

500 JAHRE EVANGELISIERUNG LATEINAMERIKAS

WAS WIR AUS IHREN LICHT- UND SCHATTENSEITEN LERNEN
KÖNNEN¹

von José Oscar Beozzo

Einleitung

In der Menschheitsgeschichte spielt die *Memoria*, das Werk, von dem »uns unsere Väter erzählten« (Ps 44, 2), eine fundamentale Rolle. Die Erinnerung hilft, in schwierigen Situationen zu widerstehen, die Hoffnung in unsicheren Stunden wiederzuerlangen, neue Wege zu entdecken, wenn die Perspektiven zu verschwinden scheinen. Die Erinnerung ist, wenn sie prophetisch und frei ist, für die Zukunft immer bedeutsam, indem sie nämlich die fruchtbaren Beispiele der Vergangenheit auf das Heute der Gemeinschaften überträgt. Die Erinnerung dient uns auch dazu, bereits begangene Fehler zu vermeiden und, wenn dies überhaupt möglich ist, sie wiedergutzumachen.

Für Lateinamerika und die Karibik nähert sich das Datum des 500. Jahrestages der Ankunft der Europäer auf unserem Kontinent. Es genügt nicht zu sagen, daß es, wie jedes historische Ereignis, doppeldeutig ist, daß es Licht- und Schattenseiten birgt. Es ist vielmehr nötig, uns denjenigen Stimmen zuzuwenden, die während dieser 500 Jahre zum Schweigen gebracht wurden und deren Schrei bis zu den Ohren des Gottes des Lebens aufstieg. Diese Stimmen werden uns sagen, welches Licht ihren Weg erleuchtete und welche Schatten der Trauer ihre Geschichte bedeckten.

Wir wollen auf unsere Vergangenheit zurückblicken, während wir die Sandalen von unseren Füßen streifen, denn das Land, auf dem wir stehen, ist heilig, durchtränkt von Schweiß und Tränen und all dem unschuldig vergossenen Blut. Wir wollen uns das Wort Gottes an Mose zu eigen machen, das er inmitten des brennenden Dornbusches sprach: »Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ...« (Ex 3, 7–8)

Der Gott unserer Väter

Die indigenen Völker des Kontinents waren zuallererst verwirrt, weil ihre Vergangenheit und ihr spiritueller Weg gänzlich zurückgewiesen wurden, zunächst aus Unwissen-

¹ Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Downes, Münster

heit, dann aber absichtlich und systematisch durch eine Politik, die das ganze indigene religiöse Erbe ablehnte und dämonisierte. Die Unwissenheit geht schon auf Rechnung des Kolumbus, der in seinem Tagebuch am 12. Oktober 1492 schreibt: »[...] es scheint mir, daß sie keine Religion haben.«²

Pero Vaz de Caminha, der Chronist der Armada Cabrals, die Brasilien im Jahre 1500 streifte, berichtet von diesen Ländern in einem Brief an den König ähnlich wie Kolumbus: »Sie scheinen mir Menschen von solcher Unschuld zu sein, daß sie schon bald Christen werden würden, wenn wir ihre und sie unsere Sprache verstünden. Ich sehe, daß sie nach den äußerlichen Anzeichen weder einen Glauben haben noch kennen.«³

Jean de Lery, ein protestantischer Missionar, den Calvin zu den französischen Hugenotten Brasiliens (1555–1558) schickte, die sich in der Guanabarabucht in Rio de Janeiro niederließen, schreibt ähnlich: »Obwohl der Satz des Cicero, daß es kein Volk gibt, das so grausam, barbarisch und wild ist, daß es keine Vorstellung von der Existenz Gottes hat, allgemein akzeptiert zu sein scheint, so sehe ich doch einige Schwierigkeiten, unseren Tupinambás eine Vernunft zuzusprechen. Denn sie haben nicht nur keine Vorstellung des wahren Gottes, sondern sie verehren nicht einmal irgendwelche irdischen oder himmlischen Gottheiten, wie etwa die antiken Heiden [...]«.⁴

Auf diese Deutung, die zugleich naiv und voll von Vorurteilen ist und in der katholische und reformierte Christen übereinstimmen, antworten die indianischen Weisen in jeder Beziehung mit Stärke und Hochmut. Japi-Açu, Häuptling der Tupinambá an den Küsten von Maranhão (Brasilien), trägt beim Empfang der Franzosen vor: »[...] die verfluchten *peró* (Portugiesen), die uns soviel Schlechtes antaten, machten nichts anderes als uns tadeln, weil wir keinen Gott verehren. Elendige! Wie können wir ihn denn verehren, wenn uns niemand zuvor lehrte, ihn zu kennen und zu verehren?

Wir wissen ebenso gut wie sie, daß es einen Gott gibt, der alle Dinge schuf, der gut ist und uns eine unsterbliche Seele gab.«⁵

In Peru machte sich Garcilazo de la Vega, Sohn einer Inkaprinzessin und eines spanischen Hauptmanns, zur Hauptstimme des tiefen Glaubens seiner Vorfahren an den Schöpfer von Himmel und Erde und allem, was existiert. Mit Nachdruck betonte er, daß »die Inkas der Spur des wahren Gottes, Unseres Herrn, folgten: Sie verehrten nicht nur die Sonne wie einen sichtbaren Gott, dem sie Opfer darbrachten und große Feste bereiteten, sondern ihre Könige und ihre Priester, die Philosophen waren, folgten auch der Spur des natürlichen Lichts (der Vernunft), dem wahren höchsten Gott und unserem Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat [...]«.⁶

Heute kann unsere Antwort auf diese alte indianische Feststellung nur die des Apostels Paulus sein, dessen Art, wie er Gottes Wege in der Geschichte der Athener zu erkennen suchte, wir als Vorbild nehmen: »Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders

² CHRISTOPH KOLUMBUS, *Das Bordbuch*, mit einem Nachwort von Frauke Gewecke (Insel Taschenbuch 476) Frankfurt/Main 1981.

³ SILVIO CASTRO, *A Carta de Pero Vaz de Caminha — O descobrimento do Brasil*, Porto Alegre 1885, 94.

⁴ JEAN LERY, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte–São Paulo 1980, 205.

⁵ CLAUDE D'ABEVILLE, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte–São Paulo 1975, 60.

⁶ INCA GARCILAZO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, Bd. I, Lima 1973, 72.

fromme Menschen. Denn als ich umherging und eure Heiligtümer ansah, traf ich auf einen Altar mit folgender Inschrift: »Dem unbekanntem Gott«. Dieser Gott, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, den verkündige ich euch. Gott, der die Welt schuf und alles in ihr.« (Apg 17, 22–24 a) Die umgekehrte Haltung erschütterte die indianisch-amerikanische Welt tief und brachte sie in Verwirrung. Christ zu sein bedeutete, mit all seinen kulturellen Wurzeln, mit allem, was die Eltern zuvor gelehrt hatten, zu brechen, sich zu verlieren und dann nicht mehr den Mut zum Weiterleben zu haben. Was daraus folgt, wird aus dem Dialog der »Doce«, der Ersten Zwölf Franziskaner, mit den indianischen Weisen Mexikos sehr deutlich, wenn diese ihnen sagen:

»Es beruhige sich euer Herz und euer Fleisch,
unsere Herren,
weil wir ein wenig eröffnen werden,
jetzt werden wir ein wenig lüften
das Geheimnis, die Truhe des Herrn, unseres (Gottes).
Ihr habt gesagt,
daß wir uns nicht bekennen
zum Herrn, der nahe und mit uns ist,
von dem Himmel und Erde sind.
Ihr habt gesagt,
daß unsere Götter nicht die wahren wären.
Ein neues Wort ist dieses,
das ihr sprecht,
deshalb sind wir verwirrt,
deshalb sind wir aufgebracht.
Weil unsere Vorfahren,
sie, die existierten, sie, die auf dem Land lebten,
nicht von dieser Möglichkeit sprachen.
Sie gaben uns
ihre Lebensnormen,
sie hielten ihre Götter für die wahren,
leisteten ihnen Kultdienst,
priesen die Götter.
Sie lehrten uns
all ihre Kultformen,
all ihre Arten (die Götter) zu preisen.«

Die tragische Schlußfolgerung der Weisen ist:

»(Aber), wohin sollen wir gehen?
Wir sind einfache Menschen,
wir sind vergänglich, wir sind sterblich,
laßt uns denn sterben,
laßt uns umkommen,
denn unsere Götter sind schon tot.»⁷ (Hervorhebung O. B.)

⁷ MIGUEL LÉON-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, Petrópolis 1984, 20–21.

Was ist unsere heutige pastorale Antwort auf diese theologische Anfrage, die die indianischen Völker uns stellen? An vielen Orten des Kontinents, angefangen von der Stadt Riobamba des Bischofs Leonidas Proaño in Ecuador bis nach São Felix do Araguaia des D. Pedro Casaldáliga in Brasilien, von Chiapas des Bischofs Samuel Ruiz bis Tarahumara des Bischofs Llaguno in Mexico, vielerorts und in vielen indianischen Völkern gibt es eine demütige, unruhige und beharrliche Suche nach einer evangelischen und befreienden Antwort auf diese Frage. Ohne eine solche mutige und radikale Antwort kann sich das Evangelium nicht in eine *Frohe Botschaft* im Leben dieser Völker verwandeln.

In einer pastoralen Erklärung am Ende des zentralamerikanischen Treffens der Kirchen mit indianischen Gemeinschaften (México D. F., vom 1.–7. September 1989) versicherten die Bischöfe, nachdem sie den Darlegungen der indianischen Delegierten gefolgt waren:

»7. Wir nehmen uns ihrer Problemstellungen an:

- Wir treten ein für ihr Recht, als Indígenas zu leben.
- Wir optieren für die Indígena als Volk, als dialogisches und historisches Subjekt mit seiner ganzen Daseinsstruktur: mit ihrem Leben, ihrer Geschichte, ihrer Selbstbestimmung, ihrem Weltbild und ihrer Religion.[...]

9. Wir wollen auch, daß diese Option unterstützt wird:

- durch Land, auf das sie ein Recht haben,
- durch ihre eigene (organica) Struktur, auf die sie ein Recht haben,
- durch die Feier ihrer Religion, auf die sie ein Recht haben,
- durch eine zweisprachige und bikulturelle indianische Erziehung, auf die sie ein Recht haben und die den Respekt gegenüber ihrer Identität sichert. Sie soll ihr Bewußtsein, ihre Organisation und die Verteidigung ihrer Rechte unterstützen, die sie zu einem freien Leben führen, und ihren historischen Kampf stärken.«

Gerade im theologischen und pastoralen Bereich hat dies zu weitreichenden Konsequenzen geführt:

»13. Eine notwendige Voraussetzung, diesen langen Prozeß gehen zu können, ist die wahre Liebe zu unseren indianischen Gemeinden, den verschiedenen Gesichtern Christi, des Herrn, als zahlreichen Zweigen und Blättern des Stammes der alleinigen historischen Rettung der Menschheit.

14. Diese Liebe in Christus mahnt uns, die Kulturen anzuerkennen, zu schätzen und für wertvoll zu halten. In der Tat handelt es sich nicht allein darum, die unterschiedlichen und verschiedenen Manifestationen zu bewundern, sondern die Art und Weise zu entdecken, wie Gott selbst sich denen offenbart hat, die ihn über Jahrtausende gesucht haben, damit so die Geschichte der Rettung dieser Völker verwirklicht wird.«⁸

⁸ DEMIS-CELAM, *Primer encuentro episcopal de pastoral indígena — México, Centroamérica, Panamá, México* 1989.

Gott, der alle Blumen liebt

Eine weitere verwirrende Erfahrung für die indianisch-amerikanische Welt war die völlige Ablehnung nicht nur ihrer religiösen Erfahrungen, sondern ihrer ganzen Kultur, die dadurch ausgelöscht wurde, daß man ihr im Namen der Herrschaftspolitik, oftmals aber auch im Namen der religiösen Erfahrung eine fremde Sprache, fremde Sitten und Lebensformen aufbürdete. Einige der Kolonisatoren sprechen diesen Zusammenhang zwischen politischer und kulturell-religiöser Dominanz offen aus. Gaspar Barleus, Chronist der holländischen Okkupation des Nordostens Brasiliens im 17. Jahrhundert, bekennt aufrichtig die Rolle und den Platz der Religion im kolonialherrschaftlichen Unternehmen: »Um uns die Macht zu sichern, machen wir uns ohne Zweifel auch die religiösen Meinungen zunutze. Jeder nimmt diejenige, die er gewählt hat, als Götzeninstrument, um die Sicherheit im Wohlstand zu suchen, nicht nur die Rettung der Menschen, sondern auch der Herrschaft.«⁹

Marquis de Pombal, Premierminister des portugiesischen Königs José I., verdeutlicht die Kulturpolitik der portugiesischen Krone auf dem sprachlichen Gebiet, indem er sie in den Bestimmungen für die Indianersiedlungen von Maranhão und Grão Para (1757), die zur Ausweisung der Jesuiten führten, als ein wesentliches Element des politischen Planes von Herrschaft darstellt: »Immer war es eine höchste, unveränderliche Praxis in allen Nationen, die neue Domänen eroberten, sobald wie möglich ihre eigene Gottheit bei dem eroberten Volk einzuführen, weil es unwiderruflich ist, daß dieses das effizienteste Mittel ist, um die ländlichen Völker von der Barbarei ihrer alten Sitten zu entfernen. Und die Erfahrung hat gezeigt, daß mit der Einführung der Sprache des Herrschenden, des Eroberers, gleichzeitig die Liebe, die Verehrung und der Gehorsam zum selben Herrscher verwurzelt wird.«¹⁰

Bis heute besteht noch in der vorherrschenden lateinamerikanischen Mentalität, selbst in den volkstümlichen Bereichen, eine grundlegende Verachtung der indianischen Kulturwelt und ihrer Sprachen, von denen zur Zeit der Konquista mehr als 2.200 existierten. Heute gibt es davon nur noch ca. 600. Für ein Volk ist die Rückeroberung der Sprache zugleich eine Rückeroberung der eigenen Würde und Identität. Als die Aymara von Bolivien ihre eigene methodistische Aymara-Kirche mit einer eigenen Liturgie und Sprache errichten durften, erlebten sie eine Wiedergeburt ohne Vergleich in ihrer bisherigen Geschichte. Es war die Geburt eines Christentums mit indianischem Antlitz, das sich an vielen Orten verwirklichen wird — vergleichbar kleiner Ölflecken [auf dem Wasser], die in der Dunkelheit von 500 Jahren sich zu einem großen Netz der Solidarität von indianischen Völkern des Kontinents zu vereinen und zu artikulieren beginnen.

Dom Pedro Casaldáliga schrieb im Vorwort der Grammatik des Tapirapé-Volkes, eines Volkes, das zum Aussterben verurteilt war — in den 50er Jahren gab es nur noch 40 Tapirapé — und heute eine Wiedergeburt in Kindern, Leben, Kultur und Hoffnung erlebt:

⁹ GASPAR BARLEUS, *História dos feitos recentemente praticados, durante oito anos no Brasil*, Belo Horizonte-São Paulo 1974, 71.

¹⁰ *Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão [...]*, Lisboa na Officina de Manoel Rodrigues, Anno MDCC.LVIII, n.6, in: JOSÉ OSCAR BEOZZO, *Leis e Regimentos de Missão*, São Paulo 1983, 129 ff.

»Die Grammatik einer Volkssprache zu verfassen, kann zwar bloß das Festhalten einer Vergangenheit sein, es kann dem Volk aber auch systematisch eine Zukunft geben, weil die geschriebene Sprache wie die Infrastruktur der gesprochenen Seele ist. Die Autoren dieser Grammatik ... setzen auf die Zukunft der Tapirapé-Nation, sie wollen zur Stärkung eines Volkes beitragen, das auszusterben droht. Wie sie sich vor dreißig Jahren vermehrten, so vermehren sie sich auch heute an Kindern, an ethnischem Bewußtsein und an militanter Praxis, das eigene Land und die Selbstbestimmung zu garantieren.

Die Tapirapé-Indianer, zunächst die Autoren und Herren ihrer gesprochenen Sprache und Schrift, finden sich in dieser Grammatik wie in einem Familienalbum wieder, und sie stärken sich mit ihr als Tapirapé, indem sie Tapirapé sprechen. Sie haben schon ihr Land gerettet, selbst wenn es nach und nach wechselte und dezimiert wurde. Sie retteten auch vollkommen ihre Sprache. Sie überlebten, wuchsen, blühten auf als Tapirapé-Volk.«¹¹

Dies ist die einzige Möglichkeit, fünf Jahrhunderte wiedergutzumachen, in denen das Evangelium mit der abendländischen Kultur verwechselt und so die Inkulturation der christlichen Botschaft in den vielen Kulturen und Sprachen des Kontinents verhindert wurde. Diese europäisch-abendländische Ausschließlichkeit bedeutete den Tod für all diejenigen, welche die sogenannte »Begegnung der Kulturen« erlitten, und sie fand in bestimmten Dichtungen der Mayas ihre radikalste Verurteilung:

»Die Sonne zu kastrieren!

Das zu machen, kamen die dzules (die Fremden) hierher.«¹²

In der Dichtung von Chilam Balam de Chumayel liest man:

»Sie haben uns christianisiert,

aber reichten uns weiter von einem zum anderen
wie Tiere.

Gott ist von den Aussaugern beleidigt.«¹³

Und diese Erfahrung gilt weltweit für die Art und Weise, wie das Christentum verkündet wurde und wie die indigene Welt es wahrnahm. Davon berichtet uns eine Prophezeiung des Buches der (Maya-)Geschlechter Chilam Balam de Chumayel: »Einzig durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester kam es, daß unter uns die Traurigkeit, daß unter uns das Christentum eingeführt wurde. Denn viele Christen kamen hierher mit dem wahren Gott, doch das war der Anfang unseres Elends, der Anfang der Besteuerung, der Anfang des Almosens, die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging, der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen, der Anfang der Überfälle, der Anfang der Beraubung von allem, der Anfang der Versklavung wegen der Schulden, der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden, der Anfang des kontinuierlichen Streites, der Anfang des Leidens. Es war der Anfang des Werkes der Spanier und der Patres, der Anfang, sich die Kaziken (Häuptlinge), die Lehrer und die Finanzbeamten nutzbar zu machen.

Obwohl sie kleine Kinder waren, wurden die Jungen der Dörfer gequält! Unglückliche! Ärmste! Die Ärmsten protestierten nicht gegen denjenigen, der sie zu seinem Vergnügen

¹¹ PEDRO CASALDALIGA, in: ALMEIDA u. a., *A língua Tapirapé*, Rio de Janeiro 1983, 1–2.

¹² MIGUEL LÉON-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, 60.

¹³ Ebd., 60; im Original: »Cristianizaram-nos, mas nos fazem passar de uns a outros como animais. Deus está ofendido com os chupadores.«

versklavte, der Antichrist auf Erden, der Tiger der Völker, die wilde Katze der Völker, Aussauger des armen Indios. Aber es wird der Tag kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes auf einen Schlag auf die Erde herunterfallen wird.«¹⁴

Dasselbe Gedicht verurteilt den ausschließlichen Ethnozentrismus, der Kolonisierung und Evangelisierung begleitete:

»[...] die dzules machten es nicht so,
als sie hier ankamen.
Sie lehrten uns das Fürchten,
kamen, unsere Blumen verwelken zu lassen,
damit ihre Blume überlebe.
Sie vernichteten und verschluckten unsere Blume«.¹⁵

Es ist die Hoffnung der Armen, daß Gott ihre Tränen trocknen wird; daß er kommen wird, Gerechtigkeit auf Erden wiederherzustellen: Diese Hoffnung beruht auf einer der letzten Wurzeln des indianischen Widerstandes. Die Armen halten das Bewußtsein lebendig, daß Gott die gegen sie begangenen Verbrechen nicht wollen und noch weniger rechtfertigen kann. Sie wissen auch, daß das Lob Gottes keine Blume umbringt, daß vielmehr alle überleben, gemeinsam zusammenspielen und eine Vielfalt von Farben und Düften formen werden. Das kleine Veilchen oder die Feldblume sind genauso wichtig wie die Rosen und Jasmine.

Der Gott der Milde und des Friedens — nicht des Krieges und der Gewalt

Die Frage ist für die Problematik der Evangelisierung Lateinamerikas zentral. Kolumbus ahnt sie schon in der ersten Zeile, die er über Amerika schreibt: Muß der Glaube sich durch Waffen und Gewalt durchsetzen, in derselben Weise wie Mauren und Christen einander bekämpften, die sich seit sieben Jahrhunderten militärisch in Europa gegenüberstanden? Ist »*glaub oder stirb*« die einzig mögliche Alternative im Umgang und im Verhältnis zwischen Personen und Gruppen unterschiedlicher Religionen und Kulturen? Oder könnte der Glaube nicht auch den Weg der Apostel wiederfinden, den Weg der an die Schwachen gerichteten Verkündigung, ausgerüstet allein mit der Macht des Beispiels, der Liebe und der Überzeugung? Las Casas, der uns das Bordbuch des Kolumbus überliefert, zitiert den Admiral folgendermaßen: »In der Erkenntnis, daß es sich um Leute handle, die man weit besser *durch Liebe als mit dem Schwerte* (Hervorhebung O.B.) retten und zu unserem Heiligen Glauben bekehren könne, gedachte ich sie mir zu Freunden zu machen und schenkte also einigen unter ihnen rote Kappen [...]«¹⁶

In jener Zeit war man fest davon überzeugt, daß die Indianer zum christlichen Glauben bekehrt werden mußten. Darüber bestand kein Zweifel. Zweifel bestand nur, wie dies zu

¹⁴ Ebd., 65–66.

¹⁵ Ebd., 60.

¹⁶ CHRISTOPH KOLUMBUS, *Das Bordbuch*, 46.

geschehen habe, und Kolumbus ahnte die Möglichkeit der Bekehrung mehr *durch Liebe* als *durch das Schwert*. Aber sehr schnell trennte er sich vom milden Weg, und am gleichen Tag verkündete er seine Absicht, sechs Indios zu nehmen und sie nach Spanien zu bringen: »Wenn es dem Allmächtigen gefällt, werde ich bei meiner Rückfahrt sechs dieser Männer mit mir nehmen, um sie Euren Hoheiten vorzuführen, damit sie die Sprache (Kastiliens) erlernen.«¹⁷

Zwei Tage später, am 14. Oktober, nimmt Kolumbus 7 Indios gewaltsam gefangen: »[...] da ja die Bewohner keine besonderen Kenntnisse von Waffen besitzen, wovon Eure Hoheiten sich bei den sieben Männern persönlich überzeugen können, die ich ergreifen ließ, um sie nach Spanien mitzubringen, wo sie unsere Sprache erlernen sollen, ehe wir sie wieder zurückbringen. Sollten Eure Hoheiten den Befehl erteilen, alle Inselbewohner nach Kastilien zu schaffen oder aber sie auf ihrer eigenen Insel als Sklaven zu halten, so wäre dieser Befehl leicht durchführbar, da man mit einigen 50 Mann alle anderen niederhalten und zu allem zwingen könnte.«¹⁸

In einer zwei Jahre später an die Könige von Spanien gerichteten Aufzeichnung hat Kolumbus schon alle Bedenken verloren. Nur die Gewalt, die Versklavung, das Handeltreiben mit menschlichen Personen und nicht mehr die Liebe waren für ihn der Weg, sowohl zu kolonisieren als auch zu evangelisieren. Nachdem er zunächst davon gesprochen hatte, die *Kannibalen* aus diesen Ländern — Männer, Frauen und Kinder — als Sklaven an den König zu schicken, damit er sie als Geschenk an andere weiterreiche, die ihnen die Sprache lehren könnten, verknüpft er das mit der Taufe: »[...] wenn sie die Sprache verstünden, empfangen sie viel schneller die Taufe, mit großem Vorteil für ihre Seelen.«¹⁹

Kolumbus bringt von seiner zweiten Reise einen Kolonisierungsplan mit. Darin schlägt er vor, jedes Jahr eine angemessene Anzahl von Karavellen zu diesen Inseln fahren zu lassen. Sie sollten Vieh, Lebensmittel und Werkzeug für die Kultivierung und Besiedelung des Landes bringen. Neben den Transportkosten »könnte jede Ware mit Sklaven, mit solch wilden Menschen, die bereitwillig, gut geformt und mit sehr gutem Verstand begabt sind, gezahlt werden; und Ihre Majestäten könnten darüberhinaus Ihre Rechte über die zu ihnen gebrachten Sklaven in Gewinn umsetzen.«²⁰

Knapp fünfzehn Monate nach der Ankunft des Kolumbus in Amerika, von Oktober 1492 bis Januar 1494, hat sich das Indianerbild der Kolonisatoren gewandelt: von gutmütigen und freundlichen Indios zu wilden Kannibalen. Ihre Versklavung und Benutzung als Tauschobjekte für Handelswaren mit späterem Verkauf in Europa entwickelt sich reibungslos, um das Kolonialunternehmen zu finanzieren, die Truhen des Königs von Spanien zu bereichern und die Indios für die Taufe und ein christliches Leben vorzubereiten. Was bisher noch als Ausweg eines Abenteurers auf der Suche nach Unterstützung für sein Unternehmen erscheinen konnte, wird nun einen philosophischen und theologischen

¹⁷ Ebd., 48.

¹⁸ Ebd., 53.

¹⁹ »Memorial que o Almirante deu para dom Antonio de Torres entregar aos Reis Católicos — Cidade de Isabela — 30 de janeiro de 1494«, CRISTOVÃO COLOMBO, *Diários da descoberta da América*, Porto Alegre 31986, 122.

²⁰ Ebd., 123.

Anstrich erhalten. Es bleibt ein Handels- und Religionsunternehmen. »Den Glauben und das Reich auszudehnen«, sich mit » Kreuz und Schwert« durchzusetzen, sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen für die Einführung der spanischen und portugiesischen Herrschaft. Wie Darcy Ribeiro sagt, waren Spanien und Portugal gleichzeitig »handels-treibende und erlösende« Imperien.

Ginés de Sepulveda, ein gebildeter Theoretiker des beginnenden europäischen Kolonialismus, rechtfertigte den Gebrauch von Gewalt und den Krieg gegen die indianischen Völker Amerikas sowohl aus kulturellen als auch aus politischen, ethischen und religiösen Gründen. Die Spanier könnten einen gerechten Krieg führen, weil ihre Kultur gegenüber der Kultur der »Barbaren«, die in Amerika wohnen, überlegen sei: weil jene nicht dem Naturgesetz folgen. Daher ist es ethisch zu rechtfertigen, »[...] die Heiden von verbrecherischem und unmenschlichem Stumpsinn abzuhalten... und sie zu den guten und menschlichen Sitten zu führen.«²¹ Außerdem hätten die Christen die Pflicht, diese Völker zu erobern und gegen sie Krieg zu führen und zwar wegen der Menschenopfer, die diese vollziehen: »Nachdem so die Unglücklichen unterworfen sind, sollen sie sich von ihren unsäglichen Verbrechen enthalten. Im Umgang mit den Christen und ihren gerechten, frommen und notwendigen Warnungen werden sie dann zum geistigen Wohl und zur Redlichkeit ihrer Sitten zurückkehren, und sie werden die wahre Religion mit ihrer immensen Wohltat bereitwillig erhalten, die sie zur ewigen Rettung führt.«²² Schließlich rechtfertigt auch die religiöse Predigt den Krieg: »So wie wir verpflichtet sind, den umherirrenden Menschen den Weg zu zeigen, so verpflichtet uns das Naturgesetz und die menschliche Nächstenliebe, die Heiden zur Kenntnis der wahren Religion zu führen... in der Weise, daß nicht nur die Wahrheit die Finsternis des Irrtums verjagt, sondern auch so, daß die Kraft der Angst die Fesseln der schlechten Gewohnheiten zerreißt.«²³

Diejenigen, die die den Indianern zugefügten Leiden vor Augen hatten — das Massaker, dem sie durch Kriege unterworfen wurden, das Dahinsterben, das aus den Wanderungen und der Zwangsarbeit resultierte, die Dezimierung durch Epidemien und Krankheiten, die durch die Konquistadoren eingeschleppt waren — sie konnten sich lediglich darüber empören und revoltieren, indem sie versuchten, die Predigt des Evangeliums von dem zu lösen, was ihnen als deren Mißbrauch durch die Siedler und Administratoren erschien. Ihnen stand klar vor Augen, daß der Einsatz von Krieg und Gewalt nicht nur ein Mißbrauch war, sondern sogar integraler Bestandteil der Kolonialherrschaft und in diesem Zusammenhang eine notwendige vorbereitende Stufe für die nachfolgende Predigt des Evangeliums, die als Strukturelement des Kolonialunternehmens gesehen wurde.

In Brasilien zum Beispiel empörten sich die Jesuiten anfangs so sehr gegen die Versklavung von Indianern, daß sie denjenigen die Absolution verweigerten, die in ihren Häusern und »engenhos« (Zuckermühlen) »schlecht gehaltene Sklaven« besaßen. Schließlich aber vertraten auch die Jesuiten eine Verknüpfung von Katechese mit der vorherigen Unterwerfung der Indios durch Waffengewalt. Unterwerfung und Angst wurden zum Bestandteil der missionarischen Pädagogik, wie es Nóbrega in seinem »Diálogo

²¹ JUAN GINÉS SEPULVEDA, *Tratado sobre las justas causa de la guerra contra los indios*, México 1979, 32.

²² Ebd., 32.

²³ Ebd., 33–34.

da Conversão do Gentio« (Gespräch von der Heidenbekehrung) deutlich ausdrückt, wenn er schreibt, daß man vergebens missioniere,« [...] solange diese Heiden nicht unterworfen seien, und sie nicht mit Angst kämen, um den Glauben zu empfangen.«²⁴

Es scheint, daß es innerhalb der Logik des Systems keinen anderen Ausweg gab als die Evangelisierung mit der Gesamtheit des Kolonialunternehmens zu verknüpfen, einschließlich der nach kurzem anfänglichem Zögern begonnenen Versklavung von Indios und der bald danach ohne große Bedenken vor sich gehenden Versklavung von Afrikanern. Die Empfehlungen Pe. Manoel da Nóbregas, des Provinzials der Jesuiten Brasiliens, die er in einem Brief an den König schrieb, können als Beispiel für die allgemeine Kolonialpolitik dienen: »Unterwirft man die Heiden, so wird es nicht mehr schlecht behandelte Sklaven geben und es werden sich viele Bedenken erübrigen: Denn die Männer werden *legitime Sklaven* sein, die im Krieg gefangen wurden, und man wird Dienst und Vasallität von den Indios haben. Das Land wird sich bevölkern, und Unser Herr wird *viele Seelen* bekommen, und Eure Hoheit wird *hohe Einkommen* in diesem Land haben, weil Ihr viel Vieh und viele Mühlen haben werdet. Denn es gibt hier kein Gold und Silber.«²⁵

Diejenigen, die sich prophetisch gegen das System auflehnten, bezahlten ihre Opposition mit Verfolgung, Ausweisung und Tod. Las Casas sagte, die einzige Weise zu evangelisieren sei »die apostolische Art«. Mit Sanftmut und Liebe solle man evangelisieren. Diese Meinung brachte ihm auf Betreiben der Kolonisatoren den Ausschluß aus seiner Diözese von Chiapas in Mexico ein. In seinem Buch »Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión« (Von der einzigen Art, alle Menschen zur wahren Religion zu führen) schreibt er: »Für jeden, der wünscht, sie zu belehren oder sie von einer Lehre zu überzeugen, vor allem von der Lehre des Evangeliums, ist vor allem anderen eines notwendig: er muß die Gesinnungsbereitschaft seiner Zuhörer bekommen, so daß diese wohlwollend ihn lieben. Zweifellos erreicht man das mit der Sanftheit der Stimme, mit einem freundlichen Antlitz und mit anderen ähnlichen Mitteln.

Wenn der Prediger des Wortes Gottes jedoch seinen Anhängern Kummer bereitet, sie mißhandelt und mit schrecklichen körperlichen Züchtigungen ängstigt, das heißt mit der Peitsche, mit Gefängnis oder anderen Strafen, die er für die begangenen Sünden nach der Taufe eigenhändig oder durch eigenen Befehl ausführt, so steht es fest: die Ungläubigen werden ihn hassen und demzufolge nicht zuhören wollen, und sie werden auch nicht das tun, was er ihnen sagt. Sie werden auch keinen Geschmack daran finden, an das zu glauben, was man über den Glauben gesagt hat und was sie von ihm schon akzeptiert hatten. Denn was eine Person nicht selbst wählt, das kann sie weder wünschen noch lieben; und leichter verachtet sie denjenigen, den sie nicht liebt. Denn nichts ist gut, wenn es nicht freiwillig ist. Deshalb befahl der Herr, man solle keinen Stab, mit dem Gewalt geübt werden kann, mit auf den Weg nehmen.«²⁶

Bischof Antonio Valdivieso in Nicaragua denunzierte die Gewalttätigkeiten, den Raub der Ländereien und die Versklavung der Indios, die durch den Gouverneur Contrera und

²⁴ PE. MANUEL NOBREGA, »Diálogo da Conversão do Gentio«, in: SERAFIM LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário de São Paulo, 1954, Bd. II. (1553–1558), 328.

²⁵ SERAFIM LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Bd. II, 116.

²⁶ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Del unico modo de atraer a todos pueblos a la verdadera religion*, México 21975, 468–469.

seine Familie praktiziert wurden. Dies war auch der Grund seiner Ermordung auf Befehl des Gouverneurs (26. 02. 1550). Dasselbe Schicksal traf vier Jahrhunderte später Bischof Oscar Arnulfo Romero (24. 03. 1980) in El Salvador. Bischof Romero und tausend andere Christen von heute haben sich zu Erben dieser Propheten des 16. Jahrhunderts gewandelt. Sie weigern sich, das Evangelium mit der Gewalt der Mächtigen gegen die Kleinen zu verbinden, indem sie sich zu Zeugen und Boten des Gottes des Friedens und der Milde machen.

Gott als Verteidiger der Schwachen, Witwen und Waisen

Wenn wir uns fragen, wie es möglich war, daß die evangelische Botschaft trotz der kolonialen Wirklichkeit zu den Herzen der Indios gelangte, so müssen wir antworten: durch einige Ritzen konnte Licht und ein wahrhaftigeres Bild des Gottes Jesu Christi durchdringen.

Für das evangelische Zeugnis in Lateinamerika war von Anfang an die Frage des *Rechtes* wesentlich, eben weil es permanent und strukturell gebrochen wurde. Die Predigt von Fray Antônio de Montesino, die am vierten Adventssonntag 1511 auf der Insel Hispaniola (die heutige Dominikanische Republik) gehalten wurde, zeigt sehr anschaulich das ungerechte System, das sich als Kolonialsystem einen Weg gebnet hatte. Er kommentiert den Satz Johannes des Täufers: »Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft«. Unter den Zuhörern befanden sich der Admiral Diego de Colón, der Sohn des Kolumbus, die wichtigsten Beamten des Königs und weitere bedeutende Persönlichkeiten der Insel: »Diese Stimme — sagte er -[verkündet], daß ihr alle in Todsünde lebt und darin sterben werdet, weil ihr diesen Unschuldigen gegenüber grausam und tyrannisch seid. Sagt, mit welcher Berechtigung und mit welchem Recht haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Sklaverei? Was ermächtigt euch, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die friedlich und ruhig in ihrem eigenen Lande lebten, Kriege, in denen ihr unendlich viele von ihnen mit nie gehörtem Mord und nie dagewesener Zerstörung vernichtet habt? Warum haltet ihr sie in Unterdrückung und Erschöpfung, ohne ihnen etwas zu essen zu geben, ohne ihre Krankheiten zu heilen, die sie befallen wegen des Übermaßes an Arbeit, das ihr ihnen auferlegt; und sie sterben euch weg, oder besser: ihr tötet sie, nur um jeden Tag Gold herauszupressen und zu erhalten?«²⁷

Las Casas kommentiert, daß die Predigt Bestürzung hinterließ. Viele waren von Sinnen, andere verstockt, einige etwas reuig, aber keiner, wie man später sah, bekehrt. Nach Abschluß der Predigt versammelten sich alle beleidigt und verstimmt im Haus des Admirals und gingen nach dem Frühstück zum Konvent der Dominikaner hinaus, damit der Mönch sich rechtfertige wegen der Predigt, die »[...] etwas so Neuartiges und Schändliches im Ungehorsam gegen den König und zum Nachteil aller Bewohner der ganzen Insel« war.²⁸ Der Superior der Dominikaner auf Santo Domingo, Pedro de Córdoba, übertrug die Verantwortung für die Predigt auf sich und die ganze Gemeinschaft: »[...] Was

²⁷ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *História de las Indias*, Bd. II, México 1981, 441.

²⁸ Ebd., 442–443.

der Pater gepredigt hat, stimme mit seiner Überzeugung und der aller anderen überein. Nachdem es von ihnen eingehend und reiflich überlegt worden sei, seien sie übereingekommen, daß er [Montesino] als gottesfürchtige Wahrheit etwas predigen solle, das zur Rettung aller Spanier und aller Indios dieser Insel notwendig sei. Denn erstere sähen diese täglich sterben, ohne sich mehr um sie zu kümmern als um Tiere auf dem Feld.«²⁹ Angesichts der Drohung, daß sie von der Insel ausgewiesen würden, antwortete Pedro, daß sie damit wenig Arbeit hätten, denn ihre Habe bestünde aus nichts als dem Habit, der sie kleidet, und einigen Decken aus derselben groben Leinwand, mit denen sie sich nachts auf dem Bett zudeckten, das aus Ruten und Stroh bereitet werde. »Was die Gegenstände betraf, die sie für die Messe brauchten, und einige Bücher, so paßte dies alles wahrscheinlich in zwei Truhen.«³⁰

Darin liegt mit Sicherheit die Kraft und der Mut Pedro de Córdobas und seiner Mitbrüder des ersten Dominikanerkonvents Amerikas: im evangeliumgemäßen Hören des Schreies und der Tränen der Indios; in der gewissenhaften Analyse der Realität; in der Armut ihres Häuschens aus Stroh, wo es manchmal nicht mehr gab als eine Kräutersuppe und es oft sogar an Öl fehlte; in der Übereinstimmung innerhalb der Gemeinschaft und in ihrer Absicht, das Evangelium der Gerechtigkeit bis zur letzten Konsequenz zu predigen.

Mit Sicherheit haben die Dominikaner von Guatemala ein Jahrhundert später mit ihrem großen Konvent in der Hauptstadt — mit Fazendas, Silberminen und Hunderten zu ihren Diensten bestellten Indios — nicht mehr die Predigt ihres Mitbruders Montesino wiederholt und sich gegen das System empört, an dem sie als Komplizen und Nutznießer teilhatten.³¹

Das gedemütigte Antlitz Gottes in der Geschichte der Frau

Die Erfahrung der indianischen, später dann der afrikanischen Frau war im ganzen Verlauf der Konquista und der Kolonisierung tragisch und dramatisch allein schon dadurch, daß es nur wenige weiße Frauen gab und sie darüberhinaus ein Vorrecht von hochrangigen Beamten waren. Neben allem, was die Männer ihrer Stämme oder Völker auch erlitten, waren sie zusätzlich noch der sexuellen Gewalt unterworfen. Sie wurden gezwungen, nicht mehr aus Liebe für ihr Volk und ihre Rasse zu gebären, sondern in Schande und Bitterkeit die Rasse und das Volk der Invasoren zu vermehren. Die Demütigung der Frauen begann in der ersten Stunde. Als Sklavinnen den Konquistadoren aus-

²⁹ Ebd., 443.

³⁰ Ebd., 443–444.

³¹ Tomas Gage, ein Mönch auf der Durchreise durch Guatemala beschreibt die Konvente der Stadt (Dominikaner, Franziskaner, Mercedarier), die alle mehr als 100 Brüdern haben: »[...] Das Einkommen dieses Konvents (von Santo Domingo) besteht aus einigen Indiodörfern, die ihnen gehören, einer Wassermühle, einer Fazenda des Weizenanbaus, einer anderen, in der sie Pferde und Maultiere aufziehen, einer engenho oder Zuckermühle und einer Silbermine, die man im Jahre 1633 ihnen gab. Deren flüssiges Einkommen übersteigt mindestens 30.000 Dukaten.« TOMAS GAGE, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage a la Nueva Espana, sus diversas aventuras y su vuelta por la Provincia de Nicaragua hasta La Habana, con la descripción de la ciudad México*, México 1974, 27 ff.; zitiert nach: RODOLFO CARDENAL u. a., *Historía General de la Iglesia en América Latina*, Bd. VI, Salamanca 1985, 87.

geliefert, wie Malinche und die andern, die Cortez und seine Hauptleute an der Küste Mexikos erhielten, oder gewaltsam von ihren Eltern, Ehemännern und Söhnen weggerissen waren sie wehrlos angesichts der Wut der Sieger, wie ein Unbekannter von Tlatelolco (1528) nach der Zerstörung von Tenochtitlán erzählt: »[...] und als sie zu Gefangenen gemacht wurden, da begann die Bevölkerung fortzugehen, um zu sehen, wo man sich niederlassen könnte. Sie gingen in Lumpen, die Frauen mit fast nackten Hüften. Und von allen Seiten untersuchten sie die Christen. Sie öffneten ihnen die Röcke, überall berührten sie sie mit ihren Händen: an den Ohren, am Busen, an den Haaren.«³²

Bei der Eroberung Perus geschah dasselbe. Der Indio Guamán Poma de Ayala berichtet: »Nachdem sie erobert und geraubt hatten, begannen sie, Frauen und Jungfrauen zu nehmen und sie zu vergewaltigen. Und wenn diese nicht wollten, töteten sie sie wie Hunde und züchtigten sie ohne Furcht vor Gott oder dem Gericht. Es gab keine Gerechtigkeit.«³³ Guamán ist in seiner Chronik oft darüber verzweifelt, zerrüttete Familien, den auftretenden Mißbrauch der Frauen, den Geburtenrückgang von Indios und die Vermehrung der »verfluchten Kaste der Mestizen« zu sehen. Die Gerichtspräsidenten, die vom Vizekönig Francisco de Toledo eingesetzt wurden, verdeckten den Raub gemeinsam mit den Patres und Encomenderos: »Aufgrund der genannten Gerichtspräsidenten, Patres, Comenderos und weiteren Spanier, die den Indianern ihre Haciendas, Länder, Häuser, Saatgut, Nahrung, ihre Frauen und Töchter — verheiratete wie Jungfrauen — rauben, haben alle schon Mestizen und Cholos gezeugt. Es gibt Kleriker, die zwanzig Söhne haben, und es gibt kein Heilmittel.«³⁴

In den Doctrinas [den Katecheseschulen, Anm. d. Übers.], klagt Guaman an, vereinten die Vikare die Jugend unter dem Vorwand der Katechese, »[...] um Frauen in der Nähe zu haben, Dutzende von Kindern zu haben, Mestizen zu vermehren und die sogenannten Ledigen arbeiten zu lassen. Und er sagt, daß er sie besänftigt und zu Christen macht, wodurch sich die Indios dieses Reiches nicht vermehren und sich auch nicht vermehren werden.«³⁵ Sie respektierten auch nicht die Verbote, die Spaniern, Mestizen und Schwarzen das Betreten der »Pueblos« der Indianer nicht gestatteteten. Am benachteiligtesten waren immer die Frauen, die Guamán zufolge von Hand zu Hand gereicht wurden und sich in »große Huren« wandelten. Guamán beklagt sich beim König: »[...] Ich sah noch eine halbe Provinz, in der die Indianerinnen zu Huren gemacht wurden..., alle belastet mit einem halben Dutzend von Mestizen, Mulatten, Cholos und Cafuzos. Da sie solch große Huren sind, wollen sie sich bereits nicht mehr mit ihresgleichen, den Indios, verheiraten. [...] Und so meiden sie die besagten Indianer, vermehren sich nicht mehr und die Siedlungen entvölkern sich und hören auf zu existieren.«³⁶

Das Zeugnis von Fray Pedro de Córdoba auf den Antillen geht in dieselbe Richtung. In einem Brief an den König beklagte er: »[...] Die Frauen, welche in allen Völkern wegen ihrer Schwäche von der Arbeit verschont werden, haben gearbeitet und arbeiten in die-

³² MIGUEL LÉON-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, 44.

³³ PHELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Siglo XXI —, Bd. II, México 1980, 363.

³⁴ Ebd., 414.

³⁵ Ebd., 414.

³⁶ Ebd., Bd. III, 119.

sem Land ebensoviel wie die Männer, ja sogar mehr als sie; nackt, ohne Essen, ohne Bett, genau wie die Männer. Einige unter ihnen sind sogar schwanger, andere haben gerade entbunden [...] Manche Frauen haben — müde von der Arbeit — Empfängnis und Schwangerschaft vermieden, obwohl sie nicht soviel arbeiten müßten, wenn sie schwanger wären oder gerade entbunden hätten. Und trotzdem haben viele Schwangere etwas eingenommen um abzutreiben. Andere brachten eigenhändig ihre eigenen Kinder um, nachdem sie entbunden hatten, damit diese nicht unter solch eine Knechtschaft fielen.«³⁷

Für die Welt der afrikanischen Sklavinnen bestand das Dilemma genauso, und oft war die Abtreibung der einzige Ausweg, um den Kindern dieselbe Bestimmung zu ersparen. Im 18. Jahrhundert empfahl der Jesuit Andreoni in Brasilien den Herren, daß sie ihre Sklavinnen gut behandeln sollten, damit man sie ermutige, die Zahl der Diener und Dienerinnen für sie zu vermehren und nicht die Abtreibung vorzuziehen: »Man sollte meinen, daß es ein Grund für die Sklavinnen wäre, den Herren bereitwillig zu dienen und ihnen freudig die Dienerschaft zu vermehren, wenn diese die Reste vom Tisch ihren kleinen Kindern geben. Aber im Gegenteil. Einige Sklavinnen treiben absichtlich ab, damit die Kinder, die aus ihrem Inneren kommen, nicht das erleiden, was sie erleiden.«³⁸

Es geht nicht darum zu bestreiten, daß zwischen Spaniern oder Portugiesen, die in Amerika eintrafen, und indianischen und afrikanischen Frauen von hier nicht auch Liebe und Zuneigung aufkommen konnte. So aber war der Rahmen, in dem sich dieses Zusammenkommen abspielte, von Grund auf verfälscht. Auf der einen Seite haben wir Männer — Weiße, Europäer, Christen, Beamte, Soldaten, Siedler oder Missionare — im Rang von Konquistadoren oder Herrschern in militärischer, politischer, wirtschaftlicher, kultureller, sprachlicher und religiöser Hinsicht. Auf der anderen Seite haben wir Frauen einer besiegten und besetzten Nation, eines durch Zwangsarbeit reduzierten Volkes, einer verurteilten Rasse, einer verachteten Kultur, einer diskriminierten Farbe, einer verfluchten Religion, einer verbotenen Sprache, egal ob es sich bei den Frauen um indianische oder afrikanische Sklavinnen handelt. Diese treten fast nie als Ehefrauen in eine Mann-Frau-Beziehung, sondern nahezu immer als Vergewaltigte oder als Sklavinnen, als Frauen und Sklavinnen zugleich. Ihre erwachsenen Kinder können nie die abgelehnte und besiegte Seite ihrer Mutter entdecken. Es handelt sich bei diesem Spiel der Mestizierung um ein Stück ohne Zukunft. Und dennoch: Die weibliche Seite der Kultur und der lateinamerikanischen Geschichte, ihre indigene und afrikanische Seite, die zurückgedrängt wurde, widersteht dem maskulinen und europäischen Erbe auf allen Seiten. Júlia Esquivel, guatemaltekische Theologin und Dichterin, ausgewiesen aus ihrem Land aufgrund ihres Kampfes für das Recht und die Würde der indianischen Bevölkerung, beendet einen dramatischen Zeugenbericht über die Unterdrückung der indianischen Frauen in Vergangenheit und Gegenwart mit den Worten: »In der Kosmogonie der Maya ebenso wie in vielen anderen entspricht die Sonne der Männlichkeit und der Mond der Weiblichkeit. Die Prophezeiung sagt, daß sie genau in dem Augenblick, wenn sich ihr Glanz vereint, dieser also vollkommen sein wird, die Wunden und die Male des Volkes heilen werden.

³⁷ »Informe de Fray Pedro de Cordoba al Rey de España — Santo Domingo de la Española — 28 de mayo de 1517« ; zitiert nach: RODOLFO DE ROUX, *Dos mundos enfrentados*, Bogotá 1990, 122.

³⁸ JOÃO ANTONIO (ANTONIL) ANDREONI, *Cultura e Opulência do Brasil*, São Paulo 1967, 164.

Mit dieser Heilung wird das gegeben, was jetzt unmöglich ist: Wassergräben und Flüsse bewässern das Hochland, das sich in bebaubares Land verwandeln wird; in diese jetzt fast unfruchtbaren Hochebenen hat man die indianischen Völker Amerikas fortgetrieben.

Das gleiche Recht auf wirkliche Entwicklung wird die weibliche wie die männliche Erscheinung mit Glanz erfüllen, und beide werden einander bereichern, ohne Nachteil für den einen oder die andere. Diese Reife kennzeichnet den *kairós* für das Wiederaufblühen des wahren Lebens auf einer Erde, die das Haus aller ist.«³⁹

Das feminine Antlitz Gottes

Wie kann man angesichts dieser Voraussetzungen von einem femininen Antlitz Gottes sprechen? Wie kann man eine wiedererlangte und wiedergefundene Würde der Frau verkünden? Wie kann sich eine Frau würdig fühlen und einen Sohn lieben, der in seinen Gesichtszügen die Spuren des Vaters trägt, eines Vaters, der fast immer über ihn verfügte und ihn dann im Stich ließ; einen Sohn, der Sklave sein wird, da er von einer Sklavin geboren wurde? Einen Sohn, der sich, sobald er frei ist, abwenden wird von der Mutter, die ihn ernährte und aufzog, um den Fußspuren eines abwesenden und meist unbekanntem Vaters zu folgen? Wie kann sie sich zu einer Tochter bekennen, die gleichermaßen diskriminiert sein wird, weil sie Mestizin und Frau ist?

Octavio Paz spricht die schreckliche Erfahrung an, ein Mestize in Amerika zu sein: »Für die Mestizen war und ist die umfassendste und dramatischste Erfahrung die Verwaisung. Die Frage nach der Herkunft ist für den Mestizen zentral, es ist die Frage von Leben und Tod. In der Vorstellung der Mestizen hat Tonantzin/Guadalupe eine teuflische Kehrseite: Die Chingada [die Hure]. Auf der einen Seite haben wir die vergewaltigte Mutter, offen zur Außenwelt, schamlos durch die Konquista; auf der anderen Seite die jungfräuliche Mutter, die verschlossen und unverwundbar ist und die in ihrem Inneren einen Sohn birgt. Zwischen der Chingada und Tonantzin/Guadalupe schwankt das geheimnisvolle Leben der Mestizen.«⁴⁰

Es scheint, daß sich hinter der Marienfrömmigkeit eine Befreiung des Femininen in ihrem indigenen, afrikanischen, mestizenhaften oder ganz allgemein lateinamerikanischen Antlitz, eine Aufkündigung der grundsätzlichen Unterdrückung der Frau und eine hoffnungsvolle Offenbarung des femininen Antlitzes Gottes verstecken.

In der dunkelhäutigen Jungfrau von Guadalupe wird das, was durch das koloniale Projekt abgelehnt ist, durch das Gespräch der Señora mit dem Indio Diego wieder aufgegriffen. Der Indio sagt zur Señora, daß er »zu ihrem Haus« in die Stadt México gehe. Sie antwortet ihm, daß sie wünscht, daß man ihr eine Kapelle in Tepeyac errichte. Siller bemerkt: »Eigentlich war jedoch das erste, was in den Frühstadien der Evangelisierung in nur dünn besiedelten Gebieten gebaut wurde, eine Klausur. Das Vorhaben ist folglich, was diesen Aspekt anbelangt, ein wirklich bescheidenes Gebäude. Juan Diego hatte zur Mut-

³⁹ JULIA ESQUIVEL, »Die eroberte und vergewaltigte Frau«, in: *Concilium* 232, 1990/6, 490–496.

⁴⁰ OCTAVIO PAZ, »Orfandad y Legitimidad«, in: *Mexico en la obra de Octavio Paz — El peregrino en su Patria* — 1. Pasados, México 1987, 185.

ter Gottes gesagt: ›ich muß zu deinem Haus in Mexiko Tlatilolco gehen‹ (vgl. V. 21), aber die Jungfrau von Guadalupe antwortete ihm, daß sie ihr Haus, ihre Klausur auf dem Tepeyac haben möchte; sie sagt nicht, daß sie ein weiteres Haus haben möchte: Will sie damit vielleicht andeuten, daß das Heiligtum, das in Mexiko steht, nicht ihr Haus ist? Es ist klar, daß ihr Entschluß auf dem Hügel ein anderes Ziel verfolgt. In Mexiko werden die göttlichen Dinge gelehrt — auf dem Tepeyac wird den Armen ihre Würde zurückgegeben und ihre Welt des Todes wird in eine Welt des Lebens verwandelt. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher.«⁴¹

Es treten eine Reihe von wichtigen Gegensätze auf:

– Die zentrale Rolle wird von einer Frau, von Maria gespielt und nicht von einem Mann. Der Gesprächspartner ist ein indigener, Juan Diego.

– Der von den Konquistadoren besetzte Stadt — der Stadt der Missionare und des Bischofs — steht Tepeyac gegenüber, als indigener und freier Ort, der gekennzeichnet ist durch Armut und Einöde. Hier entwickelt sich das Gespräch zwischen der Jungfrau und Juan Diego.

– Die Wahl der Jungfrau fällt nicht auf das Heiligtum von Tlatilolco oder von México-Tenochtitlan, sondern auf die Kapelle, die nach der Anweisung der Señora in Tepeyac errichtet werden soll.

– Die gute Nachricht wird zunächst dem Indio Diego verkündet und nicht dem Bischof Zumarraga.

– Das Gespräch wird in der Náhuatl-Sprache der Besiegten geführt und nicht in kastilisch, der Sprache der Sieger.

– Der verschmähte und erniedrigte Juan Diego, »mein hilflosester Sohn«, wandelt sich um in den »würdigen Juan«.

Die Aussagen der Jungfrau nehmen den ganzen überlieferten spirituellen Reichtum der náhuatl-Welt auf, anstatt ihn zu dämonisieren und damit zu unterdrücken. Sie knüpfen wieder an die Fäden der Geschichte an. Die Señora erscheint als »die immerwährende Heilige Jungfrau Maria, Mutter des Gottes der einzigen Wahrheit, Téotl, dessen, durch den wir leben, des Schöpfers der Menschen, des Gebieters dessen, was nah und beisammen liegt, des Herrn des Himmels und der Erde.« Siller kommentiert diese Passage folgendermaßen: »Dieser Abschnitt ist von entscheidender Bedeutung für die Vorgehensweise bei der Evangelisierung von Guadalupe. Die Heilige Jungfrau sagt, daß sie die Mutter der alten Nahuagötter ist. Dabei nennt sie nur die Namen jener Götter, die nicht bildlich dargestellt wurden, die aber Bestandteil der unvermischtesten Theologie waren, insbesondere der Theologie, die unmittelbar vor der Konquista bestand. ... Der Autor dieses Teiles des Nican Mopohua betrachtete die Ausdrücke ganz gewiß als Gottesnamen, da er sie nicht in anderer Weise auslegen konnte. Diese Namen entsprechen genau denen, die die Weisen Tlamantime aus Mexiko im ›Diálogo de los Doce‹ erwähnen. Als die Missionare sie hörten, antworteten sie: ›Einen jeden eurer Götter nennt ihr Spender des Lebens und des Seins und Hüter des Lebens. Ihre Bilder und Statuen sind furcht-

⁴¹ CLODOMIRO SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar*, Anweiler 1988, 55.

erregend, unrein und düster, unflätig und ekelhaft: So sind eure Götter beschaffen, die ihr anbetet und verehrt ... sie sind verpestende Feinde und nie und nimmer Götter.«

Das Geschehnis von Guadalupe stellt sich nun dar wie eine Berichtigung sowohl des Inhalts als auch der Methode der frühen Evangelisierung in Mexiko. ... Durch diese ganze Vorgehensweise gewinnen die Ereignisse von Guadalupe einen Teil des unermeßlichen, theologischen Reichtums des Náhuatl für das Christentum zurück. Die Evangelisierung der Indios wird durch diese Werte verkörpert, und sie ist — zusammen mit dem ganzen Verlauf des Nican Mopohua — eine innere Botschaft, die eine Reife erreicht, die sie wirklich universell macht.«⁴²

Die Hauptsache jedoch ist, daß der neue Verantwortliche für die Evangelisierung der zu ihrem Boten »nimitztitlani« bekehrte Indio Diego ist, der auch beauftragt ist, den Geist und das Herz des Bischofs zu verändern, damit jener die Botschaft von der Jungfrau empfängt: »Der arme Indio, der als unwissend, abergläubisch und lasterhaft beurteilt wurde, wird bei diesem Vorhaben zum Boten der Jungfrau, derjenige, der beim Bischof darum nachsuchen wird, daß er sich an der Evangelisierung von Guadalupe beteiligt, daß er glaubt und ... an der Befreiung des Indios mitarbeitet, der bereits glaubt.«⁴³

Dies verändert auch den Inhalt der Evangelisierung, die durch die indigena-Welt, ihre Personen, Traditionen und heiligen Orte ehrfürchtig und milde wird. Die Jungfrau sagt zu Juan Diego: »23. Ich wünsche mir innigst und möchte sehr gerne, daß man mir hier, an diesem Ort, meine Kapelle errichte. In ihr werde ich allen Menschen all meine Liebe, mein Erbarmen, meine Hilfe und meinen Schutz erweisen und zuteil werden lassen. 24. Denn ich bin die barmherzige Mutter, die deine und die aller Völker, die auf dieser Welt leben, jener, die mich lieben, die zu mir rufen, die mich suchen und auf mich vertrauen. 25. Hier will ich ihre Klagen hören und all ihr Elend, ihre Schmerzen und ihre Leiden lindern und heilen.«⁴⁴

Der Ort, an den die Jungfrau möchte, kann nicht Mexiko sein, wo die Katechese im radikalen Konflikt mit der indigena-Kultur betrieben wurde. Deshalb ist es das Haus der Tonantzin, der Mutter aller Götter, auf dem Tepeyac, das jetzt Wohnstätte der Señora [Maria] wird, die Juan Diego aufnimmt: »[...] Auf dem Tepeyac wird den Armen ihre Würde zurückgegeben und ihre Welt des Todes wird in eine Welt des Lebens verwandelt. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher.«⁴⁵ Dort gilt der Indio nichts, und Juan Diego ängstigt sich angesichts der Verpflichtung, zum Palast des Bischofs zurückzukehren, der weder ihm noch seinen Worten glauben wird: »38. Ich sah ganz deutlich in der Art, wie er mir antwortete, daß er denkt, daß ich es vielleicht ganz und gar erfunden hätte, daß du möchtest, daß man dir hier ein Heiligtum erbaue, und daß der Auftrag vielleicht nicht von dir kommt. 39. Deshalb bitte ich dich flehentlich, meine Gebieterin und Königin, mein liebes Mägdelein, daß du einem der vornehmen Edlen, der allseits Bekannten, der Geschätzten und Geachteten, den Auftrag gibst, deine Botschaft und deine

⁴² Ebd., 52f.

⁴³ Ebd., 58.

⁴⁴ Ebd., 53–57.

⁴⁵ Ebd., 55.

Worte zu überbringen und zu übermitteln, damit sie es glauben. 40. Denn gewiß bin ich nur ein Campesino aus dieser Gegend, ein loses Band, ein Trittstein, der Auswurf des Volkes, ein Blatt im Wind, mir wird befohlen, ich bin den anderen eine Last: und du, geringste meiner Töchter, liebes Mägdelein, meine Gebieterin und Königin, schickst mich an den Ort, an dem ich nichts zu suchen habe und an den ich nicht hingehöre. 41. Verzeih mir, daß ich Gewiß dein Antlitz und dein Herz betrübe, dein Mißfallen wecke und dir Verdruß mache, meine Herrin und Gebieterin.«⁴⁶

Die Señora jedoch besteht auf ihrer Wahl: »42. Die immerwährende allerwürdigste Jungfrau antwortete ihm: Höre, geringster meiner Söhne, wisse in deinem Herzen, daß ich nicht wenige Diener und Boten habe, die ich beauftragen könnte, mein Anliegen und meine Worte zu überbringen, damit mein Wille erfüllt wird. Aber es ist unbedingt notwendig, daß du selbst derjenige bist, der geht und hierüber spricht, und daß genau durch deine Vermittlung und Hilfe mein Wunsch und mein Wille Wirklichkeit werde. 43. Ich bitte dich sehr, geringster meiner Söhne, und befehle dir mit all meiner Strenge, morgen noch einmal den Bischof aufsuchen zu gehen. 44. Und lasse ihn an meiner Stelle meinen Willen und meinen Wunsch wissen und genau hören, damit er ihn verwirklicht und mir hier das Heiligtum errichtet, das ich von ihm erbitte. Und sage ihm nocheinmal, daß ich in Person, die ich die immerwährende Jungfrau Maria, die Mutter des Gottes Téotl bin, dich dorthin sende.«⁴⁷

Juan Diego, der verschmähte Indígena, wird zu einem Boten der Jungfrau, zu einem Gesandten der frohen Botschaft von der wiedererlangten Würde. Er wird durch die Jungfrau zum Subjekt der neuen Evangelisation. Schließlich dringt die Gegenwart der Jungfrau bis in die angsterfüllten Herzen der Indígena-Völker, die bedroht und dezimiert wurden durch von den Konquistadoren eingeschleppte Krankheiten, unter denen die Pocken die verheerendsten waren. Auch der Onkel Juan Diegos liegt im Sterben. Er möchte, daß sein Neffe nach Tlatelolco geht, um für ihn einen Priester zu suchen. Aber die Jungfrau versperrt Juan Diego den Weg, damit er zuerst seinen Auftrag beim Bischof erfülle. Zugleich beruhigt sie ihn aber auch, indem sie die Heilung des Onkels verheißt.

Sie gibt Juan Diego ein Zeichen, das deutlich das Poetische und Grundlegende der indigenen Kultur zeigt. Sie schickt ihn, obwohl es Hochsommer ist, um Blumen im Hocheis von Tepeyac zu pflücken und sie dem Bischof zu bringen als Zeichen ihres Wunsches und Willens. »Erinnern wir uns daran, daß ›die Wahrheit auf Erden‹ durch den Diphraismus ›Blume und Gesang‹ zum Ausdruck gebracht wurde: *In Xochitl in Cuicatl*. Das Geschehnis von Guadalupe hatte inmitten von Gesängen begonnen (vgl. V. 9, 13), und wir führten aus, daß es sich dabei nur um den Beginn der Wahrheit handele, einer Wahrheit, die der Vervollständigung bedurfte, die während der Entwicklung des tatsächlichen Geschehens von Guadalupe allmählich entsteht. Der zentrale Teil des Dramas ist nun beendet. Jetzt ist der Augenblick der Handlung gekommen, von dem ab der Knoten sich löst. Es handelt sich um den Augenblick der vollkommenen Integration. ... Die Muttergottes von Guadalupe spricht und handelt so, als ob sie eine Indiofrau sei, die nur über die Logik des Náhuatl verfügt und sie versteht. Wenn die Blume und der Gesang für die

⁴⁶ Ebd., 64–66.

⁴⁷ Ebd., 67f.

Indios die ›Wahrheit‹ versinnbildlichen und als ›Wahrheit‹ dienen, dann müssen folglich die Blumen im Umhang sicher auch dem Bischof als ›Wahrheit‹ dienen. Entsprechend den Worten der Mutter Gottes hängt es von den Blumen ab, daß das Geschehnis von Tepeyac zur Erfüllung gelangt.«⁴⁸

Sicher ist, daß vom 16. Jahrhundert an der niedergeschlagene Indio in Tepeyac seine Würde wiederfand und daß sich dies durch Guadalupe/Tonantzin verwirklichte, durch die femininen Gesichtszüge des liebenswerten Antlitzes Gottes. Die indígena-Frauen konnten gleichermaßen in den indigenen Merkmalen der Jungfrau von Guadalupe und in ihrer Erinnerung an die antike Mutter aller Götter, Tonantzin, die Würde ihres eigenen Frauenseins und ihrer Situation als indígena-Frauen wiedererlangen. Denn in ihnen begann das Geheimnis und die Schönheit des femininen Antlitzes Gottes wieder zu scheinen. Die Missionare hingegen reagierten heftig auf diese indigene Umwandlung des wahren Evangeliums und auf seine Inkulturation auf der Grundlage der antiken Wallfahrten, die zum Tempel Tonantzin in Tepeyac verliefen.

Bernardino de Sahagún, ein Zeitgenosse des Ereignisses von Guadalupe, fügt in seiner »Historía General de las Cosas de Nueva Espana« (Allgemeine Geschichte über die Dinge Neuspaniens) einen Anhang über Aberglaube in der neuen Welt bei. Hier greift er die Frömmigkeit auf, die sich in Tepeyac entwickelte: »In der Nähe der Berge gibt es drei oder vier Stellen, wo sie feierliche Opfer zu begehen pflegten, zu denen sie von sehr weit herkamen. Eine davon befindet sich hier in Mexiko bei dem kleinen Berg, der Tepeacac heißt, den die Spanier Tepeaquilla nannten. Jetzt heißt der Ort nach Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Dort unterhielten sie einen Tempel, den sie der Mutter der Götter gewidmet hatten, die sie *Tonantzin* nannten, d. h. *Unsere Mutter*. Dort brachten sie viele Opfer zu Ehren dieser Göttin dar und kamen dazu von sehr weit her, über zwanzig Meilen weit aus allen Gegenden Mexikos, und brachten viele Gaben. Es kamen Männer, Frauen, Jungen und Mädchen zu diesen Festen: Es entstand ein großer Menschaufwurf an diesen Tagen und alle sagten: ›Laßt uns zum Fest von *Tonantzin* gehen!‹ Jetzt, da dort die Kirche Unserer Lieben Frau von Guadalupe erbaut ist, nennen sie diese auch *Tonantzin*, wobei die Prediger die Gelegenheit griffen und Unsere Liebe Frau von Guadalupe *Tonantzin* nannten. Wo genau diese Funktion der *Tonantzin* entstanden ist, weiß man nicht sicher. Wir wissen hingegen wahrhaftig, daß die Vokabel seit der ersten Namensgebung jene antike *Tonantzin* meint und somit einen Sachverhalt darstellt, dem abgeholfen werden sollte, denn der eigentliche Name Unserer Lieben Frau und Mutter Gottes ist nicht *Tonantzin*, sondern *Gott* und *Nantzin*. Es scheint, daß diese satanische Erfindung dazu dienen soll, den Götzendienst unter diesem falschen Namen *Tonantzin* zu vertuschen, und sie kommen zur Verehrung dieser *Tonantzin* von sehr weit her, wie früher.«⁴⁹

Die Verurteilung durch Sahagún, der besser als irgendjemand die Ausmaße von dem, was sich in Guadalupe bewegte, wahrnahm, wo die alte indigene Wurzel wiedergeboren

⁴⁸ Ebd., 91; 95.

⁴⁹ BERNARDINO SAHAGUN, *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*, Mexico 1975, 704–705; Zur Übersetzung benutzt: MARIANO DELGADO, *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, 324.

wurde, ist der Ausgangspunkt dafür, daß bis heute die Möglichkeit einer Inkulturation des Christentums in Lateinamerika abgelehnt wird.

Lafaye zeigt in seiner Untersuchung der kolonialen Identifikation des Apostels Thomas mit dem Helden der Zivilisierung, der in die Gottheit *Quetzalcoátl* umgewandelt wurde, und der Mutter aller Götter *Tonantzin* mit Unserer Lieben Frau, die Guadalupe genannt wird, den Konflikt zwischen Spaniern, Kreolen und Mestizen in Amerika: »Der Unglaube der offiziellen Geschichtsschreiber Spaniens war die erste Herausforderung, die auf kreolische Apologeten zukam. Die Identität Quetzacoátl's mit dem Apostel Thomas zu negieren, die Authentizität der Erscheinungen der Jungfrau Marias in Tepeyac abzulehnen, waren die Art und Weise, die Indios (und später die Kreolen) in dem Stand der würdelosen Ungläubigen und Götzenanbeter zu belassen«. ⁵⁰ Wenn der Heilige Thomas Amerika nicht missioniert hatte bevor Kolumbus kam, so wie der Hl. Jakob Spanien missioniert hatte, dann sind die Christen Spaniens Altchristen von gutem Holz, während die Amerikas immer Neuchristen sein werden, Christen der zweiten Kategorie, bereit zu ihrem alten Aberglauben zurückzukehren. Wenn die Jungfrau nicht in Tepeyac in Amerika erschien, so geschahen die einzig wirklichen Wundererscheinungen in Europa, und Guadalupe ist ein Schwindel des Teufels. Wenn es keine Erscheinung gab, so ist die Göttin, die in Tepeyac verehrt wird, *Tonantzin*, und jede Frömmigkeit zu ihr wäre Götzendienst. Und selbst wenn sie erschienen wäre, so wurde argumentiert, so habe sich ihre Kultur synkretistisch verwandelt, und man verehere dort gleichermaßen die Mutter aller Götter von Anahual. So endet der Weg für eine Inkulturation des Evangeliums, und die einzige Art, Christ in Amerika zu werden, ist aufzuhören, »Indio« zu sein, um sich kulturell wie spirituell zu einem Europäer zu machen. In der Praxis des Volkes jedoch leuchtet in Guadalupe für alle Armen des Kontinents das feminine und indigene Antlitz Gottes. Wir schließen mit einer Reflexion des Nobelpreisträgers Octavio Paz, der im Phänomen von Guadalupe dasjenige identifiziert, was das verborgenste und dunkelste, erhellendste und verwirrendste der mexikanischen Seele ist: »Es ist für niemanden ein Geheimnis, daß der mexikanische Katholizismus sich im Kult der Jungfrau von Guadalupe konzentriert. Zunächst: Man behandelt sie als eine indianische Jungfrau. Im Folgenden: Der Ort ihrer Erscheinung (vor dem Indio Juan Diego) ist eine Höhle, die zuvor Heiligtum »unserer Mutter« *Tonantzin*, der Göttin der Fruchtbarkeit bei den Azteken, gewesen ist. Wie bekannt ist, lief die Konquista parallel zum Höhepunkt der Kulte für die maskulinen Gottheiten; *Quetzalcátl*, der Gott der Selbstopferung (dem Mythos zufolge erschuf er die Erde, indem er sich auf das Lagerfeuer stürzt, in Teotihuacan) und *Huitzilopochtli*, der junge Kriegsgott, der opfert. Die Niederlage dieser Gottheiten — denn dies war die Konquista für die indianische Welt: das Ende eines zyklischen Kosmos und die Errichtung einer neuen Gottesherrschaft — ruft unter den Gläubigen den Drang nach der Rückkehr zu den antiken femininen Gottheiten hervor. Dieses Phänomen der Rückkehr zur fremden Mutter, bestens bekannt in der Psychologie, ist zweifellos eine der entscheidenden Ursachen der schnell wachsenden Popularität des Kultes der Jungfrau. Die indigenen Göttinnen waren Fruchtbarkeitsgöttinnen, geleitet durch einen kosmischen Rhythmus der

⁵⁰ JACQUES LAFAYE, *Quetzacoátl y Guadalupe — La formación de la conciencia nacional en México*, México 21985, 426.

Vegetationsabläufe. Die katholische Jungfrau ist auch Mutter (Guadalupe-Tonantzin nennen sie einige der indianischen Pilger), aber ihr Hauptattribut ist es nicht, Wächterin über die Fruchtbarkeit des Landes zu sein, sondern Zuflucht der Schutzlosen. Die Situation hat sich gewandelt: Sie wird nicht mehr verehrt, um die Ernten zu sichern, sondern um Geborgenheit zu finden. Die Jungfrau ist der Trost der Armen, der Schutz der Schwachen, die Hilfe für die Unterdrückten. Insgesamt ist sie die Mutter der Waisen. Wir Menschen sind alle enterbt geborene und unser wahrer Zustand ist der einer Waisen. Dies aber gilt besonders für die Indios und die Armen von Mexiko. Der Kult der Jungfrau reflektiert nicht nur den allgemeinen Zustand der Menschen, sondern die konkrete historische Situation, im Geistigen wie im Materiellen. Und noch mehr gilt: Als universale Mutter ist die Jungfrau auch die Vermittlerin, die Botin zwischen dem enterbten Menschen und der unbekannteren Macht ohne Gesicht: dem Fremden«. ⁵¹

Das schwarze Antlitz Gottes

Die Geschichte der Schwarzen ist die radikalste Herausforderung, die durch die Evangelisierung Lateinamerikas hervorgerufen wurde, und dennoch die innerhalb der Kirche am wenigsten bearbeitete, aufgeklärte und untersuchte. Neben einem gestärkten indigenen Amerika — wie es sich in Mexiko, Guatemala, Peru, Bolivien und Ecuador zeigt — und auch neben einem weißen und europäischen Amerika — wie es als Folge der Einwanderungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Argentinien, Uruguay, in Südchile und Brasilien gegeben ist — hat sich in verschiedenen Regionen des Kontinents sehr früh auch ein afrikanisches Amerika gebildet. Sein Gebiet erstreckt sich vom Süden der Vereinigten Staaten vorbei an den Antillen entlang der gesamten karibischen Küste, von den Staaten Zentral- und Südamerikas über den Pazifik bis hinüber zum kolumbianischen Chocó, nach Esmeraldas in Ecuador und zur Zuckerküste von Peru. An der Atlantikküste bildet dieses Afro-Amerika das Fleisch und Blut des kolonialen und imperialen Brasilien, auf seinen Zucker-, Tabak-, Baumwoll- und Kaffeeplantagen oder in seinen Gold- und Diamantenminen.

Zwischen dem 16. Jahrhundert, als die ersten Sklaven auf Hispaniola eintrafen (1504), bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als man den Handelsverkehr unterbrach, kamen ca. 11 Millionen Sklaven nach Amerika. Die Hälfte von ihnen war für die Plantagen der spanischen, englischen, französischen und holländischen Karibik bestimmt, 40% für Brasilien, der Rest wurde auf verschiedene Staaten verteilt. Im Unterschied zur antiken Sklaverei, die eine Institution neben vielen anderen in der Gesellschaft und im Staate war, waren von der amerikanischen Sklaverei in bestimmten Staaten 90% der Bevölkerung betroffen (auf Inseln wie Barbados, Martinique, Guadalupe oder Haiti), und sie war jene Institution, die diese Gesellschaften wesentlich strukturierte, ihre Wirtschaft, ihre gesellschaftlichen und gesetzlichen Beziehungen, die den Staat und die Kirche formte. Bis zu ihrer Auflösung diente alles der Legitimation, Konsolidierung und Aufrechterhaltung der Sklavenherrschaft. Sie begann in Haiti 1791 mit einer Revolte der eigenen Sklaven und ihrer

⁵¹ OCTAVIO PAZ, »Los hijos de la Malinche«, in: *México en la obra de Octavio Paz*, 75–76.

endlosen Agonie. Im 19. Jahrhundert wurde in der englischen (1835) und französischen Karibik (1848) und im nordamerikanischen Bürgerkrieg (1860–65) die Sklaverei abgeschafft. Der kubanische Krieg von 1860 führte zu den Gesetzen von 1870 (Moret-Gesetz) und zur Abschaffung der Sklaverei durch die Gesetze von 1880 und 1886. Brasilien folgte schließlich 1888 mit den entsprechenden Gesetzen.

Es bleibt immer ein Stein des Anstoßes, diese Fragen zu behandeln, die in unseren Ländern eben nicht nur Geschichte sind, sondern lebendige Kapitel der Gegenwart, mit ihrem ganzen Erbe der Mestizierung, Diskriminierung und des verhüllten Rassismus.

Medellin hat für das Werden einer Kirche mit lateinamerikanischem Antlitz eine ähnliche Bedeutung wie die Ersten Konzilien für die Entstehung der Kirche und verschweigt doch völlig die afroamerikanische Frage. Das Dokument von Puebla (1979), aufgrund der Farbe seines Umschlages bekannt als »Grünes Buch«, erwähnt nicht einmal im Einleitungskapitel, das sich der Geschichte der Evangelisierung widmet, die Sklaverei der Schwarzen, die in vielen Staaten über fast vier Jahrhunderte eine vielschichtige Realität war. Das Abschlußdokument von Puebla stieß auf Schwierigkeiten, die Frage unter historischem Blickwinkel zu behandeln. Es widmet den fast vier Jahrhunderten der Sklaverei bloß einen Satz, der schließlich aus den geschichtlichen Passagen herausgenommen wurde und in einer Fußnote landete. So gelang es, aus dem laufenden Text des gesamten ersten Teils des Dokuments, der die »Historische Sicht der lateinamerikanischen Realität« behandelt, jegliche Anspielung auf die Sklaverei zu eliminieren. Die Fußnote spricht für sich: »Zu beklagen ist, daß das Problem der afrikanischen Sklaven nicht Gegenstand der Evangelisierungs- und Befreiungsarbeit der Kirche war.«⁵² Das ist besonders erwähnenswert, da dieser Satz einen Teil des Schlußtextes bildete, der durch die Bischöfe gebilligt, dann aber durch das Sekretariat des CELAM in die Anmerkung 40 umgewandelt wurde, ohne daß jemals das Kriterium oder der Grund dieses Verfahrens erklärt worden wäre. Umso bemerkenswerter bleibt dies deswegen, weil es die einzige durch die Konferenz gebilligte Fußnote von insgesamt 368 im offiziellen Dokument ist, die sich weder auf bibliographische Angaben bezieht noch auf eine begleitende Erklärung. Das zeigt die Schwierigkeit, sich mit der Frage der afrikanischen Sklaverei im Zusammenhang mit der Evangelisierung des Kontinents zu beschäftigen.

An anderen Stellen des Dokuments von Puebla erkennt man, daß hierin bis heute eine Herausforderung liegt, die nicht angenommen oder schlecht bewältigt wurde. Bei der Darstellung der Situationen auf dem Kontinent, bei denen eine Evangelisierung besonders nottut, nennt das Dokument an erster Stelle: »Beständige Notsituationen gibt es bei den Indios, die gewöhnlich nicht an den Gütern der Gesellschaft teilhaben und in einigen Fällen gar nicht oder nur unzulänglich evangelisiert wurden; sowie bei den so oft vergessenen Afroamerikanern.« (Unterstr. O. B.; 365) Das Dokument öffnet schließlich eine Tür für die theologische Beurteilung der Tragödie, die die Sklaverei der Schwarzen in sich war, und zeigt die offizielle Haltung der Kirche ihr gegenüber. Dabei finden sich

⁵² CELAM, *Conclusões da Conferência de Puebla — Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, São Paulo 1979, Nr. 8 Anmerkung 40; deutsch: Stimmen der Weltkirche Bd. 8: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des amerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

einige Glanzlichter von Puebla und zwar dort, wo das konkrete und reale Antlitz der Armut des Kontinents untersucht wird: »Diese äußerste 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.« (31) Im Originaldokument, das später durch das Sekretariat des CELAM neugeordnet wurde, war das leidende Antlitz Christi in der Geschichte des Kontinents gerechterweise zuerst das der Indígenas und Afroamerikaner: »... 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.« (34)

In der Tat waren sie es, die alle Last der Zwangsarbeit und Sklaverei sowohl in der spanischen, portugiesischen, französischen, englischen, holländischen oder dänischen Kolonialwirtschaft ertragen mußten, in den Ländern des Kontinents und auch auf den Inseln der Karibik. In diesem Prozeß verschwanden wie durch Zauber alle grundlegenden theologischen und politischen Unterschiede, die in Europa Katholiken von Reformierten trennten. Die durch einen überzeugten Katholiken und Herrn einer Zuckermühle im portugiesischen Brasilien oder durch einen spanischen Herrn auf Kuba eingeführte Sklavenherrschaft unterschied sich nicht von der Herrschaft in einer Zuckermühle eines frommen holländischen Calvinisten auf den holländischen Antillen oder eines strengen Anglikaners auf Jamaika oder eines französischen Hugenotten auf Haiti oder eines dänischen Lutheraners auf den Jungferninseln. Die Meinungsverschiedenheiten, die in Europa zu Religionskriegen führten, harmonisierten sich in Amerika, um in einer einzigen, gleichen Sklavenherrschaft zusammenzugehen ebenso wie in einer Theologie, die die Versklavung von Schwarzen rechtfertigte.

Eine ähnliche Entwicklung führte bei den reformierten und katholischen Theologen zur Herausarbeitung einer authentischen Theologie — nicht der Befreiung, sondern der Versklavung mit ihrem Dogma, ihrer Ethik und ihrer übereinstimmenden sakramentalen Praxis.

Die Frage der Taufe soll hier zur Darstellung dienen: Jede vergangene Sklavereipraxis lehnte es ab, Sklaven aus den eigenen sozialen, ethnischen, sprachlichen und darüberhinaus religiösen Gruppen zu halten. In der jüdischen Welt verbot das Gesetz ausdrücklich: »Die Sklaven und Sklavinnen, die euch gehören sollen, kauft von den Völkern, die rings um euch wohnen; von ihnen könnt ihr Sklaven und Sklavinnen erwerben. [...] Aber was eure Brüder, die Israeliten, angeht, so soll keiner über den anderen mit Gewalt herrschen.« (Lev 25, 44 u. 46 b). Im Deuteronomium war jemand, der diesem Gesetz Gewalt antat, zur Todesstrafe verurteilt: »Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er einen seiner Brüder, einen Israeliten, entführt, ihn als Sklaven kennzeichnet und verkauft, dann soll dieser Entführer sterben.« (Dtn 24, 7). Unter den Arabern war der Status eines Sklaven meist vorübergehend. Die Konkubinensklavin, die für ihren Herrn einen Sohn zeugte, erlangte danach die Freiheit. Wer sich zum Islam bekehrte, hörte ebenfalls auf, Sklave zu sein. Die religiöse Bekehrung war die Quelle der Freiheit. Im mittelalterlichen Christentum war das Bewußtsein nicht anders: Christen konnten maurische Sklaven haben und umgekehrt konnten Mauren christliche Sklaven haben. Es war jedoch undenkbar, daß Christen andere Christen versklavten oder Mauren andere Muslime zu ihren Sklaven machten.

Mit der modernen Sklaverei, die durch die christlich-europäischen Staaten am Ende des 15. Jahrhunderts eingeführt wurde und in Amerika im 16., 17. und 18. Jahrhundert ausuferte, konstatieren wir eine Veränderung des Bewußtseins und schließlich — in aller Härte — die Entstehung einer Theologie der Sklaverei.

Während des 16. Jahrhunderts gab es sowohl im reformatorischen als auch im katholischen Lager Bedenken angesichts der Sklavereipraxis in ihrer Relation mit dem christlichen Weg und den Sakramenten. Es gab auch die weitverbreitete Volksmeinung, die Taufe selbst schon hebe die Person aus ihrem Sklavendasein heraus, indem sie ihre verlorene Freiheit wiederherstelle.

Richard Hart ergänzt in seiner Studie über die Sklaverei auf den englischen Antillen, nachdem er vom Widerstand der Siedler gegen die Katechese der schwarzen Sklaven berichtet hatte: »Ein anderer Grund der Feindseligkeit der Plantagenbesitzer im 17. Jahrhundert zu den Vorschlägen, den Schwarzen die christliche Lehre zu unterbreiten, war der verbreitete Glaube, daß die zivilen Gesetze die Sklaverei von Christen untersagten. Wie verbreitet dieser Glaube war, wird deutlich in dem Tadel, den man Hochwürden Rishworth, Pastor der puritanischen Kolonie auf der Antillen-Insel Providência 1635, machte. Rishworth' Predigten gegen die Sklaverei und seine Sympathie für die Afrikaner ... mißfiel seiner Kongregation so sehr, daß er bei den Besitzern der Handelsgesellschaft angeklagt wurde. Im April desselben Jahres verurteilte die Kompanie seine Indiskretion, die angeblich unfundiert sei, daß die Christen jene Personen nur solange gesetzlich im Dienststatus halten könnten, wie sie nicht Christen würden.«⁵³

Ein anderes Beispiel kann im Tagebuch von John Evelin, einem Mitglied des Rates der ausländischen Plantagenbesitzer, gefunden werden, wo man 1685 liest, daß der König wünsche, »daß die Schwarzen auf den Plantagen getauft würden, indem er den Unglauben ihrer Herren verurteile, die die Taufe verbieten, in der irrigen Meinung, daß diese aufgrund jener Tatsache frei seien.«⁵⁴ Um die Plantagenbesitzer dazu zu bringen, ihre Sklaven zu taufen, verordnete ihre Versammlung auf Jamaika 1696: »Kein Slave wird frei sein, wenn er Christ wird.«⁵⁵

Interessant ist, wie die Theologie und die Pastoral gerade nicht durch eine Synode oder durch irgendeine kirchliche Autorität bestimmt sind. Die Versammlung der Besitzer, die Wünsche des Königs oder die Handelskompanie führen grundlegende Veränderungen in der traditionellen Lehre und christlichen Praxis ein. Das Dekret der Versammlung von Jamaika kollidiert frontal mit jeder bestehenden Praxis im Christentum vor allem in der Festlegung, daß »kein Sklave, der Christ wird, frei sein wird.« Die Taufe verwandelt sich vom Sakrament der Befreiung zum Sakrament der Sklaverei.

Dieselbe Hilflosigkeit war im katholischen Lager anzutreffen, und die Lösung unterschied sich in nichts von der der Reformierten. Auf der Insel St. Christobal auf den französischen Antillen zum Beispiel brach am Ende des 17. Jahrhunderts ein schwerer Konflikt zwischen dem Gouverneur Poincy und den Kapuzinerbrüdern über die Situation der getauften Sklaven aus. Die Kapuziner forderten, daß »die Kinder der schwarzen Christen

⁵³ RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, La Habana 1984, 95.

⁵⁴ JOHN EVELIN 45, Bd. 2, 245; zitiert nach: RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, 96.

⁵⁵ RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, 96.

nach der Taufe von der Sklaverei befreit sein müßten, denn es sei eine unwürdige Sache, sich seines christlichen Bruders wie eines Sklaven zu bedienen.«⁵⁶

Die Kontroverse brachte keine Einigung darüber, ob die Taufe zwangsläufig der Ort der Befreiung sei oder nicht. Sie führte aber zu einem eigenen Verständnis über die Wirkung der Taufe. Um Taufe und Sklaverei zu verbinden, waren drei Voraussetzungen zu machen.

– Die erste: Die (offensichtlich falsche) Annahme zu akzeptieren, daß die Afrikaner schon in Afrika Sklaven waren und bei ihrem Transport nach Amerika kein Unrecht erfuhren. In Wirklichkeit wandelte sich die Versklavung in ein militärisches und kommerzielles Unternehmen, um Sklaven »herzustellen«, mit dem Ziel, der stetig steigenden Nachfrage nach Arbeitskräften für Amerika nachzukommen.

– Die zweite: Die Annahme einer radikalen Wandlung: Man sagte, daß die Betroffenen in Afrika Sklaven und Heiden waren und in Amerika zwar Sklaven blieben, sich jedoch zum Christentum bekehrten. Und damit schufen sie sich ein unvergleichbares Gut. Der Schlüssel all dieser Veränderung lag in der Taufe, die eine Befreiung, allerdings nur von der Versklavung des Teufels und der Sünde war.

– Die dritte: Die radikale Trennung von Körper und Seele, von gegenwärtigem und jenseitigem Leben. Die Taufe befreite die Seele des Sklaven, aber sie hielt unverändert die Sklaverei seines Körpers aufrecht, versprach ihm ein besseres zukünftiges Leben, aber veränderte nicht das Tal der Tränen seines gegenwärtigen Lebens. In den Richtlinien für die Hauptstadt der französischen Kolonialverwaltung der Windward Inseln heißt es: »(Ist die Religion) nötig für alle Menschen, ist sie es noch mehr für die Kolonien und Dörfer der Sklaven, die nur zurückgehalten werden können durch die *Hoffnung auf ein besseres Leben*« (Unterstr. O. B.).⁵⁷

So wandelte sich die Religion zynischerweise zum Instrument, dem Sklaven beizubringen, sich mit seiner Erniedrigung und Unterdrückung abzufinden, gleichermaßen in Imitation der Passion Jesu: »... wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt, öffnet er nicht seinen Mund.« Gehorsam, Geduld und Ergebenheit mit seiner Situation waren die grundlegenden Tugenden des Christseins des Sklaven.

Staat und Herren manipulierten die Religion, um Ordnung und Herrschaft aufrechtzuerhalten: »Die Religion, so bestimmt der König (von Frankreich) gegenüber dem Gouverneur von Guiana, muß die ersten Anliegen der Verwaltung festhalten. Sie ist vor allem als Bremse einzusetzen, damit die Sklaven zurückgehalten werden können, selbst wenn sie durch ihre Versklavung unglücklich und gleichermaßen gefühllos gegenüber Ehre, Schande und Züchtigungen sind.«⁵⁸ Die Herren und Verwalter wollten jedoch nicht, daß diese Religion begleitet wäre von der Botschaft, die den Lebensgeist des Sklaven aufrichten will. Fenelon, Verwalter von Martinique, schreibt am 11. Februar 1767 an den Minister in Frankreich: »Ich kam nach Martinika mit all den europäischen Vorurteilen gegen die Härte, mit denen die Schwarzen behandelt werden. Ich stimmte der Verpflich-

⁵⁶ P. MAURILLE SAINT-MICHEL DE CARMES, *Voyages aux îles cameranes...*, Les Mans, 1652, 80; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises 17^e et 18^e siècles*, Basse Terre, 280.

⁵⁷ ANTOINE GISLER, *L'esclavage aux Antilles Françaises (XVII^e.–XIX^e. siècle)*, contribution au problème de l'esclavage, Paris 1981, 169.

⁵⁸ Ebd., 170.

tung auf religiöse Unterweisung zu, die ihnen in gleichem Maße zukommen sollte. Diese Unterweisungspflicht — ich werde alle Priester des französischen Klerus erschrecken, wenn meine Meinung bekannt werden sollte — gilt zwar gleichermaßen auch hier, aber die politische Lage und die humanitären Erwägungen sprechen stark dagegen. Es ist eine Schande, den Schwarzen hier eine Möglichkeit zu eröffnen, die sie zu anderen Erkenntnissen führen, zu einer überlegenen Gruppe machen kann. Die Sicherheit der Weißen, die zahlenmäßig geringer, umgeben von den Siedlungen dieser Menschen und ihnen ausgeliefert sind, fordert, daß die Schwarzen in grundlegender Unwissenheit festgehalten werden...«⁵⁹

Père Labat war ein feinfühligler Beobachter der grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen auf den Antillen zu der Zeit, als die Zuckerproduktion die Inseln mit Sklaven füllte. Er schreibt, daß die Herren sich der religiösen Unterweisung ihrer Sklaven widersetzen, »indem sie sie in krasser Unwissenheit über alle Dinge lassen wollen, die nicht die Arbeit betreffen.«⁶⁰

Auf der Insel Martinique gerieten die Dominikaner in schweren Konflikt mit den zivilen Autoritäten wegen ihres Dienstes an den Sklaven. Sie wurden beschuldigt, den Sklaven, die aus ungläubigen Ländern ankamen, die Taufe nicht ohne weiteres zu spenden. Sie verteidigten sich und betonten, daß sie dieselben gültigen Regeln anwandten, die für die Erwachsenentaufe bei den Weißen galten. Sie forderten, daß die Sklaven wenigstens wissen sollten, daß es einen Gott, die Trinität der göttlichen Personen, die Rettung und die Ewigkeit gibt. Erst dann wollten sie sie taufen, wenn ihre Herren bestätigten, daß sie nicht lasterhaft seien. »Sie zu taufen ohne diese Vorkehrungen, wäre nur ein sichtbarer Mißbrauch des Sakraments... Unterdessen, Herr, wollen sie, daß wir sie taufen, sobald sie angeschifft sind.«⁶¹

Meistens jedoch waren die Missionare und Pfarrer desinteressiert am Dienst unter den Sklaven, wie es Pe. Benci in Bahia zu Beginn des 18. Jahrhunderts beklagt: »Als sie euch das Sakrament gaben, haben sie euch zu Priestern von Freien und Weißen oder auch von Schwarzen und Gefangenen gemacht? Schon höre ich, daß ihr mir antwortet: Von allen. Weil wir gleichermaßen Schafe Jesu Christi sind und alle durch sein kostbares Blut erlöst wurden. Wenn ihr also auch Priester der Schwarzen und Gefangenen seid, warum seid ihr so nachlässig darin, sie zu unterweisen, obwohl ihr wißt, daß sie von den Dingen Gottes nichts wissen? Macht ihr es vielleicht deswegen nicht, weil dieser Dienst weder etwas einbringt noch einen Gewinn abwirft? [...] Wenn ihr nur die Lehre der Weißen und Freien behandelt, weil ihr von den armen Schwarzen und unglücklichen Gefangenen Lohn und Gaben und Kenntnisse erwartet, die ihr nicht erwarten könnt, seht ihr dann nicht, daß es euch nicht darum geht, die Schafe Christi auf der Wiese der geistigen Doktrin zu weiden, sondern euch selbst zufriedenzustellen ?«⁶²

⁵⁹ Ebd., 171–172.

⁶⁰ J.-B. LABAT, *Nouveau voyage aux îles d'Amérique*, Bd. III, Paris 1742, 231; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises*, 268.

⁶¹ Archives Nationales, Colonies C 8, B 3; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises*, 266.

⁶² JORGE BENCI, *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, São Paulo 1987, 91–92.

Inmitten des bitteren Schicksals ließen die Sklaven Werte ihrer Kultur durchscheinen, die den Scharfsinnigsten wie Pe Antonio Viera SJ (1608–1696) nicht entgingen: »Den Schwarzen ist die Einheit so sehr eigen und natürlich, daß alle, die die gleiche Farbe haben, sich Verwandte nennen; alle, die im selben Haus Dienst tun, nennen sich Partner; und alle, die sich auf dem selben Schiff befanden, nennen sich malungos.«⁶³ Als Brüder in derselben Farbe, Partner derselben Arbeit und Kameraden derselben Reise verstanden es die Schwarzen, die Bande der Solidarität, die die Versklavung zu zerbrechen drohte, zu erneuern. Auch in der Taufe errichteten sie sich eine Familie, die sie sonst niemals haben konnten. Deshalb bekam das Kind, dessen Vater fast immer unbekannt war, einen Paten und eine Patin, und eine alleinstehende Mutter mit ihrem Kind bekam einen *compadre* und eine *comadre* in einer familiären Verwandtschaft, die nicht weniger real war, nur weil sie geistig und nicht körperlich bestand. Dieses Taufverständnis durch die Sklaven, die darin den Neuaufbau einer durch die bestehenden Strukturen fast zerstörten Solidarität sahen, war genauso wichtig wie die Wahl des Paten und der Patin und die Bande der geistigen Verwandtschaft, die daraus entstand. Sie besteht bei der Taufe der Armen bis heute fort.

Andere geistige Dimensionen, die aus dem abgründigen Zustand der Sklaven keimten, waren der hartnäckige Widerstand angesichts der Widrigkeiten, die Liebe zum Leben trotz aller Mißhandlungen und Zukunftslosigkeiten, wie Benci sie beschreibt: »Schrecklich und bedauernswert ist das Schicksal eines Gefangenen! Wenn er ißt, ist es immer die schlechteste und niederträchtigste Speise; wenn er sich kleidet, ist es der größte Stoff und der verächtlichste Anzug; wenn er schläft, ist sein Bett oftmals der kalte Boden und gewöhnlich ein hartes Brett. Die Arbeit ist unablässig, die Mühe ohne Ruhe, die Erholung unruhig und beängstigend, der Trost nur selten und fast gar nicht da; wenn er nicht aufpaßt, fürchtet er sich; wenn er fehlt, fürchtet er sich; wenn er nicht mehr kann, tut er sich Gewalt an und nimmt die schwachen Kräfte hinweg. [...] Er muß wie ein Luchs sein, um das Wirken seines Herrn zu sehen; er muß ein Adler sein, um die Gedanken zu durchdringen; er muß ein Satyr [Waldteufel] sein, um die Stimmen zu hören; in der Schnelligkeit, die Aufträge zu erledigen, muß er ein Hirsch sein; in der Kraft, die Arbeit zu leisten, muß er ein Ochse sein; in der Geduld, die Züchtigungen zu erleiden, muß er ein Esel sein. Kurz: Er muß alles sein, und doch gilt seine Rolle nichts.«⁶⁴

Der Wille nach Freiheit war oft der Anstoß, an dem der Widerstand aufbrach, unterstützt durch das Verständnis Gottes als eines Gottes, der die Freiheit der Gefangenen will, eines Gottes, der das Leben und nicht den Tod will, der die Gleichheit all seiner Kinder will und nicht die Ungleichheit und Diskriminierung. Ein Teil dieser Sehnsüchte wurde im konkreten Leben Wirklichkeit durch die Flucht oder durch die Errichtung von Freiheitsdörfern, den »Quilombos«. Aber gerade solche Versuche wurden als Fehlverhalten betrachtet, die ohne Nachwirkungen innerhalb der Sklavenherrschaft blieben. Die, die es versucht hatten, erlitten nicht nur die zivile, sondern auch die viel härtere religiöse

⁶³ ANTONIO VIERA, *Sermão XII do Rosário — na Sé da Bahia depois da Armada Real derrotada (Maria Rosa Mistica — ano de 1639)*; zitiert nach: AFRANIO PEIXOTO / CONSTANCIA ALVES, *Antologia Brasileira — Viera Brasileiro*, Paris–Lissabon 1921, 148.

⁶⁴ JORGE BENCI, *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, 221.

Strafe. In einer dramatischen Meinungsverschiedenheit zwischen Pe. Antonio Vieira und dem König von Portugal wendet sich der Pater gegen die Erlaubnis, die der König einem jungen italienischen Jesuiten gewährt hatte, damit dieser sich nach Palmares, der berühmtesten der von entlaufenen Sklaven des kolonialen Brasilien (1620–1695) gegründeten Quilombos begeben, um sich ihrer vom religiösen Standpunkt aus anzunehmen. Vieira führt verschiedene kluge politische Gründe an, um mit einem theologischen Argument zu schließen. Ihm folgend war eine pastorale Annäherung an diese Quilombos unnötig und unmöglich, aus verschiedenen Gründen: »Erstens: Wenn dieses möglich wäre, sollte es durch die aus Angola stammenden Patres geschehen, die wir schon haben, denen sie glauben, denen sie sich anvertrauen und die sie verstehen, als [Personen] aus ihrem eigenen Vaterland und mit ihrer eigenen Sprache; ... Zweitens: Weil sie den Patres in keiner Weise vertrauen würden, da sie sie immer verdächtigen würden, Spione der Gouverneure zu sein, denen sie heimlich berichten, wie die Quilombos erobert werden könnten. Drittens: Weil die geringste Verdächtigung genügen würde, um sie zu vergiften, wie sie es teilweise verborgen und heimlich gegenseitig tun. Viertens: Weil sie vielleicht von Anschlägen gegen die Dörfer der Portugiesen abließen, jedoch niemals aufhören würden, Landsleute, die zu ihnen fliehen, aufzunehmen. Fünftens: Vor allem aber, da sie rebellisch und gefangen sind, befinden sie sich und beharren sie in kontinuierlicher und gegenwärtiger Sünde, von der sie weder befreit werden, noch die Gnade Gottes erlangen können, ohne daß sie sich im Dienst und der Verehrung ihrer Herren zurückgeben, was sie aber auf keinen Fall machen werden.«⁶⁵ (Hervorheb. O. B.).

Die Träume und Sehnsüchte der Schwarzen traten auch in dem Wunsch hervor, die eigene Identität zu rekonstruieren, die Erinnerung zu retten und die Treue zur Vergangenheit aufrechtzuhalten. Dies geschah durch die Verehrung der afrikanischen Götter und der Vorfahren an den geheimen Plätzen, die alle Sklavenbereiche umfassen. In dieser Aufgabe traten besonders die Frauen hervor, als »Mütter und Töchter der Heiligen«, indem sie versuchten, ihr eigenes Volk nicht nur physisch, sondern auch geistig wiederherzustellen, obwohl sie in einem Land des Exils lebten. Dieser Kult drang gleichermaßen in zahlreichen Bruderschaften der Sklaven in die Kirche vor, durch die Anrufung Unserer Frau von Rosário dos Pretos, der Heiligen Efigenie, des Hl. Benedikt, des Hl. Eslabao, des Hl. Antônio Catageró, alles schwarze Heilige oder von den Schwarzen verehrte Heilige. Die Sklaven in Brasilien bildeten ein weniger rigides und dafür festlicheres Christentum mit ihren »congadas« und »mocambiques«, die sie auf den Vorhöfen der Kirchen zur Ehre Unserer Frau von Rosário oder des Hl. Benedikt tanzten; ein liebevolles und tolerantes Christentum, das mit verschiedenen kulturellen Traditionen zusammengeht und voller Respekt für die Toten als Teil des Erbes der Lebenden ist.

Die Abschaffung der gesetzlichen Sklaverei beendete weder die Diskriminierung in der Arbeitswelt noch die sozialen und religiösen Diskriminierungen. Im brasilianischen Fall fiel das Ende der Sklaverei mit der Absicht der Europäisierung und Romanisierung des früheren Katholizismus und mit der Ankunft religiöser Kongregationen zusammen, die Schwarze und Mulatten, Männer wie Frauen vom Eintritt in ihre Noviziate ausschlossen,

⁶⁵ »Carta do Pe. Antonio Vieira a Roque Monteiro Paim, Conselheiro do Rei de Portugal (02.07.1691)«, in: DÉCIO FREITAS, *Escravidão de índios e negros no Brasil*, Porto Alegre 1980, 141.

unter dem Vorwand daß »Schwarze sich nicht zum Padre eignen«, und wir können hinzufügen »noch zur Nonne«.

Damit hält die Diskriminierung aufgrund der Farbe und Rasse an, die Benci schon als Teil der Existenz des Sklaven unterstrich, indem er gleichsam anregte, daß mit der Abschaffung des Sklavenzustandes die Diskriminierung aufgrund der Farbe weitergehen könne: »Aber, wenn jeder Sklave aufgrund seines Slaveseins verachtet, vernachlässigt und geringgeschätzt wird, was wird aus den Sklaven Brasiliens werden aufgrund ihres Schwarzseins? Alle Sklaven gelten allein schon aufgrund ihres Slaveseins wenig und werden mit Verachtung behandelt, — wie wir gerade gesehen haben — aber noch viel niederträchtiger und niederschlagender ist die Behandlung, die man den schwarzen Sklaven entgegenbringt, nur weil sie schwarz sind.«⁶⁶

Das schwarze Antlitz Gottes zeigt sich in unseren Ländern als die radikale Forderung nach Gleichheit und Brüderlichkeit, nach dem Ende der Diskriminierung aber auch als das fröhliche und festliche Antlitz Gottes, als das Antlitz der wiederhergestellten Würde der Frauen, als Antlitz der Toleranz und der Barmherzigkeit von großzügiger und unentgeltlicher Vergebung, die durch so viele Schwarze nach all der unerhörten Ungerechtigkeit der Sklaverei geschenkt wurde. Aber vor allem als Antlitz des Gottes des Lebens und der Befreiung, das uns nicht den Exodus und Gottes Willen vergessen läßt, sein Volk aus dem Land der Sklaverei in Ägypten herauszuführen, um es in ein Land der Freiheit zu führen, wo Milch und Honig fließen.

Schlußfolgerungen

Wir können vom Licht und Schatten der letzten 500 Jahre lernen wenn wir nicht nur die Tatsachen sehen, sondern auch bereit sind, unsere persönlichen und pastoralen Ansichten zu ändern. Im folgenden nehmen wir hier Passagen aus einer bereits früher veröffentlichten Studie über dieselbe Thematik auf:⁶⁷

Alles, was wir sehen, drängt uns einerseits ein Schuldbekenntnis angesichts der Verletzten und Erniedrigten während dieser 500 Jahre auf. Andererseits drängt es uns zu festen Vereinbarungen über Wiedergutmachung und über konkrete Auswege für die Zukunft. Jede Gemeinschaft, jede Kirche wird sicherlich persönlich ihre Gesten finden. Es gibt jedoch einige, die dem ganzen Kontinent als Vorschlag gelten könnten.

– Im Alten Testament waren die *Jubeljahre* als Institution für die Ärmsten gedacht und begannen mit einer *Begnadigung durch die Gottheiten*, mit der *Rückerstattung des Landes* an die, die es verloren hatten, und mit der *Befreiung der Sklaven* (Lev 25, 8–19; vgl. Dtn 15, 12–18).

– Jesus eröffnet seine Predigt von der Frohen Botschaft, die direkt an die Armen gerichtet ist und die er auch in der Synagoge von Kafarnaum verkündet, mit der Verkündi-

⁶⁶ JORGE BENCI, *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, 217.

⁶⁷ JOSÉ OSCAR BEOZZO, *Evangelização e Vo Centenário — Passado e futuro da Igreja na América Latina*, Petrópolis 1991, 67–68.

gung eines *Gnadenjahres des Herrn*, das allen Sklaven und Unterdrückten die Befreiung verheißt (Lk 4, 16–19).

– Könnten nicht alle Christen und alle Menschen guten Willens 1992 zu einem *Gnadenjahr* für Lateinamerika machen, indem sie unseren Völkern die Hoffnung zurückgeben, die sie in den 80'er Jahren verloren haben?

– Ein Gnadenjahr, in dem die Auslandsschulden, die jedesmal mit dem Hunger und der Verzweiflung der Mehrheit bezahlt werden, endgültig abgeschafft werden, ein Gnadenjahr, in dem eine neue internationale Wirtschaftsordnung erkämpft wird, die der tragischen Tendenz, daß die »Reichen auf Kosten der Armen jedesmal reicher, die Armen hingegen jedesmal ärmer werden«, ein Ende setzt? 1492 kennzeichnet den Anfang des modernen Kolonialismus. Könnte nicht 1992 der Anfang des Endes des modernen Neo-Kolonialismus sein, mit Unterstützung derselben Kirchen, die ein Teil und Komplizen des ersten Kolonialismus waren?

– Ein Gnadenjahr, in dem das »fatal« von 1492 als »Glück« des Jahres 1992 für die indigenen Völker des Kontinents wiederkehre, mit der Rückerstattung der »terras indigenas« (indianischen Ländereien) und ihrer gewissenhaften und unverbrüchlichen Abgrenzung, und mit »terra para quem trabalha« (Land für den, der arbeitet) auf dem lateinamerikanischen Feld, indem die Gleichung von der Versklavung, in der diejenigen, die arbeiteten, weder Land, Lohn noch Menschenrechte hatten, und diejenigen, die nicht arbeiteten, sich zu Herren über alle Ländereien machten, umgekehrt wird?

– Ein Gnadenjahr, in dem das indianische, schwarze und mestizenhafte Antlitz Gottes anerkannt wird. In dem alle nichteuropäischen Kulturen des Kontinents, besonders die indigenen und afrikanischen Kulturen, aufhören, unterdrückt und verachtet zu sein. In dem sie ihren menschlichen und geistigen Reichtum aufgenommen und respektiert wissen, mit einer zweisprachigen Erziehung, — unterstützt von Missionaren, den Kirchen und den Staaten —, die wirklich verwurzelt ist und den mehrsprachigen und polyreligiösen Charakter unserer Völker anerkennt?

– Ein Gnadenjahr, in dem das feminine Antlitz in unseren Gesellschaften und in unseren Kirchen scheinen kann, dadurch daß den Jahrhunderten des Machismo ein Ende gesetzt wird und eine versöhnte Menschheit gefeiert wird; in dem die wiederhergestellte Würde der Frau mit der wiedergefundenen Würde des Mannes zusammenfällt?

– Ein Gnadenjahr, in dem der sichtbare und implizite Rassismus in unseren Ansichten und in der herrschenden Kultur, auch innerhalb der christlichen Kirchen, von dem in besonderer Weise die indianischen und afro-amerikanischen Gruppen betroffen sind, verbannt wird durch einen wirklichen Respekt gegenüber der spezifischen Identität jeder Gruppe und Kultur und durch die Unterstützung von Organisationen und Bewegungen, die gegen die rassische Diskriminierung kämpfen?

– Ein Gnadenjahr, in dem sich die Inkulturation zu einem Prüfstein der Wiederherstellung der Würde der Christen nichteuropäischer Kulturen und zu einem Weg wandelt, damit geschwisterlich und fröhlich das indigen-afro-lateinamerikanische Antlitz unserer Kirchen erstrahlt?