

GOTTES WEISHEIT UND GÜTE ALS THEOLOGISCHER VERSTEHENS- UND HANDLUNGSHORIZONT

Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas*

von Mariano Delgado

Wenn ich von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas spreche, gehe ich gleichzeitig davon aus, daß nicht nur die Missions- sondern auch die Fundamentaltheologie »als eine Theologie des Dialogs und der vordersten Linie« – wie sie in den 1976 publizierten Leitlinien »Die theologische Ausbildung der künftigen Priester« im weiten Sinne definiert wird¹ – von der Auseinandersetzung mit diesem außergewöhnlichen Dominikaner lernen könnte, heutige Aufgaben zu meistern. Diese These kann zunächst wie eine gewagte Zumutung erscheinen, denn Las Casas ist kein akademischer Theologe, ja er dürfte nicht einmal einen akademischen Grad erworben haben;² vielmehr ist er ein Mann der Tat, der aus der konkreten Erfahrung, daß die von den zeitgenössischen Theologen gelieferten Denkmodelle zur Bewältigung der von ihm bezeugten Wirklichkeit wenig taugen, in eigener Verantwortung, sozusagen als Autodidakt, und dennoch in Einklang mit dem allgemeinen Menschenverstand, dem Evangelium und den besten theologischen Traditionen eine praxisnahe Theologie zu entwerfen versucht. Den Logos seiner Hoffnung will er also nicht primär vor den Foren der allgemeinen – und abstrakten – philosophischen wie historischen Vernunft verantworten, sondern im Angesicht der anklagenden Augen des leidenden Anderen. Nichtsdestotrotz war er stolz darauf, daß seine Schriften das Wohlwollen großer scholastischer Theologen (Domingo de Soto, Melchior Cano) fanden und in Salamanca und Alcalá von den Lehrkanzeln sogar »wörtlich« verlesen wurden. Mehr noch: Er war sich sogar dessen bewußt, daß er sowohl bezüglich seiner Erfahrungswerte wie der argumentativen Stringenz seiner Schriften eine unbestrittene Autorität gegenüber der akademischen Theologie beanspruchen konnte.³

* Vorlesung an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz am 28.04.92.

¹ Rom (Typis Polyglottis Vaticanis) 1976, Nr. 109–110.

² Laut Giménez Fernández hatte Las Casas bis zu seiner Priesterweihe keine universitäre Ausbildung genossen. Erst ab 1517 und besonders ab 1522 nach dem Eintritt in den Dominikanerorden setzt er sich mit der Patriistik und Scholastik intensiv auseinander, was er jedoch weitgehend in eigener Verantwortung tut. Vgl. MANUEL GIMENEZ FERNANDEZ, *Actualidad de las tesis Lascasianas*, in: *Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566–1966)* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos CLXXV) Sevilla 1966, 445–474, 451 f. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die akademischen Theologen bisher einen Bogen um ihn gemacht haben.

³ Beides betont er 1563 mit Nachdruck in einem Brief an die Dominikaner seiner alten Wirkungsstätte in Chiapas und Guatemala. Darin vermerkt Las Casas allerdings auch, Domingo de Soto sei zwar in »der Sache«

Die Überlegungen von Las Casas bleiben zwar im Vorfeld der »demonstratio religiosa« und der »demonstratio christiana«. Er bietet uns jedoch ein nachahmenswertes Paradigma für die heute gesuchte Theologie der ganz einfachen, grundlegenden Wahrheiten, »die jeder Christ und – da das Evangelium ja frohmachende Botschaft für alle sein soll – schließlich jeder Mensch mit- oder nachvollziehen kann«. ⁴ Ausgehend von der Überzeugung, daß Gottes Weisheit ihre Kraft von einem Ende [der Schöpfung] zum andern entfaltet und das All voll Güte durchwaltet (Weish 8, 1), entwickelt Las Casas eine – in der Theologiegeschichte einmalige – doppelte *Apologia*: Zuerst versucht er – in advokatorischer Absicht – unser Bild des Anderen vor ungerechtfertigter Kritik zu retten, denn ohne diesen grundlegenden Schritt ist jeder wohlgemeinte interreligiöse oder interkulturelle Dialog schon im voraus zum Scheitern verurteilt; dann aber entfaltet er eine grundlegende Denkform zur Verantwortung des christlichen Logos, die immer und überall gelten soll. Es wird sich zeigen, daß der theologische Autodidakt aus dem 16. Jahrhundert somit – mitten in der konstantinischen Ära! – die fundamentalistische Auslegung von Röm 1, 20 durch die »ecclesia militans« überwunden hat.

I. Unentschuldigbar (*án-apologétous*)?

Lediglich bei der Begegnung mit Nomadenstämmen, die aufgrund ihrer nicht sesshaften Lebensweise keine festen Kultstätten kannten, kamen den Glaubensaposteln des 16. und 17. Jahrhunderts Zweifel an der für allgemein gehaltenen »Religiosität« des Menschengeschlechts. Dieser Grundzug in der Begegnung des abendländischen Christentums mit den amerikanischen Ureinwohnern läßt sich durch folgende drei Zeugnisse über die Indios Brasiliens »ökumenisch« und »international« bestätigen:

– Der *francophone Calvinist* Jean de Léry vermerkt voller Erstaunen: »Cicero sagt, keine Völker wären so roh, keine Nationen so barbarisch und wild, daß man nicht bei ihnen das Gefühl, daß es irgendeine Gottheit gibt, feststellen könnte. Jeder macht sich diesen Ausspruch zu eigen und hält ihn für einen unbezweifelbaren Grundsatz. Denke ich aber an unsere Tuupinambaults in Amerika, so möchte ich doch auf sie diesen Grundsatz nicht anwenden. Zunächst einmal haben sie keinerlei Kenntnis des einzigen und wahren Gottes. Außerdem bekennen sie sich zu keinem Gott — sei es ein himmlischer oder irdischer. Das steht im Gegensatz zu allen alten Heiden, die eine ganze Reihe von Göttern hatten. Es steht ferner im Gegensatz zu den Götzendienern von heute, und sogar die Indianer Perus, deren Land an das ihre grenzt, wenn es auch etwa fünfhundert Meilen entfernt ist, opfern der Sonne und dem Mond. Infolgedessen haben die Tuupinambaults auch keine Gottesdienstordnung, geschweige denn irgendeinen Ort, an dem sie sich versammeln, um eine Art von Andacht abzuhalten. Sie kennen keine Form religiöser Gebete, sei sie öffentlicher oder privater Art.« ⁵

mit ihm einverstanden, würde aber manches anders ausdrücken. Vgl. BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas*, 5 Bde. (Biblioteca de Autores Españoles 95, 96, 105, 106 und 110) Madrid 1957–58, hier Bd. V, 470f.

⁴ HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 34.

⁵ JEAN DE LÉRY, *Brasilianisches Tagebuch 1557*, Tübingen 1967, 276.

– Ähnlich fällt das Urteil des *französischen Kapuziners* Claude d'Abbeville aus, wenn er über die Ureinwohner des brasilianischen Nordostens sagt: »Ich bin nicht der Ansicht, daß es irgendeine Nation auf der Welt gibt, die ohne eine Spur von Religion gewesen wäre, es sei denn die Tupinambá-Indios, die bisher keinen Gott angebetet haben, weder einen himmlischen noch einen irdischen, weder aus Gold noch aus Silber, weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgend etwas, was es auch sei. Bis heute haben sie weder Religion noch Opfer und folglich auch keine Priester und Kultdiener, keinen Altar und keine Tempel noch irgendwelche Kirchen. Sie wissen nichts von Gelübden oder Fürbitten, von Andachten oder Gebeten, seien sie öffentlich, seien sie persönlich. Zwar zählen sie sehr wohl die Monde, doch unterscheiden sie weder Wochen noch Feste noch den Sonntag. Alle Tage sind für sie gleich und gleich festlich, die einen wie die anderen. Kurzum: Sie haben ganz und gar keinen Kult, ob inneren, ob äußeren.«⁶

– Der *Portugiese* Fernão Cardim gibt schließlich folgendes Urteil ab: »Dieses Volk hat nicht die geringste Kenntnis von seinem Schöpfer, noch von irgendetwas vom Himmel, noch, ob nach diesem Leben Leid oder Herrlichkeit kommt; folglich hat es weder Anbetung, noch Zeremonien, noch Gottesdienst.«⁷

Ansonsten aber herrschte die Meinung, daß die Einwohner der Neuen Welt – konkret der Hochkulturen – zu einer gewissen Gotteserkenntnis fähig, ja tief religiös gewesen sein mußten, waren die Christen doch auf Schritt und Tritt mit unzähligen äußeren Zeugnissen ihrer Religionen, wie Götzenbildern, Tempeln und Priestern konfrontiert. Die festgestellte Religiosität der Bewohner der Neuen Welt wurde von den meisten europäischen Theologen jedoch nicht als Zeichen einer vorhandenen Sehnsucht nach dem wahren Gott gedeutet, sondern vielmehr als »legitimen« Grund zur Verdammung der Indios ob einer unentschuldig falschen Gotteserkenntnis, die zum abscheulichen »Götzendienst« führte und folglich die christliche Vollstreckung des Zornes Gottes als verdiente Strafe erscheinen ließ.

Dieses theologische Denkschema wurde nicht nur von der plumpen politischen Theologie des Requerimiento (am schärfsten etwa durch Juan Ginés de Sepúlveda) vertreten, sondern auch von der um eine halbwegs dialogale Begegnung bemühten Theologie der Franziskaner und von der pragmatischen Theologie der Jesuiten:

– Deutliche Anklänge dieses Denkmusters sind z. B. im ersten »Religionsgespräch« enthalten, das 1524 die »zwölf« franziskanischen Glaubensapostel mit den aztekischen Vornehmen führten. Diese beklagen sich bitter über die christliche Verachtung ihrer religiösen Traditionen: »Ihr sagtet uns, daß wir den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels und der Erde nicht kennen. Ihr sagtet, daß unsere Götter nicht wahre Götter sind. Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachtet, und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Anstoß. Denn unsere Ahnen [...] sprachen nicht so. Sie gaben uns ihre Sitte (ihr Gesetz), sie glaubten an die Götter, sie dienten ihnen und erwiesen ihnen Ehre. Sie lehrten uns insgesamt das, was wir zu tun und in Ehren zu halten haben: So essen wir

⁶ MARIANO DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, 125f.

⁷ FERNAO CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia, Belo Horizonte–São Paulo 1980, 87.

vor den Göttern Erde, so zapfen wir uns Blut ab, so büßen wir, so legen wir Copal-Harz nieder, und so veranstalten wir Menschenopfer. Sie sagten: Dies sind sie, die Götter, durch die alles lebet, sie erwiesen uns Gnade. Wann? Wo? Noch die Zeit der Nacht war es. Und sie sagten: Diese sind es, die uns unseren Unterhalt geben: unser Abendessen, unser Frühstück, insgesamt Trank und Speise, die Lebensmittel, Maiskörner, Bohnen, Melden, Salbei. Sie sind, die wir bitten um Wasser, um Regen, wodurch es gedeiht auf Erden.« Daraufhin antworten die Franziskaner, wie einst Augustinus in seinem »Gottesstaat« (vgl. De Civ. Dei, lib. XXII, cap. 8), mit einem Hinweis auf das faktische Argument: »Vernehmet es, wenn es wirklich wahre Götter sind: würden wir etwa nicht auch sie göttlich verehren, würden wir etwa nicht auch sie um unseren menschlichen Unterhalt bitten? Und würden sie nicht bereits überall auf Erden auch angerufen, angebetet werden?« Da die Indios vom christlichen wahren Gott noch nichts gehört hatten und gleichsam »in der Zeit der Nacht, in Finsternis« lebten, scheint den Franziskanern ihre Sünde zuerst »nicht allzu groß« zu sein. Für den Fall aber, daß sie die christliche Predigt nicht »hören« wollen, stellen ihnen die Franziskaner die nähere Bekanntschaft mit dem durch die christliche Eroberung bereits eingeleiteten Zorn Gottes in Aussicht: »Und Gott, der angefangen hat mit eurer Vernichtung, wird es zu Ende führen, daß ihr ganz zugrunde gehen werdet.«⁸

– Auch der Jesuit José de Acosta – dem als gelerntem Scholastiker nicht entgangen ist, daß die Indios, etwa wie die antiken Heiden, tatsächlich doch irgendeine Kenntnis von Gott als höchstem Herrn und König hatten – hält die Indios letztlich für unentschuldig, da sie zwar dem höchsten Gott zahlreiche Tempel bauten, aber gleichzeitig dort ihren absonderlichen Götzendiensten nachgingen und polytheistische Darstellungen des Teufels anbeteten.⁹

So wurden die vorgefundenen Spuren einer natürlichen Gotteserkenntnis vorwiegend als Ausdruck eines mit verschiedenen Praktiken von Menschenopfern und Sodomie verbundenen Götzendienstes, und somit im Sinne jener Auslegung des *án-apologétous* interpretiert, die einem fundamentalistisch denkenden Christentum eigen waren. Die biblische Basis dazu fand sich im Römerbrief sowie im Buch der Weisheit: »Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig [*án-apologétous*]. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht

⁸ *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524* (= *Coloquios y doctrina cristiana des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564*). Spanischer und mexikanischer Text in deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlaß hrsg. von Gerdt Kutscher (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. III) Stuttgart 1949, 102f., 109. Ich habe mir erlaubt, die wörtliche Übersetzung aus der zitierten Quelle flüssiger zu formulieren.

⁹ JOSE DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (Crónicas de América 34) Madrid 1987, 314 ff. Gleichwohl betont Acosta mit Bezug auf Röm 2, 12, daß allein Gott und nicht den einfallenden Christen die Richterrolle zusteht. Vgl. ders., *De procuranda in dorum salute*. 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, hier Bd. I, 124f, 272f, Bd. II, 252 ff.

gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert« (Röm 1, 18–21, ähnlich auch Weish 13, 1–9).

Dieser biblische Befund hat tiefe Spuren in der Begegnung des Christentums mit den »Anderen« hinterlassen. Aus der hier postulierten prinzipiellen Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis wurde alsbald die zwingende und daher unentschuld bare »Schöpfungsevidenz des wahren Gottes der Christen« abgeleitet. Die frühchristlichen Apologeten und die Kirchenväter haben sich viel Mühe gegeben, dieses *án-apologétous* mit dem schöpfungstheologischen universalen Heilswillen Gottes und der empfohlenen Bereitschaft, über den Logos unserer Hoffnung jedem Rede und Antwort zu stehen (1 Petr 3, 15), in Einklang zu bringen: Eine Stelle schiebt nämlich die Beweislast den Anderen, den Heiden, zu; die andere hingegen macht uns auf unsere Pflicht zur diskursiven Begründung unserer Hoffnung aufmerksam. Diese Balance erwies sich sogar als fruchtbar für den theologisch-philosophischen Disput, solange die Christen sich nicht anmaßen konnten, mit massiver Hilfe des Staates »den Zorn Gottes« über die unentschuld baren Heiden schon in dieser Welt vorwegzunehmen.¹⁰ Doch ist es bekanntlich nicht dabei geblieben.

Schon bei Augustinus spürt man, wie sich die Balance zugunsten der zwingenden »Evidenz des (christlichen) wahren Gottes« verschiebt und damit die Beweislast einseitig auf den Anderen ruht, denn die Existenz des (christlichen) Gottes ist für ihn »unmittelbar einleuchtend«. Wenn die Heiden nach Wundern oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangen, wirft ihnen Augustinus konsequent vor, die Evidenz zu leugnen und den Ruf zum Heil unentschuld bar abzulehnen: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«, also derjenige sei selber eine gar wunderliche Erscheinung, welcher immer noch nicht glaube, wo alle Welt doch zum Glauben gefunden habe (De Civ. Dei, lib. XXII, cap. 8). Das soziologische Faktum der »christlichen Ökumene« wird hier als das beste Argument für den »wahren Glauben« gesehen, und wer nicht dazu gehören kann oder will, der darf schon hier auf Erden durch den christlich gewordenen Staat entsprechend behandelt werden: zuerst gilt dies nur für die Ketzer, aber schließlich auch für die Heiden, weil sie den Christen zum Ärgernis werden können.

Die augustini sche Überzeugung über die »unmittelbar einleuchtende« Existenz Gottes wird durch die meisten nachfolgenden Theologen (so z. B. durch Anselm von Canterbury) weitgehend geteilt. Thomas von Aquin wird jedoch die Weichen in eine andere Richtung stellen, denn seine »Summa contra Gentiles«, zur Begründung der »Torheit« der damaligen heidnischen Philosophen (Averroisten) geschrieben, gerät zu einem imposanten apologetischen Entwurf über die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nach Röm 1, 20 sowie über die Vernünftigkeit des Christentums im Sinne von 1 Petr 3, 15: Mit Vernunftgründen versucht er zu beweisen, daß die Schöpfung auf ein einziges Ziel hingeeordnet ist, welches Gott ist (ScG lib. 3, cap. 17); »Gott zu verstehen« ist also das Endziel aller verständigen Substanz (ScG lib. 3, cap. 25); dabei betont er gleichzeitig, daß die natürliche Vernunft aus der Betrachtung der Schöpfung im metaphysischen Rückschlußverfahren zwar erkennen kann, »daß Gott ist« (ScG lib. 1, cap. 10–13), aber

¹⁰ Vgl. dazu MAX LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart 1952, 285–363; auch KARL HERMANN SCHELKLE, *Paulus: Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11*, Düsseldorf 1959, 53–69.

nicht »was [oder wer] Er ist« (ScG lib. 1, cap. 12, auch Röm 114 und S. th. I, q. 12). Dies geht nur aus der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes hervor, die eben nicht mit zwingender Evidenz »unmittelbar einleuchtet«, sondern der flankierenden Unterstützung durch argumentativen Diskurs und äußere Wunderzeichen bedarf; so ist niemand zum Glauben verpflichtet, dem Gott nicht durch dieses dreifache Zuvorkommen dazu verholten hätte: »Aduivatur autem a Deo aliquis tripliciter: primo, quidem, per interiozem vocationem; secundo, per doctrinam et praedicationem exteriorem; tertio, per exteriora miracula« (Quodlib. 2^o, ar^o. 6^o).

Mittels seiner *dualen Theorie* hinsichtlich der Gotteserkenntnis (durch die zweifache Ordnung der natürlichen Vernunft und des göttlichen Glaubens, die aber einander nicht widersprechen können) vermag Thomas schließlich beides miteinander zu versöhnen: Die *Möglichkeit* der endlichen Vernunft des Menschen zur natürlichen Gotteserkenntnis und die *Unmöglichkeit*, daß in diesem Erkennen unter den Bedingungen der Endlichkeit das durch die Schöpfung in der verständigen Substanz angelegte Ersehnen seine letzte Ruhe findet (ScG lib. 3, cap. 50). Im vierten und letzten Buch versucht er folgerichtig – und mit Argumenten, die der bloßen Vernunft zugänglich sein sollen – zu beweisen, daß die menschliche Sehnsucht letztlich eben nur im Christentum gestillt werden kann. In der großen *Summa Theologiae* wird er diese apologetische Denkform in einem eindrucksvollen systematischen Entwurf verankern.

Man mag über den Entwurf des Thomas aus heutiger Sicht verschiedenartig urteilen, da er hinsichtlich des Religionsdialoges selbstverständlich hinter dem heutigen Bewußtsein zurückbleibt: Auch für Thomas sind die Heiden »selber schuld«, wenn sie – sofern sie von der göttlichen Gnade, der christlichen Predigt und den äußeren Wunderzeichen der Christen erreicht wurden – dennoch an den christlichen wahren Gott nicht glauben wollen. Auch er, wie übrigens alle Scholastiker, hält es für legitim, die Glaubensapostel mit bewaffneten Soldaten zu unterstützen, wenn die Wahrnehmung des Predigtrechtes dies erfordern sollte. Aber eines muß man seiner Streitschrift zugestehen: Sie legt implizit nahe, daß es in der Auseinandersetzung mit den Heiden nicht primär um »Kreuzzug« oder anmaßende Vorwegnahme des Zornes Gottes gehen kann, sondern um diskursive Begegnung; und dafür sollte man sich »mehr mit gesunder Doktrin, Bildung, Kenntnis der Irrtümer [...] ausrüsten als mit Waffen.«¹¹ Thomas wird nicht ohne Einfluß auf den Dominikaner Bartolomé de Las Casas bleiben, der zuweilen von sich sagt, keinen Grundsatz zu behaupten – gleich wie rigoros oder hart er erscheinen mag –, den er nicht durch aus der thomanischen Lehre entnommene Vernunftgründe beweisen könne; gleichzeitig erlaubt er sich jedoch, in manchen Fragen seinem großen theologischen Vorbild zu widersprechen.¹²

Das I. Vatikanische Konzil, das sich an zwei zentralen Stellen von »Dei Filius« ausdrücklich auf Röm 1, 20 bezieht und zugleich die thomanische Lehre der *dualen Gottes-*

¹¹ MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* (2. Ergänzungsband der deutschen Thomas-Ausgabe) Heidelberg–Graz 1960, 334.

¹² BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras escogidas* Bd. V, 471. Er gibt freilich im selben Atemzug auch zu, daß vieles bei Thomas so nicht vorkommt, womit Las Casas im Grunde seine eigene Bedeutung in der Theologiegeschichte darin sieht, eine »schöpferische« Fortschreibung des Thomas angesichts der unerhörten Wirklichkeit, die er zu bezeugen hatte, betrieben zu haben.

erkenntnis zum Dogma erhebt (Denzinger/Hünemann 3004, 3015), scheint folgerichtig aus der Betonung der Möglichkeit (Können) der natürlichen Gotteserkenntnis nicht deren unentschuld bare Notwendigkeit (Müssen) zu schließen, denn das umstrittene *án-apologétous* wird wohlweislich aus dem biblischen Zitat wegrationalisiert. Doch wird damit der Umgang mit der »sündigen Vernunft« nicht leichter, da das Konzil uns diesbezüglich keine theologischen Kriterien nennt. Die Canones im Anschluß an »Dei Filius«, in denen das Konzil die Irrtümer der Gegenwart bezüglich der Gotteserkenntnis mit der Wendung »anathema sit« verurteilt, zeigen zudem, daß das Bewußtsein, über die unentschuld bar sündige Vernunft schon hier »urteilen« zu können, vorherrschend war.

Zeitgenössische Fundamentaltheologen sehen deshalb in der konsequenten Erhellung der sündigen Vernunft »eine entscheidende Aufgabe der ›Apologetik‹« und verweisen darauf, daß der Mensch nur dann unentschuld bar sein kann, »wenn er mit seiner faktischen Nicht-Anerkennung Gottes, seinen Gottes-Surrogaten und Pseudoverhältnissen im Widerspruch steht nicht nur zu einer *prinzipiell möglichen* authentischen Gotteserkenntnis, sondern zu einer solchen Gotteserkenntnis, die, wenn auch so verdeckt, *faktisch* dennoch bereits *wirksam* ist. Jede andere Erklärung des *án-apologétous* liefe auf eine Prädestinationslehre hinaus, die der Glaubende nicht nur vor keinem weltlichen Forum der Vernunft, sondern erst recht nicht vor seinem eigenen Glauben an den gerechten und befreienden Gott verantworten könnte.«¹³

II. Las Casas und die »sündige Vernunft«

Auf der Suche nach Kriterien zur Erhellung der unentschuld bar sündigen Vernunft könnte uns Bartolomé de Las Casas weiterhelfen. Seinen Denkansatz werden wir nur angemessen verstehen können, wenn wir bedenken, daß seine advokatorische Leidenschaft zur Entlastung der ob ihres »Götzendienstes« beschuldigten indianischen Völker folgendem doppelten Erkenntnisinteresse entsprang: einerseits zu verhindern, daß die vorgeschobene »Unentschuldbarkeit« der Indios als Vorwand für ihre gewaltsame politische wie geistliche Eroberung und somit für die anmaßende christliche Vollstreckung des vermeintlichen Zornes Gottes in der »Neuen Welt« mißbraucht werden könnte; andererseits zu vermeiden, daß die Christen aufgrund dieser Haltung letztlich ein noch schlimmeres Strafgericht Gottes über Spanien und die ganze Christenheit herbeiführen würden. Vor diesem Hintergrund stellt Las Casas die These auf, daß weder der Götzendienst noch die Menschenopfer der Indios – vor und nach der Begegnung mit den Christen! – im Sinne christlicher Theologie wirklich »unentschuld bar« seien. In beiden Fällen würde es sich vielmehr um eine »entschuld bare Unwissenheit« handeln. Eine These, die angesichts der oben skizzierten Wirkungsgeschichte des paulinischen *án-apologétous* in theologischen Kreisen damals wie heute nicht leicht verständlich sein dürfte. Betrachten wir nun seinen Gedankengang, den ich hier in systematischer Absicht rekonstruiere.¹⁴

¹³ HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 60, 59.

¹⁴ Ich stütze mich vor allem auf folgende Werke: BARTOLOME DE LAS CASAS, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, in: Ders., *Obras Completas* Bd. II, Madrid 1990; auch ders., *Apologia*, in:

– Zum Götzendienst: Mit der theologischen Tradition ist Las Casas der Meinung, daß weder der Papst noch der christliche König noch irgendein menschliches Gericht das Recht hat, die heidnischen Indios bloß wegen ihres Götzendienstes zu bestrafen (Apg 83).¹⁵ Sie seien deshalb »entschuldigbar unwissend«, da sie weder aus eigener Kraft zu den Wahrheiten des Glaubens gelangen konnten noch eigene Priester, Theologen und Propheten hatten, die sie darüber hätten belehren können. Thomas interpretierend argumentiert er weiter, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis sei zwar im Menschen durch die Schöpfung angelegt, aber auf sehr konfuse und allgemeine Art. So könne man kraft der natürlichen Vernunft etwa nicht wissen, wer oder was Gott sei, und auch nicht, ob es nur einen einzigen Gott oder mehrere Götter gäbe. Der Monotheismus ergibt sich nämlich für Las Casas nicht mit zwingender Evidenz aus der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern nur aus dem Licht des Glaubens. Paulus – so Las Casas weiter – beziehe sich im Römerbrief auf die heidnischen Philosophen der Antike, welche die Existenz eines höchsten Gottes wohl anerkannt hätten, ihn aber nicht entsprechend anbeteten. Das paulinische *ánapologétous* sei jedoch nicht auf die polytheistischen Indios anwendbar (Apol 84–86).¹⁶

Nach dieser Verteidigung der Indios durch Widerlegung der gängigen Vorwürfe, entfaltet Las Casas in einem zweiten Schritt eine »positive Theologie des polytheistischen Götzendienstes«. Denjenigen, die verächtlich behaupten, »Steine« anstelle des wahren Gottes anzubeten verstoße gegen die natürliche Vernunft, entgegnet Las Casas mit gesundem Menschenverstand, die wahre Absicht (*communis et finalis intentio*) der »Götzendiener« bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht, den Weltenschöpfer und –beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besitzen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendiener schließlich darin, den wahren Gott anzubeten, wer dieser für sie auch immer sei (Apol 86–88).

Las Casas gesteht den Indios sogar das Recht zu, die christlichen Glaubensapostel und das Christentum ob der unerhörten Neuigkeit seiner Lehre abzulehnen, wie es einst die Juden auch taten, als sie fragten: »Was ist das für eine neue Religion, welche die alte und durch so viele Jahrhunderte bewährte durcheinander bringt? Wie ist es möglich, daß Gott zugleich einig und dreieinig ist, und daß Gott selbst ans Kreuz genagelt wurde?« (Apol 87 v., 88) Nur in einem Falle seien die Indios verpflichtet der neuen Religion Glauben zu schenken: Wenn sie – wie Las Casas mit Thomas klarstellt – abgesehen von der göttli-

Ders., *Obras Completas* Bd. IX, Madrid 1988. Ich verweise im folgenden auf die Blattzählung des lateinischen Manuskripts dieser Werke, die in der benutzten Ausgabe jeweils am Seitenrand in arabischen Zahlen vermerkt ist. Die Werke werden als *De unico* und *Apol* abgekürzt.

¹⁵ Um sich die Finger im Zusammenhang mit der damaligen Theologie nicht zu verbrennen, hat er freilich vorher klargestellt, daß die Indios für ihn »infideles privative vel negative« sind, also solche, die noch nicht Gelegenheit hatten, das Wort Gottes wahrzunehmen. Seine Ausführungen gelten also nur für diese Art von Heiden (Apol 82 v.). Dennoch war diese These damals alles andere als »selbstverständlich«.

¹⁶ Entscheidend für diese Auslegung war die Lektüre des Johannes Chrysostomus, seines Lieblingskirchenvaters. Mit ihm sagt Las Casas, die antiken Heiden hätten verkannt, was sie hätten wissen sollen, weshalb sie entschuldigbar seien. Denn, wer das nicht wisse, was er auch nicht wissen könne, sei schuldlos; solche aber, die das verkennen, was sie leicht hätten wissen sollen, werden Strafen erleiden (*De unico* 112 v., 113). Gemeinsam ist beiden die grundlegende Überzeugung, daß für die Strafen, von denen hier die Rede ist, nur Gott am Tag des Gerichtes zuständig ist.

chen Gnade des inneren Glaubenslichtes durch den äußeren Diskurs und durch *Wunderzeichen* überzeugt werden (Apol 91, auch 88 v.–89 v.; Thomas: Quodlib. 2^o, ar. 6^o). Unter Wunderzeichen versteht Las Casas jedoch keine Wunderheilungen jenseits der Naturgesetze, wie etwa Augustinus (De Civ. Dei, lib. XXII, cap. 8) und das I. Vatikanische Konzil (Denzinger-Hünemann 3009); vielmehr ist für ihn die untadelige Lebensführung der Glaubensapostel und der übrigen Christen das größte Wunderzeichen. Nur wenn diese drei Voraussetzungen gegeben wären – was Las Casas bezüglich des letzten Punktes bei den damaligen Begleitumständen der Christianisierung der Neuen Welt für ausgeschlossen hielt – und die Indios dennoch das Christentum als die wahre Religion ablehnen sollten, könnten wir bei ihnen von einer »sündig gewordenen Vernunft« sprechen. Aber auch dann wäre es unmöglich, nach menschlichem Ermessen zwischen »unentschuldbaren« und »entschuldbaren« Indios zu unterscheiden, so daß die Entscheidung darüber nur dem göttlichen Gericht vorbehalten werden sollte. So ist die »Sünde des Götzendienstes« für Las Casas letztlich etwas, das ausschließlich Gott und die Sünder selbst angeht, nicht jedoch die menschliche Gerichtsbarkeit (Apol 91 v.–92 v.).

— Ähnlich geartet ist der Gedankengang zur Entschuldigung von Anthropophagie und Menschenopfern: Auch hier geht es ihm primär darum, das anmaßende Recht der Christen auf Bestrafung der Indios wegen solcher Religionspraktiken zu bestreiten. Es ist keine Frage, daß Las Casas Götzendienst, Anthropophagie und Menschenopfer für ein Übel hielt. Die Frage für ihn ist aber, ob allein deswegen schon der Krieg gegen die Indios »legitim« und ob dieser Krieg nicht doch das größere Übel sei. Da letzteres offenkundig der Fall sei, die Christen also mittels eines Eroberungskrieges noch weit mehr Menschen »opfern« würden als die Indios mit ihren rituellen Praktiken, und der Krieg eine verhängnisvolle Verwüstung der indianischen Gemeinwesen zur Folge hätte, müsse man davon Abstand nehmen (Apol 126–149, 177–177 v.). Dann aber versucht Las Casas zu beweisen, warum die Anthropophagie und Menschenopfer praktizierenden Indios, wenn schon vielleicht nicht vor Gott, so doch vor den Menschen entschuldigt sein können (Apol 151–167 v.), nämlich aus zweierlei Gründen:

Zunächst weil sie sich im Zustand eines »wahrscheinlichen Irrtums« befänden, da diese Praktiken in den indianischen Völkern weit verbreitet waren und die Indios somit aus ihren eigenen Traditionen heraus nicht eines Besseren belehrt werden konnten. Und auch dann, wenn sie binnen kurzer Zeit in der christlichen Religion unterwiesen werden sollten, müßten sie ihre angestammten Riten beibehalten können, bis sie durch »Vernunftgründe« von der »Wahrheit« christlicher Gottesrede wirklich überzeugt wären (Apol 151–154 v., 167 v.–169).

Dies sei notwendig – und das ist der zweite Grund –, weil man den Indios nicht so schnell und mit zwingender Evidenz beweisen könne, daß die Menschenopfer zu Ehren des wahren oder für wahr gehaltenen Gottes wider die bloße natürliche Vernunft seien. Da aber alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott ersehen, ihn mit dem Besten, was sie haben, auch anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man bei den Menschenopfern der Indios, wie beim Götzendienst überhaupt, zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glauben die Indios, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Republiken hänge von den Menschenopfern

ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen eben das Kostbarste und Gottgefälligste sei (Apol 154 v.–166). So befänden sich diejenigen, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht wurden und nur der bloßen natürlichen Vernunft folgen konnten, im Zustand einer entschuldbaren Unwissenheit, wenn sie sich freiwillig opfern ließen oder Menschenopfer vornahmen. Sofern sie damit aber Gott beleidigen und sogar »Unschuldige« opfern wollen, soll Gott allein sie für diese Sünde bestrafen, aber keineswegs einfallende Christen, die dadurch nur ein größeres Übel hervorrufen würden (Apol 131–132, 161 v., 166 v.–167 v., 168 v.–169).

So sind der Götzendienst und die Menschenopfer für Las Casas, obwohl für die Christen nicht hinnehmbare Religionspraktiken, solange zu dulden, bis sie mittels friedlicher und langfristiger Überzeugungsarbeit durch »Vernunftgründe« und gute praktische Beispiele aus der Welt geschafft werden können (Apol 172–175 v.). Wirklich *unentschuldig* sind für Las Casas strenggenommen nur die Menschen (und das ist eine »neue« theologische Interpretation des paulinischen *án-apologétous* in einem Zeitalter, in dem die auf die augustinische »Prädestinationslehre« zurückgehende Vorsehungstheologie Konjunktur hatte), die sich bewußt der in ihrer eigenen Kulturtradition vorhandenen ethischen und theologischen Tendenz auf den wahren Gott hin verschließen sollten: Zum Beispiel diejenigen Christen, die das Evangelium mit Gewalt verkündigen wollen, womit sie schließlich nach dem chiliastischen Schema handeln, *der Zweck könne die Mittel heiligen* (Apol 131–132, 138 v.–141 v., 122 v.). Zudem verkennen sie mit einer solchen Haltung, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt (*credere voluntatis est*) und folglich keinerlei direkten oder indirekten äußeren wie inneren Zwang seitens des Menschen duldet.

III. Allein auf den Logos der Hoffnung setzen?

Getragen von dieser Überzeugung versucht Las Casas, eine grundlegende Denkform zur Verantwortung christlicher Hoffnung zu entwickeln. Seine bekannte These diesbezüglich lautet: »Einzig, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion war die von der göttlichen Vorsehung bestimmte, das heißt: *Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sachtcs Heranführen und Ermahnen des Willens*. Und sie soll allen Menschen auf der Welt gemein sein ohne Rücksicht auf Sekten, Irrtümer oder verdorbene Sitten.« Nur eine solche Methode entspräche der vernünftigen und gütigen Art, in der die göttliche Weisheit seit der Erschaffung der Welt das All durchwalte (Weish 8, 1). Diese Grundthese will er anschließend durch eine Fülle von Beweisen einsichtig machen: »Vernunftgründe, Beispiele der alten Väter, Gebot und festgelegte Predigtform, wie sie sich aus dem Leben Christi herleitet, wie sie von den Aposteln zu praktizieren aufgetragen ist, Zitate der heiligen Lehrer, uralte Gewohnheiten der Kirche und zahllose ihrer Dekrete« (De unico 2 v.). Konkret führt Las Casas zuerst sieben Vernunftgründe (De unico 2 v.–39) an und dann sechs weitere Autoritätsargumente (De unico 39–140).

Man beachte die Reihenfolge, der Las Casas in seinen Werken stets treu geblieben ist: Zunächst ist die These also mit »Vernunftgründen« zu beweisen. Diese Reihenfolge ist

umso erstaunlicher als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Melchior Cano – auch Dominikaner und akademischer Theologe ersten Ranges, von dem Las Casas viel hielt – in seiner positiven Theologie »De locis theologicis« (1563) eine andere methodische Hierarchie vorschlagen wird: Von den zehn theologischen Fundo, die Cano benennt, sind die ersten sieben »theologische Autoritätsargumente« (Schrift, Überlieferung, Lehramt der Katholischen Kirche, Lehramt der Konzilien, Lehramt der römischen Kirche, Autorität der Kirchenväter, Autorität der scholastischen Theologen und Kanonisten) und nur die letzten drei (die natürliche Vernunft, die philosophische und juristische Vernunft und schließlich die historische Vernunft, sofern sie alle der natürlichen Vernunft folgen) werden offenkundig als »Vernunftgründe« angesehen. Der Autodidakt Las Casas ist in seiner Methode der Arbeitsweise eines Thomas von Aquin treuer geblieben als der akademische Theologe Cano, dessen methodische Hierarchie ohne die reformatorische Überbetonung der »Schrift« bei gleichzeitiger Geringschätzung der sogenannten »Hure Vernunft« nicht zu verstehen ist.¹⁷ Daran wird die neuzeitliche Theologie zu leiden haben, bis im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch die Rückbesinnung auf die thomanische Denkform die urkatholische Tradition der »natürlichen Theologie« neuen Antrieb erhält.

Aus dem scholastischen Grundsatz, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt und es folglich darum geht, den Verstand mit Vernunftgründen zu überzeugen, um so den Willen sacht zu bewegen, hat keiner in der Theologiegeschichte so radikale Konsequenzen gezogen wie Las Casas. Er behauptet etwa nicht, wie alle Scholastiker, daß die diskursive Methode zwar der Natur des Glaubensaktes am ehesten entsprechen würde, um sodann im selben Zuge aber gewisse Zwangsmaßnahmen, wie die demonstrative Unterstützung der Glaubensapostel durch bewaffnete Soldaten zu legitimieren. Diese Position der *ecclesia militans* war im 16. Jahrhundert weithin mehrheitsfähig. Politische Hoftheologen, franziskanische Chiliasten, ja selbst nüchterne Jesuiten wie José de Acosta, in der Patristik und Scholastik nicht weniger versiert als Las Casas aber trotz der Praxiserfahrung ein durch und durch akademischer Theologe, betonten, daß man bei den Barbaren der Neuen Welt die alte apostolische, bloß diskursive Evangelisierungsmethode nicht genauso beibehalten könne. Dahinter stand wohl eine weit verbreitete eschatologische Ungeduld, also die Vorstellung, man müsse die Anderen zu ihrem Glück so oder so in die Herde Christi hineinzwingen, bevor das Ende der Welt eintrete (Mt 24, 14).¹⁸

Nichts dergleichen finden wir bei Las Casas. Sein »Glaube mit apokalyptischem Stachel« an einen Gott, der »sich ganz frisch und ganz lebendig an das Kleinste und Verges-

¹⁷ ANTONIO GARCIA DEL MORAL, *Estructura y significación teológicas*, in: BARTOLOME DE LAS CASAS, *De unico*, XLIII–LXXV, LIV f., – erklärt den methodischen Unterschied eher mit dem Hinweis darauf, daß Cano ein systematisch-spekulatives Interesse hat, während Las Casas von einem ethisch-praktischen bewegt wird. Die Erklärung greift m. E. zu kurz. Eher müßte man an den »Kilmawechsel« in der Theologie mit dem Aufkommen der Reformation denken, die im theologischen Sinne auch eine Absage an die »philosophisch verseuchte« Scholastik bedeutete.

¹⁸ »Veterem et apostolicam evangelizandi rationem non posse exacte servari inter barbaros«, hält Acosta nüchtern fest. JOSE DE ACOSTA, *De Procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace, XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, lib. II, cap. VIII (Bd. I, S. 302–311). Ganz besonders war diese Mentalität bei den Franziskanern vorhanden, vgl. dazu: MARIANO DELGADO, »Die ›Franziskanisierung‹ der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 263–376; auch ders., »Las Casas und seine Gegner. Ein Blick in die politischen Theologien des 16. Jahrhunderts«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 841–854.

senste erinnert«,¹⁹ entfachte bei ihm eine ruhelose advokatorische Aktivität bei gleichzeitiger eschatologischer Gelassenheit: Es ist uns nicht erlaubt, mit unevangelischen Mitteln die Stunde Gottes in einer Kultur zu beschleunigen oder gar seinen vermeintlichen Zorn vorwegzunehmen. Indem Las Casas ausschließlich auf unsere Pflicht zur beständigen, aber sachten diskursiven Methode christlicher Gottesrede setzt, räumt er zugleich den Anderen das Recht ein, den christlichen Diskurs erst gar nicht hören zu wollen, ohne daß dies für die Betroffenen hier auf Erden – politische, wirtschaftliche oder soziale – Nachteile mit sich bringen dürfe (Apol 118–122 v.). So läuft seine Theologie auf eine faktische religiöse Toleranz hinaus, die im Vertrauen auf die Macht des Diskurses die jeweiligen Kulturen begleitet und dort die Stunde Gottes, den geschichtlichen Kairos der »wahren Religion«, gelassen erwartet. Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums war also für Las Casas keine innerweltliche, sondern allein eine eschatologische Größe.

Doch die diskursive Methode ist nur die eine Säule der Missionstheologie von Las Casas. Die andere ist, wie bereits oben im Anschluß an die »miracula exteriora« angedeutet, die gute sittliche Lebensführung der Glaubensapostel und der Christen überhaupt. Daß Las Casas von ihnen erwartet, sanft, bescheiden, freundlich, untadelig, tugendhaft, voll tätiger Liebe usw. zu sein, gehört wohl zum klassischen Repertoire der Frommen. Besonders wichtig scheint mir jedoch, daß Las Casas diesem Wunschkatalog zwei vorrangige Forderungen voranstellt: Daß nämlich die christliche Gottesrede eindeutig frei von jeder Herrsch- und Habsucht zu sein hat und daß mit ihr folglich weder die Sehnsucht nach Herrschaft über die zum Christentum Kommenden noch die nach Reichtum auf deren Kosten verbunden werden dürfe (De unico 92 v.–101 v.).

IV. Die Aktualität von Las Casas

Wie sich gezeigt hat, besteht die Missionstheologie von Las Casas in einer »herrschafts- und besitzfreien Theorie interkultureller Begegnung«, gegenwärtigen Ansätzen »politischer Christentumshermeneutik«, »kommunikativer Handlungstheorien« und »interkultureller Theologien« nicht unähnlich. Eine solche Denkform ist nicht wie eine private Erleuchtung vom Himmel gefallen, sondern entspringt vielmehr wenigen schlichten Einsichten aus dem Schatz christlicher Tradition, die jedem Theologen zugänglich waren, aber nur von Las Casas mit bewundernswerter Hartnäckigkeit radikal ernstgenommen wurden: Aus dem Grundsatz, daß alle Menschen den wahren Gott ersehen, folgert er, daß die »rechte« Absicht der Götzendiener nur darin bestehen kann, den wahren Gott, was sie auch immer darunter verstehen mögen, anzubeten. Der schon durch Augustinus vertretene aber nicht konsequent durchgehaltene Grundsatz, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt, führt Las Casas zur bedingungslosen Verteidigung einer – der *sacrosanten* Freiheit des menschlichen Willens angemessenen – Methode zur diskursiven und sittlichen Verantwortung des christlichen Logos. Die biblische Grundlage für diese zwei vernünftigen Säulen seiner Missionstheologie fand er vor allem im Buch der Weisheit: »Machtvoll entfaltet sie [die göttliche Weisheit] ihre Kraft von einem

¹⁹ BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas* Bd. V, 44.

Ende zum andern und durchwaltet voll Güte das All« (Weish 8, 1). Die Väter des I. Vatikanischen Konzils, von Las Casas im Grunde sowohl vorweggenommen wie überschritten, werden auch dieses Bibelwort an einer zentralen Stelle von »Dei Filius« zitieren (Denzinger/Hünemann 3003), ohne jedoch die Lascasianische Denkform ganz einzuholen. Erst das II. Vatikanische Konzil wird – laut dem Mailänder Kardinal Montini und späteren Papst Paul VI. – einen eindeutigen Schlußstrich unter jene »ecclesia militans« ziehen, die seit der Entstehung des »orbis christianus« den »Sitz im Leben« akademischer Theologie bildete. Daß Las Casas, der mit seiner advokatorischen und erfahrungsbezogenen Denkform den Rahmen dieser »ecclesia militans« bereits im 16. Jahrhundert sprengte, bei dieser Sternstunde deutsch-französischer Theologie von den Konzilsvätern nicht zitiert wird, zeigt, wie gering sein Einfluß auf die akademische Theologie gewesen ist.²⁰ Aber kann es sich unsere akademische Theologie heute noch leisten, auf die fruchtbare Auseinandersetzung mit diesem überaus modern klingenden Theologen weiterhin zu verzichten? Worin könnten nun die wichtigsten Impulse der Lascasianischen Denkform für die anstehenden Aufgaben der Gegenwart bestehen?

– Zunächst wohl in der eschatologischen Gelassenheit, die dem tiefen Vertrauen von Las Casas in den wohlgeordneten Lauf der göttlichen Vorsehung entsprang. Wohlgemerkt: Dieses Setzen auf Gottes Weisheit und Güte bedeutet für Las Casas keineswegs eine Ausblendung der unzeitgemäßen Apokalyptik, die in der unbequemen »Gerichtsrede« Jesu zum Ausdruck kommt, wie es bei modernen Vertretern einer »sanften therapeutischen Theologie« zuweilen der Fall zu sein scheint;²¹ wohl aber impliziert dies eine Absage an jede innerweltliche Vorwegnahme des Zornes Gottes durch Kirchen oder Staaten. Sein gelassener Umgang mit den indianischen Religionen unter gleichzeitigem Festhalten an dem Charakter des Christentums als der einzig wahren Religion zeigt uns zudem, daß man als Christ eine »Theologie der Religionen« entwerfen kann, ohne aber notwendigerweise die Wahrheitsfrage auszuklammern oder zu relativieren, wie es in vielen Ansätzen der Gegenwart geschieht.²²

²⁰ So ist z.B. *Dignitatis humanae*, die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, eine einzige nachträgliche Bestätigung zentraler Elemente der Theologie von Las Casas, obwohl der außergewöhnliche Dominikaner kein einziges Mal erwähnt wird. Hier ist, wie bei Las Casas auch, die Rede vom Christentum als der einzig wahren Religion; zugleich wird aber unmißverständlich festgehalten, »daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat«, eine Freiheit, die darin besteht, »daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln«. Vgl. »Erklärung über die Religionsfreiheit« Nr. 1 und 2., vgl. auch Nr. 9 und 11, z.n.: LThK, »Das Zweite Vatikanische Konzil«, Bd. II, 712–717; zum Postulat der »Religionsfreiheit« als implizite Folge der Lascasianischen »Freiheitstheologie« vgl. RAMON QUERALTO MORENO, »La fundamentación filosófica del derecho de libertad religiosa en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3 (2/1977) 177–192.

²¹ So wird Drewermann nicht zu unrecht vorgeworfen, er betreibe eine »Remythologisierung« der biblischen Überlieferung unter Ausblendung der vom jüdischen Volk getragenen Kultur des radikalen ethischen Monotheismus. Vgl. JOHANNES BROSEDER, »Wörter gestritten werden sollte«, in: *Orientierung* 56 (1992) 61–65, hier 64f.

²² Vgl. MAX SECKLER, »Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation«, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 126–130, hier 127.

– Angesichts der gegenwärtigen »Neuevangelisierungs-Programmatik« in der Alten wie in der Neuen Welt, die bei vielen Zeitgenossen – ja selbst bei nicht wenigen katholischen Theologen – das Gespenst einer »Rekatholisierung« unter Mißachtung der unverletzlichen Willensfreiheit des Menschen hervorzurufen scheint, könnte eine theologische Rückbesinnung auf die Lascasianische Überzeugung, daß der Glaubensakt ein Kind des freien Willens ist, heilsam sein. Nichts verabscheut der moderne Mensch mehr als den offenen oder subtilen Versuch, durch irgendeine Art von Zwang seinen Willen beeinflussen zu wollen.

– Ein weiterer Grund für die Aktualität der Lascasianischen Denkform liegt wohl in ihrem durch und durch advokatorischen Charakter, der zugleich einen starken wie einen schwachen Punkt anzeigt. Aus religionsgeschichtlichen Forschungen wissen wir, daß die »Menschenopfer-Mystik« der Azteken zur Aufrechterhaltung des solaren Kreislaufs in ihren eigenen Traditionen keineswegs unwidersprochen blieb. Weise Menschen, besonders der große Quetzalcóatl und der an ihn anschließende Netzahualcóyotl, hatten schon versucht, die Völker Mesoamerikas zu einer Religion von »Blume und Gesang« statt Menschenopfern zu erheben und dabei monotheistische Ansätze entwickelt. Die Menschenopfer scheinen eher dem politischen Sonnenkult der aztekischen Machteliten (Krieger und Priester) zu entsprechen, während sich die Agrarreligion der bäuerlichen indianischen Massen vielmehr in unblutigen Regen- und Fruchtbarkeitskulten ausdrückte.²³ Demnach könnten wir im theologischen Sinne berechtigterweise von einer »sündigen Vernunft« nach Röm 1,20 auch in Mesoamerika sprechen, da der aus blutigen Menschenopfern bestehende Sonnenkult der politischen Religion der Azteken nicht der in diesem Kulturkreis bereits vorhandenen ethisch-theologischen Tendenz folgte. Im »reinen« theologischen Sinne lag somit ein José de Acosta richtiger als Las Casas. Doch schmälert dies die Leistung des Dominikaners keineswegs, denn sein Hauptanliegen bestand darin zu beweisen, daß der indianische Götzendienst samt den verabscheuungswürdigen Menschenopfern den Christen kein Recht gab, dort mit Feuer und Schwert einzudringen und das Gericht Gottes über die »Götzendiener« vorwegzunehmen. In diesem Punkt muß er unwidersprochen bleiben: Der »Götzendienst« als solcher aber auch die bewußte Ablehnung christlicher Gottesrede bleiben eine Gewissensangelegenheit zwischen dem »Sünder« und seinem Gott – ohne innerweltliche Konsequenzen.

– Seine advokatorische Denkform lehrt uns darüber hinaus, daß kein – und sei er ein noch so gut gemeinter – Religionsdialog erfolgversprechend sein kann, wenn wir – bei allem notwendigen Festhalten an dem Wahrheitsanspruch unserer christlichen Gottesrede – nicht bereit sein sollten zwei Grundhaltungen anzunehmen: Eine advokatorische Ehrenrettung der »Wahrheit des Anderen« sowie den unmißverständlichen Verzicht auf jeden – religiösen, politischen, ökonomischen – Herrschaftsanspruch! Denn dort, wo sich heute

²³ Vgl. RICHARD NEBEL, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Nr. XXXI) Immensee 1983, 91–107 (dort auch weiterführende Literatur). Dies wissen wir nicht zuletzt aus den Daten, die von den ersten Franziskanern Mexikos mit ethnographischer Neugierde gesammelt wurden, vgl. GEORGES BAUDOT, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569)*, Madrid 1983. Die hervorragendste Frucht dieser Arbeit ist folgendes Werk: BERNARDINO DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Crónicas de América 55a, 55b) Madrid 1990.

westliche Kultur-Eindimensionalität und subtile Herrschaftssehnsüchte hinter berechtigter moralischer Kritik im Namen der Menschenwürde verstecken,²⁴ könnte für die Betroffenen das Heilmittel schlimmer als die Krankheit werden. Darin liegt wohl der Wahrheitskern bei dem Lascasianischen Vorschlag zum gelassenen Umgang mit den Menschenopfern, selbst dann, wenn Unschuldige geopfert werden sollten.

– Nicht zuletzt besteht die Relevanz von Las Casas schließlich auch in der Betonung der *via empirica*, also der gelebten Nachfolge Jesu. Das ist die Nahtstelle, an der sich die Theologie der Kirchenväter (besonders des Johannes Chrysostomus), Las Casas und bestimmte Ansätze der Gegenwart (Theologie der Befreiung, Peukert, Metz, Waldenfels, Verweyen) kreuzen.²⁵ Die Ansicht von Las Casas, daß die wichtigsten »*miracula exteriora*« oder äußere Wunderzeichen zur Überzeugung des Verstandes und sachten Ermahnung des Willens auf den christlichen Glauben hin die Lebensbeispiele der Christen selbst sind, gibt dem soziologischen Argument des Augustinus im 5. und der Franziskaner im 16. Jahrhundert erst seinen wahren theologischen Gehalt. So sehr die Missions-theologie als wissenschaftliche Disziplin im theologischen Kanon auf die diskursive Erläuterung von »Vernunftgründen« für die historische und philosophische Plausibilität unseres Glaubens weiterhin angewiesen sein wird, so wenig darf sie sich der Illusion hingeben, daß irgendjemand mit Hilfe unseres akademischen Diskurses von diesem Glauben angetan sein könnte. Glauben werden die Menschen – abgesehen von der göttlichen Gnade – nur dann, wenn sie uns als Träger einer Gesinnung sehen, die imstande ist, die Welt zu verwandeln. Denn *fides quaerens* nicht nur *intellectum*, sondern zuallererst *iustitiam* und *caritatem*.

So wird eine wesentliche theologische Aufgabe im Sinne von Las Casas darin bestehen, den akademischen Elfenbeinturm zu verlassen und in interdisziplinärer Zusammenarbeit konkrete Wege zu beschreiten, auf denen sowohl der Religionsdialog wie die gerechtere Weltgestaltung (für das Subjektsein aller, wie die »politische Christentums-

²⁴ Neuerdings spricht Johann Baptist Metz in diesem Zusammenhang, wenn auch ohne jeden Bezug auf Bartolomé de Las Casas, vom ambivalenten Umgang mit den Menschenrechten in der heutigen Weltpolitik: »Wo etwa bleibt das Mitspracherecht der armen Länder dieser Erde, wenn es um die Würde und die Freiheit ihrer Menschen geht? Inzwischen diskutieren wir [...] den Gedanken, daß Menschenrecht unter bestimmten Umständen Völkerrecht brechen könne. Ist es aber nicht auffällig, daß wir in Europa dabei spontan immer nur an Krisensituationen in den ärmeren Ländern denken, in denen wir notfalls um der Menschenrechte willen zu intervenieren hätten? Wer käme denn bei uns schon auf die Idee, daß auch die armen Völker ein Recht haben könnten, sich in die Weltpolitik der Industrieländer des Nordens einzumischen und auf eine entschiedenere Demokratisierung der Weltwirtschaft zu drängen? Wer käme bei uns schon auf die Idee, daß die armen Länder ein Recht hätten, die Souveränität der reichen Länder zu befragen, die schließlich nicht nur für die ökologischen Katastrophen verantwortlich sind, sondern die armen und anders entwickelten Völker und Kulturen dieser Erde einem Modernisierungs- und Beschleunigungsdruck ausgesetzt haben, der menschenwürdige Formen des Lebens und Überlebens in diesen Ländern nicht fördert, sondern zerstört? Gibt es also nicht doch zweierlei Menschenrecht?« JOHANN BAPTIST METZ, »Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas«, in: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 3–9, 7.

²⁵ In all diesen Ansätzen spielt die praktische Kategorie der »Nachfolge« eine zentrale Rolle. Vgl. GUSTAVO GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz/München 101992; HELMUT PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; JOHANN BAPTIST METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985; HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.

hermeneutik« der Gegenwart unermüdlich betont) vorankommen können. Das Nachdenken über die Wege und Mittel, die zur Konkretion unserer theologischen Theorien in Geschichte und Gesellschaft führen, dürfen wir nicht allein den Anderen überlassen. Las Casas hatte auch diese Aufgabe auf sich genommen und in unzähligen Streitschriften und Heilmittelmemoranden Lösungsvorschläge zur Behebung der theologischen wie sozialemisere seiner Zeit entfaltet. Damit begab er sich freilich auch in das historische Feld von Versuch und Irrtum, wie sein ursprünglicher – wenn auch später zutiefst bereuter – Vorschlag bezüglich der »Sklaverei der Schwarzen«²⁶ bezeugt. Aber diese Gefahren der historischen Kontingenz dürfen uns nicht davon abhalten, eine Theologie zu entwerfen, die – statt sich hinter einer bequemen postulatorischen negativen Dialektik zu verschanzen – nicht nur die »Wahrheiten« unseres Glaubens vor den Foren der historischen und philosophischen Vernunft plausibel zu begründen versucht, sondern auch angesichts der anklagenden Augen der Leidenden²⁷ – und es gibt vielfache Formen des Leidens in dieser Welt – konkrete Wege einer praktischen Nachfolge Jesu Christi unter den Bedingungen der Moderne anzeigt.²⁸

²⁶ Vgl. BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas*, Bd. V, 34, Bd. II, 487, 417.

²⁷ Vgl. dazu JOHANN BAPTIST METZ, »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311–320. GUSTAVO GUTIERREZ, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, Mainz 1988.

²⁸ Vgl. dazu EDMUND ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139) Freiburg 1992.