhältnisse nach Mexiko. Indios werden praktisch vom Priesteramt ausgeschlossen. Man gesteht ihnen nur noch eine durch die sog. heilsnotwendige Sakramente abgoltene passive Glaubensfähigkeit zu.

22 MOTOLINIA an Karl V, loc. cit. Anmk. 13, S. 258.

3. Der isolationistische Ansatz

In den verschiedensten missionarischen Projekten war die Einsicht formuliert worden, daß zwischen Indios und Kolonisten ein friedliches Zusammenleben nicht möglich sein würde. Daraus leiteten die einen, die nicht an eine besondere indianische Zukunft glauben, den Vorschlag auf gesteuerte Integration ab. Missionarische Arbeit wird hier zur assimilierenden Vorbereitung auf die Kolonial- bzw. Nationalgesellschaft.

Die Franziskaner aus San Gabriel glaubten zunächst das indianische Projekt mittels kontrollierter Isolation retten zu können. Wiederum andere missionarische Gruppierungen – man kann dazu vor allem die Jesuiten zählen, die später als die Franziskaner im lateinamerikanischen Szenario auftreten – versuchten in ihren Reduktionen alternative und parallele Kleinmodelle zur Christenheit zu organisieren.

Allen Versuchen um Trennung von Indiewelt und Kolonialgesellschaft ist gemeinsam, daß die Ordensleute dabei die geistliche und weltliche Macht über die Indios anstrebten. Wie solle man auf dem Indiodorf in Frieden leben können, wenn da der Staatsbeamte willkürlich Arbeitskräfte herausholt, der Händler die Eingeborenen mit seinen Waren übervorteilt und der Spanier sich mit Indiomädchen die Zeit vertreibt? Die von Casco de Quiroga, dem ersten Bischof von Michoacan, für seine Hospitaldörfer „Santa Fé“ angestrebte POLICIA MIXTA – die Doppelgewalt über den geistlichen und weltlichen Bereich hatte schon ihre Logik.²³ Den Ordensleuten die Kompetenz über die weltlichen Geschäfte und zur Bestrafung der Indios zu nehmen, „bedeute ihnen die Hand für die christliche Predigt und Doktrin zu amputieren“, meint Fray Mendieta. „Weil diese Indios so armselig und von so niederem Niveau sind, hat man bei ihnen entweder die ganze oder überhaupt keine Autorität.“²⁴

Die politische Trennung zwischen Indiewelt und Kolonisationsgesellschaft wurde vor allem durch eine sprachliche Trennungspolitik unterstrichen. Im Franziskanerkolleg „Santa Cruz“ von Tlatelolco, im Jahre 1536 gegründet um die Söhne der Kaziken zur führenden Gruppe Neuspaniens zu machen, sprach man ursprünglich vor allem Latein, die Kirchensprache, und náhuatl, die Aztekensprache. Missionare schufen zur katechetischen Vereinfachung zum Schutz vor kolonialen Umwelteinflüssen sog. Generalsprachen, von denen noch heute das Guarani („Língua Geral da Província do Paraguai“), als zweite Landessprache in Paraguai und das Quechua, als inoffizielle Volkssprache der Nachkommen des ehemaligen Inkareiches, zwischen Bolivien und Ecuador gesprochen wird.

23 VASCO DE QUIROGA, *Información en derecho*, cap. III/198, Ed. SEP, México 1985, S. 175f.

24 MENDIETA in: J. G. Icacalceta (Hg.), *Colección de Documentos...*, loc. cit., Bd. II, S. 519.

Die koloniale Verwaltung hat gegen diese Sprachpolitik bald eingegriffen. Eine Cédula Real, von 1555, bestimmt:

„Da es uns hauptsächlich – zum Wohl dieses Landes und seiner Eingeborenen – um Rettung, Unterweisung und Bekehrung zu unserem Heiligen Katholischen Glauben geht, und damit sie auch unsere Zivilisation, guten Bräuche annehmen (...), schien es uns, daß eines, ja das wichtigste Instrument dazu sei, anzuordnen, daß man diesen Leuten unsere kastilische Sprache lehrt (...) und damit dies auch durchgeführt wird, schreiben wir an die Provinziale der Orden des Heiligen Dominikus, Franziskus und Augustinus, damit (...) sie auf allen möglichen Wegen diesen Indios unsere kastilische Sprache beibringen lassen.“²⁵

Zweihundert Jahre später wird das „Direktorium Pombals“²⁶ von 1757 – ein staatliches Indiostatut nach der Vertreibung der Missionare aus dem Amazonasgebiet – die von den Jesuiten geschaffene Generalsprache als eine „wahrlich verachtenswürdige und teuflische Erfindung“ (Nr. 6) bezeichnen. Die „widerwärtige Trennung“ (Nr. 80) von Indios und Kolonialgesellschaft, habe die Ureinwohner in der Barbarei belassen und den Staat um ihre nutzbringende Arbeitskraft gebracht. Daher schlägt das Direktorium „Zivilisation“, „Kultur“ und „Handel“ als Instrumente vor, um zu „Stabilität“, „Überfluß“ und „totalem Glück“ zu gelangen (Nr. 95).

Diesem „totalen Glück“ auf Kosten der Indios standen die spanischen Jesuiten und ihre christenheitlichen Kleinmodelle, die Guaraní-Reduktionen, von Anfang an entgegen. Portugiesisch-brasilianische Paulistas überfielen sie in regelmäßigen Zeitabständen und schleppten ihre indianischen Bewohner als Sklaven ab. Als die Proteste der Missionare nichts halfen, schickten diese die Patres Dias Tanho und Ruiz de Montoya nach Madrid und Rom, um bei der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit Rechtsschutz zu suchen. Montoya hat die Rechtfertigung seiner politischen Intervention, in seiner „CONQUISTA ESPIRITUAL“ (1539) niedergeschrieben.

Der Konflikt zwischen spanischen Missionaren und portugiesischen Sklavenhaltern war zunächst ein interner Konflikt des spanisch-portugiesischen Kolonialreiches, das zwischen 1580 und 1640 in einer königlichen Personalunion von Madrid aus verwaltet wurde. Später, das heißt nach 1640, bekommt dieser Konflikt internationale Konturen.

Die Intervention der Missionare konnte formale Erfolge verbuchen. Die spanischen Behörden erlaubten die Bewaffnung der Reduktionen. Die portugiesischen Paulistas mußten seit 1639 militärische Niederlagen hinnehmen. Papst Urbans VIII erlies auf Betreiben der spanischen Jesuitenmissionen die

25 *Arquivo Geral de Indias*, em Sevilha, col. México, n. 1089, liv. 4, fol. 240, v.

26 Das „Direktorium“ wurde vom Bruder Pombals, dem Gouverneur von Maranhão und Grão-Pará, am 3. Mai 1757 erlassen. Texto in: J. O. BEOZZO (Hg.), *Leis e regimentos das Missões*, Ed. Loyola, São Paulo 1983, S. 129–167.

Bulle „COMMISSUM NOBIS“ (22–4–1639), die im wesentlichen eine Bestätigung der Bulle „SUBLIMIS DEUS“ Pauls III (9–6–1537) darstellt. Sie verbietet Zwangsarbeit und Versklavung der Indios und sieht für die Übertretungen Exkommunizierung „latae sententiae“ vor.

Die Veröffentlichung des Papstschreibens in São Paulo, im Mai 1640, löst dort eine Krise zwischen Jesuiten und Stadtparlament aus. Zwei Monate später, am 13. Juli 1640, um 2 Uhr morgens, wurden die Jesuiten unter Glockengeläute aus ihrem Kolleg São Luis und aus der Stadt São Paulo vertrieben. Diese Vertreibung zeigt das unvermeidliche Ineinandergreifen von Mission und Politik. Die Verteidigung der Freiheit der Indios war zunächst die Verteidigung einer Katechismuswahrheit. Das war zunächst keine politische, sondern eine pastorale Option. Wie sollte die „CONQUISTA ESPIRITUAL“, der Kampf gegen „Idolatrie und Götzendienst“, glaubwürdig geführt werden können, wenn da die Anhänger des barmherzigen Christengottes so unbarmherzig, blutig und grausam mit den Indios verfahren? Wie soll das Evangelium unter versklavten Indios verkündet werden? frugen sich zurecht die Missionare.

Freilich hat man diese Frage unter Jesuiten nicht so gestellt, wenn es sich um afrikanische Sklaven handelte. Schon der zweite Jesuitengeneral, Diego Laynes, schreibt in einem Brief vom 16. Dezember 1562 an seine in Brasilien tätigen Mitbrüder: „Rechtmäßige Versklavung halte ich nicht für unangebracht, wenn es sich um Sklaven für die Viehzucht, zum Fischen oder für andere Arbeiten handelt, die notwendig sind, um Internate zu unterhalten.“²⁷

Wegen der Weigerung die Papstbulle zu veröffentlichen war die Gemeinde São Paulo kirchenrechtlich *eo ipso* und *latae sententiae* exkommuniziert und vom Sarkamentenempfang ausgeschlossen. Auf Grund innerkirchlich unterlaufener Solidarität jedoch mußte São Paulo aber keineswegs auf „geistlichen Trost“ verzichten. Franziskaner – als Bettelorden nicht ganz unabhängig von ihren Almosenspendern – und bald auch Karmeliten durchbrachen die geistliche Quarantäne, zelebrierten Messen und spendeten die Sakramente. Im Grunde gab es in Lateinamerika schon sehr früh einander sich widersprechende pastorale Optionen.

Die Reduktionen stellten eine Art Separatfrieden mit dem Kolonialsystem dar. Dieser „Friede“ hat sich bei der Verfolgung der Indios wohl als retardierendes Moment erwiesen; letztlich aber war er unwirksam. Daran konnte weder ein königliches Machtwort noch eine Papstbulle etwas ändern. Das war schon an den friedlich-isolierten Evangelisationsversuchen in Venezuela deutlich geworden. Wo die Missionare Frieden suchten, fanden die Landsknechte der Welser Perlen und Edelmetalle. Im stürmischen Meer kolonialer Ausbeutung gab (und gibt) es keine friedlichen Inseln einer heilen Welt.

27 SERAFIM LEITE, *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, Bd. III, São Paulo 1954, S. 514.

IV. Perspektiven

Aus den missionarischen Erfahrungen der Vergangenheit können indikative Mindestwerte für eine „neue Evangelisation“ herausdestilliert werden. Kirchliche Präsenz in Lateinamerika hat das soziologische Gebilde eines „katholischen Kontinents“ hervorgebracht, das sich heute pausbäckig seines „radikalen katholischen Substrats“ (PUEBLA, 7) rühmt gegen die kränkliche Blässe säkularistischer Auflösungsprozesse in der Großkirche.

Aber der „katholische Kontinent“ ohne autoktone Kirche ist auch ein strukturell blockiertes Experiment. Wie kann ein halbes Jahrtausend missionarischer Präsenz ohne indianische Kirche gefeiert werden? Die Geladenen stehen schon 500 Jahre vor den Türen einer sich immer noch sehr westlich gebenden Großkirche, ausgesperrt durch sozio-kulturelle Schranken und Tabus. Die Kontinuität eines kircheninternen kulturellen Kolonialismus belastet die Glaubwürdigkeit jeder noch so „neuen Evangelisation“. Erlösung ohne Inkarnation? Befreiung ohne Inkulturation? Die Inkarnation des Logos ist ja keine nur lehrbare oder mit möglichst wörtlichen Übersetzungen abgegoltene Glaubenswahrheit, deren kirchliche Verifizierung in der Nachfolge optionalen Charakter hätte.

Andererseits haben gerade die lateinamerikanischen Kirchen durch ihre Option für die Armen, durch ihre Basisgemeinden, durch eine volksnahe Bibelbewegung und durch eine neue Qualität christlicher Zeugenschaft auf sich aufmerksam gemacht. Hier hat man früher als anderswo verstanden, daß integrale Befreiung des Menschen etwas zu tun hat mit Haus und Hof, mit Grund und Boden, mit Herkunft und Ausbeutung. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gerade an der Indio-, Neger- und Bodenpastoral immer wieder Kontroversen über die sozio-politische Kompetenz der Kirche und über die Implikationen der von ihr verkündeten Erlösung überhaupt aufbrechen.

Eine neue Evangelisation wird auf die Herausforderungen von Geschichte, Kultur und Gesellschaft antizipatorisch nur mit bescheidenen Elementen zum Ansatz einer inkulturierten Befreiung antworten können. Sie wird die Veränderung der Verhältnisse nicht mehr von Katholischen Königen oder Bittgesuchen an die Mächtigen erwarten, sondern von der solidarischen Kraft der Unterdrückten. Sie wird katalysatorisch versuchen Erinnerung zu wecken, Brücken der Umkehr zu bauen und missionarische Neuaufbrüche aus der prophetischen Kraft der Armen und Anderen zu begleiten.

1. Das Wort der Unterdrückten hören

Evangelisationsjubiläum im eigentlichen Sinn können nur die Missionierten feiern. Am Anfang aller Gedächtnisfeiern und am Beginn einer „neuen Evangelisation“ muß daher ihr Wort stehen. Indios, Nachfahren der Negersklaven und alle, die am Schmerz dieser 500jährigen Geschichte vorrangig beteiligt

waren, haben das Recht als Zeugen in eigener Sache zu Wort zu kommen. Der Glaube der Kirche kommt vom Hören auf den in den Armen und Anderen gegenwärtigen Christus. In seiner Nachfolge wird neues Hören zur Voraussetzung für eine neue Evangelisation.

Gläubiges Hören auf Gottes Wort ist gemeinsam-solidarisches Hören auf den Ruf, auf den Schrei, auf den Gesang der Anderen. Der Glaube hat seine Wurzeln in diesem inkarnierten Hören. Aber nicht nur Glaube, auch Gerechtigkeit kommt vom Hören. Die ersten Gerichtshöfe Lateinamerikas wurden AUDIENCIAS genannt. Es waren also Orte, wo der andere angehört wurde. Und die ersten Richter nannten sich OUIDORES, Hörer.

Schon das ist nicht ganz unproblematisch. Wem wird die Großkirche im poliphonen lateinamerikanischen Stimmengewirr Gehör schenken? Den Angepaßten, die den Missionaren nach dem Mund reden? Opportunistischen Kriegsgewinnlern, die jetzt mit dem schlechten Gewissen der Sensiblen ihr Geschäft machen wollen? Die loyalen Kritiker, die der Großkirche auf dem Weg zur Umkehr einen geschwisterlichen Dienst erweisen könnten – wo sind sie zu finden? Werden die Kirchen unter der im Leidensdruck gewachsenen Aggressivität der Opfer und ihrer Erben die Herztöne einer neuen Schöpfung heraushören können?

Ohne Hörfähigkeit, ohne Einsicht in historische Schuld und ohne Dialogbereitschaft wird es keine „neue Evangelisation“ geben. Verwundbare Offenheit in der Kirche könnte zum Kairos ihrer Umkehr werden.

Indianische Pastoralträger haben auf einem Treffen in Cayambe/Ecuador (1986) auf das Problem ihrer eigenen verletzten Identität und technischen Ratlosigkeit vor den sie betreffenden makrostrukturellen Problemen hingewiesen:

„Man will von uns klare Antworten: doch was wir haben, sind Fragen, angstvolle Anfragen (...) im Grunde wissen wir nicht, wer wir sind als indianische Pastoralträger. Gehören wir zum Volk oder zur Kirche? Wir haben keine eigene Identität. Wir tragen so viele, uns von außen umgehängte Lumpen am Leib, daß wir weder diese Lumpen sind, noch wissen, was darunter steckt. (...) Zwei Identitäten streiten miteinander in uns: die indianische und jene, die uns durch die religiöse Erziehung aufgenötigt wurde. Wir sind schizophrene Wesen. Manchmal wissen wir nicht einmal, ob wir überhaupt glauben. Den Glauben unseres Volkes haben wir verloren, aber auch zum Glauben, der durch die Kirche vermittelt wurde, haben wir keinen vollen Zugang. (...)“

Wir fragen uns: Warum mußte das so kommen? Warum mußten wir das aufgeben, was wir waren, um Christen, um Ordensleute zu sein oder um unseren christlichen Glauben zu leben? Warum dürfen wir Gott nicht auf gleiche Weise loben, wie es unser Volk tut, sogar mit dem gleichen Namen? Warum hat man uns eine gewisse Abscheu der indianischen Religion gegenüber eingebleut? Manchmal sind wir die schlimmsten Feinde unseres Volkes. (...)“

Dann kommen die Patoralträger darauf zu sprechen, daß eine lehrende, eine evangelisierende Kirche immer auch eine hörende, eine dialogische Kirche sein muß.

„Die Kirche hat zahllose theologische, rechtliche und liturgische Strukturen geschaffen, an die sie den Glauben unlösbar festgemacht hat. Daher kann sie sich auf keinen Dialog einlassen. Die Strukturen sind wirkliche Hindernisse für den Dialog. Die Strukturen korrumpieren die Kirche. (...) Wenn sich die Kirche nicht erniedrigt, sich nicht vereinfacht, ist es unmöglich, mit ihr ins Gespräch zu kommen.“²⁸

2. Umkehr

Solche Klage über strukturelle Engspürigkeit der missionarischen Arbeit erinnert die Kirche daran, daß ihr der Purpurmantel des Eigenlobs nur zum Spottkleid werden kann. Der Jesuit Antonio Vieira (1608–1696) hat die Irrwege missionarischer Kollaboration in seiner Predigt zum Epiphaniestag auf einen kurzen Nenner gebracht:

„Wie hat Christus die Magier verteidigt? Er hat sie verteidigt, indem er nicht zugestimmt hat, daß sie ihr Vaterland, ihre Unabhängigkeit oder ihre Freiheit verlören. Wir aber haben nicht nur zugestimmt, daß die armen Heiden, die wir bekehrten, dies alles verloren haben, sondern wir haben sie sogar überredet, daß sie das alles verlieren (...) nur um zu sehen, ob es möglich wäre die Tyrannei der Christen zufriedenzustellen. Aber da war nichts genug.“²⁹

Der missionarischen Sache ist weder mit unkritischem Lob noch mit Krokodilstränen oder Flagellantenprozessionen gedient. Ein bekehrter Paulus rechtfertigt nicht die Fehler eines irrenden Saulus. Nur aufrechte Trauerarbeit kann die Kirchen von oberflächlicher Feststimmung, aber auch von jenem realpolitisch-versteinerten Blick befreien, der zu sagen scheint, daß in Sachen Gottesreich nichts mehr läuft. Missionarische Selbstkritik ist nur sinnvoll, wenn sie blockierte Energien in Solidarität umzusetzen vermag. Das Jahr 1992 wird also zunächst ein Bußjubiläum sein müssen. Papst Johannes Paul II., in seinem Treffen mit Vertretern verschiedener indianischer Nationen, in Fenix, USA, am 14. September 1987, hat es so ausgedrückt:

„Die kulturelle Unterdrückung, die Ungerechtigkeiten und die Zerstörung eures Lebens und eurer traditionellen Gesellschaftsverhältnisse müssen eingestanden werden (...). Jetzt sind wir aufgerufen aus den Irrtümern der Vergangenheit zu lernen.“³⁰

28 *Orientierung*, 51/11, Zürich, (15–6–1987), S. 121–123.

29 A. VIEIRA, *Sermões* (Sermão da Epifania), tomo II, n. 6., Porto 1959.

30 *L'Osservatore Romano*, port. Ausg. (4–10–1987), S. 5.

Erinnern, das fähig ist den befreienden Schritt von der Anlastung der Schuld an den Zeitgeist zur Bitte um Vergebung zu tun, hat keinen traumatischen, sondern befreiend-österlichen Charakter; ist Auferstehung aus Vergessen, sündhafter Rechthaberei oder nur regionaler Wohltätigkeit. Die Schwester dieser Erinnerung ist die schöpferische Phantasie, die den Weg in eine gemeinsame Zukunft offenhält.

Die Bischöfe, in ihrer BOTSCHAFT AN DIE VÖLKER LATEINAMERIKAS, am Ende des Treffens von Puebla, haben es so formuliert: „Wir sehen ein, daß wir noch weit davon entfernt sind all das zu leben, was wir predigen. Für alle unsere Fehler und Grenzen bitten wir, die Hirten, Gott, unsere Brüder im Glauben und die Menschheit um Vergebung“ (Nr. 2).

Die europäische Mutterkirche wird im Vorfeld von 1992 die Vaterunser-Bitte „Vergib uns unsere Schuld“ ganz spezifisch an den ausgebeuteten Christus Lateinamerikas richten. Er wird ihr Richter sein und nicht sie der Seine. Eigene Prosperität steht ja, angesichts extremer Armut von zwei Dritteln der Menschheit, immer unter dem Verdacht der Übervorteilung des anderen. Das hat so nicht irgendein Befreiungstheologe gepredigt, sondern der Kirchenvater Johannes Chrysostomos.³¹ Das biblische Jubeljahr sieht die Rückgabe aller in 50 Jahren angehäuften Güter an seine ursprünglichen Eigentümer vor (Lev 25,8ff). Angesichts erdrückender Auslandsschulden der lateinamerikanischen Länder könnte gerade der Schuldennachlaß eine konkrete Geste solidarischer Umkehr darstellen.

Das Evangelisationsjubiläum von 1992, das vom Geist der Umkehr, Buße und Solidarität geprägt sein soll, kann nicht den krönenden Abschluß eines „halbwegs“ gelungenen Missionswerkes, sondern nur den Beginn einer „neuen Evangelisation“ zum Gegenstand haben. Christen feiern Auferstehung ja nicht am siebten, sondern am ersten Tag der Woche. Auferstehung der Toten aber ist die Bedingung universaler Gerechtigkeit, die nicht nur den davongekommenen Schnelleren oder den mit der „Gnade später Geburt“ hinreichend Ausstaffierten, sondern gerade auch den quertreibenden Vorläufern und vergessenen Verlierern der Geschichte offensteht.

3. *Option für die Anderen und die Armen*

Die lateinamerikanische Kirche hat seit Medellín (1968) versucht ihre pastoralen Prioritäten von den Armen her zu definieren. Dabei handelt es sich nicht um ein nur „lokales Ereignis“ oder um eine untergeordnete Instanzenentscheidung, mit der die Großkirche nichts zu tun hätte. Die lateinamerikanische Option für die Armen ist die Erinnerung an einen die Gesamtkirche unter das Gericht stellenden evangelischen Indikativ (Mt 25, 31–46). Daher

31 In Epist. I ad Timoth, homil. XII., cap. 4.

kann die Option für die Armen nicht arbeitsteilig auf die Kirchen der Dritten Welt abgeschoben werden. Denn wo immer sich die Großkirche auf ihre Ursprünge besinnt, da werden die Anderen und die Armen, die ja die Präsenz Christi in der Welt darstellen, zu den Choreographen der ekklesiologischen Szene. Sie bestimmen die pastoralen Prioritäten und führen die Kirche aus der Kirche heraus; führen sie wohin sie vielleicht nicht will (Joh 21,18) wohin sie aber doch gehört: an die Peripherie der Imperien, an die Grenzen der Welt, in die Gesellschaft der Ausgebeuteten. Die Marginalisierten und Ausgebeuteten bringen die Kirche ganz konkret in Konflikte. Christen sind nicht Schiedsrichter in diesen Konflikten, sondern „Partei“. Mit dem neuen Gottesvolk der Hungernden, Kranken, Fremden, Gefangenen und Ausgebeuteten läßt sich kein Staat, wohl aber Kirche machen. In Lateinamerika ist ein Prozeß von weltkirchlicher Tragweite im Gang. Die Pastoralträger, die lange Zeit Herren des Worts waren, werden mehr und mehr zu Dienern in solidarischem Schmerz und schweigendem Gehorsam. Das zeigt sich an den vielen Martyrern, die in den letzten zwei Jahrzehnten für die Sache der Anderen und Armen ihr Leben hingegeben haben. Die Teilnahme an der Ohnmacht der Opfer hat eine über die symbolische Bedeutung hinausreichende erlösende Kraft.

Der Konflikt, der mit der Option für den Anderen in der Kirche ausbricht wird radikaler sein als jener, den wir im Umfeld der Befreiungstheologie mit der Option für die Armen erlebt haben. Der Arme kann in den verschiedensten Systemen wohlwärtig abgefangen und klassenteilig integriert werden. Die Integration in die Kirche macht aus dem Armen üblicherweise einen armen Christen, dem in derselben Kirche dann reiche Christen gegenüberstehen. Offizieller Christ kann man heute auf beiden Seiten der Klassenfront sein. So streng sozial sind die innerkirchlichen Bräuche ja nicht mehr wie zu Chrysostomos' Zeiten, der den im Luxus lebenden Reichen den Kirchenausschluß androhte...³²

Der Andere widersteht der Integration, die ihn zu einem „Einheitschristen“ machen würde. Der Andere bekommt entweder seinen Eigenraum in der Kirche, oder es wird in ihr nur monokulturelle Uniformität, nur Gleiche und keine Anderen geben. Das Pauluswort, daß es durch die Einheit in Christus „weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freien, weder Mann noch Frau“ (Gal 3,28) gebe, kann nur so verstanden werden, daß es in der Kirche keine Diskrimination geben darf, nicht aber, daß originäre Unterschiede durch die Taufe beseitigt werden.

Der Andere erinnert die Kirchen an ihr pfingstliches Versprechen pluraler Geschwisterlichkeit. Er besteht nicht nur auf der Teilung von Brot an der Kirchentür, sondern auf der Teilung des Kirchenraumes in differenzierte, kommunikative und selbstbestimmte Zellen. Der Andere ist nicht bereit seine Kultur am Opferstock der Kirchentüre abzugeben. Er besteht auf der Rezep-

32 In Epist. ad Col, homil. VII, cap. 4ff.

tion dieser seiner Kultur in der Kirche als authentischer Grundstoff zum realen und symbolischen Ausdruck des christlichen Glaubens. Und er besteht auf der Rezeption dieses Glaubens in seiner Kultur. Wie aber können die Grundintentionen des Evangeliums aus der Kultur der Indios, der Schwarzen und Slumbewohner Lateinamerikas heraus neu zur Sprache gebracht werden?

4. *Inkulturation*

Eine „neue“ Evangelisation muß sich heute neben der sozialen, vor allem durch ihre kulturelle Solidarität, das heißt durch Inkulturation, ausweisen. In dieser kulturellen Solidarität distanziert sich die missionarische Kirche von identitätszerstörenden Praktiken der Integration in die dominierenden Systeme, von Inkorporation in den Nationalstaat oder von Assimilation an europäische Zivilisation. Inkulturation intendiert auch etwas ganz anderes als Akkulturation, das heißt, Entgegenkommen auf halbem Wege. Inkarnation gibt es nicht auf halbem Wege, zwischen Rom und Bethlehem, oder zwischen transzendenter und irdischer Wirklichkeit. Halbierte Loyalität und „ausgewogene“ Solidarität heben sich selbst auf. Dabei ist es wichtig, Solidarität von Identifikation zu unterscheiden. Sich auf die soziopolitisch und kulturell ungeschützte Seite stellen, heißt nicht sich mit dem Armen oder Anderen zu identifizieren. Identifikation löscht das Andersein ebenso aus wie Integration. Es gibt auch Umarmungen bei denen dem anderen der Atem wegbleibt. Solidarität hat eine soziopolitische und eine kulturelle Dimension. Die Solidarität mit den Armen, also die soziopolitische Dimension, hat in der Kirche eine lange Tradition. Anders verhält es sich mit dem von kirchlicher Intoleranz geprägten kulturellen Bereich.

Inkulturation von Evangelium und Glaubenszeuge heißt beide in den verschiedensten Kulturen neu zu beleben. Das wird in jeder einzelnen Kultur immer nur historisch-prekär gelingen, muß aber trotzdem immer wieder gewagt werden. Nur die Vielzahl inkulturativer Versuche, nicht aber monokultureller Perfektionismus, ermöglichen eine verhältnismäßige Annäherung an das Mysterium Gottes und des Anderen. Inkulturation heißt dann Gott zu loben in sehr unterschiedlichen mythologisch-historischen Denksammenhängen; bedeutet Sakramente und Feste nicht dem Mißverständnis kultureller Überlegenheit auszusetzen. Solche Verkündigung würde ja nur die zwischen Weltzivilisation und Regionalkultur bestehenden asymmetrischen Verhältnisse im religiösen Feld reproduzieren. Wie aber könnte ein an die Vermittlung dieser Weltzivilisation gebundenes Evangelium zur Frohbotschaft für kulturelle und soziologische Minderheiten vor Ort werden?

Kulturelle Antworten, vor allem der jeweils dominierenden Kulturen, müssen von Glaubenswahrheiten entkoppelt werden, wenn die Glaubenswahrheiten nicht als Offenbarungen eines dominierend-unfreundlichen Gottes verstanden werden sollen. So wie Inkulturation zum pfingstlichen Versuch die

vielen Sprechweisen Gottes, die Verschiedenheit der Adressaten seiner Offenbarung und die Katholizität der Kirche ebenso durchzusetzen gegen babylonische Sprachverwirrung postmoderner Beliebigkeit wie gegen die kulturelle Uniformierung historischer Subjekte.

Das zweite Vatikanum behauptet ein analogisches Verhältnis zwischen soziokultureller Präsenz in der Welt und Inkarnation (LUMEN GENTIUM, 8). Damit enthebt es Inkulturation optionaler Beliebigkeit. Inkarnation, Inkulturation und Solidarität sind mit ihren sich jeweils überschneidenden semantischen Feldern aufs engste miteinander verbunden. Das Konzil sieht in der Unterordnung Jesu unter die Gesetze seines Landes, in seinem Leben als Arbeiter, in seiner Präsenz am Tisch der Sünder eine aus der Inkarnation resultierende Weise der Solidarität (GAUDIUM ET SPES, 32). Inkulturation ist daher keine Alternative zu Befreiung sondern ihr notwendiger Begleiter. Etwas verkürzt könnte man sagen, das Ziel von Inkulturation ist Befreiung, der Weg aber zur Befreiung heißt Inkulturation: INCARNATUS EST PROPTER NOSTRAM SALUTEM.

Solidarische Inkulturation ist eine sehr konkrete Art der Nachfolge Jesu. Missionarische Predigt aber hat diese Nachfolge oft nicht deutlich genug von der Nachahmung europäischer Standards unterschieden. Hinter dem Zurecht-schneiden von Nachfolge auf Nachahmung steht das unausgesprochene Vorurteil, das in der Kirchengeschichte schon bei Eusebius auftaucht, daß „barbarische“ Menschen durch Zivilisation auf das zum Glaubensempfang notwendige Kulturniveau vorbereitet werden müssen. Und der Barbar war stets der Andere, der Heide, der Fremde, der Indio und der Schwarze.

Der bestmissionierteste Indio war derjenige, der sich dem europäischen Standard seines Predigers möglichst deckungsgleich anpaßte. In den Guarani-Reduktionen wurde klassische Musik gespielt; indianische Kirchenchöre und Instrumentenbauer erregten das Erstaunen europäischer Besucher; lateinische Sprachkenntnisse entzückten kirchliche Visitatoren. Im Mexiko des 16. Jahrhunderts wurden Kinder zur Katechese der Erwachsenen auf die Dörfer geschickt. Katechese war vor allem Auswendiglernen und Nachsagen von Gebeten und Lehrsätzen.

Mission im Innern eines kolonialen Imperiums stand unter anthropologischem Beweiszwang, den Europa von ihr abverlangte. Wenn Indios das alles können, dann sind sie schließlich doch Nachfahren Adams, sind glaubensfähig, rettenswert und verteidigungswürdig. Aber es waren gerade die getauften und für europäischen Hausgebrauch schon „abgerichteten“ Indios, auf die es die Paulistas abgesehen hatten.

Das Zweite Vatikanum distanziert sich von dieser ethnozentrischen Sicht der Glaubensvermittlung (GAUDIUM ET SPES, 42 und 58). Das apostolische Lehrschreiben EVANGELII NUNTIANDI Paul's VI mahnt Abstandsgleichheit des Evangeliums zu den verschiedensten Kulturen an. Im Zuge tausendjähriger Inkulturationsmüdigkeit und neuer zentralistischer Tendenzen jedoch sind

manche Konzilstexte toter Buchstabe geblieben. Viele Initiativen auf dem Gebiet der Inkulturation wurden schon vor ihrer Geburt in die Zone der Illegalität abgetrieben und mit dem Stigma sektiererischen Ungehorsams versehen.

5. *Kommunikation*

Solidarität mit den Armen und Anderen erfordert für die Kirche der Zukunft eine doppelte Kommunikationsstruktur: eine spezifische Verständigung vor Ort und länderübergreifende Kommunikation zur Verkündigung universaler Erlösung und zur Partizipation an Prozessen weltweiter Solidarität. Die Identität der Ortskirchen bewahrt die Weltkirche vor dem Abgleiten in das Reich abstrakter gemeinsamer Nenner, vor ortlosen Zeichen, vor grauer Uniformität und vor dem Mißbrauch universaler Machtausübung.

Praktisch wird das für die einer solchen Weltkirche angehörenden Gemeinden und Ortskirchen bedeuten, daß sie künftighin wenigstens zwei Riten angehören müssen, sofern sie der Skylla paroquialer Kurzsichtigkeit und der Charybdis universaler Abstraktheit und Reglementierung entgehen wollen:

- einem Lokalritus ethnischer Prägung und regionaler Evidenz, unter der Verantwortlichkeit des jeweiligen Ortsbischofs,
- und einem von der Weltzivilisation eingefärbten Universalritus, unter römischer Zuständigkeit.

Diese Zweisprachigkeit ist die Voraussetzung für eine postkoloniale Kirche, in der die Ortskirche nicht Filiale einer abstrakten Weltkirche ist und in der die Pastoralträger nicht zu Befehlsempfängern eines kirchlichen Oberkommandos degradiert werden, in der aber auch die verschiedenen Ortskirchen durch das Dienstant des Petrus untereinander artikuliert sind im Horizont integraler Befreiung. Örtliche und weltweite Verständigung verlangt von den Verantwortlichen in der Kirche eine neue Qualität des Hörens und eine völlig neue Kommunikationsbereitschaft. In einer Welt, welche die Menschheit technologisch eng miteinander verknüpft, wird es paradoxerweise immer mehr zum Problem, wie aus kommunikationslosem Nebeneinander solidarisch-diskursives Miteinander werden kann. Eine nur universal angelegte und zentralistisch gesteuerte innerkirchliche Kommunikationsstruktur führt nicht zu besserer Kommunikation, sondern zu Unverständnis und Mißverständnis vor Ort.

Andererseits gibt es für Christen vor Ort aber keine geschlossenen Feste, keine konfessionelle Seligkeit, keine nur tribale Solidarität. Missionarische Präsenz vor Ort und universale Solidarität, Mission und Ökumene bedingen einander. Die Annahme des Anderen setzt den Frieden mit sich selbst voraus. Wer bis an die Grenzen geht, muß auf seine Wurzeln achten. Nur eine vor Ort verwurzelte Kirche kann bis an die Grenzen gehen, dem Schrei des Armen

standhalten und im Zwiegespräch mit dem Anderen lernend ausharren. Sie braucht sich nicht an den Mast geschichtsloser Identität fesseln zu lassen (Odysseús!). Im Staub der Jahrhunderte, der sich um das Missionswerk Lateinamerikas gelegt hat, sind auch Spuren solcher Grenzgänger erkennbar, die Fußstapfen entfesselter Bekenner und Martyrer. So spricht dieser Staub nicht nur gegen die Kirchen. Er ist auch Zeuge dieses risikoreichen Grenzgangs – auf Sein Wort hin.