

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, wenngleich in erkennbar polemischer Absicht.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Es ist also vernünftig, die Problematik der „christlichen

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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,<sup>3</sup> so steht er damit in einer langen Reihe von Geschichtsbetrachtungen, die man als „anklagende Geschichtsschreibung“ bezeichnen kann. Sie beginnt mit *Bartolomé de Las Casas*<sup>4</sup> und ist, was ihre zeitgenössischen Autoren betrifft,<sup>5</sup> 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?<sup>6</sup>

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

<sup>3</sup> „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.

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

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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: „Lateinamerika<sup>8</sup> wird geprägt durch 'vollkommenen Legalismus' in der Theorie und durch Ungerechtigkeit und fehlende Gesetzestreue in der Praxis.“<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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).

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> E. Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, 73.

<sup>10</sup> 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 Bevölkerung<sup>11</sup> 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“ Diskussion<sup>12</sup> bessert nichts daran; diese Diskussion ehrt die Spanier in *Spanien*, hat aber bestenfalls – wenn überhaupt – auf das Gewissen einzelner Spanier in Amerika gewirkt.<sup>13</sup>

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.“<sup>14</sup>

Und dem widersprechen auch die Augenzeugen nicht.<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter, Trier <sup>3</sup>1972.

<sup>13</sup> 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).

<sup>14</sup> 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 <sup>6</sup>1978.

<sup>15</sup> Z.B. B. Díaz del Castillo, Wahrhaftige Geschichte der Entdeckung und Eroberung von Mexiko, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1982.

<sup>16</sup> Zunächst hatte die Krone die „Theorie“ vom guten Beispiel aller Spanier als Weg zur Bekehrung verfolgt; vgl. M. Mömer, *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.“<sup>17</sup>

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

<sup>17</sup> *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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> Und die stärkere

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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;<sup>21</sup> 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,<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.

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

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.“<sup>25</sup>

### 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.<sup>26</sup> Das aufregendste und gleichzeitig umstrittenste<sup>27</sup> 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-

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

<sup>25</sup> 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.“

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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,<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

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:

<sup>28</sup> 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).

<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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

<sup>30</sup> 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“<sup>31</sup>? 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,<sup>32</sup> Kreolen und Mestizen vor allem an dem noch nicht eroberten Land der Indianer interessiert waren,<sup>33</sup> 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:<sup>34</sup> Als Ursache ist nicht nur die inzwischen vollzogene Anbindung der lateinamerikanischen Kirche an Rom zu nennen,<sup>35</sup> 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 ...“<sup>36</sup> In diesen Zusammenhang gehören auch die Gründung der nationalen Bischofskonferenzen (seit 1952) und der kontinentalen Zusammenschlüsse: CELAM

<sup>31</sup> Dussel, op. cit., 1966; dort auch weitere Details.

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

<sup>33</sup> Vgl. Beyhaut, op. cit. 155-162.

<sup>34</sup> Von jetzt an darf Brasilien aufgrund der dort parallel laufenden Entwicklung miteinbezogen werden.

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

<sup>36</sup> Prien, op. cit., 555.

(1955), CLAR = Lateinamerikanischer Verband der Ordensleute (1958).<sup>37</sup> 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.).<sup>38</sup> 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;<sup>39</sup> diese sind mehrheitlich Angehörige der sog. Einwandererkirchen, die sich jedoch der Aufforderung, unter den Katholiken zu missionieren, nicht anschlossen.<sup>40</sup>

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

<sup>37</sup> Vgl. *Dussel*, op. cit., 175.

<sup>38</sup> Vgl. *Dussel*, op. cit., 171-175.

<sup>39</sup> Vgl. *Meier*, op. cit., 75;

<sup>40</sup> 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,<sup>41</sup> 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.“<sup>42</sup>

Nun lassen sich zwar in der Entwicklung des sozialen Bewußtseins innerhalb der lateinamerikanischen Kirche deutliche Unterschiede wahrnehmen;<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> Zweifellos richtig ist, daß nur in Lateinamerika die Bedin-

<sup>41</sup> Vgl. *Prien*, op. cit., 821.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> *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.<sup>45</sup> 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 Ansatz<sup>46</sup> – 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.

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

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