

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

29/1992

500 Jahre Eroberung: 1492 - 1992

Mette, 1992 – Herausforderung für die Religionspädagogik
Vietmeier, Notwendige Umkehr der „Kirche der Reichen“
Kohler-Spiegel, Betroffenheit ermöglichen handeln lernen
Bussmann, 500 Jahre christliche Kolonialgeschichte (?)

Dokumentation: Erklärungen

Iriarte, Die Soziallehre der Kirche und die Außenschulden

Schreijäck, Entwicklung braucht Entschuldung

Spiegel, Gewaltfreie Aktionen und Bewegungen

Brandl, Theologie der Befreiung – befreiende Kirche?

Schreijäck, Der lange Karfreitag eines gekreuzigten Volkes

Biesinger, Erfahrungen als Herausforderung

Angel, „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“

Feldbaum, 500 Jahre Eroberung und Widerstand

Deleado/Simon, Mission im Schatten des Kolonialismus

WZ Motivieren durch Befremden

ZA Löwe, Bibliographie

Klage über den Verrat an Glauben und Liebe

4253

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK)

24 4253 04. JUN. 1992

ISSN 0173-0339

210

Inhalt	
<i>Norbert Mette</i> , 1992 – Eine Herausforderung für die Religionspädagogik	3
<i>Alfonso Vietmeier</i> , Die Notwendige Umkehr der „Kirche der Reichen“. Ein Erfahrungs- und Reflexionsbericht	12
<i>Helga Kohler-Spiegel</i> , Betroffenheit ermöglichen – handeln lernen	25
<i>Claus Bussmann</i> , 500 Jahre christliche Kolonialgeschichte Amerikas (?) Plädoyer für einige Unterscheidungen	44
<i>Dokumentation</i> : Die Erklärung von Xelajú	59
<i>Dokumentation</i> : „500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“. Erklärung christlicher Organisationen	61
<i>Gregorio Iriarte</i> , Die Soziallehre der Kirche und die Außenschulden	65
<i>Thomas Schreijäck</i> , Entwicklung braucht Entschuldung	75
<i>Egon Spiegel</i> , Dios no mata. Gewaltfreie Aktionen und Bewegungen in Lateinamerika	82
<i>Regina Brandl</i> , Theologie der Befreiung – befreiende Kirche?	106
<i>Thomas Schreijäck</i> , Der lange Karfreitag eines gekreuzigten Volkes	117
<i>Albert Biesinger</i> , Lateinamerika – Erfahrungen als religionspädagogische Herausforderung	126
<i>Hans-Ferdinand Angel</i> , „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“	130
<i>Karl-Heinz Feldbaum</i> , „500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“. Positionen und Aktivitäten	152
<i>Mariano Delgado/Werner Simon</i> , Mission im Schatten des Kolonialismus. Ein Baustein zum Kirchengeschichtsunterricht	158
<i>Egon Spiegel</i> , Motivieren durch Befremden: Die Erde auf den Kopf gestellt?	165
<i>Annebelle Pithan/Rainer Vowe</i> , Bibliographie	167
<i>Günter Stachel</i> , Klage über den Verrat an Glauben und Liebe.	173

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

Begründet von *Günter Stachel* und *Hans Zirker*

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender: Univ.Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund

Schriftleiter: Univ.Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, D-3500 Kassel, Wegmannstr. 1D

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen: Jährl. 2 Hefte, Jahresabonnement 27,-DM, Einzelheft 17,-DM, jeweils zuzügl. Versandkosten. Bezug über den Schriftleiter. Kündigungen bis zum Jahresende. *Manuskripte* an die Adresse ()rechnung vor-
 behalten. *Konto*:) Schriftleiter.

© Arbeitsgemein

N12<504783142 021

Vorwort

Mit diesem Heft der *Religionspädagogischen Beiträge* erscheint zu den bereits vorliegenden Themenheften von Zeitschriften (vgl. dazu in der Bibliographie unten S. 170) ein weiteres anlässlich des 500. Jahrestages der „Entdeckung“ Amerikas. Allein schon die Benennung des Heftes stellt vor die Frage, welcher Titel der Grundausrichtung der Beiträge, die sich im Heftzusammenhang ergibt, gerecht werden kann. „Entdeckung“ ist als Begriff viel zu neutral, um das auszudrücken, was sich an struktureller Gewalt, an menschlicher Schwäche und Schuld sowie an Leid von Ungezählten angehäuft hat. Der gewählte Titel „500 Jahre Eroberung: 1492 - 1992“ kann dem Raum geben, was als religionspädagogische Herausforderung aufgegriffen wird: Analyse der Situation vor allem Lateinamerikas und unseres Beteiligtseins an der Geschichte und den fortdauernden Unrechtsverhältnissen; Besinnung von Christen und Kirche auf evangeliumsgemäßes Handeln; Einfordern notwendiger Buße und Umkehr; Klage als der Dimension der Schuld und der weitgehenden Unfähigkeit zu deren Bekenntnis angemessene Sprache. Zeichen gelebter Solidarität ermutigen aber auch dazu, statt zu erstarren und atem- und phantasielos zu werden, sich auf diese komplexe und persönlich betroffenen machende Situation einzulassen und darin den engeren religionspädagogischen Arbeitsbereich aufzubrechen – zu einem Kernpunkt hin.

Daß das Heft selbst wiederum nur einen Ausschnitt des Problemkomplexes darstellen und bearbeiten kann, liegt neben der Begrenzung durch den Heftumfang auch an den Arbeitsschwerpunkten und den Lebensorten – durchaus auch im geographischen Sinne – der AutorInnen. Daß dabei die Perspektive der Frauengeschichte in den zurückliegenden 500 Jahren – auf der Suche nach entsprechendem Material zur Anregung in „Kästen“ ist mir dies deutlich geworden – und die der „Schwarzen“ und nordamerikanischen Indianer nicht ausreichend behandelt werden konnten, ist ein anzuzeigendes Defizit.

Der religionspädagogisch angemessene erfahrungsbezogene Zugang zu Umkehr und Handlungsmöglichkeiten könnte helfen, religiösen Lern- und Bildungs- als Lebensprozessen jene Spannung, die in einer in sich selbst verkrümmten Gesellschaft und eurozentrischen Kirche so oft vermißt wird, einzustiften. Wer sich so in Botschaft und Tagesordnung der Welt zugleich verwickeln läßt, für den hat der hier thematisierte Zusammenhang über das Datum 1992 hinaus bleibende Bedeutung, stellt er doch die Grundlagen unseres gesellschaftlichen Lebens in globaler Perspektive auf den Prüfstand und fordert uns als ChristInnen, Gemeinden und Kirchen heraus, nach einer Geschichte der Beschädigungen die notwendigen Schritte zum Heil-Werden der Vielen und darin auch von uns selbst zu tun.

Wie das erstaunt Fragen der Anfang der Philosophie, so ist Betroffenheit der erste Schritt zur Umkehr. Damit dieser nicht leerläuft, braucht es neben der



Unterbrechung gewohnter Sichtweisen auch die Phantasie des Möglichen. In diesem Heft finden sich deshalb zu den Artikeln vielfältige Anregungen in Wort und Bild. Darin wird vieles nur angedeutet, bedarf der Verlängerung im eigenen Nachdenken. Es ist zu wünschen, daß darin über den Augenblick hinausführende Anregungen und Anstöße gegeben werden können.

Norbert Mette berichtet in seinem einleitenden Beitrag, wie die Idee zu diesem Heft mit der Thematik des Kongresses der AKK von 1990 zum „Konziliaren Prozeß“ zusammenhängt. *Norbert Mette* hat mit dem Schriftleiter das Konzept dieses Heftes erarbeitet, durch Kontakte mit AutorInnen zu dessen Realisierung beigetragen und den Schriftleiter durch vielfältige Anregungen unterstützt. Für seinen wesentlichen Beitrag zur inhaltlichen Gestaltung dieses Heftes ist ihm zu danken. Eingeschlossen seien in diesen Dank auch die zahlreichen AutorInnen dieses Heftes; sie haben sich stärker, als sonst üblich, bei der Arbeit an ihren Themen auf einen Kommunikationsprozeß eingelassen, der dem Schriftleiter geholfen hat, das große Stück Arbeit der technischen Realisierung dieses Heftes geduldig auf sich zu nehmen.

Kassel, im März 1992

Herbert A. Zwergel

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

Dr. Hans-Ferdinand Angel, Universität Regensburg, Kath.-theol. Fakultät, Universitätsstr. 31, D-8400 Regensburg

Univ.Prof. Dr. Albert Biesinger, Wielandweg 20, D-7407 Rottenburg

Mag. Regina Brandl, Tempelstr. 26, A-6020 Innsbruck

Univ.Prof. Dr. Claus Bussmann, Universität Duisburg, Fach Geschichte, Postfach 10 15 03, D-4100 Duisburg 1

Dr. Mariano Delgado, Gardeschützenweg 126, D-1000 Berlin 45

Karl-Heinz Feldbaum, Referent für Entwicklungsfragen, Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), Carl-Mosterts-Platz 1, D-4000 Düsseldorf 30

Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel, Kapfstr. 99a, A-6800 Feldkirch

P. Gregorio Iriarte, Cochabamba, Casilla 804, Bolivia

Univ.Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 2a, D-4400 Münster

Annebelle Pithan und Rainer Vowe, c./o. Comenius-Institut, Schreiberstr. 12, D-4400 Münster

Dr. Thomas Schreijäck, Engwiesenstr. 24, D-7407 Rottenburg 19

Univ.Prof. Dr. Werner Simon, Fichtenweg 47, D-6501 Bodenheim

Dr. Egon Spiegel, Stockwiesenweg 18, 3572 Amöneburg

Univ.Prof. em. Dr. Günter Stachel, Carl-Orff-Str. 12, D-6500 Mainz 33

Afonso Vietmeier, Centro de Estudios Ecuménicos, Yosemite 45 (Nápoles), Mexico, D.F. - 03810

24 4253



Norbert Mette

1992– eine Herausforderung für die Religionspädagogik

1.

Bevor sich jemand mit diesem Heft zu beschäftigen beginnt, sollte sie bzw. er einen früher in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beitrag nachlesen, nämlich das Referat, das der peruanische Bischof Luciano M. Metzinger auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-DozentInnen (AKK) 1990 gehalten hat: „Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche?“¹ Wohl selten kann man auf einer religionspädagogischen Tagung ein solch hohes Maß an Betroffenheit erleben, wie sie während und nach dem eindrucksvollen Zeugnis geherrscht hat, das Bischof Metzinger von der Situation seines Landes und der dort lebenden Menschen gegeben hat.

Die Betroffenheit ging mit Hilflosigkeit einher: Bei so viel eklatanter Ungerechtigkeit und brutaler Grausamkeit, die unschuldigen Menschen, ja einem ganzen Volk zugefügt werden, muß etwas geschehen! Doch was können wir tun?... Getan wurde zunächst einmal das, was bei uns vielfach in solchen Fällen getan wird: Als Zeichen der Solidarität wurde dem Bischof eine ansehnliche Spende mitgegeben, mit der finanziell die Menschenrechtsarbeit in Peru unterstützt werden sollte. Aber ist das genug?

Manche Teilnehmer bekannten spontan, daß sie das, was sie hier gehört hätten, so noch nicht gewußt hätten. Ob sie und wir alle es nicht doch hätten wissen können, sei einmal dahingestellt. Immerhin faßten viele nun den Vorsatz, das Gehörte nicht für sich zu behalten, sondern weiterzusagen und sich stärker mit der Problematik der weltweiten Ungerechtigkeit zu befassen. In diesem Zusammenhang kam es auch zur Idee des vorliegenden Heftes. Es dokumentiert die Überzeugung nicht bloß der beteiligten AutorInnen, sondern der ganzen Arbeitsgemeinschaft, daß das, wofür die Jahreszahl 1992 für (Latein)Amerika und darüber hinaus für die ganze sog. „Dritte Welt“ steht, die Religionspädagogik und Katechetik zutiefst angeht. Inwiefern– das soll in einigen knappen Hinweisen einleitend skizziert werden.

2.

Es mag sein, daß sich das im Laufe dieses Jahres ändern wird. Im Jahre 1991 ergibt eine Bestandsaufnahme der entsprechenden Materialien jedenfalls, daß– im Unterschied etwa zu den siebziger Jahren– die Problematik der sog. „Dritten Welt“ in der religionspädagogischen und katechetischen Arbeit offensichtlich eine nebensächliche Rolle spielt. Und die existierenden Anregungen, wie etwa die ausgezeichneten Arbeitshilfen für Schule, Gemeinde

¹ In: RpB 27/1991, 27-45.

und sonstige Bildungsarbeit von „Misereor“, finden kaum Beachtung. Man vergleiche demgegenüber einmal, womit sich derzeit die Religionspädagogik vorrangig auseinandersetzt! Sind es nicht ausschließlich die im hiesigen Kontext antreffbaren – wenn nicht gar „hausgemachte“ – Probleme? Mit der Ausblendung der sog. „Dritten Welt“ entspricht die religionspädagogische Landschaft der vorherrschenden öffentlichen und politischen Bewußtseinslage. Bischof Metzinger hat wohl Recht mit seiner Befürchtung, „die Erste Welt hat überhaupt nicht die Absicht, die Dritte Welt zu retten. Sie gibt ihr ja nur, was sie selbst nicht mehr braucht... Die zur Entwicklung gebotene Hilfe dient nur dazu, die Dependenz und die Abhängigkeit der Dritten Welt aufrechtzuerhalten und zu stabilisieren.“² Auch die Christinnen und Christen und die Kirchen sind – von Ausnahmen abgesehen – weit davon entfernt, die im Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ ausgesprochene Verpflichtung zur „Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen“ wirklich ernstzunehmen.

Angesichts dieser Versäumnisse kann sich die Religionspädagogik nicht damit entschuldigen, solche Themen seien derzeit nicht gefragt – eventuell ergänzt noch um den Hinweis, daß angesichts der „Glaubenskrise“ es ja wohl auch dringlicher um die „eigentlichen“ Themen gehen müsse. Als sei die massive weltweite soziale Ungerechtigkeit für den Glauben belanglos!?

Der konziliare Prozeß ist für das Verständnis und die Praxis des Glaubens-Lernens nicht zuletzt deswegen bedeutsam, weil er hat bewußt werden lassen, daß eine Unterscheidung von „horizontalen“ und „vertikalen“ Themen in diesem Bereich nicht möglich ist. Im Gegenteil, es ist deutlich geworden, wie sehr die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens es mit der Frage um eine bewohnbare Erde zu tun haben.³

Ein anderes Problem stellt die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung solcher Zusammenhänge dar. Wie können die Menschen entsprechend sensibilisiert und betroffen gemacht werden? Wie kann angesichts des weithin manipulierten Massenmedienmarktes eine relevante „Gegenöffentlichkeit“ geschaffen werden? Wie gelangt man überhaupt an die wichtigen Informationen? Hierüber aufzuklären und dazu anzuregen, versucht das vorliegende Heft einen Beitrag zu leisten. Wenn man sich intensiver damit befaßt, lassen sich mehr Möglichkeiten entdecken, als es bei einem ersten Blick auf ein weitgehend desinteressiertes und gleichgültiges kirchliches und gesellschaftliche Publikum möglich erscheint.

Allerdings – wer meint, mit „1992“ ein Modethema aufgreifen zu können, das nach dem „Jubiläum“ wieder an die Seite gelegt werden kann, sollte die Finger davon lassen. Das bedeutete nämlich, die Menschen der sog. „Dritten Welt“ ein weiteres Mal als Opfer zu mißbrauchen.

² Ebd. 45.

³ Vgl. hierzu auch die übrigen Beiträge in RpB 27/91: Konziliarer Prozeß.

3.

Damit ist ein Punkt angesprochen, warum „1992“ für die Religionspädagogik nicht bloß ein Anlaß ist, etwaige Versäumnisse auf der Vermittlungsebene (inhaltlich und methodisch) aufzuarbeiten. Die Herausforderung reicht tiefer, richtet sich zentral auf einige Grundlagenprobleme. Ein Zitat von L. Boff vermag das zu verdeutlichen:

„Die Herausforderung ist eine pädagogische. Die Missionare haben auch immer schon ein solch pädagogisches Ziel gehabt. Sie haben die Sprachen der Eingeborenen gelernt und Formen des Theaters und der Musik eingesetzt, um die Inhalte der christlichen Botschaft zu vermitteln. Niemals ist es aber zu einem wahren Gespräch mit der Religion der Indios und der Schwarzen gekommen. Diese wurden eher als Werk des Teufels betrachtet, das es daher auch zu zerstören galt. Die Pädagogik wollte keine Synthese als Ergebnis einer Begegnung von Kulturen. Sie stellte sich nur in den Dienst der Vermittlung einer Lehre (eine Art römisch-katholische 'Beschneidung', durch die die Glaubenskandidaten zu gehen hatten). Was wundert da noch die Dauerklage der Missionare, daß jene Kandidaten wenig oder kaum etwas verstanden. Ihre Pädagogik war eine Pädagogik der Anpassung an die iberische Kultur, oder genauer: eine Pädagogik der Zähmung im Hinblick auf die Zwecke dieser Kultur.“⁴

Es wäre voreilig, ein solches Verständnis von Glaubensvermittlung als mittlerweile überwunden zu betrachten. Nicht bloß im Projekt eines „Weltkatechismus“ feiert es bis heute fröhliche Urständ. Mir scheint, daß die Religionspädagogik zumindest in unserem Kontext noch weit davon entfernt ist, in Theorie und Praxis zu vollziehen, was L. Boff fordert, nämlich die Gegenwart des Wortes und seines Geistes in den vielen Kulturen anzuerkennen, dabei auch die Unterschiede positiv einzuschätzen und sich gegenseitigem Lernen zu öffnen.⁵

Daß „1992“ zu einer kritischen Revision des religionspädagogischen und katechetischen Bewußtseins Anlaß gibt, wird auch deutlich, wenn man die These von T. Todorov, Amerika sei nicht entdeckt, sondern erobert worden, einmal in dieser Perspektive aufnimmt.⁶ Die Einstellung und das Verhalten der Konquistadoren war statt auf die Anerkennung der Anderen auf deren Beherrschung bzw. Vernichtung ausgerichtet. Bringt man in Anschlag, daß sie dieses ihr Tun nicht zuletzt mit Verweis auf den christlichen Glauben legitimierten, ist es unredlich, dies einfach als Mißverständnis dieses Glaubens abzutun. Vielmehr muß gefragt werden, ob und inwiefern diesem

⁴ L. Boff, Die neue Glaubensverkündigung: Einbruch eines neuen Lebens, in: Concilium 26 (1990), 531-539, hier: 536.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. T. Todorov, Die Eroberung Amerikas, Frankfurt/M. 1985; vgl. dazu auch meinen Beitrag: Subjektwerden an den und mit den Anderen, in: EvErz 43 (1991) Heft 6.

Glauben möglicherweise Elemente innewohnen, die daran hindern, die Anderen wirklich als andere anzuerkennen und sie nicht dem Eigenen zu assimilieren. Und es ist zu fragen, inwiefern sich das christliche Denken und Handeln seinerseits von der einseitig auf Unterwerfung des Anderen ausgerichteten Machtlogik hat infizieren lassen bzw. sie gefördert hat. Jedenfalls ist die Conquista ein erschreckendes Beispiel dafür, daß das Christentum faktisch die Opfer unzähliger Menschenleben und die Auslöschung ganzer Kulturen mitverschuldet hat. Katechetische Belehrungen haben getaufte Christen davon nicht abgehalten, sondern ihnen möglicherweise noch das Bewußtsein vermittelt, im Dienst der richtigen Sache zu handeln.

Von daher wird die Frage nach dem Umgang mit den Anderen zu einer eminenten Herausforderung auch für die Religionspädagogik. Welche Richtung eine solche Grundlagenreflexion zu nehmen hätte, sei im folgenden hypothesenartig angedeutet:⁷

Nach J.B. Metz ermöglicht erst und gerade „das konstitutionelle Mit-Anderen-Sein .. das authentische Ichsagen“⁸. Nur wo das Ich sich an den Anderen, mit den Anderen, für Andere – womit sowohl die Lebenden, fern und nah, als auch die Toten, insbesondere die Besiegten und Opfer gemeint sind – erfahre und bewähre, komme es zu sich selbst und wisse es um seine wahre Tiefe – bis in die religiöse Dimension hinein. Denn wo es ganz und gar um das eigene Selbst gehe, gehe es nie nur um dieses Selbst allein. Das zeige sich gerade an den lebensprägenden Hoffnungen, deren Matrix nicht bloß die eigene isolierte Lebenszeit bilde, sondern immer auch und unumgänglich die Zeit der Anderen; nicht nur der eigene Untergang im Tod, sondern der Untergang der Anderen, ihr Tod halte die eschatologische Unruhe im eigenen Herzen wach.

„Option für die Anderen“ heißt also, nicht sich selbst zum Maßstab für alle und für alles zu nehmen, heißt, nicht alles und alle gleich machen zu wollen, sondern in seiner und ihrer Verschiedenheit kennen und schätzen zu lernen, heißt, aus der bloßen Ichverliebtheit auszubrechen und ein Leben in (auch widersprüchlichen) Beziehungen zu gestalten, heißt, daß an die Stelle gnadenloser Tauschbeziehungen und –strukturen Beziehungen und „Strukturen der Gratuität (Dankbarkeit, Vergebung, Hingabe)“ (P.G. Suess) treten können, heißt schließlich, sich nicht damit abzufinden, daß den Anderen noch über ihren Tod hinaus Anerkennung und Solidarität versagt und ihre Leiden und Opfer vergessen bzw. gar widerrufen werden. Spätestens hier zeigt sich, daß diese Option zutiefst theologisch ist: „Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die in unserem vertrauten Gesichtskreis unsichtbar bleiben, be-

⁷ Vgl. ausführlicher meinen oben erwähnten Beitrag: Subjektwerden an und mit den Anderen.

⁸ J.B. Metz, Religion ja – Gott nein, in: *ders./Th.R. Peters*, Gottespassion, Freiburg 1991, 11-62, hier: 42, Anm. 21.

ginnt nämlich die Sichtbarkeit Gottes unter uns, befinden wir uns auf seiner Spur.“⁹

Es zeigt sich immer deutlicher und wird immer mehr bewußt, daß die destruktiven Auswirkungen eines erobernden und angleichenden Umgangs mit den Anderen sich nicht nur auf diese beschränken. Was not tut, ist nicht „der Besitz von noch mehr des Gleichen“ (D.Tracy), sondern die Entdeckung der Anderen und ihre Anerkennung. Diese Öffnung zum Anderen setzt voraus, daß die Anderen nicht länger bloß imaginär vorgestellt, sondern konkret wahrgenommen werden, daß die Begegnung mit ihnen gesucht wird – eine Begegnung, die sich der Not und Nacktheit des Antlitzes der Anderen aussetzt und ihre Fremdheit nicht überspielt. Erst wo diese Verwundbarkeit den Anderen gegenüber riskiert wird, kommt es, wie es insbesondere von E. Lévinas eindrücklich herausgearbeitet worden ist, zur Erfahrung der eigenen Einmaligkeit – und zwar als einer vom Anderen her zugesprochenen und nicht (gewaltsam) von ihm abgerungenen Individualität. So sehr das an eine Praxis konkreter Intersubjektivität gebunden ist und bleibt, so wenig erschöpft sich diese darin, sondern erstreckt sie sich bis in die Dimensionen des Mystischen und Politischen hinein. Treffend hat das D. Tracy im Anschluß an E. Lévinas umschrieben:

„Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir von unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit. Dieser Stellenwert der Unmittelbarkeit des Gesichts des anderen sollte uns auch wieder stärker an die jüdischen statt an die griechischen Grundlagen unserer Kultur erinnern. Denn dieses Gesicht ermöglicht uns eine Haltung ethischer Verantwortung, und es lädt uns ein, dem Aufruf der Propheten zu einem politischen und historischen Handeln Folge zu leisten.“¹⁰

Diese Wahrnehmungsfähigkeit für das Leiden im täglichen Leben, für die konkreten Gesichter, die es annimmt, und die daraus erwachsende Betroffenheit sind es, zu denen die Nachfolge Jesu anhält; ist es doch sein eigenes Leidensantlitz, das uns aus diesen Gesichtern fragend und fordernd anspricht (vgl. Puebla 31ff.). Kennzeichnend für eine christliche Spiritualität ist darum – eine plastische Umschreibung von J.B. Metz aufzugreifen – eine „Mystik der offenen Augen“, eine Mystik also, die den Blick nicht nach innen versenkt, sondern nach außen – auf die Not und das Leiden der Anderen hin – öffnet und sich von der himmelschreienden Ungerechtigkeit wachrütteln läßt.

Übertragen auf die religiöse Erziehung bedeutet das, daß es ihr ein vorrangiges Anliegen sein muß, die Augen für die Anderen zu öffnen. Es handelt

⁹ J.B. Metz, So viele Antlitze, so viele Fragen, in: *ders./H.E. Bahr*, Augen für die Anderen, München 1991, 11-61, hier: 54.

¹⁰ D. Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben, in: *Concilium* 26 (1990), 41-57, hier: 52.

sich hierbei um eine religionspädagogische Bestimmung, die einerseits an gebräuchlich gewordenen Metaphern wie „das dritte Auge“ (H. Halbfas) oder „Augen für das Unsichtbare“ (F. Jehle) anknüpft, diese aber doch anders akzentuiert, insofern der Blick nicht so sehr auf das unsichtbare Andere als viel mehr auf die unsichtbaren Anderen gerichtet werden soll. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Praxis religiöser Erziehung sind nicht unbeträchtlich. Denn es kann nicht um die Ausbildung religiöser Kompetenzen gehen, die losgelöst von der Interaktion mit Anderen zu bestimmen und zu gewinnen sind. Im Gegenteil, die These von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe besagt, daß gerade in der Liebe zum Anderen als unbedingter Anerkennung dessen, dem man die Möglichkeit des eigenen Selbstseins verdankt, zugleich – wenn auch möglicherweise unthematisch – Gott als die absolute und das Leben aller ermöglichenden Liebe bejaht wird und daß umgekehrt das Verhalten zu Gott in der Liebe zum Nächsten und zu sich selbst seinen notwendigen Ausdruck findet. Die Anderen sind in ihrem Anderssein bevorzugter Ort der „Epiphanie“ Gottes; und wo dieses Anderssein nicht mehr zugelassen wird, droht auch Gott als der Ganz-Andere, der zugleich als ganz für die Anderen da-seiend sich den Menschen geoffenbart hat, zurückgewiesen und dem Diktat der Gleichschaltung unterworfen, d.h. auf das vorherrschende menschliche Maß zurechtgestutzt zu werden.

Insofern hat religiöse Erziehung es unmittelbar damit zu tun, jeglicher – sei es gesellschaftlich, sei es kirchlich – verordneten Gleichmacherei entgegenzutreten und „wider die zweite Unmündigkeit“ (J.B. Metz) anzugehen. Positiv gewendet heißt das, daß Gerechtigkeit zu lernen zu *der* religionspädagogischen Aufgabe wird.¹¹

4.

Um hier voranzukommen, ist ein stärkerer Dialog der hiesigen Religionspädagogik mit den (volks-)pädagogischen und katechetischen Ansätzen in Lateinamerika und anderswo unabdingbar. Daß deren Theorie und Praxis nicht einfach imitiert werden können, versteht sich von selbst. Es geht vielmehr um einen kreativen Rezeptions- und Transformationsprozeß. Dennoch gibt es, so scheint mir, dort einige Grundpositionen, hinter die auch die religionspädagogische Theorie und Praxis hierzulande nicht zurückbleiben dürfen. Sie seien im folgenden kurz umrissen:

1. Befreiungsparadigma: Die meisten religionspädagogischen Konzeptionen bei uns bewegen sich im Rahmen eines Paradigmas, das als „Säkularisierungsparadigma“ bezeichnet werden kann; wird sein Koordinatensystem doch durch die Pole Glaube – Unglaube bzw. Theismus – Atheismus markiert. Die Theologie sowie Pastoral und Katechese der Befreiung sehen sich angesichts

¹¹ Vgl. meinen Beitrag: Gerechtigkeit lernen, in: RpB 27/1991, 3-26.

der sozioökonomischen und kulturellen Bedingungen, mit denen sie es zu tun haben, „weniger von den Nichtgläubenden herausgefordert als vielmehr von den 'Nichtmenschen', d.h. jenen, die von den Götzen des Todes systematisch um ihr Menschsein und ihre Würde beraubt werden“¹². Die Pole ihres Koordinatensystems werden also durch das Gegensatzpaar Leben–Tod bzw. Gott (des Lebens)–Götzen (des Todes) gebildet. Damit steht auch nicht so sehr das Verhältnis Glaube–Vernunft im Vordergrund als vielmehr das Verhältnis Glaube–Liebe: „Von der Kehrseite der Geschichte her muß sich der Glaube an den Gott des Lebens in der Praxis tätiger Liebe beweisen, die allein die Götzen des Todes als 'Nichtse' erweisen kann.“¹³

2. Parteilichkeit: Diese Praxis der Liebe wird konkret in der tätigen Solidarität mit den Armgemachten und Solidarisierten. Um ihre integrale Befreiung geht es; darum gilt ihnen auch die vorrangige Option. Verbunden ist das mit einem konkreten Ortswechsel–weg von den privilegierten Zentren der Gesellschaft hin zu deren Peripherie, zur „Unter-Welt“ (L. Boff). Aus zu „Un-Personen“ (G. Gutiérrez) Degradierten müssen Subjekte ihrer Geschichte werden, lautet die Stoßrichtung des gemeinsamen Handelns. Dem entspricht eine (Päd)Agogik, die das Ziel bereits auf dem Weg in die Tat umsetzt, nämlich das gemeinsame Leben auf Zukunft hin so zu entwerfen und zu gestalten, daß alle Betroffenen ihre Fähigkeiten dabei einbringen können.¹⁴

3. Politik und Mystik: Befreiende Lernprozesse zu eröffnen und zu betreiben, ist eine höchst politische Tat. Soll sie nicht naiv erfolgen und von vornherein scheitern, muß eine entsprechende politische Aufklärungsarbeit geleistet werden. Das reicht von dem Einüben sozialer und politischer Verhaltensmuster bis hin zur ökonomischen Alphabetisierung. (Es sei hier nur daran erinnert, daß 1992 noch in anderer Hinsicht ein entscheidendes Datum markiert: die Schaffung des EG-Binnenmarktes, der erhebliche Konsequenzen für die Weltwirtschaft mit sich bringen wird; im religionspädagogischen Bereich scheint dieses Thema tabu zu sein.) Auch hier bleibt die Frage nach der Option entscheidend: In dem Maße, wie man sich auf eine wirkliche Solidarität mit den Armen einläßt, macht man sich auch deren Sichtweise der Gesellschaft zu eigen. Und in dem Maße, wie die Gesellschaft „von unten her“ wahrgenommen wird, erwachsen das Bewußtsein der Dringlichkeit ihrer Veränderung zu größerer Gerechtigkeit und die Bereitschaft, daran mitzuwirken.

¹² M. Sievernich, Frohe Botschaft für die Armen, in: W. Seibel (Hg.), Daß Gott den Schrei seines Volkes hört, Freiburg 1987, 23-41, hier: 35.

¹³ Ebd.; vgl. zur hier angesprochenen Problematik ausführlicher meinen Beitrag: Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 21 (1990), 420-429.

¹⁴ Vgl. ausführlicher meinen Beitrag: Von der Freiheit zur 'Befreiung zur Freiheit', in: KatBl 114 (1989), 702-710.

Es handelt sich dabei um alles andere als um einen krisenlos vonstatten gehenden Lernprozeß. Sehr schnell ist man mit einer Vielzahl von Konflikten aufgrund der bestehenden widersprüchlichen Interessenlage in der Gesellschaft konfrontiert. Aber auch die eigene Existenz bleibt nicht unbetroffen, sondern ist in hohem Maße involviert.

Der südafrikanische Dominikaner A. Nolan hat diesen politisch-mystischen Umkehr- und Wachstumsprozeß zu rekonstruieren versucht und meint, dabei vier Entwicklungsstufen festmachen zu können:¹⁵ Die erste Phase ist vom Mitleid bestimmt, das sich in der direkten Hilfe äußert. In der zweiten Phase wird Armut als strukturelles Problem erkannt, zu dessen Überwindung ein politisch bewußtes Handeln erforderlich ist. Die Entdeckung der dritten Phase besteht darin, auf die Kraft der Armen gestoßen zu werden, von denen die Nicht-Armen allererst zu lernen haben. Die daraus leicht erwachsende Idealisierung der Armen wandelt sich in der vierten Phase zu echter Solidarität mit ihnen, die auch durch Enttäuschungen und Entmutigungen nicht mehr zunichte gemacht werden kann. Dem Reifungsprozeß der Auseinandersetzung mit Not und der Zuwendung zum Anderen korrespondiert, wie G. Gutiérrez eindrücklich geschildert hat,¹⁶ eine durch Zweifel und Anfechtungen hindurchgehende Glaubensdynamik.¹⁷

4. Kirchwerdung: Im Unterschied zu der stark individualistisch ausgerichteten aufklärerischen Bildungstradition, wie sie sich auf der nördlichen Hemisphäre weitgehend durchgesetzt hat, gewinnt in einer Bewußtseinsbildungsarbeit, die nicht nur aus selbstverschuldeter geistiger Unmündigkeit befreien, sondern auch die gesellschaftlich bedingten Abhängigkeiten aufdecken und zu deren Überwindung anleiten möchte, die soziale und strukturelle Dimension unweigerlich eine größere Relevanz. Dies gilt nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch; erfährt man sich als einzelner doch den übermächtigen politischen und ökonomischen Zusammenhängen gegenüber als ohnmächtig. Erst die Erfahrung der Solidarität mit Gleichgesinnten gibt Hoffnung und Kraft, auf Veränderungen hinzuarbeiten.

In diesem Zusammenhang ist auch die Entstehung der Basisgemeinden zu verstehen. Sie sind, geboren aus dem Glauben und der Not, für viele Christen in Lateinamerika und anderswo zu den entscheidenden Orten ihres Kampfes um Befreiung geworden. „In ihnen vollzieht sich eine Neuwerdung der Kirche, ihre Wiedergeburt in der Welt der Armen, die selbst Subjekt ihrer Vergemeinschaftung werden und aus ihrer Mitte neue kirchliche Dienstämter hervorbringen.“¹⁸

¹⁵ Vgl. A. Nolan, *Der Dienst an den Armen und geistliches Wachsen*, Bonn/Bern 1986.

¹⁶ Vgl. G. Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München/Mainz 1988.

¹⁷ Vgl. weiterführend meinen Beitrag: *Vorrangige Option für die Armen – eine Herausforderung für Christen und Gemeinden in den Wohlstandsgesellschaften*, in: G. Collet/J. Rechsteiner (Hg.), *Vergessen heißt Verraten*, Wuppertal 1990, 133-156.

Diese ekklesiologische bzw. „ekklesiogene“ Dimension des Glaubenslernens bedeutet zumindest eine Anfrage an die stark individualistisch ausgerichtete Form der religiösen Vermittlung bei uns. Allerdings ist es fatal, wenn man meint, Basisgemeinden von der für sie charakteristischen Praxis des Kampfes um Gerechtigkeit lösen und sie als bloße Sozialformen auf unsere Verhältnisse übertragen zu können und zu sollen. Damit würde man ein weiteres Mal den kulturellen Reichtum der Armen ausbeuten und sie in ihrer materiellen Armut allein lassen.

Ob und inwiefern so etwas wie bei Basisgemeinden auch bei uns realisierbar ist, sei hier offen gelassen. Tatsache ist, daß dieses Thema in der hiesigen religionspädagogischen Praxis eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt. Ermöglichen sie doch vor allem jungen Menschen gegenüber den Verweis auf eine glaubwürdige Realisierung von Kirche, wie sie hier nur selten antreffbar ist. Wenn das aber so ist, dann hat die Religionspädagogik die Pflicht und Schuldigkeit, mit allen Kräften gegen jene innerkirchlichen Restaurationsbewegungen anzugehen, die diesen hoffnungsvollen Ansätzen einer Neuverdung von Kirche ein Ende zu bereiten trachten.



1



2



3

Embleme

Offiziell: 1

Nicht offiziell, aber wahr: 2, 3

Quellen: *ila-info* Nr. 125
auch in *eXplizit* 25/1990: 1 und 3
missionszentrale der franziskaner,
Bonn: 2

Redaktion: Zwergel

Alfonso Vietmeier

Die Notwendige Umkehr der „Kirche der Reichen“ Ein Erfahrungs- und Reflexionsbericht aus der „Kirche der Armen“¹

1. Eine Bistumspartnerschaft

Vor 8 Jahren kam ich nach Mexiko, ein „personeller Dienst“ des Bistums Münster im Rahmen einer Partnerschaft mit der mexikanischen Diözese Tula. Diese Partnerschaft entstand vor rund 25 Jahren als Frucht des II. Vatikanischen Konzils. Herrschte bis dahin das Bewußtsein vor, „die Ortskirche ist für die eigene Heimat zuständig; für die Entwicklungs- und Missionsländer gibt es die Missionare“, so galt es jetzt, ein neues Verständnis voranzubringen: „Zur Identität jeder Ortskirche gehört es, missionarisch nach innen und außen zu wirken.“ Dies verband sich mit der Einsicht: „Mission muß eingebettet sein in eine umfassende menschlich-soziale Entwicklung.“²

So gründete das Bistum Münster in einem bitterarmen Indiogebiet des mexikanischen Partnerbistums ein groß angelegtes Sozial- und Pastoralzentrum *Cardonal* mit erheblicher personeller und finanzieller Ausstattung. War die Hilfe Deutschlands zuerst nur auf dieses Projekt bezogen, so erweiterte und veränderte sich im Laufe der Jahre das Konzept. Es begann eine breitere pastoral-soziale Mitarbeit in weiteren Pfarreien. Eine Vielzahl deutscher Besucher konnte vor Ort Einblick gewinnen in die Problematik „Erste und Dritte Welt“, „Indio- und Europäische Kultur“, „Kirchliche Solidarität“. Eine Gruppe mexikanischer Ordensfrauen arbeitete für mehrere Jahre in der Pastoral einer Pfarrei des Bistums Münster. Es entstanden Arbeitskreise, Solidaritätsgruppen, Basare und Informationsveranstaltungen. Verbände wurden in die Partnerschaft einbezogen und der „konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ mit der Bistumspartnerschaft verknüpft...

Ein Bistum der „Kirche der Reichen“ hat sich auf eine Begegnung mit der „Kirche der Armen“ eingelassen, hat etwas verändert und sich selbst verändert.³

¹ Zu den in diesem Beitrag angesprochenen Themen wie Gesellschaftsanalyse, Machtssysteme, Neoliberalismus, Menschenrechte, Option für die Armen, Kirche der Armen... gibt es eine Fülle spanischsprachiger Literatur, die ich verwendet habe, aber aus verständlichen Gründen hier nicht mit genauer Quellenangabe zitiere. Zitate kirchlicher Dokumente sind meine Übersetzung, da mir die autorisierten deutschen Texte nicht vorliegen. [Die Schriftleitung hat deshalb auch nicht in die Anmerkungen eingegriffen.]

² Z.B. Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“; Konzilsdekret „Über die missionarische Aktivität der Kirche“; Enzyklika „*Populorum Progressio*“; Synodendokument „*Evangelii Nuntiandi*“.

³ Ähnliche Paten- und Partnerschaften zu lateinamerikanischen Ländern pflegen auch andere deutsche Bistümer. Besondere Anerkennung verdient die Erzdiözese Freiburg mit einer breit angelegten und viele Pfarreien einbeziehenden Partnerschaft mit der Kirche

2. Vom Alfonso zum Juan Alfonso

In Cardonal begann ich am 1. September 1983. An diesem Morgen kommt eine Frau aus dem Dorf San Cristóbal zum Zentrum und bittet um eine Nottaufe. Zum ersten Mal in meinem Leben halte ich in meinen Händen wirklich ein „Würmchen“: winzig klein, nur Haut und Knochen; Brechdurchfall, der unterernährte Körper nicht widerstandsfähig einer Magen- und Darminfektion. – „Wie soll er heißen?“ „Alfonso!“ (Da geboren am 1. August; nach Indio-Brauch steht der Geburtstag unter dem Segen des Tagesheiligen; also Alfonso, mein Namenspatron.) – Mir werden die Augen feucht: meine erste Taufe hier unter solch elenden Umständen! Wir suchen sofort den Dorfarzt auf. Zu spät! Am nächsten Tag stirbt er.

7 Jahre später, am 15. Juli 1990, ist meine Verabschiedung und die Amtsübergabe an den Nachfolger. Vor der Festmesse wiederum eine – meine letzte – Taufe. Diesmal ist es ein „Juan Alfonso“, 14 Tage alt und schon pausbäckig; große, schwarze Augen blicken mich an: der Sohn von Josefina, eine junge Indio-Frau, seit einem Jahr Verantwortliche für „unser Gesundheitsprojekt: Qualifizierung von Gesundheitshelfern mittels Naturheilkunde“ (finanziert durch die Sternsingeraktion) und voll integriert in unserem Pastoralteam. Zur Gabenbereitung in der Prozession der „Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit“ bringt sie stolz im Tragetuch ihren Sohn zum Altar. Sie ist noch ledige Mutter, der Vater ihres Kindes arbeitet z.Zt. noch als Hilfsarbeiter illegal „im Norden“ (Südstaaten der USA), um das zu verdienen, was demnächst die Gründung einer Familie benötigt.

Einer aus der „Kirche der Reichen“ hat sich auf die „Welt der Armen“ eingelassen, hat etwas verändert und sich selbst verändert.

3. „Ihr könnt Euch garnicht vorstellen, wie es hier wirklich ist!“

Ich kam nach Mexiko meiner Ansicht nach einigermaßen gut vorbereitet, belesen, mit durchaus kritischem Bewußtsein über historische Schuld der Europäer (nicht nur der Spanier!) gegenüber den Indio-Völkern, mit großem Respekt vor den einheimischen Kulturen und bereit, mich in begonnene Prozesse einzufügen, um zu helfen, wo es Notwendig sein sollte: „Hilfe zur Selbsthilfe“, d.h. Anstoß und Begleitung vieler Sozialprojekte (der kleine verstorbene Alfonso war ständiger Dorn in meinem Gewissen), Qualifizierung der Selbstorganisation im Genossenschaftswesen, Förderung der Kirch-

Perus. Erwähnenswert sind ebenfalls die Bemühungen von Trier und Hildesheim mit Bolivien. (Genauere Informationen über die Ordinariate.) Ebenfalls gibt es Patenschaften nach Afrika und Asien. Den „personellen Dienst“ der deutschen katholischen Kirche koordinieren: bzgl. Entwicklungshelfer die AGEH (Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e.V.) Postfach 21 01 28, 5 Köln 21; T. 0221/88 960; bzgl. Diözesanpriester die Koordinierungsstelle Fidei donum, angegliedert an Adveniat, Postfach 117, 43 Essen 1; T. 0201/22 04 378.

lichen Basisgemeinden in den vielen kleinen Indio-Dörfern, Schulung und Begleitung der Laienmitarbeiter (Pastoralagenten) etc.

Vieles war und ist bleibend Not-wendig. Denn die unsagbare Armut, der tagtägliche harte Kampf ums Überleben, schrie förmlich nach Hilfe. Es tat und tut weh, betroffen und oft hilflos – ohnmächtig miterleben zu müssen: Wer arm ist, stirbt eher!⁴

„Trotz vieler Berichte in Zeitschriften und im Fernsehen - im Grunde haben wir uns nie richtig vorstellen können, wie es wirklich ist mit der Verelendung in der Dritten Welt. Uns sind in diesen wenigen Tagen hier die Augen so richtig aufgegangen. Wir sind geschockt!“ So bekannten es viele Besucherinnen und Besucher nach einigen Tagen, in denen sie uns auf die Dörfer begleiteten.

Einige aus der „Kirche der Reichen“ haben sich eingelassen auf eine persönliche Begegnung mit der „Realität der Armen“ und haben sich verändert.

4. Von Verarmung, Machtmißbrauch und Menschenrechten

Auch mir sind in diesen Jahren die Augen aufgegangen. Brunnen, Pumpen, Trecker und Nähmaschinen, Naturheilkunde und Genossenschaften, Kirchliche Basisgemeinden und Bildungsarbeit ...: alles bleibend wichtige Graswurzelarbeit! Aber ist das alles?

In Deutschland hing in meiner Wohnung das Plakat: „Gib dem Hungernden einen Fisch, dann hat er für einen Tag zu essen; lehre ihn fischen, dann hat er ein Leben lang zu essen!“ Hier inmitten der Verelendungsrealität habe ich Schritt für Schritt und auch schmerzhaft begriffen, daß diese Chinesische Weisheit nur einen Teil der Wahrheit benennt. Die volle Wahrheit lautet: Die Verarmten könnten durchaus fischen und sich selbst ernähren, wenn nur die Bedingungen, die Herrschaftsverhältnisse, es ihnen erlaubten.

Mich besucht Padre Alberto mit drei Landarbeitern, dem Vorstand der Kommission für Menschenrechte seiner Pfarrei, die er vor 4 Jahren übernommen hatte, um einen engagierten Evangelisierungsprozeß voranzubringen. Er begann mit Bibelkursen in den vielen Dörfern. Daraus erwachsen neue Formen der Glaubensverkündigung (katechetische Pastoral) und Genossenschaften (Sozialpastoral) und – seit 2 Jahren – die ersten Menschenrechtsgruppen (profetische Pastoral). Sie erzählen mir, daß das alles begann, als Leute mit inzwischen gewachsenem kritischeren Bewußtsein in den Versammlungen sich zu fragen begannen: Wie ist es möglich, daß bei all unserem Einsatz, und das in vielen Gegenden schon seit 10 bis 20 Jahren, es immer mehr Familien heute schlechter geht als vorher?⁵ Und wir begannen zu

⁴ In Mexiko sind nach den neuesten Daten rund 20 Millionen Kinder schlecht oder falsch und einseitig ernährt. Bei 100 Geburten sind 15 Kinder mit Untergewicht, etc.

⁵ Lt. UNICEF stieg in den letzten 10 Jahren z.B. in Honduras der Bevölkerungsanteil „in extremer Armut“ von 47% auf 71%. In Mexiko ist ein gewichtiger Rückgang des Pro-Kopf-Verbrauchs in den Grundnahrungsmitteln festzustellen, z.B. Mais: von 246 kg ('81) auf 196

analysieren: Wer kontrolliert die Vermarktung unserer Produkte? Wer setzt die Vorstände unserer Staatlichen Landarbeiterorganisation ein? Warum gibt es keine echten Wahlen? Was sagen die Gesetze? Wer macht sie? Wie können wir um Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen?

Verarmung ist nicht das Ergebnis von Faulheit (Sicher gibt's auch Faule unter den Armen, so wie sie es auch unter den Reichen gibt.), sondern hat wesentlich mit Ungerechtigkeitsstrukturen und Machtmißbrauch zu tun. Das Puebla-Dokument der lateinamerikanischen Bischöfe (1979) erklärt deutlich: „Armut ist das Ergebnis ökonomischer, sozialer und politischer Strukturen... Diese Realität erfordert deshalb persönliche Umkehr und grundlegenden Wandel der Strukturen.“ (Nr. 30)

Aber das zu erkennen und entsprechend zu handeln, ist gefährlich. Ein Mitarbeiter des Amtsbürgermeisters hatte in diesen Tagen mit gezogener Pistole Mitglieder der Menschenrechtskommission bedroht, er würde sie umbringen, wenn sie nicht endlich ihre „subversiven Aktivitäten“ einstellen und sich „wie früher der bestehenden Ordnung unterordnen“ würden. Die Drei haben nun eine Anzeige an die Staatsanwaltschaft formuliert, wir werden Kontakt zu nationalen Menschenrechtsgruppen aufnehmen... – Heute würde ich ein Plakat machen: „Steh den Verarmten solidarisch zur Seite, um ihre Fischrechte zurückzuerkämpfen!“

In den letzten Jahren sind in Mexiko und in ganz Lateinamerika Menschenrechtsgruppen und Organisationen wie Pilze aus dem Boden geschossen. Sie decken Machtmißbrauch und Ungerechtigkeitsstrukturen auf, sie stoßen dabei auf Widerstand und wecken gleichzeitig Widerstand und verstärkte Unterdrückung. In vielen Regionen und in Ländern wie Guatemala und El Salvador ist das lebensgefährlich. Ungezählte einfache Leute sind in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit gefoltert und ermordet worden. Oskar Romero, Erzbischof von San Salvador, und unlängst die sechs Jesuiten der dortigen Universität sind nur die Spitze des Eisberges. Lateinamerika ist ein Kontinent der Märtyrer der Menschenrechte.

Und ich und mit mir Viele haben sich im Laufe der Jahre verändert. Als Reiche den Armen zu helfen, reicht nicht! Es ist Notwendig, Partei zu ergreifen und auf Seiten der durch Unterdrückung Verarmten für eine umfassende Gerechtigkeit zu kämpfen.

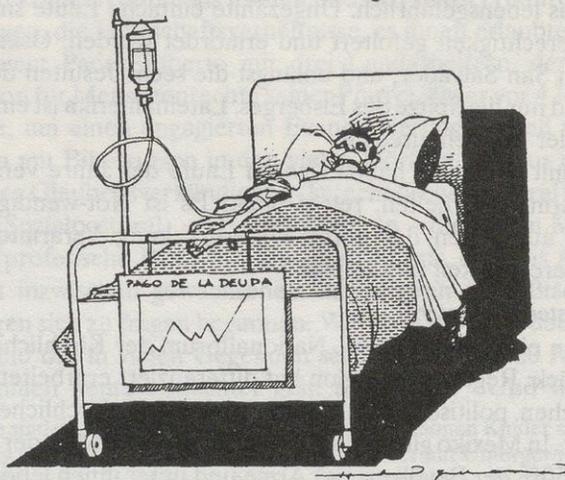
5. Und das „System dahinter“?

Ich komme von einem 10-tägigen „Nationalforum der Kirchlichen Basisgemeinden“ zurück: Region für Region hat differenziert erarbeitete Analysen der ökonomischen, politischen, kulturellen und religiös-kirchlichen Wirklichkeit vorgestellt. In Mexiko gibt es, laut eigenem Eingeständnis der Regierung, 41 Millionen (50% der Bevölkerung) Arme und unter ihnen leben 17 Millio-

kg ('86), Rindfleisch von 16 kg ('81) auf 8 kg ('86).

nen in „extremer Armut“, und das bei einem „Schwellenland“ mit Ölreichtum. Wir können das mit einer Vielfalt von Alltagsdaten aus den Regionen belegen. Auch besteht Klarheit über den erneuten riesigen Wahlbetrug des „Mexikanischen Politischen Systems“, um sich an der Macht zu halten. Gerade lobt US-Präsident Bush die mexikanische Regierung als „Musterbeispiel positiver demokratischer Entwicklung“: Komplizenschaft der Mächtigen im Einsatz um die weltweite Durchsetzung ihres Herrschaftssystems! Uns allen ist überdeutlich: die Mächtigen sind nicht böse denkende und handelnde Individuen – natürlich gibt’s die auch, die kleinen und großen Diktatoren, Kaziquen und Menschenschinder, so wie es diese auch im Ostblock gegeben hat –, sondern sie handeln als Teil eines Systems, einer Herrschaftsstruktur mit ihrer entsprechenden alles begründenden Ideologie. In Westeuropa wußten wir seit Jahrzehnten die Vielfalt von Unterdrückung und Verletzung der Menschenrechte in Osteuropa auf das „System dahinter“ mit seiner Ideologie und Praxis der totalen Verstaatlichung und Machtmonopolisierung, „Kommunismus“ genannt, auch so zu benennen, zu entlarven und zu bekämpfen. Hier in Lateinamerika unter völlig anderen historischen Zusammenhängen, Rahmenbedingungen und Machtstrukturen hat man uns lange diese westeuropäische Analyse übergestülpt: alles mußte im „West-Ost-Konflikt“ beurteilt werden. So blieb es viele Jahre bei unruhig-betroffenen Fragen, die z.B. heute sich in folgende zusammenfassen lassen: Wie ist es möglich, daß nach den großen Entwicklungsdekaden, nach 30 Jahren ungezählter privater, kirchlicher und auch großer staatlicher Entwicklungshilfe inzwischen die *Cólera* todbringend über Lateinamerika kriecht?

EL COLERA ■ Helguera



Die Cólera, eine Krankheit, die nur in riesigem Elend (fehlende Hygiene und ärztliche Versorgung, Trinkwasserverschmutzung etc) auftritt, schien seit rund 150 Jahren auf diesem Kontinent ausgerottet zu sein. Ihr erneutes epidemiehaftes Auftauchen in allen lateinamerikanischen Ländern (d.h. in ihren Elendsregionen; und auch inzwischen in Armenvierteln der USA) macht schlaglichtartig deutlich, was die so oft verleugnete und lügenhaft zugedeckte Wahrheit ist: Knapp die Hälfte der Menschen hier lebt heute in noch größerem Elend als vor 20 bis 30 Jahren.

– Das hat sicher interne Gründe: immer noch beherrschen in fast allen lateinamerikanischen Ländern die traditionellen Landoligarchien und die neue Klasse der großreichen Industrie- und Handelsfamilien die staatlichen Macht- und Ausbeutungsstrukturen, geschützt (und mit ihnen verwoben) von den hohen Militärs mit ihrem repressiven Aparat.

Aber diese wurden und werden in US-Militärcamps ausgebildet und haben US-Militärberater. Größere internationale Interessen werden darin sichtbar.⁶ Es macht zornig-betroffen zu lesen, daß ein einziger Tag des Golfkrieges mehr gekostet hat, als alle Kollekten von Misereor in 20 Jahren zusammengebracht haben.

– Das hat sicher und vor allem auch mit dem internationalen Finanzsystem und der unbezahlbar gewordenen Auslandsverschuldung zu tun. Seit Mitte der 80er Jahre sind fast alle Entwicklungsländer im faktischen Bankrott. Es werden Kredite aufgenommen und gewährt, um die Zahlungsfähigkeit zu erhalten, d.h. um die Zinsen weiter zahlen zu können. Der Kapitaltransfer (durch Zinszahlung) der Dritten Welt an die Erste Welt ist höher als alle neuen Kredite und vielfach höher als alle Entwicklungshilfe. Z.B. von 1983 bis 1987 sind 243 Milliarden Dollar mehr aus den Entwicklungsländern zurückgeflossen, als die nördliche Welt dort an Entwicklungshilfe und Neukrediten investiert hat; das ist Transfusion von Kranken und Gesunden. „Die offenen Adern Lateinamerikas bluten weiter aus!“⁷

– All das hat Konzept. Es geht darum, zwei Drittel der Menschheit im Würgegriff zu halten, um grundlegende Strukturveränderungen (Modernisierung, d.h. Abschaffung noch vorhandener Sozialsysteme und totale Privatisierung unter den Gesetzen des freien Marktes) zu erzwingen und gleichzeitig zu garantieren (Militärhilfe), daß das verarmte Volk sich nicht auflehnen kann.

Nach dem Zusammenbruch und der Selbstaflösung des Systems eines „totalen Staates“ („Zweite Welt“) befinden wir uns inmitten der Herrschaft eines neuen Totalitarismus: „Totaler Markt“, gemeinhin „Neoliberalismus“

⁶ Zu empfehlen: *Duchrow u.a.*, Totaler Krieg gegen die Armen - Geheime Strategiepapiere des amerikanischen Militärs, (Kaiser TB).

⁷ Bleibende Pflichtlektüre: *E. Galeano*, Die offenen Adern Lateinamerikas, (P. Hammer-Verlag) Wuppertal.

genannt. Es ist die „Neue Weltordnung“, die US-Präsident Bush feierlich im Golfkrieg verkündet hat. Das Einzige, was in ihr zählt, sind Marktbeziehungen. Die ganze Welt hat sich unter dieses Gesetz des Marktkampfes zu stellen. Dieser ist einziges gesellschaftliches Organisationsprinzip. Alles, was Wertvorstellungen ausdrückt, die im Konflikt zu Marktstrukturen stehen, die andere als reine Marktbeziehungen aufbauen wollen, sind „Sünde wider den Markt“, sind subversiv und damit der Repression freigegeben:

– Staatliche Sozialsysteme für die Armen? – Muß jetzt privatwirtschaftlich organisiert werden!

– Staatliches kostenfreies Schulsystem? – Eine Sünde gegen den freien Markt der Privatschulen!

– Schutzzölle zur Verteidigung einer noch schwachen eigenen Kleinindustrie?

– Sofort abbauen!

Die Liste solcher „Modernisierungen“ wird immer länger und die Kluft zwischen den „immer weniger immer mehr Reichen“ und den „immer mehr immer schlimmer Verarmten“ immer breiter und tiefer.

6. Seitenwechsel – Und Du siehst die Welt mit anderen Augen!

Die Welt hat sich in ein „Teufelsrad“ verwandelt, dieses Kirmeskarussell meiner Kindheit, diese große sich immer schneller drehende Scheibe, auf die wir draufsprangen und dann doch rasch wieder abrutschten. Was für ein Kämpfen, um zur Mitte sich hochzuzwängen, andere tretend und runterstossend...! Das passiert derzeit weltweit im immer rascher sich drehenden „totalen Markt“. In seinem Zentrum, in seinem Dreh- und Angelpunkt, herrscht die absolute Sinnlosigkeit produzierende materialistische Marktregel: das Einzige, was zählt, ist der Kampf zwischen Angebot (was auch immer es sei) und Nachfrage (was auch immer es sei). Dieses „Teufelsrad“ dreht sich schneller und schneller. Millionen, ganze Gesellschaften und Völker fliegen von der „Marktscheibe“ runter. Antriebskraft ist ein „kollektiver Egoismus“ (Johannes Paul II.), eine kollektive „Selbstverkrümmung in sich selbst hinein“ (Augustinus), ein neuer „Faschismus des Nordens“ gegen den Rest der Welt, bewohnt von Untermenschen, die nicht marktfähig und markttauglich sind. Solcher Totalitarismus funktioniert erfolgreich für vielleicht 600 Millionen Menschen (d.h. weltweit die Mittel- und Oberschicht: die 2/3 Gesellschaft der „Ersten Welt“ und die 1/3 Gesellschaft der „Dritten und Vierten Welt“). Einzubeziehen wären dann noch rund 2 Milliarden Menschen, die „irgendwie noch“ in einer weltweiten freien Marktwirtschaft „irgend etwas“ einbringen können, die auf die Marktscheibe springen und wieder abrutschen, wieder aufspringen und wieder... Aber auf der einzigen Welt, die wir haben, leben zusätzlich 4 Milliarden (4.000 Millionen!) menschlicher Schwestern und Brüder, die keine Chance haben, ins „System“ einzusteigen und mit irgendetwas auf dem Weltmarkt zu kompetieren, geschweige denn zu kaufen. Sie

sind schon abgerutscht, sind „für den Markt“ überflüssig, lästig, bedrohlich, schädlich... Denn sie wollen Essen und Wohnung (nicht die unbezahlbaren auf dem freien Wohnungsmarkt), Arbeit, Gesundheitsfürsorge (nicht die unbezahlbaren Privatärzte) und Schulen (nicht die unbezahlbaren Privatschulen) und in all dem Gerechtigkeit und Menschenwürde. Eines Tages können diese Milliarden „uns, den 600 Millionen der Ersten Welt“, die Wurst vom Brot stehlen.

Deshalb: Laßt sie halt verhungern...! Oder sterilisiert sie, damit endlich diese bedrohliche Kinderflut aufhört...! Oder liefert ihnen Waffen, daß sie sich gegenseitig umbringen...! Benutzt ihre Länder und Meere als Müllhalden...! Weiter Militärhilfe und Berater für ihre Unterdrücker, damit diese schon im Keim ersticken können...! Und auf jeden Fall eine flexible und optimal ausgestattete multinationale Eingreiftruppe, um notfalls...! Oder soll doch die Cólera über sie kommen...! Oder am Besten alles gleichzeitig (wie derzeit an der Tagesordnung)...! Wir befinden uns inmitten eines ungeheuren weltweiten Holocaust!

Diese Diagnose ist entstanden aus ungezählten Reflexionen in Gruppen, Seminaren und Foren mit einfachen Leuten und Intellektuellen. Sie ist eine diskutierbare Annäherung und provoziert bleibend Widerspruch. Mein Eindruck ist, daß im beharrlichen Nachdenken und Studieren die Zustimmung immer mehr zunimmt.

Was ich in der „Kirche der Reichen“, besonders der in Deutschland, weitgehend vermisste, ist der ehrliche Versuch, sich überhaupt auf solche Fragen einzulassen. Zu selbstverständlich ist das bestehende deutsche Wohlstandssystem – aber auf Kosten großer Teile der Weltbevölkerung und mit „Transfusion von Kranken zu Gesunden“ in der tödlichen Überschuldung der „Dritten Welt“ – als das „Beste aller Möglichen“ ungefragt internalisiert. Unkritisch wird die Gebetsmühle „Freie Marktwirtschaft“ nachgeplappert, so wie sie unermüdlich z.B. die FAZ dreht – und in der Mehrzahl der deutschen Pfarrhaushalte wird das gläubiger nachgebetet als das Brevier. Ich frage mich, was eigentlich passiert ist, daß z.B. das Adjektiv „soziale“ Marktwirtschaft so leicht aus dem derzeitigen politischen Wortschatz verschwinden konnte, ohne den stürmischen Protest der christlichen Kirchen umgehend herauszufordern?

Mit vielen anderen engagierten Christen der Kirche in Lateinamerika habe ich begriffen, worin die tödliche Bedrohung der Zukunft der Schöpfung und der Mehrheit der Menschheit besteht und habe mit ihnen Partei ergriffen in der „Kirche der Armen“ im selbstlosen Dienst an der umfassenden Befreiung der Menschheit von dieser tödlichen Gefahr und im Aufbau der einen geschwisterlich-solidarischen Welt für alle Menschen.

7. *Welcher Gott? – Die Verherrlichung des Marktes als Idolatrie*

In der „Kirche der Reichen“ hat man es ebenfalls weitgehend verlernt, diese Wirklichkeit der Welt auch theologisch richtig zu benennen. Da kann Papst Johannes Paul II. zum Vorbild werden, der in der jüngsten Sozialzyklika von der „Idolatrie/Götzendienst des Marktes“ (CA 50) spricht. Verherrlichung des Marktes beinhaltet, dem Markt Herrschaftsfunktionen (Herr = Kyrios) zuzugestehen. Ein materialistisches Kampfsystem (Gesetz des Marktes) hat den Platz des wahren „Gott des Lebens und der Geschichte“ (Jahwe) eingenommen. Auf den Dollarscheinen steht „In God we trust“ (Auf Gott vertrauen wir). Auf welchen Gott? Den „Tanz ums goldene Kalb“ (Ex 32) – heute sind es Dollar, Yen und Mark – im derzeitigen Weltmarkt haben wir Götzendienst zu nennen; und die Herrschaftsstruktur „totaler Markt“ ist Sünde. Denn in diesem System ist aus der Mitte der verdrängt worden, der dort stehen müßte: der als Ebenbild Gottes geschaffene Mensch in der vom „Gott des Lebens“ geschaffenen Welt (Schöpfung). Die „Kirche der Reichen“ hat sich zu sehr in eine falsche Alternative eingebunden, die meint, es gehe darum, den „Glauben an Gott“ gegen den „Atheismus“ zu begründen und zu verteidigen. Glauben an welchen Gott? An den Gott von US-Präsident Bush, der im Golfkrieg um den Sieg seiner Truppen betet und nach vollendeter Tat einen Dankgottesdienst feiert? Auch die Herrscher Ägyptens und Roms waren gottgläubig. Vieltausendfache Menschenrechtsschänder, wie z.B. die Generäle Videla (Argentinien) und Pinochet (Chile), nennen sich gläubig-katholisch und gehen regelmäßig zur Kommunion. Mit welchem Gott kommunizieren sie?

Viele Menschen mit mir in Lateinamerika haben gelernt, kritischer und theologischer die Wirklichkeit und die Akteure in ihr zu befragen. Ist „Gott“ eine Legitimierungsfigur von Gewinn- und Herrschaftsdurchsetzung, oder die Stärke der Armen, Verachteten und Unterdrückten in ihrem Widerstand, in ihrer Lebenskraft und in ihrem unbeugsamen Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde? Es ist dringend Notwendig, daß die Christen in der „Kirche der Reichen“ wieder neu lernen, solche Fragen zu stellen und in solcher Weise theologisch zu denken und dann entsprechend zu handeln.⁸

8. *Vom „Gott der Europäer“ zum „Gott des Lebens“*

In diesen Jahren in Lateinamerika hat die Lebensrealität mich eingefangen und erschüttert, mich dadurch geöffnet und bereichert. Es war (und ist bleibend) ein durchaus schmerzhafter Lernprozeß: Warum bin ich eigentlich hier? So habe ich mich vielfach gefragt. – Wen will ich verkündigen? – Gott!? – Den so tiefgläubigen Indios? – Ich, ein Europäer, einer von denen, die vor 500 Jahren (1992 jährt sich's) Amerika „für sich“ entdeckt, „die dort“ ausge-

⁸ Vgl. H. Assmann u.a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, (Exodus-Verlag) 1984.

quetscht und das auch noch theologisch immer neu begründet haben? – Ich lese in einem Traktat von Juan G. de Sepúlveda, Cheftheologe am spanischen Hof, um 1550:

„Der Krieg gegen die Barbaren (Indios) ist gerecht, denn obwohl diese ungebildeten und inhumanen Menschen von Natur aus Sklaven sind, weigern sie sich, die Herrschaft jener zuzulassen, die klüger, mächtiger und vollkommener sind als sie. Außerdem ist es gerecht aus Gründen des Naturrechts, daß die Materie der Form, die unvernünftigen Wesen dem Menschen, das Schlechtere dem Besseren unterworfen ist zugunsten des universalen Wohls aller Dinge... Was kann denen Besseres und Heilsameres widerfahren, als denen unterworfen zu werden, die sie bekehren von Barbaren, die es nicht verdienen, Menschen genannt zu werden, in zivilisierte Menschen, soweit sie dies überhaupt sein könne.“

Könnten das nicht wörtliche Zitate der Mitarbeiter der „Gruppe der 7 mächtigsten Wirtschaftsländer“ sein? Mir geht auf, daß manche Indios, die in den Südstaaten der USA gearbeitet haben – aus purer Not, um ihre Familie zu ernähren –, mir erzählten, wie sie gelitten haben unter ähnlicher Logik, die tagtäglich ihnen brutal begegnete. Ich denke daran, daß viele Gastarbeiter, Aussiedler und Asylanten in Deutschland ähnliche Erfahrungen haben und daß Zweidrittel der Menschheit sich genauso gegenüber der Neuen Weltordnung des Neoliberalismus erlebt. Eine wirkliche, Notwendige Umkehr der „Kirche der Reichen“ schließt ein, die Minderheiten unter Euch zu begreifen als die Repräsentanten der Mehrheit der Menschen.

In alten Akten der Pfarrei Cardonal entdeckte ich: Schon 1568, soeben auf der Suche nach Gold und Silber als Bergarbeitersiedlung gegründet, gab es 83 Negersklaven, weil die arbeitsfähigen Indios der Gegend in den Minen wie Fliegen kreppten waren. „Ihr Gott ist das Gold!“, stellte erschüttert ein Indio-Priester über den Glauben der europäischen Eroberer und Unterdrücker fest.⁹ – Zu Weihnachten erzähle ich von einem anderen Gott, dem „Gott des Lebens und der Geschichte“, dem „Gott, der Partei ergriffen hat für die Armen, Verachteten und Ausgebeuteten“. Dieser Gott steht nicht auf Seiten der Mächtigen, sondern klagt ihre Umkehr ein. Nicht in Rom (im Norden, im Machtzentrum), nicht in Jerusalem (mit der eigenen korrupten Oligarchie) und auch nicht im Ortskern von Bethlehem (mit den örtlichen Kaziquen), sondern am Rand des Randes hat dieser Gott Hand und Fuß bekommen. Wir glauben an den Gott, der den Rand zur Mitte gemacht hat. Er steht an der Seite der kleinen Leute, die von den „Mächtigen und ihrem System“ an den Rand gedrängt, für überflüssig, lästig und schädlich erklärt worden sind. Er versammelt sich mit ihnen, er buchstabiert mit ihnen ein „anderes Leben“ in Wort und Tat (evangelisiert). Er opfert sich auf für ihre Sache, d.h. damit sie „Leben und Zukunft“ haben; denn es ist Gottes Sache selbst, daß sein Reich komme – im Himmel und (!) auf Erden...

⁹ Empfehlenswert: G. Gutiérrez, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg u.a. 1990.

Ich entdecke einen anderen als den „Gott der Europäer“. Als „Gott des Lebens“ wird er sichtbar in Juanita, Eustorgio, Paula, Maria, Florentino, Celso und Ungezählten mehr. Mit ihnen gehe ich, entdecke ich, lerne ich, bekehre ich mich und dann schließlich auch: gebe ich.

Wie heilsam und Notwendig für unsere Welt wäre es, wenn immer mehr Christen in der „Kirche der Reichen“ in ihren sicher gut gemeinten Aktionswochen zum „Schutz des Lebens“ von solch einem „Gott des Lebens“ sich bekehren und inspirieren ließen!

9. Die „Kirche der Armen“ wächst, blüht und gedeiht

Dieser „Gott des Lebens“ liebt sicher alle Menschen, aber sein Herz klopft in besonderer Weise für die Armen, und er wohnt unter ihnen. Der auferstandene Christus hat in besonderer Weise Gestalt angenommen in der „Kirche der Armen“. Dieser inzwischen vielfach hier verwendete Begriff ist nicht Erfindung einiger „ideologischer Befreiungstheologen“, wie oft polemisch unterstellt wird. Papst Johannes XXIII. hat ihn einen Monat vor der Konzilsöffnung (11. September 1962) lanciert, um den Kern des Konzilsanliegens zu verdeutlichen: „Die Kirche wird sich darstellen (im Konzil), wie sie ist und sein will: die Kirche aller; aber heute mehr als je zuvor: die Kirche der Armen“. Die Kirchenkonstitution des Konzils erklärt in dieser Linie:

„Die Kirche, auch wenn sie menschliche Mittel zur Erfüllung ihrer Mission benötigt, wurde nicht gegründet, um den Ruhm dieser Welt zu suchen, sondern um mit eigenem Beispiel der Einfachheit und Mittellosigkeit zu verkünden. Christus wurde vom Vater gesandt, um die Armen zu evangelisieren und die Unterdrückten zu erheben (Lk 4,18), um zu suchen und zu retten, was verloren war (Lk 19,10). Mehr noch, die Kirche erkennt in den Armen und Leidenden das Ebenbild ihres Gründers, arm und leidend...“ (LG 8).

Die Kirche Lateinamerikas hat dies in ihren Generalversammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979) als Leitmotiv aufgegriffen. Wenn die Mehrheit der Bevölkerung Lateinamerikas arm, verachtet, ausgebeutet und unterdrückt lebt, muß dann nicht die Kirche in der Nachfolge Jesu Christi sich in eine „Kirche der Armen“ bekehren?! Johannes Paul II. hat in seiner bedeutenden (in der „Kirche der Reichen“ geflissentlich verdrängten) Sozialzyklika „Über die Arbeit“ dies sehr präzise als Identitätsfrage für die Weltkirche benannt:

„Um die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen unter ihnen, sind immer notwendig neue Solidaritätsbewegungen der Arbeiter (und der Landarbeiter, Tagelöhner, Teilzeitarbeiter, Arbeitslosen – Männer und Frauen –, so füge ich hinzu) und der Solidarität mit ihnen. Sie muß immer dort gegenwärtig sein, wo es die Entwürdigung des Arbeitssubjektes, die Ausbeutung der Arbeiter und die wachsenden Zonen von Elend und gar Hunger verlangen. Die Kirche ist mit all ihrem Leben dieser Problematik verpflichtet. Denn sie versteht diese Aufgabe als ihre ureigene Mission, ihren Dienst, als Wahrheitsbeweis ihrer Treue zu Christus, um wirklich die 'Kirche der Armen' zu sein.“ (LE 8)

Diese „Kirche der Armen“ blüht, wächst und gedeiht in ungezählten Initiativen „von unten“, insbesondere in den „kirchlichen Basisgemeinden“, als

„Selbstorganisation von Christen“, die ihre Verantwortung im „allgemeinen Priestertum“ ernstnehmen. Sie wird begleitet (Dienstamt!) von vielen Ordenschristen, Priestern und Bischöfen. Aus der Einheit von Leben und Kampf und im ständigen Gespräch mit der Hl. Schrift erwächst eine spirituelle Kraft: „Wir wissen, wofür wir kämpfen: eine neue Form von 'Kirche in Bewegung' wollen wir voranbringen als Sauerteig der unsere Not wendenden grundlegenden (radikalen) Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse; damit endlich der Mensch (d.h. alle Menschen) im Mittelpunkt steht und in Gerechtigkeit menschenwürdig leben kann!“ So formuliert es unlängst eine Arbeitsgruppe im „Nationalforum der Kirchlichen Basisgemeinden“ in Mexiko. Sicher ist nicht alles Gold, was glänzt, sicher gibt es viele Fehler und Verirrungen. Ganz sicher erschwert der kirchliche Winter mit seiner Restaurationstendenz die Not-wendige Umgestaltung der Kirche im Dienst der neuen (ganz anderen als die neoliberale) Weltordnung, die alle Menschen und die Schöpfung umfaßt und einbezieht.

„Aber wir haben schon seit 500 Jahren uns nicht unterkriegen lassen; so werden wir auch diese schwierige Etappe überstehen und weiter wachsen. Denn der 'Gott des Lebens' ist mit uns; und in der 'Kirche der Armen' haben wir endlich die Not-wendige Solidarität gefunden“, so erklärt mir Filiberto, ein weiser und kampferprobter Indio-Sprecher.

10. Du, „Kirche der Reichen“, wohin?

Viele werden sich an dem Ausdruck „Kirche der Reichen“ stoßen. Aber wenn Gott selbst als Jahwe und dann in Jesus von Nazareth seine Vorliebe für die Armen enthüllt hat und das Kirchliche Lehramt die Notwendigkeit einer Bekehrung zur „Kirche der Armen“ als entscheidendes Kriterium der kirchlich-christlichen Identität herausstellt, dann können wir nicht anders, als auf die Existenz einer „Kirche der Reichen“ zu schließen.

Das schließt ein, daß Ihr (ob Ihr es wahrhaben wollt oder nicht) Teil der derzeit existierenden zerstörerischen Herrschaftsstruktur unserer Welt seid. D.h. Ihr müßt zunächst einmal annehmen, Euch im Exodusgeschehen nicht als Befreiung erkämpfende Israeliten, sondern als unterdrückende Ägypter zu sehen. Den Propheten gegenüber seid Ihr nicht die Armen, sondern die Ausbeuter, und in den Gleichnissen Jesu nicht die Jünger, sondern Synagogenvorsteher, Pharisäer, herumdeutende Schriftgelehrte und Verstockte. Das so anzunehmen schmerzt. Aber dieser Schmerz (Reue) ermöglicht dann Bekehrung und einen Standortwechsel, so wie mit Saulus vor Damaskus geschehen (Apg 9).

Solch ein Bewußtwerden mit entsprechendem Bekehrungsprozeß muß sicher Kernpunkt der Neuevangelisierung der „nördlichen Gesellschaften“ sein, von der so viel geredet wird und von der keiner so recht weiß, was sie beinhaltet. Sicher ist der entscheidende Nährboden für solche Bekehrung in

überschaubaren Gruppen zu finden, besonders in denen, die sich im „konzi-liaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ engagieren. Dieser Prozeß muß in all den vielfältigen Aktivitäten zwei Pole nicht aus den Augen verlieren:

– die in der Einheit von Leben und Kampf erwachsende neue Spiritualität. Eine sich nur in Modernisierungen verlierende Pastoral, mit immer mehr Angeboten der Bildungswerke, mit „Sinn vermittelnden Meditationskursen“ etc., vergrößert nur die Öde der bestehenden Sinnlosigkeit. Entscheidend ist, Erfahrungsräume zu gestalten, in denen wachsen kann: „Ich weiß wieder wofür ich kämpfen kann!“

– der Horizont der weltweiten Herausforderung, vor die uns die Neue Neoliberale Weltordnung stellt. Eine in sich selbst hinein verkrümmte „Kirche der Reichen“, vor allem auf Selbsterhalt, auf Bewahrung des Bestehenden, bedacht (einschließlich der Dauersorge um „sinnvolle“ Ausgabe der jährlich rund 7 Milliarden Kirchensteuern), muß hinausfinden zu dem „Gott, der uns hinaus ins Weite führt und befreit.“ (Ps 18,20)

Die entscheidende Frage lautet also nicht: Kirche – ja oder nein? Sondern: welche Kirche? Eine Kirche mit solch angedeutetem Standortwechsel kann wieder Sinn vermitteln, kann wieder leben und verkünden, wofür Christen kämpfen: als „Solidarische Kirche“ in vielfältiger Vernetzung an der Seite der „Kirche der Armen“, um gemeinsam die Notwendigen Prozesse voranzutreiben. Sie eröffnet auch im eigenen Land mit diesem Standortwechsel neue Horizonte für ein wieder Sinn gebendes Engagement: Sind wir als Kirche in der Gesellschaft der Reichen in Wirklichkeit nicht ebenfalls Opfer dieses unbegreiflichen und (!) verinnerlichten neoliberalen Systems? Was opfern wir nicht alles, um den Konsum zu steigern und die „Blühende Wirtschaft“ zu stärken? Opfersymptome wären: Wachstumsraten in Ehescheidungen, bei therapiebedürftigen Kindern und Jugendlichen, bei neuen umweltbedingten Erkrankungen, bei Drogenopfern... Der tödliche Preis für was? Es ist gerade auch für die eigene Wohlstandrealität Notwendig, den benannten Teufelskreis als die derzeitige „Sünde der Welt“ zu entlarven: in Religionsunterricht, in Gemeindekatechese, bei Bibelarbeiten, Seminaren, Einkehrtagen... Damit verknüpft werden müßten gleichzeitig Erfahrungsmöglichkeiten von Bekehrung, Standortwechsel und Einübungsräume neuer Sozialformen von explizit christlichem Leben. Es wären die Notwendigen Strategien von „Ameise“ und „Spinne“:

„Viele kleine Leute an vielen kleinen Orten gehen viele kleine Schritte und verändern so die Welt!“

Helga Kohler-Spiegel

Betroffenheit ermöglichen – handeln lernen.

Eine Annäherung¹

Haben Sie heute schon die Nachrichten gehört, die Zeitungen gelesen, die politische Berichterstattung verglichen...? In den Zeitschriften von Amnesty International, von Gesellschaften für bedrohte Völker, von Selbsthilfekomitees und vielen anderen Initiativen zur Hilfe gegenüber Unterdrückung im eigenen Land und in anderen Teilen der Welt können Sie sich Tag für Tag die Realitäten vor Augen führen. Zahlen über Hunger, Krankheit, Deportationen, Folter, Verschwindenlassen, Arbeitslosigkeit, Kinderarbeit, Zwangsprostitution, sexuellen Mißbrauch, Rechtlosigkeit, Willkür, Analphabetismus... Zahlen über die Zerstörung von Leben auf unserem Planeten lassen sich anhäufen, es ist alles geschätzt, gezählt und aufgeschrieben. – Was ist es, das viele von uns all dies Tag für Tag lesen und Hören läßt, ohne uns weiter Gedanken darüber zu machen?

Denn all dieses Leid hat Namen und Gesichter. Jede einzelne Zahl, jede Nachricht bedeutet ein konkretes Leben, mit Wünschen und Hoffnungen, mit Sehnsucht und Ängsten. Jede summarische Nachricht beinhaltet ungezählte einzelne Menschen, die leben, frei und glücklich sein wollen, die Nahrung, eine Wohnung und Arbeit, ein Krankenhaus und Schulen brauchen. – Eine illegitime Individualisierung? Zumindest ist es Realität. Leben ebenso wie Wahrheit, Glück und Not sind konkret.

1. Konkretion als Provokation

Individualisierung ist ein methodisch notwendiger Schritt, um Betroffenheit zu realisieren, um dem Erleben anderer Menschen nachzuspüren, ihren Erfahrungen von Ungerechtigkeit und Not. Identifikation ist nur über Ver- einzelung, über Konkretion möglich. Es gibt keine allgemeine Betroffenheit, es gibt keine allgemeinen Gefühle. Noch immer erscheint uns die Konkretion wie eine Provokation; dennoch sind auch in unserer reflexiven Arbeit alle Begriffe (wie Armut, Freiheit, Gerechtigkeit, Friede) und ihre Definitionen letztlich kontextbezogen und konkret: Wer reich ist, sieht Armut als Mangel, wer arm ist, weiß, daß Armut Tod bedeutet.²

¹ Im Blick auf das Bedenken von 1492-1992 und der damit verbundenen Schuld der Europäer zielt meine Gedankenführung auf die Frage, ob es möglich ist, Prozesse zu initiieren, die nicht nur bewußtseinsverändernd wirken, sondern Handeln provozieren. Dieser Beitrag versucht, Aspekte zu benennen, die Voraussetzung für Veränderung sind und die solche Prozesse ermöglichen können.

² Vgl. *H. Kohler-Spiegel*, Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt, in: RpB 27/1991, 111-130, 123.

Die Bibel erzählt von solch konkreten Erfahrungen. Jesu Taten und Worte, wie sie in der Überlieferung der Evangelien für uns greifbar sind, zeigen diese Provokation. Ein einzelnes Kind, ein schreiendes Baby in Windeln, lebensunfähig ohne Bezugsperson, auf primäre Kommunikationsformen reduziert – dies wird als der Anfang geschildert. Und am Ende: ein Mensch im Sterben, unter Folter ermordet, alleingelassen, nur ein paar Frauen, die dem Vergessenen entgegentreten. Ein Leben wie unzählbar viele andere auch, deren Namen wir nicht kennen, deren Schreie niemand erinnert. Blut und Fleisch und Speichel und Schweiß und... – das heißt Inkarnation, das heißt Menschwerdung.

Jesu Botschaft kreist immer wieder um das Ernstnehmen des Konkreten. Ein Blinder unter vielen wird geheilt, ein Lahmer, ein Besessener, ein Mädchen unter vielen auferweckt, eine Frau unter vielen vor der selbstgerechten männlichen Doppelmoral und ihrer todbringenden Macht gerettet. „Sie stellten sie in die Mitte“, heißt es in Joh 8,4, und verhandelten ihren Tod. In Joh 8,9 blieb Jesus allein zurück „mit der Frau, die noch in der Mitte stand“. Eine einzelne Frau ohne Namen in der Mitte, ein zu klein gewachsener Kollaborateur auf einem Baum, ein Blinder irgendwo an einer Straße – sie sind es, die den Weg Jesu mitprägten. Wie zufällig, diese eine Frau, Maria von Magdala, oder der Fischer Simon Petrus, gerade sie mochten Jesus, liebten ihn – konkrete Namen, Gesichter, Gerüche...

Betroffen machend? Was macht es aus, ein Gesicht nicht mehr aus dem Kopf zu bringen, einen Namen zu erinnern, eine Geschichte, ein paar Worte nicht mehr zu vergessen?

2. Zum Hintergrund: Glaube ist Beziehung

„Der Anblick eines bekehrten Menschen ist das zwingendste und zugleich leiseste und entwaffnendste Argument. Wenn Menschen davon nicht überzeugt werden oder zumindest betroffen, werden Worte es nicht bewirken. Das mag den Weg zu Worten bahnen, Worte mögen hinterher das Passende sein; aber wenn das nicht etwas bewirkt, bewirken Worte noch weniger.“³

2.1 Glaube als personale Begegnung im Raum des Unverfügbaren

Die historische Veränderung des Glaubensbegriffs soll uns hier nicht belasten. Ab der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. findet sich in den Katechismen das Übergehen zu einem Glaubensverständnis als „Fürwahrhalten“ dokumentiert, der Spannungsbogen des praktischen Zirkels von Glaubenspraxis zu Glaubensreflexion zu Glaubenspraxis⁴ ist zerbrochen und Vermittlung ge-

³ J.H. Newman, Letters and Diaries, ed. C.S.Dessain, Vol XI, London u.a. 1961, 224; zit. nach G. Biemer, Religionspraxis oder Religionsbegriff? Zur Grundlegung einer Theorie des Religionsunterrichts in der Schule, in: E. Paul/A. Stock (Hrsg.), Glauben ermöglichen. Zum gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik, (FS Stachel) Mainz 1987, 77-93, 78f, Anm.1.

⁴ Vgl. Biemer, Religionspraxis, 83.

schiebt seither in erster Linie von Begriffsreflexion zu Begriffsreflexion. Dies als Irrweg zu erkennen, ist in der gegenwärtigen Religionspädagogik nicht ernsthaft angefragt.

Der Glaubensbegriff ist ein dreifacher;⁵ in der personalen Beziehung ist „Glaube“ Ausdruck der Begegnung, der Beziehung und des Vertrauens. „Ich glaube dir“, „ich glaube an dich“ erlaubt keine Einschränkung und beinhaltet die ganze Person in ihrer Begegnung mit einer anderen Person. In dieser Verwendung beschreibt „glauben“ einen personalen Akt. „Glaube ist Leben, weil er Beziehung ist.“⁶ Ein solcher Glaube erschließt sich nicht primär durch kognitives Wissen, er ist zwar in Begriffen konzentriert, aber verstehbar und lebbar wird er in menschlichen Begegnungen. „Beziehungen erschließt man durch Teilhabe und Teilnahme an Beziehungsnetzen.“⁷

„Zustimmung zu Glaubenslehren, Mitvollzug kirchlicher Rituale und Beteiligung an kirchlichen Aktionen mögen unerläßliche Konsequenzen und Konkretisierungen der Glaubensentscheidung sein; aber sie sind nicht ihr eigentliches 'Thema'. (...) Zu lernen wäre, was der Glaube für mein Leben bedeutet/wie die Glaubensentscheidung sich in meinem Leben auswirken kann. (...) Lernprozesse, in denen der Glaube als identitätsbezogenes Wissen thematisch wird, helfen dem Lernenden, auf die *Wirkungen des Glaubens* bei sich selbst wie bei den anderen aufmerksam zu werden und vom Glauben her neue Lebensmöglichkeiten zu entdecken.“⁸

Glauben lernen beginnt mit Vertrauen können, und „Glauben lernen hängt an den Menschen, die einem begegnen“⁹. „Die Wahrheit des Glaubens kommt über die Person“¹⁰, Glaube wird – wie jede Wahrheit, die Leben bestimmen soll – über Personen gelernt. Erlebbar wird die Wahrheit des Glaubens in der Gemeinschaft von Personen, in kleinen Gruppen gemeinsamen Lebens (Kommunitäten) und Handelns (Initiativen).

Personale Begegnungen schließen das Unverfügbare der Beziehung ein. Begegnung zwischen Personen ist nur möglich, wenn jeder in Freiheit und im

⁵ Vgl. M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: W. Kern/H. Pottmeyer/M. Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd.4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg 1988, 179-241, 196ff.

⁶ J. Kardinal Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 13-39, 26.

⁷ A. Biesinger, Dignificación. Glauben als Beziehungswissen, in: A. Biesinger/W. Tzscheetzsch (Hrsg.), Das Geheimnis erspüren - zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer, Freiburg/Basel/Wien 1989, 116-134, 117; vgl. auch 125.

⁸ Vgl. J. Werbick, Glauben als Lernprozeß. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Lernen - zugleich ein Versuch zur Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik, in: K. Baumgartner/P. Wehrle/J. Werbick (Hrsg.), Glauben lernen - leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion, (FS Feifel) St.Ottilien 1985, 3-18, 14.

⁹ K.E. Nipkow, Das Geheimnis wahren. Gemeinsam glauben lernen in unserer Zeit im Überschneidungsfeld missionarischen und pädagogischen Handelns der Kirche, in: Biesinger/Tzscheetzsch, Das Geheimnis erspüren, 10-33, 17.

¹⁰ Nipkow, 23.

eigenen Willen, nach eigener Entscheidung sich dem anderen öffnet, von sich mitteilt, auf den anderen zugeht und den anderen auf sich zukommen läßt. Begegnung ist nur in der Freiheit und Offenheit von Personen möglich, die sich gegenseitig aufeinander einlassen, sich Vertrauen und Glauben schenken. „Die Person kann als Person in ihrem Selbst und in ihrem Eigenen nur erkannt werden, wenn sie sich zu erkennen gibt, wenn sie sich – offenbart.“¹¹ Die Gegenseitigkeit dieses Aktes der Begegnung liegt in der Freiheit der Bereitschaft und Zuwendung: sich verschließen, sich vorstellen, sich verweigern ist möglich. Jemandem glauben ist Möglichkeit, Fähigkeit und Gabe, kein Zwang. Jemandem glauben ist personale Begegnung im Raum des Unverfügbaren.¹²

Solche Begegnungen von Menschen sind emotionale Vorgänge. Unser Wissen ist über den Körper vermitteltes Wissen, unsere Lebenskraft wurzelt in unserer Sinnlichkeit, unsere Verbundenheit mit der Welt und mit anderen Menschen gründet letztlich im Gefühl. „Wenn wir nicht fühlen können, verlieren wir buchstäblich unsere Verbindung zur Welt.“¹³

2.2 Sinngebender und lebenseröffnender Glaube

Indem diese Erfahrung der Begegnung von Menschen mit all den damit verbundenen Sehnsüchten und Schranken, Wünschen und Grenzen die Hoffnung auf Erfüllung beinhaltet, diese Hoffnung aber nie einlösen kann, verweist das „ich glaube dir“, „ich glaube an dich“ über sich hinaus. „Das religiöse Bedürfnis ist das Bedürfnis, Sinn zu erfahren und zu stiften. Es gibt keine Existenz ohne Suche nach Sinn.“¹⁴ Rückgebunden an die Wünsche nach Ganz-Sein, Glücklich-Sein, Heil-Sein ist immer die Erfahrung der Unerfülltheit und des Defizits eingeschlossen. „Im religiösen Akt setzen Menschen den Sinn gegen die Sinnlosigkeit, das Ganz-Sein gegen die Zerstückelung, den Mut zu sein gegen die Angst.“¹⁵ Die Begegnung mit Gott mitten in der Welt, als Betroffenheit, die mich unbedingt angeht, kann zur Gewißheit im Glauben führen und wird so „als sinngebende und lebenseröffnende Antwort“ verstanden.¹⁶ Dabei ist der Prozeß des Lernens nicht inhaltsneutral; Lernweg und Inhalt bedingen sich wechselseitig. „Wenn *communio* vermittelt werden soll, dann hat dies Auswirkungen auf die Lernwege (Methoden) des Lernprozesses.“¹⁷

¹¹ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 2¹⁹⁸⁵, 20.

¹² Vgl. Fries, ebd.

¹³ B.W. Harrison, *Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams*, Stuttgart 1991, 17.

¹⁴ D. Sölle, *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart 2¹⁹⁷⁶, 169.

¹⁵ Sölle, ebd.; vgl. auch 26.

¹⁶ Vgl. exemplarisch K.E. Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, (Kaiser-Traktate N.F., 6) München 1987.

Der Glaube, im Heiligen Geist geschenkt dem Menschen möglich, ereignet sich im Kontext der Lern- und Reifungsprozesse eines Menschen. Es gibt Lernprozesse, die Voraussetzungen schaffen, die Wege eröffnen, die um die Mitte des Glaubens kreisen, und es gibt gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche Strukturen, die diese Entscheidung, zu hören oder nicht, zu antworten oder die Antwort zu verweigern, beeinflussen.¹⁸

Im Zusammenhang einer Arbeit zum Thema „Welche Qualität von Glaubenserfahrung ermöglicht es Jugendlichen, sich für Christsein zu entscheiden“ belegt Th. W. Köhler die Verbindung von „Lebenssinn“ und „Handeln“: „Die Realisierung seiner selbst als handlungsfähig (...) ist in fundamentaler Weise sinnstiftend.“¹⁹ Handlungsfähig zu sein, heißt zu wissen, „was zu tun ist, wenn etwas der Fall ist“²⁰; d.h. in den gegebenen Situationen passende Handlungsprogramme zur Verfügung zu haben, die zugleich durch die Möglichkeit, sich darin selbst zu realisieren, Sinn geben. Erst in der eigenen Handlungsfähigkeit kann die Sinnlosigkeitserfahrung aufgehoben²¹ und Zukunft erhofft werden. Die Verknüpfung von Glaube mit Lebenssinn und Handeln heißt demnach: „Wer Hoffnung findet, hat auch eine Perspektive für sein Handeln.“²²

Glaube als „gehört“ (Röm 10,17) macht die Unverfügbarkeit deutlich; der Glaube als christlicher Glaube ist primär und ursprünglich nicht geleistet, sondern begehrt, erbeten, gewährt, empfangen. Die Geschenkhafte des Glaubens verbindet sich mit der vertrauenden Beziehung: Wenn Glaube vorbehaltlos möglich ist, wenn die Macht Gottes alle Lebensbereiche umfaßt, dann können wir Gott auch eine umfassende Veränderung zutrauen. Die Eingrenzung des Religiösen auf den Privatbereich individueller Frömmigkeit und auf die Glättung persönlicher Krisen und negativer Erlebnisse verlöre

¹⁷ Biesinger, Dignificación, 121.

¹⁸ Vgl. exemplarisch R. Englert, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985; K.E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Band 1-2: Gütersloh ³1984; Band 3: Gütersloh 1982; W. Esser, Gott reift in uns. Lebensphasen und religiöse Entwicklung, München 1991. Vgl. dabei die Spannung zwischen Glaube als unverfügbares, unvermitteltes Ereignis und Glaube als eine lebenslange prozessuale (Selbst-)Entfaltung; vgl. Werbick, Glauben als Lernprozess, 9f.

¹⁹ Th. W. Köhler, Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz und Lebenssinn. Überlegungen zur Sinnfrage im Anschluß an einen Vorschlag von H. Lübbes, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXXIII/1988, Salzburg 1988, 57-81, 78; vgl. Th. W. Köhler, Die Sinnfrage in wissenschaftspsychologischer Perspektive, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1981-1983, Salzburg 1984, 9-22, 20.

²⁰ Köhler, Anerkennung, 78.

²¹ Vgl. Köhler, 78f.; zur Kritik am Sinnbegriff vgl. exemplarisch J. Werbick, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989.

²² H. Lorenz, Das Wort ist eine Leuchte. Erfahrungen mit Bibelgesprächen, in: Welt in Christus (1985) Nr. 176, 42-45, 45.

ihre Basis, wenn Glaube in diesem Sinn „ungeteiltes Vertrauen auf Gott“²³ meinte.

Nicht zusätzliche, tiefere Erkenntnis ist die Frucht christlicher Erfahrung, sondern das Ausgerichtetwerden der eigenen Person verbunden mit Umkehr, oder wie Paulus es formuliert: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung.“ (Gal 5,22.23a) Dieser Glaube, geoffenbart und erfahren, geschenkt und antwortend, ist konkret. Wie im Reden und Handeln Jesu die Erfahrung Gottes konkret und alltäglich und darin zugleich über sich hinausweisend war, muß auch heutiges Erschließen dieser Erfahrung in der alltäglichen Lebenswelt von Frauen und Männern sich vollziehen. Es geht um Wahrheit, die zu tun ist, es geht um die Ermöglichung des Glaubens und um seine Glaubwürdigkeit im Handeln; die Evidenz des Glaubens liegt in der Orthopraxie. Wahr ist, was wahr gemacht wurde und wird. So verbindet sich Glaubenswahrheit der Person mit dem Lebenszeugnis, sie wird zur „persönliche[n] Erfahrung, für die darum persönlich einzustehen ist“²⁴. „Glauben heißt handeln. (...) Nur in der Praxis und mit Taten läßt sich eine Verkündigung mit *Worten* verständlich machen. (...) Was grundsätzlich zählt, ist die Tat.“²⁵

Gefragt ist ein

„Lebenswissen“, das es dem Menschen ermöglicht (...), angesichts einer unversöhnten Wirklichkeit und in den verschiedenen Krisensituationen seines Lebens mit sich identisch zu bleiben; ein Wissen also, das die Lebenspraxis des Menschen sinnhaft strukturieren – eben: *zusammenhalten* – konnte. So geht es hier (...) um ein Wissen, das *bestehen* läßt, – um ein *Deutungs-Wissen*, das die Grundkonflikte und Reifungskrisen des menschlichen Lebens kreativ bestehen hilft;

– um orientierendes, *identitätsverbürgendes Wissen*, das mir meinen 'Ort' in der Wirklichkeit/ meine Bestimmung entdecken hilft und mir die Gewißheit vermittelt, 'eine Rolle spielen' zu können;

– um *sinnstiftendes Wissen*, das der Vergleichültigung aller Lebensbezüge und Lebensentwürfe entgegenwirkt und zu engagierter Lebenspraxis motiviert;

– um *versöhnendes Wissen*, das die verschiedensten Lebensvollzüge zu einer sinnhaften Gestalt intergriert und angesichts menschlicher Grenzsituationen in ihrer unaufhebbaren Wichtigkeit bestätigt.²⁶

2.3 Dignificación

Dieser Begriff der lateinamerikanischen Kirche²⁷ bezeichnet den Kern von Sinnerfahrung: sich selbst und andere „würdig machen“ in den alltäglichen Situationen, in den konkreten Handlungen des Alltags. An ihm entscheidet

²³ E. Spiegel, Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche, in: RpB 27/1991, 79-96, 82.

²⁴ Nipkow, Das Geheimnis wahren, 18.

²⁵ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen, (Fundamentaltheologische Studien 11) München/Mainz 1984, 23.

²⁶ J. Werbick, Der Glaube als „Lebenswissen“. Begriff und Dimensionen eines „identitätsverbürgenden Wissens“ aus Glauben, in: KtBl 107 (1982), 326-333, 328.

²⁷ Vgl. Biesinger, Dignificación, 116-134.

sich die Qualität des Lebens: wie der Tag begonnen wird, wie wir mit anderen zusammenleben, wie wir unsere Arbeit tun, wie wir streiten, wie wir lieben. Die Wertschätzung des anderen aus sich selbst, das Akzeptieren des anderen als eine eigenständige Person ohne Bedingungen und ohne Vorleistungen, und zugleich ein Vertrauen in die noch unentdeckten Fähigkeiten ermöglicht die Wandlung. Als Beispiel der Praxis Jesu sei an den Oberzöllner Zachäus (Lk 19, 1-10) erinnert: Gott macht jeden Menschen würdig.²⁸

Glauben heißt dann, Menschen in all ihren Lebensbereichen würdig zu machen, ihnen ihren Wert als Menschen zuzusprechen und erfahren zu lassen, es heißt, handlungs- und entscheidungsfähig zu werden. Glauben ist – so verstanden – ein Beziehungswissen, nämlich „einzüben, was zu tun ist, wenn etwas der Fall ist.“²⁹

3. Auf die andere Seite gehen. Empathie – Sympathie

Sich betroffen lassen, bedeutet Mit-Leiden. Mit-Leiden meint nicht einfach ein Gefühl, sondern veränderndes Mit-Tragen, dieses setzt emotionale Identifikation voraus. Sympathie kann als ein teilnehmendes Mitgefühl verstanden werden, das in einem nachfühlenden Verstehen der anderen Person wurzelt. Sympathie beinhaltet ein Sich-verbunden-Wissen mit der Mit- und Umwelt, aus dem heraus eine wechselseitige Betroffenheit erwächst. Dem entgegen steht die Apathie, die Schmerzlosigkeit, die Unempfindlichkeit, das Nicht-Leiden, das Sich-nicht-Einmischen, die Teilnahmslosigkeit, der „Zustand der Gleichgültigkeit gegenüber den Menschen und der Umwelt“³⁰. So kommt es zum Aufheben menschlicher Distanz als Unbeteiligt-Sein, Nicht-betroffen-Sein. Nicht die individuelle Fragestellung zählt, sondern die Betroffenheit als Mensch. Dies setzt die Erfahrung von Lebenswelten voraus, was - manchmal - mühsam ist. „Die Fähigkeit mitzuempfinden und mitzuleiden ist der Beginn der Konversion.“³¹

Der Begriff von Solidarität im allgemeinen Verständnis greift zu kurz. Dadurch, „daß Solidarität neuerdings als allgemeines Gegenprinzip sowohl zu Rivalität wie zu individueller Isolation verstanden wird,“³² verändert sich die Perspektive des Begriffs nicht. Richter sagt: „Es deutet sich eine Veränderung des Lebensgefühls an, das sich von der Hoffnung entfernt, als Gott-ähnliches

²⁸ Vgl. I. Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heiler Seelsorge, Düsseldorf 1990, 531-533; R. Zerfuß, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg/Basel/Wien 1985, 79-86.

²⁹ Biesinger, Dignificación, 133; vgl. zu diesem Gedanken v.a. 130ff.

³⁰ Duden „Fremdwörterbuch“, bearb. von Müller Wolfgang u.a., (Der Duden in 10 Bänden, Bd. 5) Mannheim/Wien/Zürich ⁴1982, 73.

³¹ D. Sölle, Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart ³1981, 10.

³² H.E. Richter, Engagierte Analysen. Über den Umgang des Menschen mit dem Menschen, Reinbek b.H. 1981, 234.

Individuum Verwirklichung finden zu können, und mehr zu der Idee hingehet, daß man als Einzelner eigentlich nur noch im Zusammenhang mit anderen und durch andere eine Chance hat, sich zu entfalten.“³³ Solidarität bleibt – oft – auf die individuelle Verwirklichung ausgerichtet, die Veränderung des Blickwinkels gründet in der Gewährleistung der Selbstentfaltung einzelner oder bestimmter Gruppen unter neuen Bedingungen.³⁴

Sich in eine andere Person einzufühlen, hinter ihre Masken zu blicken in das, was ihr Herz bewegt, ist ein Vorgang, an dem der ganze Mensch, Leib und Seele, Herz und Verstand beteiligt sind. „Radikal empathisch zu sein, gar sich radikal auf eine Begegnung einzulassen (...), ist in Wirklichkeit ein sehr persönlicher und intimer Vorgang.“³⁵ Er setzt voraus, ganz in sich zu stehen und von niemanden abhängig zu sein. In der hebräischen Bibel entspricht dem am ehesten „jadah“, meist mit „erkennen“ übersetzt: „Wahrnehmen, innwerden, durch Erleben erfahren, zu fühlen bekommen (...), sich um jemanden kümmern, jemanden persönlich kennenlernen, mit jemandem intim verkehren, mit jemandem vertraut sein.“³⁶ Mitgefühl, Mitleiden wird biblisch meist mit „rechem“, d.h. Eingeweide, Mutterschoß übersetzt. Im Lobgesang des Zacharias findet sich der Ausdruck (Lk 1,78); Holl übersetzt ihn mit „die Eingeweide des Mitleids (...). Sie erinnert an den ertümlichen Zusammenhang zwischen den weiblichen Organen und den Regungen der Menschenfreundlichkeit.“³⁷

Das Handeln des Samariters in Lk 10, 25-37 wird auch barmherzig genannt; Jesus selbst sagt „Mitleid“ dazu. Mitleid taucht im Lukas-Evangelium nur noch zweimal auf, ausgesagt von Jesus (Lk 7,13) und vom barmherzigen Vater (Lk 15,20). Es handelt sich dabei – wie auch bei Markus und Matthäus – nicht um eine kurzfristige Empfindung, sondern um eine Gefühlsregung, die – ohne die Emotionalität des Menschen von seinem Denken und Handeln zu trennen – den ganzen Menschen erfaßt. „Mitleid“ meint einerseits „die entscheidende Grundhaltung menschlichen und somit christlichen Tuns“³⁸, andererseits „eine theologische Charakterisierung Jesu als des Messias, in dem die göttliche Barmherzigkeit gegenwärtig ist“³⁹. Mitleiden heißt, die Perspektive des anderen einnehmen: Wer wird dem Überfallenen zum Nächsten? „Näch-

³³ Richter, 234.

³⁴ Vgl. z.B. „Solidarität“ als Name der Zeitschrift der österreichischen Gewerkschaft Öffentlicher Dienst, Wien.

³⁵ W. Müller, *Empathie. Der Seele eine Stimme geben*, Mainz 1991, 9.

³⁶ Müller, 21f.

³⁷ A. Holl, *Mitleid. Plädoyer für ein zeitgemäßes Gefühl*, Reinbek b.H. 1990, 24.

³⁸ H. Köster, *σπλαγγνόν* (u.a.), in: G. Kittel (Begr.)/G. Friedrich (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd.7, Stuttgart/Berlin/Köln 1990 (Nachdruck 1933-1979), 548-559, 554.

³⁹ Köster, ebd.

ster ist nicht jemand für mich, sondern zum Nächsten kann ich jemand werden.⁴⁰ In erster Linie sind wir als Menschen darauf angewiesen, daß uns andere helfen, daß sie uns zu Nächsten werden. „Wer sich selbst als ‚hilfsbedürftig‘, ‚abhängig‘ erkannt hat, wird mit anderen ‚Hilfsbedürftigen‘, ‚Abhängigen‘ anders umgehen.“⁴¹

Die Fähigkeit des Menschen, „auf die andere Seite zu gehen“, die Welt des anderen kennenzulernen und für den anderen Platz zu schaffen, kommt auch in der humanistischen Psychologie zum Tragen; empathisches Verstehen als Erfassen von Gefühlen und persönlichen Sinngebungen, wie sie dem Klienten erscheinen, ist notwendige Fähigkeit des Therapeuten oder der Therapeutin.⁴² „Empathie bedeutet, die private Wahrnehmungswelt des anderen zu betreten und darin ganz und gar heimisch zu werden. Sie beinhaltet, in jedem Augenblick das Gespür zu haben für die sich ändernden gefühlten Bedeutungen in dieser anderen Person, für Furcht, Wut, Herzlichkeit, Verwirrung oder was auch immer sie erlebend empfindet.“⁴³

Was in der feministischen Forschung „Teilidentifikation“⁴⁴ genannt wird, muß in diesem Zusammenhang in etwas veränderter Form mitbedacht werden: Die bewußte Entscheidung, die Situation der/des anderen als die eigene zu erfahren und so – aus der Betroffenheit – umfassender, d.h. auch von der Seite der Unterdrückten, zu analysieren, darf nicht dazu führen, daß die Identifikation mit den Betroffenen den Blick verstellt und das überlegte Handeln behindert.

Mit der Kraft radikaler Empathie geht auch die Bereitschaft zur Veränderung einher: nur der/die kann sich wirklich auf den anderen einlassen, der bereit ist, sich selbst zu verändern. „Ich bin gegenüber dem, was vom anderen kommt, nicht abgestumpft, weil es mit dem anderen zu tun hat und weil es möglicherweise auch mit mir zu tun hat, so sehr letzteres meine Angst, mich darauf einzulassen, verstärken kann.“⁴⁵ Sich einlassen heißt, Veränderung zu

⁴⁰ D. Bauer, „Wer ist mein Nächster?“ Der barmherzige Samariter (Lk 10, 25-37), in: *Katholisches Bibelwerk* (Hrsg.), Faszination Bibel. Impulse für ein Jahr mit der Bibel, (Bibel im Jahr, '92) Stuttgart 1991, 66-77, 72.

⁴¹ Bauer, 73. Vgl. D. Sölle, Mitleiden - Mithandeln. Frauen unterwegs zu der Einen Welt, in: R. Jost/U. Kubera (Hrsg.), Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991, 63-77, 68.

⁴² Vgl. den zusammenfassenden Überblick bei Baumgartner, Pastoralpsychologie, 331ff; vgl. Müller, Empathie, 20ff.

⁴³ C. Rogers, Empathie - eine unterschätzte Seinsweise, in: C. Rogers/R. Rosenberg, Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit, Frankfurt 1980, 75-93, 79; vgl. exemplarisch C. Rogers, Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart 3 1979, 75f., 277f.

⁴⁴ Vgl. M. Mies, Methodische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 7 (1984) Nr. 11, 7-25, 10.

⁴⁵ Müller, Empathie, 31.

riskieren. „Wer Solidarität praktizieren will, bedarf der Umkehr.“⁴⁶ Umkehr ist Ausgangspunkt und Weg, ist Prozeß des Glaubens.

4. Betroffenmachende Erfahrungen

Betroffenheit integriert die Kategorie der Umkehr. Umkehren und sich umkehren lassen setzt voraus, sich treffen zu lassen.

„Aber was mich selbst – mehr oder weniger 'bleibend' – verändert, das geht auf Erfahrungen zurück, die mich neue Möglichkeiten des Lebens, Fühlens und Denkens entdecken lassen. (...) Ich muß selbst entdecken, was mir [und den anderen - HKS] gerecht wird; (...). Diese Erfahrung kann auch niemand produzieren; sie muß sich mir erschließen, bevor ich ihr durch die Umkehrung meines Lebens und Denkens entsprechen kann. (...) Lernprozesse können die Wahrheit, zu der sie unterwegs sind, nicht selbst produzieren.“⁴⁷

Dies widerspricht dem Zeitgeist: in einer Welt, die mit allen Mitteln eine individualistisch ausgerichtete Selbstverwirklichung auf ihre Fahnen schreibt – ohne darauf zu achten, wer die Kosten trägt –, ist es mühsam, Nicht-Machbares und Nicht-Verrechenbares wachsen zu lassen oder gar Mit-Leiden zu fordern. Die faktische Lebensführung und die „nicht bewußten 'Optionen'“⁴⁸, verbunden mit verzerrten Informationen und einer fehlenden Theorie des Handelns auf globaler und lokaler Ebene, führen zur Ohnmacht gegenüber der Realität.

Betroffenmachende Erfahrung ist konkret, so wie das Leben nur konkret zu haben ist. Jedes Problem und seine Lösung bleiben rückgebunden an den/die einzelne, auch wenn strukturelle Aspekte in die Fragestellung mit eingebunden sind.⁴⁹ Wenn z.B. das Foto des Sterbens eines Vogels, dessen Gefieder von Öl verklebt ist, über die ganze Welt geht, wenn das Sterben dieses Vogels öffentlich wird – wie das Sterben Jesu öffentlich war – so kann das Bild dieses einen Vogels zu unserem eigenen werden. Durch identifikatorische Methoden kann es möglich werden, dem einen konkreten Leben eines einzelnen Menschen nachzugehen, dessen Geschichte, Gefühle, Sehnsüchte und Wünsche zu den unseren zu machen. Zugleich wird am Bild des ölverschmierten Vogels auch die manipulative Kraft solcher Fotos deutlich; das Bild selbst gibt keine Interpretation der Situation, die Deutungsmöglichkeiten – und noch viel mehr die Handlungskonsequenzen – bleiben offen.

Die individuelle Erfahrung bleibt umstritten. Was als Einzelfall schnell abgetan werden kann, weil sich immer wieder andere Einzelfälle dagegen halten lassen, bleibt – dennoch – die konkrete Erfahrung eines Menschen, die als solche weitergegeben werden kann. Auf der Konferenz in Puebla 1979

⁴⁶ G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, (Fundamentaltheologische Studien 12) München/Mainz 1984, 104.

⁴⁷ Werbick, Glauben als Lernprozess, 12.

⁴⁸ K. Zisler, Gemeinsam Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung lernen. Schwierigkeiten und Chancen, in: RpB 271991, 138-146, 138; vgl. 138-141.

⁴⁹ Siehe oben: 1. Konkretion als Provokation.

benennt die Lateinamerikanische Bischofskonferenz die Situation ihres so großen Kontinents und die herrschende Armut, indem sie Menschen mit ihren Gesichtern beschrieben:

„Diese äußerst allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind (...); den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung (...); den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner (...); den Gesichtern der Landbevölkerung (...); den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft (...); den Gesichtern der Alten (...).“⁵⁰

Das Gesicht eines/einer anderen, sein/ihr Alltag und seine/ihre Not können erinnert werden. Eine Welt, die keine Erzähltradition mehr hat, kann auch keine Geschichten mehr weitergeben. Erzählen heißt, den/die HörerIn in das Erzählte hineinnehmen. Geschichten wollen, ebenso wie biblische Erzählungen, hineinziehen in das, was geschah.⁵¹

„Warum lassen sich Kinder, die sonst nie oder nur ungern lesen, von einer erzählten Geschichte so in den Bann schlagen? Offenbar weil sonst kaum mehr jemand so mit ihnen spricht. Denn beim Erzählen reden wir nicht nur mit ihnen, sondern teilen ihnen etwas von uns selbst mit, geben etwas von uns selbst preis, lassen unsere Gefühle erkennen, unsere Anteilnahme, auch etwas von unserem eigenen Leben.“⁵²

Betroffenheit als die Reaktion auf konkrete Erfahrungen muß mit vielen Einschränkungen leben: Betroffenheit ist singulär, kontextbezogen und exemplarisch; sie ist nur möglich, wo Beziehung aufgenommen wurde. Nur eine „gemeinsame Geschichte“ kann das Sich-betreffen-Lassen evozieren; nur dort ist dies möglich, wo sich Menschen die Mühe machen, andere Lebenswelten ernst zu nehmen und in ihnen einzelne Menschen in ihren jeweiligen Situationen zu sehen. Eine gemeinsame Geschichte ist nur möglich, wo Menschen einander als Menschen sehen; Mit-Leiden setzt Beziehungsfähigkeit voraus.

5. Beziehung lernen

Die Geschichten, die uns biblisch überliefert sind, spiegeln die gedeuteten Erfahrungen von Menschen wider. In ihnen, und nicht in den Texten selbst, ist der Ort der Offenbarung dessen, was wir neutestamentlich „Frohe Botschaft“ nennen. Zugleich sind die Erfahrungen der Menschen damals nur

⁵⁰ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla, (Stimmen der Weltkirche 8)* Bonn 1979, 137-355, 156f.

⁵¹ Vgl. G. Orth, *Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung, (Arbeiten zur Religionspädagogik 6)* Göttingen 1990, 212-215.

⁵² I. Baldermann, *Erzählen als Notwendigkeit. Zum Verhältnis von Erzählung und Erfahrung, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 6 (1989), Neukirchen/Vluyn 1990, 93-110, 97.*

über die überlieferten Texte faßbar.⁵³ Biblisch ist uns die Betroffenheit über konkretes Leid als Handlungsimpuls – und als unsere Rechtfertigung – überliefert: Ich war hungrig... (Mt 25, 35ff.)

Handeln lernen aus Betroffenheit heißt demnach: Beziehung lernen, Nähe zulassen, mich binden können. Dem entgegen beschreibt Dorothee Sölle ein beziehungsloses Leben, ein Leben in Verlassenheit und Sprachlosigkeit als Tod, als den Tod, vor dem die Bibel Angst hat und Angst macht.

„Alleinsein und dann alleingelassen werden wollen; (...) die anderen vergessen und dann vergessen werden; für niemanden dasein und von niemanden gebraucht werden; (...) nicht mehr lachen und nicht mehr angelacht werden; nicht mehr weinen und nicht mehr beweint werden: der schreckliche Tod am Brot allein.“⁵⁴

Wenn Glaube als Beziehung ernstgenommen wird, stehen die Kommunikationsstrukturen im Mittelpunkt. Die Qualität der Kommunikation ist grundlegend und unverzichtbar zu beachten, soll Betroffenheit möglich werden. Nur dort, wo Menschen sich angesprochen wissen, ist Veränderung möglich. Das heißt aber auch, den schmerzlichen Abschied zu vollziehen vom Größenwahn, alle Menschen ansprechen zu können, alle betroffen machen zu wollen. Somit geht es nicht mehr um Sensation oder um kurzfristige Motivation aller, sondern es geht darum, Verbindlichkeit aufzubauen und Beziehung zu ermöglichen.

Glauben als Antwort auf ein Beziehungsgeschehen ist – so formuliert – ein politischer Prozeß. Es verbindet sich die Analyse der Situation von Ungerechtigkeit und ihrer Ursachen wieder mit dem Anspruch nach Veränderung.⁵⁵ Der Gedanke der Politisierung des Privaten wird auch im Ausgangspunkt von Betroffenheit deutlich: Die individuelle Situation konkreter Menschen ist mehr als nur ein Einzelfall. Zugleich sind wir als Menschen an solche Einzelfälle gebunden.

„Die theologische Wahrheit dieser Lehre [d.h. der christlichen - HKS] besteht darin, daß ich meine arme Schwester nicht einfach liebe, weil ich die Armen lieben *soll*, sondern vielmehr deshalb, weil meine arme Schwester und ich einander nur zusammen, in unserer Beziehung, lieben lernen *können*. Wo es kein Bemühen um Gegenseitigkeit gibt, dort gibt es keine Liebe. Das bedeutet, daß wir Christen niemanden lieben können, den wir nicht auch respektieren. Wir können keine Menschen lieben, die wir nicht dazu einladen, als Schwestern und Brüder bei uns zu sein. Wir bemitleiden sie vielleicht, wir verhalten uns ihnen gegenüber vielleicht mildtätig; aber wir können sie nicht lieben. Liebe wird aus dem Hunger nach Gerechtigkeit geboren, sie entsteht aus dem Verlangen und der Fähigkeit, zu empfangen und zu geben, zu lernen und zu lehren.“⁵⁶

⁵³ Vgl. H. Kohler-Spiegel, Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie, Überlegungen zum Verständnis in Feministischer und Lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: RpB 22/1988, 67-80, 71-75.

⁵⁴ Sölle, Die Hinreise, 8.

⁵⁵ Vgl. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken, 118 u.ö.

⁵⁶ C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1987, 32.

Das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel, dargestellt im Bund, ist eine Beziehungsgeschichte – eine freiwillige, gegenseitige Beziehung. In diesem Leben in Beziehung ist Gerechtigkeit, Schalom möglich. Beziehung – früher sagte man Liebe dazu: Gott liebt den Menschen, der Mensch liebt Gott. Kein Liebender/keine Liebende ist völlig autonom, gänzlich unberührt oder letztlich unbewegt vom Geliebten. In diesem sich gegenseitig Bewegen, die dynamische Seite der Beziehung, ist Mit-Leiden möglich, kann Betroffenheit wachsen.

Die Erfahrung von Beziehung ist so grundlegend für den Menschen, sie ist machtvoll und prägend, „innerhalb dieser Erfahrung, wie sie hier und jetzt geschieht, können wir erkennen, daß die *Macht in Beziehung* Gott ist“⁵⁷. Gott ist ein Gott der Beziehung, der eine Geschichte mit den Menschen eingeht. Eine Welt ohne Beziehung ist eine Welt ohne Betroffenheit, in der sich Menschen nicht um Menschen kümmern. Der Preis ist letztlich die absolute Vereinsamung – vielleicht sogar um einer Selbstverwirklichung willen, die keine mehr sein kann. Diese Beziehungsmacht Gott – Jesus nannte sie „Abba“ – ist Fleisch und Blut geworden, hat andere berührt und ließ sich berühren, hat andere angesprochen und ließ sich ansprechen. „In Beziehung hatte Jesus Macht, und es war sein Körper, in dem und durch den er seine Macht in Beziehung erfuhr.“⁵⁸

Eine solche Beziehungsfähigkeit schließt Schmerz mit ein, die Fähigkeit, Leid und Schmerz tragen zu können. „Der Schrecken des Geheimnisses liegt im Schrecken der Beziehung: in der Bereitschaft von Frauen und Männern, Passion zu ertragen; (...) in ihrer Bereitschaft, den Preis zu bezahlen, den das Beharren auf Freundschaft kostet.“⁵⁹

6. Bewußt parteilich sein. Die vorrangige Option

Aus der Beziehung heraus entsteht Parteilichkeit, eine klar bestimmte Option. Wer jemals verliebt war, weiß davon zu erzählen. Liebe ist immer parteilich, Liebe wählt aus und ist so immer auch ungerecht. Wir lieben nicht alle Menschen gleich stark, es sind uns nicht alle Menschen gleich nahe. Gerade in den Beziehungen aber wurzelt Parteilichkeit, sie können eine längerfristig tragende Basis sein für ein Handeln aus Betroffenheit. Die Perikope von Zachäus (Lk 19,1-10) z.B. weist diese Art der „Bekehrung“ als die jesuanische aus: Zachäus lernt im Zusammentreffen mit Jesus, sein Handeln gründet in der Begegnung, diese Begegnung verändert ihn und stellt ihn auf „die andere Seite“.⁶⁰

⁵⁷ Heyward, 44.

⁵⁸ Heyward, 39.

⁵⁹ Heyward, 173; vgl. auch 103f; vgl. dem entgegen die gegenwärtige gesellschaftliche Tendenz der Schmerz- und Leidverminderung durch weniger tiefe, rasch wechselnde Beziehungen: *Sölle*, Sympathie, 32ff.

Bewußte Parteilichkeit gründet in und geht aus von Betroffenheit und Teilidentifikation. Teilidentifikation ermöglicht, wie bereits beschrieben, Realität wahrzunehmen und Distanz auszuhalten. Sie verhindert auch die Individualisierung von Erfahrungen und Anliegen als Reduzierung auf singuläre Betroffenheit. Betroffenheit beinhaltet das Opfer-Sein bzw. die Identifikation mit dem Opfer, d.h. das Mit-Leiden, sie schließt auch die Wut über die Situation, die Analyse dieses Zustandes und den Kampf dagegen mit ein.

„Wen die Ungerechtigkeit satt macht, der hungert und dürstet nicht nach Gerechtigkeit.“⁶¹ Wer sich von der Forderung nach Gerechtigkeit treffen läßt, muß sich, ausgelöst durch die herrschenden Ungleichheiten, dem Ungerechtigkeitsverdacht stellen. Dieser spitzt sich zu in der Vermutung, daß der Vorteil der/des einen den Nachteil der/des anderen bewirkt und aufrechterhält. Wir sind nicht glaubwürdig, solange wir diesen Verdacht selbst rechtfertigen wollen, nur aus der „anderen“ Perspektive kann diese Vermutung widerlegt werden.

Die Wahrnehmung der „Anderen“ ist schwieriger als die Selbstrechtfertigung. Denn sie kommt nicht zustande ohne die Bereitschaft, den Widerstand der „Anderen“ zuzulassen, d.h. auch zu akzeptieren, daß andere anders sind als wir sie sehen möchten, daß sie sich unserem direkten Zugriff entziehen und sich unseren Bildern, die wir uns von ihnen gemacht haben, widersetzen. Die „Anderen“ aus der eigenen Perspektive zu sehen, bleibt eine Vereinnahmung und macht sie zum Objekt. Den Widerstand dieser „Anderen“ gegenüber dem sie abwertenden Denken, dem sie ausschließenden weltpolitischen und wirtschaftlichen System auszuhalten und (gemeinsam) das Evangelium neu zu lesen, ist eine schwierige Arbeit für große Teile der mitteleuropäischen Theologie und ihrer Verkündigung.⁶²

7. Gott in Jesus – betroffen und verwundet

Das Kernwort in aller Munde ist die Option, die wir zu fällen haben. Doch diese Option wurzelt in Voraussetzungen, deren grundlegende die Frage nach den möglichen Auslösern solcher Optionen ist. Sie werden nicht im Kopf ausgedacht und entschieden. Die Wurzeln einer christlichen Option sind die Option Gottes: Jahwe zu sein, der Gott, der den Schrei seines Volkes hört... (Ex 3) Nicht Gottes Vernunft wird als ausschlaggebend überliefert, sondern die Betroffenheit Gottes über das Leiden der Menschen und seine Reaktion darauf.

⁶⁰ Siehe oben: 2.3. Dignificación.

⁶¹ J. Werbick, Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Gerechtigkeit als Grundbegriff einer Befreiungstheologie aus der Perspektive der „ersten Welt“, in: P. Eicher/N. Mette (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, (Theologie zur Zeit 6) Düsseldorf 1989, 54-89, 54.

⁶² Vgl. Kohler-Spiegel, Gerechtigkeit und Friede, 125.

Eine alte jüdische Überlieferung erzählt von einem Gespräch über die Hoffnung auf das Kommen des Messias:

„Rabbi Josua Ben Levi trifft den Propheten Elija. Er fragt den Elija: Wann kommt der Messias? Elija: Geh hin und frage ihn selbst! Josua: Wo finde ich ihn denn? Elija: Er sitzt am Tor der Stadt! Josua: Woran soll ich ihn erkennen? Elija: Er sitzt unter den Armen, mit Wunden bedeckt. Die anderen binden ihre Wunden alle zugleich auf und nachher verbinden sie sie wieder. Er aber bindet immer nur eine Wunde auf und verbindet sie anschließend sofort, denn er sagt sich: Vielleicht werde ich gebraucht! Ich muß immer bereit sein, damit ich keinen Augenblick Zeit verliere!“⁶³

Der Messias wird als ein Verwundeter erwartet, als einer, der die eigenen Wunden kennt und ernst nimmt.

„Deutlich ist in dieser Geschichte das Hoffnungswissen ausgesprochen, daß nur der wirklich retten und die Welt insgesamt in Ordnung bringen kann, der sich auch verwunden ließ und sich die Hände gleichsam schmutzig macht in der Betroffenheit von der realen Not.“⁶⁴

Im Johannes-Evangelium ist Jesus gerade als Verwundeter, als Durchbohrter zur Quelle des Lebens geworden. „Nur der, der sich den eigenen Wunden stellt, ist auch fähig, die Wunden anderer zu verstehen und zu heilen.“⁶⁵ Es kann geschehen, daß Menschen ihre Ursehnsucht nach Heilsein, Ganzsein, nach Glück, Friede, nach Liebe und Leben niederdrücken und verdrängen, um dem Schmerz der Nicht-Erfüllung und des Defizits zu entgehen. Doch diese Ursehnsucht läßt sich nicht töten.⁶⁶

Eine Wunde kann zum Erinnerungszeichen werden, zur Erinnerung an eine Berührung Gottes und an die eigene Ohnmacht. In unseren Wunden erfahren wir Leben und Tod, darin bleiben wir lebendig – was tot ist, hat keine Wunden mehr.⁶⁷ Im Bewußtsein unserer Ohnmacht können wir – betroffen und verwundet – mit anderen umgehen und mit anderen handeln, ohne uns selbst besser zu fühlen, ohne uns erheben zu wollen und überheblich zu sein.

8. Betroffenheit ermöglichen – handeln lernen.

Zur Praxis möglicher Lernprozesse

Betroffensein, mitfühlen, mitleiden – dies ist unser Ausgangspunkt im Blick auf das Bedenken von 1492-1992 und der damit verbundenen Schuld der Europäer. Was macht es aus, ein Gesicht nicht mehr aus dem Kopf zu bringen,

⁶³ Zit. nach *Zerfaß*, *Menschliche Seelsorge*, 100.

⁶⁴ *G. Fuchs*, „Die wunde Stelle finden“. Ansätze zu einer therapeutischen Pneumatologie, in: *rhs* 31 (1988), 262-270, 266.

⁶⁵ *A. Grün*, *Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral*, (Heilende Seelsorge) Mainz 1991, 89.

⁶⁶ Vgl. *A. Lanfermann*, *Der verwundete Heiler - ein Modell christlicher Selbstverwirklichung*, in: *K. Frielingsdorf/M. Kehl* (Hrsg.), *Ganz und heil. Unterschiedliche Wege zur „Selbstverwirklichung“*, Würzburg 1990, 203-227, 204f.

⁶⁷ Vgl. *Grün*, *Bilder von Seelsorge*, 91f.

einen Namen zu erinnern, eine Geschichte, ein paar Worte nicht mehr zu vergessen?

Ausgangs- und Zielpunkt unserer Gedankenführung ist die Frage, ob es möglich ist, Prozesse zu initiieren, die nicht nur bewußtseinsverändernd wirken, sondern Handeln provozieren. Dazu werden verschiedene Aspekte benannt, die Voraussetzung für Veränderung sind und die solche Prozesse ermöglichen können.

Besonders im Kontext von Vorurteilsabbau und Umwelterziehung finden sich einige Beiträge über die Möglichkeiten, zu solidarischem Handeln zu erziehen. Die daraus als wichtig erkannten Elemente sind folgende: die persönliche Haltung und der Stil des Erziehers bzw. der Erzieherin; das emotionale Klima, die positiven Affekte im Gegensatz zu Kälte und Beziehungslosigkeit; die Dauer von Projekten zum Thema; die Verbindung von kognitiven und affektiven Lernprozessen; die Vermittlung von Informationen im Gespräch und Dialog unter Beachtung des Gesprächsklimas und des Leitungsstils (gegenseitige Akzeptanz und Wertschätzung)⁶⁸. Weder rein kognitive Einsichten noch moralische Appelle verändern das Denken und Handeln nachhaltig. Hingegen ist gerade das Denken in und Erkennen von Zusammenhängen, Verstehen von Systemen und vernetzendes Denken für das Thema 1492-1992 ein zentrales Anliegen. Historische, kulturelle, religiöse und wirtschaftliche Anliegen und Probleme lassen sich nur so verstehen.

Selbst etwas beitragen zu wollen zur Verbesserung der Situation kann sehr sinnvoll sein, nur darf dies nicht mit dem moralischen Vorwurf verbunden sein, der suggeriert, die Misere hinge an einer gegessenen Banane oder einer Tasse Kaffee im Gasthaus, der aus den Plantagen eines Kaffeekonzerns stammt. Die großen Schwankungen aber im Verhältnis zwischen Einstellungen und dem konkreten Verhalten⁶⁹ zeigen die Notwendigkeit, Anreize für bestimmtes Verhalten und Handlungsmöglichkeiten zu schaffen. Neben mangelndem Bewußtsein und lückenhaftem Wissen scheint der Grund für ein Probleme ignorierendes Verhalten darin zu liegen, daß das eigene (als falsch erkannte) Verhalten durch unzählige situative Bedingungen erklärt und entschuldigt wird.

Bei jüngeren Kindern hat sich gezeigt, daß durch die Allgegenwart der Medien die bedrohlichen Meldungen bei Kindern präsent sind. „Außerdem haben Kinder (...) ein ausgeprägtes Sensorium für die bewußten und unbewußten Ängste der Erwachsenen, mit denen sie umgehen.“⁷⁰ Psychoanalyti-

⁶⁸ Vgl. ausführlich und mit weiterführender Literatur: *H. Kohler-Spiegel*, Juden und Christen - Geschwister im Glauben. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie am Beispiel Verhältnis Christentum Judentum, (Lernprozeß Christen Juden 6) Freiburg/Basel/Wien 1991, 258ff.

⁶⁹ Untersucht v.a. im umweltpsychologischen Bereich; vgl. im Überblick: *M. Kaltenmesser*, Erziehung zu ökologischer Verantwortung. Bedingungen für einen ökologischen Lernprozeß in der Gemeinde. Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät, Salzburg 1990, 37ff.

sche Experten machten deutlich, daß die fernliegenden Bedrohungen nicht der wirkliche Gegenstand der Ängste der Kinder sind, sondern Aufhänger, um tieferliegende Ängste zu aktivieren, z.B. die Furcht, von den Eltern im Stich gelassen zu werden. „Das Kind bedarf zur Angstverarbeitung, wie zur Bewältigung aller Konflikte, des Schutzes, der Geborgenheit, der Mit-Teilung, des Dialogs und der Unterstützung durch Objekte seines Vertrauens, zunächst in der Familie, wie später in der sozialen Gemeinschaft.“⁷¹ Die Aufgabe der Pädagogik muß also bei allem Interesse an Erziehung zur Betroffenheit und solidarischem Handeln in erster Linie sein, die Ängste der Kinder aufzufangen und ihnen Hilfe anzubieten, mit diesen umzugehen und sie zu entschärfen. Es besteht die Gefahr der Überforderung; in der „sensationellen“ Konfrontation mit Leid ist der Vorbehalt, die Distanzierung zu erwarten. Nur ein vorsichtiges Sich-Herantasten und ein überschaubares Problem lassen ein Nachempfinden der Realität zu. Dieses Nachempfinden ist durch Identifikation mit dem Schicksal einzelner Menschen möglich, das exemplarisch die Geschichte und das kollektive Leiden näherbringt, ohne Angst auszulösen und Abwehr zu mobilisieren. Als identifikatorische Lernformen bieten sich Erzählen, Rollenspiele mit verschiedenen Strukturiertheitsgraden an, Stegreifspiele, Ausdrucksgestaltungen mit verschiedenen Medien und Materialien. Auch stellvertretende Erfahrungen (z.B. Filme, Schauspiele, Erzählungen) können das Nachfühlen und Mitempfinden auslösen.⁷²

Reine Informationsvermittlung wird zur folgenlosen Aufklärung, die apathisch macht. Eine „angsterzeugende Betroffenheitspädagogik“⁷³ mobilisiert Ängste, ohne Hilfen zu ihrer Bewältigung zu geben. Sich-betroffen-Fühlen allein kann eher lernhemmend wirken, es fördert Vermeidungsreaktionen. „Für die pädagogische Auseinandersetzung ist es daher wichtig, die 'kognitive' Betroffenheit zu beachten, Handlungsmöglichkeiten und Einflußmöglichkeiten erkennbar zu machen, aber auch die 'Gelassenheit' zu fördern, sich beharrlich und geduldig mit den Problemen auseinanderzusetzen.“⁷⁴ Betroffensein im positiven Sinn geschieht durch ein gegenseitiges Kennen und Wertschätzen von Menschen, Lebensweisen, Kulturen und Religionen. Weil die anderen gar nicht so „anders“, sondern interessant und spannend sind, weil wir ihre Freude und ihre Stärken kennen, betreffen uns auch die Ungerechtigkeit, ihre Not und ihr Leid. Solidarisierung soll auch auf emotio-

⁷⁰ R. Göppel, Umwelterziehung. Katastrophenpädagogik? Moralerziehung? Ökosystemlehre? Oder ästhetische Bildung?, in: Neue Sammlung 31 (1991), 25-38, 28.

⁷¹ H. Petri, Kinderängste in unserer Zeit, in: Neue Sammlung 29 (1989), 14-26, 22.

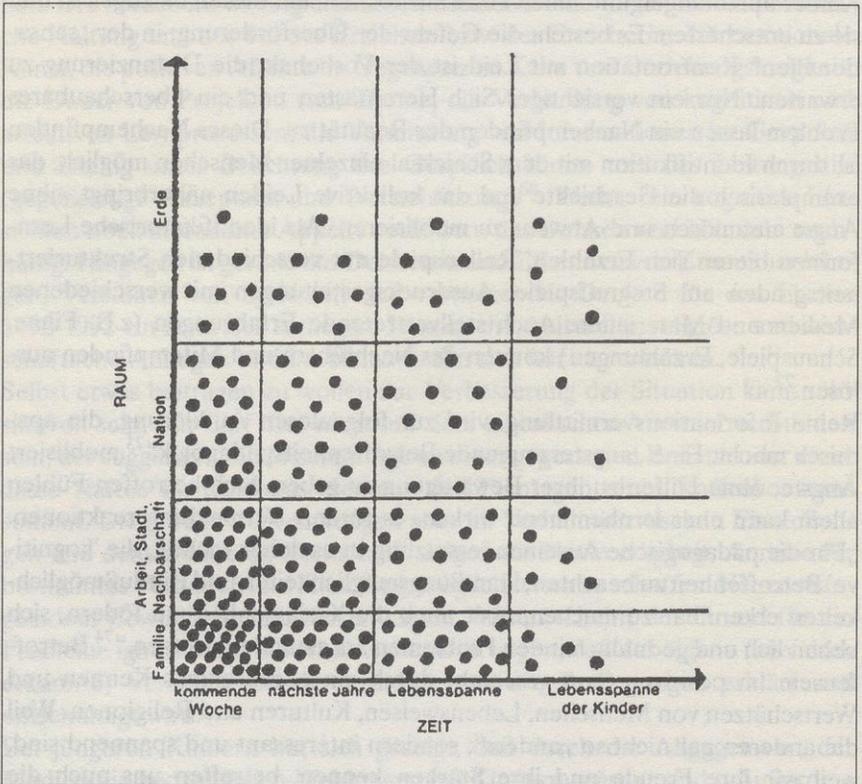
⁷² Vgl. Kohler-Spiegel, Juden und Christen, 261.

⁷³ Vgl. Göppel, Umwelterziehung, 29.

⁷⁴ Kaltenmesser, Erziehung zu ökologischer Verantwortung, 117.

nalere Ebene durch die Ermöglichung einer solchen Art angstfreien Betroffenseins geschaffen werden.

Je weiter ein Problem räumlich und zeitlich entfernt ist, desto weniger beschäftigen sich Menschen mit einer Lösung des Problems. Dies läßt sich an der folgenden Skizze von Meadows, die die menschlichen Sorgen und Handlungsziele in den Koordinaten „Zeit“ und „Raum“ aufzeigt, ablesen. „Die räumlichen und zeitlichen Gesichtspunkte, nach denen ein Mensch handelt, sind abhängig von der Dringlichkeit der Probleme, mit denen er sich konfrontiert sieht, von seiner persönlichen Erfahrung und von seiner Bildung.“⁷⁵



Skizze⁷⁶

Nur in der Spannung von Hoffnung und den Bildern von gelungenem Leben bleibt die Gegenwart gestaltbar. Nur wer weiß, wie Leben sein könnte, kann

⁷⁵ D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972, 12.

⁷⁶ Meadows, 13.

Mut für die Gestaltung und Veränderung ebendieser finden. Diese Vision muß eine konkrete sein: „Ein Volk ohne Vision geht zugrunde.“ (Spr 29,18) Nicht die Frage „Was muß ich tun?“ ist primär, sondern vielmehr „Wer darf ich sein?“ und „Was könnte das Leben sein?“⁷⁷

Es bleibt zu befürchten, daß ein Umdenkprozeß nicht über revolutionäre Lehr- und Lernmethoden geschehen wird, sondern im Ernstnehmen und Praktizieren der Möglichkeiten und Lernwege, die bereits als sinnvoll erkannt sind. Unterricht soll sich nicht „gegen etwas“ wenden, denn gerade dadurch können neue Vorurteile aufgebaut, Ängste oder ein „schlechtes Gewissen“ mobilisiert werden. Sinnvoll ist vielmehr, Mit-Fühlen mit anderen Menschen, Lust auf das Entdecken anderer Lebenswelten, Interesse an fremden Ländern und Kulturen zu wecken, das sinnliche Erfahren von Musik, von Essen, Kleidern, der Arbeit... zu ermöglichen. Erlebnisse mit anderen tun Not, spielerisches Kennenlernen und Erfahren ohne Mißtrauen oder Angst, Blicke auf andere Lebenswelten mit Freude und Interesse. Vor allem im gemeinsamen Handeln sowohl vor Ort als auch im interkulturellen Austausch (soweit möglich) können Beziehungen aufgebaut und gemeinsame Ziele gefördert werden; dadurch kann Solidarisierung wachsen. In solchen (positiven) Erlebnissen kann auch Betroffenheit über Ungerechtigkeit und Leid wurzeln.

Das bedeutet eine Veränderung der Perspektive: solange ich den anderen/die andere aus meiner Perspektive sehe, bleibt es eine Vereinnahmung, auch wenn sie noch so gut gemeint ist. Erst den anderen mit dessen Augen zu sehen, heißt, ihn in seiner Person wahr- und in seiner Würde ernstzunehmen. Die Veränderung des Blickwinkels kann nicht direkt auf SchülerInnen übertragen werden, sie muß vorerst einmal bei den Lehrenden selbst eingeübt werden. Das eigene Engagement zu prüfen, das eigene Verhalten zu überlegen, läßt sich nicht ausklammern. Daß aus einer in Teilidentifikation wurzelnden Erweiterung der Erfahrungswelten ein Wechsel der Perspektive möglich ist, haben viele Lebensgeschichten einzelner Menschen erwiesen.

Antworten und Rezepte sind (mir) nicht möglich. Mehr als „eine Annäherung“ ist (noch) nicht formulierbar. Verschiedene Kriterien und Aspekte sind genannt, sie zu mißachten hieße, Lernprozesse zu behindern. Solche Lernprozesse verhindern – oder „machen“ – können wir nicht.

⁷⁷ Vgl. Baumgartner, Pastoralpsychologie, 533.

Claus Bussmann

500 Jahre christliche Kolonialgeschichte Amerikas (?) Plädoyer für einige Unterscheidungen

Es ist nicht weiter überraschend, daß der 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas (12.10.1992) zu einer Fülle von Feiern, Gedenkreden und Veröffentlichungen Anlaß gibt; ebenso wenig, daß die Bedeutung dieses Vorganges, für den der Genuese Christoph Kolumbus im Dienste der Königin Isabella von Kastilien verantwortlich zeichnet, bis heute kontrovers diskutiert wird. Überraschender ist schon, daß heute oft die Entdeckung und Eroberung Amerikas durch *Europäer* problematisiert wird, während doch vor allem *Spanier* die Hauptakteure bei diesem Unternehmen waren; und die europäischen Beobachter des 16. und 17. Jahrhunderts haben auf diesen Unterschied noch großen Wert gelegt, wengleich in erkennbar polemischer Absicht.¹ Wer über das heutige Verhältnis Europa – Amerika nachdenkt, muß sich darüber im klaren sein, daß von einer historischen Kontinuität dieses Verhältnisses in den 500 Jahren seit der Entdeckung Amerikas kaum gesprochen werden kann: Das heutige Amerika zerfällt politisch und wirtschaftlich in sehr verschiedene Bereiche, es ist nicht mehr hauptsächlich von Indianern, sondern v. a. von Europastämmigen bewohnt, so daß das Verhältnis Europäer – Indianer *heute* vor allem ein inneramerikanisches Problem ist, ohne seine Entstehung im Jahre 1492 zu übersehen. Nicht mehr ganz so überraschend ist, daß sich die europäischen *Christen* intensiv mit dem Problem der Entdeckung Amerikas und ihrer Folgen befassen; hat doch das Christentum bei der Eroberung und Erschließung eine wichtige Rolle gespielt.

Gibt es denn überhaupt eine Kontinuität in den Beziehungen Europa – Amerika von 1492 bis heute?

Der Titel dieses Beitrages behauptet, von 1492 - 1992 habe sich in Amerika christliche Kolonialgeschichte abgespielt. Ist diese These aber nicht mit Vorsicht zu genießen? Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß in der Zeit bis zur Unabhängigkeit der ehemals spanischen Gebiete die Christianisierung der Indianer ein integraler Bestandteil der Amerikapolitik der spanischen Krone war; im portugiesischen Amerika war das prinzipiell genauso, sie wurde jedoch nicht so intensiv praktiziert. Die englischen Kolonien in Nordamerika haben sich, von ganz geringen Ausnahmen abgesehen, um Indianermission nicht gekümmert, erst recht nicht die aus ihnen hervorgegangenen USA.² Es ist also vernünftig, die Problematik der „christlichen

¹ Die *leyenda negra* - eine Sammlung von meist aus spanischer Feder stammenden Kritiken an den Greuelthaten der Eroberer - wurde v.a. von den niederländischen, französischen und englischen Konkurrenten der kastilischen Krone kolportiert.

² Nur am Rande sei erwähnt, daß im Jahre 1776, als die *englischen* Kolonien an der Ostküste Nordamerikas ihre Unabhängigkeitserklärung abgaben, an der Westküste dieses

Kolonialgeschichte“ auf das ehemals spanische Amerika zu beschränken. Aber ist damit die Kontinuität gesichert? Die katholische Kirche verfügt seit dem Ende der spanischen Herrschaft über eine ungleich größere Freiheit, wenngleich diese häufig erst nach längeren diplomatischen Auseinandersetzungen mit den neuen Regierungen errungen wurde. Auch haben sich sowohl die kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern wie auch das Verhältnis Staat – Kirche durchaus verschieden entwickelt (vgl. etwa Kolumbien mit Mexiko). Und wenn *Gustavo Gutiérrez*, der Vater der Befreiungstheologie, die lateinamerikanische Christentumsgeschichte – zumindest bis 1968 – dennoch als eine kontinuierliche Folge von Fehlritten erscheinen läßt,³ so steht er damit in einer langen Reihe von Geschichtsbetrachtungen, die man als „anklagende Geschichtsschreibung“ bezeichnen kann. Sie beginnt mit *Bartolomé de Las Casas*⁴ und ist, was ihre zeitgenössischen Autoren betrifft,⁵ ganz oder zumindest weitgehend der Dependenztheorie verpflichtet, die ihrerseits eine Weiterführung der leninschen Imperialismustheorie darstellt. Eine moderne, zudem umstrittene sozialwissenschaftliche Theorie kann aber keine historischen Urteile begründen.

Welche Fakten sind bezüglich einer behaupteten Kontinuität zu bedenken und wie kann ein nüchternes Urteil über die 500 Jahre Christentumsgeschichte im ehemals spanischen Amerika aussehen?⁶

Kontinents von *spanischen* Patres die Missionsstation San Francisco gegründet wurde, in vorausschauender Besorgnis wegen erwarteter *russischer* Expansion von Norden her.

³ „Die Kirche Lateinamerikas war schon bei ihrem Entstehen nicht sich (!) selbst. Trotz einiger sporadischer tapferer Anstrengungen war sie von Anfang an nicht Herrin ihres Schicksals. Die Entscheidungen wurden außerhalb des Subkontinents getroffen. Seit den Unabhängigkeitskriegen des letzten Jahrhunderts kam es zu einer Art von kirchlichem 'Kolonialpakt'. Lateinamerika lieferte den 'Rohstoff': die Gläubigen, die Marienverehrung und die übrigen Andachten; Rom und die Kirchen der nördlichen Hemisphäre brachten die 'Fertigfabrikate': das Studium der lateinamerikanischen Probleme, die pastoralen Direktiven, die Priesterbildung, die Bischofsernennungen - samt den zu Bischöfen Ernannten -, das Geld für die kirchlichen Werke und die Missionen. Die in Lateinamerika bestehende Abhängigkeitssituation erstreckt sich somit auch auf die kirchliche Ebene.“ Das Kontestationsphänomen in Lateinamerika, *Concilium* 7 (1971), 550-557, 550.

⁴ Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder, hrsg. von H. M. Enzenberger, Frankfurt/M. 1981 (Insel-TB 553).

⁵ Vgl. *E. Galeano*, Die offenen Adern Lateinamerikas, Wuppertal 1973 und mehrere Neuaufgaben; *H. Weber*, Die Opfer des Kolumbus: 500 Jahre Gewalt und Hoffnung, Hamburg 1982 (Rororo-TB 7641).

⁶ Für die Fakten sehr hilfreich immer noch *H.J. Prien*, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978; einen Überblick über die Zeit bis 1825 bietet *H. Pietschmann*, Die Kirche in Hispanoamerika, in: *W. Henkel*, Die Konzilien in Lateinamerika, Teil I, Mexiko 1555-1897, Paderborn 1984, 1-48; interessant, weil es die Perspektive der Zeit vor 1968 wiedergibt, ist *C. Pape*, Katholizismus in Lateinamerika, St. Augustin (Steyler Verlagsbuchhandlung) 1963; Einzelaspekte in dem Tagungsbericht: *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492-1945)*, 4 Bde., Szeged/Ungarn 1989; knappe Gesamtdarstellung der sog. Profangeschichte mit Literatur bei *W. Reinhard*, Geschichte

1. Die Zeit der spanischen Herrschaft

Am einfachsten stellt sich die Lage für die Zeit der spanischen Herrschaft dar; in ihr gibt es eine planmäßige Christianisierungspolitik. Die neuen Untertanen sollen in das spanische Imperium integriert und folglich auch katholische Christen werden. Die Krone Kastiliens hat sich diese Aufgabe vom Papst übertragen lassen (1493 durch „Inter caetera“) und trotz päpstlicher Widerstände im 17. und 18. Jahrhundert fest in der Hand behalten. Sie hat die Kosten für Missionare und Kirchenbauten getragen und damit die Kirche vollständig in ihr politisches System integriert. Christianisierung der Indianer wurde als Teil der Hispanisierung (nicht etwa der Europäisierung) begriffen und praktiziert. Bischöfe wurden vom König ernannt und kamen daher zu Beginn der Unabhängigkeitsbewegung in erhebliche Loyalitätskonflikte; als Stellvertreter hatten sie häufig das höchste Amt in Spanisch-Amerika, das eines Vizekönigs verwaltet.

Die jesuitischen Reduktionen in Paraguay (ca. 1610 - 1767) sind wohl das Beispiel, an dem die Licht- und Schattenseiten dieser Politik am deutlichsten zu Tage treten.⁷ Denn *rechtlich* waren die Indianer freie Untertanen der Krone Kastiliens, *tatsächlich* aber mußten sie durch die Einrichtung von Missionsdörfern vor den spanischen Siedlern geschützt werden. Verallgemeinert für die gesamte Zeit der spanischen Herrschaft: „Lateinamerika⁸ wird geprägt durch 'vollkommenen Legalismus' in der Theorie und durch Ungerechtigkeit und fehlende Gesetzestreue in der Praxis.“⁹ In der Tat ist nicht zu übersehen, daß diese Form von Christianisierungspolitik von Anfang an an einem inneren Widerspruch litt: in der Person des Königs stießen die wirtschaftlichen Interessen an den neuentdeckten Gebieten (zunächst Handel, dann Bodenschätze) und die missionarischen Interessen hart aufeinander, und im Konfliktfall siegten die wirtschaftlichen.¹⁰ Es wäre auch gänzlich unangemessen, die tatsächliche Bedrückung der Indianer, den rapiden Rück-

der europäischen Expansion, Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart 1985, und, wenngleich älter, R. Konezke, Süd- und Mittelamerika I, Frankfurt/M. 1965 (Fischer-Weltgeschichte 22).

⁷ Informativ immer noch M. Faßbinder, Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay, Halle 1926; kontroverse Bewertung bei Ph. Caraman, Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in Paraguay, München 1979, und G. Kahle, Grundlagen und Anfänge des paraguayischen Nationalbewußtseins, Diss. Köln 1962.

⁸ Dieser auffällige Begriff, der sich allerdings durchgesetzt hat, stammt erst aus dem 19. Jahrhundert; er wurde in Paris „erfunden“, wo man unter dem Deckmantel des Lateinischen zumindest einen „kulturellen Anteil“ am spanischen Erbe reklamierte.

⁹ E. Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, 73.

¹⁰ Klassisches Beispiel ist der scheinbare Sieg der indianerfreundlichen Gruppen um und hinter Las Casas, als 1542 in den *Leyes Nuevas* die Encomienda (Übertragung von Indianern an die Eroberer als königliche Vergütung zum Zwecke der Missionierung; sie führte oft zu de facto-Versklavung und Ausbeutung der Indianer) aufgehoben wurde; bereits 1545 wurde die Aufhebung rückgängig gemacht.

gang der Bevölkerung¹¹ oder die rücksichtslose Ausbeutung der indianischen Arbeitskräfte etwa in den Silberbergwerken von Potosí zu beschönigen oder gar zu verteidigen; auch ein Hinweis auf die heftige in Spanien geführte „kolonialetische“ Diskussion¹² bessert nichts daran; diese Diskussion ehrt die Spanier in *Spanien*, hat aber bestenfalls – wenn überhaupt – auf das Gewissen einzelner Spanier in Amerika gewirkt.¹³

Der Haupteindruck, den die Spanier in *Amerika* gemacht haben, wird von einem Betroffenen so beschrieben:

„Als sie das Gold in ihren Händen hatten, brach Lachen aus den Gesichtern der Spanier hervor, ihre Augen funkelten vor Vergnügen, sie waren entzückt. Wie Affen griffen sie nach dem Gold und befangerten es, sie waren hingerissen vor Freude, auch ihre Herzen waren angesteckt von den Strahlen des Goldes. Nur nach Gold hungerten und dursteten sie, es ist wahr! Sie schwellen an vor Gier und Verlangen nach Gold, gefräßig wurden sie in ihrem Hunger nach Gold, sie wühlten wie hungrige Schweine nach Gold.“¹⁴

Und dem widersprechen auch die Augenzeugen nicht.¹⁵ Eine der Konsequenzen, die die spanische Krone aus diesem auch ihr bekannten Verhalten der Spanier in Amerika zog, war die räumliche Trennung von Indianermission (Reduktion) und wirtschaftlicher Ausbeutung,¹⁶ die dann allerdings die Spaltung der Gesellschaft zur Folge hatte, was in den Ländern, in denen es heute noch in größerer Zahl Indianer gibt (z. B. Mexiko, Guatemala, Ekuador, Peru, Bolivien), bis heute nicht überwunden ist. Das hängt allerdings auch damit zusammen, daß selbst die den Indianern gegenüber wohlwollend gesinnten Spanier, das sind vor allem Angehörige der mit der Indianermission beauftragten Ordensmitglieder der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten, um nur die wichtigsten zu nennen, sich in ihrem Verhältnis zu den Indianern von vornherein als die religiös und menschlich überlegene Gruppe verstanden.

¹¹ Obwohl die meisten Zahlenangaben auf Schätzung beruhen, soll ein Beispiel aus Zentralmexiko angeführt werden: Einer Bevölkerung von 1,5 Millionen im Jahre 1519 stehen 70 000 im Jahre 1644 gegenüber.

¹² J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 31972.

¹³ Über die Fruchtlosigkeit des ersten Appells an das Gewissen der Eroberer (Advents-predigt des Antonio de Montesinos 1511 in Santo Domingo) berichtet Las Casas in seiner *Historia de las Indias* (Colección de documentos inéditos para la Historia de España, Vols. 62-65, Madrid 1875/76, Nachdruck Vaduz 1966).

¹⁴ M. León-Portilla, *Rückkehr der Götter. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches*, München 1965,46, zitiert nach Reinhard, op. cit., 48; weitere indianische Zeugnisse in der spanisch-sprachigen Ausgabe M. León-Portilla, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México 61978.

¹⁵ Z.B. B. Díaz del Castillo, *Wahrhaftige Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko*, Frankfurt/M. 21982.

¹⁶ Zunächst hatte die Krone die „Theorie“ vom guten Beispiel aller Spanier als Weg zur Bekehrung verfolgt; vgl. M. Mörner, *La corona española y los foraneos en los pueblos de Indios de América*, Stockholm 1970.

Ein beredtes Zeugnis dieser Denkweise gibt uns der Franziskaner *Diego de Landa* (1524-79), der als Bischof von Yukatan zunächst die schriftlichen Überreste der Maya-Kultur verbrennen ließ, dann aber eine eingehende Beschreibung der Lebensumstände dieser Indianer-Kultur verfaßte.

„Die Indios haben durch die Ankunft der Spanier nichts verloren, sondern viel gewonnen, selbst bei dem, worauf es weniger ankommt, obwohl es durchaus bedeutsam ist, indem man ihnen vieles brachte, was sie sich schließlich im Lauf der Zeit gewiß zunutze machen müssen, und manches machen sie sich jetzt schon zunutze und gebrauchen es. Es gibt bereits viele und gute Pferde wie auch viele Mauleselinnen und Maulesel; Esel wollen nicht recht gedeihen, und ich glaube, der Grund ist, daß man sie verweichlicht hat, denn der Esel ist ganz sicher ein kräftiges Arbeitstier, und eine allzu nachsichtige Behandlung verdirbt ihn. Es gibt viele und sehr schöne Kühe, zahlreiche Schweine, Hammel, Schafe, Ziegen und Hunde aus Spanien, die verdienten Nutzen bringen, und man hat schon erreicht, daß sie zu den vorteilhaften Neuerungen in den Indias zählen. Außerdem gibt es Katzen, die dort sehr nützlich und notwendig sind, und die Indios haben sie sehr gern; Hühner und Tauben; Apfelsinen, Limetten, Bergamottpomeranzen, Weinstöcke, Granatäpfel, Feigen, Guajaven und Datteln, Bananen, Melonen und anderes Zugemüse; und nur Melonen und Kürbisse zieht man aus einheimischem Samen, für das übrige braucht man frischen Samen aus Mexiko. Es wird bereits Seide gewonnen, und sie ist sehr gut.

Zu ihnen sind Eisenwerkzeuge und der Gebrauch der Handwerke gelangt, und sie breiten sich bei ihnen sehr erfolgreich aus, ebenso die Verwendung des Geldes und vieler anderer Güter aus Spanien, denn obwohl die Indios ohne sie ausgekommen waren und dies auch konnten, leben sie mit ihnen unvergleichlich menschengemäßer und haben eine größere Hilfe bei ihren körperlichen Arbeiten und bei der Erleichterung ihrer Mühsal, da dem Ausspruch des Philosophen zufolge die Kunst der Natur hilft.

Gott hat den Indios durch die Anwesenheit unserer spanischen Nation nicht nur die besagten Neuerungen gebracht, die so notwendig für die Bedürfnisse des Menschen sind, daß sie es allein ihretwegen nicht mit dem vergelten, was sie den Spaniern geben oder geben werden; vielmehr sind zu ihnen ohne alle Vergeltung jene Güter gelangt, die man nicht kaufen oder verdienen kann, nämlich Gerechtigkeit, Christentum und Frieden, worin sie nun schon leben; darum schulden sie Spanien und den Spaniern, ganz besonders den guten katholischen Königen dieser Nation – die ihnen mit so beharrlichem Eifer und solch frommer christlicher Sinnesart diese beiden Gaben verliehen haben und weiter verleihen –, mehr als den ersten Gründern ihres Volkes, schlechten Eltern, die sie in Sünde und als Kinder des Zorns zeugten, während das Christentum sie in Gnade zeugt, damit sie das ewige Leben empfangen. Die ersten Gründer ihres Volkes vermochten ihnen keine Ordnung zu geben, (die sie) von solchen und so vielen Verirrungen befreit hätte, wie jenen, in denen sie gelebt haben. Die Gerechtigkeit hat sie durch die Predigt aus ihnen errettet, und sie muß diese Menschen beschützen, damit sie ihnen nicht wieder verfallen; und sollten sie ihnen doch wieder verfallen, muß sie diese Menschen mit Recht erneut aus ihnen erretten, denn Spanien darf ja Gott preisen, weil er es unter anderen Nationen auserwählt hat, daß es so vielen Menschen zu Hilfe käme, und darum schulden diese ihm weitaus mehr als ihren Gründern und Vätern; denn wie der selige Sankt Gregor sagt, wäre es uns nicht von großem Nutzen, geboren zu werden, wenn wir nicht schließlich Christus, unserem Gut, als Erlöste angehörten.“¹⁷

Diese Denkweise, die nur scheinbar nicht mehr aktuell ist,¹⁸ ist eine ebensolche Tatsache bei der Eroberung Amerikas wie die Brutalität des militärischen Vorgehens; manchmal ist sogar diese erst durch jene erklärlich.

¹⁷ *Diego de Landa*, Bericht aus Yukatan, Leipzig 1990 (Reclam TB 1347), 178 f.

War die Christianisierungspolitik der spanischen Krone erfolgreich? Insgesamt muß man diese Frage bejahen. Je nach Standpunkt (lutherischer Pietist, reformierter Schweizer, US-amerikanischer Pfingstler, kubanischer Intellektueller) wird man zwar die Art des Christentums, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Spanisch-Amerika vorherrscht, kritisieren; aber die ganz überwiegende Mehrheit der indianischen, mestizischen und kreolischen Bevölkerung hat sich nach der Unabhängigkeit nicht von der katholischen Kirche abgewandt.

2. Das Ende der spanischen Herrschaft

Das Ende der spanischen Herrschaft bedeutet für die Geschichte des Christentums einen deutlichen Einschnitt. Die gewollte Einheit von Staat und Kirche entfällt, was allerdings nicht verhindert, daß einige der republikanischen Regierungen das alte königliche Patronatsrecht für sich reklamieren. Der Einfluß Roms nimmt dadurch naturgemäß zu; wegen der politischen Nähe des Vatikans zur Hl. Allianz hat es jedoch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gedauert, daß der römische Einfluß durch Konkordate abgesichert werden konnte. Schließlich beginnt mit der *Unabhängigkeit* die Geschichte des Protestantismus in Spanisch-Amerika, wenngleich zunächst beschränkt auf die Gruppe der europäischen Einwanderer. Kann man angesichts dieser neuen Lage noch von christlicher Kolonialgeschichte sprechen? Im strengen Sinne sicher nicht.¹⁹ Wenn man es dennoch tut, redet man von etwas anderem. Denn die neuen Regierungen, meist aus Kreolen gebildet, haben an der Kirche ihres Landes bestenfalls politisches Interesse; das immer stärker werdende ausländische Kapital fördert, wenn es überhaupt religiöse Interessen wahrnimmt, die „Ausländerkirchen“; die für die Zeit der spanischen Herrschaft charakteristische Christianisierungspolitik findet nicht mehr statt. Damit ist den Indianern ihr Minimum an juristisch eindeutiger Stellung innerhalb der Gesellschaft genommen; für die kreolische Oberschicht war an der Unabhängigkeit die Erlangung der politischen Macht das einzig Interessante.

Nun kann man mit Recht beklagen, daß sich die katholische Kirche nach der Unabhängigkeit fast überall als schwach, kaum innovationsfähig bzw. -willig, nur auf Erhaltung der alten Positionen erpicht erwies.²⁰ Und die stärkere

¹⁸ Der Leser erlaube mir einen Hinweis auf die große Energie, die für den Export des deutschen Schulwesens, des Marxismus oder der Marktwirtschaft aufgewendet wurden bzw. werden.

¹⁹ Eine „Kolonialmentalität“, d. h. einen auf Ausbeutung der natürlichen Reichtümer des Landes gerichteten Sinn gab es am ehesten bei den europäischen Einwanderern; vgl. die Studien *M.N. Dreher*, Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Göttingen 1978, und *C. Bussmann*, Treu Deutsch und evangelisch. Die Geschichte der Deutschen Evangelischen Gemeinde zu Asunción/Paraguay von 1893 bis 1963, Stuttgart 1989.

²⁰ Vgl. *Prien*, op. cit. 407-420; *G. Beyhaut*, Süd- und Mittelamerika II. Von der Unabhän-

Anbindung kirchlicher Arbeit an die römische Kurie hat daran wenig geändert. Die innere Schwäche der überlieferten und nach der Unabhängigkeit nicht mehr möglichen kolonial-kirchlichen Struktur und die Aktivitäten Roms haben dazu geführt, daß keine Nationalkirchen entstanden sind; aber das reicht nicht, um vom Fortleben eines kirchlichen Kolonialismus sprechen zu können. Das Beispiel des Dorfpfarrers Dr. theol. *Miguel Hidalgo y Costilla* in Mexiko 1810 zeigt, daß es durchaus Leute gab, die ein Auge für die sozialen Ungerechtigkeiten der kolonialen Gesellschaft hatten;²¹ aber in der Kirche Mexikos waren er und sein Schüler *Morelos* absolute Randerscheinungen. Und gemessen an der Funktion, die der Kirche im Rahmen der spanischen Herrschaft zugedacht war, wäre alles andere auch äußerst unwahrscheinlich gewesen. Wenn man mit dem Selbstverständnis eines lateinamerikanischen Christen von heute, der die Neuorientierung der kirchlichen Arbeit seit der Konferenz des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Medellín 1968 mitvollzogen hat, das Erscheinungsbild der Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts beklagt, ihre fast ausschließliche Konzentration auf „Seel“-sorge im strengen Sinne, ihre zweifelhafte Rolle als Großgrundbesitzerin, ihre innere Zerrissenheit angesichts der Unabhängigkeitsbewegung, dann darf man nicht übersehen, daß bei *historischer* Betrachtung jede andere Verhaltensweise einem Wunder gleichgekommen wäre.

Es wäre also korrekter, zu sagen, es habe überhaupt keine Kirchengeschichte stattgefunden, als von einer Kontinuität der kirchlichen Kolonialgeschichte zu sprechen. Damit ist dann allerdings nicht der Umstand gemeint, daß die Krisenzeit der Unabhängigkeit und die innenpolitischen Wirren in vielen Ländern in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit zu langen Vakanzen auf Bischofsstühlen und mancherorts auch zu kirchenfeindlicher Politik geführt hat,²² sondern das Phänomen, daß keine geschichtsmächtigen Impulse aus der Kirche in die Gesellschaft ausgegangen sind. Man darf gerade in diesem Zusammenhang nicht unterschätzen, daß der geistig lebendigste Teil der Kirche in Spanisch-Amerika, die Patres der SJ, nicht mehr da waren, als der Umbruch einsetzte.²³ Das katholische Christentum in den neu entstandenen Staaten mußte eine längere Zeit „vom Eingemachten“ leben; Spanien, woher bisher der überwiegende Teil der Bischöfe gekommen war,

gigkeit bis zur Krise der Gegenwart, Frankfurt/M. 1976 (Fischer-Weltgeschichte 23) findet sie in der Epoche der Unabhängigkeit nicht einmal der Erwähnung wert.

²¹ Genauere Informationen bei *Buisson/Schottelius*, Die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika 1788-1826, Stuttgart 1980.

²² Vgl. die knappe Skizze bei *J. Meier*, Die Kirche in den lateinamerikanischen Nationalstaaten bis zur Konferenz von Medellín. Eine Chronik (1807-1968), in: Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, hrsg. von J. Meier, München 1988, 65-79.

²³ Manche Autoren sehen darin sogar eine der Ursachen für den Ausbruch der Unabhängigkeitsbewegung; vgl. *Buisson/Schottelius*, op. cit., 44.

schied als Impulsgeber aus; Rom versuchte zwar, größeren Einfluß zu gewinnen, war aber in seinen Wirkmöglichkeiten zunächst noch sehr eingeschränkt. Und wenn man mit Recht darauf hinweisen kann, daß mit der wachsenden Anbindung der lateinamerikanischen Kirche an Rom, z. B. durch die Gründung des Colegio Pio-Latinoamericano 1858 in Rom, in dem viele Theologen ausgebildet wurden, die später in Lateinamerika Bischöfe wurden, dann ist das zwar ein Hindernis für eine autonome Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche, aber etwas durchaus anderes als die Christianisierungspolitik der spanischen Krone. Zentralistische Bestrebungen der Kurie hat es im 19. Jahrhundert auch gegenüber Frankreich oder Deutschland gegeben; der Begriff „christliche Kolonialgeschichte“ wird allerdings in diesem Zusammenhang nicht verwendet.²⁴ Es ist letztlich nicht verwunderlich, daß die Darstellungen der lateinamerikanischen Kirchengeschichte ihre Schwerpunkte in der frühen Kolonialzeit und in der jüngsten Zeit haben; denn nur in diesen Epochen erweisen sich Christen – als Einzelne oder als Gruppe – als historisch wirksame Triebkräfte der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung. E. Dussel vermerkt für das 19. Jahrhundert lapidar: „Das hispanische *Kolonialreich* geht unter, und mit ihm die amerikanische ‚*Christenheit*‘.“ Oder: „Was im Laufe des ganzen 19. Jahrhunderts *von der Kirche bleibt*, ist eine negative Abwehrhaltung.“²⁵

3. Das heutige Erscheinungsbild der katholischen Kirche

Nun wird von niemandem bestritten, daß das heutige Erscheinungsbild der katholischen Kirche in Hispano-Amerika ein völlig anderes ist. Welchen genauen Zeitpunkt man für diesen Umschwung angibt, ist nicht von herausragender Bedeutung; die deutlichste Signalwirkung ging von der bereits erwähnten Versammlung in Medellín aus.²⁶ Das aufregendste und gleichzeitig umstrittenste²⁷ Produkt des Umschwungs ist die sog. Theologie der Befreiung, eine Bewegung, durch die und in deren Gefolge das Gesicht der Kirche in Lateinamerika neue Züge annahm: Basisgemeinden, politisches Engagement, Verfolgung profilierter Einzelpersonlichkeiten, profetische Anklage gegen Ausbeutung und Unterdrückung der Ärmsten in der Bevölke-

²⁴ Vgl. etwa F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Die katholische Kirche in Deutschland*, Freiburg 1965 (Herder-TB 209/210).

²⁵ Op. cit., 124 bzw. 128; noch einmal etwas anders 130: „insgesamt ist sie (sc. die kath. Kirche) sich ... noch nicht des beklagenswerten Zustandes bewußt, in dem sie sich in jeder Beziehung befindet, und sie tritt nahezu nirgends in Politik und Kultur in Erscheinung.“

²⁶ Ein früher Beobachter des Umschwungs war - bezüglich seiner politischen Folgen - der US-amerikanische Vizepräsident Rockefeller; sein Bericht bei C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980, 42f.

²⁷ Vgl. C. Bussmann, *Die Diskussion um die Theologie der Befreiung in Deutschland*; erscheint in: F. Becker/D. Briesemeister/K. Kohut/G. Siebenmann (Hrsg.), *Begegnungen - Bindungen - Bilder. Lateinamerika in Deutschland 1492-1992*, 1992.

zung. Und wenngleich die Bischöfe diesem Umschwung lieber den Namen „Option für die Armen“ verleihen,²⁸ so ist nicht zu übersehen, daß die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, in die ja bekanntlich das Zweite Vatikanische Konzil fällt, für die katholische Kirche in Lateinamerika einen ungleich tieferen Einschnitt bedeuten als etwa für dieselbe Kirche in Deutschland. Und welchen Rang die Zeit nach dieser Wende im Bewußtsein vieler lateinamerikanischer Christen einnimmt, mag man daran ersehen, daß diese kurze Spanne in der Darstellung der Kirchengeschichte Lateinamerikas E. Dussels die Hälfte des Raumes beansprucht. Weil die Theologie der Befreiung in der Zeit ihrer Entwicklung von der sozialwissenschaftlichen Analyse der Dependenztheorie abhängig war, konnte sich einem lateinamerikanischen Theologen das Bild aufdrängen, daß es in der Geschichte der Kirche in Lateinamerika im Grunde nur zwei Abschnitte gäbe: Die Zeit von 1492-1962 oder 1968, die durch Abhängigkeit gekennzeichnet ist, und die Zeit seit 1968, die durch den Kampf um Befreiung bestimmt wird.²⁹

Nun wird man bei historischer Betrachtung nicht so schnell annehmen, daß eine tiefgreifende Neuorientierung sich wie aus heiterem Himmel vollzieht. Vielmehr läßt sich zeigen, daß in der katholischen Kirche Hispanoamerikas im 20. Jahrhundert Kräfte entstanden, ohne die die Wende von 1968 nicht möglich gewesen wäre. Und wenngleich dabei in nicht geringem Umfang „Importgüter“ aus Europa eine Rolle spielen, scheint es mir wichtig zu sein, noch einmal auf die Diskontinuität – jetzt sowohl gegenüber der Kirchengeschichte zur Zeit der spanischen Herrschaft wie auch zu derjenigen des 19. Jahrhunderts – aufmerksam zu machen. Man versteht die Geschichte der Kirche nur halb, wenn man sie ausschließlich in Analogie zur gleichzeitig verlaufenden Wirtschaftsgeschichte sieht. Es ist zwar nicht von der Hand zu weisen, daß die meisten Staaten Lateinamerikas im Laufe des 19. Jahrhunderts von ausländischem, vor allem englischem, Kapital abhängig wurden und daß im 20. Jahrhundert die USA zur bestimmenden politisch-wirtschaftlichen Macht wurden, aber eine Parallelität zur gleichzeitig verlaufenden Kirchengeschichte ist bestenfalls zu derjenigen protestantischer Kirchen festzustellen, und zwar sowohl bei dem eher auf die Erhaltung der eigenen Identität bedachten Einwandererkirchen als auch bei den aus den USA stammenden, auf Mission ausgerichteten Kirchen und Denominationen. Hier sind deutliche Verflechtungen sowohl personeller wie ideologischer Art festzustellen. Für die katholische Kirche sind andere Entwicklungen charakteristisch:

²⁸ So vor allem das Schlußdokument der 3. Vollversammlung des CELAM 1979 in Puebla/Mexiko; deutsche Version hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979 (Stimmen der Weltkirche 8).

²⁹ Vgl. den in Anm. 3 zitierten Text; auch der Titel dieses Beitrages ist, wenn man ihn nicht mit einem Fragezeichen versieht, von dieser Denkweise beeinflusst.

1. Trotz der Teilnahme von vielen Angehörigen des Klerus an der Unabhängigkeitsbewegung ging der Einfluß der Kirche auf die neue Führungsschicht der Kreolen bald verloren.

2. Aufgrund ihrer inneren Schwäche suchte die Kirche Rückhalt bei den konservativen Politikern, die die Kirche als Teil des etablierten Systems betrachteten und häufig die katholische Religion als „Staatsreligion“ in der Verfassung festschrieben; das führte allerdings regelmäßig zu kirchenfeindlicher Politik (Einzug von Vermögen, Verbot von Ordensgesellschaften, Zivilehe, Verbot von Religionsunterricht), wenn liberale Politiker an die Macht kamen.

3. Die religiöse Praxis des Volkes, in der häufig Überreste alter indianischer Traditionen lebendig geblieben waren, wurde von all dem kaum berührt; die Ideen der Aufklärung und antikirchliches (häufig nur antiklerikales) Denken fanden beim Volk kaum Eingang.

4. Die demographischen Veränderungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (starke Einwanderung aus Europa, v. a. aus Spanien und Italien) haben nicht nur in den meisten Ländern zu einem Rückgang der indianischen Bevölkerung geführt (zum ersten Mal werden jetzt, wie etwa in Argentinien, Indianer systematisch bekriegt und vernichtet), sondern auch in breiteren kirchlichen Kreisen Europas das Interesse für Lateinamerika geweckt.

5. Gefördert von Rom (Congregatio de propaganda fide) und getragen von dem wiedererwachten missionarischen Interesse in der katholischen Kirche Europas (v. a. französische und spanische Missionsgesellschaften werden aktiv) beginnt eine Neubelebung der katholischen Kirche, wobei sowohl Indianermission als auch die Bereiche der Studierenden und der arbeitenden Jugend Schwerpunkte bilden. Zwar gibt es von Land zu Land inzwischen erhebliche Unterschiede, aber seit 1930 ist das Wiedererwachen der katholischen Kirche unübersehbar. Katholische Universitäten, Radiosender, Zeitungen und Schulen legen davon ebenso Zeugnis ab wie die Entstehung christlich-sozialer Parteien und Verbände.

Dieser Neubeginn wäre ohne die Hilfe aus Europa nicht zustande gekommen. Aber soll man deshalb von kirchlicher Kolonialgeschichte sprechen?

Nun fällt das neuerwachte Interesse an der Mission in die Zeit des Imperialismus.³⁰ Und der Umstand, daß Lateinamerika in dieser Zeit trotz seines prozentual sehr hohen Anteils an getauften Katholiken – viel höher als etwa Deutschland – der römischen Missionskongregation zugeordnet war, belegt eine auch in höchsten Kirchenkreisen vorhandene europazentrierte Denkweise; aber ist es tatsächlich dasselbe, wenn auf der einen Seite durch britisches Kapital – etwa bei der Entwicklung des Eisenbahnnetzes in Argentinien – unter Ausnutzung des technischen Fortschritts in England und ohne

³⁰ Vgl. K. Hammer, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1981 (dtv-TB 4368).

Rücksicht auf die Interessen der Bewohner Argentiniens der Profit der britischen Industrie gesteigert wird und auf der anderen Seite 1848 „12 Kapuziner aufbrechen, um die Araukaner in Chile zu evangelisieren“³¹? Die Formulierung „500 Jahre kirchliche Kolonialgeschichte“ suggeriert, die Frage mit „Ja“ zu beantworten; mir scheint aber wichtig zu sein, daß neben den erkennbaren Gemeinsamkeiten (Europa empfindet sich als Herz der Welt: Tatsächliche wirtschaftliche und angenommene kulturelle Überlegenheit sind nicht zu leugnen) auch die Unterschiede nicht übersehen werden; dabei geht es weniger um die persönliche Motivation (die Opposition Profitgier – Idealismus ist sicher nicht allgemein zutreffend), sondern um die Art des Umgangs mit den Menschen in Lateinamerika; während das Kapital eine reine Europäisierung durchführte, hat die Mission auch zur Erhaltung und Wiederbelebung der indianischen Kultur, v. a. der Sprache, beigetragen. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Indianermission zusammengebrochen war,³² Kreolen und Mestizen vor allem an dem noch nicht eroberten Land der Indianer interessiert waren,³³ darf man vielleicht sogar einen Schritt weiter gehen und sagen, daß die aus Europa wiederbelebte Indianermission bei aller Begrenztheit ihrer Perspektiven zum Überleben der Indianer beigetragen hat.

Die Wiederbelebung der Mission ist aber – ideell wie personell – nur einer der Faktoren, die als Vorboten des neuen Lebens der katholischen Kirche in Hispanoamerika zu diagnostizieren sind.

4. Ausweitung der kirchlichen Organisation

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts findet eine starke Ausweitung der kirchlichen Organisation statt:³⁴ Als Ursache ist nicht nur die inzwischen vollzogene Anbindung der lateinamerikanischen Kirche an Rom zu nennen,³⁵ sondern auch der Anstieg der Bevölkerung (1850: 33 Millionen, 1900: 63 Millionen). Die rasanteste Entwicklung macht dabei die Kirche in Brasilien: „Von 1895 bis 1924 wuchs die Zahl der Erzbistümer auf 14, die der Bistümer auf 44 ... 1940 wurde die Zahl von 100 kirchlichen Verwaltungseinheiten überschritten. Allein zwischen 1951 und 1960 kamen weitere 46 Einheiten hinzu ... 1973 gab es ca. 250 Glieder der brasilianischen Bischofskonferenz ...“³⁶ In diesen Zusammenhang gehören auch die Gründung der nationalen Bischofskonferenzen (seit 1952) und der kontinentalen Zusammenschlüsse: CELAM

³¹ Dussel, op. cit., 1966; dort auch weitere Details.

³² Vgl. R. Aubert, in: Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg 1971/85, 585.

³³ Vgl. Beyhaut, op. cit. 155-162.

³⁴ Von jetzt an darf Brasilien aufgrund der dort parallel laufenden Entwicklung miteinbezogen werden.

³⁵ 1899 fand in Rom das erste lateinamerikanische Plenarkonzil statt, an dem 13 Erzbischöfe und 41 Bischöfe teilnahmen.

³⁶ Prien, op. cit., 555.

(1955), CLAR = Lateinamerikanischer Verband der Ordensleute (1958).³⁷ Bedeutsamer ist aber noch eine *geistige* Neuorientierung in der lateinamerikanischen Kirche des 20. Jahrhunderts, die von einem wiedererwachten Willen zum Hineinwirken in die Gesellschaft Zeugnis ablegt. Die deutlichsten Zeichen sind die Gründung der katholischen Aktion (ab 1928) und zahlreicher katholischer Universitäten (1937 Bogotá, 1942 Lima, 1945 Medellín, 1947 Rio de Janeiro und São Paulo, 1956 Quito, 1960 Buenos Aires, 1961 Guatemala, u. v. a.).³⁸ Zwar ist nicht zu übersehen, daß bei dieser Entwicklung europäische Einflüsse eine Rolle gespielt haben (Päpstliche Politik seit Leo XIII., katholische Erneuerungsbewegung in Frankreich und Spanien), aber es lassen sich jetzt auch typisch lateinamerikanische Ursachen benennen. Die katholische Kirche, im 19. Jahrhundert selbst noch von den längst unkirchlich eingestellten liberalen Politikern als Ordnungsmacht für das Volk akzeptiert, hat nämlich seit Beginn des 20. Jahrhunderts *Konkurrenz* bekommen. Einerseits von missionarisch ausgerichteten Protestanten aus den USA, zum anderen von den marxistisch orientierten Bewegungen. Als 1916 in Ancón (Panamakanalzone) ein von US-amerikanischen Kirchen veranstalteter „Kongreß über kirchliche Arbeit in Lateinamerika“ stattfindet, der ganz Lateinamerika zum offenen Feld für die protestantische Mission erklärt, gab es in Lateinamerika unter den ca. 80 Millionen Einwohnern etwa 125 000 Protestanten;³⁹ diese sind mehrheitlich Angehörige der sog. Einwandererkirchen, die sich jedoch der Aufforderung, unter den Katholiken zu missionieren, nicht anschlossen.⁴⁰

Bis in die 60er Jahre ist ein starkes Anwachsen der Protestanten zu beobachten, vor allem durch die Arbeit der ebenfalls aus den USA stammenden

³⁷ Vgl. *Dussel*, op. cit., 175.

³⁸ Vgl. *Dussel*, op. cit., 171-175.

³⁹ Vgl. *Meier*, op. cit., 75;

⁴⁰ Wie die missionierenden Protestanten über die nicht missionierenden dachten, belegt das folgende Zitat: „The foreign communities as a whole manifest indifference to the higher interests of the lands they have adopted or have made their temporary residence, though in the past some have powerfully aided the cause of religious liberty by securing the right of formal worship and the recognition of their marriage institutions, and by gifts to local philanthropic enterprises. Not many of the foreign church congregations or their ministers conceive their mission as extending beyond their own people. The effect is that of a garrison in a beleaguered fort ...“; die andere Seite bringt Pfarrer Schüler von der Deutschen Evangelischen Gemeinde Asunción 1920 in einem Bericht an den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin zum Ausdruck: „Darin (sc. wegen der finanziellen Notlage) ist wohl nicht ohne weiteres das Angebot *nordamerikanischer* Kirchenkörper von der Hand zu weisen. Zwar Methodisten, Sabbatisten, Missiourier (= deutsche Lutheraner aus den USA; d. Vf.) dürfen, trotz ihrer deutschsprachigen Versorgung, *keinesfalls* in Betracht kommen; ihre Intoleranz, Engherzigkeit, Uniformierung des Geistes und Panamerikanisierungsbestrebungen können sich weder mit unserem weitherzigen Kirchentum noch mit unserem national gerichteten Deutschtum vertragen...“ Beides zitiert nach *Bussmann*, *Treu deutsch*, 63 bzw. 62 (vgl. Anm. 19).

Pfingstkirchen. Während sich die katholische Kirche dieser Konkurrenz vielerorts durch traditionelle Argumente zu erwehren suchte,⁴¹ stellte sie das Anwachsen marxistisch orientierter Gruppen vor die Notwendigkeit, sich mit der sozialen Lage der Bevölkerungsmehrheit auseinanderzusetzen. Und auch in diesem Punkt scheint mir der Bruch zwischen dem 19. Jahrhundert und dem Aufbruch in den 30er und 40er Jahren größer zu sein als derjenige, der sich in den Jahren von 1962-68 vollzogen hat. Wenn *Eduardo Frei Montalva*, christdemokratischer Politiker und später Präsident in Chile (1964-70) 1951 formuliert:

„Sie (sc. die soziale Christdemokratie) ist eine echte Möglichkeit für wahre Freiheit und volle Gültigkeit des demokratischen Systems. In ihr spiegelt sich der Wille, die Situation des Proletariats und der Mittelklasse zu verteidigen und positiv und konkret zu verbessern, denn dies ist ihre Sendung und der eigentliche Grund für ihre Existenz.“

dann äußert sich darin ein ähnliches soziales Bewußtsein wie in der Botschaft an die Völker Amerikas, die 1968 vom CELAM in Medellín verabschiedet wurde:

„Den unternommenen Anstrengungen zum Trotz vereinen sich Hunger und Elend, Massenkrankheiten und Kindersterblichkeit, Analphabetismus und marginales Dasein, tiefreichende Einkommensunterschiede und Spannungen zwischen den sozialen Klassen, Anfänge von Gewalt und mangelnde Beteiligung des Volkes an Leitung und Verwaltung des Gemeinwohls.“⁴²

Nun lassen sich zwar in der Entwicklung des sozialen Bewußtseins innerhalb der lateinamerikanischen Kirche deutliche Unterschiede wahrnehmen;⁴³ aber ohne die Arbeit der JOC (Christliche Arbeiterjugend, 1923 in Belgien gegründet und später nach Lateinamerika übertragen) oder der JUC (Katholische Universitätsjugend) hätte es 1968 nur wenige Christen gegeben, die den Neuanfang hätten in die Tat umsetzen können. Damit soll der Einschnitt, den das Jahr 1968 in der Kirchengeschichte Lateinamerikas darstellt, keineswegs nivelliert werden; aber ohne das 2. Vaticanum (auch ein europäisches „Produkt“) hätte es die Konferenz in Medellín vielleicht nie gegeben.

5. Die Theologie der Befreiung

Ein letzter Blick soll der Theologie der Befreiung gelten, die manchmal etwas emphatisch als das Ende der 500jährigen christlichen Kolonialgeschichte verstanden wird.⁴⁴ Zweifellos richtig ist, daß nur in Lateinamerika die Bedin-

⁴¹ Vgl. *Prien*, op. cit., 821.

⁴² Beide Texte zitiert nach: *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, hrsg. von *A. Rama*, Frankfurt/M. 1982 (Suhrkamp-TB 812), 315 f. und 355.

⁴³ Der - auch - sozialpolitisch bedingte Aufstand der Cristeros 1926 in Mexiko wurde von der mexikanischen Hierarchie und auch von Rom abgewiegelt; die chilenische Kirche hatte in der Person des späteren Kardinals Larraín eine sozial engagierte Führungspersönlichkeit.

⁴⁴ *E. Dussel*, *Herrschaft - Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs*, Concilium 10 (1974), 396-407, 405: „Wir aber wissen, daß wir von der herrschsüchtigen neuzeitlichen

gungen für die Entstehung dieser theologisch/kirchlichen Bewegung gegeben waren: Lateinamerikanische Soziologen hatten angesichts der sich vergrößernden Kluft zwischen den reichen Industrienationen und den Ländern der sog. Dritten Welt die Dependenztheorie entwickelt, als deren politische Folge ein verstärkter Kampf um Befreiung von der als ungerecht erkannten Abhängigkeit einsetzte; zum anderen ist Lateinamerika ein Gebiet mit überwiegend christlicher Bevölkerung. Insofern ist die Theologie der Befreiung typisch lateinamerikanisch. Aber bei aller Eigenständigkeit darf man die Zusammenhänge mit und die Einflüsse von europäischer Theologie nicht übersehen: viele Befreiungstheologen haben in Europa studiert; gedankliche Anstöße von K. Rahner, J. Moltmann und J. B. Metz sind nicht wegzudenken; einzelne Theologen sind gebürtige Europäer und „noch“ als Missionare nach Lateinamerika gegangen. Ich überspitze einmal und sage: Wer die Kirchengeschichte Lateinamerikas bis 1968 als christliche Kolonialgeschichte betrachtet, muß konsequenterweise auch noch die Entwicklung nach 1968 unter diese Überschrift stellen. Historisch zutreffender scheint mir dagegen zu sein, daß sich in der Theologie der Befreiung das soziale Bewußtsein der lateinamerikanischen Kirche, das sich seit den 30er Jahren entwickelt hat, in einer pointierten Weise äußert, wobei analoge Entwicklungen in der katholischen Weltkirche (sog. *aggiornamento*) zu beobachten sind. Die Vitalität dieser lateinamerikanischen Bewegung belegt, daß die soziale Bewußtseinsbildung der letzten 60 Jahre Früchte getragen hat und sie heute in der Lage ist, Anregungen für kirchliche Tätigkeiten in anderen Teilen der Welt, Europa eingeschlossen, zu geben. Die zahlreichen Versuche, eine Theologie der Befreiung für Europa, für die reichen Länder o. ä. zu entwickeln, belegen das; dennoch kommt niemand auf die Idee, darin einen kirchlichen Kolonialismus, dieses Mal in umgekehrter Richtung, zu erblicken.

6. Zusammenfassung

1. Trotz der politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft Spaniens in der Kolonialzeit, einer starken finanziellen Abhängigkeit vieler Staaten Lateinamerikas von ausländischem (v. a. englischem) Kapital im 19. Jahrhundert und einer wachsenden politischen und wirtschaftlichen Hegemonie der USA in Amerika im 20. Jahrhundert empfiehlt es sich nicht, im Bereich der Kirchengeschichte von einer 500jährigen kirchlichen Kolonialgeschichte zu sprechen; denn:

2. Sowohl die *Akteure* wie die *Ziele* kirchlichen Handelns stellen sich in den einzelnen Epochen unterschiedlich dar. In der Zeit der spanischen Herrschaft spielen die spanische Krone und der von ihr abhängige Welt- und

europäischen Totalität Abstand genommen haben und daß sich in unserem Einsatz für die Befreiung der armen Völker bereits die Gestalt des Menschen der Befreiung abzeichnet, der auf Weltebene den Menschen der Neuzeit ablösen wird.“

Ordensklerus die Hauptrolle; die Christianisierung der Indianer soll ihrer Hispanisierung dienen. Demgegenüber rücken im 19. Jahrhundert die römische Kurie und der teilweise durch Fortleben des Patronats an die Regierungen gebundene einheimische Klerus in den Vordergrund. Hauptziel wird die Erhaltung der kirchlichen Struktur und der geerbten Privilegien. Die Indianermission wird vernachlässigt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfährt die lateinamerikanische Kirche kräftige Impulse aus Europa, die sich in einer Wiederaufnahme der Indianermission, einer Ausweitung kirchlicher Strukturen, z. T. einer Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat und einem langsamen Erwachen der sozialen Verantwortung der Kirche niederschlägt.⁴⁵ Hier wird der Grundstein gelegt für ein Aufblühen kirchlicher Arbeit in den 50er und 60er Jahren, das nun nicht mehr nur von Rom und der Hierarchie, sondern einer Menge von Laienorganisationen getragen wird. Das Zweite Vatikanum und die CELAM-Konferenz in Medellín geben der kirchlichen Arbeit ein neues Profil: Die Option für die Armen.

3. Hiermit soll weder das an den Ureinwohnern Amerikas begangene Unrecht beschönigt noch die heute festzustellende Ungerechtigkeit in den wechselseitigen Wirtschaftsbeziehungen in Abrede gestellt werden. Die ursprüngliche Gegenüberstellung von Ureinwohner – Eroberer (Indianer – Spanier) entspricht ja ohnehin schon lange nicht mehr der lateinamerikanischen Realität. Und die Übertragung des Verhältnisses „reiche Länder – arme Länder“ auf die innerkirchlichen Verhältnisse, bzw. das Verhältnis der Kirche Europas zu derjenigen Lateinamerikas verdunkelt mehr als sie erhellt.

4. Die unterschiedlichen Versuche, das Zusammentreffen der Kulturen, das 1492 durch die Entdeckung des Kolumbus ausgelöst wurde, zu begreifen – angefangen bei Sepúlveda, der, gestützt auf Aristoteles, von der natürlichen Überlegenheit des Eroberers ausging, über Höffners Betonung der zwei Parteien in Spanien bis zu Todorovs Ansatz⁴⁶ – belegen die Schwierigkeit, allein mit historischen Kategorien einem Vorgang gerecht zu werden, dessen Nachwirkungen bis heute reichen und der dem christlichen Gewissen größere Probleme bereitet als jede andere Eroberung der Weltgeschichte.

⁴⁵ Die in Afrika oder China zu beobachtende Zusammenarbeit von europäischer Kolonisation und christlicher Mission ist auf katholischer Seite in Lateinamerika nicht anzutreffen.

⁴⁶ T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985 (Edition Suhrkamp, NF 213).

Die Erklärung von Xelajú*

500 Jahre indianischer, schwarzer und allgemeiner Volkswiderstand

Mitte Oktober 1991 führten 250 Delegierte indianischer und anderer Bevölkerungsgruppen aus 27 Ländern des amerikanischen Kontinents in Quetzaltenango/Guatemala (in der Sprache der Maya: Xelajú) eine teils heftige und kontroverse Debatte zu den Erfahrungen von 500 Jahre Unterdrückung durch die europäischen Eroberer. Die Verschiedenheit der Lebenssituation von Indios, Schwarzen und anderen Volksgruppen machten einen Konsens schwierig. Auszüge aus der Abschlusserklärung:

„In einer Zeit, in der auf der ganzen Welt die Auswirkungen geschichtlich einmaliger komplexer Entwicklungen zu spüren sind; in der sich ein beschleunigter Wandel in Osteuropa vollzieht; ... in der Tausende von Menschen in Peru, Ecuador, Kolumbien, Brasilien und Zentralamerika an Cholera sterben, einer Krankheit des Mittelalters, weil man ihnen wegen der Begleichung von Zinsen einer unbezahlbaren Auslandsschuld das Recht auf Gesundheit vorenthält; ... in der Europa, vertreten durch Spanien, zu uns nach Amerika kommt, um in Guadalajara von einem neokolonialistischen Projekt namens 'Iberoamerikanische Integration' zu sprechen; ... in der Achtung vor unserer festen Verpflichtung in dieser vor 2 Jahren in Bogotá (Kolumbien) aufgenommenen Kampagne sind wir in unserer Überlegung zu folgenden Punkten angelangt:

1. Den Ausverkauf unseres Kontinents durch die europäische und euro-nord-amerikanische Invasion in den letzten 499 Jahren des Kolonialismus, Neokolonialismus und der Evangelisation.
2. Die Bedeutung, den Nutzen und den Wert, den für uns, Indigenas, Schwarze und Volksbewegungen, die Erde hat – verbunden mit dem Leben und mit dem Schutz der ökologischen Umwelt und unserer natürlichen Ressourcen.
3. Die Rolle der Frau als Erzeugerin des Lebens und in ihrem unermüdlichen Streben nach Freiheit.
4. Die Notwendigkeit eines bevorzugten Raumes für unsere Jugend, verwurzelt in einer wieder angeeigneten Kultur, und in der Herausbildung einer eigenen Identität ...
7. Wir bleiben bei der Verurteilung von Kolonialismus und Neokolonialismus und widersprechen jeder Feier oder Gedenkveranstaltung, die beabsichtigt, dies zu akzeptieren oder zu rechtfertigen....“

Anschließend wird – basierend auf den vorangegangenen Beschlüssen – der umfassende und demokratische Charakter der Kampagne und ihrer Treffen

* *Quelle:* Weltkirche - Dokumente aus Afrika, Asien, Lateinamerika, Nr. 10 / 1991, 321, 322.

bekräftigt. Sie sollen Raum schaffen zur Reflexion und Partizipation mit dem Ziel, einen Prozeß der Einheit der indianischen und schwarzen Völker sowie der Volksbewegungen des Kontinents zu ermöglichen und voranzutreiben. „Wir erklären das Jahr 1992 zum 'Internationalen Jahr des indianischen, schwarzen und allgemeinen Volkswiderstands'.“

Abschließend wurden u.a. folgende Aktionen mit nationalen Mobilisierungen und einer kontinentalen Koordinierung beschlossen:

- am 8. März, aus Anlaß des internationalen Frauentages;
- am 1. Mai im Rahmen des internationalen Tages der ArbeiterInnen;
- vom 7. - 12. Oktober 1992 die Durchführung des III. kontinentalen Treffens der Kampagne in Nicaragua und die gleichzeitige Durchführung eines Streiks auf dem gesamten Kontinent;
- *Rigoberta Menchú* (guatemalteckische Bauerngewerkschafterin) für den Friedensnobelpreis vorzuschlagen, wegen ihres schwierigen Kampfes für die Verteidigung der indianischen Rechte und der Menschen im allgemeinen, in ihrem Land und auf dem Kontinent.

Redaktion: Karl-Heinz Feldbaum

Konvergenzerklärung von Lima* – Auszug:

„Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5,23f; 1 Kor 10,16f; 11,20-22; Gal 3,28). Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben. Durch die Eucharistie durchdringt die alles erneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und Würde und stellt sie wieder her. Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt. Als Teilnehmer an der Eucharistie erweisen wir uns daher als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen beteiligen. Die Eucharistie zeigt uns, daß unser Verhalten der versöhnenden Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte in keiner Weise entspricht: Wir werden ständig vor das Gericht gestellt durch das Fortbestehen der verschiedenen ungleichen Beziehungen in unserer Gesellschaft, der mannigfachen Trennungen aufgrund menschlichen Stolzes, materieller Interessen und Machtpolitik und vor allem der Hartnäckigkeit ungerechtfertigter konfessioneller Gegensätze innerhalb des Leibes Christi.“

Redaktion: Zwergel

* Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt/Paderborn 1982, 24, Nr. 20.

„500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“ *Erklärung christlicher Organisationen*

Am 12. Oktober 1992 jährt sich zum 500. Mal der Tag der sogenannten Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus, der in Europa und Amerika prunkvoll gefeiert werden soll. Diese „Entdeckung“ war in Wirklichkeit ein Eroberungsfeldzug, in dessen Folge viele Millionen Menschen getötet, zahlreiche indianische Völker durch Krieg, Sklaverei und Krankheit ausgerottet und ihre Kulturen zu „Unkulturen“ erklärt wurden. Das Gedenken des Jahres 1492 als Beginn der europäischen kolonialen Expansion und des von Europäern zu verantwortenden kontinentweiten Unterdrückungs- und Vernichtungsprozesses erfordert von uns ChristInnen eine Bewertung, die den Ansprüchen des Evangeliums in Gegenwart und Zukunft gerecht werden muß.

Wir haben eine besondere Verantwortung für die 500jährige Leidensgeschichte Lateinamerikas, weil die Grausamkeiten der Eroberung vielfach im Namen Gottes und der Kirche ausgeübt wurden. Trauer und Scham sind die einzig legitime Reaktion angesichts des ungeheuren Leids, Schuldbekentnis und Bitte um Vergebung die notwendige Antwort. Erst wenn wir dies deutlich bekennen, können wir hinzufügen, daß zahlreiche Christen – Frauen und Männer, Laien und Amtsträger – die Rechte der Ureinwohner verteidigt und sich für die Abschaffung des Ausbeutungssystems eingesetzt haben und daß auch heute ChristInnen im aufopferungsvollen Dienst für die Armen und Unterdrückten ein Beispiel christlicher Glaubwürdigkeit geben.

Das Jahr 1992 ist für uns eine Chance, unsere historische Schuld einzugestehen, unsere aktuelle Verantwortung bei der fortwährenden Ausbeutung und Unterdrückung der Menschen in Lateinamerika wahrzunehmen und uns für ein Leben in Würde aller LateinamerikanerInnen einzusetzen.

I. Herausforderungen für uns als ChristInnen

1. *Wir wollen die Stimmen der Opfer und des Widerstands wahrnehmen.*

Wir wollen unsere Augen öffnen für die Geschichte der Eroberung aus der Sicht der Opfer – z.B. der Azteken, Inkas, Yanomami und der afrikanischen Menschen, die auf grausame Weise nach Amerika verschleppt und in die Sklaverei verkauft wurden. Aus der Sicht der Opfer die Leidensgeschichte wahrzunehmen heißt für uns auch, den Einsatz für Gerechtigkeit (z.B. durch Menschenrechtsorganisationen wie die Angehörigen von Verschwundenen oder die Gewerkschaften) und zentrale Forderungen (z.B. der indianischen Völker oder der Kleinbauern nach Recht auf eigenes Land) wirksam zu unterstützen.

Viele von ihnen haben sich zusammengetan, um unter dem Motto „500 Jahre Indianer- und Volkswiderstand“ im Jahre 1992 und darüber hinaus die Geschichte aus der Sicht der Unterdrückten neu zu „schreiben“ und hinter dem kolonialen Erbe die eigenen kulturellen Wurzeln zu entdecken.

2. *Wir gestehen unsere Schuld ein.*

Als ChristInnen und Glieder unserer Kirchen wollen wir vor Gott unseren Geschwistern in Lateinamerika unsere Schuld bekennen:

- wir haben als Kirchen bei der Unterdrückung mitgewirkt, für die Unterdrücker Partei ergriffen oder uns durch falsche Neutralität aus der Verantwortung gestohlen,
- wir waren und sind Nutznießer von Strukturen weltweiter Ausbeutung und Unterdrückung, deren Wurzeln vielfach in der kolonialen Vergangenheit liegen;
- wir haben die Opfer der Kolonialisierung nicht angemessen zur Kenntnis genommen und sie in ihrem Einsatz für ein Leben in Würde und ihrem Streben nach kultureller Identität nicht entschieden genug unterstützt.

Dieses Versagen einzugestehen bedeutet nicht, in einen Kult der Selbstbeichtigung zu verfallen, sondern aus christlicher Hoffnung heraus Vergebung zu erbitten und Umkehr zu wagen.

3. Wir setzen uns für Schuldenerlasse und strukturelle Reformen der Weltwirtschaft ein.

Unsere Beschäftigung mit der 500jährigen Leidensgeschichte Lateinamerikas soll Konsequenzen für die aktuelle wirtschaftliche und politische Situation haben. Nach unserer Einschätzung spielt insbesondere die Auslandsverschuldung für die zukünftige sozial- und wirtschaftspolitische Entwicklung der Länder Lateinamerikas eine zentrale Rolle. Wir sind uns bewußt, daß es interne und externe Gründe für die hohe Verschuldung gibt und daß die Situation der einzelnen Länder differenziert zu analysieren ist. Die Finanz- und Wirtschaftspolitik der Industrieländer und die von ihnen dominierten Welthandelsbeziehungen sind in diesem Zusammenhang allerdings von besonderer Bedeutung. Die Bundesrepublik Deutschland als eine der führenden Wirtschaftsmächte hat bisher zu wenig unternommen, um einen wesentlichen Beitrag zur Lösung der internationalen Verschuldung zu leisten.

II. Forderungen an Bundesregierung, Banken und Kirchenleitungen

1990 stieg die Auslandsschuld Lateinamerikas und der Karibik auf rund 450 Mrd. US Dollar. Zinsen, Kapitalrückzahlungen, der Verfall der Rohstoffpreise und die Kapitalflucht haben in den 80er Jahren dazu geführt, daß bereits der doppelte Betrag dieser Auslandsschuld an die Kreditgeber der westlichen Industrieländer gezahlt wurde. Neben den Auswirkungen einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung mit z.B. hohen Importschranken der Industrieländer für Waren aus der Zweidrittel-Welt sind insbesondere auch die „Sanierungsprogramme“ internationaler Finanzinstitutionen (z.B. des Internationalen Währungsfonds – IWF) verantwortlich dafür, daß große Teile der Bevölkerung in den armen Ländern unter den verheerenden, teilweise tödlichen Auswirkungen dieser Politik zu leiden haben.

1. Wir fordern von der Bundesregierung im Vorfeld des Weltwirtschaftsgipfels 1992 in der Bundesrepublik:

Maßnahmen zum Schuldenerlaß, insbesondere:

- eine vollständige Streichung der Schulden Lateinamerikas aus bundesdeutschen Entwicklungshilfekrediten. Diese Maßnahme halten wir ebenso für die armen Länder Afrikas und Asiens für erforderlich. Die Länder Lateinamerikas z.B. hatten 1990 Auslandsschulden in Höhe von 3,6 Mrd. DM – diese Summe bezieht sich allein auf Schulden aus dem Bereich der bilateralen öffentlichen Entwicklungshilfe. Die Mittel für den Schuldenerlaß dürfen nicht auf Kosten der Entwicklungshilfe gehen, sondern sind zusätzlich zur Verfügung zu stellen. Eine Anbindung des Schuldenerlasses an Anpassungsprogramme des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank sollte wegen der schwerwiegenden sozialen Probleme für die armen Länder nicht vorgenommen werden;
- eine vollständige Streichung der Schulden aus Forderungen der Bundesregierung im Bereich der „Hermes-Kredite“ (das sind übernommene Bürgschaften der Bundesregierung für Exportkredite deutscher Unternehmen) für hoch verschuldete, arme Länder der Zweidrittel-Welt;
- die Blockierung eines Vorschlags der Europäischen Kommission zum vollständigen Schuldenerlaß für die AKP-Staaten (Länder Afrikas, der Karibik und des Pazifiks) unverzüglich aufzugeben.

Um zu verhindern, daß nach weitgehender Schuldenstreichung in wenigen Jahren die gleiche ausweglose Situation wie heute entsteht, fordern wir die Bundesregierung auf, sich

für *grundlegende strukturelle Veränderungen im Bereich der Weltfinanzen und des Welthandels* einzusetzen. Dies beinhaltet u.a.:

- Abbau der zunehmenden Einfuhrschranken der Industrieländer, um den Ländern der Zweidrittel-Welt einen besseren Zugang zu unseren Märkten zu ermöglichen,
- wirksame Stabilisierungsmaßnahmen der Rohstoffpreise auf höherem Niveau (z.B. für Kaffee),
- eine Abfederung der Schwankungen internationaler Zinspolitik durch die Schaffung eines Zinsausgleichsfonds und einer damit verbundenen Festlegung eines Höchstzinsatzes für die Vergabe von Krediten,
- eine Demokratisierung der westlich dominierten internationalen Finanzinstitutionen nach dem Vorbild der UN,
- internationale Kontrollmechanismen, die eine wirksame Überprüfung der Aktivitäten der transnationalen Konzerne durchsetzen können.

2. *Wir fordern die Verantwortlichen der Landes und Privatbanken*

– insbesondere die Vorstände und Aufsichtsräte der Dresdner, Deutschen und der Commerzbank auf, die Schulden der Länder Lateinamerikas, Afrikas und Asiens um mindestens 50 Prozent zu streichen. Nach Angaben der Deutschen Bundesbank waren die Länder der Zweidrittel-Welt Ende 1990 bei den deutschen Banken mit ca. 65 Mrd. DM verschuldet. Da die Banken in den letzten Jahren zum Teil große Gewinne erwirtschaftet haben, halten wir es für gerechtfertigt, daß sie auf mindestens 50 % der Rückzahlung für vergebene Kredite verzichten – zumal ein bedeutender Prozentsatz hiervon (etwa 50 bis 80 Prozent) bereits durch steuerbegünstigte Rückstellungen abgesichert ist.

Mit unseren zentralen Forderungen nach weitreichendem Schuldenerlaß unterstützen wir u.a. die brasilianischen und bolivianischen katholischen Bischöfe, aber auch zahlreiche christliche Basisgruppen, die die reichen Industrieländer um entsprechende Schuldenstreichungen gebeten haben.

3. *Wir fordern unsere Kirchenleitungen und alle ChristInnen auf,*

sich intensiv mit der Frage unserer Verantwortung im Blick auf Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas auseinanderzusetzen und stärker als bisher die Stimmen der Opfer des Widerstands aufzunehmen und zu unterstützen. Insbesondere erwarten wir von unseren Kirchen:

- daß sie ihr Engagement im Bereich „Entschuldung“ wesentlich verstärken und im Rahmen ihrer weltweiten ökumenischen Kontakte die Sicht derer stärker zum Ausdruck bringen, die besonders unter der Schuldenlast leiden;
- daß sie sich im Vorfeld des Weltwirtschaftsgipfels im Juli 1992 in München deutlich für wirksame Schuldenerleichterungen und für dringende Reformen des Weltwirtschaftssystems bei der Bundesregierung und den anderen westlichen Industrieländern einsetzen;
- daß sie alternative Produktionsweisen, Wirtschaftsformen, Bank- und Kreditssysteme unterstützen, die den Grundsätzen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung entsprechen;
- daß sie Fragen einer gerechten Weltwirtschaftsordnung (insbesondere die Verschuldungsproblematik) stärker in die Arbeit der Gemeinden einbeziehen und die Informations- und Bildungsarbeit der kirchlichen Werke und Verbände in diesem Bereich entschiedener fördern.

Die Industrieländer dürfen sich jetzt nicht aus der Verantwortung stehlen. Während des Golfkrieges haben sie bewiesen, daß sie in der Lage sind, kurzfristig Gelder in Milliardenhöhe zur Kriegsführung aufzubringen. Umso mehr ist es jetzt geboten, daß Regierungen, Banken und Unternehmen den Ländern der Zweidrittel-Welt zusätzliche Finanzmittel zur Förderung einer eigenständigen, grundbedürfnis- und selbsthilfeorientierten Entwicklung

zur Verfügung stellen. Eine konsequente Reduzierung der Militärausgaben u.a. durch den Verzicht auf Forschung, Entwicklung und Herstellung neuer, „qualitativ höherer“ Waffensysteme, setzt Mittel dafür frei. Wir erklären ausdrücklich unsere Bereitschaft, die Auswirkungen der politischen Forderungen, die die SteuerzahlerInnen Geld kosten, mitzutragen.
Düsseldorf, den 21.11.1991

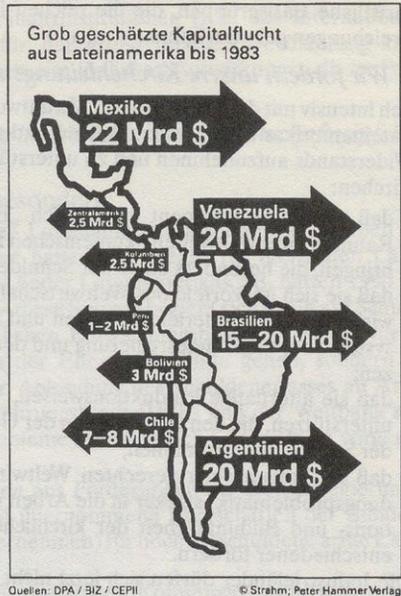
Mitträger dieser Erklärung

Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej)
Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden (AGG)
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)
Christliche Initiative Romero (CIR)
Dienste in Übersee (dü)
Evangelische StudentInnengemeinde (ESG)
Initiative Kirche von unten (IKvu)
INKOTA-Netzwerk e.V.
Kairos Europa, internationale und deutsche Koordination
Missionszentrale der Franziskaner
Ökumenische Initiative Eine Welt (ÖIEW)
Pax Christi, deutsche Sektion
Diözesanrat der Katholiken im Bistum Aachen
Ökumenisches Büro für Frieden und Gerechtigkeit
(Anm. d. Schriftleitung: Stand 13.2.1992)

Entwicklungsländer zahlen mehr zurück als sie erhalten



Kapitalflucht verschärft Verschuldungskrise



Quelle: R.H. Strahm, Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren, Wuppertal 1990, 102,104 (© Strahm; Peter Hammer Verlag) [Redaktion: Zwergel].

Die Soziallehre der Kirche und die Außenschulden

Man hat gesagt, daß die Außenschulden das größte wirtschaftliche und finanzielle Problem seien, mit dem Lateinamerika heutzutage konfrontiert ist. Oftmals wurde wiederholt, diese Außenschulden seien nicht mehr zu bezahlen. Und es ist auch gesagt worden, daß die Außenschulden in erster Linie ein politisches Problem seien, das als solches vor allem mit den Mitteln der Politik zu lösen ist.

Aber aus einer *humanitären* Perspektive, die alle steifen und einseitigen 'Ökonomismen' hinter sich läßt, erscheinen die Außenschulden als ein *ethisches, theologisches und moralisches* Problem oder, um es in einer negativen Formulierung noch genauer und realistischer zu sagen: bei den Außenschulden handelt es sich um ein außerordentlich schwerwiegendes *unmoralisches* Problem.

Gerade aus diesem Grund und aus derselben Perspektive wurde das Problem in zahlreichen Dokumenten sowohl des ordentlichen als auch des außerordentlichen Lehramts der Kirche behandelt. Wir können feststellen, daß im Großen und Ganzen dieses Thema meistens klar und sogar mit viel Mut in Angriff genommen wurde. In allen Erklärungen und Dokumenten sowie in allen zur Behandlung dieses schwerwiegenden Problems einberufenen Versammlungen ist die Grundoption zugunsten der Armen – sei es nun der armen Länder oder der armen Sozialschichten oder der armen Einzelpersonen – deutlich.

1. „Im Dienste der christlichen Gemeinschaft: Eine ethische Betrachtung der internationalen Schulden“

Diese wichtige Erklärung der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* erschien am 27. Dezember 1986 und ist von Kardinal Echeagaray unterschrieben. Das Dokument hat außerordentliche Bedeutung, da es einer Stellungnahme der Kirche in Bezug auf ein so wichtiges und empfindliches Problem gleichkommt.

Das Dokument der päpstlichen Kommission, das von zahlreichen bereits vorhandenen Untersuchungen über die Außenverschuldung ausgeht, gelangt zu einer gemäßigten und überlegten Position und hält sich klugerweise immer innerhalb der Grenzen der kirchlichen Zuständigkeit. D.h. es versucht, die ethischen Grundsätze zu formulieren, und skizziert einige grundlegende Leitlinien für die praktische Anwendung.

Es ist wichtig hervorzuheben, welche Beurteilung die Haltung des Internationalen Währungsfonds (IWF) und dessen Maßnahmen, die dieser den Schuldnerländern auferlegt, in den Augen der päpstlichen Kommission findet:

„Einige der internationalen Organisationen tragen auf Grund ihres Auftrags eine besondere Verantwortung. Es ist insbesondere Aufgabe des Internationalen Währungsfonds (IWF), den Mitgliedsländern bei der Überwindung von Zahlungsbilanzdefiziten und der Überbrückung vorübergehender Schwierigkeiten zu helfen. Zu diesem Zweck verfügt er über entsprechende Finanzmittel. Im Laufe der letzten Jahre haben sich seine Rolle und seine Interventionsmöglichkeiten stark weiterentwickelt. In mehreren Fällen haben seine Beschlüsse aber in den in Schwierigkeit befindlichen Ländern, bei ihrer Führung und in ihrer öffentlichen Meinung zu negativen Reaktionen geführt; sie hatten gelegentlich den Anschein, als seien sie in autoritärer Technokratenmanier und ohne ausreichende Berücksichtigung der sozialen Erfordernisse und der spezifischen Gegebenheiten aufoktroziert worden. Es wäre angebracht, deutlich zu machen, daß Dialog und Dienst am Gemeinwesen Richtschnüre für das Handeln des IWF sind.“

Der dritte Teil des Dokuments ist ein Aufruf, damit alle Völker die „Verantwortung für die Zukunft solidarisch übernehmen“. Dabei haben die Gläubiger-Länder eine größere Verantwortung.

„In einer Welt wie der heutigen, die von zunehmenden gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen den Ländern geprägt ist, wird eine Ethik der Solidarität dazu beitragen, die wirtschaftlichen Beziehungen (Handels-, Finanz- und Währungsbeziehungen) in Beziehungen von Gerechtigkeit und gegenseitigem Dienst zu transformieren: Beziehungen, die bis jetzt vor allem durch die Macht und das Eigeninteresse bestimmt sind.“

„Wegen ihrer größeren wirtschaftlichen Stärke haben die Industrieländer eine höhere Verantwortung, die sie anerkennen und akzeptieren müssen, auch wenn die Wirtschaftskrise sie häufig vor schwere Beschäftigungs- und Strukturprobleme gestellt hat.“ Sie sind dazu verpflichtet die geeigneten Maßnahmen zur Reaktivierung des Wachstums, zur Reduzierung des Protektionismus, zur Senkung der Zinsraten und zur Aufwertung der Rohstoffe zu ergreifen.

Andererseits versäumt das Dokument nicht, auf die von den politischen und finanziellen Verantwortungsträgern der verschuldeten Länder begangenen Fehler in aller Deutlichkeit und Offenheit hinzuweisen. Diesbezüglich wird gesagt, daß die Anklage der von den anderen begangenen oder geduldeten Ungerechtigkeiten, wenn sie sich Gehör verschaffen will, von einem Klärungsprozeß des eigenen Verhaltens begleitet sein muß. Es ist allzu leicht, die Verantwortung für allerlei Ungerechtigkeiten auf andere abzuladen, wenn man sich des eigenen Anteils an der Schuld nicht gleichzeitig bewußt wird.

Die Verantwortungs- und Machträger der Entwicklungsländer müssen akzeptieren, „daß ihr Verhalten und ihre mögliche Mitverantwortung für die Verschuldung ihres Landes geklärt werden: Nachlässigkeit beim Aufbau angemessener Strukturen oder Mißbrauch bei der Nutzung bestehender Strukturen, wie z.B. Steuerhinterziehung, Bestechung, Währungsspekulationen, Kapitalflucht, Schmiergelder im Zusammenhang mit internationalen Verträgen.“

2. Der nordamerikanische Episkopat über die Außenschulden

Im November 1986, nach mehr als zwei Jahren von Umfragen und Gutachten, veröffentlichte der nordamerikanische Episkopat ein Dokument mit dem Titel „Ökonomische Gerechtigkeit für alle: 'Die katholische Soziallehre und die nordamerikanische Wirtschaft'“. Wir fassen an dieser Stelle einige der wichtigsten Gedanken dieser bedeutenden Sozialbotschaft zusammen:

„Die Außenschulden sind zum gravierendsten Problem der Dritten Welt geworden und es zeigt sich, daß eine totale Wende im System selbst nötig ist, damit sich so etwas nicht wiederholt...

Man muß sich die negative Auswirkung der hohen Zinsraten und des Finanz- und Handelsdefizits der USA vor Augen halten: vor allem die hohen Zinsen verursachen eine Verschlimmerung der Situation dieser Länder.“

Angesichts der Notsituation schlagen die nordamerikanischen Bischöfe u.a. folgende praktische Maßnahmen vor:

„Aufschub der Zahlungen, Umwandlung der Dollarschulden in Schulden der eigenen Währung eines Landes, partiellen und sogar totalen Schuldenerlaß, längere Zahlungsfristen, niedrigere Zinsen und Änderung der Forderungen des IWF, die die Lebensbedingungen der armen Länder und deren Bevölkerung erschweren und ständig verschlimmern.“

3. Die lateinamerikanischen Bischöfe und die Außenschulden

Viele der lateinamerikanischen Bischöfe haben sich in aller Deutlichkeit und mit viel Mut über das Problem der Außenschulden geäußert. Wir wählen nur einige der markantesten Äußerungen aus:

„Wir haben die tiefen Ängste unserer Völker wegen der uns erdrückenden Außenschulden gefühlt. Diese Außenschulden haben unsere Armut noch vergrößert, deswegen können die ursprünglich vereinbarten Zahlungsbedingungen nicht eingehalten werden.“

Mons. Julio Terrazas, damals Vorsitzender der Bolivianischen Bischofskonferenz, äußerte in einer Presseerklärung folgende Gedanken:

„Unsere Völker können nicht auf eine so brutale Weise dazu gezwungen werden, Schulden zu bezahlen, die sie (als Volk) am Überleben hindern. An erster Stelle steht das Leben des Volkes: bessere Löhne, gerechte Bezahlung für die Anstrengungen, die es auf sich nimmt. Man muß die Verantwortlichen zum Nachdenken aufrufen, damit sie das Volk nicht der Erfüllung einiger eingegangener Verpflichtungen weiter opfern.“ (Presencia vom 17. 4. 1987)

„Die Außenschulden sind eine neue Art, die Menschheit zu versklaven. Sie sind zu einem uns stets drohenden Schwert geworden. Sie verursachen die zunehmende Verarmung unserer Völker und ihrer Bezahlung wegen vernachlässigt der Staat so wichtige öffentliche Dienste wie Erziehung und Gesundheit.“ (Hoy vom 2. 9. 1987)

Man könnte noch weitere Texte aus den Dokumenten und Erklärungen unseres Episkopats anführen, aber es wäre zu lang und monoton. Für den Moment begnügen wir uns mit der Feststellung, daß unsere Bischöfe sich in zahlreichen Dokumenten und meistens in sehr mutigen und gewagten Thesen über das Problem der Außenverschuldung geäußert haben.

Bleiben wir einen Augenblick bei den Richtlinien, die uns Johannes Paul II. zu diesem akuten Problem vorschlägt. Der Papst bezieht sich in zahlreichen

Stellungnahmen auf die große Herausforderung, die das Problem der Außenverschuldung für die heutige Welt darstellt.

4. Der Papst und seine Lehre über die Außenschulden

In einem Diskurs in New Orleans während seines zweiten Besuchs in den Vereinigten Staaten sagte Johannes Paul II., daß die Außenschulden ein außerordentlich dringendes Problem sind und daß dieses Problem „unter Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse und Prioritäten – und nicht allein im Rahmen der blinden Gerechtigkeit der finanziellen Mechanismen – gelöst werden muß“.

In seiner Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* zeigt der Papst am schärfsten und am realistischsten die Ursachen der Verarmung unserer Völker auf und prangert sie an:

„Auf jeden Fall muß man das Bestehen wirtschaftlicher, finanzieller und sozialer Mechanismen anprangern, die, obgleich vom Willen des Menschen gelenkt, doch fast automatisch wirken, wobei sie die Situation des Reichtums der einen und der Armut der anderen verfestigen. Solche Mechanismen, von den stärker entwickelten Ländern in direkter oder indirekter Weise gesteuert, begünstigen durch die ihnen eigene Wirkweise die Interessen derer, die über sie verfügen, erdrücken oder lenken aber schließlich vollständig die Wirtschaftsordnungen der weniger entwickelten Länder. Es wird notwendig sein, diese Mechanismen später einer sorgfältigen Analyse in ethisch-moralischer Hinsicht zu unterziehen.“

In seiner letzten Enzyklika *Centesimus Annus* widmet der Papst dem Problem der Außenverschuldung einige aufschlußreiche und mutige Abschnitte, die eine ethische Basis darstellen könnten, auf der die Schuldner- und die Gläubiger-Länder in Zukunft Verträge abschließen könnten, die für die ganze Menschheit vorteilhaft wären.

Der Papst beginnt mit einem Bekenntnis zum allgemein anerkannten Prinzip, daß die Schulden bezahlt werden müssen. Aber angesichts der katastrophalen Folgen, die sich aus einer rigiden und unmenschlichen Zahlung dieser Schulden ergeben, und angesichts des Hungers und der Verzweiflung, in die auf diese Weise ganze Völker hineingestoßen werden, folgert der Papst, daß die Zahlung dieser Schulden nicht erlaubt (moralisch unzulässig) ist. Wir zitieren einige Abschnitte wortwörtlich:

„Hier tut sich ein großes und fruchtbares Feld des Einsatzes und des Kampfes im Namen der Gerechtigkeit für die Gewerkschaften und die anderen Organisationen der Arbeiter auf, die ihre Rechte verteidigen und ihre Subjektivität schützen. Sie haben aber gleichzeitig eine wesentliche Aufgabe kultureller Art, indem sie dazu beitragen, daß die Arbeiter vollwertig und in Würde am Leben der Nation teilnehmen und auf dem Weg der Entwicklung fortschreiten.“

In diesem Sinne kann man mit Recht von einem Kampf gegen ein Wirtschaftssystem sprechen, hier verstanden als Methode, die die absolute Vorherrschaft des Kapitals, des Besitzes der Produktionsmittel und des Bodens über die freie Subjektivität der Arbeit des Menschen festhalten will. Für diesen Kampf gegen ein solches System eignet sich als Alternativmodell nicht das sozialistische System, das tatsächlich nichts anderes als einen Staatskapitalismus darstellt. Es geht vielmehr um eine Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung. Sie stellt sich keineswegs gegen den Markt,

sondern verlangt, daß er von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert werde, um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten.

Die Kirche anerkennt die berechnete Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb des Unternehmens. Wenn ein Unternehmer mit Gewinn produziert, bedeutet das, daß die Produktionsfaktoren sachgemäß eingesetzt und die menschlichen Bedürfnisse gebührend erfüllt wurden. Doch der Gewinn ist nicht das einzige Anzeichen für den Zustand des Unternehmens. Es ist durchaus möglich, daß die Wirtschaftsbilanz in Ordnung ist, aber zugleich die Menschen, die das kostbarste Vermögen des Unternehmens darstellen, gedemütigt und in ihrer Würde verletzt werden. Das ist nicht nur moralisch unzulässig, sondern muß auf weite Sicht gesehen auch negative Auswirkungen auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Unternehmens haben. Denn Zweck des Unternehmens ist nicht bloß die Gewinnerzeugung, sondern auch die Verwirklichung als Gemeinschaft von Menschen, die auf verschiedene Weise die Erfüllung ihrer grundlegenden Bedürfnisse anstreben und zugleich eine besondere Gruppe im Dienst der Gesamtgesellschaft bilden. Der Gewinn ist ein Regulator des Unternehmens, aber nicht der einzige. Hinzu kommen andere menschliche und moralische Faktoren, die auf lange Sicht gesehen zumindest ebenso entscheidend sind für das Leben des Unternehmens.

Man sieht daraus, wie unhaltbar die Behauptung ist, die Niederlage des sogenannten 'realen Sozialismus' lasse den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig. Es gilt, die Barrieren und Monopole zu durchbrechen, die so viele Völker am Rande der Entwicklung liegenlassen. Es gilt, für alle – einzelne und Nationen – die Grundbedingungen für die Teilnahme an der Entwicklung sicherzustellen. Diese Zielsetzung verlangt geplante und verantwortungsvolle Anstrengungen von seiten der ganzen internationalen Gemeinschaft. Die stärkeren Nationen müssen den schwachen Gelegenheit zur Eingliederung in das internationale Leben anbieten, und die schwachen müssen in der Lage sein, diese Angebote aufzugreifen. Sie müssen dazu die notwendigen Anstrengungen und Opfer aufbringen, indem sie die politische und wirtschaftliche Stabilität, die Sicherheit für die Zukunft, die Förderung der Fähigkeiten der eigenen Arbeiter, die Ausbildung leistungsfähiger Unternehmer, die sich ihrer Verantwortung bewußt sind, gewährleisten.

Heute lastet auf all den positiven Anstrengungen, die diesbezüglich unternommen werden, das größtenteils noch ungelöste Problem der Auslandsverschuldung der ärmsten Länder. Der Grundsatz, daß die Schulden gezahlt werden müssen, ist sicher richtig. Es ist jedoch nicht erlaubt, eine Zahlung einzufordern oder zu beanspruchen, die zu politischen Maßnahmen zwingt, die ganze Völker in den Hunger und in die Verzweiflung treiben würden. Man kann nicht verlangen, daß die aufgelaufenen Schulden mit unzumutbaren Opfern bezahlt werden. In diesen Fällen ist es notwendig – wie es übrigens teilweise schon geschieht –, Formen der Erleichterung der Rückzahlung, der Stundung oder auch der Tilgung der Schulden zu finden, Formen, die mit dem Grundrecht der Völker auf Erhaltung und Fortschritt vereinbar sind.“

Wie wir sehen, bestätigt der Papst das klassische Prinzip der Morallehre, wonach die Schulden, so groß sie auch sein mögen, nicht bezahlt werden dürfen, wenn die Zahlung mehr Schaden als Nutzen anrichtet. Für den Papst wie auch für die meisten Analysetreibenden sind die Außenschulden nicht so sehr ein wirtschaftliches Problem, sondern vielmehr ein Problem von enormen politischen und moralischen Dimensionen.

Das oberste Recht der Völker im Allgemeinen und der einzelnen Personen im Konkreten muß höher veranschlagt werden als jede andere Forderung oder Verpflichtung. Dazu heißt es bereits in *Laborem Exercens* deutlich: „Der

authentische Fortschritt impliziert ein moralisches Ziel: das gesamte Gemeinwohl des menschlichen Geschlechts, des einzelnen Menschen und aller Menschen insgesamt.“ (Nr. 28)

Der Papst gebraucht den Ausdruck „Es ist nicht erlaubt“, der ein absolutes Zahlungsverbot impliziert, und sagt den Regierungen der Schuldner-Länder, daß sie nicht zahlen sollen; verlangt von den Regierungen und Institutionen der Gläubiger-Länder einen Verzicht auf die Zahlung, wenn diese Hunger und Verzweiflung für das Volk mit sich bringt. Der Papst hätte sich einer ausgeglicheneren und diplomatischeren Formulierung bedienen können. Er hätte z.B. sagen können: Es ist nicht ratsam zu zahlen..., man sollte nicht die Zahlung verlangen..., o.ä. Aber er wählte den härtesten, eindeutigsten und moralisch weitgehendsten Ausdruck aus: „Es ist nicht erlaubt!“ „Non licet!“ (Ich habe den Eindruck daß die ursprüngliche lateinische Formulierung noch viel ausdrucksvoller, als die Übersetzung ist. Sie klingt nämlich eindeutig nach einem Verbot.)

Damit das moralische Argument richtig apodiktisch wird, fehlt nur noch eins: wir müssen die zweite Prämisse beweisen. Der Papst nämlich stellt das *moralische Prinzip auf, daß die Schuldenbezahlung zu unterbleiben hat, wenn sie das Verhungern und die Verzweiflung des Volkes verursacht*. Wir werden also in gedrängter Darstellung beweisen, daß *Zahlung der Außenschulden verheerende Auswirkungen auf die elementarsten Rechte und auf die menschlichen Grundbedürfnisse des Volkes hat*.

5. *Lateinamerika leidet unter den von IWF und Weltbank auferlegten Zahlungsbedingungen*

Alle Völker des südlichen Erdteils, aber vor allem Lateinamerika, sind von den politischen Bedingungen schwer betroffen, die ihnen der IWF und die Weltbank für die Zahlung der Außenschulden auferlegt haben.

Ich möchte an erster Stelle einige Feststellungen des Dokuments *Santa Fé II* anführen. Das Dokument ist eine Art politischer Erklärung, die das Denken und Handeln der gegenwärtigen nordamerikanischen Regierung inspiriert. Die Ideologen der Bush-Administration und des Statedepartements urteilen über die Lage so:

„Die Lösung der Krise (d.h. der Außenschulden) muß von der Erkenntnis ausgehen, daß die Last der Schulden verringert werden muß, weil sie in den heutigen Dimensionen absolut unbezahlbar ist.“ (Santa Fé, S. 12)

Wenn es nicht zu einer wesentlichen Veränderung der internationalen Ordnung, d.h. der internationalen Bestimmungen kommt, wird Lateinamerika sich noch mehr verschulden müssen, so daß der sog. Automatismus der Schulden eintreten wird. In der Tat geht das aus der graphischen Darstellung desselben Dokuments hervor:

„Die Schulden Lateinamerikas grenzen an die 450 Mrd. Dollar, und wenn bei dieser Summe die jetzigen Zinsraten verlangt werden, müßten die Schuldner-Länder 1,8

Billionen Dollar während der nächsten 20 Jahren bezahlen, ohne daß die Schuldenhöhe um einen einzigen Pfennig abgenommen hätte“ (Santa Fé, S. 13).

Die Wirtschaftskrise, unter der Lateinamerika seit 10 Jahren ununterbrochen leidet – und deren Ursachen und Wirkungen eng verbunden sind mit dem Problem der Außenschulden – hat dazu geführt, daß man bis heute das Lebensniveau von vor 12 Jahren noch nicht wieder erreicht hat.

- Die Bilanz des Außenhandels ist um 20% negativer als am Anfang der achtziger Jahre.
- Die Außenschulden des Kontinents stiegen – nach den Daten der CEPAL (Conferencia Episcopal) – von 327 Mrd. im Jahre 1982 (als Mexiko den Aufschub der Zahlungen bekannt machte) auf ca. 432 Mrd. Dollar am Ende des Jahres 1990.
- Der Kontinent hat Geldmittel in Höhe von ca. 224 Mrd. an das Ausland überwiesen, und trotzdem nehmen die Schulden weiter zu.
- Während der selben Zeit stiegen die Nettozahlungen von Einkommen und Zinsen der lateinamerikanischen Länder von 34 Mrd. auf 37 Mrd. pro Jahr. De facto gibt es einen Netto-Kapitaltransfer aus Lateinamerika ins Ausland. Es ist der arme Lazarus, der den opulenten Tisch des reichen Epulons noch beliefern muß. Aber es ist sogar lächerlich bzw. eine Ironie, daß man feststellen muß, daß auch nach der Zahlung dieser unvorstellbaren Geldsummen der Kontinent einen Zahlungsverzug von über 30 Mrd. Dollar aufweist. Allein Argentinien und Brasilien haben einen Verzug von 15 Mrd. Dollar. Die dramatische Auswirkung, die die Außenschulden für die Wirtschaft dieser Erdregion hat, ist am prozentualen Verhältnis der Außenschuldenzahlung (Tilgungen plus Zinsen) zum jeweiligen Warenexport abzulesen:
 - In 13 lateinamerikanischen Ländern verschluckt die Schuldenzahlung mehr als 30% des Gesamtexports: Argentinien ca. 56%; Venezuela ca. 40%; Brasilien ca. 38%; Chile 36%; Peru ca. 71%; Bolivien ca. 64%.

Es ist evident, daß angesichts des Ausmaßes des Problems die im *Plan Brady* vorgeschlagenen Maßnahmen wirkungslos sind. Sie sind zu bescheiden. Im Juni 1990 schlug Präsident Bush in der sog. „Initiative für den amerikanischen Kontinent“ weitgehendere und komplexere Maßnahmen vor. Manche halten diese Initiative für einen neuen „Sirenengesang“ des Nordens. Die Initiative sieht Maßnahmen auf drei verschiedenen, außerordentlich wichtigen und strategisch relevanten Ebenen vor: Es handelt sich um die Außenschulden, um die Förderung der Investitionen der USA in unserer Region und um eine interregionale (kontinentale) Freihandelszone.

Wir können aber behaupten, daß die schwache Stelle der Initiative gerade der Punkt der Außenschulden ist. Die Initiative sieht eine Reduzierung der ca. 12 Mrd. Dollar betragenden bilateralen Schulden der lateinamerikanischen Staaten bei den USA vor. Von dieser Summe sind ca. 7 Mrd. Schulden gegenüber der nordamerikanischen Regierung und ca. 5 Mrd. Schulden bei

amerikanischen Handelsbanken. Diese Beträge machen aber nicht einmal 3% der Gesamtsumme der Außenschulden aus, die zur Zeit an die 430 Mrd. grenzt.

Die angebotene Schuldenreduzierung ist also minimal im Vergleich zum gigantischen Ausmaß des Schuldenbergs des Kontinents. Andererseits hält die „Initiative“ an der Vorstellung fest, daß die Schulden „von Fall zu Fall“ und nicht insgesamt behandelt werden müssen (M. de Cautin, in: *Presencia* vom 8.7.1991).

Seit dem Ausbruch der Krise im Jahr 1982 bis Ende 1989 haben die ausländischen Gläubiger und Unternehmer eine Summe von ca. 78,2 Mrd. Dollar in Lateinamerika investiert oder diesen Ländern ausgeliehen. Aber im selben Zeitraum haben sie 281,3 Mrd. Dollar von Lateinamerika bekommen. Das bedeutet, daß in acht Jahren etwas mehr als 203 Mrd. Dollar (d.h. durchschnittlich über 25 Mrd. pro Jahr) von Lateinamerika in die industrialisierten Länder transferiert wurden. Das erstickt jeden Versuch im Keim, diese Ökonomien zu stabilisieren und eine Wachstumsrate von ca. 5% zu erreichen. Aber trotz all dieser Zahlungen betragen die Außenschulden der Region (des Kontinents) 326 Mrd. Dollar. 1989 erreichten sie die 415 Mrd. und Mitte des Jahres 1991 überstiegen sie die Marke von 432 Mrd. Dollar.

6. Die Aussenschulden und der Hunger

Im oben zitierten Abschnitt aus *Centesimus Annus* thematisiert der Papst den engen Zusammenhang von Hunger und Außenschuldenbedienung. Dieser Zusammenhang soll nun kurz dargestellt werden. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, daß der Hunger stets von Unterernährung, Krankheiten und Frühsterblichkeit, d.h. niedriger Lebenserwartung begleitet wird.

Zwei Drittel der lateinamerikanischen Bevölkerung leidet an Unterernährung. In Lima z.B. waren im Jahr 1972 über 24% der Kinder unterernährt. Im Jahr 1978 waren es schon 28%, und 1983 waren es 36%. Man muß nicht unbedingt ein Pessimist sein, um anzunehmen, daß die Situation heute noch schlimmer ist.

Nach einer Studie von zwei nordamerikanischen Soziologen lassen sich die Auswirkungen der Außenschulden auf die Lebenserwartung der Bevölkerung folgendermaßen quantifizieren: Die Schuldenzahlung in Höhe von 10 Dollar (pro Jahr und pro Person) bewirke eine Abnahme der Lebenserwartung von 142 Tagen pro Person (im Vergleich zur Lebenserwartung, die man erreicht hätte, wenn die vor der Krise festgestellte Entwicklung konstant geblieben wäre). Damals, zur Zeit der Abfassung dieser Studie, betrug die Schulden-Zahlungsrate 27,3% pro Kopf und pro Jahr. Das bedeutet im Durchschnitt 387 Lebenstage weniger pro Einwohner der verschuldeten Länder. Aus diesen Gründen stellt ein Kritiker der Außenschulden folgendes fest:

„Die Außenschulden sind unmoralisch, weil sie von Anfang an ein Betrug waren; weil sie für Verschwendung und repressive Zwecke mißbraucht wurden; weil sie aus Wucher multipliziert wurden und weil ihre Zahlung den Tod und die Verzweiflung von Millionen bedeutet.“¹

7. Einige (in den Lehrdokumenten der Kirche nahegelegte) konkrete Lösungsvorschläge hinsichtlich der Außenverschuldung

1. Ein nicht unbedeutender Teil der Außenschulden muß erlassen werden. Der *Erlaß* soll nach den folgenden Gesichtspunkten und *Kriterien* erfolgen:

a) Vor allem müssen die Schulden der ärmsten Länder und derjenigen erlassen werden, in denen die Schulden sich am dramatischsten auswirken.

b) Es sollen ebenfalls jene Außenschulden erlassen werden, die (sei es auf Grund des Ausleihmodus' oder der Zahlungsbedingungen oder ihres Zwecks) eindeutig unmoralisch und illegitim sind.

c) Es sollten ebenfalls die Außenschulden jener Länder erlassen werden, aus denen hohe Geldsummen infolge der Kapitalflucht in die Banken der Gläubigerländer schon zurückgeflossen sind. Ebenfalls sollen jene Schulden erlassen werden, die mit der (Geld-)Wäsche von Narcodollars (d.h. Dollars aus Drogengeschäften) zusammenhängen.

d) Und letztlich soll man auch jene Schulden annullieren, für welche hohe Wucherzinsen, Zahlung von ungesetzlichen Provisionen etc. erzwungen wurden.

2. *Niedrigere Zinssätze*: Das Lehrdokument der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* hält die geltenden Zinssätze für zu hoch. Die Situation wird dadurch noch verschlimmert, daß zu den an sich schon überhöhten Zinsen die Zinseszinsen hinzukommen.

3. In vielen Fällen müssen die *Fälligkeitsfristen* erhöht werden. Vor allem, wenn man berücksichtigt, daß viele dieser Länder unter der starken Devaluation (Wertverlust) ihrer Rohstoffe leiden und daß diese Wertminderung am meisten den Gläubigerländern zugute kommt.

4. *Verzicht auf protektionistische Maßnahmen* gegenüber den am stärksten verschuldeten Ländern. Das Dokument der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* hebt hervor: „Die Industrieländer müssen auf protektionistische Maßnahmen, die die Ausfuhr der Entwicklungsländer behindern, verzichten; wenn außerdem das technische know-how mit ihnen geteilt wird, würden sich auf diese Weise die wirtschaftlichen Möglichkeiten dieser Länder verbessern.“

5. *Preiserhöhung der Rohstoffe*. „Unter Mitwirkung aller Länder und Hinzuziehung des Sachverständs der betroffenen internationalen Institutionen müssen die internationalen Handelsbedingungen (insbesondere die Instabilität der Rohstoffpreise) erneut gründlich untersucht werden, um der Forderung nach Gerechtigkeit und internationaler Solidarität dort mehr Geltung

¹ X. *Gorostiaga*, *Deuda externa y desarrollo*. L'Harmattan, Paris 1988.

zu verschaffen, wo die nationalen Interessen zu stark im Vordergrund stehen.“

6. Investitionen und neue Geldausleihen zu besseren Bedingungen und vor allem zur Lösung von akuten sozialen Problemen.

8. Die geteilte Verantwortung

Es ist selbstverständlich, daß es bei einem so dramatischen und hochkomplexen Problem wie dem der Außenverschuldung viele Schuldige und Verantwortliche gibt. Auch wenn wir wie auch die Kirche nicht nur zugunsten der ärmsten Individuen, sondern auch zugunsten der ärmsten Länder eindeutig Position bezogen haben, hindert uns das nicht, auf die begangenen Fehler hinzuweisen. Vor allem müssen die Fehler genannt werden, die die Regierungen und die herrschenden Klassen beim Aushandeln und bei der (häufig unmoralischen) Investition der Kredite begangen haben.

In den Lehrdokumenten der Kirche wird dem Prinzip der Mitverantwortung große Bedeutung beigemessen. Die Schuldner hören das zwar nicht gern, aber es gibt die bittere Ironie, daß die Außenverschuldung ein wirkliches Festival des Unsinnns und der Leichtfertigkeit darstellt: leichtsinnige Bankiers verliehen unsinnige Kredite an leichtsinnige Regierungen. Und das alles, um den größten Kapitaltransfer der Geschichte aus den ärmsten in die reichsten Länder zu bewerkstelligen. (DECEP. „La deuda externa brasileira“, Policopiados).



Quelle: Frankfurter Rundschau 5.1.1990 (nach eXplizit - Unterrichtsmaterialien 25/1990, 46).

Im FR-Begleittext „Uralte Rechnung aufgemacht“ heißt es: „Für das von den 'Conquistadores' ausser Landes geschaffte Gold schuldet Spanien dem Andenstaat Bolivien die beachtliche Summe von 211,2 Milliarden Dollar... Nun, da andere von diesen Reichtümern profitiert hätten, könnten auch Peru und Bolivien ein wenig Wohlstand für sich beanspruchen, ... Sollte sich Spanien einverstanden erklären, ... könnte mit der 'Rückzahlung' am 12. Oktober 1992 ... begonnen werden.“

Redaktion: Zwergel

Thomas Schreijäck

Entwicklung braucht Entschuldung.

Anmerkungen zu einem Entschuldungskonzept der Schweiz anlässlich der 700-Jahr-Feier der Eidgenossenschaft

1. Die Ausgangssituation

Mit Beginn der 80er Jahre unseres Jahrhunderts schlägt in das internationale politische und wirtschaftliche, d.h. im besonderen in das internationale Kapitalwesen eine Bombe ein, mit der weltweit niemand gerechnet hatte. Im Sommer 1982 erklärte sich Mexiko außerstande, seine Auslandsschuld zu bedienen. Für einen solchen Fall hatten weder die Kapitalgeber noch das internationale Finanzgebaren auch nur annähernd Strategien parat.

Im Gefolge dieses Ereignisses, dem sich nach Mexiko auch andere Länder vielfach notgedrungen anschlossen, kam es zu einer vollkommen neuen Bewußtwerdung über das Verhältnis der entwickelten Industrieländer zu den sogenannten Entwicklungsländern und im besonderen zu einer Verschärfung im Nord-Süd-Gefälle.

Was sich auf dem internationalen Finanz- und Kapitalmarkt als unerwartete Tatsache zugetragen hatte und sich dort zugleich als fundamentale Krise herausstellte, ist in den Folgejahren auch von den Kirchen und im besonderen von den kirchlichen Hilfswerken als Zuspitzung ihrer Aufgabenstellungen im Blick auf die sogenannte Dritte Welt aufgenommen worden.

Im Anschluß an die Veröffentlichung der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise* im Jahre 1987¹ veranstaltete das Maternushaus in Köln eine erste große Tagung zum Thema *Verschuldung und kein Ausweg? Die Last der Auslandsschulden in Bolivien und Peru.*² Im Folgejahr veröffentlichte die Kommission Weltkirche ein Dokument zum Thema: *Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung.*³ Im gleichen Zusammenhang erarbeitete und veröffentlichte die wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz ein Dokument zum Thema *Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt.*⁴

Im Umfeld dieser ersten Bestandsaufnahmen kam es zunehmend zur Forde-

¹ Vgl. *Päpstliche Kommission Justitia et Pax, Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise*, Bonn 1987.

² Vgl. *Verschuldung und kein Ausweg? Die Last der Auslandsschulden in Bolivien und Peru*, hrsg. von der Thomas-Morus-Akademie, (Bensberger Protokolle 52) Bensberg 1987.

³ Vgl. *Kommission Weltkirche, Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung*, Bonn 1988.

⁴ Vgl. *Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt*, hrsg. von der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J.

rung eines nicht nur partiellen, sondern bisweilen vollständigen Schuldenerlasses bezüglich der ärmsten Entwicklungsländer. Die Positionen und Reaktionen auf diese Forderungen sind bis heute kontrovers und fallen je nach Ausgangspunkt der Betrachtungslage unterschiedlich aus. Eindrücklich belegt dies die Veröffentlichung des Freiburger Arbeitskreises *Verschuldungskrise*, der sich Anfang 1989 als interdisziplinärer Arbeitskreis – ausgehend von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau – konstituierte.⁵

Populär geworden im Zusammenhang mit der 700-Jahr-Feier der Schweiz ist in der Weltöffentlichkeit die Forderung einer Entschuldung der Schuldnerländer gegenüber der Schweiz angesichts dieses Jubiläums.⁶ Bezüglich dieser Forderung kam es in der Schweiz zu einzelnen konkreten Stellungnahmen. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, die wesentlichen Argumente in einer Grundskizze zusammenzustellen.

2. Die Grundforderungen der Petition „Entwicklung braucht Entschuldung“

Im Frühjahr 1990 haben die kirchlichen Hilfswerke der Schweiz zur Unterstützung der Petition *Entwicklung braucht Entschuldung* aufgerufen. Die Grundforderungen, die darin an das Parlament und den Bundesrat gestellt werden, lauten:

„Zum siebenhundertjährigen Bestehen der Schweiz einen Fonds von mindestens 700 Millionen zur Entschuldung der ärmsten Entwicklungsländer zu errichten.

– Dieser Entschuldungsfonds erwirbt Guthaben der schweizerischen Gläubiger (Bund, Banken, Exporteure) gegenüber den ärmeren Entwicklungsländern. Der Übernahmepreis wird mit den Gläubigern ausgehandelt. Dabei ist dem niedrigen Marktwert der Guthaben und der Mitverantwortung der Gläubiger für die Schuldenkrise Rechnung zu tragen.

– Die vom Fonds übernommenen Schuldforderungen werden gestrichen. Die Regierungen der Entwicklungsländer müssen jedoch in der Regel einen Teil der eingesparten Schuldzahlungen in lokaler Währung im eigenen Land für Entwicklungsvorhaben zur Verfügung stellen (z.B. im Rahmen eines *Gegenwertfonds*).

– Die Mittel zur Finanzierung des Entschuldungsfonds sollen vorab aus den Verrechnungssteuer-Erträgen des Bundes aus der Dritten Welt aufgebracht werden...“⁷.

Eine aus der Sicht der Ökonomie erarbeitete Stellungnahme beschäftigt sich damit, ob diese Forderungen sinnvoll sind.⁸ Sie wird in drei Schritten entwickelt. Zunächst wird nach den Konsequenzen einer generellen Entschuldung der Entwicklungsländer überhaupt gefragt; sodann werden die Finanzie-

⁵ Vgl. Auswege für überschuldete Entwicklungsländer? in: Freiburger Universitätsblätter 29 (1990) H.110.

⁶ Vgl. Petition *Entwicklung braucht Entschuldung*, in: Neue Züricher Zeitung Nr.200 v. 30.08.1990, 22.

⁷ Vgl. a.a.O. Mit Verrechnungssteuer ist diejenige gemeint, die auf Zinsen von Bankguthaben aus der 3. Welt erhoben werden. Dabei wird von einem moralisch zweifelhaften Kapitalstock ausgegangen, der entweder durch Kapital- oder Steuerflucht entstanden ist.

⁸ Vgl. H. Schneider, Entschuldung der III. Welt. Gedanken zur Petition „Entwicklung braucht Entschuldung“, Zürich 1990.

rungsprobleme einer solchen Entschuldungsaktion im besonderen für die Möglichkeiten der Schweiz bzw. in ihrer Bedeutung für die Schweiz dargestellt und abschließend geht es um die Konsequenzen und Annahmen, die aus den Einzelargumenten für ein Entschuldungskonzept der Schweiz angesichts der Vorüberlegungen resultieren.

3. Zur generellen Problematik einer Entschuldungsaktion

Die Überlegungen zur Petition aus der Sicht der Ökonomie basieren zunächst auf den vielfältigen Möglichkeiten, die zur Schuldenlast der Entwicklungsländer geführt haben könnten. Dazu wird darauf hingewiesen, daß es wesentlich sei zu prüfen, ob es staatliche, halbstaatliche oder private Geldgeber sind, die nun ihre Forderungen stellen.⁹ Bei allen Überlegungen jedoch besteht Einigkeit darüber,

„daß nicht die Auslandsverschuldung selbst, sondern nur der an das Ausland zu leistende Schuldendienst (d.h. Zinsen und Tilgung) eine Last für die betroffenen Länder darstellt. [Die Zuspitzung dieses Problems ergibt sich aus den vielfältigen Möglichkeiten, derer sich ein Land bezüglich seiner Verschuldung bedient hat.] Während die internationalen Organisationen regelmäßig bestimmte Entwicklungsprojekte finanzieren und dabei auch wirtschaftspolitische Auflagen durchsetzen, sind die Entwicklungsländer bei der Verwendung von Krediten, die sie auf dem (privaten) Weltkapitalmarkt aufnehmen, frei – weshalb viele diese Finanzierung bevorzugt haben. Und da diese Kredite kurzfristig und zu einem variablen Zinssatz gewährt worden sind, sind die Zinslasten der Entwicklungsländer in der Vergangenheit explosionsartig angestiegen.“¹⁰

Das Problem der Verschuldungsspirale entsteht auf der Grundlage weltweit angewandeter Devisenbestimmungen, die in der Regel vorrangig aus dem Import-Exportverhältnis eines Landes als Ausgaben bzw. Einnahmen ermittelt werden und für die Entwicklungsländer meist negativ ausfallen. Die damit verbundenen Probleme in den Entwicklungsländern selbst können hier nur genannt, nicht aber im einzelnen ausgeführt werden. Der programmierte Teufelskreis wird in der Stellungnahme als *Devisenbewirtschaftung*¹¹ bezeichnet. Devisenbewirtschaftung meint ein regelrechtes System innerhalb eines Finanzgebarens, zu dem sowohl Kapitalflucht, mangelnde Investitionsbereitschaft ausländischer Investoren, als auch die Bedienung der Auslandsschulden u.a. gezählt werden. Grundsätzlich wird festgestellt: „Die Zahlungsbilanzsituation des Entwicklungslandes wird durch die Devisenbewirtschaftung [aus den genannten Gründen] eigentlich nur noch verschlechtert.“¹² Da sich

⁹ Vgl. a.a.O., 3.

¹⁰ A.a.O., 4.

¹¹ Vgl. a.a.O., 11f.

¹² A.a.O.

aus der Perspektive und den Gesetzmäßigkeiten der Ökonomie hinter einem Schuldenerlaß die Gefahr einer unmittelbar nachfolgenden Neuverschuldung verbirgt, d.h. die Entwicklungsländer zu sog. Trittbrettfahrern auf dem internationalen Kapitalmarkt macht, werden in den Schuldenerlaßüberlegungen drei grundsätzliche Empfehlungen gegeben.

„1. Jede Aufnahme von (privaten) Krediten im Ausland ist notwendigerweise mit zukünftigen Schuldendienst-Zahlungen verbunden. Eine Beeinträchtigung der Versorgung der Bevölkerung läßt sich nur vermeiden, wenn diese Kredite zur Finanzierung von *rentablen* Investitionen benutzt werden, die in der Zukunft eine entsprechende Erhöhung der inländischen Produktion erlauben.

2. Es gibt Entwicklungsprojekte, die diesen Anforderungen nicht genügen, z.B. Überlebenshilfe und Investitionen in die Infrastruktur. Ihre privatwirtschaftliche Rentabilität ist so gering, daß sie nicht über Kredite, die am internationalen Kapitalmarkt aufgenommen werden, finanziert werden sollten. Sie müssen vielmehr durch öffentliche Entwicklungshilfe gefördert werden, die am besten zins- und rückzahlungsfrei gewährt werden sollte.

3. Das trifft vor allem auch für die Ausbildungsprogramme zu, also für Investitionen in das Humankapital, die überhaupt die Voraussetzung für das Entstehen einer qualifizierten *Mittelschicht* in diesen Ländern ist. Nur auf diese Weise läßt sich wahrscheinlich auch die politische Stabilität erreichen, ohne die eine befriedigende wirtschaftliche Entwicklung nicht möglich ist.“¹³

4. Zur Funktion des Gegenwertfonds

Die Petition *Entwicklung braucht Entschuldung* schlägt vor, daß der Schuldendienst eines Landes in einheimischer Währung zu leisten und in einem Gegenwertfonds gutgeschrieben werden soll. Diese Gelder sollen dann nicht mehr ins Ausland transferiert, sondern von nichtstaatlichen Organisationen verwaltet, kontrolliert und zur Finanzierung von Entwicklungsprojekten verwendet werden.¹⁴ Die Bedenken gegenüber diesem Vorschlag aus ökonomischer Sicht sind vielfältig und eher skeptisch. Als Begründung wird angeführt, „daß die *Armen* von dieser Entschuldungsaktion überhaupt nicht profitieren werden, weil sie letztlich die Projekte des Gegenwertfonds selbst finanzieren. [...] Der Vorteil, den Entwicklungsländer durch diese Entschuldungsaktion haben, ist umso kleiner, je größer der von diesen Projekten verursachte Devisenbedarf ist – schließlich konkurriert er mit den anderen Verwendungen der Devisen, etwa für den Kauf von Investitionsgütern.“¹⁵

Die Stellungnahme beurteilt also das Konzept des Gegenwertfonds in seiner Wirkung deswegen skeptisch, weil Bezahlungen aus dem Gegenwertfonds die Notenbank eines Landes zwar entlastet, die Regierung aber zu seiner Finanzierung entweder mangels eines geeigneten Steueraufkommens Konsumgüter steuerlich höher belasten oder durch Finanzierung der Notenpresse Inflationssteuern erheben muß. Beides fällt aber in der Regel auf die ärmeren Bevölkerungsschichten zurück. In der Stellungnahme zur Petition wird eingangs zwischen Schuldner und sogenannten *guten Schuldnern* unterschieden. Mit letzteren sind diejenigen Entwicklungsländer, die ihren Schulden-

¹³ A.a.O., 13.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 14f.

¹⁵ A.a.O.

dienst noch immer bzw. regelmäßig leisten, gemeint. Bezogen auf die Argumentation wird festgestellt:

„Zur Entlastung der Entwicklungsländer kann allein die jährliche Deviseneinsparung beitragen. Deshalb können eigentlich von dieser Entschuldung nur diejenigen Länder profitieren, die ihren Schuldendienst immer noch leisten.“¹⁶

Aus diesem Grund – so die Stellungnahme – ist der Vorzug der Petition noch nicht klar ersichtlich. Von allen möglichen Annahmen scheint diejenige des Erreichens einer Erhöhung der jährlichen bzw. periodischen Entwicklungshilfe die naheliegendste zu sein. Wie eine solche aus der Sicht der Schweiz finanziert werden müßte, wird nun im nächsten Schritt diskutiert.

Das Dokument sieht insgesamt bezüglich des Konzepts des Gegenwertfonds eine mögliche Wirkung eher skeptisch und hält den Vorschlag als Argument dagegen, die jährliche Entwicklungshilfe schlicht zu erhöhen.

5. Zu den Finanzierungsmöglichkeiten des Entschuldungsfonds in der Schweiz

Zur Finanzierung des Entschuldungsfonds sieht die Stellungnahme zur Petition drei Möglichkeiten; danach wäre eine erste Möglichkeit das Prinzip der gegenseitigen Deckungsfähigkeit der Bundeseinnahmen. Alternierend dazu die Finanzierung des Entschuldungsfonds über Neuverschuldung bzw. die Finanzierung des Entschuldungsfonds über Steuererhöhungen.

Damit eine gegenseitige Deckungsfähigkeit der Bundeseinnahmen gewährleistet sei, müßte der Bund – so die Überlegung – bezüglich der Einrichtung eines Entschuldungsfonds *zusätzliche Staatsausgaben* tätigen, „die nur über *zusätzliche Steuern, Einsparungen* bei bisher schon bewilligten Staatsausgaben bzw. *Neuverschuldung des Bundes* finanziert werden können“¹⁷. Alle drei Möglichkeiten führen zur Neuverschuldung des Staates. Für die Entschuldungsfrage der Schweiz ergibt sich für den Ökonomen in dieser Hinsicht eine fragwürdige Logik, die folgendermaßen beschrieben wird: „Wir fühlen uns umso reicher, je geringer wir den Wert unserer Forderungen gegenüber den Entwicklungsländern und je höher wir den Wert der inländischen Staatsschuld einschätzen.“¹⁸

Warum also – so der Autor – nicht gleich und ohne Umwege eine Erhöhung der jährlichen Entwicklungshilfe? Als vorläufige Antwort vermutet er, daß die Bereitschaft fehle, sich langfristig zu höheren Entwicklungshilfeszahlungen verpflichtet zu wollen, im Gegensatz dazu aber die Bereitschaft bestünde, inländische Staatsschuld über zusätzliche Steuerzahlungen zu bedienen.

Neben gegenseitiger Deckungsfähigkeit der Bundeseinnahmen bzw. Neuverschuldung bleibt zur Finanzierung des Entschuldungsfonds noch diejenige

¹⁶ A.a.O., 15.

¹⁷ A.a.O., 17.

¹⁸ A.a.O.

der Steuererhöhung. Auch dieser Weg erscheint dem Ökonomen kontraproduktiv. Abgesehen von den inländischen Umverteilungsreaktionen, die durch die Finanzierung des Entschuldungsfonds durch zusätzliche Steuereinnahmen ausgelöst werden, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob es dadurch zu einer vermögenswirksamen Entlastung der Entwicklungsländer kommt. Im Grunde – so die Stellungnahme – würde die Schweiz damit nur heute schon die Entwicklungshilfezahlungen der nächsten Jahre finanzieren. Überdies sei von einer Übernahme der Bankforderungen an die Entwicklungsländer durch den Entschuldungsfonds abzuraten.

„Eine solche Übernahme ist nämlich deshalb gefährlich, weil wir die Kreditgewährung – national wie international – marktwirtschaftlich organisiert haben, wir die Entscheidungen darüber also Privaten überlassen. [...] Dann sind aber spätere Entschuldungsaktionen gefährlich: Sie können nämlich den Eindruck erzeugen, daß in einem zukünftigen ähnlichen Fall wieder eine Schuldenübernahme erfolgen wird, was Banken zu volkswirtschaftlich zu risikoreichen Anlagen verleitet. Gerade um *free-rider*-Verhalten der Banken (und der Entwicklungsländer) auszuschließen, sollten die Forderungen der Banken nicht übernommen werden.“¹⁹

6. Was also be-wirkt die *Petition*?

Erst in den abschließenden thesenartigen Fragen der Stellungnahme zur *Petition* – so richtig diese auch aus ökonomisch bzw. volkswirtschaftlicher Sicht sein mögen – leuchtet meiner Einschätzung nach ganz schwach die Ansatzmöglichkeit für ein Gespräch zwischen Ethik und Ökonomie auf. Hören wir abschließend auf den Argumentationsgang selbst.

„Den Schuldnerländern wird durch den Wegfall des Schuldendienst-Transfers geholfen. Selbst wenn man davon ausgeht, daß die Schulden zum Marktwert aufgekauft werden, taucht immer noch die Frage auf, ob in der Schweiz während ca. zweier Jahren das ganze Kapital aufgebracht werden soll. Immerhin könnte ja dasselbe Ergebnis dadurch erreicht werden, daß die jährlichen Entwicklungshilfe-Zahlungen entsprechend aufgestockt werden. Deutet der Umstand, daß das nicht vorgeschlagen wird, darauf hin, daß man sich gerade nicht zu einer langfristigen Erhöhung der Entwicklungshilfe-Zahlungen verpflichten will?

Die Entschuldung kann nur denjenigen Entwicklungsländern helfen, die ihren Schuldendienst (noch) leisten. Diese *guten* Schuldner sind möglicherweise gar nicht diejenigen, die der Hilfe am meisten bedürfen.

Der Schuldendienst soll von den Entwicklungsländern weiterhin, allerdings in heimischer Währung in einen Gegenwertfonds eingezahlt werden und zur Finanzierung förderungswürdiger Projekte dienen. In diesen Ländern ist aber die Finanzierung von Ausgaben über Geldschöpfung deshalb nie ein Problem, weil die Notenbank von der Regierung abhängig ist. Werden diese Notenbankkredite verausgabt, so steigt in beiden Fällen die sicherlich schon bestehende Inflation. Und wenn der Schuldendienst durch indirekte Steuern finanziert wird, dann zahlen wahrscheinlich die Ärmsten gerade die Projekte des Gegenwertfonds. Vorteilhaft kann das nur dann sein, wenn der Gegenwertfonds die Mittel *besser* als der Staat verwendet. Dürfen wir das allgemein behaupten?

Und kann dasselbe Ergebnis nicht auch dadurch erreicht werden, daß die Schweiz den Entwicklungsländern direkt jedes Jahr mehr Entwicklungshilfe zahlt? Der einzige Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Entwicklungshilfe besteht ausschließlich darin,

¹⁹ A.a.O., 19.

daß die Entwicklungs-Organisationen bei der vorgeschlagenen Entschuldungsaktion ein Mitspracherecht bei der Mittelvergabe erhielten, während die Bewilligung jährlicher Entwicklungshilfezahlungen in die Kompetenz der Bundesversammlung fiel.

Deshalb drängt sich der Eindruck auf, daß die Petition in erster Linie eine Erhöhung der Entwicklungshilfe und ein Mitspracherecht der Entwicklungshilfe-Organisationen intendiert. Das läßt sich möglicherweise als Entschuldungsaktion publikumswirksamer als die Erhöhung der direkten Entwicklungshilfezahlungen verkaufen.²⁰

Die Polemik der Abschlußthesen wird, trotz der Stringenz einer ökonomischen Rationalität, überdeutlich. Nun sind es aber ebenfalls Ökonomen, die einen Schuldenerlaß für notwendig, aber nicht einmal hinreichend erachten. O.Landmann nennt fünf populäre Irrtümer in der Schuldenerlaß-Debatte. Irrtum Nr.4 stellt unmißverständlich fest: „Schuldenerlaß ist kostenlos. Was Kosten verursacht, ist nicht der Schuldenerlaß, sondern die Vergabe fauler Kredite.“²¹ Was die Überlegungen bezüglich des Gegenwertfonds angeht, gibt es jedenfalls viele Berührungen mit der Praxis projektbezogener Entwicklungszusammenarbeit vor allem in nichtstaatlichen, halbstaatlichen und kirchlichen Organisationen. Was gegenüber den Entwicklungsorganisationen in der Stellungnahme zur Petition als Vorbehalt aufscheint ist die Mikroebene, der die weltweiten Vorbehalte gegenüber der 3. Welt aus der Sicht der Gläubiger als Makrokosmos entsprechen. In aufgeschlossenen Kreisen aber besteht kein Zweifel darüber, daß solche Formen der Finanzierung und der Schuldenkompensation in den und für die Entwicklungsländer in Anbetracht der Gesamtweltlage als derzeit einzig zu empfehlender Weg möglich ist. Eine angemessene Würdigung ihrer innovativen Kraft aber steht bis zur Stunde noch aus.

Was Hans Jonas angesichts der Verletzlichkeit der Natur formuliert, gilt auch für die Verletzlichkeit der menschlichen Lebenssphäre:

„Unter solchen Umständen wird *Wissen* zu einer vordringlichen Pflicht über alles hinaus, was je vorher für seine Rolle in Anspruch genommen wurde, und das Wissen muß dem kausalen Ausmaß unseres Handelns größengleich sein. Die Tatsache aber, daß es ihm nicht wirklich größengleich sein *kann*, das heißt, daß das vorherrschende Wissen hinter dem technischen Wissen, das unserem Handeln die Macht gibt, zurückbleibt, nimmt selbst ethische Bedeutung an. Die Kluft zwischen Kraft des Vorherwissens und Macht des Tuns erzeugt ein neues ethisches Problem. Anerkennung der Unwissenheit wird dann die Kehrseite der Pflicht des Wissens und damit ein Teil der Ethik, welche die immer nötiger werdende Selbstbeaufsichtigung unserer übermäßigen Macht unterrichten muß. Keine frühere Ethik hatte die globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen. Daß eben sie heute im Spiel sind, verlangt, mit einem Wort, eine neue Auffassung von Rechten und Pflichten, für die keine frühere Ethik und Metaphysik auch nur die Prinzipien, geschweige denn die fertige Doktrin bietet.“

(Aus: H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. ⁵1984, 28f.; Red.: Zwergel.)

²⁰ A.a.O. 20.

²¹ O.Landmann, Schuldenerlaß: notwendig, aber nicht hinreichend, in: Freiburger Universitätsblätter, a.a.O. 55-63, 59.

Egon Spiegel

Dios no mata.

Gewaltfreie Aktionen und Bewegungen in Lateinamerika

Paul Schladoth zum 65. Geburtstag

Die Öffentlichkeit war nicht weniger überrascht als der Empfänger selbst, als 1980 das Osloer Nobelpreiskomitee den Friedenspreis dem bis dahin weithin unbekanntem Argentinier *Adolfo Pérez Esquivel* zusprach.¹ Eine allseits verlegene Berichterstattung verriet, daß die Archive der Nachrichtenagenturen und Redaktionen keine Informationen über den unerwarteten Preisträger hergaben. Selbst in Kreisen, die sich bereits über viele Jahre und gezielt mit der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Situation in Lateinamerika beschäftigt hatten, waren der Name und das mit ihm verbundene Engagement unbekannt, obwohl Esquivel als Koordinator von *Servicio Paz y Justicia en America Latina – Orientación no-violenta (SERPAJ)* seit 1974 eine wichtige Aufgabe in der gewaltfreien Bewegung Lateinamerikas übernommen hatte: In den Situationsanalysen und Strategiedebatten der bundesrepublikanischen „Dritte Welt“-Gruppen war die Realität gewaltloser Befreiungsbewegungen in Lateinamerika im großen und ganzen unberücksichtigt geblieben,² wurden Prinzipien und Techniken der Gewaltfreien Aktion bestenfalls beiläufig und nur auf Initiative einzelner Mitglieder erörtert und Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderungen vor allem auf dem schmalen Hintergrund revolutionärer Gewaltstrategien diskutiert: an den an Mao Tse-tung³, Ernesto Che Guevara⁴, Fidel Castro und der Cubanischen Revolution orientierten Aktivitäten der Tupamaros⁵ in Uruguay, den Operationen der Stadt- und Landguerilla aus der Sicht Régis Debrays⁶ und Carlos Marighelas⁷ sowie –

¹ A.P. Esquivel war für die Auszeichnung von den nordirischen Preisträgerinnen von 1977, von Mairead Corrigan und Betty Williams vorgeschlagen worden. Unter den Preisanzwärtlern waren auch Jimmy Carter, Lord Carrington und Robert Mugabe.

² Eine Ausnahme bildeten die im „Internationalen Versöhnungsbund“ und der offiziellen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi“ organisierten „Dritte Welt“-Gruppen.

³ Vgl. *Mao Tse-tung*, Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt, Reinbek bei Hamburg⁷1971.

⁴ Vgl. *Ernesto Che Guevara*, Guerilla - Theorie und Methode. Sämtliche Schriften zur Guerillamethode, zur revolutionären Strategie und zur Figur des Guerilleros, hrsg. von Horst Kurnitzky, Berlin 1968; vgl. auch *ders.*, Bolivianisches Tagebuch. Mit einer Einführung von Fidel Castro, München 1968.

⁵ Vgl. *A. Labrousse*, Die Tupamaros. Stadtguerilla in Uruguay, München 1971; vgl. auch *H.-J. Müller-Borchert*, Guerilla im Industriestaat. Ziele, Ansatzpunkte und Erfolgsaussichten, Hamburg 1973, sowie *R. Moss*, Urban Guerrillas in Latin America, London (Institute for the Study of Conflict) 1970.

⁶ Vgl. *R. Debray*, Kritik der Waffen. Wohin geht die Revolution? Reinbek bei Hamburg 1975; vgl. auch *L. Hubermann u.a.*, Focus und Freiraum. Debray, Brasilien, Linke in den Metropolen, Berlin 1970.

besonders in christlichen Kreisen – in Auseinandersetzung mit dem gescheiterten Versuch von Camilo Torres⁸ in Kolumbien.⁹

Und während Ende 1979 und in den 80er Jahren die sandinistische Revolution in Nicaragua in den Medien breite Beachtung fand, blieb die Berichterstattung über den gewaltfreien Kampf der Bauern im Nordosten Brasiliens um Grund und Boden weitestgehend aus, verlautete beispielsweise wenig vom gewaltfreien Kampf in Bolivien, „durch welchen das Volk eine Diktatur zu Fall brachte, die Che Guevara und seine Guerillas nicht stürzen konnte“¹⁰, erregte nur bei wenigen die Tatsache Aufmerksamkeit, daß ein Hungerstreik von nur vier Frauen mit ihren siebzehn Kindern eine Bewegung in Gang zu setzen vermochte, die schließlich zum Sturz der Banzer-Diktatur führte, daß es dabei Arbeitsniederlegungen und Hungerstreiks in Kirchen und an anderen Plätzen im ganzen Land gab, an denen Priester, Nonnen und Leute aller Stände (sogar ein Ex-Präsident von Bolivien) teilnahmen, und auf den Staatsstreich des Oberst Natusch das Volk mit einem Generalstreik antwortete, der den Diktator zur Aufgabe veranlaßte.¹¹

Tatsächlich ruft, wie Adolfo P. Esquivel meint, eine Bombe, wenn sie explodiert, viel Lärm und Zerstörung hervor und ist dies genau das, was die Medien gerne bringen und die RezipientInnen berichtet bekommen wollen. Und in der Tat wurden die gewaltsamen Vorgänge in Nicaragua viel mehr beachtet als die gewaltfreien in Bolivien, dient Nicaragua vielen heute noch als Beweis dafür, daß Gewalt der einzige Weg der Befreiung ist, und wird vergleichsweise wenig darüber gesprochen, wie etwa das bolivianische Volk für seine Befreiung agiert und reagiert. Auf schwer zu ergründende und hier nicht weiter zu diskutierende Weise schlägt insbesondere *Gewalt* die Menschen in ihren Bann.¹² Dinglicher und bei weitem nicht so komplex wie die

⁷ Vgl. C. Marighela, *Pour la libération du Brésil*, Paris (Editions du Seuil) 1970.

⁸ Vgl. G. Guzmán, *Camilo Torres. Persönlichkeit und Entscheidung*, München 1970; H. Lüning, *Camilo Torres. Priester, Guerillero. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Hamburg ²1970; E. Hochman/H.R. Sonntag, *Christentum und politische Praxis: Camilo Torres*, Frankfurt/M. ²1970.

⁹ Ich beziehe mich auf eigene Erfahrungen mit „Dritte Welt“-Gruppen und die Themenauswahl der repräsentativen und in vielen Gruppen gelesenen „blätter des iz3w“.

¹⁰ Adolfo Pérez Esquivel in einem im IFOR-Report vom Juli 1980 veröffentlichten Gespräch (IFOR = International Fellowship of Reconciliation); hier unveröffentlichte Übersetzung von Heidi und Georg Wolfgang Schimpf, 4.

¹¹ Vgl. ebd., 3f.

¹² In einer Auseinandersetzung mit Untersuchungen von R. Girard (*Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.Br. u.a. 1983, u. weitere Veröffentlichungen) habe ich die Ansicht vertreten, daß Gewaltphänomene uns zwar besonders schrecken und im Überlebensinteresse dauernd im Blick behalten werden müssen, daß dies aber nicht bedeuten muß, daß sich das gesellschaftliche Zusammenleben vor allem aus der Gewalt und von ihren Opfern her konstituiert und strukturiert; vgl. meinen demnächst in einem von J. Niewiadomski/W. Palaver hrsg. Sammelband erscheinenden

Gewaltfreiheit scheint sie – nicht zuletzt – einfach auch „fernsehgerechter“, leichter abbildbar und vermittelbar zu sein.¹³

Und trotzdem scheinen sich – auch im Blick auf Lateinamerika – in der letzten Zeit die Beobachtungswinkel leicht verschoben zu haben, geraten zunehmend gewaltfreie Widerstandsbewegungen in den Blick, wird in obersten Kreisen der Sandinisten über gewaltfreie Alternativen sowohl zur revolutionären wie auch militärischen Gewalt nachgedacht (s. u.), scheint deutlich zu werden, daß der maoistisch orientierte „Sendero Luminoso“ („Leuchtender Pfad“) auch nach einer Reihe erstaunlicher Erfolge nicht in der Lage ist, die politischen Verhältnisse in Peru mit aller Gewalt¹⁴ zu verändern,¹⁵ haben in Kolumbien die Guerilleros, nach Kämpfen, die bis in die fünfziger Jahre zurückgehen, die Waffen niedergelegt und sich in die Politik begeben.¹⁶ Tatsächlich sind es weder die Tupamaros, noch die Sandinisten, noch die Senderos, die den Hauptanteil des Widerstandes in Lateinamerika tragen, sondern die unzähligen Menschen (insbesondere Frauen!), die sich ohne Anwendung von Gegengewalt und unter Einsatz des kostbarsten und oft einzigen, was sie zu geben haben, nämlich ihrem Leben, den Unterdrückern, deren Helfershelfern und dem gesamten Unrechtssystem entgegenstellen und gleichzeitig an vielen Orten (Basisgemeinden) am Aufbau einer graswurzelartigen „Parallepolis“¹⁷ arbeiten. Von ihnen und ihren Aktionen, dem

Vortrag „Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord. Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei René Girard“ beim Symposion „Dramatische Erlösungslehre (im Licht der Theorie Girards)“ der Theol. Fakultät der Universität Innsbruck.

¹³ Vgl. *J. Mander*, Schafft das Fernsehen ab! Eine Streitschrift gegen das Leben aus zweiter Hand, Reinbek bei Hamburg ²1981, 274.

¹⁴ *P. Lawatsch*, ... zu feige, um zu kämpfen, in: Berichte aus dem Gewaltfreien Kampf in Lateinamerika 3/1989, 11-12, spricht ebd. 11 vom Sendero Luminoso als einer „Terrororganisation“.

¹⁵ Vgl. das Interview mit dem peruanischen Sozialwissenschaftler *Carlos Ivan Degregorie*, der als Professor an der San Marcos Universität in Lima lehrt und als einer der besten Kenner des „Sendero Luminoso“ gilt, in der Tages-Zeitung „La Republica“ vom 20.05.90 (wiedergegeben auch in: Berichte aus dem Gewaltfreien Kampf in Lateinamerika 1/1991, 10-12; vgl. auch ebd. 12-13 den Auszug aus einem Interview mit *Gustavo Gutiérrez*, das im Dezember 1989 geführt wurde).

¹⁶ Vgl. *M. Thonhauser*, Friedensprozesse in Kolumbien, in: Berichte aus dem Gewaltfreien Kampf in Lateinamerika 2/1991, 2-4.

¹⁷ Dieser Begriff steht im Zentrum der Analyse der Dissidentenbewegungen im früheren Ostblock durch *V. Havel*, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen, Reinbek bei Hamburg 1980. Die hier dargebotene Untersuchung und von zukünftigen Entwicklungen bestätigte Situationsbeurteilung scheint mir auch für eine Analyse südamerikanischer Verhältnisse aufschlußreiche Kriterien herzugeben. Sie ist auch im Vorfeld der Veränderungen in den sozialistischen Ländern viel zu wenig berücksichtigt worden; vgl. meine Zusammenfassung der Überlegungen des damals als inhaftierter Sprecher der Charta 77 in viel zu wenigen Kreisen bekannten *V. Havel* in: *E. Spiegel*, Wege in die Gewaltfreiheit. Materialien - Argumente - Impulse. 4 Bde., Freiburg 1982 (Diss., unveröff. Bd. 2, 548-559).

darin zum Ausdruck kommenden Menschenbild und dem hinter ihnen stehenden Vertrauen auf eine göttliche Lebensmacht soll im folgenden die Rede sein.¹⁸

1. Leid und Reichtum gewaltfreier Aktionen

Im Rückblick auf Gandhis Befreiungsaktionen in Südafrika und Indien wurde verschiedentlich schon gesagt, daß die „Gewaltfreie Aktion“ aus der Dritten Welt komme, daß die entscheidenden Erfahrungen zunächst dort gemacht und später auf die politischen Auseinandersetzungsebenen in den nördlichen Industriestaaten übertragen worden seien. Mit Blick auf die Erfahrungen aus dem gewaltfreien Kampf der marginalisierten Menschen und Völker Lateinamerikas hat Hildegard Goss-Mayr vom „Geschenk der Armen an die Reichen“ gesprochen¹⁹ und selbst viel dazu beigetragen (s.u.), daß die Erfahrungen gewaltfreien Handelns gesammelt und dokumentiert, in einen Austausch miteinander gebracht und ausgewertet werden konnten. Dabei zeigt sich eine lange Geschichte und ein breites Spektrum gewaltfreier Aktionen, auf die auch nur ansatzweise einzugehen, mittlerweile jeden Veröffentlichungsrahmen sprengen würde. Einige willkürlich aus jüngsten Erfahrungen herausgegriffene sollen exemplarisch auf die Realität unzähliger weiterer Aktionen ähnlicher Art hinweisen:

Chile 1983: 250 AktivistInnen der „Bewegung gegen die Folter“ decken während einer Demonstration und Konfrontation mit der Polizei in Santiago die Folterpraktiken des Pinochet-Regimes auf.²⁰ *Argentinien 1986:* 1.600 obdachlose Familien besetzen das brachliegende staatseigene Grundstück La Matanza in Buenos Aires.²¹ *Kolumbien 1987:* 50 Indianer aus dem Gebiet Antioquia besetzen das Gebäude der Landreformbehörde INCORA und verlangen eine schriftliche Vereinbarung über die Sicherung ihres Landes.²² *Brasilien 1987:* Gegen das Versagen der Behörden im Kampf gegen Hunger und Elend in Sertão (Nordosten Brasiliens) beginnen zwei Priester einen Hungerstreik.²³ In São Paulo organisiert sich die Obdachlosenbewegung „Sem Terra“ („Ohne Land“) mit 6.000 Mitgliedern und wird von Bischof Angelico zur Landbesetzung ermutigt.²⁴ *Ecuador 1988:* Gegen Bilanzschwindel und den Versuch, die Gewerkschaft der Brauereiarbeiter zu zerschlagen, treten in Guayaquil über 1.000 Arbeiter in einen mehrmonatigen Streik und weisen alle Abfertigungsangebote zurück.²⁵ 1990 fordern Hunderttausende Indigenas

¹⁸ Ich werte dabei u.a. jüngere Ausgaben der vom Österreichischen Zweig des Internationalen Versöhnungsbundes herausgegebenen und in Wien erscheinenden Vierteljahres-Zeitschrift „*Berichte aus dem Gewaltfreien Kampf in Lateinamerika*“ (im folgenden abgekürzt: BGKL) aus. - Vgl. auch H. Goss-Mayr, *Gewaltloser Widerstand in Befreiungsbewegungen der Dritten Welt*, in: ru 17 (1987), 159-163.

¹⁹ H. Goss-Mayr (Hrsg.), *Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika*, Wien/München/Zürich 1979.

²⁰ Vgl. *Berichte aus dem Internationalen Versöhnungsbund - Österreichischer Zweig*, Nr. 38/Mai 1984 (Lateinamerika), 1-3.

²¹ Vgl. BGKL 1/1988, 8-10.

²² Vgl. ebd., 6-8.

²³ Vgl. BGKL 2/1988, 14f.

²⁴ Vgl. BGKL 3/1988, 11f.

durch verschiedene Aktionen einen plurinationalen Staat und finden darin eine starke Unterstützung bei der Kirche.²⁶ *Bolivien 1990*: 800 Männer, Frauen und Kinder verschiedener indianischer Völker begeben sich auf einen „Marsch für Land und Würde“ in die über 650 km entfernt gelegene Hauptstadt, wo ihnen Tausende von Menschen einen begeisterten Empfang bereiten und ihre Forderungen gegenüber der Regierung unterstützen.²⁷ *Paraguay 1990*: 300 landlose BäuerInnen aus San Ignacio brechen zu einem über 200 km langen Marsch, den sie „Kurusu Rapere Yvy rekavo“ („Ein Kreuzweg, um ein bißchen Land zu bekommen“) nennen, in die Hauptstadt auf; weitere schließen sich an, und nach 9 Tagen kommen insgesamt 5.000 in Asuncion an.²⁸

Ein winziger Ausschnitt aus dem unerschöpflichen Reichtum gewaltfreier Aktionen der jüngeren Widerstandsgeschichte Lateinamerikas: er verführt bei dieser überblicksartigen Darlegung dazu, völlig zu übersehen, daß die Proteste, Demonstrationen und Besetzungen mit zum Teil unbeschreibbarem Leid, mit Repressionen für Einzelne, für Angehörige und Familien, für Gemeinschaften und Gemeinden, mit Festnahmen, Folter und Tod verbunden sind, aber auch mit der Erfahrung des solidarischen Zusammenstehens, der gegenseitigen Hilfe und gemeinsamer Hoffnung auf Befreiung.

2. Das Volk als Subjekt der Geschichte

Während die Indische Unabhängigkeitsbewegung nicht ohne Gandhi zustande gekommen wäre und die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung entscheidend vom Engagement M.L. Kings geprägt wurde, also beide Bewegungen nicht ohne diese ihre charismatischen Führer zu denken sind, zeichnen sich die gewaltlosen Befreiungsbewegungen in Lateinamerika gerade dadurch aus, daß sie sich – bei aller herausragenden Arbeit vieler Einzelner – weder bestimmten Führern verdanken, noch Führer vergleichbar mit Gandhi und King hervorgebracht haben und deshalb wahrscheinlich langfristig auf einer solideren Basis stehen als etwa die amerikanische Bürgerrechtsbewegung und die Indische Unabhängigkeitsbewegung, deren Niedergänge jeweils unweigerlich mit dem Tod ihrer „spiriti rectores“ und Führer begannen.²⁹ Dabei haben nach Hildegard Goss-Mayr die Erfahrungen in Indien und den USA gezeigt:

„daß es für eine Bewegung nicht nur politisch gefährlich ist, die Führung in die Hände einiger weniger Menschen zu legen, die sehr leicht [und mit ihnen dann die ganze Bewe-

²⁵ Vgl. BGKL 3/1989, 8-10.

²⁶ Vgl. BGKL 4/1989, 5f.

²⁷ Vgl. BGKL 4/1989, 6.

²⁸ Vgl. BGKL 3/1991, 15.

²⁹ Zur Frage, ob nicht auch in den USA die gewaltfreie Bürgerrechtsbewegung mit der Ermordung M.L. Kings starb, vgl. *W. Steffani*, Martin Luther King: Theorie und Praxis gewaltfreier Aktion, in: *Th. Ebert/H.-J. Benedict (Hrsg.)*, Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform, Hamburg 1968, 9-35 (bes. 31-35). Vgl. allerdings auch die Bemerkung von R. Abernathy, einem der engsten Mitarbeiter Kings, daß die amerikanische Bürgerrechtsbewegung niemals eine „Ein-Mann-Schau“ gewesen sei; dazu *H. Grosse*, Die Macht der Armen. Martin Luther King und der Kampf für soziale Gerechtigkeit, Hamburg 1971, 59; vgl. aber auch ebd., 69.

gung; E.S.] ausgeschaltet werden können; man kommt den echten Haltungen der Gewaltfreiheit vielmehr dann um so näher, je breiter die Mitverantwortung der Basisgruppen für Planung, Leitung und Verwirklichung des Kampfes ist. Darin drückt sich auch das Maß der Vermenschlichung und Selbstbefreiung der Betroffenen aus.³⁰

Ganz im Sinne dieser Überlegungen bringt denn auch Creuza R. Maciel, Tochter landloser Bauern und frühere Koordinatorin der gewaltfreien Bewegung SERPAJ (s.u.) die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Befreiung nicht vorankommen kann, wenn das Volk nur „darauf wartet, daß eine Gruppe durch ihr Prestige Probleme löst und Barrieren durchbricht“, wenn nicht das Volk selbst Träger des Befreiungsprozesses und wenn die Bewegung auf das Tun einer Elite und darauf beschränkt ist, daß Projekte zur Befreiung des Volkes entworfen werden und Gewaltfreiheit institutionell von einigen wenigen verwaltet wird.³¹ „Keiner wird“, so betont auch Adolfo P. Esquivel, „den anderen befreien; wir müssen gemeinsam nach Befreiung streben ...“, nach einer „Befreiung, an der wir selbst teilnehmen und bei der alle dabei sind.“³² SERPAJ gründet deshalb auch „keine Gruppen, sondern berät und begleitet spontan aus den Bedürfnissen des Volkes entstandene Initiativen“, wie dies Roberta Bacic vom chilenischen Zweig des SERPAJ in einem Gespräch anläßlich ihres Österreich-Besuchs im Mai 1988 formuliert hat.³³

Gegen die im klassischen Konzept der Entwicklungshilfe zum Ausdruck kommende „Ansicht, daß wir mit den Armen zusammenarbeiten müssen“ bzw. „ihnen etwas beibringen sollen, das sie sich dann gegenseitig beibringen werden“, konfrontiert Albert Nolan mit der Ansicht, daß „die Phase, wo wir unseren Dienst für die Armen allmählich zu verstehen lernen“, dort beginnt, wo wir erkennen, „daß die Armen sich selbst retten müssen, daß sie sich selbst retten werden und dazu niemanden von uns brauchen ..., daß die Armen selbst besser wissen, was zu tun ist, fähig sind, ihre strukturellen und politischen Probleme zu lösen, sie alleine zu lösen“, ohne damit freilich einer „Romantisierung“ der Armen das Wort reden und nicht sehen zu wollen, daß auch sie Fehler haben können.³⁴ Die Unterdrückten nehmen, so heißt es im

³⁰ H. Goss-Mayr, *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung*, Wien 1976, 75. Vgl. auch Th. Ebert, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Frankfurt/M 1970, 86-90, und G. Sharp, *The Politics of Nonviolent Action. Part III: The Dynamics of Nonviolent Action*, Boston (Porter Sargent Publishers) 1973, 462-467.

³¹ Vgl. C.R. Maciel, *Mystiker oder Revolutionäre*, in: BGKL 1/1989, 3f. (bes. 4).

³² BGKL 3/1988, 3-6 („Das Endziel ist Menschlichkeit“. Ein Interview mit Adolfo Pérez Esquivel“); 4.

³³ Vgl. den Abdruck des Gesprächs in BGKL 3/1988, 9f. („Wir haben keine Angst mehr vor dem Diktator“), 10.

³⁴ A. Nolan, *Zwischen Caritas und lebendiger Solidarität*, in: BGKL 2/89f. - Ähnlich äußert sich übrigens auch C. Maciel von SERPAJ America Latina in einem Interview mit Herbert Peherstorfer anläßlich der Weltversammlung in Seoul, „daß die Armen ... durchaus ihre Sache selbst in die Hand nehmen können“; vgl. Spinnrad (Zeitschrift des Internat. Ver-

„Schlußdokument der Zweiten Begegnung lateinamerikanischer Bischöfe und Kirchenführer über die Gewaltfreiheit aus dem Evangelium“ (São Paulo, 17. Juni 1989), am gewaltlosen Befreiungshandeln „als *Subjekte* der Geschichte teil und organisieren sich als soziale und politische Kraft, mit dem Ziel, die Konflikte zu überwinden und eine neue Gesellschaft zu errichten“³⁵. Daß der Befreiungsprozeß in Lateinamerika ein naturgemäß gewaltfreier sein wird, wird nicht nur in Äußerungen von Saturnio Corimayhua und Hugo Blanco, zwei führenden Vertretern der peruanischen Bauerngewerkschaft CCP, deutlich, wonach die Bauern „eine Abneigung gegen den bewaffneten Kampf“ haben,³⁶ sondern auch durch den Indiopriester Neptali Liceta Ladera (dem ehemaligen Koordinator von SERPAJ-Peru), der in der tausendjährigen Geschichte der Gewaltlosigkeit sowie dem kollektiven Denken, Handeln und Leben der Indianervölker ein besonderes kulturelles Erbe sieht und der festen Überzeugung ist, „daß der 'Mythos der Indigenos' stärker ist als der Tod, daß die Auferstehung der Anden über den Weg der Gewaltfreiheit führt, den wir langsam zu sehen beginnen“, und daß die geistige Kraft der Indios stärker ist als die der Feinde, „weil die Wurzeln dieser Kraft im Leben der Gemeinschaft liegen“³⁷.

3. Aufstand der Frauen – Die emanzipatorische Dimension der Gewaltfreien Aktion

Während die gewaltsame Revolution insofern meistens *elitär* ist, als hinter ihr der Anspruch steht, Veränderungen *für andere* herbeizuführen, basiert die gewaltfreie Aktion auf einer breiten Bewußtseins- und Gewissensarbeit (*concientización*) im Volk und dem *egalitären* Einsatz aller Betroffenen, ist der gewaltfreie Weg *populär*. Dem entspricht, daß es neben dem Bekenntnis zur Gewaltfreiheit keine Tauglichkeitsprüfungen und -grade (wie im Rahmen revolutionärer oder militärischer Gewaltaktionen) gibt, daß sich jede Frau und jeder Mann, Jugendliche und Kinder, körperbehinderte, kranke und greise Menschen mit ihren je eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten in die Aktion einbringen können.³⁸

söhnungsbundes - Österr. Zweig/Wien) 2/1990, 7-8 u. 18 („Die Stimme Lateinamerikas hat die Kirchen erreicht ...“), hier 18.

³⁵ Vgl. BGKL 3/1989, 13 (Hervorh. von mir). - Vgl. dagegen *J. Comblin*, Das Bild vom Menschen, Düsseldorf 1987, 171: „Die meisten Armen dieser Welt verstehen nicht, was geschieht. Aber sie wissen, daß sie von anderen als bloße Objekte betrachtet werden. Sie wissen, daß sie kein Recht besitzen, aktiv teilzunehmen ...“ (zit. nach *H. Kohler-Spiegel*, s. Anm. 40, dort 67).

³⁶ Vgl. BGKL 3/1989, 11.

³⁷ Vgl. BGKL 2/1989, 11f.

³⁸ Vgl. *Goss-Mayr*, Der Mensch vor dem Unrecht, a.a.O., 71; *A. Capitini*, Die Technik des gewaltlosen Widerstandes. Von Jesus bis Martin Luther King, Wuppertal-Barmen 1969, 15; *R.B. Gregg*, Die Macht der Gewaltlosigkeit, Gladenbach/Hessen 1975, 95.

Den emanzipatorischen Charakter der gewaltfreien Aktion³⁹ unterstreicht nichts stärker als die Tatsache, daß die Aktionen in der Regel nicht nur gleichermaßen von Männern wie Frauen getragen werden, sondern in vielen Fällen es vor allem Frauen sind, die gewaltfreie Bewegungen initiieren und maßgeblich koordinieren.⁴⁰

Von *Creuza R. Maciel*⁴¹ war oben schon die Rede, heute koordiniert die Kleine Schwester *Nelsa Curbelo*⁴² aus Ecuador den lateinamerikanischen SERPAJ und *Nicolasa Terreros*⁴³ z. B. SERPAJ-Panama. Weltweit bekannt geworden sind die Aktionen der „Madres de la Plaza de Mayo“ in Buenos Aires, durch die Frauen auf das Schicksal ihrer verschwundenen Angehörigen aufmerksam machten.⁴⁴ Durch ihren ausdauernden Protest erreichten die *Frauen des Dorfes Amatan*, daß ihre nach einer Landbesetzung gefangengenommenen Männer freigelassen wurden.⁴⁵ Anderswo, hier in Peru, werden Streikende durch Hausfrauenkomitees unterstützt,⁴⁶ schließen sich Frauen, hier in Armenvierteln von Bolivien, zu „Federaciones de amas de casas“ zusammen, um gemeinsam eine Verbesserung der Ernährungsgrundlage durch den Aufbau öffentlicher Küchen (ollas comunes) zu erreichen.⁴⁷ „Wir haben unsere Angst verloren ...“, sagt *Rosalina Tuyuk* von der CONAVIGUA, einer Selbstorganisation indianischer Frauen und Witwen, in der sich über 8 000 Frauen, die selbst oder deren Angehörige Opfer der Repression sind, zusammengeschlossen haben.⁴⁸ Auch der Mord an einer Leiterin von CONAVIGUA, an *Maria Mejia*, hat die Frauen nicht eingeschüchtert:

³⁹ Vgl. auch *P. McAllister (Ed.)*, *Reweaving the Web of Life. Feminism and Nonviolence*, Philadelphia (New Society Publishers) 1982.

⁴⁰ Den großen befreiungstheologischen und feministischen Rahmen, in dem diese Tatsache diskutiert werden könnte, hat abgesteckt: *H. Kohler-Spiegel*, *Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie. Überlegungen zum Verständnis in Feministischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie*, in: RpB 22/1988, 67-80.

⁴¹ Vgl. BGKL 1/1989, 3f.

⁴² Vgl. BGKL 1/1989, 4ff. (bes. 6), und 3/1989, 6.

⁴³ Vgl. BGKL 3/1991, 11f.

⁴⁴ Vgl. die von den Ev. Studentengemeinden in der Bundesrepublik anlässlich der Verleihung des von diesen und anderen Organisationen gestifteten Friedenspreises an die „Mütter der Plaza de Mayo“ hrsg. *Dokumentation: Friedenspreis für die „Mütter der Plaza de Mayo“* und der „Kommission der Familien“, Essen o.J. (1980); vgl. auch *L. Wendl*, *Wenn Mütter ihre Kinder suchen. Sogar Säuglinge werden vom Militär in Argentinien „entführt“*, in: Publik Forum 10 (Nr. 26 vom 23. Dez. 1981), 16. Vgl. auch Berichte aus dem Int. Versöhnungsbund - Österr. Zweig, Nr. 37/März 1984, 18-19.

⁴⁵ Vgl. *D. Reiningger-Stressler*, *Wir machen das nicht allein! Amatan - ein Dorf gibt nicht auf*, in: BGKL 4/1990, 14f.

⁴⁶ Vgl. BGKL 3/1989, 12.

⁴⁷ Vgl. BGKL 2/1989, 7.

⁴⁸ Vgl. BGKL 1/1991, 4f. - Vgl. auch *Présente* (Bulletin der Christlichen Initiative Romero e.V.) 8 (2/1990), 22.

„... seit es CONAVIGUA gibt, treten die Frauen ans Licht der Öffentlichkeit, anstatt sich zu erschrecken. Die Frauen schauen nicht mehr zu, wenn ihre Söhne in die Kasernen verschleppt werden, sondern sie organisieren sich, um die Söhne zu retten. ... Und wenn die Soldaten die jungen Frauen vergewaltigen wollen, versammeln sich die Frauen und rufen die Gemeinde zusammen.“⁴⁹

Margarita Garcia brauchte Jahre, nachdem ihre beiden Söhne im Abstand eines Jahres umgebracht worden waren, um wieder Hoffnung zu schöpfen, bis sie verstand, daß sie „nicht die einzige Frau war, die solches Unrecht erlitt, daß es täglich viele Frauen waren“, die sich unfreiwillig mit ihr „in solch schrecklichem Schmerz vereinten“: „Ich verstand ..., wie wichtig für mich das Leben von jetzt an sein würde, und begann, mich mit den anderen Müttern zusammen zu engagieren, denen man auch ihre Kinder entrissen hatte, aber noch wichtiger ist, daß ich den Einsatz für mein Volk, mein edles Indigena-Volk begann.“⁵⁰ So organisierte sich *Margarita Garcia* in der *Grupo de Apoyo Mutuo (GAM)*, der Gruppe für gegenseitige Unterstützung,⁵¹ und begann, ihr Bewußtsein zu verändern:

„Ich erfuhr, warum viele unserer Geschwister – Intellektuelle, Gewerkschaftler, Studenten, Bauern, all jene, die für ein besseres Vaterland gekämpft hatten –, ermordet worden waren, und da verstand ich wirklich, da verstand ich, daß ich mich nicht als eine an den Rand gedrängte, vereinzelte Mutter fühlen durfte, sondern daß ich mich im Gegenteil glücklich schätzen konnte: ich habe zwei Wesen das Leben gegeben, die mit ihrer zarten Jugend, ihrer Verantwortlichkeit und vor allem ihren menschlichen Tugenden dem Ruf ihres Volkes zu antworten gewußt haben.“ Und dafür mit dem hohen Preis, „mit dem einzigen Reichtum, den wir Armen besitzen, bezahlen“ mußten: mit dem Leben.⁵²

Inzwischen selbst bedroht, engagiert sich auch *Rosa Pu Gomez* in der *GAM* sowie in *CONDEG* (*Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala* = Verband der intern Vertriebenen), nachdem ihre Großeltern mit ihrem 15-jährigen Enkel von Armeeinghörigen massakriert, ihr Vater zwei Monate später und schließlich auch ihr Mann entführt wurden. Und auch nachdem ihr zweiter Mann, Leiter des *CONDEG* und Mitglied der nationalen Versöhnungskommission - sein Vater und seine Brüder waren bereits 1984 entführt worden - ebenfalls am 3. Mai 1990 entführt wurde,⁵³ lebt sie aus tiefem Auferstehungsglauben ihr einmal begonnenes Engagement unermüdet fort: „Der Kampf unserer entführten, ermordeten Brüder geht weiter, und wenn es notwendig ist, das Leben zu geben für das Volk, werden wir es geben. Denn die für das Leben gestorben sind, dürfen wir nicht Tote nennen.“⁵⁴

⁴⁹ Vgl. ebd., 5.

⁵⁰ BGKL 1/1991, 4f.

⁵¹ Zur *GAM* vgl. auch: *R. Bangerter/E. Pober*, „Ich bin nicht aus Eisen“. 5 Jahre *Grupo de Apoyo Mutuo* in Guatemala, in: BGKL 4/1989, 10-12.

⁵² BGKL 1/1991, 5.

⁵³ Vgl. BGKL 1/1991, 2-5.

⁵⁴ Ebd., 5.

Auf dem Hintergrund dieser Zeugnisse wird nicht nur verständlich, warum Gustav Gutiérrez davon beeindruckt ist, „mit welcher Vertrautheit die Armen dem Tod begegnen“; die Feststellung, „in Peru niemals so viele Basisorganisationen gesehen“ zu haben, in denen die Frau eine „so wichtige Rolle“ einnimmt, dürfte sich leicht für ganz Lateinamerika generalisieren lassen.⁵⁵ Daß Frauen in Lateinamerika mittlerweile gelernt haben, sich zu artikulieren, sich mit anderen (Frauen) zu versammeln und zusammenzuschließen, daß sie auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene, in Gewerkschaften und Kooperativen, in Stadtviertel- und Dorfgemeinschaften wichtige Leitungs- und Koordinationsfunktionen übernommen haben und damit auch der häufige häusliche Machismo aufzubrechen beginnt, führt *Martha Bonilla*, die viele Jahre zusammen mit Bischof Proaño in Indigena-Gemeinden der Diözese Riobamba Pastoralarbeit geleistet hat, auf einen von den Basisgemeinden ermöglichten Prozeß zurück: Indem die Kirche „der Frau das Wort gibt, indem sie sie zur Katechistin, zur Gemmindearbeiterin macht, hat sie beigegeben, daß die Frau eine andere Rolle übernimmt.“⁵⁶

4. Kinder als „luchadores por la paz“

Selbstverständlich ist das Engagement von Kindern in einer Widerstandsbewegung immer problematisch und fragwürdig.⁵⁷ Andererseits sehen sie sich oft selbst in der Schicksalsgemeinschaft mit ihren Eltern und Angehörigen, erst recht im Status eines Waisenkindes, eines zur Kinderarbeit verdamnten oder in einer Kinderbande organisierten Straßenkindes⁵⁸ als Opfer des Ausbeutungs- und Unterdrückungssystems und der in ihm wirkenden struk-

⁵⁵ Vgl. BGKL 1/1991, 13. - Daß Frauen dabei selbst bei ihren Mitstreitern zunächst auf Unverständnis stoßen können, zeigt die Erfahrung von San Pedro Lomas in Guayaquil, wo sich einige Frauengruppen gebildet hatten und als solche in der örtlichen Selbstverwaltung aktiv wurden; vgl. BGKL 5/1987, 6f. - Es wird viel zu wenig gesehen, daß eine der wenigen bedeutenden größeren Aktionen gegen das Hitler-Regime von Frauen initiiert und getragen worden ist: So erreichten mehrere hundert „arische“ Frauen im Jahre 1943 durch eine gewaltfreie Aktion die Entlassung ihrer jüdischen Ehemänner aus einem Berliner Gefängnis: sie versammelten sich im Anschluß an ihre Arbeit immer wieder vor dem Gefängnis, bis die Gestapo - von dieser Aktion sichtlich irritiert - die Gefangenen freiließ. Vgl. *H. Ullstein*, Spielplatz meines Lebens. Erinnerungen, München 1961, 34; vgl. jetzt auch die historische Untersuchung von *G. Jochheim*, Protest in der Rosenstraße, Stuttgart und Wien 1990. - Hier drängen sich die Bilder der in Jugoslawien demonstrierenden Frauen gegen den Krieg und ihre Proteste gegen die Rekrutierung ihrer Söhne auf.

⁵⁶ Vgl. BGKL 3/1990, 7-9 („Erzeugerinnen des Lebens, Erzieherinnen zum Frieden“. Frauen im Befreiungsprozeß - ein Gespräch mit Martha Bonilla), hier 8.

⁵⁷ Vgl. *Grosse*, a.a.O., 94, der erinnert, daß fast tausend Kinder bei einem Protestmarsch in Birmingham während der Bürgerechtsproteste in den USA verhaftet wurden und auf dem Höhepunkt der Kampagne sich 2.500 meist jugendliche Demonstranten im Gefängnis befanden.

⁵⁸ Zur Situation von Straßenkindern in São Paulo vgl. BGKL 5/1987, 4-6. Vgl. auch ebd., 8-11, über „La Huella“ („Die Spur“), eine seit 1975 in Uruguay existierende Gemeinschaft für verlassene Kinder.

turellen wie personalen Gewalt zum Widerstand herausgefordert, ja gezwungen. Das ist nicht zu verwechseln mit der Zwangsrekrutierung durch den „Sendero Luminoso“ und auch nicht mit dem Kampf in einer militärischen Kindertruppe, wie es sie in der sandinistischen Revolution gegeben hat.⁵⁹ Hier geht es um die weitgehende Selbstorganisation von Kindern und Jugendlichen, die nicht nur in der Lage sind, sich im Interesse des Überlebens in Kinder- und Jugendbanden zusammenzuschließen und auf Straßenraub zu gehen,⁶⁰ sondern auch aktiv für die Anerkennung ihrer einfachsten Lebensbedürfnisse und ihrer Menschenrechte einzusetzen. Hier geht es um Kinder, die nicht nur Kriegsspielzeuge gegen Bausteine eintauschen, sondern auch zu 800 an einem Friedensmarsch in Guayaquil/Ecuador teilnehmen und die als „Serpajitos“ in mehreren Gruppen der „Niños luchadores por la paz“ (Kinder als Friedenskämpfer) auf ihre Weise die Arbeit der gewaltfreien Bewegung SERPAJ-Ecuador mittragen.⁶¹

Was die UNO-Konvention über die Rechte der Kinder von November 1989 erstmalig ausdrücklich gefordert hat, nämlich das Recht der Kinder auf Versammlung und Organisation, haben Straßenkinder in den südlichen Elendsvierteln der peruanischen Hauptstadt Lima schon lange vorher für sich beansprucht und realisiert: mittlerweile liegt die Gründung der Bewegung von „arbeitenden Kindern und Jugendlichen, die Kinder christlicher Arbeiter sind“ (MANTHOC) durch Initiative von Jugendlichen der christlichen Arbeiterjugend schon 14 Jahre zurück, konnte zwischenzeitlich sogar eine eigene Wohnung erworben und als Zentrum für die Kinder eingerichtet sowie eine landesweite Ausweitung der Organisation von den Kindern selbst erreicht werden, so daß jetzt ca. 500 Kinder in den Gruppen von MANTHOC aktiv sind. Bei einer Delegiertenversammlung in Lima konnte Günter Bruder erleben, „wie die Kinder selbst ihre Bewegung gestalten und organisieren“: „Die Kinder berichten einander aus den verschiedenen Regionen, geben ein Bild über die Lage in ihrer Stadt. Nach dem Essen schwärmen sie in Kleingruppen in die Stadtviertel von Lima aus, um die Lebenssituation der Hauptstadtkinder kennenlernen zu können. Die Subkultur der Cliques verhilft den Kindern zu neuer Identität, sie haben ihre eigenen Normen. Die Preise für Arbeitsleistungen stimmen sie untereinander ab, sie teilen das Essen, entwickeln innerhalb der aggressiven Arbeitssituation Vertrauen zueinander.“⁶²

Zu den Erfahrungen der MANTHOC-Kinder gehört schließlich auch der geschlossene Protest: in der Auseinandersetzung um Arbeitserlaubnis, die

⁵⁹ Nach *E. Cardenal*, Ich erbitte Hilfe für die Revolution. Die Rede des nicaraguanischen Friedenspreisträgers des Deutschen Buchhandels in Frankfurt, in: FAZ vom 13. Okt. 1980, 11, ist ein Trümmerzentrum in Managua in einem großen Park für Kinder umgewandelt worden, „der den Namen eines zehnjährigen Jungen trägt, der Anführer einer Kindertruppe war und heute als Märtyrer der Revolution gilt“.

⁶⁰ Zum Problem der Straßenbanden in den Vorstadtslums der Großstädte vgl. BGKL 5/1987, 7 (Ecuador: Ein Weg aus der Gewalt. Arbeit mit Jugendbanden).

⁶¹ Vgl. BGKL 5/1987, 8 (Ecuador: Serpajitos. Kinder als Friedenskämpfer).

⁶² Vgl. *D. Reininger-Stressler*, Rechte der Kinder?, in: BGKL 3/90, 12f., 13.

ihnen konkurrierende Erwachsene streitigmachen wollten, konnten sie Unterstützung bei Rechtsanwälten, der Stadtverwaltung usw. finden und sich teilweise durchsetzen.⁶³

5. SERPAJ, Adolfo Pérez Esquivel und die Arbeit von Jean und Hildegard Goss-Mayr

Die Geschichte des gewaltlosen Widerstands in Lateinamerika ist alt wie der Widerstand gegen Herrschaft und Gewalt seit der Eroberung dieses Kontinents, denn eine gewaltfreie Aktion wird nicht erst durch entsprechende Beschreibung und Definition zu einer solchen. Sie existiert auch dort, wo keine systematischen Kenntnisse über die Prinzipien, Strategien und Taktiken gewaltfreien Handelns artikuliert werden, aber dennoch in ihrem Sinne agiert wird. Diesem Verständnis nach reicht die Geschichte der gewaltfreien Aktion weit zurück, die Anfänge der *organisierten* gewaltfreien Bewegung in Lateinamerika freilich erst in die 60er und 70er Jahre.⁶⁴

Mit der Option für die Armen in Medellín 1968 „entdeckt eine wachsende Anzahl von Christen und Kirchenführern die Gewaltlosigkeit als wahrhaft christlichen Weg der Befreiung“.⁶⁵ Bereits 1966 hatten sich auf Initiative des Internationalen Versöhnungsbundes Vertreter christlicher Kirchen aus vierzehn lateinamerikanischen Staaten zu einer Konsultation über „Gewalt und Gewaltlosigkeit als Weg der Befreiung“ in Montevideo (Uruguay) getroffen und sich für ein Schulungsprogramm in Gewaltlosigkeit entschieden. 1971 fand dann in Alajuela (Costa Rica) das 1. Kontinentale Treffen von Delegierten gewaltfreier Aktionsgruppen aus ganz Lateinamerika statt, darunter auch acht Bischöfe. Dabei wurden vor allem Begriff und Sache der Gewaltfreiheit im Vergleich zur Passivität diskutiert, die Besonderheiten des gewaltfreien Kampfes in Lateinamerika herausgearbeitet und Erfahrungen anderer Völker als Denkanstöße eingebracht. 1974 schließlich wurde beim 2. Treffen gewaltloser Befreiungsbewegungen in Lateinamerika in Medellín (Kolumbien) damit begonnen, die lateinamerikanische gewaltfreie Bewegung *Servicio Paz y Justicia en America Latina – orientación no-violenta* zu konstituieren, eine Organisation, die im wesentlichen die Bewegungen im Volk aufgreifen, mittragen und reflektieren helfen sollte. Zu ihrem Koordinator wurde der argentinische Professor und Bildhauer aus Buenos Aires, Adolfo Pérez Esquivel, gewählt. Damit war auch der Schritt von einer Elite- zu einer Volksbewegung getan. Es wurde klar erkannt und ausgesprochen, daß der gewaltlose Befreiungskampf in Lateinamerika von dem unterdrückten Volk selbst getragen werden und die Armen die Vollzieher der Befreiung sein

⁶³ Vgl. ebd., 13.

⁶⁴ Vgl. Goss-Mayr, Geschenk der Armen an die Reichen, a.a.O., 139 (hier 139-141 auch näheres über SERPAJ).

⁶⁵ Vgl. ebd., 139.

müssen. Erfahrungen sollten gesammelt und ausgetauscht, Schulungskurse in gewaltfreiem Handeln angeboten und durchgeführt, Menschenrechtsverletzungen aufgedeckt und Solidaritätsaktionen für engagierte Personen und Gruppen auf nationaler wie internationaler Ebene organisiert werden. 1977 wurde Esquivel verhaftet und fünfzehn Monate in Folterhaft gehalten. Auf einem 3. Kontinentalen Treffen in Bogotá (Kolumbien) wurde insbesondere die Gründung regionaler SERPAJ-Gruppen und ihre überregionale Koordination behandelt.⁶⁶ Mittlerweile ist fast ganz Lateinamerika mit einem Netz von SERPAJ-Gruppen überspannt, ist SERPAJ in 11 lateinamerikanischen Staaten aktiv,⁶⁷ bilden sich ständig neue Gruppen mit den unterschiedlichsten Arbeitsschwerpunkten.⁶⁸

Parallel dazu hat sich auch in Europa eine SERPAJ-Bewegung konstituiert,⁶⁹ die als europäischer Brückenkopf durch internationale Kampagnen, finanzielle Unterstützung, Medienarbeit und die Hinarbeit auf Einstellung von Waffenlieferungen nach Lateinamerika sowie Partnerschaftsarbeit⁷⁰ die gewaltfreie Bewegung auf dem lateinamerikanischen Kontinent mitzutragen versucht.⁷¹

Auf ihrer VI. Generalversammlung in Rio de Janeiro 1990 haben die MitarbeiterInnen von SERPAJ vor allem die Verschuldung und Verarmung, Scheindemokratisierungen und Straflosigkeit für Menschenrechtsverletzungen,⁷² Rechtsruck in der kirchlichen Hierarchie und „Selbstentdeckung“ nach 500 Jahren Fremdherrschaft als besondere Herausforderungen in den 90er Jahren diskutiert.⁷³

Wenn auch das Volk (s. o.), die Menschen am Rand der lateinamerikanischen Gesellschaften die eigentlichen Akteure im großen Befreiungsprozeß sind, so kommt doch namentlich Jean und Hildegard Goss-Mayr, die als Reisesese-

⁶⁶ Vgl. ebd., 139-141; außerdem den unveröffentlichten Bericht von *Jean und Hildegard Goss-Mayr* über die 2. Tagung gewaltloser Befreiungsbewegungen in Lateinamerika und den ebenfalls unveröffentlichten, vom 1. März 1974 datierten und an die Presse gerichteten Bericht über dasselbe Treffen von *Josef Geue* sowie eine von *Mechthild Hassel* zusammengestellte Information über SERPAJ-Lateinamerika.

⁶⁷ In Argentinien, Chile, Uruguay, Brasilien, Bolivien, Peru, Ecuador, Panama, Nicaragua, Mexico und Paraguay.

⁶⁸ Vgl. etwa BGKL 2/1989, 7f. („Eine junge und aktive SERPAJ-Gruppe“ [in Bolivien]).

⁶⁹ Sie wird im wesentlichen getragen vom Internationalen Versöhnungsbund, von Pax Christi und War Resisters International.

⁷⁰ Vgl. BGKL 2/1991, 8-10; 2/1989, 2 u. 4f.; 3/1989, 15.

⁷¹ *SERPAJ-Europa* ist unter der folgenden Adresse zu erreichen: Engerserstr. 74 a, D-5450 Neuwied. - Zur Generalversammlung von SERPAJ-Europa 1989 in Bonnetcombe vgl. den Beitrag von *W. Sackl* und *R. Bangert* sowie die dort verabschiedeten Grundsätze vgl. BGKL 3/1989, 14f.

⁷² Vgl. BGKL 9/1986, 6; 2/1988, 3ff.; 1/1989, 5 u. 14; 2/1989, 13f.; 3/1990, 9ff.; 3/1991, 2ff.

⁷³ Vgl. *C. Zettl*, Der Kampf muß weitergehen. Die Gewaltfreie Bewegung SERPAJ in den 90er Jahren, in: BGKL 2/1990, 14f.

retär In des Internationalen Versöhnungsbundes bereits in den 60er Jahren durch ihr unermüdliches Engagement den Boden für eine organisierte gewaltfreie Bewegung in Lateinamerika bereitet haben, dabei Camilo Torres vergeblich vom gewaltfreien Weg überzeugen, aber Dom Helder Camara für eine gezielte gewaltfreie Bewegung gewinnen konnten,⁷⁴ ein ganz besonderes Verdienst im Aufbau einer reflektierten und durchstrukturierten gewaltfreien Bewegung zu. Adolfo Pérez Esquivel hat es erst kürzlich in einem Nachruf auf den am 3. April 1991 in Paris verstorbenen Jean Goss formuliert:

„Viele Jahre lang sind Jean und Hildegard durch Lateinamerika gereist, um die Menschen und die Organisationen, die sich der Gewaltfreiheit verpflichtet fühlen, zu entdecken und zu treffen und um sie zu vereinigen. Als Folge ihrer Arbeit entstand die Bewegung 'Servicio Paz y Justicia' (SERPAJ). Für mich sind diese beiden Menschen Propheten der Gewaltfreiheit auf dieser Welt, gleichermaßen als Inspiratoren, Lehrer und Organisatoren.“⁷⁵

In einem Zeitschriftenbeitrag von Josef Geue ist der erste Koordinator von SERPAJ noch ein *nobody*, heißt es doch dort lapidar: „Um die Verbindung zwischen den verschiedenen lateinamerikanischen Gruppen aufrechtzuerhalten, wurde für zwei Jahre ein Koordinator gewählt.“⁷⁶ Wenige Jahre später, die Ereignisse überschlagen sich und aus dem Senfkorn wird – gut biblisch – ein Baum, ist der Koordinator, Adolfo Pérez Esquivel, Friedensnobelpreisträger 1980.⁷⁷ Es ist ein seltenes Glück, über eine Reihe persönlicher Kontakte und Freundschaften von Anfang an eine solche Entwicklung miterleben zu dürfen.⁷⁸ Erfahrungen dieser Art nähren einen Glauben, der Berge versetzen kann.

6. *Peace Brigades International (PBI) – ein interkontinentaler Beitrag zur Befreiung*

Den europäischen und nordamerikanischen UnterstützerInnen ist es ebenso klar wie den Intellektuellen und KoordinatorInnen der gewaltfreien Bewegung in Lateinamerika, daß die Bewegung nur eine Existenzberechtigung hat, wenn sie vom betroffenen Volk selbst getragen wird. Das bedeutet allerdings

⁷⁴ Ich beziehe mich hier vor allem auf private Mitteilungen insbesondere von *Hildegard Goss-Mayr*.

⁷⁵ Vgl. gewaltfreie aktion (Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit) 23 (Nr. 87/88, 1. u. 2. Quartal 1991), 2.

⁷⁶ Mir liegt ein Manuskript von *Josef Geue* mit Datum vom 6. April 1974 vor. - Derselbe Autor hatte als Delegierter bundesrepublikanischer Aktionsgruppen an jenem Treffen teilgenommen, auf dem A.P. Esquivel zum Koordinator von SERPAJ gewählt worden war, und hat an anderer Stelle ausführlicher und natürlich auch namentlich berichtet.

⁷⁷ Vgl. *H. Goss-Mayr*, Der Kampf der leeren Hände. Adolfo Pérez Esquivel - Christliche Alternative zur bewaffneten Befreiung, in: *Publik Forum* Nr. 24 vom 28. Nov. 1980, 3 f. Vgl. auch *dies.*, Adolfo Pérez Esquivel, in: *H.J. Schultz (Hrsg.)*, Liebhaber des Friedens, Stuttgart/Berlin 1982, 328-339.

⁷⁸ Ich habe selbst mit Josef Geue und Hildegard Goss-Mayr seit Anfang der 70er Jahre in der gewaltfreien Bewegung eng zusammengearbeitet und bin dabei auch lange vor seiner Publizität wiederholt A.P. Esquivel begegnet.

nicht, daß eine Unterstützung auf internationaler Ebene und von außen her undenkbar und unmöglich wäre. Ein Verzicht auf internationale Solidarität würde sogar ganz der Tatsache entgegenstehen, daß die ökonomischen Verflechtungen, das Aussaugen der Peripherie über die Zentren der sog. Entwicklungsländer und der nördlichen Industrienationen⁷⁹ das merkantilistische Territorium weit über das staatliche hinaus erweitert und deshalb auch Konsequenzen auf vergleichbarer Ebene verlangt. Eine der direkten internationalen Hilfsmaßnahmen sind Einsätze von Freiwilligen im Rahmen von PBI.

Die 1981 in Kanada gegründeten Internationalen Friedensbrigaden⁸⁰ sollen gewaltfreie Initiativen in Konfliktgebieten unterstützen, setzen sich aus Freiwilligen aus aller Welt zusammen und arbeiten in Lateinamerika vor allem in Guatemala (seit 1983) und El Salvador (seit 1987); zu den konkreten Aufgaben der in gewaltfreiem Handeln trainierten FriedensaktivistInnen zählen insbesondere die Beobachtung von Konflikten, Vermittlung in Konfliktsituationen, Durchführung von Konfliktlösungsseminaren, Initiierung von Verhandlungen, die internationale Aufdeckung von Menschenrechtsverletzungen, die Herstellung von Weltöffentlichkeit, das gewaltfreie Dazwischentreten bei Gewalt gegen die Unterdrückten und – ganz besonders – die Eskortierung, der persönliche Begleitschutz bedrohter Personen (Bauern- und Gewerkschaftsführer, DemonstrantInnen, KoordinatorInnen, streikende ArbeiterInnen).⁸¹ In Guatemala stellte PBI beispielsweise den Angehörigen von Verschwundenen ihr Haus als sicheren Treffpunkt zur Verfügung.⁸² Wesentlicher Grundsatz ist, daß PBI „niemals eigenmächtig, sondern nur auf ausdrücklichen Wunsch einheimischer Betroffener agiert“, dabei bleiben sie selbst immer unabhängig und unparteiisch.⁸³

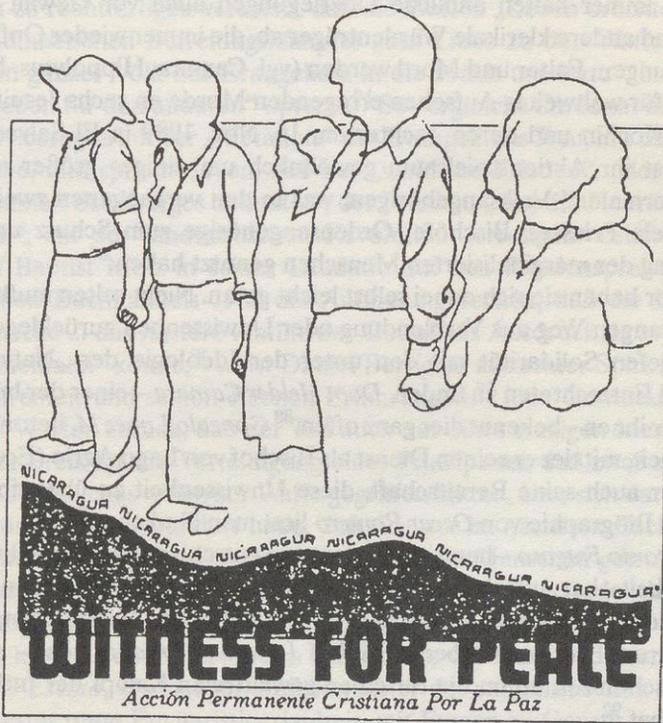
⁷⁹ Vgl. J. Galtung, Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: D. Senghaas (Hrsg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion, Frankfurt/M. 1972, 29-104.

⁸⁰ „Die Idee, durch Friedensbrigaden in Konfliktgebieten zu intervenieren, ist jedoch um einiges älter - sie stammt im Grunde von Mahatma Gandhi, der sie schon 1922 anlässlich von Straßenunruhen in Bombay dachte und als erster den Begriff 'Friedensbrigade' prägte.“ Vinoba Bhave schließlich erweckte sie 1957 mit dem Einsatz einer Friedensarmee („Shanti Sena“) zu neuem Leben. 1961 wurden die „World Peace Brigades“ gegründet. Vgl. C. Zettl, Projekt Hoffnung, Gewaltfreie Konfliktlösung in Zentralamerika, in: BGKL 4/1989, 7-9.

⁸¹ Vgl. BGKL 2/1990, 11 („Internationale Friedensbrigaden. Eine konkrete Möglichkeit gewaltfreien Engagements“); hier auch Informationsadressen. Vgl. auch Zettl, Projekt Hoffnung, a.a.O., sowie W. Huffer, Peace Brigades International in Guatemala. Ein kurzer Rückblick auf ein Jahr gewaltfreie Arbeit, in: Versöhnung (Rundbrief des Internat. Versöhnungsbundes - Deutscher Zweig) Dez. 1987, 54 -56.

⁸² Vgl. Zettl, Projekt Hoffnung, a.a.O., 8.

⁸³ Vgl. ebd., 9.



Auf eine politisch unabhängige Haltung und auf Gewaltfreiheit als zentrales Aktionsprinzip haben sich auch jene TeilnehmerInnen verpflichtet, die im Rahmen von „Witness for Peace“ („Acción Permanente Cristiana Por La Paz“) im Grenzgebiet von Honduras und Nicaragua seit dem 2. Dez. 1983 eine permanente Friedenswache durchgeführt und damit den Angriffen der Contras einen gewaltlosen menschlichen Schild entgegengestellt hatten.⁸⁴ Die dort engagierten FriedensaktivistInnen waren in der Regel US-amerikanische BürgerInnen, die durch ihr (christliches) Zeugnis die zwischen der US-Regierung und Nicaragua aufgerichteten Feindbilder aufzubrechen versuchten.⁸⁵

7. Lateinamerikanische Theologen im Ringen um den richtigen Weg – Abkehr von der Gewalt

Im Interesse einer internationalen politischen Imagepflege und aus Furcht vor profitabträglichen internationalen Konflikten vermeiden Terrororganisationen (vgl. Todesschwadronen), Militärangehörige, Polizei und staatliche

⁸⁴ Vgl. Berichte aus dem Internat. Versöhnungsbund - Österr. Zweig, Nr. 37/März 1984, 24f.

⁸⁵ Vgl. *Together We Stand: Report of the Pacific Southwest Regional Delegation of Witness for Peace* (August, 1985); an der hier dokumentierten Delegation nahm auch J. Engel aus der Bundesrepublik Deutschland teil.

Stellen in der Regel Gewaltanwendungen gegenüber ausländischen Personen. Nicht immer halten ähnliche Überlegungen auch vor Gewalt gegen Bischöfe und andere klerikale Würdenträger ab, die immer wieder Opfer von Todesdrohungen, Folter und Mord werden (vgl. Camara, Hippolytus, Romero und die für weltweites Aufsehen erregenden Morde an sechs Jesuitenpatres, ihrer Köchin und deren Tochter am 16. Nov. 1989 in El Salvador⁸⁶). Dennoch ist ihr Aktionsspielraum gewöhnlich um einiges größer als der des/der „normalen“ Volksangehörigen, was in den vergangenen zwei Jahrzehnten viele Priester, Bischöfe, Ordensangehörige zum Schutz und zur Verteidigung der marginalisierten Menschen genutzt haben.⁸⁷

Nicht immer haben sie sich dabei selbst leicht getan. Nicht selten mußten sie erst einen langen Weg aus Verblendung oder Unwissenheit zurücklegen, um zu einer tiefen Solidarität mit den unter der Ideologie der „Nationalen Sicherheit“ Entrechteten zu finden. *Dom Helder Camara* – einer der bekanntesten unter ihnen – bekennt dies ganz offen.⁸⁸ *Gonzalo Lopez M.* betont seine Unwissenheit, mit der er seinen Dienst als Bischof von Lago Agrio (Ecuador) antrat, aber auch seine Bereitschaft, diese Unwissenheit zu überwinden.⁸⁹ Und in der Biographie von *Oscar Romero* liest man ähnliches.⁹⁰

Bischof Antonio Fragoso – heute einer der ganz entschiedenen Verfechter der Gewaltfreiheit – hat zunächst einmal auch in der revolutionären Gegengewalt eine Chance zur dringend notwendigen gesellschaftlichen Veränderung gesehen,⁹¹ während der verstorbene *Bischof Leonidas Proaño* sich – meines Wissens – schon seit eh und je für einen gewaltfreien Kampf der Indigenas eingesetzt hat.⁹²

⁸⁶ Vgl. den Beitrag von *L. Weckel* in: *Présente* 8 (2/1990), 15-17, und den Artikel „Die Tragödie des Massakers an der Jesuitenuniversität“ in: *Présente* 9 (1/1991), 4-7.

⁸⁷ In BGKL 1/1989, 4, wird z. B. der folgende Vorgang berichtet: In Alagamar (Nord-Osten Brasiliens) trieben Viehzüchter ihr Vieh in die Pflanzungen von Bauern, die dort um ihre Landrechte kämpften. Bischöfe, die davon hörten, entschlossen sich, den Bauern bei der Vertreibung der Rinder aus den Pflanzungen zu helfen. Während die Polizei den Bauern den Zutritt zu dem betreffenden Gebiet versperrte, ließ sich ein Bischof nicht daran hindern hineinzugehen. Da er aber alleine nichts ausrichten konnte, holte er die anderen nach. „Als Bischof war er in der Lage, der Polizei entgegenzutreten. Nicht so das Volk: dieses wäre massakriert worden.“

⁸⁸ Vgl. *Dom Helder Camara*, *Die Bekehrungen eines Bischofs* (aufgezeichnet von José de Broucher), Wuppertal 1978.

⁸⁹ Vgl. BGKL 3/1987, 13.

⁹⁰ Vgl. *J.R. Brockmann*, *Oscar Romero*, Freiburg/Schweiz 1990. Vgl. auch *P. Lawatsch*, *Wozu Bischöfe sterben*, in: BGKL 1/1990, 10-11, 10.

⁹¹ Vgl. *A. Fragoso*, *Evangelium und soziale Revolution*. Ein Kapitel lateinamerikanischer Theologie, Gelnhausen und Berlin 1971, 29f.

⁹² Vgl. auch *H. Goss-Mayr*, *Polizeiaktion gegen die Pastorkonferenz von Riobamba*, in: *Zdl-Informationen* 4/1976, 15-17.

Ernesto Cardenal hat die Gewalt in der sandinistischen Revolution mit den Worten zu rechtfertigen versucht, daß die Waffen „Leben brachten“,⁹³ daß die sandinistischen Befreiungskämpfer „aus Liebe zu den Waffen“ griffen und „ein ganzes Volk das Evangelium in die Praxis umsetzte“, indem einer „sein Leben für den anderen“ opferte.⁹⁴ So vergleicht Cardenal die Revolution in Nicaragua mit der „Metanoia“ des Evangeliums Jesu, mit der Umkehr zur Liebe, und spricht davon, daß der „wirkliche Frieden“, „der nicht nur Abwesenheit des Krieges bedeutet“, der Frieden, „den die Hebräer Shalom nannten“, mit der sandinistischen Revolution „errungen“ sei.⁹⁵ Während Johann Baptist Metz in seiner Laudatio auf den Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 1980 die Auffassung vertritt, daß die Liebe „für Augenblicke ... das finstere Antlitz der Gewalt als Ausdruck ihrer Verzweiflung annehmen“ könne,⁹⁶ weist Daniel Berrigan, aus seiner Spiritualität der Gewaltfreiheit und seinen eigenen Erfahrungen,⁹⁷ jede Gewaltanwendung mit den Worten zurück, daß der Tod auch nur eines einzigen Menschen ein zu hoher Preis für die Verteidigung eines Prinzips sei, daß zwar alle immer nur um des Reiches willen zur Waffe gegriffen hätten, aber sich darüber auch nie etwas wirklich verändert habe, daß sich nur im nächsten Bach das Blut aller unterschiedslos mische und er noch keinen Menschen getroffen habe, „den das Töten moralisch aufgerichtet und gebessert hat, weder den, der die Kugel abgeschossen hat, noch den, dessen Körper sie traf.“⁹⁸

Es ist in letzter Zeit still geworden um Ernesto Cardenal. Indessen setzt sich Miguel D'Escoto, ehemaliger Außenminister des sandinistischen Nicaragua und Priester ohne Eucharistieverlaubnis, mit Fragen zu Gewalt und Gewaltverzicht immer wieder öffentlich auseinander. Allein mit Bernhard Häring

⁹³ Vgl. die Antwort von *Ernesto Cardenal* auf einen offenen Brief von *Daniel Berrigan* in: Publik-Forum 8 (Nr. 23 vom 16. Nov. 1979) 5 f. („Cardenal antwortet Berrigan: Die Waffen brachten Leben.“) - Die Feststellung Cardenals trifft freilich nicht für die ungefähr 50.000 Todesopfer zu, die Ismael Reyes, der damalige Präsident des Roten Kreuzes, gezählt hat; vgl. *G. Baums-Burkhardt*, Nach dem Sieg der Revolution. Nicaragua strebt einen nationalen Sozialismus an, in: Herderkorrespondenz 33 (1979), 470-475, 470.

⁹⁴ Vgl. *E. Cardenal*, Ich erbitte Hilfe für die Revolution. Die Rede des nicaraguanischen Friedenspreisträgers des Deutschen Buchhandels, in: FAZ vom 13.10.1980, 11.

⁹⁵ Vgl. ebd.

⁹⁶ Vgl. *J.B. Metz*, Das Nicaragua Cardenals - Vorbild politischer Kultur des Friedens. Laudatio auf den Friedenspreisträger, Revolutionär und Poeten Ernesto Cardenal, in: FR vom 25.10.1980, 14.

⁹⁷ Vgl. *Ph. Berrigan*, Christen gegen die Gesellschaft. US-Priester im Gefängnis, Reinbek bei Hamburg 1971; Kreuz contra Krieg. Die Brüder Berrigan, München 1971.

⁹⁸ Vgl. *D. Berrigan*, „Der Preis ist zu hoch.“ Aus einem Brief an Ernesto Cardenal, in: Sonderdruck aus Heft 5/1979 der Zeitschrift „Junge Kirche“, 2-4. - Zum Briefwechsel zwischen Berrigan und Cardenal vgl. auch: *M. Vomstein*, Gewaltfrei kämpfen. Aus Sehnsucht nach Leben - Daniel Berrigan und Ernesto Cardenal ringen um den revolutionären Weg, Münster 1986 (Broschüre, hrsg. vom Int. Versöhnungsbund - Gruppe Münster).

diskutierte er im Juli 1989 sieben Stunden lang die Frage, was er als Außenminister eines kleinen Landes und als einer der Vorsitzenden der Vereinigung blockfreier Länder für die Durchsetzung der Gewaltfreiheit tun könne.⁹⁹

Bezogen auf die sandinistische Revolution meint D'Escoto heute:

„Ich habe einen langen Krieg miterleben müssen und er ist noch nicht zu Ende. Im Krieg gegen Somoza konnte keine gewaltfreie Haltung aufkommen. Wir waren zur Gewalt verdammt. Unser Vater hat uns eine andere Art des Kampfes als Erbe hinterlassen, aber man hat es uns nicht übergeben, wir kannten diese Alternative nicht. Unsere Kirchen, angefangen mit dem Vatikan, lassen das Volk allein. Es ist eine Zeit der Orientierungslosigkeit für Katholiken in den meisten Ländern Lateinamerikas, nein, der ganzen Welt...“¹⁰⁰

Auch Daniel Berrigan hält es für wahr, daß in diesem blutigen Jahrhundert „unsere Religion wenig anzubieten“ vermag, „wenig, das nicht vergiftet oder zerbrochen oder mißbraucht ist“, aber eines hätten wir:

„... unsere Weigerung, Bomben und Gewehre gegen die Leiber unserer Brüder und Schwestern zu richten, die wir beharrlich Brüder und Schwestern nennen, auch wenn uns ein kriegslüsterner Staat oder eine kriegsegnende Kirche in Feindschaft gegen sie treiben will.“¹⁰¹

D'Escoto, der dafür eintritt, „erneut alle Kraft einzusetzen, um einen Planeten ohne Gewalt zu schaffen“, weist die Auffassung, daß Gewaltfreiheit etwas Natürliches, Rationales oder Irrationales sei, als Irrtum zurück: „Sie ist übernatürlich, etwas Göttliches.“¹⁰² Ganz anders als Cardenal, der die gewaltfreie Überzeugung Berrigans in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises als unbiblich bezeichnete, bekennt D'Escoto – mit Blick auf jene Schriftstelle, wo Jesus dem Petrus gebietet, sein Schwert in die Scheide zu stecken –, daß das, was sie gemacht hätten, keine Evangelisierung gewesen sei, daß in der Revolution zwar christliche Motive eine große Rolle gespielt hätten, aber ihre Methoden jene gewesen seien, „die schon immer verwendet worden seien“. Freimütig äußert D'Escoto nicht nur das „Gefühl, in vielem halbherzig gelebt zu haben“, sondern auch feige gewesen zu sein und Angst gehabt zu haben, tiefer zu gehen. Heute ist ihm ein Leben wie das von Gandhi und M.L. King „zu einer mächtigen und großen Aufgabe geworden“, die Gewaltfreiheit zu einer Sache, der „man sich ganz“ widmen muß, ein Leben für „Christus, der uns sagt, daß der Vater Vater aller ist, daß wir alle Geschwister sind und die Welt neu gestalten sollen, daß wir es tun und nicht die Politiker ...“¹⁰³ D'Escoto, der rückblickend bedauert, daß sie keine Spiritualität der Gewaltfreiheit entwickelt hätten und dafür auch die Amtskirche verantwortlich macht, will den Rest seines Lebens von einer anderen Logik

⁹⁹ Dies teilte mit Bernhard Häring in einem Brief vom 3.8.1989 mit.

¹⁰⁰ Vgl. „Gewaltfreiheit ist nichts Natürliches ...“ *M. D'Escoto* im Gespräch mit Vertretern von SERPAJ-Lateinamerika, die zum VII. Consejo Colegiado von SERPAJ-LA in Managua zusammenkamen, in: BGKL 4/1989, 14-15, 14.

¹⁰¹ *Berrigan*, „Der Preis ist zu hoch“, a.a.O.

¹⁰² „Gewaltfreiheit ist nichts Natürliches ...“, a.a.O., 14.

¹⁰³ Vgl. ebd., 15.

her leben, von der Liebe, wie sie Christus gelebt habe, und einer Spiritualität der Gewaltfreiheit, in deren Mitte das Kreuz stehe, und mit einer Gemeinschaft von Menschen etwas beginnen, „das schon vor langer, langer Zeit hätte begonnen werden müssen.“¹⁰⁴

Im Dezember 1987 hatte sich der sandinistische Präsident von Nicaragua, Ortega, für ein Projekt „Soziale Verteidigung“ interessiert. Im Februar 1988 beauftragte D'Escoto die Friedensuniversität von San José (Costa Rica) mit der Ausarbeitung eines Plans für „Soziale Verteidigung“ in Nicaragua.¹⁰⁵

Damit bricht auch in zunächst völlig unvermuteten Kreisen ein Problembewußtsein auf, das im Kreise von Befreiungstheologen schon viel früher hätte entwickelt werden müssen. Zwar fällt es Gustavo Gutiérrez „sehr schwer zu begreifen“, warum der Sendero Luminoso „mit einer solchen Gewalttätigkeit handelt“, und lehnt er ihn deshalb auch „aufs schärfste“ ab,¹⁰⁶ eine intensive Auseinandersetzung mit der Gewaltfrage läßt aber sowohl seine Arbeit wie die von Leonardo Boff vermissen. Dabei sind doch - nach Gandhi - die Mittel alles, werden mit falschen Mitteln die besten Ziele verfehlt, kann auf dem Weg der Gewalt niemals eine gewaltfreie Gesellschaft heranreifen, ist die Antwort auf die Frage nach den Mitteln die über alles entscheidende.¹⁰⁷ Daß die Mahnung zur notwendigen Besinnung auf die rechte Wahl und - wie Gandhi sagen würde - Reinheit der Mittel nicht vom Tisch europäischer Salonrevolutionäre, sondern aus den unterdrückten Völkern selbst kommt und sich deshalb nicht, wie oft behauptet wird, selbst disqualifiziert, dürfte mit Blick auf Gandhi, auf SERPAJ, A.P. Esquivel und die vielen anderen gewaltfreien FriedensaktivistInnen in Lateinamerika zweifelsfrei sein. An die herausragenden Vertreter der Befreiungstheologie ergeht der Anspruch eines Nachholbedarfs; an einer der wichtigsten Stellen ist bis jetzt zu wenig gedacht worden.

8. *Unser Glaube ist ein Glauben an den Gott des Lebens ...*

Wahrscheinlich gibt es keinen besseren Ort der Gottesbegegnung als die gewaltfreie Aktion, das Ringen um eine Konfliktlösung, bei der im Vakuum des Gewaltverzichts das Wirksamwerden einer Dritten Macht vorausgesetzt und möglich gemacht wird.¹⁰⁸ Auf die Frage, was denn *satyagraha*, die Macht

¹⁰⁴ Vgl. den Beitrag „Revolutionär im Ruhestand? Spiritualität und Praxis bei Miguel D'Escoto“, in: BGKL 4/1990, 9-11.

¹⁰⁵ Vgl. den Beitrag „Soziale Verteidigung in Nicaragua?“, in: BGKL 4/1989, 12-13. - B. Härings Einführung in die „Soziale Verteidigung“ als eine vor dem Evangelium vertretbare und aus dem Friedenshandeln gebotene Alternative zur militärischen Verteidigung dürfte für D'Escoto Grundlagenlektüre sein; vgl. B. Härings, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986.

¹⁰⁶ Vgl. BGKL 1/1991, 12.

¹⁰⁷ Vgl. beispielsweise *M.K. Gandhi*, *Sarvodaya* (Wohlfahrt für alle), Gladenbach o. J., 17f. Vgl. auch *M.L. King*, *Aufruf zum zivilen Ungehorsam*, Düsseldorf 1969, 107.

der Wahrheit sei, auf die er seine Aktionen gründete, lud Gandhi eine Journalistin ein, mitzukommen und an einer gewaltfreien Aktion teilzunehmen.¹⁰⁹ „Wer für das Leben kämpft“, so formuliert es Jon Sobrino aus den reichhaltigen Erfahrungen des Befreiungskampfes, „begegnet Gott in der Geschichte...“¹¹⁰ In der Selbstorganisation, in der Entdeckung ihrer Würde und Identität, in ihrem Befreiungshandeln entdecken die Unterdrückten „mit Hilfe der Schrift die aktive Gegenwart Gottes“, wie dies lateinamerikanische Bischöfe zusammengefaßt haben.¹¹¹ „Die Bibel“, so sagt ein Bauer und meint wahrscheinlich damit dasselbe, „ist Leben“.¹¹² Durchzuhalten, auch wenn sich die Lebensbedingungen in Guatemala verschlechtern, führt Silvia Flores für sich und ihre MitarbeiterInnen auf den Glauben zurück: „zu glauben, daß das, was für den Menschen unmöglich scheint, für Gott möglich ist.“¹¹³ „Unser Glaube“, so formuliert es Carlos Herrera, „ist ein Glaube an den Gott des Lebens und ein Glaube an das Volk Gottes.“¹¹⁴ Und nur aus diesem Glauben ist die Kraft des Verzeihens zu verstehen, wie sie den Favelados gegeben scheint und von Mario Carvalho de Jesus in diesem Satz zum Ausdruck gebracht wird:

„Während Du Unterdrücker bist, hörst Du nicht auf, mein Bruder zu sein. Eines Tages kannst Du aufhören, Unterdrücker zu sein, aber Du kannst nicht aufhören, mein Bruder zu sein.“¹¹⁵

Solcherart Unterscheidung von Rolle und Person wird die Gegengewalt nicht gerecht. Daß aber auch der Unterdrücker und seine Helfer Menschen sind und darauf angewiesen, in den Befreiungsprozeß mit hineingenommen zu werden, mag vielleicht das folgende Zeugnis des Jesuitenpaters und Gründers von SERPAJ-Uruguay, Luis Pérez Aguirre, verdeutlichen: Der auf grausame Weise gefolterte Pater tat, als neben ihm ein Mädchen am Sterben lag, das Gefährlichste, was man überhaupt tun kann, und riß sich seine Kapuze weg. Er sah die Reihe der Opfer, alle nackt und voller Blut. „Und er sah den Wächter mit dem Gewehr bei der Türe stehen. Und die Tränen

¹⁰⁸ Vgl. meinen Versuch, dies herauszuarbeiten und darzustellen in: *E. Spiegel*, Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche, in: RpB 27/1991, 79-96.

¹⁰⁹ Vgl. *A. Capitini*, Die Technik des gewaltlosen Widerstandes. Von Jesus bis Martin Luther King, Wuppertal-Barmen 1969, 7.

¹¹⁰ *J. Sobrino*, Das Göttliche im Kampf für die Menschenrechte, in: BGKL 1/1988, 3-5, 5.

¹¹¹ Vgl. BGKL 3/1989, 13 [s. Anm. 35]

¹¹² Vgl. „Wie Gras, das durch Ritzen dringt ...“ Basisgemeinden in Guatemala (ein Interview mit *Carlos Herrera* und *Silvia Flores*), in: BGKL 1/1990, 13-15, 15.

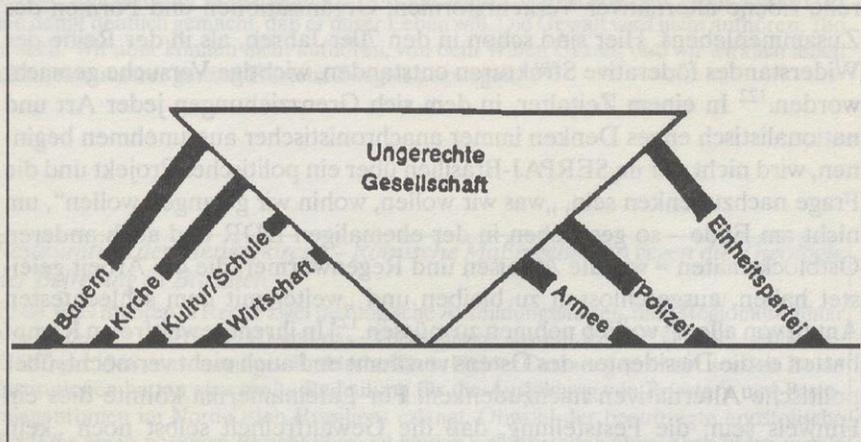
¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Vgl. ebd. und auch ebd., 13: Christen in den Basisgemeinden glauben aufgrund ihrer Lebenserfahrungen „an einen befreienden Gott, an einen Gott, der lebt, der gegenwärtig ist“, der dabei ist, wenn sich Bauern zusammenschließen und Arbeiter eine Gewerkschaft gründen, der zum Hervorbringen einer neuen Gesellschaft motiviert.

¹¹⁵ *C.R. Maciel*, Mystiker oder Revolutionäre, in: BGKL 1/1989, 3f., 3.

rannen über das Gesicht des Wächters. Er weinte aus Mitleid und Hilflosigkeit.“¹¹⁶

Wie die Situationsanalyse im Rahmen sorgfältiger Bewußtseinsarbeit zeigt, ist jeder und jede im System auch selbst an der Unterdrückung beteiligt: und sei es nur dadurch, daß er/sie sich unterdrücken läßt. Um das zu veranschaulichen, wurde für die *concientización* das folgende Schaubild entworfen:



Es zeigt eine als Dreieck zu denkende „ungerechte Gesellschaft“, die nur deshalb auf der Spitze des Dreiecks zu stehen und also als solche zu existieren vermag, weil sie von vielen Seiten – nicht zuletzt z. B. auch von den unterdrückten und ausgebeuteten Bauern selbst – gestützt wird.¹¹⁷ Aus dem Schaubild ergibt sich die Einsicht meiner Mitwirkung am Unrecht und die geradezu moralische Pflicht zur Aufkündigung der Zusammenarbeit. Aus diesem Verständnis für die Zusammenhänge liegt es auch nahe, daß kein Unterdrücker aus dem Prozeß der Selbstkritik und Umkehr ausgeschlossen bleiben darf.¹¹⁸ Damit wird zugleich auch deutlich, daß Gewaltfreiheit nicht nur eine Sache des Widerstandes und der Konfrontation ist, sondern eine Frage der Lebenshaltung, eines ganzheitlichen Lebensstils, einer Lebensform,¹¹⁹ einer Lebensweise, die auch strukturelle Veränderungen impliziert und nach sich zieht. Gewaltfreiheit ist gerade „nicht das Fehlen von Aggres-

¹¹⁶ Vgl. H. Goss-Mayr, *Gerechtigkeit - Vergebung - Versöhnung*, in: BGKL 2/1989, 13f., 14.

¹¹⁷ Das Schaubild stammt aus: Goss-Mayr, *Der Mensch vor dem Unrecht*, a.a.O., 73.

¹¹⁸ Vgl. BGKL 3/1989, 13: Im Vertrauen auf die Entwicklungsmöglichkeiten aller Menschen schließt die Gewaltfreiheit die Unterdrücker nicht aus. - Vgl. auch J. Geue, „Unterdrückte und Unterdrücker befreien“. Ein Bericht aus Brasilien im Religionsunterricht (Berufsschule), in: ru 17 (1987), 156-159.

¹¹⁹ So sieht es J. Arce in einem Interview; vgl. *Der Kampf um Gerechtigkeit ist ein Projekt des Friedens*, in: Spinnrad (Int. Versöhnungsbund/Wien), Nr. 6/Dez. 1990, 7f., 7.

sion - wie oft behauptet wird - sondern vielmehr eine Lebensweise und eine Möglichkeit, die Beziehungen menschlicher Wesen zu ihren Mitmenschen und zur Natur zu regeln... Gewaltfreiheit ist ein Lebensstil... Das Endziel ist Leben.“¹²⁰

Wie die zwei Seiten einer Medaille so gehören zur Gewaltfreiheit Subversion und Konstruktion,¹²¹ die aktionale Ebene der Konfrontation und die strukturelle Ebene alternativer Verkehrsformen, Organisationen und Formen des Zusammenlebens. Hier sind schon in den 70er Jahren, als in der Reihe des Widerstandes föderative Strukturen entstanden, wichtige Versuche gemacht worden.¹²² In einem Zeitalter, in dem sich Grenzziehungen jeder Art und nationalistisch enges Denken immer anachronistischer auszunehmen beginnen, wird nicht nur im SERPAJ-Brasilien über ein politisches Projekt und die Frage nachzudenken sein, „was wir wollen, wohin wir gelangen wollen“, um nicht am Ende – so geschehen in der ehemaligen DDR und auch anderen Ostblockstaaten – wie die Ameisen und Regenwürmer, die die Arbeit geleistet haben, ausgeschlossen zu bleiben und „weiter mit dem schlechtesten Anteil von allem“ vorlieb nehmen zu müssen.¹²³ In ihrem gewaltfreien Kampf hatten es die Dissidenten des Ostens versäumt und auch nicht vermocht, über politische Alternativen nachzudenken. Für Lateinamerika könnte dies ein Hinweis sein; die Feststellung, daß die Gewaltfreiheit selbst noch „kein politisches Projekt darstellt“¹²⁴, markiert bereits deutlich das Problem. Um so basisnäher und „populärer“, d.h. von allen getragen, die gewaltfreien Aktionen sind, desto eher und quasi selbstverständlich verlängert sich das Zusammenarbeiten in der Aktion zu einem Leben in Gemeinschaft, wächst aus der widerstandsbedingten Kooperation eine Gemeinschaft, kommt auf organische Weise etwas zustande, was keiner postrevolutionären Erziehung jemals wird gelingen können.

„Du hast bestimmt noch ein Wort für uns, Adolfo!“ bittet Soeur Annie, die Generalobere der Kleinen Schwestern, den späteren Friedensnobelpreisträger bei einem Zusammentreffen in der Wiener Fraternität. Und Adolfo Pérez Esquivel gibt jenes Wort weiter, das für ihn *das* Wort wurde:

„Ich habe es empfangen von jemand, dessen Namen ich nicht kenne und von dem ich nicht weiß, ob er noch lebt. Ich war in Buenos Aires eine Zeitlang in einer Zelle eingesperrt, die eigentlich nur ein Loch war - von einem Durchmesser wie ein Küchentisch. Man kann sich in keiner Richtung ausstrecken. Es gibt nichts dort, und es ist ganz finster. Nur wenn die Wachen mich herausholten und wieder hineinbrachten, konnte ich etwas erkennen. Einmal

¹²⁰ So *A.P. Esquivel* in einem Interview, in: BGKL 3/1988, 3-6, 3 u. 4.

¹²¹ Vgl. die klassische Unterscheidung zwischen subversiven und konstruktiven Aktionen bei *Ebert*, *Gewaltfreier Aufstand*, a.a.O., 37.

¹²² Vgl. *N. N.* (aus Sicherheitsgründen konnte der mir persönlich bekannte Autor nicht unter seinem Namen veröffentlichen; E.S.): *Das Erwachen des Campesino in Lateinamerika*, in: *Junge Kirche* 36 (1975), 14-19.

¹²³ Vgl. BGKL 1/1989, 4.

¹²⁴ Vgl. ebd.

blieb die Tür etwas länger offen als sonst, und ich konnte die Wand gegenüber sehen, gegen die man fällt, wenn man vom Verhör kommt - aber oft ist es etwas anderes als ein Verhör. Da gegenüber war in der Höhe der Brust oder des Rückens ein ganz großer Blutfleck, und mit dem Blut hatte der Häftling mit dem Finger sein Vermächtnis an die Wand geschrieben: 'Dios no mata' - 'Gott tötet nicht'!

Ich werde das nie vergessen. Vielleicht das Schlußwort eines Lebens, das zertreten wurde. Menschen können töten, Gott tut das nicht. Selbst wenn ich sterbe, so werde ich nicht getötet, sondern zum Leben geführt. Gott hat Jesus Christus von den Toten auferweckt und damit deutlich gemacht, daß er unser Leben will. Die Gewalt wird nicht aufhören, Tod zu säen. Wir aber können nicht aufhören, von dem Willen Gottes, daß wir wirklich leben sollen, mit unserer ganzen Existenz Zeugnis abzulegen.¹²⁵

Restauration der Klerikerkirche – Römische Maßregelungen gegen die Theologie der Befreiung in Brasilien

Ende 1989 mußten in Recife zwei theologische Ausbildungsstätten, das „Regionalseminar Nordosten II“ (SERENE II) und das „Theologische Institut Recife“ (ITER), schließen. ITER war 1968 vom damaligen Erzbischof Dom Helder Camara gegründet worden. Beide Institutionen hatten eine große Bedeutung für die Ausbildung von Priestern und PastoralagentInnen im Nord-Osten Brasiliens erlangt. Obwohl der beauftragte apostolische Visitator einen positiven Bericht über die beiden Lehranstalten abgegeben hatte, wurde ihnen von der römischen Kongregation für das Katholische Bildungswesen vorgeworfen, daß die elementarsten Bedingungen für eine priesterliche und intellektuell-theologische Ausbildung nicht gegeben seien. Eingehendere Begründungen wurden nicht gegeben. Es spricht jedoch alles dafür, daß die theologisch-pastorale Linie dieser Ausbildungsstätten, die nach der Theologie der Befreiung ausgerichtet war, der entscheidende Grund war. Nun müssen die Priesteramtskandidaten von Recife wieder getrennt von Laien und abgeschirmt im Seminar studieren, statt wie vorher in kleinen Gemeinschaften in Armenvierteln zu leben und von dort aus zur gemeinsamen theologischen Reflexion zusammenzukommen. In die gleiche Richtung zielt eine neuere Maßnahme ebenfalls der Kongregation für das katholische Bildungswesen gegen das „Theologische und Pastorale Institut“ (Itep) in Fortaleza. Der dortige Erzbischof Kardinal Aloisio Lorscheider wurde in einem Schreiben im Sommer 1991 ultimativ aufgefordert, drei Professoren – laiierte und verheiratete Priester – sofort abzurufen. Sie könnten in der Ausbildung künftiger Priester „irreparablen Schaden“ verursachen. Außerdem fordert die Kongregation, der Ausbildungsweg für künftige Priester müsse sich von dem für Ordensfrauen oder Laien unterscheiden; das Experiment der „gemischten Ausbildung“ habe sich als Fehlschlag erwiesen. Außerdem wird die befreiungstheologische Ausrichtung des Lehrplans beanstandet.

Redaktion: Norbert Mette

Quellen: Orientierung 15./31.12.1989 und Publik-Forum vom 19.7.1991; vgl. ausführlicher H. Goldstein, Etappen der Entwicklung in in Recife. Ideologie und Pathologie?, in: Freckenhorster Kreis Informationen Nr. 67, Mai 1990, 8-13)

¹²⁵ Mitgeteilt von „Church and Peace“-Mitarbeiter Wilfried Warneck. - Vgl. auch A.P. Esquivel, Le Christ au poncho, Paris (Le Centurion) 1981, bes. 27: „Dieu ne tue pas“.

Regina Brandl

Theologie der Befreiung – befreiende Kirche?

Erfahrungen einer Studienreise nach Peru¹

Ich sitze vor meinem Tagebuch aus Peru: dreieinhalb Jahre (August 1988) liegt nun diese Reise zurück. Bilder steigen in mir auf, Eindrücke beleben sich wieder, Gefühle kommen hoch. Wie ein innerer Film, sehr fern und doch wiederum erstaunlich lebendig und präsent, lasse ich diese 5 Wochen an mir vorüberziehen.

Es ist ein Bericht, der aus einem zeitlichen, vor allem aber auch räumlichen Abstand heraus erzählt wird, es ist ein Versuch einer neuerlichen Annäherung und Auseinandersetzung nach einer gewissen Distanz.

Die Reise war eine Studienreise von 20 TheologInnen aus Deutschland und Österreich. Das Ziel war, die Theologie der Befreiung vor Ort zu erleben und besser kennenzulernen.

1. Erster Eindruck – Lima

Lima ist eine faszinierende und abschreckende Stadt, eine Stadt der extremen Gegensätze. Der Dunst hängt den ganzen Tag über den Häusern, wie eine Glocke, nur am Mittag kommt manchmal die Sonne durch. Hektik prägt die Straße, wilder Verkehr, wildes Hupen, viele Menschen, Straßenhändler, Geldwechsler, Militär. Einerseits drängen die Menschen in den Straßen, andererseits liegt vor uns die Placa des Armas, ein Platz, von Kathedrale und Regierungsgebäuden gebildet, menschenleer, man darf ihn nicht überqueren, darauf nur zwei Wasserwerfer, Symbole der Militärpräsenz.

Spanische Architektur im Zentrum steht im Gegensatz zu den Slums in der Wüste. Riesige Villen in bewässerten Gärten grenzen sich durch bewachte Mauern von den Mattenhütten der Armen im unfruchtbaren Sand ab.

Der Dollarkurs bestimmt den Tag. Die wirtschaftliche Abhängigkeit von den USA ist dauernd spürbar. Ganze Straßen sind den Geldwechslern vorbehalten. Wieviel steht heute der Inti? Erst im Hochland wird diese Frage nebensächlich.

Straßenhändler prägen das Bild. Mit welchen Dingen hier Geschäft gemacht wird, was alles auf der Straße verkauft wird! Frauen sitzen vor einem einzigen Kuchen, den sie stückweise verkaufen, kleine Jungen verkaufen Zigaretten, einzelne Zigaretten, es ist kaum möglich, ein ganzes Päckchen zu bekommen. Kinder arbeiten, um überleben zu können, Kinder leben auf der Straße, heimatlos, ohne Zukunft.

¹ Studienreise „Ganzheitliche Verkündigung“ Analyse und Perspektiven 20 Jahre nach Medellín. Organisiert vom Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Salzburg.

Das Elend in Peru – Armsein bedeutet eine besondere Art zu sein, so wird Gustavo Gutiérrez nicht müde zu betonen. Es ist eine spezifische Weise zu leben, die wir gutsituierten Europäer nicht nachvollziehen können. Wir sind reich, das spürte ich auf Schritt und Tritt. Wir konnten alles kaufen. Für uns Gringos ist Peru äußerst billig. Auch die riesigen Preiserhöhungen, die für weite Teile der Bevölkerung eine drastische Verschlechterung brachten, waren für uns nicht besonders bemerkbar. Diese Erhöhungen waren aber nur der Anfang – in den letzten drei Jahren hat sich die Situation ständig verschlechtert. Es ist für mich kaum noch vorstellbar, wie die Armen überleben können.

Messe für die Verschwundenen und Getöteten

Gib uns ein Herz, groß für die Liebe, gib uns ein Herz, stark für den Kampf! Woher nehmen die Menschen angesichts von so viel Unrecht und Gewalt ihre Hoffnung, ihre Kraft und ihren Mut? Ist es nicht eine Hoffnung gegen alle Realität, gegen die tägliche Erfahrung? Muß man nicht angesichts des Elends, des Leides, der Gewalt, der ständigen Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation vor Wut und Ohnmacht verstummen? Im Gottesdienst kamen diese Anliegen der Menschen zur Sprache, nicht in allgemeinen Formulierungen, sondern konkrete Schicksale wurden erzählt. So kann aus dem gemeinsamen Feiern und Beten neue Hoffnung, neuer Geist erstehen. Diese Messe, die wir mit dem Volk feierten, gab diese Kraft, gab Zuversicht. Die weißen Margeriten und Asters wurden zum Symbol für die Kraft des Lebens und Glaubens.

2. Pucara – eine Pfarre im Andenhochland

Zu zweit oder dritt gingen wir in verschiedene Pfarren, um dort für einige Tage mitzuleben. Die Gemeinde von Pucara im Andenhochland teilt sich auf in drei Hauptorte und ungefähr 40 Dörfer. Die Bevölkerung lebt von Landwirtschaft und Handel. Pucara hat eine lange Tradition in der Keramikproduktion, mangels Elektrizität ist die Keramik von minderer Qualität. In Pucara existierte ein Projekt der EG, dessen Ziel die Verbesserung der Landwirtschaft war. Mangelnde Kenntnis der Situation vor Ort, der Bevölkerung und ihrer Kultur, aber auch die geringe Kooperation mit Staat und Kirche und überzogene Bürokratie brachten das Projekt zum Scheitern. Die Ingenieure aus Europa leben auch lieber in Puno als in dieser gottverlassenen Gegend. Es ist ein Einzelbeispiel, es dürfte aber symptomatisch für europäische Entwicklungshilfe sein, die meist viel mehr sich an den Bedürfnissen der Geberländer orientiert als an den Bedürfnissen jener Menschen, denen geholfen werden soll. Auch denke ich noch immer an den Fußballplatz, der von einer deutschen Entwicklungshilfeexpertin als Errungenschaft für die Armen gepriesen wurde, in Wirklichkeit aber dem Militär als Landeplatz für

Hubschrauber dient. Wem dient Entwicklungshilfe? Was sind die Interessen und Beweggründe?

Pucara war eine Pfarre, die von einem Pastoralassistentenehepaar geleitet wurde. Marie-Theres war Krankenschwester, sie betreute im Pfarrhaus auch eine kleine Hausapotheke, aus der die Indios Medikamente zu einem vertretbaren Preis bekamen. Michael unterrichtete auch am Seminar in Juliaca Kirchengeschichte.

Frauengruppen und Frauenarbeit

Marie-Theres war Verantwortliche für Frauenarbeit im Surandino. Sie erzählte, wie mühsam es sei, kontinuierliche Frauenarbeit aufzubauen. Erstens ist der Widerstand der Männer zu nennen, die diese Zusammenkünfte als verschwendete Zeit ansehen, in der die Frauen nichts verdienen. Zweitens müssen die Frauen erst lernen, sich selber wahrzunehmen, sich als Person mit Rechten zu fühlen, die Sinnhaftigkeit von gemeinsamer Arbeit zu erkennen, und sich für ihre Sache einzusetzen. Sie müssen erst ihre eigene Identität entdecken und nicht die von den Männern geliehene Identität weiterleben. Die Frauen verstehen sich zunehmend als Verteidigerinnen des Lebens (so ein Hauptthema ihrer gemeinsamen Arbeit). Als eine Folge der großen Dürrekatastrophe 1983 organisierten sich die Frauen in den *Comunidades* und übernahmen die Lebensmittelhilfen und deren Verteilung. Die Frauen mußten sich ihr Recht erkämpfen, ihre Clubs selber zu leiten und keine Männer als Leiter vorgesetzt zu bekommen. Aus diesen, aus der unmittelbaren Not entstandenen Organisationen wuchsen die jetzigen Frauenclubs, deren Ziel die gemeinsame Reflexion ihrer Situation und deren Verbesserung, aber auch eine wachsende Solidarität untereinander ist. Die Frauenclubs traten der Bauerngewerkschaft als Unterorganisation bei, ein wichtiger Schritt aus der Privatheit heraus in die Öffentlichkeit und gewerkschaftliche Organisation. Sie müssen demokratische Regeln in ihren Gruppen einüben. Ein Beispiel dafür war die Frauenreunión, an der ich teilnehmen konnte: Eine Delegierte für das regionale Treffen in Puno war zu wählen. Die Frauen einigten sich ohne Diskussion auf eine Kandidatin, bis eine jüngere Frau aufstand, um sich als weitere Kandidatin zur Verfügung zu stellen. Sie meldete sich zu Wort und zählte auf, warum sie sich für diese Aufgabe geeignet fühlte. Damit hatte sie sich über alte Traditionen hinweggesetzt, die dem Alter den Vorsprung einräumen.

In der Arbeit, die den ganzen Tag ausfüllte, wurden vor allem die Vorkommnisse in den einzelnen *Comunidades* besprochen, im Spiel wurde aufgearbeitet, was in den letzten Wochen geschehen war. Anhand der Bibel wurden diese Fragen des Alltags reflektiert, vor allem die Frage der Gewalt, die Frauen besonders und verschärft trifft. Nicht nur die Frage der terroristischen Gewalt und der Militärgewalt kam zur Sprache, genauso wurde über die

Gewalt in den Familien, die Gewalt der Männer, der Lehrer, der Händler gesprochen. Anschließend wurden wieder im Spiel neue Möglichkeiten erprobt, Handlungskompetenzen für die Zukunft entwickelt.

Wenn wir die Situation der Armen kennzeichnen als Marginalisierung, so sind es gerade die Frauen, die unter vielfacher Unterdrückung leiden, weil sie Frauen sind. „Das ärgste, was einem Menschen in dieser Gesellschaft zustoßen kann, ist eine Frau zu sein, und dazu noch arm und Schwarze oder Indianerin.“²

Die Lateinamerikanische Gesellschaft ist geprägt von *Machismo* und Frauenunterdrückung. Oder ist der *Machismo* hier nur gesellschaftsfähiger, d.h. er wird offener ausagiert? Wir finden in unserer Kirche genau die gleichen Strukturen, zunehmend wird die Situation für Frauen in der Kirche unfreundlicher, wenn nicht gar ablehnender. Wie die *Campesinas* sich ihr Recht erkämpfen müssen, bei einer Prozession auch die Marienstatue tragen zu dürfen, so müssen wir mehr den je immer wieder unser Recht zu reden und angehört zu werden erkämpfen, das uns in der Männerkirche, aber auch im männlich dominierten akademischen Bereich verweigert wird. Warum waren – so frage ich mich – von 20 Teilnehmern dieser Reise nur drei Frauen?

Eine andere Frage drängt sich immer mehr auf. Wie hängen *Machismo* und Katholizismus zusammen. Ist es reiner Zufall, daß es sich bei allen Ländern, in denen der *Machismo* gesellschaftsfähig ist, um vorwiegend katholische Länder handelt?

Hier wie drüben sind Frauen Trägerinnen der religiösen Erziehung und der Volksfrömmigkeit. Auffallend war für mich die Marienverehrung. Maria als eine Identifikationsfigur, die still im Leiden ausharrt, oder Maria als die Rebellin aus dem Volk? Ich denke, beides hat seinen Platz. Maria als leidende Frau wird zur Identifikationsfigur, die den Frauen hilft, jeden Tag Kraft zu schöpfen, trotz des Leides nicht zu verzweifeln, diese Identifikation gibt ihnen ihre Würde als Leidende. Unbrauchbar aber ist jenes Marienbild, das von Männern eingesetzt wird, um die dienende Rolle der Frau religiös und theologisch zu legitimieren. Maria aber, die Rebellin, die im Vertrauen auf Gott auf Veränderung hofft, an Befreiung glaubt, macht den Frauen Mut zum Kampf.

Ehepastoral

Fünf bis sechs Ehepaare kommen zur Vorbereitung auf die Trauung. Alle Paare leben schon lange zusammen, nur ein Paar hat keine Kinder. Bei den Indios gibt es ein eigenes Ritual, wenn Mann und Frau zusammenziehen. Dieses wird von den Eltern vollzogen. Erst wenn Geld da ist für eine Trauung,

² Bischof Erwin Kräutler (Brasilien) in einem Vortrag am 4.3.1991 in Wiener Neustadt, Österreich (Broschüre des Vorarlberger Kirchenblattes und der Selbstbestuerungsgruppe Bischof Kräutler).

wenn „Paten“ die Finanzierung übernehmen, wird kirchlich geheiratet. Wie paßt hier die gängige europäische Ehepastoral und Ehemoral? Geht sie nicht an der Situation und am Verständnis der Betroffenen völlig vorbei, wird sogar zur Farce?

Liturgie

Wir nahmen an Gottesdiensten und Prozessionen in verschiedenen *Comunidades* teil, an Hochzeiten und Taufen. Die Liturgie ist europäisch, Wortgottesdienst und Kommunionfeier. Wichtig sind *Fiestas* zu Ehren der Madonna, deren Statue geschmückt über Land getragen wird. Anschließend an den Gottesdienst und die Prozession wird getanzt und gefeiert.

Fiesta bei einer Mestizenfamilie, der das ganze Tal gehört: Auffallend ist die reich geschmückte Marienstatue im Vergleich zu jener in einem kleinen Dorf vor einigen Tagen. Die *Campesinos* schließen sich nicht der Prozession an. Der Ausschluß der Armen macht die Liturgie zum Herrschaftsinstrument. Nur zögernd kommen die *Campesinos* der Aufforderung Michaels zur Teilnahme nach. Jahrhunderte alte Strukturen lassen sich nicht so rasch überwinden. Das Magnifikat wird als Evangelium gelesen, Michael legt es in der Predigt befreiungstheologisch aus. Die Konsequenz ist ein Mittagessen in eher frostiger Atmosphäre im Kreise der Großgrundbesitzer. Die Frauen der Familie fehlen auch einige Tage später bei einer *Reunión*.

Die Gottesdienste werden zweisprachig gehalten, Spanisch und *Quechua*. Wir lernen einige *Quechua*-Lieder, um mitsingen zu können. Der Unterschied könnte nicht größer sein: die spanischen Lieder klingen flott, kämpferisch, laut. Die *Quechua*-Lieder hingegen erzeugen eine ganz eigene Atmosphäre. Eine andere Form von Mystik wird hier spürbar, wehmütig und langsam ist die Melodie, eher traurig und getragen. Ähnlich geht es mir bei den Tänzen bei den anschließenden *Fiestas*. Zu den Klängen einer lauten, meist sehr eintönigen Musik tanzen wir endlose Tänze – so kam es mir jedenfalls vor – im Staub unter der unbarmherzigen Sonne des Hochlandes. Diese Tänze sind nicht fröhlich und ausgelassen, sondern schwer und bedächtig. Zaghafte Lächeln kann uns über unsere Fremdheit nicht oder nur wenig hinweghelfen, es gelingt nicht, die Fremdheit zu überbrücken. Die Akzeptanz des anderen als anderen? Viel mehr als Geschwisterlichkeit und Solidarität ist bei mir Unsicherheit und Fremdheit im Vordergrund. Ich muß mir immer wieder meiner Besonderheit als „Gringa“, als Fremde aus dem reichen Europa bewußt sein, um die Indios in ihrer Eigenart, in ihrer Fremdheit wahrzunehmen, um durch diese Akzeptanz zu einer echten Solidarität zu gelangen.

Ich mußte auch viele Vorstellungen von Kirche in Lateinamerika korrigieren, mit meiner Enttäuschung fertig werden, daß ich hier nicht eine „Bilderbuch-Basisgemeinde“ erlebte, wie sie oft in Europa als romantisierte und ideali-

sierte Vorstellung herumgeistert. Pucara war alles andere als ein Vorzeigbeispiel. Diese Gemeinde zeigte deutlich den schwierigen Weg von einem jahrhundertealten Versorgungschristentum zu einer mündigen Gemeinde.

Die Pacha Mama Verehrung

Eines Abends waren wir eingeladen zu einem Ritus anlässlich der Kirchenrenovierung. Es war ein Ritus an die *Pacha mama*. Wenig Ahnung hatte ich davon, als ich in den Gemeinderaum ging.

Pacha mama – Mutter Erde – zu ihr haben die Indios seit jeher eine tiefe und innige Beziehung. Von der Mutter Erde leben sie – von den Ziegeln für ihre Häuser bis zur Nahrung nehmen sie alles von ihr, bis sie wieder in sie zurückkehren. „Der Boden, die Mutter Erde ist in der indianischen Kultur der Ort des kollektiven Gedächtnisses des Volkes, seiner Geschichte, der Ort von Spiel und Arbeit, wo man Lebens- und Todesriten feiert.“³ Die Campesinos haben eine völlig andere Beziehung zur Erde als wir Europäer. Hier lernen wir von den Indios, was Ehrfurcht und Verehrung bedeutet. Dieser Kult ist eine Herausforderung an uns, es wäre zu billig, ihn als heidnisch abzutun oder ihn sofort christlich zu interpretieren mit der Frage nach dem zulässigen Synkretismus im Hinterkopf.

Strikte Ablehnung oder voreilige „Taufe“ dieser „heidnischen“ Riten ist neokolonialistisches Gehabe, damit wird diese Frömmigkeit für uns beherrschbar und erspart uns den so notwendigen Dialog mit dem Anderen. Gerade durch so einen Dialog können wir uns aber der eurozentrierten Prägung des Christentums bewusst werden, er stellt die Chance dar, diesen Zentralismus in der Theologie aufzubrechen. Wie rasch entscheiden wir, was christlich sein darf und kann und was nicht. Inkulturation des Evangeliums wird auch ein Abschiednehmen von altgewohnten Denkweisen und Scheinwissen sein, ein schmerzliches Umdenken, das zuallererst Unsicherheit zurückläßt. Inkulturation des Evangeliums in die Kultur der Indios darf nicht noch einmal von Europa aus geschehen, sondern wir müssen hinhören, wie die Indios das Evangelium in ihrer Sprache, ihrer Kultur, ihrer Erfahrungswelt auslegen.

Der Ritus ist einfach und ergreifend, gemurmelte Gebete und Weihrauch erfüllten den Raum, aber auch der Geruch von Alkohol, tranken wir doch während der Gebete immer wieder auch Schnaps und kauten Kokablätter. Bei jeder Liturgie, besonders aber bei der Verehrung für die *Pacha mama* war für mich wohltuend, wie viel Zeit sich die Campesinos dafür nehmen, keine Hast und Eile entleeren den Ritus.

³ P. Süß, Theologie angesichts der ethnischen Vielfalt, in: Orientierung 49 (1985), Nr. 21, 231.

Theologie der Befreiung – Begegnung mit einer befreienden Kirche?

Ich wehre mich gegen eine romantisierende und idealisierende Darstellung der Situation der Kirche und des Volkes in Lateinamerika. Damit nehmen wir die Menschen nicht ernst, sondern wir machen uns ein Bild, das geleitet ist von unserem Verständnis oder mehr noch von unseren Wünschen von Kirche und Theologie, ein Bild, das uns die Auseinandersetzung erspart. Kirche dort lebt genauso gut oder schlecht wie in Europa. Der Kontinent ist zwar vordergründig katholisch, die Gesellschaft weitgehend von der Kirche geprägt, aber gerade auch von einer hierarchischen Kirche, in der sich manche Probleme verschärfen, w.B. Macht, Fundamentalismus, Politik und Kirche, Sekten...

Wir hatten fast nur mit ausländischen Priestern und Pastoralassistenten zu tun – Neokolonialismus der Kirche?

Wann wird aus Solidarität Bevormundung? Die Autoritätsgläubigkeit der Campesinos ist groß, sind hier nicht neue Abhängigkeiten entstanden? Strömungen in der Kirche setzen auf dieses Abhängigkeits- und Unmündigkeitsverhältnis, setzen weiterhin auf eine defensive Pastoral, auf reinen Sakramentalismus. Es macht Angst, wenn Stimmen immer lauter werden, die eine Neuevangelisierung, eine neue geistliche Eroberung, ähnlich der ersten Eroberung fordern.

Aber: muß nicht den Campesinos, die jahrhundertlang Menschen zweiter Klasse waren, zuerst von außen zugesagt werden, daß sie ihre Menschenwürde haben, muß ihnen ihr Menschsein, nicht gerade von denen, die es ihnen jahrhundertlang abgesprochen haben, endlich gesagt und spürbar gemacht werden? Muß nicht von uns die Hand ergriffen werden, die sie uns nicht geben wollen, weil sie schmutzig ist. Und doch ist die Gefahr neuer Abhängigkeiten gegeben, eine väterlich/mütterliche Versorgung statt partnerschaftlichen Dialog zu entwickeln.

Leicht ist es gefordert: das Volk, die Armen, sind das Subjekt von Pastoral und Katechese, wie schwer ist es aber – auch für das Volk – Abschied zu nehmen von einer Versorgungspastoral, erste kleine Schritte der Selbständigkeit zu machen, ihr Leben und ihren Glauben selber in die Hand zu nehmen.

Stellung der Laien: Viele *Comunidades* werden von ausländischen Laien geleitet. Die Gottesdienste sind daher Wortgottesdienste mit Kommunionfeier. Ob das den Feiernden bewußt ist? Ich spüre Unbehagen, denn ich sehe diese Situation nicht als eine Aufwertung der Laien sondern eine Klerikalisierung, deren äußere (aber nicht unbedeutende) Symbole die priesterlichen Gewänder sind. Daß der „padre“ eine Frau hat, stört nicht, ganz im Gegenteil: ein zölibatär lebender Mann ist für die Indios aus ihrer Kultur heraus nur schwer akzeptierbar. Ein Mann ist erst erwachsen, wenn er verheiratet ist. Dieses fehlende Zölibatsverständnis ist sicher einer der Hauptgründe für den

mangelnden einheimischen Priesternachwuchs. Ein weiterer Grund ist aber die jahrhundertlang behauptete Unwürdigkeit der Indios für das Priesteramt.

3. Ein Rückblick als Ausblick?

Was ist geblieben von den Erfahrungen, Eindrücken, wie kann ich für mich diese Reise zusammenfassen?

Durch die Reise und vor allem die anschließende Beschäftigung mit der Kirche in Lateinamerika seit 500 Jahren hat sich mein Blick geschärft, bin ich sensibler geworden für jene Kirche, die offizielle Kirche, die sich rüstet, 500 Jahre Christianisierung zu feiern und zugleich das Programm der Neuevangelisierung für die ganze Welt zu verkünden. Wie unerträglich klingen angesichts der Geschichte der Eroberung triumphalistische Töne, damals und heute. Warum gelingt nicht jenes Schuldbekenntnis, wie es ein Teil der lateinamerikanischen Bischöfe beabsichtigte? Wie schwer sich Kirchenmänner auch heute noch mit der Geschichte und der heutigen Ausbeutungssituation tun, zeigen immer wieder die Papstreisen und die Ansprachen Johannes Pauls oder Gespräche der offiziellen Kirche mit Vertretern der Ureinwohner.⁴ Verschärft hat sich auch mein Blick für Unrechtsstrukturen, die theologisch legitimiert werden, für menschenverachtende Strukturen in Gesellschaft und Kirche. Wie weit muß und darf Kirche politisch sein. Der Verdacht liegt nahe, besonders angesichts des Beispiels von Haiti (die politische Haltung des Erzbischofs und sein Naheverhältnis zum Unrechtsregime), daß politisches Engagement solange toleriert, wenn nicht sogar begrüßt wird, solange es der Aufrechterhaltung bestehender Verhältnisse dient, die unrühmliche Allianz zwischen Klerus und Mächtigen im Lande unterstützt und nährt. Kirche als hierarchisch verfaßte Gemeinschaft kann sich nicht solidarisieren mit demokratischen Strukturen. Dies ist nicht nur in Lateinamerika zu beobachten. Auch in Europa wird politisches Engagement unterschiedlich beurteilt. Die kirchlichen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung, die gezielte Politik Roms in der Besetzung der Bischofsstühle, die Verurteilung des politischen Engagements, des radikal geänderten Kirchenbildes zeigt immer deutlicher die restaurativen Bestrebungen der Hierarchie, läßt immer weniger Hoffnung auf eine Veränderung der Kirche in Richtung „Volk Gottes“ zu.

Die Rede vom „interlocutor“ der Theologie

Die *interlocutores* der Befreiungstheologie sind die Armen. Nehmen wir diesen Begriff für uns ernst und fragen nach unseren *interlocutores*, so müssen wir zuerst einmal ein brauchbares deutsches Wort dafür finden. Es kann

⁴ H. Goldstein (Hg.), *Der gekreuzigte Kontinent. 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Eine Anhörung von Ureinwohnern Mexikos*, Wuppertal 1991.

meines Erachtens nicht mit Adressat übersetzt werden, weil dieser Begriff wieder nur eine Einwegkommunikation angibt, nämlich den Glauben an jemanden weiterzugeben. *Interlocutor* muß übersetzt werden mit „Gesprächspartner in einem dialogischen Kommunikationsprozeß“, oder, um ein altmodisches Wort zu verwenden, „Partner in einem Zwiegespräch“. Der Begriff „Zwiegespräch“ beschreibt meines Erachtens noch mehr die Dimension des Aufeinander-Hörens und Zueinander-Sprechens. Wie mir einige Studenten aus Lateinamerika versicherten, wird „interlocutor“ dann verwendet, wenn das Gespräch in eine freundschaftliche Beziehung eingebettet ist.

Für Europa können wir nicht so einfach festmachen, wer unsere *interlocutores* sind. Es führt auch nicht allzuweit, nach den Armen bei uns zu fragen, eher schon nach denen, die marginalisiert sind, von politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen an den Rand gedrängt werden, nach jenen, die aus dem System herausfallen, das durch Instrumentalisierung und Funktionalisierung geprägt ist. Wo haben wir TheologInnen ein „Mindestmaß an Kontakt“⁵ mit der Welt der Marginalisierten bei uns, ein Mindestmaß auch an emotionalem Kontakt? Machen wir die Situationsanalyse wirklich mit den Betroffenen, lassen wir uns von ihnen sagen, wie sie ihre Situation sehen um dann in weiteren Schritten zu Urteil und Handeln zu gelangen?

Umgang mit Wut und Ohnmacht durch Phantasie und Kreativität?

In vielen Gesprächen in Peru aber auch heute bei Unterricht und Vorträgen spüre ich immer wieder Wut und Ohnmacht, die mich lähmen, angesichts der Unrechtsstrukturen, der Ausbeutung, der unvorstellbaren Armut und des Leides. Wer von uns kennt nicht die stereotype Frage: „Und was sollen wir tun?“ Diese Frage verrät die Sehnsucht nach fertigen Rezepten, nach raschen Lösungen, ist der Versuch, dieser Ohnmacht auszuweichen. Ich meine aber, nur wenn wir uns bewußt dieser Lähmung stellen, werden wir Phantasie und Kreativität gewinnen, etwas zu tun, ohne in Aktionismus und Selbstberuhigungsprogramme zu geraten.

Hoffnung für die Kirche bei uns?

Wir können nicht in unseren Gemeinden von Basisgemeinden träumen, sondern wir müssen uns der Notwendigkeit stellen, neue Orte der Pastoral auch außerhalb der Gemeinden aufzusuchen.

Gemeindebildungen in Europa werden eher dort geschehen, wo eine Verbindlichkeit durch ein gemeinsames Engagement entsteht, unter Betroffenen, den um die Zukunft Besorgten, als bei den Versorgten und Umworbenen. Neue Gemeinden entstehen an Orten der Diakonie, an Orten der praktischen und politisch-strukturellen Diakonie, d.h. in den europäischen Befreiungsbewegungen wie Friedens-, Ökologie- und Frauenbewegung. Im

⁵ L. und C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf 1986, 33.

Einsatz für ein besseres Leben, im Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung von Natur und Mensch, im Konziliaren Prozeß geschieht Zeugnis des Lebens und Verkündigung. Christliche Botschaft wird zur Alternativbotschaft gegen die menschenverachtende Politik und Wirtschaft, Kirche wird zur Alternativ- und Kontrastgesellschaft in der Welt.

Man muß sprechen

Man muß sprechen,

obgleich unsere Stimmbänder
einst, wenn sie das ihre getan haben,
völlig unbrauchbar sein werden.

Man muß die Stimme erheben,
obgleich sie uns um Schweigsamkeit
bitten,

denn die Geschichte lehrt uns,
daß sich auch Gründe finden lassen
für das Sterben
und das Töten.

Man muß rufen,

obgleich sie uns einsperren /
und es wagen,
mit sieben Schlüsseln die Freiheit zu
verschließen,
die allein uns gehört.

Ihre Kerker und sklavischen Wächter
wären dann zuwenig für ein ganzes
Volk.

Man muß schreien

obgleich sie uns die Zunge
abschneiden,
den Hunden zum Fraß vorwerfen in
Fetzen gerissen;
auch wenn sie unsere Nerven, unsere
Körper verletzen
mit Elektroschocks, mit Folter.

Das Echo unserer Stimme, unserer
ersten Stimme,
würde weithin um die Welt gehen
und die Gewissen wachrütteln.

In einem kleinen Tontopf

Wie sehr wünsche ich heute,
jetzt, wo die Sonne
ihre Lichtflügel einzieht,
daß wir in einem kleinen
Tontopf
all unsere Sorgen und Freuden,
alle, zusammenfügten.

Wie sehr wünsche ich heute,
jetzt, wo die Sonne
ihre Lichtflügel einzieht,
daß wir mit Kindergeduld
unsere Sorgen und Freuden,
eine um die andere
in einen anderen Topf schöpften.
Und daß wir zulassen,
daß sie sich verbinden,
daß sie sich mischen,
daß sie sich verlieren,
daß sie zu Schwestern werden.

Luis Zambrano, En una ollita de Barro, 1988 – ausgewählt von *Regina Brandl*. Zitiert nach:
En camino... unterwegs mit Christen hier und daheim. Rundbrief des Pastoral-Teams
Pucara/Peru Nr. 15/1988.

*Sie können die Blumen abschneiden,
aber der Frühling kommt immer wieder.*

Jeder Tropfen Blut,
Jede Träne,
Jedes durch Kugeln erloschene Schluchzen,
Jeder Schreckenschrei,
Jedes Stück Haut
herausgerissen durch den Haß
der Anti-Menschen
wird blühen.

Der Schweiß, der herausquoll
aus unserer Angst,
als wir vor der Polizei flohen,
und der Seufzer, der
im innersten unserer Furcht verborgen,
wird blühen.

Wir haben tausend Jahre Tod gelebt
in einem Vaterland
das ganz sein wird,
„Ein ewiger Frühling“.

Julia Esquivel Velasquez, vorgelegt von *Egon Spiegel*.

Thomas Schreijäck

Der lange Karfreitag eines gekreuzigten Volkes

Seit 500 Jahren bitten und betteln wir um Gerechtigkeit und Brot. Das Brot, von dem die Rede ist, ist das Brot der Armen und dieses Brot ist das Leben der Armen. Für dieses Leben kämpfen vor allem die Bischöfe der Kirche des Surandino¹, weshalb sie nicht nur politischen bzw. ideologischen Interessen gegenüber ein Ärgernis, sondern bisweilen auch kirchlichen Kreisen ein Dorn im Auge sind. Sie wissen, wovon sie sprechen, wenn sie – wie schon oft in ihren gemeinsamen Hirtenbriefen – für Friede, Gerechtigkeit und das Leben der Ärmsten der Armen kämpfen. Der jüngste Hirtenbrief ruft auf zur Vereinigung aller für das Leben und den Frieden. Darin ist zu lesen:

„Uns um des Lebens und des Friedens willen zusammenschließen, ist eine schreiende Notwendigkeit unseres Volkes, dessen Leben, insbesondere das der Ärmsten, einen *Karfreitag* widerspiegelt, der uns befragt, uns verwundet und uns aufruft, ihn zu überwinden, um das Leben zu feiern, das über den Tod siegt.

Wir wissen, daß so viele Schmerzen, so viele Leiden und Todesfälle nicht der Willen des Herrn sind, sondern die Konsequenz ungerechter und wiederholter Maßnahmen, die von denen, die weniger haben, immer mehr fordern. Es sind Maßnahmen, die verschärft werden von denjenigen, die – anstelle von den Werten und der Entwicklung der Andenregionen und ihrer Kulturen auszugehen – Terror, Leiden und Tod säen.

Diese Situation, dieses in einem langen *Karfreitag* gekreuzigte Volk befragt unseren Glauben, unser Christsein, unsere Stellung als Jünger eines Gottes, der das Leben will und es verteidigt.“² Was hier die Bischöfe sagen, sagen alle, die auf der Seite des Volkes stehen und es begleiten, und vor allem das Volk selbst: die Campesinos, die Mineros, die TheologInnen, die KatechisInnen, Frauen und Witwen, die Horden der Straßenkinder³, die Menschen-

¹ *Surandino* ist die Bezeichnung für die Gegend der Südandenregion in Peru, die die ärmsten Regionen des Landes umfaßt, zugleich aber die reichsten Kulturgüter der andinen Kulturen mit einschließt. Dasselbe gilt für das Gebiet jenseits der Grenze nach Bolivien, wo es ebenso die Arbeit der Kirche ist, die die letzte Hoffnung der Armen trägt.

² Vereinigen wir uns für das Leben und den Frieden! Erklärung der Kirche der Südanden v. 3. Mai 1991, in: *Weltkirche* 1991, H.7, 220f.

³ Unter den Straßenkindern gibt es durchaus verschiedene Organisationsformen, die nicht der effizienten Kriminalität wegen entwickelt wurden, sondern selbstverwaltete, demokratische, auf Partizipation ausgerichtete Gemeinschaftsstrukturen zur Verbesserung der Überlebensbedingungen anstreben. Kenner sprechen diesbezüglich von einer einzigartigen Arbeit, die in Lima erst kürzlich als umfangreiche Dokumentation abgeschlossen, publiziert und inzwischen bereits in mehrere Sprachen übersetzt worden ist. Vgl. dazu G. *Schibotto*, *Ninos Trabajadores. Construyendo una identidad*, Lima 1990. Eine deutsche Übersetzung ist jedenfalls geplant.

rechtsorganisationen, die StudentInnen, die Menschen auf den Märkten in den Straßen. Der genannte Hirtenbrief hat dazu eine Reihe erschütternder Aussagen authentisch in seinen Text mit aufgenommen.⁴

Was ich exemplarisch den LeserInnen beschreibe und bisweilen zumute, ist nur die Spitze eines Eisbergs, der sich bis 1992 fünfhundert Jahre lang gebildet hat und vielerorts Anlaß ist, ein Jubeljahr zu feiern.⁵

24. Juli 1991. Bald ist es soweit. Wie werde ich mit der Cholera und ihren Folgen umgehen; wie den FreundInnen in Anbetracht der aktuellen Situation begegnen? Die Maschine hat soeben auf der Landebahn aufgesetzt. Es ist 22.30 Uhr Ortszeit Lima. Außer den üblichen Flughafenbeleuchtungen sehe ich nichts. Wer die Situation in Peru in etwa kennt, weiß, was das bedeutet: *Apagon*, d.h. es gibt keinen Strom. Dafür sind mehrheitlich Anschläge auf die Stromversorgung des Landes verantwortlich, die seitens der Terrororganisationen – mehrheitlich durch den *Sendero Luminoso*⁶ – verübt werden. Dafür werden Umspannungsanlagen, Strommasten der Überlandleitungen oder ähnliche Einrichtungen einfach in die Luft gesprengt. Ganze Stadtteile bzw. ganze Städte oder Regionen versinken im Handumdrehen in der Nacht. Das Flughafengelände ist von der Polizei mit Absperrgittern abgeriegelt. Nur hier und da eine Notbeleuchtung. Hinter den Absperrungen wartet eine riesige, schweigende Menge Menschen, denen die Armut an Kleidung und im Gesichtsausdruck abzulesen ist. Im fahlen Licht der Notbeleuchtungen entsteht ein riesiges Chaos unter den Menschen, die schreiend nach ihrem Gepäck suchen und sich gegenseitig die Durchgänge zur Gepäckausgabe streitig machen. Auf dem Weg in die Stadt brennen jeweils nur dort Lichter, wo sich die Besitzer von Läden oder Häusern ein eigenes Stromaggregat leisten können. Das aber sind in Lima – bei einer Einwohnerzahl von nahezu 8 Millionen – keine 10 Prozent. Aus den sich hinziehenden, unbeleuchteten Häusern, die wie schwarze Löcher erscheinen, taucht dann und wann vor den eher glimmenden als wirklich ausleuchtenden Lichtern des Taxis ein Hund auf, um in den Abfall- und Dreckbergen, die sich entlang der Straßen nach wochenlangem Streik der Müllabfuhr als stinkende Flankierung aufgetürmt haben, nach Fressen zu wühlen. Diese Dreckberge sind tagsüber Aufenthaltsort vieler Kinder und Gruppen der Ärmsten der Armen, die selbst hier noch nach Überlebenschancen, d.h. sowohl nach Lebensmitteln als auch

⁴ Vgl. Anm.2, bes. 221f.

⁵ Meine Ausführungen sind Erfahrungen, die ich während meines letzten Studienaufenthaltes in Peru und Bolivien in den Monaten Juli bis Oktober 1991 gemacht und aufgeschrieben habe. Auf Wunsch der Schriftleitung soll der Tagebuchcharakter beibehalten werden. Übersetzungen aus dem Spanischen stammen ebenfalls von mir.

⁶ *Sendero Luminoso* = leuchtender Pfad. Name für die berüchtigtste und brutalste Terrororganisation in Peru. Auf einer leninistisch-maoistischen Ideologie gründend verbreitet diese Organisation seit mittlerweile über 10 Jahren Schrecken und Tod über das ganze Land.

nach wiederverkaufbaren Dingen suchen. Aber heute abend sind die Straßen menschenleer – aus Angst vor und in der Dunkelheit; fast gespenstisch ist diese ein-Stunden-Fahrt zu meinem Quartier in einer Arbeiterpfarrei. Plötzlich überholt uns ohne Lichter auf der rechten Seite ein kleiner Lastwagen. *Mira!* d.h. schau, sagt der Taxifahrer, und obwohl wir im typischen feuchtkalten Niesel von Lima ohne Scheibenwischer unterwegs sind, kann ich Gewehrläufe erkennen, die durch die Plane dieses kleinen Lastwagens in alle Richtungen ragen. Das ist unser Alltag, erklärt mir der Taxifahrer, und der ist brutal, denn die Geschosse dieser Gewehrläufe treffen wirklich und zwar mehrfach am Tag Menschen dieser Stadt. Das Vertrauen der Menschen in die Polizei ist restlos geschwunden. Sie ist es, die unter und hinter den Planen solcher Kleinlastwagen sitzt und nicht selten unter Androhung von Waffengewalt den Menschen ihr Letztes, was sie besitzen, raubt. Sie werden eben schlecht und oft lange Zeit nicht bezahlt, erfahre ich, und so müssen die Polizisten sehen, wie sie zu dem Ihrigen kommen. Die Polizei im ganzen Land ist völlig demoralisiert. Bombenanschläge, Attentate, Überfälle mit Brandbomben auf Polizeistationen seitens der Terrororganisationen gehören zum Tagesgeschehen.

Im Quartier angekommen, erlebe ich – wie in den zurückliegenden Jahren auch – einen kaum beschreibbaren herzlichen Empfang. Im Kerzenlicht erkenne ich, daß sich nichts geändert hat seit dem vergangenen Jahr. Nur eines: in meinem Zimmer, das das gleiche ist wie früher, hängen neue Vorhänge mit schönen Ornamenten und Blumenmustern. Bei näherem Hinsehen dann aber fällt mir auf, daß sie verkehrt aufgehängt worden sind. Die Blumen stehen auf dem Kopf. Wie die ganze Wirklichkeit hier – denke ich für mich – noch ohne zu wissen, was die nächsten Wochen an Erfahrungen bereit halten.

Die folgenden Tage stehen ganz unter dem Zeichen der Vorbereitungen zu den *Fiestas Patrias* – das ist der Nationalfeiertag, der am 28. Juli gefeiert wird – und unter den Auswirkungen einer Wirtschafts- und Sozialpolitik, die der amtierende Präsident Fujimori, der noch kein ganzes Jahr im Amt ist, rigoros durchführt. Entgegen seinen Wahlversprechungen⁷ führt er unter dem Druck des IWF und der Weltbank ein Sanierungsprogramm durch, das zwischenzeitlich von der Bevölkerung mit dem Pinochets in Chile verglichen wird. In den Zeitungen lese ich, daß die Lebenshaltungskosten in Peru so hoch sind wie in New York oder Paris. Die Löhne sind so niedrig wie in Haiti oder Bolivien, d.h. ungefähr 38 Dollar beträgt der Mindestlohn. Dieser Mindestlohn deckt aber gerade die Fahrtkosten für einen Monat. Jeder zweite Peruaner lebt in extremer Armut. Alle sieben Minuten stirbt ein Kind wegen

⁷ Vgl. meinen Beitrag: Es bleibt das Geheimnis unseres Volkes, in: Orientierung 55 (1991) Nr. 9, 107f.

Hunger oder Krankheit. Jedes fünfte Terrorattentat in der Welt wird in Peru durchgeführt; der schmutzigste Krieg der Welt, dessen Ende nicht absehbar ist, wütet in Peru. Die Krankheiten der Armen – das sind im besonderen Tbc und Cholera – breiten sich ständig weiter aus.

27. Juli 1991. Ich bin zu Besuch in einem Armenviertel im Süden von Lima. Die Menschen dort leben ausschließlich in Estera-Hütten⁸ ohne Wasser- oder Abwasserversorgung, ohne Licht und ohne gesundheitliche Versorgung. So wohnen übrigens zwischenzeitlich mehr als 50% aller Menschen in Lima. Bei meiner Ankunft wundere ich mich über die roten Fahnen und roten Plakate auf den Dächern und an den Wänden der Hütten. Wie ein Wasserfall bricht es aus den Menschen heraus: der Sendero war da.⁹ In einer flächendeckenden Aktion hat diese Terrororganisation in kürzester Zeit die Hütten mit ihren ideologischen Emblemen versehen. Unter Morddrohungen wurden die Menschen aufgefordert, diese nicht zu beseitigen. Wie ein Schock sitzt es in den Gliedern der Menschen, die aus Furcht vor möglichen Konsequenzen auch nichts von den Dächern und Wänden herunternehmen. Nur einige Kinder beginnen, mit den Fahnen zu spielen. Keine zwei Stunden später taucht im selben Viertel das Militär auf. Den Menschen wird Sympathisantentum und Kollaboration mit der Terrororganisation vorgeworfen, was ausreicht, die Verantwortlichen aus den Gemeindeorganisationen zu verhaften. Vollkommen unschuldige Menschen werden auf diese Art und Weise verhaftet, verschwinden oder werden umgebracht. Mehr als 24.000 Menschen sind in den letzten Jahren Opfer dieses Terrors und der Gewalt in Peru geworden.¹⁰

Am 28. Juli – dem Staatsfeiertag – hält der amtierende Präsident eine vierstündige Rede (ohne Pause) an die Nation und preist die Leistungen und Ergebnisse seiner gerade einjährigen Amtszeit.¹¹ Daß zu diesem Zeitpunkt 270.000 registrierte Cholerafälle in Peru existieren (die Dunkelziffer ist um ein Vielfaches höher), daß davon mehr als 2.500 gestorben sind, daß in dem ersten Jahr seiner Amtszeit 328.000 Peruaner, viele von ihnen qualifizierte und ausgebildete Kräfte, das Land verlassen haben, daß Lima nach einer in Genf erstellten Untersuchung die teuerste Stadt auf dem Subkontinent geworden ist, daß die Währungsreform durch das einfache Wegstreichen von

⁸ *Estera* = Name für Häuser, die aus Schilfrohmatten gebaut werden und die einzige Behausungsmöglichkeit für die Armen in Lateinamerika darstellen wegen ihres noch erschwinglichen Preises. Zur Ergänzung dieses Baumaterials dient in der Regel Wellblech bzw. Wellpappe; seltener auch Holzbretter.

⁹ Vgl. Anm. 5.

¹⁰ Vgl. *Compartir para crecer*. Rundbrief der Partnerschaft Freiburg/Peru Nr. 7 v. November 1991; ebenso den Bericht: Peru. Klima des Terrors, hrsg.v. amnesty international, Sektion der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1991.

¹¹ Die Rede ist abgedruckt in: *El Comercio*, Lima, 29. u. 30. Juli 1991.

sechs Nullen durchgeführt worden ist, daß im laufenden Schuljahr '91 die Kinder aufgrund der Lehrerstreiks, für die die Regierung wegen Nichtbezahlung der Löhne über viele Wochen hinaus einzig verantwortlich ist, weshalb auch die zuständige und politisch profilierte und angesehene Erziehungsministerin zurückgetreten ist, daß also aus all diesen Gründen die Kinder nur 15 Tage Unterricht erhalten haben, daß Korruption und ständiger Ministerwechsel der Regierung jegliche Autorität und Vertrauen genommen haben, davon spricht er nicht.¹²

Doch während der Präsident spricht, spielt sich im Hochsicherheitsgefängnis von Lima, in dem zahlreiche Mitglieder des Sendero Luminoso inhaftiert sind, ein Spektakel ab, das in der Geschichte des Landes ohne Vergleich ist. Uniformiert in ihren Farben halten die TerroristInnen innerhalb der Gefängnisanlage eine Parade ab, zu der sie das Bild ihres Gründers übergroß mittragen, ihre Fahnen hochhalten und ihre Tötungspraxis in Theaterszenen zum Besten geben. Niemand greift ein oder konnte dieses Szenario verhindern. Wegen der Korruption – sagen die Menschen. Das angesehenste Wochenmagazin Perus berichtet anschließend farbig und seitenlang über dieses Ereignis.¹³ Und der Kommentator beendet seine Berichterstattung mit der Bemerkung, daß Gefangene in einem Gefängnis normalerweise ausbrechen müssen, um flüchten zu können, daß aber zu befürchten sei, daß die Mitglieder des Sendero eines Tages durch die für sie geöffneten Gefängnistore mit Pauken und Fanfaren ausziehen werden.

Wir sind weniger wert und zählen weniger als der letzte Dreck, sagt mir ein Katechist und Lehrer in einer Stadtrandpfarrei einer Küstenstadt im Norden von Lima.¹⁴ Der Pfarrer dieser Pfarrei zeigt mir eine soeben abgeschlossene Erhebung über den Gesundheitszustand und die Versorgung der Menschen seiner Gemeinde. Danach liegt bei ihm die Todesrate an Tbc-Kranken um das Dreifache höher als im gesamten Landesdurchschnitt des zurückliegenden Jahres 1990. 85 % aller Erkrankten, so sagt er mir, sind krank aus Gründen mangelnder Ernährung oder gar Unterernährung und einer fehlenden medizinischen Versorgung, die sich die Betroffenen nicht leisten können. 39 % in seiner Gemeinde haben zum Frühstück nur eine Flüssigkeit, wie Tee oder Kaffee, ohne irgendwelchen Nahrungsgehalt. 22 % haben pro Tag einmal eine Suppe als Mahlzeit und nur 8 % aller Kranken werden durch das Gesundheitsministerium versorgt. Der übrige Teil der Versorgung und Sorge für die Menschen obliegt ihm und seiner Gemeinde.

Die Kirche nehmen wir uns als Nachtisch. Das ist eine in Peru aus den zurückliegenden Jahren gebräuchliche Redewendung gewesen, wenn bezüg-

¹² Vgl. als deutschsprachige Zusammenfassung: *Compartir para crecer*, a.a.O., 1f.

¹³ Vgl. *Sendero en Canto Grande*, in: *Caretas* v. 30. Juli 1991, 34f.

¹⁴ Aus Gründen der persönlichen Sicherheit und des Schutzes der Kontaktpersonen werden Namen und Orte in einigen Fällen nicht ausdrücklich genannt.

lich des Terrors und der Gewalt von seiten des *Sendero Luminoso* und seinen bestialischen Tötungsaktivitäten mit Blick auf die Kirche die Rede war. Damit war eine gewisse Schonfrist für die Kirche gemeint, die ihr vorläufig gewährt sein sollte. Ähnliche Annahmen sind für ausländische Entwicklungshelfer gemacht worden. Das aber hat sich fundamental verändert. Am 12. Juli 1991 werden drei japanische Entwicklungshelfer von Mitgliedern des *Sendero Luminoso* brutal ermordet.¹⁵ Während ich diese grauenvollen Erinnerungen niederschreibe, erfahre ich durch einen Brief, daß ein guter Freund, der in der Menschenrechtsarbeit in den Südan den seit achtzehn Jahren auf Seiten der armen Bevölkerung engagiert ist, nur durch großes Glück und geschicktes Agieren einer Ermordung durch den *Sendero Luminoso* entgehen konnte. Mit einem Beckendurchschuß ist er gerade noch *davongekommen*. Aus solchen Gründen haben verschiedene staatliche Entwicklungshilfeorganisationen ihre Mitarbeiter aus Peru abgezogen und die Projekte eingestellt.

9. August 1991. Heute morgen lese ich in der Zeitung, daß in der Diözese Chimbote zwei polnische Priester, die auf seiten des Volkes gearbeitet haben, vom *Sendero Luminoso* umgebracht worden sind.¹⁶ Die Bestürzung darüber ist landesweit spürbar und noch ahnt niemand, daß im selben Monat ein weiterer ausländischer Priester, in diesem Fall ein Italiener aus Bergamo, in derselben Diözese umgebracht werden wird. Dies geschieht am 27. August 1991.¹⁷

Über diese grausame und brutale Gewalt hinaus leidet das Volk – wiederum im besonderen im Surandino – unter den katastrophalen Folgen einer Dürre im Jahr 1990, durch die keine einzige Kartoffel in dieser großflächigen Region geerntet werden konnte. Tag für Tag stehen die Menschen mit geöffneten Händen bei der Caritas und den kirchlichen Hilfsstellen, um wenigstens eine Handvoll Reis oder ein bißchen Mehl als Tagesration zu bekommen. In dieser Situation beschließt die Regierung in Lima ein neues Agrargesetz, das die Besteuerung der ohnehin nichts abwerfenden bzw. nicht ausreichenden Ländereien der *Campe sinos* vorsieht.¹⁸

Fast zeitgleich mit dieser ungeheuerlichen politischen Maßnahme geht eine Welle der Empörung durch das Land. Am 3. August füllen die Nachrichten über Korruption und finanzielle Veruntreuungen der politisch Verantwortlichen die Titelseiten sämtlicher Tageszeitungen. Gegen den Ex-Präsidenten Alan Garcia und fünf seiner Minister wurde Anklage wegen schwerer Veruntreuung, Amtsmissbrauch und anderer Delikte erhoben; drei Spitzenfunktionäre der Zentralbank haben Millionenbeträge in Dollar verschoben und

¹⁵ Vgl. *Signos* v. 26. Juli 1991, 13.

¹⁶ Vgl. *La Republica* v. 9. August 1991.

¹⁷ Vgl. *El deber*, Santa Cruz, v. 27. August 1991.

¹⁸ Vgl. *La Republica* v. 1. August 1991, 9.

außer Landes transferiert und werden nun von Interpol gesucht.¹⁹ Daß dieses Phänomen nicht Peru alleine betrifft, dokumentiert für die Länder Venezuela, Guatemala, Dominikanische Republik und Nicaragua in erschütternder Weise der Sonderbericht einer in Genf erscheinenden Lateinamerika-Zeitschrift.²⁰

Im gesamtlateinamerikanischen Vergleich bildet Peru derzeit in jeder Hinsicht das Schlußlicht. Das ist den politisch Verantwortlichen in anderen Ländern ein willkommener Anlaß, auf die besseren Leistungen in ihren eigenen Ländern zu verweisen. Besonders stark aufgefallen ist mir dies im Nachbarland Bolivien. Stolz werden bessere Bilanzen, niedrigere Inflation, solidere Zahlungsbilanzen und dergleichen verkündet. Aber auch das hält nur solange, bis der Kontakt mit und die Erfahrung der Lebenswelt des Volkes selbst Wirklichkeit wird.

21. August 1991. Bei der Begegnung mit bolivianischen Mineros²¹ kommt eine andere Realität an den Tag. 25.000 Arbeitern wurde in kürzester Zeit gekündigt. Die Kündigung wurde von der Regierung ausgesprochen. In Bolivien aber gibt es kein Arbeitslosengeld und seitens der bolivianischen Regierung auch nicht ansatzweise ein Auffangprogramm für diese 25.000 betroffenen Mineros und ihre Familien. Außer der Arbeit in den Minen gibt es keine Beschäftigungsinfrastruktur. Das monatliche Gehalt eines Mineros liegt bei einem bis zu 16 Stunden dauernden Arbeitstag je nach Leistung zwischen 40 und 100 Dollar. Nach einer von der Kirche mitgetragenen Organisation, die sich für die Belange des Volkes einsetzt, liegt der Warenkorb für eine Familie von sechs Personen bei 312 Dollar.²² Die Arbeitsbedingungen sind für uns Europäer absolut unvorstellbar. In den Schacht einfahren heißt für die bolivianischen Minenarbeiter stundenlange Fußmärsche durch restlos ausgeraubte Minengangsysteme, die weder gesichert noch beleuchtet sind; die Ausrüstung der Mineros besteht in der Regel aus einfachen Handwerkzeugen, mit denen sie unter unmenschlichen Arbeitsbedingungen, zum Teil kriechend, ihren kärglichen Lohn verdienen. Gleichzeitig steigen ständig die Preise für Kleidung, Lebensmittel und Transport, ohne daß seitens der Regierung eine Angleichung von Löhnen und Gehältern vorgenommen würde. Der Zinnpreis auf dem Weltmarkt ist auf ein absolutes Minimum gesunken, was vor allem durch die Initiative der USA im Jahre 1985 verursacht wurde. Damals haben die USA riesige Zinnvorräte auf den Markt geworfen.

¹⁹ Vgl. *El Comercio* v. 3. August 1991; ebenso: *Compartir para crecer* a.a.O., 2f.

²⁰ Vgl. *Noticiero Latinoamericano* v. 17. November 1991.

²¹ *Mineros* = Bezeichnung für Minenarbeiter in Lateinamerika, die vor allem in Bolivien einen überdurchschnittlich hohen Anteil der Gesellschaft bilden.

²² Vgl. *Centro de Investigacion y Servicio Popular. Canasta Familiar*, Oruru Juli 1991.

In den Schächten der Minen und Adern bietet sich mir ein Bild des Grauens. Extreme Gas- und Staubbelastrung, zusammengestürzte kärgliche Bretterbehausungen, in denen – bis zum Zeitpunkt des Stolleneinsturzes – Menschen gelebt haben, die so umgekommen sind. Viele Mineros leben mit ihren Familien in diesen Minen, um die Belastung der alltäglichen Wegstrecke zu umgehen. Überdies, so sagt mir Alejandro, können sie sich auch in ihrer sozialen Situation keine Mietwohnungen außerhalb der Mine leisten.

In Cochabamba erfahre ich im Gespräch mit Theologen an der dortigen Universität die wirklichen Hintergründe der politischen Praxis in Bolivien. Seit sechs Jahren – so sagen sie – wird in Bolivien der Kurs des Neoliberalismus auf Gedeih und Verderb gefahren. Regieren tut nicht der Präsident in La Paz, sondern der Botschafter der Vereinigten Staaten. Die wichtigsten Aufgaben des Staates werden nach diesem politischen Konzept rigoros auf ein Minimum reduziert. Dazu gehören die öffentlichen Ausgaben im besonderen im Bereich des Gesundheitswesens, des sozialen Wohnungsbaus, der Bildung usw. Ziel ist – wie auch in Peru – die Erhöhung der Schuldendienstleistungen. Die Unternehmerschaft investiert nicht, sondern spekuliert, derweil die Arbeitslosigkeit, die Analphabetenrate und die Kindersterblichkeit ständig steigen. Konkrete Zahlen zur Situation der Studierenden in Bolivien sagen aus, daß von 1.000 eingeschriebenen Studenten nur 3 einen Studiumsabschluß erreichen. Der Hauptgrund dafür liegt darin, daß die Studenten anstatt studieren zu können, arbeiten müssen, um den täglichen Überlebenskampf zu bestehen.

Im Gespräch mit dem Erzbischof von La Paz erfahre ich, daß es allein in La Paz 42 nicht registrierte Friedhöfe gibt, die durch Vergraben von gestorbenen Kindern und Säuglingen entstanden sind. Dorthin bringen die Mütter ihre gestorbenen Kinder, in Plastiktüten verpackt, nachts, wenn es niemand sieht, zurück zur Erde. Sie alle können eine sogenannte übliche Bestattung nicht bezahlen.

Wir werden nicht aufhören unser Volk zu begleiten, sagt mir der Erzbischof von Santa Cruz am 26. 8. in einem persönlichen Gespräch. Unser Interesse, so sagt er, richtet sich nicht auf den technischen Sektor der zu verantwortenden Aufgaben im staatlichen Leben, sondern auf moralische, ethische und soziale Konsequenzen, die die Politik unseres Landes für unser Volk mit sich bringt. Was wir wollen, ist die Lösung des Problems des Hungers, der Armut, der Abhängigkeiten und Ungerechtigkeiten in unserem Land. Was wir als Aufgabe ansehen, ist die befreiende Evangelisierung für ein besseres Leben. Wir halten dazu entschieden an dem fest, was die Kirche Lateinamerikas auf ihrer Vollversammlung in Puebla (Nr. 28) formuliert hat. Denn das, was die Soziologie als Kluft zwischen Armen und Reichen bezeichnet, definiert der Glaube als Ungerechtigkeit und Sünde. Und was für die Soziologie nur

Profile von ausgebeuteten Armen sind, erkennt der Glaube als leidendes Antlitz Christi wieder, des Herrn, der uns infrage stellt und mahnt.

Und das Jahr 1992 – das Datum der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas – was bedeutet das für euch? frage ich gelegentlich. Die Antworten sind mehrheitlich gleich und eindeutig: „Kein Grund zum Feiern!“ wird kurz und lapidar geantwortet. Die Kirche muß auf andere Weise feiern. Sie muß von der Realität des Heute ausgehen, vom Verstehen des historischen Prozesses, als Gemeinschaft der Christen muß sie feiern.²³

Warum sind auf dem Hintergrund der schlaglichtartigen Erfahrungen so viele überrascht und stehen fassungslos vor einer das ganze Land Bolivien durchziehenden Schreckensbotschaft vom 5. September 1991? Dort heißt es: „Jetzt agiert der Sendero Luminoso auch in Bolivien.“²⁴ Die Antwort ist evident und kann von den LeserInnen, so glaube ich, selbst gegeben werden.

Immer wieder begegnet in Gesprächen mit LateinamerikanerInnen das Bild der Berliner Mauer, um die reale Situation in den verschiedenen Ländern zu beschreiben. „Die Berliner Mauer ist eines guten Todes gestorben und erreichte keine dreißig Jahre, während aber die andere Mauer sehr bald ihr 500-jähriges Bestehen feiert. Der ungleiche Tausch, die finanzielle Auspressung, der Aderlaß durch den Kapitalfluß, das Monopol über die Technologie und die Information und die Veräußerung unserer Kultur sind die Bausteine, welche täglich neu aufgeschichtet werden. [...] Eine weltweite Apartheid; die Keime von Rassismus und Diskriminierung, welche in Europa immer stärker wachsen, bestrafen die Eindringlinge, welche diese hohe Mauer überspringen und sich in die Festung des Fortschritts wagen.“²⁵ Die Geschichte scheint sich ständig zu wiederholen. Von alledem aber erscheint bei uns – von gelegentlichen Sensationsmeldungen abgesehen – wenig bzw. garnichts in den Medien. Die lateinamerikanische Realität aber zeigt unentrinnbar, daß die Geschichte der Zivilisierung der *Barbaren* nichts anderes ist als die Geschichte der Barbarei der Zivilisierten, die seit Menschengedenken ohne Vergleich ist. Noch aber ist das Ende dieser Geschichte nicht gekommen, geschweige denn abzusehen.

²³ Vgl. dazu auch: *E. Valle*, Kein Grund zum Feiern! in: DKWE-INFO, Salzburg, Oktober 1991. Eine ausgezeichnete Werkmappe zur Bewußtseinsbildung bezüglich der 500 Jahre Eroberung/Evangelisierungsthematik ist von der Christlichen Initiative Romero e.V. in Münster herausgegeben worden. Sie kann dort auch bezogen werden.

²⁴ Vgl. Sendero Luminoso actúa en Bolivia, in: El Diario, La Paz v. 5.Sept.1991.

²⁵ *E. Galeano*, Das Ende der Geschichte, in: Kolumbien Rundbrief Nr. 24 v. Juli 1991, 23.

Albert Biesinger

Lateinamerika – Erfahrungen als religionspädagogische Herausforderung?

Die Tage und Nächte in den Elendsvierteln von Lima haben mich in meinem persönlichen Wahrnehmen erschüttert. Noch immer träume ich nachts, daß ich in der ausweglosen Situation des Elendsviertels bin und nicht mehr herauskomme. Aber bisher bin ich immer noch ganz gut weggekommen: Nach einigen Wochen hebt die Boing 747 auf dem internationalen Flughafen in Lima wieder ab und bringt mich in schockierender Geschwindigkeit in das Land der Reichen. Nach meiner ersten Rückkehr ging ich durch die Salzburger Innenstadt und war überzeugt: „Die spinnen alle.“ Die überfüllten Geschäfte, die Regale mit den dutzenden von Wurst- und Fleischsorten, die Modegeschäfte und die stolzierenden Menschen: die Spannung war kaum auszuhalten. Aber: Nach einigen Monaten habe ich wieder „mitgesponnen“. 1988 und 1989 wurde ich bereits in intensivere Kommunikationsprozesse mit peruanischen Gemeinden verwickelt, der Abschied fiel schon sehr schwerer. 1989 wurde ich bereits von linken Terrorgruppen überwacht, wurde mir bei der Predigt in der Kirche das Mikrophon aus der Hand gerissen, meine Predigt durch einschlägige antikapitalistische Sprüche und Drohungen „weitergeführt“.

Wie soll ich angesichts dieser Ungeheuerlichkeiten hier in Europa weiterleben? – ging es mir wochen- und monatelang durch den Kopf. Ich bin hier wieder verwickelt in den Arbeitsprozeß, mußte mich wieder in das System integrieren, habe wieder „konsumiert“ oft mit schlechtem Gewissen. Entstanden ist aus diesen Erfahrungen allerdings auch mehr als nur ein schlechtes Gewissen.

Durch die Gründung und Begleitung einer Perugruppe in der Gemeinde entstand ein intensiver Bewußtseinprozeß, den ich unter erwachsenenkatechetischen Gesichtspunkten als sehr interessant und ausbaufähig halte. Nach einem Dia-Vortrag im Anschluß an das erste Peruseminar 1985 sammelte ich eine Gruppe von Interessierten, die sich einer Projektpartnerschaft mit dortigen Gemeinden anschließen wollten. Durch entsprechende Briefwechsel, laufende Kontakte und die Reflexion in einer kleineren Kerngruppe ergaben sich zwei Ebene katechetischen Handelns:

Ein etwas größerer Kreis von 100 - 120 Menschen aus der Gemeinde zahlt entweder monatlich durch Selbstbesteuerung oder durch regelmäßige Spenden die Geldmittel, die in peruanischen Gemeinden im Sinne der „Hilfe zur Selbsthilfe“ eingesetzt werden. Auf diesem Weg entstanden dort mehrere Projekte, eine Trinkwasserleitung, eine Bewässerungsanlage und vor allem ein großes Gesundheitszentrum in einem riesigen Elendsviertel. Das Grund-

prinzip, das wir angewendet haben, basiert auf der Bereitschaft gegenseitigen Christsein Lernens. Durch die Analyse von Prozessen in den dortigen armen Gemeinden sind wichtige Impulse für ein alltagsorientiertes und lebensnahes christliches Leben bei uns entstanden.

Eine kleine Gruppe von 10 - 20 Mitgliedern, die sich tendenziell immer mehr vergrößert hat, las den peruanischen Katechismus „Vamos caminando“ und konnte damit ihr Konzept von Christsein in der Gemeinde an vielen lebensnahen und anregenden Beispielen der dortigen Glaubensverkündigung weiterentwickeln. Durch Einladung von GesprächspartnerInnen und auch von ProjektleiterInnen in Peru, die zu Aufenthalten in Europa kamen, wurde der Kontakt zu den Gemeinden gezielt auch auf diese Ebene des spirituellen Austausches mit und des Lernens von den lateinamerikanischen Gemeinden hingelenkt. (Beispiele für diesen Lernprozeß: J. Sayer/A. Biesinger, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988.)

Für die kreative Suche nach adäquaten Verkündigungslinien für die Situation hier bei uns hat mich dieser Prozeß intensiv geleitet, unruhig gemacht, Neuansätze aber auch zum Absterben lassen sinnloser Strukturen in der Gemeindeverkündigung bewirkt. Wenn ich diesen Prozeß reflektiere, dann komme ich nach meinem derzeitigen Reflexionstand zu folgenden Aspekten:

1. Konkrete Analyse der Situation

Dies ist einerseits eine alte Weisheit und zum anderen frage ich mich, warum sie nicht endlich in den Theorie-Praxis-Zirkel religionspädagogischen Handelns eingebracht ist und *konsequenter* realisiert wird. Die Befreiungstheologie in der Konzeption etwa von Gustavo Gutiérrez basiert schließlich darauf, daß die Auslegung des Evangeliums sich auf die konkreten menschlichen Lebens- und Todeszonen beziehen muß. Wenigstens hat Jesus von Nazareth so verkündigt!

Die Situationsanalyse ist unverzichtbar für jeglichen katechetischen Prozeß, wenn die inkarnationstheologische Grundstruktur des christlichen Glaubens tatsächlich Basis sein soll. „Das gottmenschliche Prinzip“ als Grundansatz jeglicher Verkündigung schreit geradezu danach, in welche konkrete Situation sich denn die Nähe Gottes inkarnieren möchte. Die kirchliche Verkündigung im deutschsprachigen Raum bedarf einer ernsthafteren Auseinandersetzung mit den Ergebnissen einer Situationsanalyse auf ganz verschiedenen Ebenen, etwa der Ebene der öffentlichen Meinung, der innerkirchlichen Auseinandersetzungen, der Leidenszonen im Bereich von Arbeit, Krankheit, Alter und Tod, im Bereich der Todeszonen für die Jugendlichen, die zum „Ausschuß“ der sogenannten sozialen Marktwirtschaft gehören, ebenso wie auf der Ebene der kleinen Welt des privaten Glücks, auf die sich immer mehr Menschen zurückziehen.

Nach meinen Erfahrungen in der Glaubensverkündigung ist für alle Teile erfreulich und stimulierend, wenn uns die Nähe Gottes in der Alltagswelt wie eine Lichtspur aufgeht.

Predigten und Katechesen in Familiengottesdiensten werden anders, wirklichkeitsgesättigt, wenn sie von Jugendlichen, Familiengruppen, Kindergärten entwickelt und gehalten werden. In vielen lateinamerikanischen Gemeinden ist deswegen der Glaube der Kirche lebensnah geworden, weil daran geglaubt wird, daß in den getauften und gefirmten Christen eben auch der Geist Gottes anwesend ist und nicht nur in den Ordinierten!

Damit hängt ein weiterer Aspekt zusammen, der vor allem für uns als Theologietreibende an Universitäten und Hochschulen von entscheidender Bedeutung werden wird. Es ist die Frage, mit wem wir Theologie betreiben und für wen.

2. Die „interlocutores“ unserer Theologie

Gustavo Gutiérrez hat uns in den Seminaren am Instituto Bartholomé de las Casas in Lima gefragt, wer die „interlocutores“ unserer Theologie in Europa sind. Die „interlocutores“ seiner Theologie sind die Armen Perus und Lateinamerikas. Die „interlocutores“ unserer Theologie im deutschsprachigen Raum sind die Menschen in den Todeszonen und Lebenszonen unseres Gesellschaftssystems, sind die satten, konsumorientierten BürgerInnen und Frustrierten, die trotz des gut gefüllten Warenkorb frustriert und unzufrieden sind. Gustavo Gutiérrez fragte uns auch nach unseren Optionen; welche Optionen treffen wir und für wen? Sind es die Nichtseßhaften, die Asylanten, die Aidskranken oder auch zusätzlich noch ganz andere Bevölkerungsgruppen, denen es an Erlösung, Sinnerfahrung und Lebensperspektive mangelt? Die Option muß lauten: Wir, die Kirche, solidarisiern uns mit Euch in den Sackgassen Eures Lebens, weil wir nicht von dem Glauben lassen können, daß Gott sich auch im Leid den Menschen zuwendet und gerade auch im Leid ihre Nähe sucht.

Als Theologe ist es keine sekundäre Frage oder ein kommunikatives Beiwerk, mit wem ich im Dialog bin, von welchen Menschen ich mir etwas sagen lasse, in welche Häuser ich gehe, welche Gruppen ich einlade oder zu welchen Gruppen ich gehe. Wie bin ich mit den Menschen verbunden, mit denen ich in räumlicher Zeitgenossenschaft lebe, und wie intensiv lasse ich mich auf deren Fragen ein? Oder: Sind sie für mich nur Alibi-Partner und kann meine Theologie am Schreibtisch auch ohne sie entstehen?

Die gesellschaftliche Relevanz der Theologie ist derzeit auch angesichts der innerkirchlichen und theologischen Energieverschwendungen nicht sehr deutlich. Ich warne vor einer weiteren Ghettoisierung der deutschsprachigen Theologie auf innerkirchliche Probleme. Mir fehlen nach wie vor die Theologenerklärungen zu den heißen Themen der Gesellschaft. Die Theologi-

schen Fakultäten und Hochschulen hätten die Aufgabe, im Sinne eines präzisen Selbstbewußtseins im Blick auf Öffentlichkeit, gesellschaftliche und kirchliche Zukunftsvisionen zu realisieren, auch wenn dies bisweilen zu Konflikten führt, die allerdings nach meiner Meinung zwischen den Konfliktpartnern direkt und nicht über die Medien ausgetragen werden sollten. Daß Gott seine Kirche im alten Europa alleine gelassen habe, glaube ich nicht. Es ist vielmehr eine generelle Neuorientierung und vor allem auch der Glaube daran, daß die Kirche als Zeichen des Heiles für diese Welt eine ungeheuerliche Bedeutung hat, vonnöten. Wenn Gott in Europa verschwindet, dann wird dieser Kontinent ärmer und inhuman. In diesem Sinne haben mich die lateinamerikanischen Erfahrungen erheblich ermuntert, auch für die Zukunft nach einer lebensnäheren Theologie weiter zu suchen.

„Die Episode ereignete sich im südlichen Teil des Ersten Südlichen Kontinents, wiederholte sich aber tausendfach während der Zeit, als die Bewohner der Nordwestlichen Randgebiete ihre hochwertige Technologie dazu benutzten, andere Teile Shikastas zu erobern, um ihnen dann Bodenschätze, Arbeitskräfte und Land zu rauben. Die Region, von der hier die Rede ist, hatte die Vorzüge, hoch zu liegen, Wasser und Wald zur Genüge und ein gesundes, trockenes Klima zu haben. Der Boden war fruchtbar. Er ernährte eine Vielzahl von Tieren. Das Land war nicht sehr dicht besiedelt von einem Stamm besonders angenehmer Wesensart; die Menschen waren friedliebend und fröhlich, lachten gern, konnten Geschichten erzählen und verstanden sich auf alle möglichen handwerklichen Fähigkeiten. Alle Bewohner des Ersten Südlichen Kontinents lebten in der Musik: Singen, Tanzen, Herstellen und Spielen von unzähligen Musikinstrumenten gehörten zu ihren Grundbedürfnissen. Sie lebten im Gleichgewicht mit ihrer Umgebung, nahmen sich nicht mehr, als sie zurückgeben konnten. Ihre 'Religion' war ein Ausdruck dieses Einsseins mit dem Land, auf dem sie lebten, die Medizin war eine Erweiterung und ein Ausdruck ihrer Religion, und ihre weisen Männer und Frauen verstanden es, die Krankheiten der Seele zu kurieren. Dieser paradiesische Zustand war allerdings nicht von langer Dauer; jahrhundertlang waren fremde Völker über diesen Ersten Südlichen Kontinent hergefallen, um die Bewohner als Sklaven zu entführen...“

Aus: *Doris Lessing*, *Shikasta*, Canopus im Argos: Archive, Frankfurt/M. 1983, 228f. – D. Lessings Roman hat urgeschichtlich-mythische, prophetische und zeitkritische Dimensionen, aus denen religiöse Lernprozesse existentielle Anregungen bekommen können.

Redaktion: Zwergel.

Hans-Ferdinand Angel

„Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“

*Reflexion zu Voraussetzungen interkulturellen religiösen Lernens*¹

1. Der Anlaß dieses Beitrags

Die öffentliche Diskussion um die sog. *friedliche Nutzung* der Atomenergie und der Widerstand gegen atomare Großprojekte hat in Deutschland eine mittlerweile fast zwanzigjährige Geschichte.² Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen Fragen nach dem atomaren Gefahrenpotential, der technischen Sicherheit oder der Gesundheitsgefährdung einschließlich der genetischen Risiken. Angesichts von bis zu mehrhundertjährigen Halbwertszeiten einzelner Nukleotide stellte sich auch die Frage nach der zeitlichen Reichweite menschlicher Verantwortung und einer generationenübergreifenden Gefahrenkontrolle.³

Doch diese Fragen wurden in der deutschen Diskussion vor dem Hintergrund atomar betriebener *Industrieanlagen* diskutiert. Damit blieb der Blick auf die Folgen gerichtet, die sich bei Normalbetrieb oder potentiellen Katastrophen für die einheimische Bevölkerung ergeben. Fast völlig unberücksichtigt blieb bei der Diskussion die Tatsache, daß die in Industrienationen und atomaren Schwellenländern forcierte Atomindustrie leidvolle Konsequenzen für diejenigen zeitigt, in deren Regionen *Uranabbau* durchgeführt wird

Da in der Bundesrepublik Deutschland kaum nennenswerte Uranvorräte zu finden sind, war das Thema Uranabbau nicht dazu angetan, direkte Betroffenheit auszulösen. Die fehlende eigene Gefährdung verstellte den Blick für eine zentrale Tatsache: die friedliche Nutzung der Atomenergie in den Industriestaaten ist auf weite Strecken nur möglich auf der Basis einer menschenverachtenden Ausbeutung und Behandlung derer, die ihre Heimat in „uranhöffigen“ Regionen haben. Die dort Lebenden sind auch bei „störfreiem“ Betrieb in den Atomanlage der Industrienationen die eigentlichen Leidtragenden der friedlichen Atomenergienutzung.

¹ Der folgende Beitrag versucht, Erfahrungen und Einsichten in die religionspädagogische Diskussion einzubringen, die weiterer Aufbereitung bedürften. Dies gilt sowohl für den sachlichen Hintergrund, nämlich die Ausbeutung und Diskriminierung von „native people“ zum Zweck einer reibungslosen Uranausbeutung, als auch für die theologischen Überlegungen hinsichtlich der Möglichkeit interreligiöser Betens. Hier wäre insbesondere eine vertiefte Sichtung neuerer missionstheologischer Arbeiten und kirchenamtlicher Verlautbarungen vonnöten.

² Den Anfang machten die Kaiserstühler Winzer mit ihrem Widerstand gegen das geplante Atomkraftwerk Wyhl zu Beginn der 70er Jahre.

³ Für die Umschreibung des gesamtgesellschaftlichen Horizontes der Problematik vgl. etwa *K.M.Meyer-Abich/B.Scheffold*, *Die Grenzen der Atomwirtschaft*. Mit einer Einleitung von Carl Friedrich v. Weizsäcker, München 1986.

Betroffen sind hiervon in erster Linie „Ureinwohner“⁴ in den USA, in Südamerika, in Kanada und Australien, die in Gebieten wohnen oder einst angesiedelt wurden, die heute im Interesse der Energiegewinnung „zur Zerstörung freigegeben“ werden.⁵

Auf diesen Zusammenhang wollte eine Delegation von „native people“ in Zusammenarbeit mit der *Gesellschaft für bedrohte Völker e.V.*⁶ und dem *Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland (BUND)*, *Landesverband Baden-Württemberg e.V.*⁷ aufmerksam machen. Im Rahmen einer Rundreise kamen im Frühjahr 1988 Vertreter von fünf Gruppen nach Deutschland, um die deutsche Bevölkerung über die unerträglichen Zustände in ihrer jeweiligen Heimat zu informieren.⁸ Die rund zwanzigköpfige Delegation setzte sich aus *Aborigines* (Australien), *Polynesiern* (Pazifikregion), *Cree-Indianern* (Kanada) sowie *Lakota-* und *Hopi-Indianern* (USA) zusammen. Die Veranstaltungen sollten, wie es in einem Informationsschreiben der Veranstalter hieß, den „Zusammenhang zwischen Umweltzerstörung, Menschenrechtsverletzungen und der Uranwirtschaft“ einer breiteren Öffentlichkeit nahebringen. Neben den Menschenrechtsverletzungen, die eine *friedliche*(!) Nutzung der Atomtechnologie mit sich bringt, kamen auch die Auswirkungen der militärischen Operationen zur Sprache.⁹ Der Weg der Delegation führte quer durch Deutschland, vorzugsweise an Orte und in Regionen, wo die Durch-

⁴ Im Sprachgebrauch der „kolonisierenden“ Nationen gibt es kein neutrales, oder gar positiv besetztes Wort, das anstelle des semantisch und emotional negativ besetzten Wortes „Ureinwohner“ verwendet werden könnte. Auch im *Internationalen Völkerrecht* findet der rechtliche Status von Ureinwohnern kaum Beachtung. Vgl. *A. Wohlgemuth*, Die Urbevölkerung im internationalen Recht, in: *G. Hensel*, Der Völkermord geht weiter. Indianer vor dem IV. Russell-Tribunal, hg. v.d. Arbeitsgruppe Indianer der „Gesellschaft für bedrohte Völker“, Koordination und redaktionelle Bearbeitung: *G. Hensel*, Reinbek 1982, 333-356.

⁵ Diese Formulierung ist nicht metaphorisch zu verstehen. Das Colorado-Plateau, ein Siedlungsgebiet der Hopi und Navajos, zu dem auch sieben den Indianern heilige Berge zählen, wurde vom ehemaligen Präsidenten *J. Carter* als „a national sacrificed area“, also als eine „dem nationalen Fortschritt zu opfernde Gegend“ bezeichnet. *Hensel* 1982, 157.

⁶ Anschrift: Postfach 2024, 3400 Göttingen, Tel.: 0551/55822.

⁷ Anschrift: Landesgeschäftsstelle Erbprinzenstr. 18, 7800 Freiburg, Tel.: 0761/35254.

⁸ Die Veranstalter erstellten eine *Begleitmappe zur Aktion Atomwirtschaft kontra Umwelt und Menschenrechte* (11.-30.4.1988), in denen Informationen über die fünf ausgewählten Regionen sowie über die Beteiligung bundesdeutscher Firmen am Uranbergbau in Kanada, Australien und den USA zusammengestellt sind.

⁹ *Charlie Ching* aus Polynesien berichtete über die Folgen der Atombombenversuche auf dem Gebiet der Moruroa-Atolls, die den Franzosen als Testgebiet für ihre Atombombenversuche dienen. Vertreterinnen der Lakota- und Hopi-Indianer berichteten von rund 800 Atomwaffentests, die seit 1950 auf ihrem Stammesgebiet in der Wüste Nevada stattfanden. Vgl. zu dieser Thematik ausführlicher *U. Delius*, Südseeparadies unter dem Atompilz, hrsg. von Gesellschaft für bedrohte Völker, Göttingen 1986; *J. Streich*, Stoppt die Atomtests! Greenpeace-Report 1, Reinbek 1987.

setzung von Atomprojekten die deutsche Bevölkerung für den Problemkomplex aufgeschlossen gemacht hatte.

Daß die Vertreter der betroffenen Völker nach einer Informationsveranstaltung im *Evangelischen Bildungswerk Regensburg* auch an einer der allsonntäglichen Andachten am *Franziskusmarterl*¹⁰ teilnahmen, ist Anlaß für die folgenden Reflexionen. Es ist der Versuch, eine Begegnung zur Sprache zu bringen,¹¹ die bei vielen Teilnehmern nachhaltige Betroffenheit auslöste und die mich dazu motivierte, den dort vorgebrachten Zusammenhängen intensiver nachzuspüren¹² und sie hinsichtlich ihrer religiösen Implikationen zu reflektieren.

Das Begegnungstreffen war im Kontext des ökumenischen Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ angesiedelt. Zeitgeschichtlicher Hintergrund war die Auseinandersetzung um den geplanten und in Angriff genommenen Bau der atomaren Wiederaufbereitungsanlage (WAA) bei Wackersdorf, dem bislang größten industriellen Investitionsvorhaben in der Bundesrepublik Deutschland und einem der umstrittensten atomaren Großprojekte der deutschen Nachkriegsgeschichte,¹³ das Nordostbayern für fast ein Jahrzehnt¹⁴ erschütterte. Wohl bei keinem anderen technischen Großprojekt wurde der Widerstand so stark durch die Beteiligung von christlichen Gruppen und Verbänden geprägt, war das Engagement von Christen quantitativ und qualitativ von solchem Gewicht¹⁵ wie beim Widerstand gegen diese atomare Schlüsseltechnologie.

¹⁰ Siehe unten 3.2.

¹¹ Es scheint mir angebracht, der emotionalen Betroffenheit auch in der Diktion Raum zu gewähren. Denn vielleicht ist wirklich „jedes Reden vom Glauben unangemessen, das nicht die tiefe Betroffenheit des Sprechenden durchscheinen läßt. Dann aber ist doch wohl ein autobiographisches Reden gerade in der Religionspädagogik eine spezifisch angemessene Sprachform“. *E. Bochsinger*, Familie - Schule - Evangelium, in: *R. Lachmann/H.F. Rupp* (Hg.), *Lebensweg und religiöse Erziehung*, Bd.1, Weinheim 1989, 77-95, 78.

¹² Dabei mußte zu Kenntnis genommen werden, daß die Literatur zu dieser Thematik dürftig ist und weitgehend erst wissenschaftlich erschlossen werden muß.

¹³ Zur Bandbreite der Problematik vgl. die Dokumentation des mehrtätigen Symposiums, zu dem die *Evangelische Akademie Tutzing* Verantwortliche aus Politik, Wirtschaft und der Kirche sowie Vertreter der Bürgerinitiativen geladen hatte. *M. Held* (Hg.), *Wiederaufbereitungsanlage Wackersdorf*, (=Tutzingener Studien 2/1986) Tutzing 1986.

¹⁴ Die ersten Gerüchte für Schwandorf als möglichen Standort der Atomanlage kursierten im Herbst 1980. Der bayerische Umweltminister *A. Dick* (CSU) behauptete bis zum Dezember 1980 mehrfach, der Bau einer WAA bei Wackersdorf sei abwegig. Erst am 9. Oktober 1981 ließ *A. Dick* verlauten, daß ein solches Bauvorhaben möglich sei. Im März 1982 beantragte die Betreibergesellschaft *DWK* ein Raumordnungsverfahren, am 11. Dezember 1985 wurde mit der Rodung des Waldesgeländes der Baubeginn in Angriff genommen. Am 31. Mai 1989 wurde der Weiterbau der begonnenen Atomfabrik eingestellt.

¹⁵ Es gibt umfangreiche literarische, fotografische und filmische Dokumentationen der vehementen Auseinandersetzungen um dieses Projekt, darunter auch Literatur zur reli-

Die *christlich religiöse* Färbung des Widerstands mußte schon deswegen zu heftigen grundsätzlichen Auseinandersetzungen führen, da der Bau des atomaren Industriekomplexes von der *Christlich-Sozialen Union (CSU)* forciert wurde.¹⁶ Es ist somit nicht verwunderlich, daß die Berechtigung der religiösen Motivation, mit der viele Christen sich gegen den Bau der Wiederaufbereitungsanlage engagierten im kirchlichen, theologischen und politischen Raum intensiv und kontrovers diskutiert wurde.¹⁷

Unabhängig von den eingenommenen Positionen zeigte sich dabei immer deutlicher, daß sowohl der *Religiositätsbegriff*¹⁸ als auch die Frage nach dem *Stellenwert des Religiösen in einer modernen Industriekultur* einer dringenden Klärung bedarf, will man sich über die Aufgabe von Christen angesichts der Entwicklungsrichtung des technischen Fortschritts, gerade an Knotenpunkten für langfristige Weichenstellungen, verständigen. In diesem Zusammenhang ist weiterführend festzuhalten, daß bei der Verortung des christlichen Beitrags für eine zukünftige Industriekultur von Bedeutung sein wird, in welchem Ausmaß nicht nur die jeweiligen regionalen Auswirkungen, sondern auch die (weniger deutlichen weil weniger betreffenden) Fernwirkungen in den Wahrnehmungshorizont einbezogen und hinsichtlich ihrer religiösen Bedeutung reflektiert werden.

2. Unbekannte Dimension heutiger Kolonialisierung

Das Vertuschen der menschenverachtenden und naturzerstörerischen Folgen des Uranabbaus kennzeichnet sowohl Atompolitik als auch Engagement der großen Energiekonzerne – auch von deutscher Seite.

Von wissenschaftlicher Seite interessiert Fragen des Uranabbaus eine relativ kleine Gruppe „bergmännischer“ Fachleute.¹⁹ Auch die alternative Literatur

giösen Seite der Problematik. Vgl. z.B. *N. Brox*, Christentum und Widerstand. Das Kreuz mit der WAA, in: *Publik Forum* 15 (1986) Nr.12, 28-29; *H.-F. Angel*, Das Kreuz von Wackersdorf, in: *Diakonia* 18 (1987), 395-398. In der fraglichen Zeit berichtete *Publik Forum* immer wieder über den religiösen Lernort *Wackersdorf*.

¹⁶ *W.Tocha*, Maßregeln für einen mutigen Missionar, in: *Publik Forum* 15 (1986) Nr.14, 4-6.

¹⁷ Unvermeidlich war damit auch die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche berührt. *H.-F. Angel*, Naturwissenschaft und Technik im Religionsunterricht, Frankfurt/M. u.a. 1988, 489-506.

¹⁸ Auf die in diesem Zusammenhang fundamentale Frage nach dem Begriff der menschlichen „Religiosität“ wird hier nicht eingegangen. Auf den Stellenwert, den eine Klärung des *Religiositätsbegriffs* für die Religionspädagogik hat, kam ich schon mehrfach zu sprechen: *Angel* (Anm. 17), 108-126; *H.-F. Angel*, Naturwissenschaft und Technik als Arbeitsbereich der religionspädagogischen Grundlagenforschung, in: *Religionspädagogische Beiträge* 24/1989, 176-190, 183-186.

¹⁹ So nimmt etwa in dem mehr als tausend Seiten umfassenden zweibändigen Standardwerk: *H. Michaelis*, Handbuch der Kernenergie, 2 Bde., München 1982, die Frage des Uranabbaus nur etwa 25 Seiten in Anspruch - und zwar ausschließlich unter der Perspek-

zeigt weitgehend Desinteresse für die ökologischen und menschenrechtsspezifischen Folgen des Uranabbaus.

Uranabbau, der die materiale Grundvoraussetzung der Atomtechnik liefert, geschieht jedoch nicht in einem luftleeren Raum. Im Gegenteil: durch den Uranabbau werden häufig in massiver Weise Rechte von ortsansässigen Minderheiten beeinträchtigt.²⁰

Der sachliche Zusammenhang dieses verheimlichten Aspektes der Atomtechnik ist einfach: Um Atomreaktoren betreiben zu können, werden Brennelemente benötigt. Zu deren Herstellung braucht man Uran. Dieses wird aus Uranerz gewonnen, weswegen der bergmännische Abbau von Uranvorkommen erforderlich ist. In energiewirtschaftlichen Kreisen spricht man vom einem „Brennstoffkreislauf mit Uran als Ausgangsstoff“²¹.

Die Uranvorräte sind auf der Erde ungleichmäßig verteilt:²²

	Uran-Reserven	
	hinreichend gesicherte	zusätzliche geschätzte
Vereinigte Staaten	27%	47%
Kanada	9%	30%
Südafrika einsch.Namibia	20%	8%
Australien	12%	2%
Schweden	12%	-
Europäische Gemeinschaft	3%	3%
Mittelafrika	8%	2%
alle übrigen Länder der „westlichen Welt“	9%	8%

Der Bedarf an Uran für den atomaren Brennstoffkreislauf hat einen gewinnträchtigen Markt für anreicherungsfähiges Natururan entstehen lassen. Für die uranbesitzenden Länder und ihre Regierungen erschließen sich somit über den Abbau von Uranerz lohnende Einnahmequellen. Diese Einnahmequelle kann sich auch für gegenwärtig noch nicht fördernde Länder mit potentiell ausbeutbaren Uranerzlagern erschließen, wenn man berücksichtigt,

„daß technologische Verbesserungen der Abbau- und Aufbereitungsverfahren und der Übergang zu größeren und damit wirtschaftlicheren Fördereinheiten erlauben werden, zu

tive vorhandener globaler Uranressourcen.

²⁰ Grundlegend zu Uranabbau, Ökologie und Minderheitenrechten: *St. McGill/G.J. Crough, Indigenous Resources Right and Mining Companies in North America and Australia, Canberra 1986.*

²¹ *Michaelis, 557.*

²² Folgende Übersicht bei *Michaelis, 568.* Dabei sind die Uranvorräte der ehemals kommunistischen Staaten nicht einbezogen. Brasilien, Kanada und Südafrika haben ihre Schätzungen nach oben korrigiert.

den gleichen Richtbeträgen für die Förderkosten (bis zu 30 US-\$/lb Konzentrat) auch zur Zeit nicht abbauwürdige ärmere Vorkommen auszubeuten“²³.

Die globale energiewirtschaftliche Bedeutung des Uranmarktes motiviert die Länder mit abbaubaren Ressourcen zu Förder- und Liefergarantien. So heißt es in der gemeinsamen Erklärung der Staats und Regierungschefs vom 17. Juli 1978 auf dem Weltwirtschaftsgipfel 1978 in Bonn unter Ziffer 11:

„Der Präsident der Vereinigten Staaten und der kanadische Ministerpräsident brachten ihre feste Absicht zum Ausdruck, im Rahmen wirksamer Sicherungsmaßnahmen weiterhin zuverlässige Lieferanten von Kernbrennstoff zu sein. Der Präsident der USA beabsichtigt, seine volle Amtsgewalt einzusetzen, um eine Unterbrechung der Lieferung von angereichertem Uran zu verhindern und sicherzustellen, daß die bestehenden Abkommen eingehalten werden. Der Ministerpräsident Kanadas beabsichtigt, dafür zu sorgen, daß es auf der Grundlage wirksamer Sicherungsmaßnahmen zu keiner Unterbrechung der Uranlieferungen kommt.“²⁴

Was verbirgt sich hinter solchen Zahlen und Erklärungen?

Bei der Beantwortung dieser Frage sind vier Aspekte von Bedeutung, nämlich a) die ökologischen Schäden, b) die durch den Uranabbau gegebene Gefährdung für die Gesundheit, c) die geographische Lage von Natururanvorkommen, und d) die Durchsetzung der Ressourcen-Ausbeutung in den Gebieten der „Ureinwohner“.

2.1 Uranabbau – zu den ökologischen Folgen

Die ökologischen Folgen von Uranabbau sind verheerend: Landschaftszerstörung gigantischen Ausmaßes, radioaktiv verseuchte Abluft, radioaktiv verseuchtes Grundwasser.

Die Verseuchung eines Landstriches beginnt schon vor dem Beginn der Ressourcenausbeutung. „Einer einzigen Uranabbaustelle gehen bis zu 500 Testbohrungen voraus. Die meist nicht abgesicherten Bohrlöcher verseuchen das Grundwasser radioaktiv“, und je nach Bohrmethode auch chemisch.²⁵

Der Uranabbau erfolgt nicht selten im Tagebau, was riesige Mondlandschaften zur Folge hat, die kaum mehr rekultivierbar sind.²⁶ Das Ausmaß der gesamten Landvernichtung ist noch nicht abzusehen, denn über das Maß der

²³ Michaelis, 571.

²⁴ Zit. bei Michaelis, 580f.

²⁵ R. Trink, Solange radioaktive Flüsse fließen. Uranabbau in den Black Hills (Süd Dakota), in: *progrom* 18 (1987) Nr.135, 27.

²⁶ Aus diesem Grund riet die *National Academy of Science (NAS)* in einer Studie, die 1974 veröffentlicht wurde, zum Verzicht auf die Ausweitung des Kohle- und Urantagebaus in regenarmen Gebieten. Sie stellte fest, daß „die Wiederherstellung (das heißt Rückführung des Landes nach dem Bodenschätzeabbau in den ursprünglichen ökologischen Zustand bei Wahrung ästhetischer Werte) von Gebieten, in denen weniger als 250 mm Regen pro Jahr fallen, praktisch unmöglich ist. Eine Wiederherstellung solcher Gebiete ist der Gesellschaft nicht zumutbar; es würde Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte dauern, bis sich diese ökologisch stabilisiert hätten“. Trink, 25.

gegenwärtig ausgebeuteten Abbaugebiete hinaus „ist in den Höffigkeitsgebieten der Erde mit weiteren Neufunden zu rechnen“²⁷.

„Das größte Problem sind jedoch die Abraumhalden. Bei der Herstellung von einem Kilo 'yellow cake', der verwendungsfähigen Form des Urans, bleiben etwa 750 Kilo Abraum (engl. tailings) zurück, die endgelagert werden müssen, da sie noch immer 85 Prozent der ursprünglichen Radioaktivität des Uranerzes enthalten.“²⁸ Von den offenen Abraumhalden entweicht radioaktive Strahlung,²⁹ da dem Uranerz zwar das Uran, nicht aber seine radioaktiven Folgeprodukte entzogen sind. „Der Regen wäscht die löslichen Radionuklide in die Böden, das Grundwasser und die Oberflächengewässer, die außerdem noch durch die radioaktiven Abwässer der Urangewinnung belastet sind.“³⁰ Da die radioaktiven Folgeprodukte verschiedene chemische Eigenschaften haben, können sie z.T. auch von Pflanzen und Lebewesen aufgenommen werden. „Die 'tailings' als niedrig aktive feste Abfälle beinhalten wegen der hohen Radiotoxizität der darin enthaltenen Stoffe und ihrer großen Menge ein Umweltproblem ersten Ranges.“³¹

Von besonderer Bedeutung sind die Zerstörungen der Erdoberfläche dann, wenn der Uranabbau³² in Gebieten durchgeführt wird, die den indianischen „Ureinwohnern“ als *heilige Gebiete* gelten, was bei einigen der Gebiete Nordamerikas und Kanadas der Fall ist.

2.2 Uranabbau— zu den gesundheitlichen Folgen

Die in Deutschland geführte Diskussion über die biologischen und damit gesundheitlichen Folgen von radioaktiver Strahlung kann zu einem Teil auch auf die vom Uranbergbau ausgehende radioaktive Strahlung angewandt werden. Für die biologische Strahlenwirkung ist nämlich „die vom Körper absorbierte Dosis maßgebend“³³. Diese ist zwar von sehr unterschiedlichen Faktoren³⁴ abhängig, nicht jedoch davon, ob die Strahlenfreisetzung durch eine Atomfabrik oder den Uranbergbau verursacht ist.

²⁷ Bericht der *Bundesanstalt für Geowissenschaften und Rohstoffe/Hannover* über die regionale Verteilung der Weltbergbauproduktion vom Januar 1975, 25 (zit.: *Michaelis*, 570).

²⁸ *Trink*, 27.

²⁹ Hier ist insbesondere das radioaktive Edelgas Radon-222 zu nennen, das in hoher Konzentration in den Uranbergbaustollen auftritt. Von den oberirdisch gelagerten Abraumhalden kann dieses Edelgas ungehindert in die Atmosphäre entweichen und damit in den ökologischen Kreislauf gelangen.

³⁰ *P. Weish/E. Gruber*, Radioaktivität und Umwelt, Stuttgart/New York 21979, 66.

³¹ *Weish/Gruber*, 66.

³² Dabei ist die Ausbeutung von Natururan nur eine Komponente einer vielfältigen Rohstoffausbeute. Zum Kohletagebau auf dem Stammland der Hopi und Navajo vgl. *C. Biegert*, Seit 200 Jahren ohne Verfassung, Reinbek 1976, 48-56.

³³ *Weish/Gruber*, 131.

³⁴ So z.B. von der Strahlungsart (alpha-, beta- oder gamma-Strahlung), der ionisierenden Substanz, der Strahlungsintensität oder der Expositionsdauer.

Ungeachtet der zahlreichen Probleme, die bei der Frage der biologischen (und damit gesundheitlichen) Wirkung radioaktiver Strahlung gegeben sind³⁵ und deren Erforschung in vieler Hinsicht erst in den Anfängen steckt,³⁶ ist die Auffassung von der Wirkungslosigkeit sogenannter radioaktiver „Niedrigstrahlung“ heute obsolet und wird von keinem ernsthaften Wissenschaftler mehr vertreten.³⁷

Auch wenn für viele Zusammenhänge in wissenschaftlich exakter Weise nur Aussagen über statistische „Signifikanzen“ möglich sind, ließen die – teils im Detail heftig kritisierten – Forschungsergebnisse zur Low-Level-Radiation dennoch erkennen, daß der menschliche Organismus gegen radioaktive Strahlung viel empfindlicher ist, als man einst angenommen hatte.

Besonders bedeutend ist die Erkenntnis der Biologie, daß nicht nur die objektive Strahlenexposition von Bedeutung ist, sondern daß es auch besonders „gefährdete“ Personengruppen gibt. „Betroffen sind die Schwächsten: die Kinder, die Ungeborenen und die ganz Alten.“³⁸ Pränatale Strahlenexposition kann zu Abgängen oder Mißbildungen des Fötus oder sogar zu Totgeburten führen.

2.3 Uranabbau – zur geographischen Lage der Vorkommen

Die obige Übersicht zeigt die geographische Lage der Uranvorkommen innerhalb der Territorialgrenzen von bestehenden Nationalstaaten. 36 % der gesicherten und 77% der zusätzlich geschätzten Uranvorräte entfallen auf die Vereinigte Staaten (27%/47%) und Kanada (9%/30%). Zu den am exzessivsten ausgebeuteten Regionen zählt das kanadische Saskatchewan.

„The uranium industry is more active in northern Saskatchewan than in any other place in the western world. For the native people of the area it is the dominant force continuing the destructive monument built up over 300 years of colonialism. Mining and exploration are taking place though native land claims and aboriginal rights have not been settled.“³⁹

³⁵ Die Komplexität gerade dieser Problematik wurde in der öffentlichen Diskussion von seiten der Atomenergie-Befürworter wie der Atomenergie-Gegner häufig unterschlagen, sodaß die wissenschaftlichen Ergebnisse leicht in die gewünschte Richtung funktionalisiert werden konnten.

³⁶ „Neben der klassischen Strahlenbiologie, die sich mit der Schädigung höherer Organismen befaßt, ist in den letzten Jahren die molekulare Strahlenbiologie in den Vordergrund getreten. Das Ziel dieser Forschungsrichtung ist die Aufklärung der molekularen Aspekte der Strahlenwirkung; sie bedient sich dabei möglichst einfacher Versuchsobjekte, wie Biomoleküle, Viren, Mikroorganismen.“ *Weish/Gruber*, 89.

³⁷ Der exakte Nachweis der biologischen Gefährdung durch „Niedrigstrahlung“, die unterhalb der „Letaldosis“ liegt, konnte erst in den 60er und 70er Jahren erbracht werden. Erst jetzt konnte das nach der Bombardierung von Hiroshima und Nagasaki von amerikanischer Seite errichtete Wissenschaftlerteam die dritte nachfolgende Generation der Betroffenen untersuchen und bei ihr signifikant erhöhte Krebsraten feststellen. Grundlegende Informationen über die „Low-Level-Radiation“ bei *E.J. Sternglass*, Radioaktive „Niedrig“-Strahlung (Low-Level-Radiation). Strahlenschäden bei Kindern und Ungeborenen, Berlin 1979. Vgl. auch die relevanten Passagen bei *Weish/Gruber*.

³⁸ *H. Kater*, Atomkraftwerksgefahren aus ärztlicher Sicht, Hameln 1978, 84.

Die national- und erst recht die bundesstaatlichen Grenzen auf dem nord- und südamerikanischen Kontinent sind vielfach willkürlich und in ihrer vertraglichen Absicherung (sc. gegenüber den *ursprünglich* ansässigen „native people“) umstritten. Sie spiegeln jedenfalls kaum die historisch gewachsenen Gegebenheiten vorkolonialer Zeit. Doch gerade in jenen Ländern, „in denen die indianische Bevölkerung in der Mehrheit ist, wird die Künstlichkeit der Staatsgebilde immer deutlicher, die den vielschichtigen ethnischen und kulturellen Charakter der Bevölkerung nicht berücksichtigen“⁴⁰.

Von daher stellt sich die Frage nach den Besitzverhältnissen des Landes, auf dem die Uranvorräte gefunden werden. Die Frage des rechtmäßigen Besitzes „ursprünglichen“ Indianerlandes ist für Kanada und vor allem die USA ein prekäres Thema.⁴¹ Das gilt nicht nur für das Zustandekommen gegenwärtig „bestehender“ rechtlicher Verhältnisse und ihrer formalen und inneren Legitimation,⁴² sondern auch für den rechtlichen Status des heutigen Zustands.

Gegenwärtig gibt es in den USA 258 Indianer-Reservate. Das „größte Reservat der USA, das Land der Navajo und Hopi mit 14 Millionen Morgen“ ist Wüste.⁴³ Rund 25% hiervon sind Land, über das die Regierung frei verfügen kann, oder das an weiße Farmer oder Industriekonzerne verpachtet ist.⁴⁴ Im Blick auf die Ausbeutung von Bodenschätzen ist bedeutsam, daß Reservatspachtrechte übertragbar sind. Jede Gesellschaft „kann ihr Bodenrecht an andere Firmen abtreten, beispielsweise zum Bau von Straßen, Eisenbahnstrecken, Kraftwerken, Industrieansiedlungen. Zudem sind die Pächter nicht verpflichtet, die Ergebnisse ihrer Bodenforschung den Besitzern mitzuteilen. Der tatsächliche Wert bleibt jenen verborgen, eine sich daraus ergebende Gewinnbeteiligung damit versagt.“⁴⁵

Das Thema rechtmäßigen Landbesitzes enthält auch neue Sprengkraft durch wiederaufkeimendes Selbstbewußtsein bei Teilen der indianischen Bevölke-

³⁹ M. Goldstick, *Voices from Wollaston Lake. Resistance Against Uranium Mining and Genocid in Northern Saskatchewan*, Lund/Schweden 1987, 12.

⁴⁰ Hensel 1982, 14.

⁴¹ Es handelt sich hierbei allerdings nicht um ein *ausschließlich* amerikanisch-kanadisches Thema. Über die Lage der Aborigines in Australien berichtete während der Informationstage in Regensburg Joan Wingfield, der selbst zu den Ureinwohnern vom Stamm der Kokotha zählt: seit auf dem Stammesgebiet Uranerzlagere entdeckt wurden, kam es auch dort zu systematischen Vertreibungen der ansässigen Kokotha.

⁴² Hier ist insbesondere auf die Geschichte der Abkommen und Verträge hinzuweisen, die zwischen den amerikanischen Regierungen und den Indianerstämmen bis zur endgültigen Einteilung der Indianer-Reservate im Jahre 1889 zustandegekommen waren.

⁴³ Es gehört zu rund drei Vierteln zu Arizona, erstreckt sich aber auch auf die Staaten Utah, New Mexico und Colorado. Biegert 1976, 51.

⁴⁴ Biegert 1976, 53. Dort (S. 52) auch eine Karte der USA, auf der die Indianer-Reservate eingetragen sind.

⁴⁵ Biegert 1976, 49.

ring.⁴⁶ In den neu entstandenen Bürger- und Landrechtsbewegungen versuchen die Indianer mit neuen, indianischer Tradition entstammenden Formen des zivilen Ungehorsams und des passiven Widerstands sowie einer medienwirksamen Öffentlichkeitsarbeit auf die an ihnen begangenen Menschenrechtsverletzungen hinzuweisen. Wichtige Stationen dieser Öffentlichkeitsarbeit waren die beiden Konferenzen von Barbados (1971 und 1977), die Genfer UNO-Konferenz „Zur Situation der eingeborenen Völker beider Amerika“, das IV. Russel-Tribunal vom 24.-30. November 1980 in Rotterdam⁴⁷ und vor allem die spektakuläre Besetzung von *Wounded Knee*⁴⁸ im Jahre 1973.⁴⁹

2.4 Durchsetzung der Ressourcen-Ausbeutung

Ein wichtiger Aspekt der Gesamtproblematik ist die Frage danach, wie die Durchsetzung der Ressourcen-Ausbeutung in den Gebieten der „Ureinwohner“ konkret vorstatten geht.

Bei dieser Frage muß man zur Kenntnis nehmen, mit welcher Machtbefugnis die Institutionen und Fördergesellschaften ausgestattet sind, die mit der Umsetzung der Explorationsabsichten in den freigegebenen Gebieten beauftragt sind.

„Uran, insbesondere in seiner angereicherten Form, ist wie kein anderer Rohstoff Reglementierungen unterworfen. Mit der Verarbeitung, der Anreicherung, (...) sind in den wichtigen Ländern staatliche Institutionen mit Hoheitsrechten und Monopolstellungen betraut.“⁵⁰

Der Hinweis auf derartige Monopolstrukturen ist deswegen von Bedeutung, weil nur vor diesem Hintergrund verständlich wird, welche legalen Mittel zur wirksamen Verhinderung der Zerstörung ihres Landes den „Ureinwohnern“ zu Gebote stehen und wie gering die Chancen der betroffenen „*native people*“ sind, mit eigenen Kräften gegen eine Ressourcen-Ausbeutung in ihren angestammten Gebieten oder zugewiesenen Reservaten vorzugehen.⁵¹

⁴⁶ Einer der Ausgangspunkte war ein im Jahr 1956 auf Anregung der Hopi-Indianer zustande gekommenes Treffen von Indianern in Hotevilla/Arizona. *Biegert* 1976, 72.

⁴⁷ Vgl. hierzu die Dokumentation von *Hensel* 1982.

⁴⁸ *Chankpe Opi Wakpala*, so der indianische Name des Flusses, der von den Weißen *Wounded Knee Creek* genannt wurde, gehört zu den symbolträchtigsten Orten der jüngeren indianischen Geschichte. Er war im Vernichtungskampf gegen die Indianer Schauplatz eines hinterhältigen Massakers, bei dem in den Weihnachtstagen des Jahres 1890 dreihundert Indianer, darunter zwei Drittel Frauen und Kinder niedergemetzelt worden waren. Unter den Ermordeten war auch der schwerkranke Häuptling *Big Foot*. *D. Brown*, *Begrabt mein Herz an der Biegung des Flusses*, Reinbek 1978, 423-429.

⁴⁹ Zur Kriminalisierungskampagne gegen die Teilnehmer der Besetzung von *Wounded Knee* vgl. *Biegert* 1976, 130-140.

⁵⁰ *Michaelis*, 561.

⁵¹ Über die angesichts der politisch-ökonomischen Machtstrukturen fast völlige Bedeutungslosigkeit der Einwände von seiten der ohnehin schon unterprivilegierten Indianern berichtete die Hopi-Indianerin *Pauline Esteves*. Gegenwärtig versuchen die Hopi-Indianer

Für Bewohner uranhaltiger Regionen bedeutet der Beginn der Uranschürfung nicht selten das Ende ihrer angestammten Lebensweise.⁵² Es ist deswegen kein Zufall, daß die vor dem Russell-Tribunal verhandelten Fälle von Menschenrechtsverletzungen immer wieder auch den Uran- und Kohleabbau zum Gegenstand hatten.⁵³

Zusammenfassend kann man sagen, daß für eine störungsfreie atomare Energiegewinnung in den Industrienationen ein hoher Preis zu bezahlen ist, bei dem ökologische Zerstörung, Vertreibung von ursprünglich ansässiger Bevölkerung und Ausbeutung dieser Bevölkerung als billige Arbeitskräfte für gesundheitsgefährdende, strahlenexponierte Tätigkeit eine Verbindung von destruktiver Potenz eingehen.⁵⁴ Vor dem Hintergrund dieser Situation der „native people“ muß die Begegnung gesehen werden, zu der sich ihre Vertreter am 17. April 1988 unter dem Kreuz am Franziskusmarterl von Wackersdorf trafen.⁵⁵

Welche Bedeutung können die skizzierten Zusammenhänge für Fragen nach den interkulturellen Möglichkeiten religiösen Lernens gewinnen?

3. Voraussetzungen interkulturellen religiösen Lernens

Zunächst darf festgestellt werden, daß keine prinzipielle Legitimation erforderlich ist, will man die geschilderten Zustände mit dem christlichen Glauben in Verbindung bringen. Der Blick für das Elend des Bruders und die Bereitschaft, sich seiner anzunehmen, gehört zum biblisch grundgelegten Anliegen des Christentums. Die Tatsache, daß zwischen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ein unlösbarer Zusammenhang besteht, gehört mittlerweile für viele Christen, auch in Deutschland, zum religiösen Grundwissen.⁵⁶

Das zentrale Problem ist nicht die religiöse *Legitimation*, sondern die *religiös (nicht-) sensibilisierte Wahrnehmung*. Wie ist es möglich, daß ein Aspekt der

die erforderlichen Gelder zur Anfertigung einer rund 50.000 Dollar teuren Umweltverträglichkeitsstudie zu beschaffen, um die Errichtung eines atomaren Endlagers auf ihrem Gebiet zu verhindern.

⁵² F. Maderspacher/P.E. Stüben (Hg.), *Bodenschätze contra Menschenrechte. Vernichtung der letzten Stammesvölker und die Zerstörung der Erde im Zeichen des Fortschritts*, Hamburg (Junius-Verlag) 1984.

⁵³ Vgl. Hensel 1982 passim (z.B. 157, 159, 187).

⁵⁴ Goldstick; G. Hensel, *Strahlende Opfer - Amerikas Uranindustrie, Indianer und weltweiter Überlebenskampf*, Reinbek 1987.

⁵⁵ Treffender ist wohl die Formulierung, die in einer Fürbitte davon sprach, daß sich „Vertreter der ausbeutenden und ausgebeuten Völker“ zu gemeinsamem Beten versammeln.

⁵⁶ Das Baseler Dokument der *Europäischen Ökumenischen Versammlung Friede in Gerechtigkeit* (Basel, 15.-21. Mai 1989 [= Arbeitshilfen 70], hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 13ff.) spricht von „ineinandergreifenden Dimensionen der Krise“.

modernen Industriekultur, der durch seine ökologische und menschenrechtsbezogene Schiefelage auch eine Frage der *internationalen Gerechtigkeit* ist, selbst von engagierten und christlich motivierten Gruppen verdrängt werden kann?

Das fehlende Wissen um die Sachzusammenhänge ist wohl auch Folge der (ökonomischen) „Bedeutungslosigkeit“ der „native people“ in den Augen der westlichen Welt. Ihre Bedeutungslosigkeit für die Belange der westlichen Industrienationen ermöglicht das störungsfreie Verdrängen ihrer Anliegen. Doch schon allein die Tatsache, daß es sich bei den vom Uranabbau primär Betroffenen um unterprivilegierte „Randständige“ ihrer jeweiligen Gesellschaften handelt, muß Christen hellhörig machen.⁵⁷ Gerade diejenigen, denen Mittel und Möglichkeiten fehlen oder verwehrt sind, ihre eigenen Anliegen zu vertreten und die ihnen zustehenden Rechte einzufordern, bedürfen christlicher Solidarität.

Die Verdrängung der Thematik ist um so skandalöser, als die Lasten, die diesen unterprivilegierten Bevölkerungsschichten zugemutet werden, die Kehrseite des so häufig propagierten Nutzens der atomaren Energiegewinnung darstellen. Wenn der Uranabbau in grasser Weise mit ökologischer Zerstörung, Gesundheitsgefährdung und Mißachtung der Menschenrechte einhergeht, ist es purer Zynismus, von „sauberer Energiegewinnung“ oder „billigem Atomstrom“ zu reden.

Allerdings ist es für die Nutznießer dieser Schräglage (auf der Energieerzeuger- wie auf der Energieabnehmerseite) genehm, den Überlebenskampf von „native people“ gegen die Nutzungsinteressen der modernen Industriekultur zu übersehen und als nicht existent beiseite zu legen.

Doch dieser Hang des Menschen, so zu tun als wüßte er nicht, wird schon in den ersten Kapiteln der Heiligen Schrift als eine der großen Versuchungen charakterisiert. Die elende Frage scheinbarer Unwissenheit „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ prallt an der Gegenfrage Gottes ab: „Was hast du getan?“ (Gen 4,9). Gott selbst ist es, der das Schreien unschuldig vergossenen Blutes hört und der die Werke dessen verflucht, auf dessen Konto das unschuldige Leiden geht, – mag der Anlaß für das Blutvergießen auch noch so bedeutsam sein. Unmißverständlich wird dabei die Auffassung als Selbsttäuschung offengelegt, die glaubt, ein „Wegschauen Gottes“ (Gen 4,5) legitimiere eine solche Handlung.

Die Tatsache, daß die Begegnung am Franziskusmarterl den Vertretern der „native people“ die Möglichkeit bot, ihre Anliegen zu artikulieren und auf Zusammenhänge aufmerksam zu machen, die bislang auch von christlich-en-

⁵⁷ In der theologischen Diskussion wird man sich zaghaft der Herausforderung bewußt, die für Christen durch die Lebensbedingungen von Außenseitern gegeben ist. Vgl. K. Baumgartner/M. Langer (Hg.), *Mit Außenseitern leben. Eine Herausforderung für die Christen*, Regensburg 1988.

gagierter Seite kaum gesehen wurden, soll zum Ausgangspunkt einer Reflexion über die am Franziskusmarterl gegebenen Bedingungen für „interkulturelles religiöses Lernen vor Ort“ nachzudenken.⁵⁸

Für die Lernprozesse im Zusammenhang der genannten interkulturellen Begegnung halte ich vier Voraussetzungen für unabdingbar: a) die Möglichkeit bzw. den Versuch eines gemeinsamen „Betens“, b) das Vorhandensein eines geeigneten Begegnungsortes, c) die Existenz einer lebendigen Gemeinde sowie d) Gemeinsamkeiten im hermeneutischen Erfahrungshintergrund der in ihrem jeweiligen Kulturkreis Betroffenen.

3.1 Das gemeinsame Beten

Es soll hier nicht weiter der theologische Ort des gemeinsamen „Betens“ am Franziskusmarterl reflektiert werden. Auch kann hier nicht der Frage nachgegangen werden, ob es überhaupt ein gemeinsames „Beten“ von Christen und „heidnischen“ Indianern geben kann.

Zu einer theologisch adäquaten Beantwortung der Frage, ob es gemeinsames Beten von den am Franziskusmarterl versammelten Vertretern der verschiedenen Kulturen geben kann, wäre eine christlich-theologische Würdigung der Spiritualität und der Religiosität von indianischen oder von anderen Völkern und „native people“ Voraussetzung.

In der theologischen Literatur der Gegenwart, selbst in den Dokumenten des zweiten Vatikanums findet sich jedoch nur Weniges, das als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Christentum und „Glauben“ der „Naturvölker“ herangezogen werden könnte. Aus dem Missionsdekret *Ad Gentes* etwa läßt sich folgende religionspezifische Einteilung entnehmen: „Die einen gehören einer der Weltreligionen an, andere bleiben ohne Kenntnis Gottes, andere leugnen seine Existenz ausdrücklich oder bekämpfen sie sogar.“⁵⁹ Wo der Ort indianischen Glaubens und indianischer Spiritualität in dieser Schematisierung anzusiedeln wäre, ist nicht erkennbar. Ohne theologische Basis zur Beurteilung des „Glaubens“ von Indianern⁶⁰ und anderen *native people* lassen sich auch keine Aussagen zur Beurteilung ihres „Betens“ machen.

Das schlägt auch auf die Frage nach der theologischen Bewertung eines interreligiösen Betens von Christen und Indianern durch. Doch Unsicherheit über das richtige Beten gehört zu den christlichen Urerfahrungen. Nicht nur die Jünger bitten „Herr, lehre uns beten“ (Lk 11,1); auch in späterer neutestamentlicher Zeit kennt Paulus noch die Erfahrung „Wir wissen nicht, wie wir beten sollen“ (Röm 8,26). Andererseits ist zu fragen, warum gemeinsames „Beten“ nicht möglich sein sollte, wo doch das Christentum auch von der

⁵⁸ Zu der hier relevanten Frage des Religiositätsbegriffs vgl. oben Anm.18.

⁵⁹ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes*, 10.

⁶⁰ Zu Glauben und Mythologie der *Hopi* vgl. H. Courlander/St. Dömpke (Hg.), *Hopi Stimmen eines Volkes*, Köln 1986.

Erfahrung eines allumfassenden Gottes getragen ist, wenn es von Gott⁶¹ als dem Vater *aller* (Eph.4,6) spricht?

Im Rahmen einer zusammenwachsenden Weltgemeinschaft bekommen solche Überlegungen neues Gewicht. Eine gerechte, postkoloniale Würdigung der religiösen Spiritualität von „native people“ scheint gegenwärtig allerdings nicht zu den zentralen Anliegen der europäischen Theologie zu gehören.⁶² Eine interreligiöse Geschichte der Spiritualität dürfte allerdings auch die Erfahrungen der jeweils gegebenen Begegnungsgeschichte nicht unterschlagen. Während für heute lebende europäische Christen wohl weitgehend davon ausgegangen werden kann, daß sie keine Erfahrungen mit Spiritualität und Religiosität von Indianern haben, ist die umgekehrte Behauptung wahrscheinlich falsch. Es muß wohl befürchtet werden, daß viele der heute lebenden Indianer Erfahrungen mit der Spiritualität und der Religiosität von Christen haben, denen sie oder Mitglieder ihres Stammes begegnet sind: denn viele dieser Erfahrungen waren vernichtend.⁶³

Der Verlauf der zweistündigen Begegnung am Franziskusmarterl, an der rund tausend katholische und protestantische Christen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz teilnahmen, ist nicht dokumentiert. Sie wurde von Geistlichen beider Konfessionen geleitet und in Form einer ökumenischen Andacht gestaltet.

Die verschiedenen Delegationsmitglieder, unter denen auch Christen waren, berichteten von ihren persönlichen Erfahrungen und denen ihrer Leidensgenossen. Einige sprachen Gebete aus ihren Religionen. In Fürbitten wurde der Versuch gemacht, die aufbrechenden Emotionen in Worte zu fassen. Unübersehbar blieb die Unsicherheit und Scham mancher der „weißen“ Andachtsteilnehmer, die als Zugehörige der ausbeutenden Nation die vorgetragenen Anliegen in die Sprache des Gebets zu kleiden suchten.

Bevor sich die Teilnehmer an der Andacht die Hände zum Segen reichten, sprach *Marylin Harris* von den Hopi-Indianern ein Gebet. Zum Abschluß der Andacht bat die Cree-Indianerin *Faye Ahdemar* die anwesenden Teilnehmer

⁶¹ Insgesamt spricht das Neue Testament unbefangen und durchgängig von „unser“ oder „euer“ Vater.

⁶² Sensibilität für die christlich-theologische Verfallsgeschichte müßte bei der Aufarbeitung dieser Frage ebenso zur Bedingung gemacht werden wie die Erfahrungen der feministischen Theologie. Vgl. aus feministischer Sicht zur *spirituellen Basis indianischen Seins*: *U. Wolf*, Mein Name ist ICH LEBE. Indianische Frauen in Nordamerika, München (Frauenbuchverlag) ²1980, 17-47. Ferner *A.L. Walters (Hg.)*, Schönheit strömt aus von der Schwelle meines Hogans. Aufsätze, Erzählungen, Gedichte indianischer Frauen, München (Frauenoffensive) 1981.

⁶³ Vgl. etwa die Schilderungen der Cree-Indianerin *Maria Campbell* oder von *Mary Crow Dog*, der Frau eines Medizinmannes aus dem Reservat Rosebud in South Dakota. *M. Campbell*, Cheechums Enkelin, in: *C. Biegert*, Indianische Welten. Der Erde eine Stimme geben, Reinbek 1987, 31-35; *M.C. Dog*, Ich haßte alle Weißen, in: *Biegert* 1987, 36-48.

flehentlich, über das Leiden ihres Stammes stellvertretend zu sprechen: „Ihr müßt reden, ihr müßt schreien wegen des Unrechts, das man an uns begeht. Ihr müßt es an unserer Stelle tun, denn uns hört keiner. Wir sind nichts. Wir haben keine Stimme.“

3.2 Der Begegnungsort

Eine weitere unabdingbare Voraussetzung für die angestoßenen Lernprozesse war, daß es überhaupt einen *Ort* – im geographischen Sinne –, gab, an dem dieses gemeinsame Beten stattfinden konnte. Es ist fraglich, ob es – von der Zahl der Teilnehmer einmal abgesehen – möglich gewesen wäre, für eine gemeinsame Andacht in der Form, wie sie tatsächlich stattgefunden hat, eine katholische oder evangelische Kirche zu finden. Das gilt sowohl für die christlichen Gastgeber,⁶⁴ aber erst recht für die nichtchristlichen Gäste.

Das *Franziskusmarterl* hingegen war für das interkulturelle Treffen ein idealer Begegnungsort. Es liegt nur ein paar Gehminuten von der ehemaligen Baustelle der geplanten Wiederaufbereitungsanlage (WAA) bei Wackersdorf entfernt und war der zentrale ökumenische Begegnungsort in diesem Konfliktfeld.

Wer heute das Franziskusmarterl, am Rande eines zu einer Wiese geöffneten Waldstücks gelegen, besucht, sieht von weitem eine monumentale, zentnerschwere Darstellung eines leidenden Christus. Der einheimische Holzschnitzer *Stefan Preisl* schuf das Kruzifix, nachdem in einer nächtlichen Vernichtungsaktion das erste, noch aus dem Hüttendorf stammende Kreuz von Unbekannten zerstört worden war. Bei näherem Zutreten findet man sich an einer religiösen Begegnungsstätte inmitten zahlreicher Symbole, die ebenso Ausdruck künstlerischen Gestaltungswillens wie lebendiger Volksfrömmigkeit sind und die an Ereignisse der zehnjährigen Geschichte erinnern.

Das Franziskusmarterl war schon bald nach Bekanntgabe des vorgesehenen Standorts der Atomanlage von Einheimischen im Stil der in Bayern üblichen *Marterlstöcke* in unmittelbarer Nähe des Baugeländes errichtet worden. Es wurde im Lauf der Jahre zu einem religiösen Symbol von einer Bekanntheit, die weit über die Grenzen der näheren Umgebung hinausreichte und entwickelte sich zu einem regelrechten Wallfahrtsort,⁶⁵ an dem sich Sonntag für

⁶⁴ Die im Konfliktfall WAA engagierten Christen machten – ähnlich wie wohl manche anderen christlichen Basisgruppen – verschiedentlich die Erfahrung der „Heimatlosigkeit“. Sie erfuhren sich in ihren Pfarrgemeinden als nicht erwünscht, mußten sich teilweise mühsam das Bleiberecht oder die Erlaubnis zum Aufenthalt in kirchlichen Räumlichkeiten errotzen, hörten bei der Bitte um Nutzung von Gotteshäusern oder kirchlichen Versammlungsräumen bisweilen ein klares „Nein“.

⁶⁵ Nicht nur die Devotionalien und Dankesgaben, die bald von den Einheimischen rings um das *Marterl* angebracht wurden, verbreiteten den Charakter eines Wallfahrtsortes. In Anlehnung an die Tradition an anderen bayerischen Wallfahrtsorten entwickelte sich eine improvisierte Möglichkeit, sich nach den Andachten unter freiem Himmel bei Kaffee, Kuchen oder bayerischen Brotzeiten zu stärken.

Sonntag, Sommer wie Winter, hunderte von Gläubigen, an den großen kirchlichen Festtagen sogar bis zu zweitausend Teilnehmer zur ökumenischen Andacht einfanden.⁶⁶

Die verschiedentlich gemachten Vorschläge zum Bau einer größeren Kapelle neben dem Marterl fanden bei der „Marterlgemeinde“ keine Befürwortung. Die Erfahrung eines quer durch alle Jahreszeiten hinweg praktizierten regelmäßigen gemeinsamen Betens unter freiem Himmel sollte Ausdruck bleiben für das ungeschützte und unbehütete Suchen nach dem richtigen Weg in einem schwierigen gesellschaftlichen Konflikt. Nicht das gemauerte Gotteshaus an sicherem Ort, sondern das Beten inmitten der Brandung wurde als die angemessene Form empfunden. Für wichtig wurde nicht die Bequemlichkeit in einer beheizbaren Kapelle, sondern die konsequente Regelmäßigkeit eines Betens gehalten, das sich bewußt den Unbilden der Witterung aussetzt. Die Offenheit des Ortes bot Chancen für das Suchen nach zeitgemäßen Formen gemeinsamen und gegenwartsnahen Betens. Es entwickelten sich neue Selbstverständlichkeiten. Nach anfänglich kontroversen Grundsatzdiskussionen nahm niemand mehr Anstoß daran, daß Andachten auch ausschließlich von Frauen gestaltet wurden, daß während der Andacht inmitten der Beter auf dem Boden Kinder spielten. Religiöses Theater und religiöser Tanz konnten ohne architektonische Hindernisse in die Andachten integriert werden. Es bedurfte keines organisatorischen Aufwands, wenn sich Hunderte von Betern die Hände reichen wollten.

Die Offenheit des Ortes erwies sich als ideal, die regelmäßig eintreffenden zahlreichen Gäste aus dem näheren und fernerem Umkreis in den Verlauf der Andachten zu integrieren.⁶⁷ Die Offenheit des Ortes trug sicher dazu bei, daß auch zahlreiche Christen sich hier heimisch zu fühlen begannen, die den Anschluß an ihre herkömmlichen örtlichen Kirchengemeinden verloren hatten.

Der offene Charakter des Ortes bot schließlich auch die Chance, Interessierten mit geringer oder gänzlich ohne Kirchenbindung Kontakte mit gegenwartsorientiertem christlichem Engagement zu ermöglichen. Schließlich war der Charakter des Ortes spezifisch genug, um immer wieder die Aufmerksamkeit der Massenmedien zu erregen. Die Anwesenheit von Rundfunk- und Fernsehteams, vor allem auch ausländischer Fernsehanstalten, oder von Journalisten gehörte während der Andachten schon fast zum gewohnten Bild.

Der „unbehauste“ Charakter des Franziskusmarterls bot daher günstige Gelegenheit für die Begegnung mit den Vertretern von „native people“, für die Begegnungen mit Christentum nicht selten Begegnung mit ihren Ausbeu-

⁶⁶ Vgl. H. Scherrer, Nicht der Ort, das Herz macht das Gebet, in: *Publik Forum* 15 (1986) Nr.15, 12-13.

⁶⁷ Vgl. unten 3.3.

tern bedeutete und noch immer bedeutet. Die Möglichkeit öffentlichkeitswirksamer Darstellung ihrer Notlage bot einen zusätzlichen Vorzug des christlichen Begegnungsortes.

3.3 Die „Gemeinde am Franziskusmarterl“

Eine dritte wesentliche Voraussetzung für potentielle religiöse Lernprozesse während der interkulturellen Begegnung war die Existenz einer lebendigen Gemeinde. Es handelte sich beim *Franziskusmarterl* nie um einen „folkloristischen“ Ort. Seine Ausstrahlung im Verlauf der letzten Jahre verdankte er einer sich regelmäßig zu Gebet, Meditation und geistig-geistlichem Austausch⁶⁸ einfindenden „Gemeinde“⁶⁹.

Eine große Gruppe ganz „normaler“ Christen, darunter viele Männer, bildeten neben einer größeren Zahl von Geistlichen beider Konfessionen sowie Theologen und Religionslehrern das Rückgrat der „Marterl-Gemeinde“. Daß über ein halbes Jahrzehnt hinweg regelmäßig jeden(!) Sonntag Andachten am Marterl stattfanden, ist nicht nur in organisatorischer Hinsicht erstaunlich, zumal wenn man bedenkt, daß die Andachten nicht selten von auswärtigen Gruppen gestaltet worden waren.

Noch erstaunlicher ist die Tatsache, daß sich der Kern der mehrhundertköpfigen „Gemeinde“ aus – im besten Sinne des Wortes – ganz einfachen Christen zusammensetzte. Die sich hier versammelnden Christen besaßen teilweise eine tiefe und ungebrochene Verwurzelung in volkswirtschaftlichen Strukturen⁷⁰ und wollten diese Formen des Christlichen auch am Marterl weiterleben.⁷¹ Eine besondere Bedeutung besaß das Engagement der Frauen. Nach z.T. mühseligen Lernprozessen der Gemeinde während der ersten Zeit ihres Bestehens war es selbstverständlich, daß Frauen die Andachten leiteten, predigten und ohne Männer gestalteten. Das führte nicht nur zu einer Neuaufwertung der thematischen Gestaltung der Andachten⁷² sondern auch zu neuakzentuierter Exegese der heiligen Schrift.⁷³

⁶⁸ Die Andachten, die auch nach Beendigung des Atomprojektes weiterhin stattfinden, sind noch immer Gegenstand des öffentlichen Interesses, wie beispielsweise die Berichte in der *Mittelbayerischen Zeitung* (Regensburg) vom 24. Februar 1991 oder in der *Augsburger Allgemeinen* vom 30. März 1991 zeigen. Andererseits ist die kairologische Bedeutung dieses Lernortes untrennbar vor dem Hintergrund einer technologiepolitischen Weichenstellung gewaltigen Ausmaßes zu sehen.

⁶⁹ Innerhalb der „Gemeinde“ wurde mit wechselnder Intensität über das eigene *ekklesiologische* Selbstverständnis nachgedacht, wobei vor allem die Frage einer Applikation des Gemeindebegriffs auf die versammelten Gläubigen kontrovers blieb.

⁷⁰ Der katholische Bevölkerungsanteil beträgt in der Diözese Regensburg ca. 85%.

⁷¹ Ein volkstümliches Portrait der Mentalität der einheimischen Bevölkerung der Oberpfalz findet sich in: *Greenpeace*, Die Aufständischen von Wackersdorf, 1988, Nr. 3.

⁷² In der von Frauen verfaßten theologischen Literatur ist die Bedeutung dieser Erfahrung Thema. „Frauen als *Subjekte* der Theologie entdecken *ihre eigene* Geschichte in der Bibel“. H. Kohler-Spiegel, *Gerechtigkeit - Verpflichtung für Frauen*, in: RpB 27/1991, 111-130, 119.

Die Verbindung von volkskirchlicher Prägung, enttäuschem Grundvertrauen in die bisherigen Ordnungsmächte Staat, Partei und Kirche sowie die Möglichkeit, die negativen Erfahrungen einschließlich der Ängste vor polizeilichen Maßnahmen und undurchschaubaren technologischen Gefahren an einem Ort religiöser Prägung mit Geistlichen, Universitätstheologen und betroffenen Christen aus anderen Regionen bei den sonntäglichen Andachten aufarbeiten zu können, kennzeichnet die unverwechselbare religiöse Amalgamierung der Marterlgemeinde. Die Erfahrung der Zusammengehörigkeit und Verlässlichkeit sowie der Bedeutung des Wortes Gottes für die konkrete schwierige Situation war von viel entscheidender Bedeutung als die spärlichen und immer wieder mißlingenden Versuche, eben diese Erfahrungen in eine stimmige Konzeption bezüglich des eigenen Gemeindeverständnisses überzuführen.

Das Franziskusmarterl ist und war ein Ort des Gebetes, aber auch im religionspädagogischen Sinn ein religiöser Lernort. Zu den konstitutiven Elementen zählte die Inhomogenität der Teilnehmer an den sonntäglichen Andachten.

Die Andachtsbesucher setzten sich über all die Jahre hinweg aus zwei Gruppierungen zusammen: einerseits eine weitgehend konstante „Ortsgemeinde“, die relativ regelmäßig die Andachten besuchte und eine fluktuierende „Gästegemeinde“. Darunter sind solche Andachtsteilnehmer zu verstehen, die sich an einem Sonntag als Gäste von auswärts zur Andacht einfanden, an ihr teilnahmen oder sie aktiv vorbereitet hatten und nun in eigener Regie gestalteten.⁷⁴

Diese Zusammensetzung bedingte, daß intakte und fraglose Kirchenbindung volkskirchlichen Zuschnitts ebenso anzutreffen war wie zaghafte Wiederannäherung nach langer kirchlicher Abstinenz. Improvisierfreudige Jugendgruppen mit noch wenig ausgeprägtem Artikulationsvermögen gestalteten die Andachten ebenso wie prominente Kirchenleute mit brillanter Rhetorik. Erprobte und engagierte Christen aus christlichen Verbänden, Hochschulgemeinden und Basisgemeinden⁷⁵ gehörten ebenso zu den Andachtsbesuchern wie Menschen, die von sich sagten, dies sei ihr erster persönlicher Kontakt mit einer lebendigen Christengemeinde.

⁷³ Den Frauen gelang es – nicht zuletzt infolge durchlittener gläubiger Praxis – in den von ihnen gestalteten Andachten immer wieder die „Androzentrismus biblischer Texte durch die Anwendung der Methoden feministischer Forschung“ (*Kohler-Spiegel*, 119) aufzubrechen.

⁷⁴ Es geschah nicht selten, daß „Gästegemeinden“ organisiert und mit mehreren Bussen zu den Andachten kamen und damit zahlenmäßig deutliches Gewicht bekam.

⁷⁵ Die einzelnen Gruppen verstanden sich je nach ihren Schwerpunktsetzungen in den verschiedenen Umfeldern als Ökumene-, Südafrika-, Friedens-, Mütter-, amnesty international-, oder Pax-Christi-Gruppen.

Von konstitutiver Bedeutung für den „Lernort“ Marterl war ferner, daß sich das pulsierende Leben am Marterl nicht in ruhiger und abwägender Geruh-samkeit abspielte. Dies war nicht nur auf die häufige Präsenz der Massenme-dien zurückzuführen. Zu den Grundgegebenheiten zählte auch die Beobach-tung durch Vertreter von Polizei und bayerischer Staatsregierung, die mit Argusaugen wachten, ob nicht irgendwelche Äußerungen während der An-dachten Anlaß bieten könnten, diese unliebsame Form christlichen Engage-ments staatlicherseits zu verbieten.⁷⁶

Die Konflikte, die aus dieser Konstellation entstehen mußten, waren gerade-zu vorprogrammiert. Wie sollten auswärtige Gruppen, zumal jugendlichen Alters, für die Brisanz der Situation hinreichend sensibel sein? Was sich andernorts als gelungene Pointe oder als unbedachte Äußerung darstellen mochte, konnte in der angespannten gesellschaftspolitischen Situation in der Nähe des Bauzaunes als entscheidender politischer oder kirchenpolitischer Fehltritt erweisen und Reaktionen von seiten der Kirchenleitung, der Staats-regierung, der Polizeieinsatzleitung oder des Polizeipräsidiums hervorrufen.

3.4 Der gemeinsame hermeneutische Erfahrungshintergrund

Der Hinweis auf die kirchen- und gesellschaftspolitische Brisanz, die untrenn-bar zu den Erfahrungen am Lernort Franziskusmarterl gehört, verdeutlicht, daß der Erfahrungshintergrund der Marterlgemeinde eine erkennbare Affi-nität zu den Erfahrungen besaß, von denen die Gäste aus Übersee berichte-ten.

Im Zusammenhang mit der Durchsetzung der Wiederaufbereitungsanlage erlebte die einheimischen Bevölkerung der Oberpfalz in großer Zahl in einer für sie unerwarteten und bis dahin ungekannten Weise das hilflose Ausgelie-fertheitsein an politische Kräfte, die das *hinzunehmende* Maß an Gefährdung diktierten.⁷⁷ Zu der vorherrschenden Grundstimmung einer breiten Bevöl-kerungsschicht zählte Verbitterung, Enttäuschung und Wut gegenüber der bayerischen Partei, der sie über Jahre hinweg verbunden gewesen war und von der sie sich nun verraten fühlte.

⁷⁶ Angesichts des starken Engagements kirchlicher Gruppen forderte der damalige baye-rische Ministerpräsident *Franz Josef Strauß* (CSU) in einem Brief vom 27. März 1986 an katholische Bischöfe und evangelische Dekane in Bayern: „Angesichts dieses beängstigen-den Mißbrauchs von Kirche und Religion für demagogischen Zwecke ist es eine besonders dringende Aufgabe, der Verwirrung der Geister, dem diabolus in ecclesia, entgegenzutret-en und die Beziehungen zwischen Christentum und Politik nicht nur in Worten zu beschreiben, sondern auch in der kirchlichen Wirklichkeit zu klären.“ *R. Arens u.a., Wackersdorf - Der Atomstaat und die Bürger, Essen 1987, 122.*

⁷⁷ Die öffentliche Aussage der bayerischen Staatsregierung, daß die WAA, wenn nicht in der Oberpfalz, so nirgends durchsetzbar sei (vgl. oben Anm. 4) führte der ortsansässigen Bevölkerung das Ausmaß ihrer Hilflosigkeit krass vor Augen und trug maßgeblich zu der tiefgehenden Verbitterung und dem daraus resultierenden erbitterten Widerstand gegen das gigantische Projekt bei.

Von ähnlicher Art waren die Erfahrungen, von denen die Gäste aus Übersee berichteten.⁷⁸ Eine solche hermeneutische Kompatibilität von Erfahrungen gehört zu den nur schwer zu ersetzenden Voraussetzungen, soll psychologisch der Transfer zu den Leiderfahrungen *anderer* gelingen.⁷⁹ Wichtiger Bestandteil beim Lernprozeß, den Stellenwert dessen zu ermessen, was den „native people“ im Namen des Fortschritts zugemutet wird, war *religiöse* Sensibilisierung für die Interferenzen, die sich beim Aufeinanderprallen *struktureller Mechanismen* und *individueller Betroffenheit* ergeben können. Denn einerseits kannten die weißen Andachtsteilnehmer gleichfalls die Erfahrung, einem technologisch-ökonomischen Fortschritt im Wege zu stehen.

Auf der anderen Seite waren die anwesenden „Weißen“ vor dem Hintergrund der Elenderfahrungen der „native guests“ Bestandteil eines noch immer wirksamen euro-amerikanischen Kolonialismus. Während vor allem die vor Ort ansässigen Andachtsteilnehmer bislang die Erfahrung gemacht hatten, Opfer der Atompolitik zu sein, mußte nun aus dem Mund anderer Opfer zur Kenntnis genommen werden, daß es Unternehmen auch des eigenen Landes sind, die an der Zerstörung der indianischen Lebensweise aktiv teilhaben. *Marilyn Harris* von den Hopi-Indianer machte uns in aller Deutlichkeit darauf aufmerksam, daß auch deutsche und schweizerische Firmen am Uranabbau in ihren Reservaten beteiligt sind.

Aus religionspädagogischer Perspektive ist hinsichtlich der Lernprozesse allerdings entscheidend, daß die hermeneutisch fruchtbare Affinität der Erfahrungshintergründe *im Rahmen christlich-engagierter Weltdeutung interpretierbar* wurden. Die Möglichkeit, das Leid der „native people“ über das Tagesgeschehen hinausgehend vor dem Hintergrund göttlicher Liebe zu deuten, warf ein scharf konturierendes Licht auf die skandalösen Bedingungen am „Anfang des atomaren Kreislaufes“. Gleichzeitig konnte vor einem christlich geprägten religiösen Deutehintergrund die Begegnung mit den Gästen aus Übersee deutlich machen, daß das eigene Engagement in einen weiteren Horizont gestellt werden mußte, als bislang angenommen worden war, nämlich in den Horizont einer weltumspannenden christlichen Solidarität.

Daß christliche Solidarität heute nicht voraussetzungslos beginnen kann, machte die für das christliche Selbstverständnis bittere Einsicht deutlich, als *Faye Ahdemar* von den Cree-Indianer sagte: „Wenn wir das Wort Christen hören, dann denken wir an die, die unsere Vernichtung um ihres Profit willens in Kauf nehmen.“

⁷⁸ Vgl. hierzu die Berichte über den Besuch der „native people“ in den regionalen Tageszeitungen *Neuer Tag*/Schwandorf vom 16. April 1988, *Mittelbayerische Zeitung*/Regensburg vom 19. April 1988.

⁷⁹ An dieser Stelle ist vielleicht das oft mißbrauchte Diktum von der heilsamen Bedeutung von Noterfahrungen angebracht.

4. Weiterführende Perspektiven

Wenn die Begegnung mit den „native people“ nicht Episode bleiben soll, dann müssen die geschilderten Erfahrungen fruchtbar gemacht werden. Folgende Perspektiven scheinen mir aus der gegenwärtigen Sicht der Dinge für die wissenschaftliche Theologie, insbesondere die Religionspädagogik, vordringlich.

1) Wahrnehmung verdeckter Zusammenhänge

Eine Konsequenz religiöser Sensibilisierung müßte das Entstehen von „Empfindlichkeit“ für verdeckte repressive Zusammenhänge sein. Für solchermaßen sensibilisierte Religiosität könnte das „Aufdecken“ versteckten Leides und das „Benennen“ der Leidtragenden von gesellschaftlichen Entwicklungen zum Bedürfnis werden. Die Religionspädagogik wäre von ihrem Gegenstand her geradezu prädestiniert, derartige Fragen einer „religiösen Ästhetik“ zum Gegenstand wissenschaftlichen Interesses zu machen.

2) Sprachrohr der „Sprachlosen“

Es gehört zur immanenten Sachlogik nicht gleichberechtigter Kommunikationsprozesse, daß „Unterprivilegierten“ kaum die Möglichkeit offensteht, ihre eigenen Anliegen wirksam zu vertreten. Zur Aufgabe von Theologie und Kirche müßte gehören, den Sprachlosen Stimme zu verleihen.⁸⁰ Diese Aufgabe kann von einer wettbewerbsorientierten Wirtschaft nicht wahrgenommen werden. Sie kann aber auch von seiten der Politik nicht adäquat wahrgenommen werden; „belanglose“ Interessen von randständigen Minderheiten müssen im politischen Bereich entweder hinter internationalen Rücksichten zurückstehen oder werden durch parteipolitische Etikettierung ihrer Brisanz beraubt.⁸¹

3) Kirchliche Organisationsstrukturen

Die Erfahrungen am Franziskusmarterl haben gezeigt, daß viele Elemente einer volkswirtschaftlichen Kultur, die zur institutionellen Seite der Großkirche gehören, heimisch gemacht und auf neue Weise befruchtet wurden. Vor diesem Hintergrund können institutionskritische Tendenzen oder grundsätzlich antiinstitutionelle Affekte nur relative Gültigkeit beanspruchen. Es könnte für viele aktive kirchliche „Basisgruppen“ durchaus ermutigend und kräfteschonend sein, in Fragen der Organisation eines christlichen miteinander Betens und Arbeitens nicht immer das Rad neu erfinden zu müssen (Vgl. 1 Thess 5,21). Die Religionspädagogik sollte hier die hermeneutische Aufga-

⁸⁰ Dies kann auch bedeuten, ihnen im wörtlichen Sinne Kommunikationsforen (Kirchengebäude/Hörsäle) und Argumentationsräume in kirchlichen Publikationsorganen anzubieten.

⁸¹ Vgl. hierzu G. Wippel, Die Bundesrepublik und der Uranabbau in Kanada, den USA, Afrika und Australien, in: H. Schumann u.a., Das Uran und die Hüter der Erde. Atomwirtschaft, Umwelt, Menschenrechte, Stuttgart 1990.

be einer Horizontverschmelzung übernehmen. Angesichts eines (post)modernen Lebens und Erfahrungskontextes wäre für traditionelle Elemente christlich-religiösen Lebens ein Aktualitätstest durchzuführen und eine Sondierung ihrer kairologischen Relevanz vorzunehmen. Die Erfahrungen am Franziskusmarterl von Wackersdorf machten deutlich, daß in den herkömmlichen Formen volks- und großkirchlichen Lebens häufig unerkannte Innovations- und Modernisierungspotentiale stecken, die sich für ein zeitgemäßes „Ora et labora“ fruchtbar machen lassen.

4) Soteriologische und diakonische Fundierung

Damit die genannten Aufgaben nicht auf die eingeengte Perspektive kirchlicher Besitzstandswahrung verkürzt oder vordergründig politisch funktionalisiert werden können, ist eine Fundierung im soteriologischen und diakonischen Anliegen des Evangeliums vonnöten. Die Dynamik weltpolitischer und weltwirtschaftlicher Entwicklungen bedingt, daß auf der Rückseite von wohlstandsorientierten Modernisierungsprozessen neue Gruppierungen „geringster Brüder und Schwestern“ entstehen. Derartige Prozesse müssen für die Christen gerade in den Ländern, in denen die Weichenstellungen für solche Entwicklungen erfolgen, eine beunruhigende Herausforderung bleiben. Die großen diakonischen Aufbrüche früherer Zeiten der europäischen Kirchengeschichte, etwa bei der Sorge um Pestkranke oder bei der Betreuung von Aussätzigen, könnten ermutigen, die Marginalisierten von heute aufzuspüren und ihnen durch konkrete Solidarität die Möglichkeit zu neuer Hoffnung zu geben.

Brasiliens Landpastoral (Comissão Pastoral da Terra – CPT)

Redaktion: Zwergel

1989 bewogte die Änderung der Mittelvergabe an die CPT durch die Misereorkommission der Dt.BK engagierte ChristInnen. Diese Behinderung der Arbeit der CPT, dezentral und „von unten“ die Bauern bei der Durchsetzung ihrer *Rechte* gewaltfrei zu unterstützen, ist noch nicht angemessen aufgearbeitet:

„Die Statistik der letzten vier Jahre... vermittelt folgende Zahlen:

- 1985: 636 Landkonflikte, bei denen 9 557 902 Hektaren Land und 405 456 Campesinos samt ihren Familienmitgliedern im Spiel waren. 125 Personen, fast alles Bauern, wurden ermordet.
- 1986: 634 Konflikte, im Hinblick auf 12 615 947 Hektaren und 594 448 involvierte Personen, 105 Morde.
- 1987: 582 Konflikte, 17 973 897 Hektaren und 667 177 betroffene Personen, 109 Morde.
- 1988: 621 Konflikte über 19 973 897 Hektaren und 403 733 betroffene Personen, 93 Ermordete. Hinzu kamen 153 gemeldete Morddrohungen und 68 Mordversuche.“

In einem Dossier der 'Konferenz der Geheimdienste der amerikanischen Heere' heißt es, „daß die 'pastorale Arbeit des progressiven Sektors' der katholischen Kirche sich immer mehr zusammen mit den Bevölkerungsteilen mit niedrigstem Einkommen an weltlichen Angelegenheiten beteiligt“ – der Polizei und den Großgrundbesitzern ein Dorn im Auge. – Auf wessen Seite stehen Bischöfe, wenn sie der Selbstorganisation der Rechtlosen ihre Unterstützung versagen?

Zitate: L. Kaufmann, Misereor und Brasiliens Landpastoral, Orientierung 53 (1989), 161-163, 162.

Karl-Heinz Feldbaum

„500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“ *Positionen und Aktivitäten der christlichen Jugendverbände*

Das Datum mit scheinbar magischer Anziehungskraft rückt näher: Am 12. Oktober 1492 „entdeckte“ Christoph Kolumbus Amerika. Der 500. Jahrestag dieser sogenannten Entdeckung soll 1992 in Europa und Amerika prunkvoll gefeiert werden. Die Spanier werden sich das Spektakel mehr als 4 Mrd. US-Dollar für Weltausstellung, Olympiade, Satellitenprogramme und Amerika-Überfahrt mit nachgebauten Karavellen kosten lassen. Die USA werden dem kaum nachstehen: Das luxuriös aufgemachte „Five Hundred Magazin“ hat Kolumbus bereits als „ersten großen Unternehmer“ ausgemacht, Coca Cola wirbt unter dem Motto „Entdeckung '92: Vermächtnis und Zukunft“. Der offizielle Kult und die Verdrängungsformel „Begegnung der Kulturen“ stößt jedoch auf entschiedenen Widerstand – für die indianischen Völker Amerikas zum Beispiel ist der 12. Oktober 1492 ein Tag der Tränen und des Schmerzes, weil dieses Datum 500 Jahre Völkermord, Unterwerfung und Ausbeutung, aber auch Widerstand und Kampf gegen die Eroberer markiert. Was sich in Europa zur Zeit auf eine neue Kolumbus-Debatte zu reduzieren scheint, ist in Lateinamerika längst zum Ringen um ein neues und eigenes geschichtliches Selbstverständnis geworden.

Vom 7. -12. Oktober 1991 kamen mehr als 250 Delegierte indianischer und anderer Bevölkerungsgruppen aus 27 Ländern des amerikanischen Kontinents in Quetzaltenango/Guatemala (in der Sprache der Maya: Xelajú) zusammen, um ihre Erfahrungen in den langen Jahren der Unterdrückung durch die europäischen Eroberer auszutauschen. Dieses Treffen setzte eine Reihe fort, die 1989 in Bogotá begann, 1990 in Quito/Ecuador weitergeführt wurde und das 1992 in Nicaragua zu Ende gehen soll. (Ergebnisse des Treffens von 1991 s. S. 59f. dieses Bandes) Im Schlußteil der Erklärung von 1990 in Quito/Ecuador bestätigen die TeilnehmerInnen u.a. folgende Punkte: „Unsere uneingeschränkte Ablehnung der 500-Jahr-Feier und unseren festen Entschluß, das Datum für unseren Einigungsprozeß und für unseren sich über den Kontinent erstreckenden Befreiungskampf zu nutzen ... Bekräftigung unseres Entschlusses, daß wir unsere Kultur, Erziehung und Religion verteidigen werden, da sie die Grundlage unserer Identität als Völker darstellen, indem wir unsere eigenen Formen des geistigen Lebens und des auf Gemeinschaftsbasis beruhenden Zusammenlebens, das eng verbunden ist mit unserer Mutter Natur, wiederherstellen und aufrechterhalten ...“¹

Der Völkermord geht weiter

Anläßlich der 500jährigen „Entdeckung“ Amerikas gibt es auch in der Kirche Lateinamerikas einen von außen gesteuerten Historikerstreit. Die einen sagen:

¹ „Weltkirche“, Nr. 9/1990, 196-298.

„Vergessen wir, was falsch gemacht wurde und feiern wir den Triumph, die Verbreitung des Evangeliums. Es gab zwar schwerwiegende Irrtümer seitens der Kolonisatoren, die müßten jedoch aufgerechnet werden mit den Irrtümern der damals in Lateinamerika existierenden Völker, denn diese haben auch ihre Vorgänger unterworfen und grausam beherrscht. Es dürfte schwer sein, auszumessen, wer mehr Blut vergossen hat!“

Die anderen betonen:

„Vergessen ist Verrat an den Unterdrückten. Wir können nicht Eucharistie, Auferstehung des Herrn feiern, wenn wir das Leid, den Tod und die noch ausstehende Auferstehung der Unterdrückten dem Vergessen anheim geben! Wenn wir den heute noch lebenden Indios vorkolumbianische Menschenopfer vorhalten, dann betreiben wir Geschichtsfälschung und schwächen das Engagement für mehr Solidarität.“

Hierzulande ging es in einem sogenannten Historikerstreit um die Frage, ob die Opfer der Vergangenheit gegeneinander aufgerechnet werden können. Kann man, darf man Auschwitz mit Dresden vergleichen? Paulo Suess, Direktor des Missionswissenschaftlichen Instituts an der Theologischen Fakultät der Universität Sao Paulo hierzu:

„Kann man Tote auf einem gemeinsamen überkonfliktiven Soll- und Habenkonto verrechnen? Buchhalter können das, Christen dürfen es nicht. Vergebung und Versöhnung kann es nur geben nach eingestandener und nicht nach aufgerechneter Schuld.“²

Im Jahr der sogenannten „Entdeckung“ Amerikas lebten dort ca. 70 bis 90 Mill. Ureinwohner. Heute bleiben davon noch 45 Mill. – das sind 7,7% der derzeitigen Gesamtbevölkerung des Kontinents. Im Gebiet des Amazonas werden jährlich 17.000 qkm Urwald vernichtet, die teilweise zum Lebensraum der ca. 100.000 Amazonas-Indios gehören. Im Gebiet der Yanomami stehen den etwa 9.000 Indianern seit wenigen Jahren 50.000 mit Duldung der Regierung eingedrungene Goldsucher gegenüber. Zwei Beispiele von vielen. Für den deutschstämmigen Brasilianer Paulo Suess lautet die Schlußfolgerung: „Die Endlösung ist vorbereitet, der Genozid absehbar.“

Der aus Argentinien stammende Historiker und Philosoph Enrique Dussel meinte in einem KNA-Interview:

„Aus Sicht der Indianer war die sogenannte Begegnung zweier Welten eine Invasion, die bis heute anhält. Lateinamerika ist längst daran gewöhnt, wir haben Hunderte von Invasionen erlebt, das ist fast schon ein Strukturmerkmal unserer Geschichte. Aber heute, wo es selbst bei uns fast überall scheinbar demokratische Regierungen gibt, geht es den Lateinamerikanern so schlecht wie nie zuvor. Für mich führt eine direkte Linie von Kolumbus zu den multinationalen Konzernen. In nächster Zukunft wird in Lateinamerika eine soziale Bombe platzen, und dann gibt es nur eine politische Lösung aus christlicher Ethik heraus, oder aber gar keine Lösung.“

Und auf die Frage, wie die Kirche mit dem Gedenkjahr umgehen sollte, sagte der exponierte Vertreter der Befreiungstheologie:

„Das Kolumbus-Jahr muß Anlaß zur Buße sein. Wir müssen endlich eingestehen, was man den Indianern in Lateinamerika angetan hat – Verwüstung der Kulturen und Völkermord. Das ist das erste. In einem zweiten Schritt kann man die Werte und Errungenschaften der neuentstandenen Mischkultur – also die Mestizengesellschaft – richtig würdigen. Wer aber

² P. Suess, Stichworte zur Solidarität der Überlebenden, in: J. Meier (Hg.), Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer, München 1990, 98-111.

die Europäisierung als solche als Wert hinstellt, fängt am falschen Ende an. Denn zunächst einmal geht es um eine echte Bußgesinnung. Man sollte um Verzeihung bitten, und zwar die heutigen Indianervölker. Es besteht jedenfalls absolut kein Grund zu einem Triumphalismus.“³

Dies sieht wohl auch Papst Johannes Paul II. so – Mitte Juni 1991 forderte er vor den Mitgliedern der Päpstlichen Lateinamerika-Kommission, daß das Gedenkjahr der Evangelisierung Lateinamerikas von der katholischen Kirche im kommenden Jahr ohne Triumphalismus begangen werden solle.⁴ Von echter Bußgesinnung oder eine Bitte um Verzeihung an die heutigen Indianervölker war beim Papst allerdings ebenso wenig die Rede wie beim lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM, der ein Plakat herstellen ließ, das das Segelschiff des Kolumbus auf leuchtend blauem Meer vor einem weißen Kreuz zeigt. Darunter steht „5 Jahrhunderte Evangelisation in Lateinamerika 1492 - 1992“. Und in einer dazu gedichteten Hymne heißt es: „Über Länder und Meere kam das Kreuz Christi, hell erstrahlt es in der Dunkelheit, wurde eingepflanzt in dieses Neue Land und stark bleibt es.“

„... wie auch wir Lateinamerika die Schulden erlassen“

Die Thematik „500 Jahre Lateinamerika“ bietet zahlreiche theologische, pädagogische und politische Anknüpfungspunkte – genannt seien u.a.: Auseinandersetzung mit der Rolle der Kirche Lateinamerikas zur Zeit der Eroberung und mit der Situation heute; Beschäftigung mit bestimmten Regionen – z.B. Mittelamerika, Peru/Bolivien; ökologische Aspekte – insbesondere der Erhalt der noch verbliebenen Regenwälder (politischer Anknüpfungspunkt: UN-Konferenz „Umwelt und Entwicklung“ im Juni in Brasilien). Die christlichen Jugendverbände Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) und Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) hatten bereits bei einer gemeinsamen Konferenz im November 1990 festgelegt, die Schuldenproblematik als eine der zentralen Probleme Lateinamerikas in den Mittelpunkt ihrer Aktivitäten zu stellen.

Im Frühjahr 1991 fand auf Initiative des BDKJ ein erstes Treffen katholischer Verbände, Räte, Werke und Ordensgemeinschaften statt, bei dem es um einen Informationsaustausch zu den Vorhaben der einzelnen Organisationen ging sowie um Prüfung von möglichen Kooperationsbündnissen. Wichtigstes Ergebnis dieser Beratungen, die bei weiteren Treffen fortgesetzt wurden, war eine gemeinsame Erklärung von inzwischen 14 christlichen Organisationen, die Mitte November 1991 unter dem Titel „500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“ veröffentlicht wurde. (Erklärung S. 61-64 dieses Bandes)

Im Mittelpunkt der Erklärung stehen Forderungen zum Schuldenerlaß für die Länder Lateinamerikas, Afrikas und Asiens. Eine der zentralen Forde-

³ KNA-Interview vom 23.05.1991.

⁴ KNA Meldung vom 15.06.1991.

rungen lateinamerikanischer Gruppen und Völker ist, daß die westliche Welt diesen Ländern die Auslandsschulden erläßt. Die Bischofskonferenzen in Brasilien und Bolivien, zahlreiche Befreiungstheologen sowie Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen usw. sprechen von dem „historischen Recht“, ihre Schulden nicht zu bezahlen. „Historisch“ ist dieses Recht deswegen, weil der Völkermord der Conquista eines seiner Hauptmotive in der maßlosen Gier nach Gold hatte.

Zinsen, Kapitalrückzahlungen, der Verfall der Rohstoffpreise und die Kapitalflucht haben in den 80iger Jahren dazu geführt, daß bereits der doppelte Betrag der gesamten Auslandsschulden Lateinamerikas (ca. 450 Mrd. DM) an die Kreditgeber der westlichen Industrieländer gezahlt wurde. Ist es nicht, so fragen gerade die lateinamerikanischen Christen, an der Zeit, daß die Kirchen in den USA und Europa ihre Regierungen, Firmen und Banken dazu drängen, die Schulden zu erlassen?

Materialien und Aktivitäten der Jugendverbände

Für die pädagogische, politische und theologische Auseinandersetzung bieten die christlichen Jugendverbände zahlreiche Materialien an. Neben einem Farbposter mit dem Leitspruch „Vergib uns unsere Schuld wie auch wir Lateinamerika die Schulden erlassen“ soll vor allem eine Postkartenaktion zum Schuldenerlaß an Bundeskanzler Kohl und an Entwicklungshilfeminister Spranger dazu dienen, weitere Entschuldungsmaßnahmen für die armen Länder einzuleiten. Die Postkartenaktion ist Teil einer Sammelmappe zur ersten Ökumenischen Jugendaktion von Brot für die Welt, Misereor, aej und BDKJ. Die Themen dieser ersten Ökumenischen Jugendaktion sind eingebunden in Aktivitäten anlässlich des Gedenkjahres „500 Jahre Lateinamerika“. In einem Vorwort der Redaktionsgruppe heißt es: „Was vor 500 Jahren mit dem Völkermord der Conquista, der Eroberung Lateinamerikas durch Europäer begann, setzt sich heute fort in einer Weltwirtschaftsordnung, die den Hunger der vielen Menschen nicht stillen kann.“

Zwei Themen stehen im Mittelpunkt dieser Jugendaktion: „Unbekannte Straßenkinder“ und „Kaffee hat seinen Preis“. Am Beispiel der Straßenkinder in Guatemala wird der Alltag dieser Kinder und die rücksichtslose Gewalt, die sie erleben, in einem Themenheft beschrieben sowie Initiativen vorgestellt, die sich dieser Kinder annehmen. Als Zeichen der Solidarität mit diesen jungen Menschen werden Jugendliche hierzulande angeregt, handgeknüpfte Armbänder (Pulseras) zu tragen, die in Guatemala von Frauen und Kindern hergestellt werden.

Unter welchen Bedingungen Kaffee angebaut und vermarktet wird, wie die Preise für den Kaffee zustande kommen und was der „etwas andere Kaffee“ der Gesellschaft zur Förderung der Partnerschaft mit der Dritten Welt (GEPA) bewirken will, wird in einem weiterem Themenheft beschrieben. Ein

Aktionsvorschlag in diesem Zusammenhang beschäftigt sich mit Kaffee, Verschuldung und Entwicklungshilfe. Wenn der Kaffeepreis wie zur Zeit sehr niedrig ist, hat das für die Kaffee produzierenden Länder großen Einfluß auf die wirtschaftliche Gesamtsituation. Durch die obenerwähnte Postkartenaktion an den Bundeskanzler wird ein Schuldenerlaß für die armen Länder aus öffentlichen Entwicklungshilfekrediten gefordert sowie darum gebeten, den Einsatz für unbedingt erforderliche Strukturreformen im Bereich des Welt Handels zu intensivieren – insbesondere zur Stabilisierung der Rohstoffpreise (z.B. für Kaffee) auf höherem Niveau. Die Sammelmappe zur Ökumenischen Jugendaktion ist für 5,- DM erhältlich bei Misereor, Mozartstr. 9, 5100 Aachen.

Die Erklärung „500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“, ein Informationsbrief „Die deutsche Rolle in der Schuldenkrise“, 2 verschiedene Poster sowie die Materialien zur Postkartenaktion sind erhältlich bei: BDKJ-Bundesstelle, Referat für Entwicklungsfragen, Postfach 32 05 20, 4000 Düsseldorf 30, Telefon 0211/4693-176 oder 177.

Auch der Ökumenische Jugendkreuzweg von aej und BDKJ wird 1992 zum Thema „500 Jahre Lateinamerika“ durchgeführt. Der Jugendkreuzweg wird 7 Stationen des Misereor-Kreuzwegs von Adolfo Perez Esquivel, dem Friedensnobelpreisträger 1980, aufgreifen. Die Bilder schlagen eine Brücke zu lateinamerikanischer Frömmigkeit und geben gleichzeitig authentische Auskunft über die vielfältigen Probleme und Hoffnungen des Subkontinents. Gestaltet mit eigenen Texten und Liedern sind die Materialien zum Jugendkreuzweg erhältlich bei: BDKJ-Vertriebsstelle, Postfach 32 05 20, 4000 Düsseldorf 30, Telefon 0211 - 4693-129.

Eine ganze Reihe Mitglieds- und Diözesanverbände des BDKJ werden in diesem Jahr Veranstaltungen in diesem Zusammenhang durchführen. Der BDKJ in der Diözese Osnabrück führt vom 1. bis 3. Mai 1992 ein Solidaritäts-Festival „500 Jahre Eroberung und Widerstand in Lateinamerika“ durch, der BDKJ Trier und das Amt für Jugendarbeit der Evangelischen Kirche im Rheinland veranstalten im August ein zweiwöchiges ökumenischen Sommercamp mit Gästen aus Bolivien, den USA und den Philippinen. Der BDKJ Freiburg wird gemeinsam mit Misereor und der Initiative Kirche von unten während des Katholikentages in Karlsruhe am 18. Juni 1992 eine Großveranstaltung unter dem Motto „Gott oder das Gold?“ durchführen. Darüber hinaus sind regionale Gliederungen der Jugendverbände eingeladen, an einem „Europäischen Kreuzweg“ des „Ökumenischen Ausschusses für Indianerfragen in Amerika“ (eine gemeinsame Einrichtung des Deutschen Katholischen Missionsrates und des Evangelischen Missionswerkes) zu Pfingsten 1992 teilzunehmen. Auch bei einer Bußwallfahrt nach Assisi vom 12. bis 14. Juni 1992 – organisiert von der Missionszentrale der Franziskaner – werden christliche Jugendgruppen beteiligt sein. Unter Mitwirkung der christlichen

Jugendverbände laufen derzeit die Planungen für Gegenaktivitäten zum Weltwirtschaftsgipfel Anfang Juli 1992 in München auf vollen Touren. Gedacht ist an eine Gegenveranstaltung am Wochenende vor dem eigentlichen Weltwirtschaftsgipfel (3.-5. Juli 1992) mit Informationsveranstaltungen, Forumdiskussionen, einer Demonstration in der Innenstadt sowie ökumenischen Gottesdiensten und einem Gebet durch die Nacht. Nähere Informationen zum Programm sind ab Mitte März beim BDKJ erhältlich.

Die Vernichtung der Guanachen oder: Das Experimentierfeld „Kleiner Atlantik“

Zur Betroffenheit angesichts der Taten der Conquista gesellt sich oft die Meinung, die Greuel seien angesichts unerwarteter und nicht abschätzbarer Ereignisse gleichsam schicksalhaft über die Spanier hereingebrochen. Was Spanier, Portugiesen und andere in Lateinamerika durchgezogen haben, führt jedoch fort, was diese während der Reconquista auf der Iberischen Halbinsel gelernt und im Experimentierfeld des „Kleinen Atlantik“ (Azoren, Madeira, die Kanarischen und Kapverdischen Inseln) ausgiebig erprobt hatten. Am Schicksal der *Guanachen* der Kanarischen Inseln kann dies bis in parallele Details zu den späteren Ereignissen in Lateinamerika belegt werden.

Die eigentliche Unterwerfung der Guanachen begann 1402. „Zu der Zeit hielten sich im Süden der Iberischen Halbinsel noch die Mauren, und die osmanischen Türken waren dabei, auf dem Balkan vorzurücken. Aber Europa hatte bereits begonnen, die Weltherrschaft zu erobern. Der erste Vorstoß der Europäer traf auf den Widerstand von rund 80 000 Guanachen, die gleichsam die vorderste Postenkette bildete, hinter der all die anderen bedrohten Völker in den Schützengräben lagen: die Azteken und Zatopeken, die Araukanier und Irokesen, die australischen Aborigines und die Maori, die Fidschis, die Hawaiianer, die Aläuten und die mexikanischen Zundi...“ (84) Nach wiederholten Sklavenzügen und mehreren Invasionsversuchen begann 1478 die langjährige endgültige Eroberung, der die Guanachen, halb verhungert, weichen müssen.

Neben der waffentechnischen Überlegenheit nutzten die Invasoren gezielt aus, daß die auf den Inselgruppen lebenden Guanachen keine geschlossene Einheit bildeten. „Die Invasoren konnten Einwohner einer Insel zum Kampf gegen die Verteidiger einer anderen Insel rekrutieren.“ (89) Auch gab es eine Volkstraditionen auf Hierro, nach der ein Gott namens Eraoranzan kommen werde, dem kein Widerstand geleistet werden soll. Schließlich wurde den Guanachen durch Raubbau an der Natur (Rodung und Überweidung), vor allem aber durch die Transformierung des Ökosystems zu Zuckerrohrplantagen die Lebensgrundlage genommen und sie selbst durch eingeschleppte Seuchen dahingerafft. Wer dann noch übrig blieb, wurde meist in die Sklaverei verkauft.

„Das psychologische Trauma der Unterwerfung: der Verlust von Verwandten und Freunden, die Auslöschung ihrer Sprache, der plötzliche Untergang ihrer ganzen Lebensweise, führten sicherlich ebenfalls (zusätzlich zu den Seuchen, H.Z.) zum Tod mancher Guanachen. Tanausu, ein Anführer des Widerstandes auf La Palma, wurde bald nach der Eroberung seiner Insel nach Spanien abtransportiert. Dort hungerte er sich aus Verzweiflung zu Tode – laut Galindo 'eine ganz normale und verbreitete Angelegenheit'.“ (100f.) 1541 waren die Guanachen „zu einem armseligen Haufen geworden, der am Rande des Abgrundes dahintaumelte und teilnahmslos seinem eigenen Aussterben zusah...“ (101)

Angesichts dieser Schrecken im „Kleinen Atlantik“ hätte besonders die Kirche den Entwicklungen in Lateinamerika mit wachem Bewußtsein, prophetischer Einrede und Widerstand begegnen müssen. Es unterlassen und stattdessen die Welt verteilt zu haben (Vertrag von Tordesillas 1494), ist Schuld an den ausgelöschten Völkern!

Quelle: *A.W. Crosby*, Die Früchte des Weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus von 900 - 1900, Darmstadt 1991 (Orig. engl. 1986). *Redaktion:* Herbert A. Zwergel

Mariano Delgado/Werner Simon
Mission im Schatten des Kolonialismus
Ein Baustein zum Kirchengeschichtsunterricht

Der Prozeß der Evangelisierung beinhaltet immer auch die Begegnung und den Dialog mit der Kultur einer Gemeinschaft und einer Zeit. Die III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla formulierte im Jahre 1979 gegenwarts- und zukunftsbezogen: „Die Kulturen sind nicht ein Leerraum, der frei von authentischen Werten wäre. Die Evangelisierung ist nicht ein Prozeß der Zerstörung, sondern der Festigung und Stärkung dieser Werte, ein Beitrag zum Wachsen der 'Keime des Wortes', die in den Kulturen präsent sind (vgl. Gaudium et Spes 57).¹ Der Blick in die Geschichte und auf die Anfänge der Christianisierung Lateinamerikas zeigt jedoch die Geschichte eines vielfach verweigerten Dialogs und einer gewalttätigen Bekämpfung der nichtchristlichen Religionen, in denen man nur Formen des „Götzendienstes“ sah, sowie deren theologischer Legitimationsversuche, die es schmerzvoll zu erinnern gilt. Er zeigt daneben aber auch die Geschichte eines in der Regel erfolglosen Widerspruchs, die gleichfalls nicht vergessen werden darf.

Das eigentliche Missionsproblem während der geistig-geistlichen Eroberung Lateinamerikas bestand aus der Sicht der historischen Quellen darin, den Ureinwohnern zu beweisen, daß der „starke Gott“ der politischen *Conquista* auch der einzig „wahre Gott“ sei: Der Monotheismus ist eine universale, aber exklusive Religion, die keinen polytheistischen Götzendienst neben sich dulden kann. Diese Beweisführung erfolgte allerdings nicht nur durch den freien „Diskurs“ nach der Methode der urchristlichen Apologeten,² sondern auch durch die massive „Nötigung“, zu der das koloniale Staatskirchentum fähig war. Den „wahren Gott“ der Christen lernten die amerikanischen Ureinwohner folglich zuerst als den „starken“ und „eifersüchtigen Gott“ in Wort und Tat kennen. Was im Namen dieses Gottes geschah, ist eines der dunkelsten Kapitel in der Begegnung des abendländischen Christentums mit den autochthonen Religionen der Neuen Welt. Diese massive Unterstützung der katechetischen Beweisführung des „wahren Gottes“ durch eine kompromißlose Bekämpfung des Götzendienstes nach dem Beispiel des „starken, eifersüchtigen Gottes“ Josuas läßt die Evangelisierung Lateinamerikas als

¹ Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats. Puebla 26.1.-13.2.1979, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, Bonn o.J., 218 (Nr. 401).

² Vgl. A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1924 (Nachdruck: Wiesbaden 1984), 300ff.

eine Leidensgeschichte erscheinen, die unser abendländisches Christentum zu verantworten hat.

Zwei Quellentexte:

A) Bartolomé de Las Casas (1474-1566)³: „Von der richtigen Bekämpfung des Götzendienstes“ (1559)⁴

Las Casas geht hier deutlich auf Distanz zu den oberflächlichen Christianisierungsmethoden des „starken“ und „eifersüchtigen Gottes“ und wirbt für sein eigenes Missionsprojekt: gründliche und friedliche Darlegung des christlichen Gottesverständnisses durch den theologischen Diskurs und die sittliche Lebensführung der Christen ohne jede Art von Nötigung. In der entscheidenden Missionsfrage der Gewalt hat Las Casas seit seiner Bekehrung (1514) nie geschwankt.

„1. Gómara⁵ weiß erschreckend wenig über die Verkündigung des Evangeliums und über die Früchte, welche Tyrannen und Blutbäder in diesen Breiten getragen haben; all das hat unter diesen Völkern dermaßen gewirkt, daß – außer denjenigen unter ihnen, die Gott gegen jedes menschliche Können und Wissen durch die Predigt guter Ordensmänner hat erleuchten wollen – niemand unseren wahren Gott kennt, es sei denn als einen schlechten, ungerechten und abscheulichen; schickt er doch so verruchte Männer, sie mit so unerhörtem Schaden und Unglück zu bedrängen und zu vernichten. Wie aber die Verkündigung ohne Waffen ausgeübt werden soll, mag, wer immer möchte, in den vielen Paragraphen der Kapitel 5, 6 und 7 unseres lateinischen Buches ersehen, dessen Titel lautet *De unico vocationis modo* – *Über die alleinige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion*;⁶ darin kann man etwas über den Zustand der ewigen Verdammnis erfahren, in dem sich

³ Spanischer Encomendero und Kleriker, der nach seiner Bekehrung in den Dominikanerorden eintrat und sein Leben der leidenschaftlichen Verteidigung der Menschenwürde der Indios widmete. Die spanische Krone schuf extra für ihn das Amt eines „universalen Beschützers der Indios“. Seine Vorschläge blieben allerdings vielfach wirkungslos. Hauptwerke: *Obras Escogidas*, 5 Bände (Biblioteca de autores españoles 95, 96, 105, 106, 110), Madrid 1957-1958; Auf Deutsch liegt – und das ist symptomatisch – lediglich die berühmte Sammlung der Schrecken kolonialer Kriegsführung vor: Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/M. 1981.

⁴ Aus: *Las Casas*, *Obras Escogidas* II, 455-457. Der Text wurde von Bruno Pockrandt übersetzt und erschien zuerst in: *M. Delgado* (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*, Düsseldorf 1991.

⁵ Francisco Lopez de Gómara (1511-1559) war „Militärkaplan“ bei den Truppen von Hernán Cortés, die das Aztekenreich eroberten. Er verfaßte auch eine Chronik der Ereignisse, in der er den Standpunkt der Hoftheologen und Kronjuristen vertritt: die Eroberung der Neuen Welt zwecks christlicher Mission und spanischer Herrschaftserweiterung wäre legitim, weil die Indios nur Götzendiener, Menschenfresser und Sodomit waren. Vgl. *F.L. de Gómara*, *La conquista de México* (*Crónicas de América* 36), Madrid 1987.

⁶ Es handelt sich um das Werk „*De unico vocationis modo*“ (1526), in dem Las Casas seine friedliche Missionsmethode mit Hilfe scholastischer Autoritätsargumente ausführlich begründet.

diejenigen befinden, die Gómaras Rezepte berücksichtigen, befehlen oder anraten, daß man nämlich die Verkündigung an diese Völker mit Krieg und Waffengewalt betreiben solle.

2. Weiter behauptet Gómara, Cortés⁷ habe beschlossen, die Götzen aus jenem Volk zu entfernen und Kreuze auf jener Insel aufzustellen, nachdem Jerónimo de Aguilar⁸ gekommen sei; das aber ist einer der Irrtümer und Widersinnigkeiten, die viele in diesen Gegenden erlitten und betrieben haben; denn wenn man die Indios oder irgendein götzengläubiges Volk nicht zuvor sehr lange belehrt hat, ist es ein Unsinn, ihnen die Götzen wegzunehmen; dies wird auch immer gegen den Willen der Götzendiener getan und nie mit deren Einverständnis. Niemand kann nämlich einfachhin aus freiem Willen und gern das verlassen, was er viele Jahre für seinen Gott gehalten, was er mit der Muttermilch eingesogen hat und was ihm durch seine Vorfahren beigeugt wurde, ohne zuvor verstanden zu haben, daß das, was er erhält oder wofür er seinen Götzen eintauscht, der wahre Gott ist. Denn welche Lehre vermochten sie ihnen schon in zwei, drei, in vier oder zehn Tagen, die sie sich dort aufhielten (selbst wenn sie länger dort gewesen wären), über den wahren Gott zu vermitteln! Ebensovienig konnten sie die irrige Meinung über ihre Götzen entwurzeln, damit sie nicht in den Götzendienst zurückfielen.

3. Zunächst muß man die Götzen aus den Herzen ausrotten, d.h. mittels unermüdlicher, eifriger und beständiger Lehre die Vorstellung und Wertschätzung entfernen, welche die Götzendiener ihren Götzen entgegenbringen, um in ihnen die Vorstellung des wahren Gottes entfalten zu können. Danach sollen sie selbst aufgrund der Einsicht in ihre Täuschung und ihren Irrtum die Götzen, welche sie als Gott oder Götter verehrten, mit ihren eigenen Händen und aus freiem Willen niederreißen und zerstören; so lehrt es der hl. Augustinus in seiner Predigt *De puero centurionis de verbis Domini* [Über den Sohn des Hauptmanns und über die Worte des Herrn]. Das aber war nicht der bedeutendste Unsinn, den man in diesem Westindien in dieser Sache verbreitet hat. Kreuze aufzustellen und die Indios in deren Verehrung einzuweisen, so die Zeit dazu ist unter Hinweis auf die Frucht, die sie daraus ziehen können, sofern sie es verstehen, erscheint als sinnvoll; wenn es aber an der Zeit fehlt, an der Sprache und am richtigen Augenblick, scheint dies

⁷ Hernan Cortés (1485-1547), der Eroberer von Mexiko, war ein gebildeter Renaissance-Mensch mit Studien an der Universität von Salamanca. Seine Conquista-Methode ist von einem raffinierten Machiavellismus geprägt. In der Religionsfrage sah er in dem „starken Gott“ den besten Katecheten: Bereits bei seinem ersten Aufenthalt in der Hauptstadt des Aztekenreiches als Gast von Moctezuma zerstört er in einer Mischung aus fanatischem Eifer und ritterlicher Mutprobe die Götterbilder des kaiserlichen Palastes.

⁸ Jerónimo de Aguilar, ein Spanier, der Anfang des 16. Jahrhunderts bei einer frühen Expedition nach Mittelamerika gestrandet war, sich bei den Maya in Yucatán aufhielt, deren Sprache er lernte und bei denen er quasi als „Medizinmann“ großes Ansehen erlangte, diente Cortés später als Dolmetscher.

alles oberflächlich und unnützlich, denn die Indios denken womöglich, man gebe ihnen einen Götzen in der Gestalt, welche die Christen für Gott halten, und so bringe man sie dazu, Götzendienst zu treiben und jenes Holz als Gott anzubeten.

4. Die sicherste und geeignetste Regel und Lehre, die in diesen und anderen ungläubigen Ländern die Christen zu vermitteln und zu zeigen haben, wenn sie auf Durchreise sind, wie diese es waren, oder auch wenn sie sich unter ihnen aufhalten möchten, besteht im guten Beispiel tugendhafter und christlicher Werke, damit sie [die Heiden], wie unser Erlöser sagt, indem sie diese sehen, den Gott und Vater der Christen loben und verherrlichen und auf deren Werke hin urteilen: Wer solche Kultdiener hat, kann nur der gute und wahre Gott sein, wie der hl. Chrysostomus über eben diese Worte unsres Heilands sagt.“

B) *José de Acosta* (1540-1600)⁹: „Von der notwendigen Zerstörung der Götzenbilder und Tempel“ (1588)¹⁰

Anders das im zweiten Text dokumentierte Missionskonzept von José de Acosta. Dieses bestand vor allem in einer Christianisierung nach dem Modell des „Cuius regio, eius religio“. Nach den von den Conquistadoren geschaffenen Tatsachen, die mit der hinterlistigen Ermordung von Moctezuma und Atahualpa dieses Missionsmodell ab initio vereitelten, und der von ihm selbst betriebenen Verurteilung der autochthonen Religionen als „teufliche Nachäffung der wahren Religion“ gibt es für Acosta nur noch einen Weg: das Werk der geistig-geistlichen Eroberung mit allen in der Kolonialgesellschaft verfügbaren Mitteln fortzusetzen. Im Schatten des kolonialen Staatskirchentums blieb das Missionskonzept von Las Casas eine chancenlose „Vision“.

„1. Die erste Sorge des Priesters soll darauf abzielen, die Götzen aus den Herzen der Zuhörer zu entfernen; das beste Mittel, dies zu erreichen, ist die Unterweisung und Ermahnung. Es muß jedoch auch mit allen Mitteln versucht werden, die Götzen aus ihren Augen und Lebensformen zu entfernen. In dieser Sache gibt uns die Hl. Schrift sehr beredete Anweisungen und Beispiele: „Zerstört die Altäre und verbrennt die heiligen Wälder“ [Dtn 7,5 und 12,2; Ex 34,13], spricht der Herr. So taten Asa und Josija, und der heilige Geschichtsschreiber feiert dies mit großem Lob; voll des Lobes kommentiert er auch, was König Hiskija tat, als er die eherne Schlange des Mose in Stücke schlug. Darum müssen also die Priester und Gouverneure mit allem Nachdruck jede Art und allen Verdacht von Aberglauben auslöschen. Es gibt zwei Vorgehensweisen zum Erreichen dieses Zieles; beide sind dem christlichen Gesetz zufolge gerechtfertigt und angemessen. Die erste wird bei denen

⁹ Spanischer Jesuit. Er gilt als erster und wichtigster Missionstheoretiker der Neuzeit. Hauptwerke: *De procuranda indorum salute* (Corpus Hispanorum de Pace, Bände XXIII und XXIV), Madrid 1984/1987; *Historia natural y moral de las Indias* (Crónicas de América 34), Madrid 1987.

¹⁰ Aus: *De procuranda* II, 270-277. Der Text wurde von Bruno Pockrandt übersetzt und erschien zuerst in: *Delgado*, (s. Anm. 4).

angewandt, die bereits Christen sind und die Taufe empfangen haben: auf keinen Fall kann unter ihnen irgendein Beweis heidnischen Aberglaubens geduldet werden. Jedwede Art von Götzendienst, die unter ihnen entdeckt wird, ist mit großer Härte zu verfolgen; sie ist bereits im vorhinein mit allem Eifer zu vermeiden, indem man alle Götzenbilder zerstört. Der hl. Augustinus erinnert daran, daß er selbst so verfuhr, und so hat es auch zu geschehen. [...] Folglich gilt es nicht nur, die Götzen und die offensichtlichen Beweise des Götzendienstes, sondern auch jeden möglichen Rest vererbten Aberglaubens mit der Wurzel auszureißen. Dazu ist im Bedarfsfalle auf die politische Macht und ihre Autorität zurückzugreifen.

2. All dies bezieht sich auf die Untergebenen und Kinder der Kirche. Und was hat mit den Ungläubigen zu geschehen? Zwischen zwei Fällen ist hier sorgsam zu unterscheiden. Wenn sie ihren Riten und Zeremonien nachgehen, ohne den Gläubigen Ärgernis zu geben, und jeden einzelnen nach seinem Gesetz leben lassen, soll man sie in ihrer Blindheit belassen, bis sie durch den Allerhöchsten erleuchtet werden. Darauf zielen die Worte des Apostels: „Die Außenstehenden wird Gott richten“ [1 Kor 5,13]. Wenn sie aber Untergebene christlicher Herrscher sind und den bereits Bekehrten Ärgernis geben, darf ihnen gegenüber keinerlei Toleranz geübt werden. In diesen Dingen lobt der hl. Augustinus die Gesetze Konstantins des Großen, in denen er die Schließung der Heidentempel und die Zerstörung ihrer Götzenbilder anordnete. Ebenso vertrat der hl. Ambrosius mit großer Beredsamkeit gegen Symmachus, den Stadtpräfekten, daß der Opferaltar der Glücksgöttin aus dem römischen Senat entfernt werden müsse. Auch das Konzil von Elvira¹¹ befahl, die Herren sollten die Götzenbilder der Sklaven zerstören.

3. So ist gegen die ungläubigen Untergebenen vorzugehen, vor allem, wenn die heidnischen Riten und der Götzendienst den neu hinzugekommenen Gläubigen schaden. In diesem Falle soll und muß man durch Mittel der politischen Macht solche Hindernisse aus dem Wege räumen, es sei denn, der kluge Gouverneur sähe gewichtigere Unannehmlichkeiten und Aufstände voraus. Es ist sorgfältigst darauf zu achten, daß anstelle der schändlichen Riten andere hilfreiche eingeführt und die einen Zeremonien durch andere ersetzt werden. Das Weihwasser, die Heiligenbilder, die Rosenkränze, die geweihten Körner, die Kerzen und die anderen Dinge, die die heilige Kirche häufig billigt und gebraucht, sind sehr vorteilhafte Hilfsmittel für die Neubekehrten, wovon die Priester diese zu überzeugen haben. All diese Praktiken sollen sie in ihren Predigten dem Volk gegenüber ausdrücklich loben, damit die Leute statt des alten Aberglaubens neue christliche Zeichen in sich aufnehmen. So wird man erreichen, daß sie durch die Beschäftigung mit

¹¹ Konzil von Elvira (Südspanien) um 306.

besseren und anständigeren Riten den althergebrachten Aberglauben ihrer Sekte aus den Händen und Herzen verlieren.“

Ein Bild:



Dieses Bild, entnommen aus der berühmten Chronik des akkulturierten Indio *Felipe Guamán Poma de Ayala*¹² aus dem Jahre 1615, dokumentiert die koloniale Bekämpfung des Götzendienstes um 1600: Ein des Götzendienstes beschuldigter Indio wird nach inquisitionsähnlichen Methoden (Ketzerhut, Strick um den Hals) von einem kirchlichen Visitator exemplarisch abgeführt. Die Visitatoren waren kirchliche Inspektoren des Götzendienstes, die vor allem im Andenraum zwischen 1610 und 1660 die Indiosiedlungen besuchten, ausgestattet mit der notwendigen juristischen Vollmacht, um die *Idolatrie* auszurotten. Erst ab 1660 wurden die „Kampagnen zur Ausrottung des Götzendienstes“ eingestellt.

¹² *Felipe Guamán Poma de Ayala*, *Nueva aónica y buen gobierno* (Crónicas de América 29a, 29b, 29c), 3 Bände, Madrid 1987, hier Band II, 727.

Arbeitshinweise:

1. Beschreiben Sie die unterschiedlichen Missionskonzepte von Las Casas und Acosta! Vergleichen Sie insbesondere die Unterschiede in den methodischen Vorgehensweisen und deren Konsequenzen!
2. Wie werden die verschiedenen Positionen begründet: biblisch – theologisch – geschichtlich – unmittelbar erfahrungsbezogen? Nehmen Sie zu den einzelnen vorgetragenen Argumenten Stellung!
3. Welche Sicht der Religion und der Kultur der Indios spricht aus den beiden Stellungnahmen?
4. Interpretieren Sie die unterschiedlichen missionstheologischen Ansätze vor dem Hintergrund und im Zusammenhang des realen geschichtlichen Geschehens der Eroberung und Kolonialisierung!
5. Beschreiben Sie die Illustration von Poma de Ayala und interpretieren Sie die Darstellung der Visitation vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen!

Ausgewählte Literatur zum Thema:

M. Delgado, (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten, Düsseldorf 1991; *E. Dussel*, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988; *P. Duviols*, La Lutte contre les Religions autochtones dans le Pérou colonial. „L'Extirpation de l'Idolatrie“ entre 1532 et 1660, Lima/Paris 1971; *H.J. Prien*, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978; *M. Sievernich*, Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta, in: *Ders./G. Switek* (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 293-313.

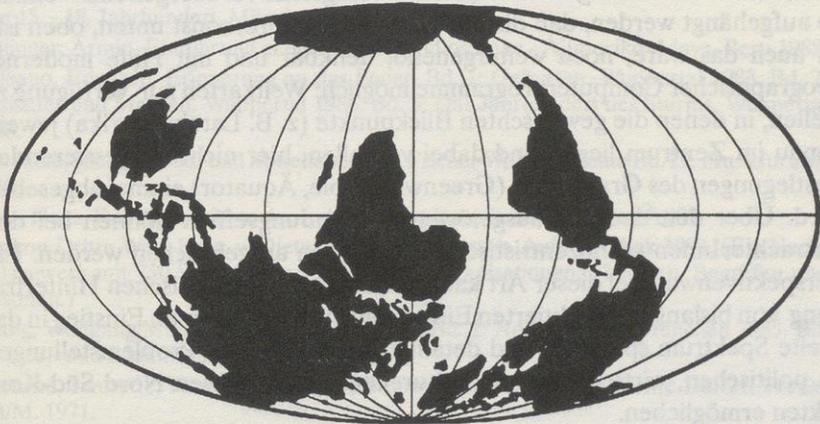
Hinweise auf Schulbuchkapitel zum Thema:

W. Blasig/W. Bohusch, Von Jesus bis heute. Schülerbuch, München 1973, 122-126 („28. Las Casas – Mission in Südamerika“), vgl. auch Lehrerkommentar, München 1978, 176-180; *M. Stupperich u.a.*, Zweitausend Jahre Christentum, Bd. II,2, Göttingen 1984, 116-129 („30. Das Christentum in Lateinamerika“); *D. Steinwede* (Hg.), Erzählbuch zur Kirchengeschichte, Bd. II, Lahr u.a. 1987, 14ff., 158f., 164ff., 168ff., 296ff

Egon Spiegel

Motivieren durch Befremden: Die Erde auf den Kopf gestellt?

Eine didaktische Miszelle zu „500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“



Daß die hier abgebildete Weltkarte auf dem Kopf steht, geht nicht auf einen Fehler beim lay out zurück. Aber steht sie denn wirklich auf dem Kopf? Wer definiert eigentlich, wo oben und unten ist? Und wer sagt, daß Lateinamerika unten und am Rande liegt? Meinem schulisch angeeigneten und tief verinnerlichten geographischen Weltbild nach sind freilich die Verhältnisse so. Hat das auch Einfluß auf mein politisches Bewußtsein? Fühle ich mich nicht „oben“, und blicke ich nicht von hier auf die da „unten“?

Das in deutschen Schulen verwendete Kartenmaterial dokumentiert und fördert ein Weltverständnis, demzufolge Europa immer *oben* (!) und dort auch noch *in der Mitte* (!) liegt – eine Sicht, die nicht nur einer völlig willkürlichen Setzung folgt, sondern auch Wirklichkeit definiert: die auf geographisch subtile Weise (oben – unten; Zentrum – Peripherie) Zuordnungen schafft und perpetuiert, die nicht ohne Auswirkungen auf politische Denkstrukturen und Verkehrsformen bleiben.

Das damit angedeutete Problem ist also nicht nur ein geographisches und damit in den Geographieunterricht zu verweisen. Es gehört auch in den

Politikunterricht und – nicht zuletzt – in den Religionsunterricht, in Veranstaltungen der Jugend- und Erwachsenenbildung sowie der Gemeindekatechese, wo Themen wie „Dritte Welt – Eine Welt“, „Nord-Süd-Konflikt“ und – jetzt auch – „500 Jahre Entdeckung bzw. Eroberung und Widerstand Lateinamerikas“ aufgegriffen und diskutiert werden. Und könnte nicht auch in Konferenzräumen öffentlicher Häuser, in kirchlichen Veranstaltungsräumen, in Privatwohnungen Weltkarten – wenigstens vorübergehend – einmal so aufgehängt werden, daß die südliche Hemisphäre, sonst unten, oben ist? Ja auch das wäre, noch weitergehend, denkbar und mit Hilfe moderner geographischer Computerprogramme möglich: Weltkarten zur Verfügung zu stellen, in denen die gewünschten Blickpunkte (z. B. Lateinamerika) jeweils genau im Zentrum liegen und dabei von allen, hier nicht interessierenden Festlegungen des Gradnetzes (Greenwich, Pole, Äquator) einmal abgesehen wird. Über den dadurch ausgelösten Befremdungseffekt können bei den BetrachterInnen ethnozentristische Sichtweisen aufgebrochen werden. Ein Perspektivenwechsel dieser Art kann der Anfang einer kritischen Hinterfragung von bislang unreflektierten Einstellungen sein und einen Einstieg in das breite Spektrum spezieller und detaillierter Fragen- und Problemstellungen zu politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Nord-Süd-Konflikten ermöglichen.

Auf dem so eingeschlagenen Weg bietet es sich an, auf einer der nächstfolgenden Etappen auch den Begriff der „Entdeckung“ Lateinamerikas und das dahinterstehende Verständnis einer kritischen Überprüfung zu unterziehen: Impliziert der Begriff der Entdeckung nicht, daß da erst jemand kommen muß, damit ein Land und ein Volk zu existieren beginnen? Natürlich haben die autochtonen Völker Lateinamerikas für sich und in Wirklichkeit auch und gerade ohne das existiert, was aus partneralistischem Blickwinkel, aus europäischem Ethnozentrismus „Entdeckung“ genannt wird.

Die in diesem Zusammenhang sich aufdrängende Frage, warum die kontinentalen Eroberungen (verschleiern „Entdeckungen“ genannt) im 15./16. Jahrhundert (Afrika, Amerika, Asien) ausgerechnet vom christlichen Abendland ausgingen und nicht etwa vom konfuzianischen China oder der einheimischen Bevölkerung Afrikas oder Lateinamerikas, dürfte auch mit Max Webers Kapitalismustheorie (ausgehend von der calvinistischen Prädestinationslehre) noch lange nicht erschöpfend beantwortet sein. Ein geographischer Blickwechsel provoziert dazu, sie neu zu stellen und im interreligiösen und interkulturellen Dialog interessiert nach den unterschiedlichen Mentalitäten, religiösen Überzeugungen und Grundhaltungen, kulturellen Einstellungen, Menschen- und Weltbildern zu fragen.

500 Jahre Eroberung, Evangelisation und Widerstand in Lateinamerika

Bibliographie – in Auswahl von *Annebelle Pithan/Rainer Vowe*, Comenius-Institut Münster.

1. *Überblicksdarstellungen und Nachschlagewerke*

Baudin, Louis, Das Leben der Inka. Die Andenregion am Vorabend der Eroberung. Zürich 1987.

Bitterli, Urs, Alte Welt - Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. - 18. Jahrhundert, München 1986.

Bollinger, Armin, Einführung in die Welt der Indios: Inka - Altmexiko - Maya. Bern 1988.

Galeano, Eduardo, Erinnerung an das Feuer. Bd. 1: Geburten. Wuppertal 1983. Bd. 2: Gesichter und Masken. Wuppertal 1986. Bd. 3: Das Jahrhundert des Sturms. Wuppertal 1988.

Konetzke, Richard, Süd- und Mittelamerika I. Fischer Weltgeschichte Bd. 22. Frankfurt/M. ²1968.

Läng, Hans, Kulturgeschichte der Indianer Nordamerikas. Göttingen ²1989.

Lexikon Dritte Welt. Hrsg. v. Dieter Nohlen. 2. überarb. Aufl. Reinbek 1991. (Ein Nachschlagewerk mit 750 Stichworten zu Ländern, Organisationen, Theorien, Begriffen und Personen.)

Lindig, Wolfgang/Münzel, Mark, Die Indianer. Bd. 1: Nordamerika. München 1985. Bd. 2: Mittel- und Südamerika. München 1985.

Séjourné, Laurette, Altamerikanische Kulturen. Fischer Weltgeschichte Bd. 21. Frankfurt/M. 1971.

Soustelle, Jacques, Das Leben der Azteken. Mexiko am Vorabend der Eroberung. Zürich ²1987.

2. *Quellentexte*

Bitterli, Urs, Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte. Bd.1: Afrika und Amerika. München 1981.

Cabeza de Vaca, Alvar, Schiffbrüche. Zürich 1980.

Columbus, Christoph, Schiffstagebuch. Reclam-Leipzig 1980.

oder: ders., Das Bordbuch i.t. 476. Frankfurt/M. 1980. (Die Übersetzung von Reclam ist besser.)

Cortés, Hernán, Die Eroberung Mexikos. Drei eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V. 1520-1524. Frankfurt/M. 1979.

Díaz del Castillo, Bernal, Wahrhafte Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko. Frankfurt/M. 1988.

Engl, Lieselotte/Engl, Theodor (Hrsg.), Die Eroberung Perus. Ein Lesebuch. Frankfurt 1991.

Janik, Dieter/Lustig, Wolf (Hrsg.), Die spanische Eroberung Amerikas. Akteure, Autoren, Texte. Eine kommentierte Anthologie in Originalzeugnissen. Frankfurt/M. 1989.

Las Casas, Bartolomé de, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder. Hrsg. von H.M. Enzensberger. Frankfurt/M. 1981.

Leon-Portilla, Miguel/Heuer, Renate (Hrsg.), Die Rückkehr der Götter. Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches. Frankfurt/M. ²1986.

Rodríguez Monegal, Emir (Hrsg.), Die Neue Welt - Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen. Frankfurt/M. 1982.

Strosetzki, Christoph (Hrsg.), *Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte.* Frankfurt/M 1991.

Yupanki Titu Kusi, *Die Erschütterung der Welt. Ein Inka-König berichtet über den Kampf gegen die Spanier.* Olten ²1985. (Yupanki [1560 -1571], Inka, schreibt in einem fingierten Brief an den spanischen König Philipp II. vom Kampf gegen die spanischen Eroberer. In diesem Bericht wird der Widerstand der Inka aus der Sicht ihres Herrschergeschlechtes dargestellt und begründet.)

3. Einführungen

Galeano, Eduardo, *Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart.* Wuppertal ⁷1991.

Gewecke, Frauke, *Wie die neue Welt in die alte kam.* Stuttgart 1986.

Das Fünfhundertjährige Reich. Emanzipation und lateinamerikanische Identität: 1492 - 1992. Hrsg.v. Bruni Höfer u.a. Köln ³1991.

Nationale Befreiung und das 500-jährige Reich. Essays, Gedichte, Interviews von und mit Mario Benedetti, Alejo Carpentier, Gustavo Gutierre, Elena Poniatowska, Augusto Roa Bastos u.a. Hrsg. v. Bruni Höfer u.a. Köln 1991.

Strahm, Rudolf, *Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt mit Schaubildern und Kommentaren.* Wuppertal ⁶1989. (Kurze Einführung zu zentralen Stichworten der Entwicklungspolitik mit aussagekräftigen Schaubildern, die auch als Poster [15A 4 Schaubilder mit Kommentar] erhältlich sind.)

Strosetzki, Christoph, *Das Europa Lateinamerikas. Aspekte einer 500-jährigen Wechselbeziehung.* Stuttgart 1989.

Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen.* Frankfurt/M. 1985. (Anhand einer sorgfältig und anschaulich geschriebenen Analyse zeitgenössischer Quellen versucht Todorov, die Wahrnehmung der Indigenas durch die Spanier zu rekonstruieren. Ein hervorragendes Werk, das die Strategien und Diskurse an der Eroberung beteiligter Persönlichkeiten von Cortés bis Las Casas in ihren Differenzen und Gemeinsamkeiten aufzeigt.)

4. Monographien mit einer bestimmten Themenstellung

Beck, Barbara, *Mais und Zucker. Zur Geschichte eines mexikanischen Konflikts.* Berlin 1986.

Kolonialwaren. Die Schaffung der ungleichen Welt. Göttingen 1989.

Latcham, Ricardo E., *Die Kriegskunst der Araucanos. Chiles Ureinwohner gegen die Conquista.* Hamburg 1988. (Der 1915 auf Spanisch veröffentlichte Text behandelt die erste Phase des Überlebenskampfes der Mapuche von der Conquista bis zum Friedensvertrag 1647...)

Martin, Peter, *Das rebellische Eigentum. Vom Kampf der Afroamerikaner gegen ihre Versklavung.* Frankfurt/M 1987.

5. Biographien

Carpentier, Alejo, *Die Harfe und der Schatten.* Frankfurt 1984.

Fiechtner, Urs N./Vesely, Sergio, *Erwachen in der Neuen Welt. Die Geschichte von Bartolomé de Las Casas.* Baden-Baden 1988.

Granzotti, Gianni, *Kolumbus. Biographie.* Reinbek 1988.

Gutierrez, Gustavo, *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas.* Freiburg 1990.

Neumann, Martin, *Las Casas. Die unglaubliche Geschichte von der Entdeckung der Neuen Welt.* Freiburg 1990.

Schneider, Reinhold, *Las Casas vor Karl V.* Frankfurt/M. 1990.

Stehle, Emil L. (Hrsg.), Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Mainz 1980.

Zweig, Stefan, Amerigo. Die Geschichte eines Irrtums. Frankfurt/M. 1989.

6. *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*

Dussel, Enrique, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz 1988.

Hoornaert, Eduardo, Kirchengeschichte Brasiliens - aus der Sicht der Unterdrückten 1550 - 1800. Mettingen 1982.

Mires, Fernando, Im Namen des Kreuzes - Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussion. Fribourg/Br 1990. (Mires vermittelt einen Einblick in die Diskussionen des 15. und 16. Jahrhunderts zur Indianerfrage. Vor dem Hintergrund der sozialen und wirtschaftlichen Situation Spaniens behandelt er die politischen und theologischen Auseinandersetzungen um den Genozid an den Indigenas.)

Prien, Hans-Jürgen, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika. Göttingen 1978. (Als Nachschlagewerk mit ausführlichem Personen- und Sachregister äußerst wertvoll.)

Prien, Hans-Jürgen, Lateinamerika. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XX. Berlin - New York 1990, S.451 - 480.

7. *Für den Unterricht geeignete Darstellungen*

Datta, Asit (Hrsg.), Projekt-Woche Dritte Welt. Unterrichtseinheiten für die Sekundarstufe I. Weinheim/Basel 1988. (13 erprobte Unterrichtseinheiten sollen forschend, handelnd und spielend die Erkenntnis vermitteln, daß - Entwicklung nicht in verschiedene Welten teilbar ist, - die Entwicklung der 3. Welt eine andere als die der Industrienationen voraussetzt und - der Unterschied arm/reich nicht naturgegeben, sondern eine Folge struktureller Gewalt und ohne Beseitigung derselben kein Frieden zwischen den Völkern und mit der Natur zu erzielen ist.)

Fohrbeck, Karla/Wiesand, Andreas Johannes, Wir Eingeborenen. Zivilisierte Wilde und exotische Europäer. Magie und Aufklärung im Kulturvergleich. Leverkusen 1981.

Grießhammer, Rainer/Burg, Claudia, Wen macht die Banane krumm. Kolonialwarengeschichten. Reinbek 1989. (Die Banane ist nicht nur krumm, sondern sie macht auch krumm, nämlich jene, die auf der falschen Seite der Welt leben. Das Buch bilanziert die Kosten unseres täglichen Konsums, erzählt seine Kolonialwarengeschichte: die Geschichte von politischer Unterdrückung und sozialem Elend von ökonomischer Ausbeutung und ökologischen Folgen und zeigt auf, wie ein jahrhundertealter Kreislauf durchbrochen werden kann.)

Hadwiger, Peter/Hippler, Jochen/Lotz, Helmut, Kaffee. Gewohnheit und Konsequenz. Wuppertal 31989.

Löschen mit Benzin. Karikaturen. Cartoons und Zeichnungen aus Lateinamerika (deutsch-spanisch). München 1982. (Politische Karikaturen, Cartoons und Zeichnungen aus Lateinamerika, die eindrucksvoll über die politische und soziale Situation der Bevölkerung informieren, die Verursacher benennen und mögliche Alternativen aufzeigen.)

Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.), Theologie der Befreiung. Anliegen - Streitpunkte. Materialien und Texte für die Erwachsenenbildung. Bonn 1986.

Mögenburg, Harm/Rauckes, Heinz-Peter, Sklaverei und Dreieckshandel. Menschen als Ware. Frankfurt/M. 1988. (Enthält Materialien und Strukturierungsvorschläge für den Geschichtsunterricht, welche die Kolonialisierung und die Anthropologie zum Gegenstand machen.)

Schwieger, Michael, Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika. Göttingen 1987. (Eine Materialzusammenstellung zum theologischen Denken und christlichen Leben für den Schulunterricht. Mit

Fragen und Antworten unterschiedlicher Positionen soll Zugang geschaffen und eine eigene Stellungnahme ermöglicht werden.)

8. *Werkmappen, Reader, Themenhefte von Zeitschriften*

a) *Werkmappen und Reader*

Landesverband der Volkshochschulen NRW e.V./Landeszentrale für politische Bildung NRW Tierra Nueva e.V. (Hrsg.), 500 Jahre Entdeckung Amerikas. Neue Chancen und Modelle für eine Dritte-Welt-Arbeit an Volkshochschulen. 1991. Bezug: Tierra Nueva e.V., Lindemannstr. 84, 4600 Dortmund 1, Tel.: 0231-136726. (kostenlos)

Bundeskongreß developmentpolitischer Aktionsgruppen (BUKO) (Hrsg.), Kontinuitäten. Ein Reader zur 1992-Kampagne. 1991. Bezug: Informationsstelle Lateinamerika (ila), Heerstraße 205, 5300 Bonn, Tel.: 0228/65 86 13

Haas, Rose/Hax, Thomas, 500 Jahre Entdeckung Lateinamerikas. Explizit. Materialien für Unterricht und Bildungsarbeit. Nr. 25/1990. Bezug: Explizit - Unterrichtsmaterialien, Horlemann Verlag, Lohfelderstr. 14, 5340 Bad Honnef, Tel.: 02224/5589

Christliche Initiative Romero e.V. (Hrsg.), 1492-1992 - 500 Jahre Eroberung, Evangelisation und Widerstand Lateinamerikas. Münster 1991. Bezug: Kardinal von Galen Ring 45, 4400 Münster. Tel.: 0251/89503. (Inhalt: Die Geschichte von Eroberung, Unterdrückung und Widerstand. Kolonialismus und Eurozentrismus von Kirche und Theologie. Fortsetzung der Conquista durch Verschuldung. Materialangebote für Unterricht und Gruppen. Materialien für Gottesdienste. Literaturliste.)

Hess.Institut für Lehrerfortbildung/Arbeitsgruppe Gesellschaftslehre, Groß-Gerau (Hrsg.), Entstehungsphase der Kolonien. Dortmund 1984. (Zusammen mit 48 Dias kostenlos auszuleihen bei: Hessisches Institut für Lehrerfortbildung, Außenstelle Groß-Gerau, Gernsheimer Str. 22, 6080 Groß-Gerau, Tel.: 06152/2067.)

Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.), Lateinamerika Geschichte. Wirtschaft, Gesellschaft. Informationen zur politischen Bildung Nr. 226/1990. Bezug: Bundeszentrale. Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

ila/Der andere Buchladen (Hrsg.), Bücher zu Lateinamerika. Bd.I (1988) und Bd.II (1989/90) Bezug: Der andere Buchladen, Zülpicher Str. 197, 5000 Köln 41.

Missionszentrale der Franziskaner (Hrsg.), Wort und Leben. 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Umkehr und Besinnung (Berichte, Dokumente, Kommentare Nr. 37). Bonn 1988; dies., 1992 Kein Grund zum Feiern. Die Kirche und die Eroberung eines Kontinents (Berichte, Dokumente, Kommentare Nr. 42). Bonn/ 1989. Bezug: Missionszentrale der Franziskaner, Albertus-Magnus-Str. 39, 5300 Bonn 2.

b) *Themenhefte von Zeitschriften*

1492-1992. Die Stimme der Opfer. Concilium 26 (1990), H.6.

500 Jahre Kolonialismus. Blätter des iz3w o.Jg. (1990), H.167. 500 Jahre Kolonialismus II. Blätter des iz3w o.Jg. (1990), H.173. Bezug: Postfach 5328, 7800 Freiburg. Tel.: 0761/74003

Die letzten Kolonien. Entwicklungspolitische Korrespondenz 21 (1990), H.2.

Seit 500 Jahren Indianer. Amerikas Ureinwohner heute. o.Jg. (1988), H.5/6. Bezug: epk Nernstweg 32-34, 2000 Hamburg 50. Tel.: 040/3905221.

emancipacion e identidad de america latina: 1492 -1992. epd Entwicklungspolitik o.Jg. (1988), H.19/20. Bezug: Westerbachstr. 33-35, 6000 Frankfurt 90. Tel.: 069/78972-0

1992 - Kein Grund zum Feiern. ila-info o.Jg. (1989), H.125. Bezug: Heerstr. 205, 5300 Bonn.

9. *Die 500jährige Geschichte – zum Weiterlesen*

a) *„Dritte Welt“ allgemein*

Biancucci, Duilio, Dritte Welt - unsere Welt. Beispiel Lateinamerika. Zürich-Köln-Einsiedeln 1985.

Informationszentrum Dritte Welt (IZ 3 W) (Hrsg.), *Entwicklungspolitik. Hilfe oder Ausbeutung?* Freiburg⁸1984.

Nuscheler, Franz, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. Bonn 1985.

Renschler, Regula (Red.), *Dritte Welt: Empfehlenswerte Kinder- und Jugendbücher*. Zürich 61983.

Stuart, J.S., Nord = reich, Süd = arm. Wie es dazu kam, wie es ist, wie es weitergehen kann. Ravensburg 1982. (Das Buch enthält Texte aus Ländern der Dritten Welt, in denen junge Leute über ihr Leben berichten. Es untersucht die geschichtliche Entwicklung von den frühen Hochkulturen bis zum Kolonialismus, die gegenwärtigen Verhältnisse, insbesondere die Handelsbeziehungen, die Rolle des Öls, die Entwicklungsmöglichkeiten.)

b) *Christentum/Basiskirche/Befreiungstheologie*

Füssel, Kuno/Hinkelammert, Franz u.a., „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen“. *Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise*. Fribourg/Br 1989.

Goldstein, Horst, „Selig ihr Armen“. *Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?* Darmstadt 1989.

Rosner, Enrique (Hrsg.), Leonidas Proano - Freund der Indianer. Ein Porträt des Bischofs der Diözese Riobamba in Ecuador. Fribourg/Brig 1986.

Schoenborn, Paul Gerhard (Hrsg.), *Kirche der Armen. Basisgemeinden und Befreiung*. Neue Ausg. Wuppertal 1989. (Ca. 70 Zeugnisse der Theologie der Befreiung Lateinamerikas: Lieder, Gebete, Texte für den Gottesdienst sowie Bekenntnisse, Briefe, Protokolle und Protesterkklärungen, die zeigen, wie Leben, Leiden und Kampf in den achtziger Jahren weitergegangen sind. Deutlich wird auch die wachsende Bereitschaft der Kirche Lateinamerikas, die Lebens- und Glaubensäußerungen der indianischen und schwarzen Bevölkerung aufzunehmen und anzuerkennen.)

c) *Indianische Gesellschaften*

Dirx, Ruth/Schulz, Ursula (Red.)/Müller-Schneck, Jürgen (Fotos), *Indianische Hoffnungen*. Vielleicht sind wir doch Brüder. Wuppertal³1983.

Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung. Dokumente der zweiten Tagung von Barbados. Wuppertal 1982.

Indianer-Reader. Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch indianischer Völker in Mittel- und Südamerika. Mettingen 1982. (Die Dokumente und Aufsätze aus den Jahren 1971 bis 1981 sollen den Aufbruch der mittel- und südamerikanischen Indianervölker im Kampf um das Überleben als Volk und jeweils eigener Kulturträger zeigen. Zu Wort kommen Repräsentanten beider Kirchen, Anthropologen und die Indianer selbst.)

Nehberg, Rüdiger, *Die letzte Jagd*. Die programmierte Ausrottung der Yanomami-Indianer und die Vernichtung des Regenwaldes. Hamburg 1989.

Schäfer, Manfred (Hrsg.), *Weil wir in Wirklichkeit vergessen sind*. Gespräche mit Indianern im Tiefland von Peru. München 1982.

c) *Umweltzerstörung*

Behrend, Reinhard/Paczian, Werner, *Raubmord am Regenwald. Vom Kampf gegen das Sterben der Erde*. Reinbek 1990.

Pater, Siegfried, *Das grüne Gewissen Brasiliens*. Jose Lutzenberger. Göttingen 1989.

Stüben, Peter E. (Hrsg.), *Kahlschlag im Paradies*. Die Vernichtung der Regenwälder, das Ende der Stammesvölker Gießen 1985.

e) *Ökonomie/Verschuldung/Kolonialismus/Politik*

Duchrow, Ulrich u.a. (Hrsg.), *Der totale Krieg gegen die Armen*. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs. München 1989.

Eich, Dieter/Hübener, Karl-L., Die strategischen Rohstoffe. Ein politisches Handbuch. Wuppertal 1988.

Merzenich, Bernd/Imfeld, Al, Tee. Gewohnheit und Konsequenz. 1986.

Skrodzki, Johanna/Brunner, Ursula, Bananen. Konsequenz des Geschmacks. 1988.

Merzenich, Bernd, Gewürze. Konsequenzen des Geschmacks. 2., überarb. Aufl. 1988.

Hippler, Jochen, Honig. Von Menschen und Bienen. 2., überarb. Aufl. 1989.

Kaminski, Sibylle, Colonialwaren-Lesebuch. 1986.

Hobbelink, Henk, Bio-Industrie gegen die Hungernden. Die Gen-Multis und die Lebensmittel der Dritten Welt. Reinbek 1989.

North, Richard, Wer bezahlt die Rechnung? Die wirklichen Kosten unseres Wohlstands. Wuppertal 1988.

Ergänzungen in Auswahl (Zwergel):

Bitterli, Urs, Die Entdeckung Amerikas. Von Columbus bis Alexander von Humboldt, München 1991.

Crosby, Alfred W., Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900 – 1900, Darmstadt 1991.

Donghi, Tulio Halperin, Geschichte Lateinamerikas von der Unabhängigkeit bis zur Gegenwart, Frankfurt/M 1991.

Eicher, Peter/Mette, Norbert (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf 1989.

Goldstein, Horst (Hg.), Der gekreuzigte Kontinent. 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas. Eine Anhörung von Ureinwohnern Mexikos, Wuppertal 1991.

Hübener, Karl Ludolf/Karnofsky, Eva/Lozano, Pilar (Hg.), Weissbuch Lateinamerika. Eigenes und Fremdes, Wuppertal 1991.

Lesebuch Dritte Welt, Bd. 2: Neue Texte aus Afrika, Asien, Lateinamerika, Wuppertal 1984.

Thomas, Hans (Hg.), Amerika – eine Hoffnung, zwei Wege. (Lindenthal-Institut) Köln 1991.

Hinweis: Die von Annabelle Pithan und Rainer Vowe vorgelegte und über das Comenius-Institut, Schreiberstr. 12, 4400 Münster, zu beziehende Bibliographie wird hier nur gekürzt wiedergegeben; gestrichen sind die Preisangaben sowie ein Teil der Kommentierungen. Die in Klammern wiedergegebenen Erläuterungen zu den Publikationen stammen von den beiden Autoren.

Redaktion: Zwergel.

Günter Stachel

Klage über den Verrat an Glauben und Liebe

Angeregt durch Elias Canetti – Für Eugen Paul zum 60. Geburtstag

Eine Klage geschieht auf Grund von Tatsachen oder, genauer gesagt, ausgelöst durch den Schmerz über Tatsachen. Der Klagende hat eine durchaus subjektive Sicht der Sache. Insofern er als Theologe klagt, wird seine Klage durch seine Studien, insbesondere durch die Lektüre fachlich relevanter Literatur, mitbestimmt. Das, was schon länger vor der Tür seiner Einsicht wartete, trat endlich herein, als ihm durch die Aufzeichnungen von Elias Canetti die Tür aufgestoßen wurde.

„Die Menschen danach beurteilen, ob sie die Geschichte akzeptieren oder sich ihrer schämen“, notiert Elias Canetti 1943.¹ Das ist natürlich keine Unterscheidung, die *alle* subsumiert. Eckhart leitet seine Unterscheidungen gelegentlich ein mit: „Ich wil nû zemâle niht predigen dan von guoten liuten.“² Gilt im Fall der Geschichte, daß nur jene Menschen „gute Leute“ sind, die sich der Geschichte schämen? Das mag sein, aber die sie „akzeptieren“, sind jedenfalls nicht die schlechtesten, weil sie nicht vor ihr ausweichen! Schlimm wird es jedoch, wenn die Geschichte verfälscht wird.

Der spanische Bischof, der uns das große Ereignis von 1992 bei einer Tagung ankündigte, formulierte das so: „1992 haben wir in Spanien ein Festjahr: die 500-Jahr-Feier der Evangelisierung Südamerikas.“ Was für ein Sprachgebrauch herrscht hier, und wie steht der Redende zur Geschichte? Das Wort, mit dem Paul VI. die Aufgabe der pastoralen Praxis und der Praktischen Theologie zusammengefaßt hat: „Evangelisierung“, wird hier zum 'Decknamen': Es deckt den Beginn des (fortdauernden) größten Genozids der Geschichte! Wer so redet, schämt sich weder der Geschichte, noch akzeptiert er sie; er rühmt sie als eine Tat im Auftrag Gottes. Offensichtlich befinden wir uns hier nicht mehr unter „guoten liuten“, sondern hören die Stimme eines falsch Informierten (der besser informiert seinen sollte und könnte) oder eines, dessen Gewissen durch Ideologie überlagert wird. Anschließend konnten wir Exemplare des in einer Auflage von 500 Stück als Faksimile reproduzierten ersten südamerikanischen Katechismus in Empfang nehmen. Aber in welchem Kontext und mit welchen Folgen wurde hier katechesiert? Vielfach wartete nach der Taufe die Folter oder die Hinrichtung! Freilich gab es den Dominikaner Las Casas, und es ziemt sich für einen deutschen Autor, daran zu denken, daß es 1942-1945 keinen deutschen Las Casas gegeben hat, allerdings auch keinen Karl V. als Ansprechpartner, aber es gab 1492 und

¹ Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972, München 1973, Fischer-Taschenbuch 1976, 33.

² Predigt 1, Deutsche Werke, I, 6,7f.

1942-1945 Päpste, und es gibt 1991/92 einen Papst. Angesichts des Genozids haben die Päpste geschwiegen, und wenn der jetzige Papst redet, so redet er, ohne daß dies Konsequenzen hat, und seine Rede geschieht im Kontext der Anbetung, zu der er anreist und gelegentlich geradezu ermuntert. Nichts ist in der Dritten Welt durch sein „Erscheinen“ *besser* geworden. Woher nehme ich das Recht zu einer solchen Feststellung? Angesichts der Geschichte, die seit 1492 verlaufen und deren Ende noch nicht abzusehen ist, darf nicht schweigen, wer zu reden verpflichtet ist. Wer schweigt (obwohl er reden kann und soll), stimmt zu!

Wir befinden uns in einer Tradition mißbrauchter Macht. Bevor wir uns ihr zuwenden, werfen wir einen Blick auf die Historiker, in unserem Fall die Historiker der Theologie.

„Ich hasse den Respekt der Historiker vor Irgendetwas, bloß weil es geschehen ist, ihre gefälschten, nachträglichen Maßstäbe, ihre Ohnmacht, die vor jeder Form von Macht auf dem Bauche liegt. Diese Höflinge, diese Schmeichler, diese immer interessierten Juristen! Man möchte die Geschichte so zerschneiden, daß ihre Fetzen unauffindbar sind, selbst für einen ganzen Bienenstock von Historikern. Die geschriebene Geschichte, mit ihrer impertinenten Manier, alles zu verteidigen, macht die ohnehin verzweifelte Situation der Menschheit um alle verlogenen Überlieferungen verzweifelter. Jeder findet in diesem Arsenal seine Waffen, es ist offen und unerschöpflich. Mit rostigem altem Plunder, der drin friedlich beisammen lag, schlägt man draußen aufeinander los. Dann geben die toten Parteien einander die Hand, zum Zeichen der Versöhnung, und gehen in die Geschichte ein. Das rostige Zeug, das die Ehre hatte, wird von den Historikern, diesen Samaritern, am Felde aufgelesen und ins Zeughaus zurückgetragen. Sie sind sorgfältig darauf bedacht, keinen Blutfleck wegzuwischen. Seit die Menschen, in deren Adern er floß, tot sind, ist jeder vertrocknete Blutstropfen heilig. Jeder Historiker hat eine alte Waffe, an der er besonders hängt, und macht sie zum Zentrum seiner Geschichte. Da steht sie nun aufgerichtet, stolz, als wäre sie ein Symbol der Fruchtbarkeit, und in Wahrheit ein kalter, versteinertes Mörder.

Seit einiger Zeit – es ist noch gar nicht so lange her – haben es die Historiker hauptsächlich auf Papier abgesehen. Aus Bienen sind Termiten geworden und verdauen nur noch Zellulose. Sie sehen ab von allen Farben der Bienenzeit, blind, in verdeckten Kanälen, denn sie hassen das Licht, machen sie sich an ihr altes Papier heran. Sie lesen nicht, sie essen es, und was sie von sich geben, wird von anderen Termiten wieder gefressen. In ihrer Blindheit sind die Historiker natürlich zu Sehern geworden. Keine Vergangenheit kann abstoßend und verhaßt genug gewesen sein, daß sich nicht irgendein Historiker irgendeine Zukunft nach ihr vorstellen würde. Ihre Predigten, wie sie glauben, bestehen aus alten Tatsachen, ihre Prophezeiungen, lange bevor sie eintreffen können, sind schon bewährt. Außer Papier lieben sie auch Steine, die sie aber nicht genießen und nicht verdauen. Sie ordnen sie nur zu immer neuen Ruinen an und ergänzen, was fehlt, in hölzernen Worten.“³

Um einen konkreten Eindruck davon zu gewinnen, was das ist: „Die geschriebene Geschichte“, lohnt es sich, einen Blick in „Geschichte der Kirche, III, 3. Das neue Missionsfeld“ zu tun, das über den spanischen König sagt:

„Sein Herrschaftsgebiet hatte ja längst die Grenzen des Abendlandes gesprengt. Im Heerlager von Granada war 1492 der Genuese Kolumbus vor den siegreichen Katholischen Majestäten erschienen, um ihre Unterstützung für seine Pläne, den westlichen Seeweg nach Indien zu finden, zu erlangen. Am 3. August des gleichen Jahres war er mit

³ Canetti, 32f.

drei Schiffen aus Palos ausgelaufen; am 12. Oktober erreichte er, ohne es zu wissen, amerikanischen Boden. Drei weitere Reisen erweiterten den Kreis der Entdeckungen; andere kühne und verwegene Seefahrer, Abenteurer und Konquistadoren folgten seinem Beispiel. Eine Neue Welt erstand vor den Augen der Zeitgenossen, auf der die spanische Flagge und das christliche Kreuz in den Boden gepflanzt wurden. Sicher hat Kolumbus 'um Gott und Gold' seine abenteuerlichen Fahrten unternommen, aber mit der Namensgebung für die neuen Gebiete (San Salvador, Santa Maria, Trinidad) vollzog er eine Art Taufe, begann er die Einchristlichung der Neuen Welt. Eine riesige Erweiterung des Orbis Christianus war die Folge dieser Fahrten. Die Kirche hatte jetzt die Grenzen des Abendlandes überschritten. Ein unermeßlicher neuer Wirkungsraum, ein ungeheures Arbeitsfeld tat sich nunmehr vor ihr auf, die ganze Welt.

Als Kolumbus nach seiner Rückkehr von der ersten Reise auf dem Markt von Barcelona vor Isabella erschien, als die mitgebrachten Indianer um die Taufe baten, die ihnen in der Kathedrale der Stadt gespendet wurde, wobei die Königin selbst die Patin war, begann zugleich eine der großartigsten Epochen der Missionsgeschichte der Kirche. Die zweite Reise des Kolumbus machte schon ein Benediktiner aus Montserrat mit, Bernhard Boil, den der König zum Leiter einer zwölfköpfigen Missionsgesellschaft bestimmt hatte. Zum erstenmal wurde an Epiphanie 1494 in der Neuen Welt, auf Haiti, die heilige Messe gelesen und im September die erste Taufe gespendet. Das Gottesreich war angekommen, auch wenn Boil im gleichen Jahr wieder nach Spanien zurückkehrte.

Die Missionierung, war freilich wie das ganze spanische Kirchenwesen, von Anfang an und untrennbar mit der Politik verknüpft. Ein Stück der ungeschiedenen Einheit des frühen Mittelalters schien mit ihr in die Neue Welt gekommen zu sein. Selten, daß man wie der Dominikaner Las Casas daran Anstoß nahm. Häufiger war eine geradezu eschatologische Betrachtung der Dinge, wie sie noch am Ende des 16. Jahrhunderts der Franziskaner Mendieta niederschrieb: Gott habe die Spanier zu seinem auserwählten Volk bestimmt und den Messias kaiser in der Person Karls V. über die ganze Welt erhoben. Das tausendjährige Reich der Apokalypse stehe bevor. Aber im Raum der konkreten Dinge gab es mehr als einmal Schwierigkeiten und Zusammenstöße. Als Portugal, im Besitz der geistlichen Jurisdiktion über alle neu entdeckten Gebiete, gegen die spanische Inbesitznahme von Westindien Einspruch erhob, entschied auf Bitten des Königs Ferdinand Papst Alexander VI. in den vier berühmten Bullen des Jahres 1493 über die Streitigkeiten. Die im Westen entdeckten und noch zu entdeckenden Gebiete wurden der spanischen Krone geschenkt mit dem ausdrücklichen Auftrag, die Völker, die diese Inseln und das Festland bewohnen, die christlichen Religion annehmen zu lassen. Eine Demarkationslinie von Pol zu Pol wurde westlich der Azoren gezogen. Ostindien sollte portugiesisches, 'Westindien' spanisches Einflußgebiet sein, unter der einen Bedingung der Missionierung der einheimischen Bevölkerung. Im Verträge von Tordesillas von 1494 haben dann die beiden Länder diese Linie um 370 Meilen weiter nach Westen verlegt.

Diese Missionsaufgabe hat die spanische Krone von Anfang an ernst genommen. Mit dem neuen Gouverneur kamen 1502 siebzehn Franziskaner nach Haiti, 1509 die ersten Dominikaner, 1511 vierundzwanzig Missionare nach Puerto Rico. Schon 1516 bestimmte Ximenes, daß kein Schiff ohne Priester an Bord in die Neue Welt auslaufen dürfe. Bis 1522 waren auf den Antillen bereits acht Bistümer errichtet. Drei niederländische Franziskaner, die der Beichtvater des Kaisers ausgewählt hatte, landeten 1523 in Mexiko; ihnen folgten im nächsten Jahr die 'zwölf Apostel', spanische Ordensbrüder. Cortez ritt ihnen bei der Ankunft entgegen, und zum Erstaunen der Azteken stieg er von seinem Pferd, kniete demütig vor der Mönchsschar nieder und bat um ihren Segen. Schon 1526 wurde einer von ihnen zum ersten Bischof von Mexiko-Stadt ernannt. In den nächsten zehn Jahren folgen Dominikaner und Augustiner. Diese ersten Missionare waren nicht nur vorbildliche und seeleneifrige, sondern auch gelehrte Männer. Um der Mission willen mußten sie mit dem Erlernen mehrerer Sprachen beginnen, deren Aufbau sich grundlegend von allen europäi-

schen unterschied. Aber nach wenigen Jahren konnten sie die ersten Wörterbücher und Katechismen in den Sprachen der Eingeborenen herausgeben. Die Resultate der Missionsarbeit waren außergewöhnlich, geradezu unwahrscheinlich. Nach zwanzig Jahren waren einige Millionen getauft. 8.000, 10.000, ja 14.000 Taufen an einem Tag für zwei Franziskaner waren keine Seltenheit. Man mag über die Methode der Mission verschiedener Meinung sein, auch Bedenken tragen wegen der Qualität der Bekehrungen, aber die Zahlen selbst werden in den verschiedenen Quellen so eindeutig berichtet, daß kein Zweifel daran übrig bleibt. Die fünf Provinzen der Franziskaner und die drei der Dominikaner in Mexiko zu Ende des Jahrhunderts sind ein weiterer Beweis für den Elan, mit dem die Arbeit aufgenommen wurde, und für das Echo, das sie in diesem Land gefunden hatte. Eines der wichtigsten Arbeitsgebiete war die Schule. Schon im Jahr ihrer Ankunft gründeten die 'Zwölf' das erste Lehrzentrum, wo die den Eingeborenen angepaßte Lehrmethode gesucht und ihr Leben von Grund auf verändert wurde. Neben Religion und den gewöhnlichen Unterrichtsfächern lernten die Indios hier unter der Leitung der Ordensleute alle handwerklichen und technischen Fertigkeiten der Europäer, den Bau von Häusern und Brücken, das Weben von Stoffen und das Flechten von Hausgerät, Ackerbau, Viehzucht und Keramik. Für alles waren diese Mönche zuständig, sie heilten die Kranken und trösteten die Sterbenden, sie lehrten die Kinder und begruben die Toten, sie strafte die Irrenden und verteidigten die Unterdrückten gegen alle Ausbeutung, sie ersetzten in kurzer Zeit die einstmals führenden Männer der heidnischen Gesellschaft. Sie schufen ein katholisches Land, das in dem marianischen Heiligtum von Guadelupe bald seinen religiösen Mittelpunkt fand, freilich dann auch die Spannung von Welt- und Ordensklerus erfuhr und wenige Jahrzehnte später unter einer säkularisierten Kolonialverwaltung einer gewissen Lethargie verfiel.

Die Mission in Südamerika erfolgte ebenfalls im unmittelbaren Zusammenhang mit der Eroberung; die Missionare marschierten sozusagen in den Fußspuren der Konquistadoren. Doch waren die Erfolge nicht so durchschlagend wie in Neuspanien (Mexiko). Während dort ein Kulturvolk zum wahren Glauben geführt werden konnte, waren es in Südamerika mehr oder weniger unstet wandernde Indianerstämme, die zuerst an feste Wohnsitze, an Regel, Gesetz und Arbeit gewöhnt werden mußten. Auch die stärkere europäische Besiedlung dieser Länder brachte bei der Wildheit der Indios und der oft rücksichtslosen Beraubung und Ausbeutung durch Eroberer und Siedler nicht wenige Aufstände und Rückschläge mit sich. Die Vielfalt der Formen, die die Missionskirche schließlich gefunden hat, ist erstaunlich. Sie reicht von der Dominikaneruniversität in Lima (1553) in dem hochstehenden einstigen Inkareich Peru bis zu den Missionsdörfern in Equador und Paraguay, in denen die Indianer von den Ordensleuten systematisch unterrichtet, religiös geleitet und zur Arbeit erzogen wurden und zugleich, vom schlechten Einfluß der Siedler isoliert, die ihnen angepaßte Form der christlichen Gemeinschaft erleben sollten.⁴

Ein anderes Handbuch erwähnt „Die Entdeckungsfahrten an den Küsten Afrikas“⁵. Sie dienten „dazu, den Seeweg nach Indien zu finden, mit den dort lebenden (Thomas-)Christen ein Bündnis einzugehen und die Muslime im Rücken zu fassen“.⁶ Hier erscheint die Fülle grausamer Realität im Vokabu-

⁴ In: Geschichte der Kirche, III, Einsiedeln 1965, 13-15 (H. Tüchle).

⁵ Handbuch der Kirchengeschichte, III/2, 1968; Sonderausgabe 1985, 489.

⁶ Der Verfasser des Beitrags ist Joseph Glazik MSC, der Herausgeber Hubert Jedin. Vielleicht sollte man sich daran erinnern, daß mit der Eroberung Granadas 1492 die katholischen Majestäten die Rückeroberung der Pyrenäenhalbinsel abschlossen. Die Mauren wurden dabei vertrieben; es gab Judenpogrome, und Juden, die nicht bereit waren, sich taufen zu lassen, wurden vertrieben: die Sepharden, von denen Elias Canetti abstammt.

lar der Kirchengeschichte auf das gute Ziel hin 'gebündelt': die Muslime im Rücken fassen. Sollen wir auch die Eroberung Mittel- und Südamerikas durch die Spanier bildlich ausdrücken und uns dabei der Kategorie der „Lage“ bedienen? Hat diese Eroberung eine geopolitische Glaubensbedeutung? Oder ging es hier nicht schlichthin um Macht und Besitz? Macht war (und ist) die Begabung Roms. Bevor wir Canetti hierzu zitieren, sollen noch einige wenige Tatsachen erwähnt werden. Papst Nicolaus VI. wies mit seiner Bulle „Romanus Pontifex“, in der Nachfolge von Johannes XXII. und seiner – wie Glazig sagt – „Magna Charta“ der Christus-Miliz, das Patronatsrecht in den entdeckten Gebieten den Königen von Portugal zu. Als die Spanier sich aufmachten, das neue Indien zu erobern, trennte Alexander VI. westlich der Azoren die Patronatsrechte zwischen Portugal und Spanien und überließ Amerika der spanischen Mission. Das währte allerdings nur kurze Zeit, bis die Portugiesen ab 1500 begannen, Brasilien zu „missionieren“. Daß die Haltung von Päpsten im 16. Jahrhundert anders war, daß sie sich für die Indios einsetzten, ist freilich im Kontext ihrer Feindschaft mit Karl V. und Philopp II. zu interpretieren.

Hat mit der 1492 beginnenden Eroberung Mittel- und Südamerikas durch die Spanier (an der sich, ab 1500, die Portugiesen beteiligten) der größte Genozid der Geschichte stattgefunden? In einem Gespräch nach Vortrag und Diskussion, im kleinen Kreis, das sich auch mit der Judenvernichtung von 1942-1945 befaßte und die Ermordung des größten Teils der zur Zeit der „Entdeckung Amerikas“ dort lebenden „Indios“ erwähnte, sagte ein spanischer Theologe, der größte Genozid, den es in der Geschichte gegeben hat, sei die Bannvollstreckung an den Städten Kanaans durch die einwandernden Israeliten gewesen. Gewiß muß man auch in bezug auf die Geschichte Israels, wie sie von den Büchern Numeri bis 1 Könige erzählt wird, umdenken lernen. Was da dem Glauben als Erfüllung göttlicher Verheißung angeboten wird, läßt sich auch als brutale Vernichtung von Kanaanitern verstehen und muß heute wohl so verstanden werden. Für diese Art der „Bannvollstreckung“ stehen freilich noch nicht die Zeugnisse spezifischer Grausamkeiten zur Verfügung, die für die sogenannte „Evangelisierung Lateinamerikas“ reichlich belegt sind. Und in der Geschichte des Alten Testaments gibt es auf dem Weg über das Großreich Davids und Salomos, die anschließende Teilung und die Deportation der Bewohner des Nordreichs durch die Assyrer sowie die Zerstörung Jerusalems durch Babylon einen Weg der Umkehr, in deren Verlauf sich der Gott Israels als ein Gott der Armen und Unterdrückten erweist. Muß man da nicht fragen, wo die Bekehrung der weißen „Abendländer“ in Amerika und Europa geblieben ist? Haben sich die Nachkommen Roms, die in der Geschichtsschreibung der griechischen Christen als „Franken“ bezeichnet werden, bekehrt? Canetti macht seine Abneigung gegen die

Römer an ihrer „Tracht“ fest, einer Tracht, die in veränderter Form von den Nachfolgern römischer Herrschaft getragen wird:

„Meine Abneigung gegen die Römer gilt, wie ich mit Staunen bemerke, ihrer Tracht. Ich stelle mir Römer immer vor, wie man sie auf Bildern schon als Knabe gesehen hat. Das Statuarische ihres Gewandes, überhaupt, daß man sie sich nur stehend, liegend oder kämpfend denkt, ist ärgerlich. ... Ihre Kleidung hat die Sicherheit von Befehlen. Sie drückt absolute Würde, aber keine Menschlichkeit aus. Sie hat viel vom Stein; und es gibt keine Tracht, die dem lebenden tierischen Fell entfernter ist; das eben scheint mir das Unmenschliche an ihr. Die toten Falten sind wie je eine pünktliche Zeremonie, und jede ist wie die andere, und jede wird mit Leichtigkeit an Ort und Stelle geschlagen. ... Das Herabfallen des Gewands bis zu den Füßen, ohne sich durch besondere Verschlingungen für diese Schroffheit zu entschuldigen. Alles ist von Falten und Befehlen bedeckt, und alles wird so unberührbar. ...

Die Geschichte der Römer ist der größte einzelne Grund zur Verewigung der Kriege. Ihre Kriege sind schlechthin zum Vorbild allen Erfolges geworden. Für die Kulturen sind sie das Beispiel der Reiche, für die Barbaren das Beispiel der Beute. Da aber in jedem von uns beides ist, Kultur und Barbarentum, wird die Erde am Erbe der Römer vielleicht zugrunde gehen.

Rom hat das Christentum besiegt, indem es zur Christenheit wurde. Jeder Abfall von Rom war nur ein neuer großer Krieg, jede Bekehrung zu Rom, in den fernsten Enden der Welt, eine Fortsetzung der klassischen Plünderungen. Amerika entdeckt, um die Sklaverei zu beleben! Spanien als römische Provinz der neue Herr der Welt. Dann die Erneuerung der germanischen Beutezüge im 20. Jahrhundert. Nur der Maßstab ins Riesenhafte vergrößert, die ganze Erde statt des Mittelmeers, und hundertmal soviel Menschen von der Vernichtung getroffen, an ihr beteiligt. So waren zwanzig christliche Jahrhunderte notwendig, um der alten und nackten römischen Idee ein Gewand für ihre Scham und ein Gewissen für schwache Momente zu geben.⁷

Was Canetti notiert, sind eine Art „Schlaglichter“, freilich eines Autors, der die Zeitgeschichte und die Historie scharfsinnig und stets mitleidend beobachtet hat. Er selbst kennzeichnet den Stellenwert seiner Notizen in der „Vorbemerkung“, die er seinen „Aufzeichnungen“ beigegeben hat.⁸ „Die Konzentration auf ein einziges Werk ‚Masse und Macht‘, von der ich wußte, daß es mich vielleicht noch Jahrzehnte in Anspruch nehmen würde, und eine Art Verbot, mit dem ich jede andere und besonders jede rein literarische Arbeit belegt hatte, erzeugten einen Druck, der mit der Zeit gefährliche Ausmaße annahm. Es war unerlässlich, ein Ventil dagegen zu schaffen, und ich fand es, Anfang 1942, in den Aufzeichnungen. Ihre Freiheit und Spontanität, die Überzeugung, daß sie nur für sich bestanden und keinem Zwecke dienten, die Verantwortungslosigkeit, mit der ich sie nie wieder las und nichts an ihnen änderte, retteten mich vor einer fatalen Erstarrung.“⁹ Angesichts der Verbrechen der Macht, die von der christlichen und nachchristlichen Gesellschaft in der Neuzeit verübt wurden, ist die „Freiheit und Spontanität“, mit der sich Canetti äußert, gegenüber der schweigsamen Verdrängung oder

⁷ Canetti, a.a.O., 35-37.

⁸ A.a.O., 7.

⁹ Ebd.

verlogenen Legitimation bei weitem vorzuziehen, wie sie von den Historikern und Kirchengeschichtlern betrieben wird. Nun begründen die Historiker nicht die Lüge, sondern sie erweisen sich als der Gesellschaft, in der sie leben, angepaßt. Es ist inopportun, die Wahrheit zu sagen. Der Opportunismus macht es, daß die Bischöfe Europas schweigen, wenn unter ausdrücklicher Berufung auf den „Willen des Papstes“ (und was der Papst wolle, das wolle ja die Kirche!) die Zerstörung der begonnen Befreiung der Armen Südamerikas, z.B. in Recife¹⁰, durchgeführt wird. Es genügt nicht, bei solchen Vorgängen das Urteil über den, der die Verantwortung trägt, der Geschichte zu überlassen. Die Anklage gegen die „Macht“ dessen, der mit seinen Bischofs-ernennungen überall die Hoffnung auf Befreiung niedertritt, muß *heute schon* erhoben werden. Die Not der Armen und der Verlust von Hoffnung (Leonardo Boff!) wiegt schwerer als das Problem, ob man Pille und Kondom zur Empfängniskontrolle gebrauchen dürfe oder ob junge Menschen ohne kirchlichen Segen zusammenleben können. Mir scheint es eine erschreckende Tatsache zu sein, daß gerade diejenigen, die unter der deutschen (auch katholischen) Feigheit¹¹ und der Brutalität der SS von 1939-1945 zu leiden hatten, nun ihrerseits die Grenzen des Machtgebrauchs nicht zu ziehen wissen, ob man nun diesem Machtgebrauch in Rom oder in Israel begegnet. Daß im Fall kurialer Macht das kanonische Recht auf seiten des Entscheidungsträgers ist, der Papst also (in der Regel) Bischöfe nach freiem Ermessen ernennen und absetzen kann, spricht gegen das kanonische Recht. Ebenso soll es nicht bleiben!“ Die Vereinigung von letzter gesetzgeberischer, richterlicher und verwaltender Hoheit in *einer* Hand widerspricht modernem Rechtsempfinden und ist - im Hinblick auf die Grenzen, die menschlicher Einsicht gezogen sind - auch ethisch nicht vertretbar. Joachim Gnilka skizziert die theologische Aufgabe: „Juridische Kategorien dringen - wie wir sagen - schon in die Jesusüberlieferungen ein. In der Kirche entwickelte sich das Kirchenrecht. Eine eminente Aufgabe bestünde darin, die theologischen Voraussetzungen dieses Kirchenrechts zu klären und plausibel zu machen. Eine eminente pastorale Aufgabe bestünde darin zu verhindern, daß auch angesichts des Kirchenrechts gesetzliches Denken und Verhalten in der Kirche dominieren. Es wäre gegen den Geist Jesu. Letzlich ist die Existenz des Kirchenrechts das Siegel darauf, daß die Kirche eine Gemeinschaft von

¹⁰ Ich beziehe mich auf einen Film des Hessischen Rundfunks, Drittes Fernsehprogramm, vom 14.12.1991, 18.20 - 18.50 Uhr! „Das verschleuderte Erbe des Helder Camara, in dem auch dessen Nachfolger als Bischof interviewt wurde und die Zerstörung des Aufbaus einer lebendigen Gemeinde im Armenviertel von Recife durch den polnischen Nachfolger jenes Priesters dargestellt wurde, der unter Helder Camara dort gewirkt hat.

¹¹ Allerdings gab es auch im Deutschland der NS-Zeit katholische Pfarrhäuser, in denen bis zum Kriegsende Juden versteckt gehalten wurden. Vgl. *G. Gottschalk, Letzter Weg*, Konstanz 1991.

Sündern ist, an Haupt und Gliedern. Sünder werden allein gerettet durch die Barmherzigkeit Gottes.“¹²

Daß diese Barmherzigkeit Gottes sich auf alle Menschen erstreckt, ist unbestreitbare Botschaft des Neuen Testaments. Aber sind Indios, sind Neger überhaupt Menschen? Und wenn sie Menschen sind, dann vielleicht solche mit eingeschränkten Rechten? Kann man sie zum Beispiel ordinieren? Tüchle sieht als Gegner der „humanistischen“ Position des Las Casas bei der Vertretung der Rechte der Eingeborenen Lateinamerikas gerade auch die herrschende Theorie (soweit ich sehe - mit Canetti - ist das die aristotelische Theorie). Tüchle sagt: „... gegen ihn standen auch die Theoretiker, welche die Fragen, die mit der Entdeckung Amerikas zusammenhingen, von ihrem aristotelisch-scholastischen Standpunkt aus durchzudenken suchten. Schließlich mußte der Krieg, den man gegen die Eingeborenen führte, doch auch vor dem Gewissen gerechtfertigt werden. Was waren diese Indianer? Waren sie Heiden oder ins Heidentum Zurückgefallene, waren sie überhaupt vernünftige Menschen oder eben bessere Wilde, Lebewesen zwischen Mensch und Tier? Waren sie Barbaren, die der Macht der zivilisierten Spanier unterworfen werden mußten, damit sie zu christlicher Religion und Gesinnung gebracht würden? Können sie lernen, so zu leben wie die christlichen Arbeiter in Spanien? Darf gegen Ungläubige, eben weil sie Ungläubige sind, Krieg geführt werden? Dürfen die Christen die Heiden strafen, wenn sie sich gegen das Naturgesetz verfehlt haben? Solche und ähnliche Fragen erregten die Theologen und Juristen Spaniens und darüber hinaus.“¹³

Wiederum nimmt der Canetti von 1943 eine Kritik vorweg, der man sich fünfzig Jahre später nicht mehr entziehen kann (selbst wenn die meisten 'noch' blind sind):

„Beklemmendes Gefühl der Fremdheit beim Lesen des Aristoteles. Während des ersten Buches der Politik, in dem er die Sklaverei auf alle Weise verteidigt, ist einem zumute, als lese man im 'Hexenhammer'. Andere Luft, anderes Klima und eine ganz andere Ordnung. Die Abhängigkeit der Wissenschaft von den Ordnungen des Aristoteles, bis auf unsere Tage, wird einem zum Alpdruck, wenn man den 'veralteten' Teil seiner Meinungen kennenlernt, die jene anderen, heute noch gültigen, tragen. Es könnte sehr wohl sein, daß derselbe Aristoteles, dessen Autorität an der Stagnation des mittelalterlichen Naturwissens Schuld hatte, sobald seine Autorität einmal gebrochen war, auf eine neue Weise unheilvoll weiterwirkte. Das Nebeneinander des modernen Wissenschaftsbetriebs, das kalt Technische daran, die Spezialisiertheit der Wissenszweige, hat auffallend viel Aristotelisches an sich. Die besondere Art seines Ehrgeizes hat die Anlage unserer Universitäten bestimmt; dem einen Aristoteles entspricht eine ganze moderne Universität. Das Forschen als Selbstzweck, wie er es betreibt, ist nicht wirklich objektiv. Es bedeutet dem Forscher nur, sich von allem, was er unternimmt, ja nicht hinreißen zu lassen. Es schließt Begeisterung und Verwandlung des Menschen aus. Es will, daß der Körper nicht merkt, was die Fingerspitzen treiben. Alles, was man ist, ist man abgesehen davon, wie man Wissenschaft betreibt. Legitim ist eigentlich nur die Neugier und eine sonderbare Art von Geräumigkeit,

¹² Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i.B. 1990, 226.

¹³ Geschichte der Kirche, III, a.a.O., 17.

die für alles Platz schafft, was die Neugier einheimst. Das ingeniose System von Schachteln, das man in sich angelegt hat, wird mit allem angefüllt, worauf die Neugier zeigt. Es genügt, daß etwas gefunden wird, damit es da hinein kommt, und es hat sich in seiner Schachtel tot und still zu verhalten. Aristoteles ist ein Allesfresser, er beweist dem Menschen, daß nichts ungenießbar ist, sobald man es nur einzuordnen versteht. Die Dinge, die in seinen Sammlungen vorliegen, ob sie nun leben oder nicht, sind durchwegs Objekte und zu etwas nützlich, wäre es auch, daß sich an ihnen zeigen läßt, wie schädlich sie sind. Sein Denken ist in allererster Linie ein Abteilen. Er hat ein entwickeltes Gefühl für Stände, Plätze und Verwandtschaftsbezeichnungen, und etwas wie ein System der Stände trägt er in alles hinein, was er untersucht. Bei seinen Abteilungen ist es ihm um Gleichmäßigkeit und Sauberkeit zu tun und nicht so sehr darum, daß sie stimmen. Er ist ein traumloser Denker (ganz im Gegensatz zu Plato); seine Verachtung für Mythen trägt er offen zur Schau; selbst Dichter sind ihm etwas Nützlich, anders schätzt er sie nicht. Heute noch gibt es Menschen, die sich einem Gegenstand nicht nähern können, ohne seine Abteilungen daran zu applizieren; und manch einer denkt, daß in den Schachteln und Schubladen des Aristoteles die Dinge ein klareres Aussehen haben, da sie in Wirklichkeit darin nur toter sind.¹⁴

Man lasse sich ein – ohne rasche und grundsätzliche Abwehr – auf Canettis Anregungen zu einer umfassenden Kritik unseres aristotelisch versetzten Denkens und unserer, sich stets aufs Naturrecht berufenden (berufen habenden) grausamen Praxis.

Eine Umkehr der Kirchengeschichte hat schon begonnen. In „Theologische Real-Enzyklopädie“, hat Hans-Jürgen Prien (Marburg) das Stichwort „Lateinamerika“ behandelt. Schon die Aufnahme dieses Stichworts in die Enzyklopädie belegt Sensibilität gegenüber der Vergangenheit des sogenannten Abendlandes. Prien sagt: „Man kann die Eroberung der Neuen Welt als Fortsetzung der Reconquista zumindest hinsichtlich der Kontinuität von Methoden und Personen“ verstehen. Es ging „um alles andere als um die Ausbreitung des Evangeliums bei den Indios. Immer wieder ist in den Quellen von der unersättlichen Gier der Spanier nach Reichtümern die Rede.“¹⁵ „Bei der Conquista ging es von vornherein um Unterwerfung und um Aneignung der Güter und der Arbeitskraft der Indios. Diese profanen Ziele wurden zu ihrer Rechtfertigung ideologisch verbrämt.“¹⁶ Die Sprache Priens hebt sich in ihrer Redlichkeit von der Tüchles und Glaziks ab. Der Mut, die Wahrheit als solche vorzulegen, gibt den Anstoß, die Wiedergutmachung an den letzten überlebenden Indios zu fordern und zu fördern! Prien sagt, daß bei der Eroberung Mittelamerikas und des Andengebiets von Südamerika die auf 100 Millionen geschätzte Einwohnerzahl auf ca. 10 - 12 Millionen dezimiert wurde.¹⁷ Zusätzlich „begann schon im 16. Jahrhundert die Einfuhr schwarzer Sklaven“. Prien gibt deren Zahl mit sieben Millionen an (bis zum Ende der Sklaverei im 19. Jahrhundert) und rechnet zusätzlich auf, daß mindestens die gleiche Zahl von Schwarzen bei der Gefangennahme in Afrika oder auf dem

¹⁴ A.a.O., 38f.

¹⁵ TRE, Bd. 20, Berlin/New York 1990, 452.

¹⁶ A.a.O., 454.

¹⁷ A.a.O., 455.

Transport nach Amerika getötet wurde. „Die Schwarzen waren das einfache 'Erdöl' der Kolonialzeit.“ Der Helfer der Indios, Las Casas, gab den törichten Rat, „indianische Zwangsarbeit durch Negerarbeit zu ersetzen“. Später be- reute er diesen Rat und verurteilte die Versklavung der Neger.¹⁸

Über das Verhältnis von Kirche und spanischer Politik formuliert Prien: „Die Kirche ließ sich dazu mißbrauchen, diese primären wirtschaftlichen Interessen christlich zu legitimieren, etwa durch die Auflage an die Kommenden-Inhaber, die Indios zu missionieren.“¹⁹

Ist der Machtmißbrauch heute beendet? Gegen Ende seines Beitrags stellt Prien für die achtziger Jahre fest: die „Tendenz des Vatikans, vakante Bistümer mit konservativen Klerikern zu besetzen, zeigt, wie schwer es der Kurie fällt, sich vom ... Zentralismus zu lösen.“²⁰

Das Jahr 1992 markiert eine 500 Jahre aufgeschobene Bekehrung der abend- ländischen Politik der fortgesetzten Ausrottung der Indios durch die Nach- fahren der Spanier, der andauernden Ausbeutung durch Europa und Nord- amerika, der Versklavung der Neger vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, deren Gefangennahme und Transport vor allem durch Engländer und Niederländer erfolgte.

Nun kann freilich ein deutscher Autor, dessen Volk die Verantwortung für Auschwitz trägt, nicht über den Genozid anderer Europäer (und Amerika- ner) schreiben, ohne die Verbrechen der eigenen Vergangenheit anzuspre- chen. Mit der Erinnerung an den Mord an Millionen zwischen 1941 und 1945 ist ein Hinweis gegeben, der an dieser Stelle unerlässlich ist. Die Verfolgung und Vernichtung der Juden reicht freilich noch weiter zurück, nämlich von dem Judenhasser Ambrosius, ja dem Neuen Testament (1 Thess. 2,14-16: „Aber schon ist der Zorn über sie gekommen – bis zum Ende“) über die französischen und deutschen Kreuzfahrer, die den Rhein als Mordbanden heraufzogen, über die kastilianische Reconquista und die polnischen und russischen Pogrome bis zur „totalen“ Vernichtung der europäischen Juden, auf der Basis einer antijüdischen Ideologie und nach dem Schema bewährter Pogrommodelle der Kreuzfahrerzeit (Gefangennahme; Ermordung; Entklei- den der Leichname, um die Kleider weiterzuverwenden; Verbrennen). In der Geschichte des abendländischen Christentums zeigt sich eine Gesinnung, die auf jeden Fall durch die römische Kirche mitverursacht wurde und (leider partiell noch) mitverursacht wird und die es möglich macht, die 'Wahrheit' *schonungslos* durchzusetzen.

Zur Bekehrung ist der Einzelne von Gott und vor Gott aufgerufen. Aber die Welt wird nur verändert, wenn sich die Institutionen, gerade auch die päpst-

¹⁸ A.a.O., 458.

¹⁹ A.a.O., 455.

²⁰ A.a.O., 473.

lich regierte römisch-katholische Kirche, ändern. Da sich Institutionen gegen Veränderungen schützen, im Fall der Kirche sich selbst tabuisieren, ist permanente kritische Aufklärung nötig, muß der Gehorsam verweigert werden um des größeren Gehorsams willen, den wir Gott schulden, und ist wahrscheinlich auch an einer Art 'innerkirchlicher Revolution' nicht vorbeizukommen. Die politischen Veränderungen in Europa in den letzten Jahren zeigen, daß Revolutionen auch ohne Unrecht und Blutvergießen sich durchzusetzen vermögen. Ich sehe den „Heiligen Geist“, dessen Wirken oft behauptet wird, der aber stets verborgen bleibt (also „gegläubt“ werden muß), gerade auch außerhalb von Institutionen am Werk.

Großvater, was weißt Du über Gott?

Eines Tages fragte ich: Sag, Großvater, was weißt Du über Gott? Da wurde mein Großvater traurig und gab mir keine Antwort. Mein Großvater starb auf dem Land ohne Gebet und ohne Beichte. Die Indios bestatteten ihn im Gesang der Flöten und der Trommel.

Mein Vater starb in einer Mine ohne Medikament und ohne Arzt.

Das Gold des Minenbesitzers hat die Farbe des Minerobluts.

Auf daß aber niemand ihn frage, ob er wisse, wo Gott ist, denn noch nie ist an seinem Haus ein so wichtiger Herr vorbeigekommen.

Es gibt eine Sache im Leben, die wichtiger ist als Gott:

daß niemand Blut speie, damit ein anderer besser lebe!

Quelle: *Atawallpa Yupanki*, Großvater, was weißt Du von Gott, in: *Kairos de Bolivia*, La Paz 1991. Vorgelegt und aus dem Spanischen übersetzt von *Thomas Schreijäck*.

Auszug aus den Dokumenten von Puebla: Ängste teilen

27 Mit Sorge erfüllen uns die Ängste aller Mitglieder des Volkes ohne Ansehen ihrer sozialen Stellung: ihre Einsamkeit, ihre familiären Probleme, und die so häufig zu beobachtende Sinnlosigkeit ihres Lebens ... ganz besonders aber wollen wir heute mit denen teilen, deren Ängste aus ihrer Armut herrühren.

28 Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein. Der Luxus einiger weniger wird zur Beleidigung für das große Elend der Massen. Diese Tatsache läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden. In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde, die um so schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern: „Man soll die Barrieren der Ausbeutung ... gegen die, die ihre besten Kräfte dem Aufstieg opfern, abbrechen“ (Johannes Paul II. Ansprache Oaxaca 5 AAS LXXXI S. 209).

29 Wir halten daher fest, daß die unmenschliche Armut, unter der Millionen von Lateinamerikanern leiden, eine verheerende und erniedrigende Geißel ist. Sie kommt zum Ausdruck in der Kindersterblichkeit, dem Wohnungsmangel, den Gesundheitsproblemen, den Hungerlöhnen, der Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, der Unterernährung, der Instabilität der Arbeitsplätze, der Massenauswanderung, die unter Druck und ohne gesetzlichen Schutz vonstatten geht, u. a.

30 Untersuchen wir die Situation eingehender, so stellen wir fest, daß diese Armut nicht Zufall, sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten und Strukturen ist. Hierzu gehört der innere Zustand unserer Staaten, der in vielen Fällen seinen Ursprung und Fortbestand aus Mechanismen herleitet, die, da sie nicht von echter Menschlichkeit, sondern vom Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen, die immer mehr verarmen. Diese Realität erfordert daher die Umkehr des einzelnen sowie tiefgreifende Strukturwandlungen, die den gerechten Bestrebungen des Volkes nach einer in Wahrheit sozialen Gerechtigkeit Genüge tun. Diese Strukturwandlungen haben in Lateinamerika entweder gar nicht oder zu langsam stattgefunden.

31 Diese äußerst allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in

32 – den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen; ...

34 – den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können;

35 – den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;

37 – den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichen Kalkül abhängig machen; ...

39 – den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt, und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann.

(Aus: Stimmen der Weltkirche Nr. 8. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla. 6. September 1968/13. Februar 1979. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. – Redaktion: Zwergel)

