

»IM GRUNDE WISSEN WIR NICHT, WER WIR SIND.«

Zur Frage der Inkulturation in Lateinamerika*

von Giancarlo Collet

Die überwiegende Mehrheit der Missionare, die mit der Absicht der Evangelisierung in die Neue Welt kam, hatte andere Interessen als die Conquistadoren, doch teilten die beiden weitgehend das damalige Weltbild. Es ist dies die mittelalterliche Vorstellung eines *orbis christianus*, eines christlichen Erdkreises. *Orbis christianus* war »religiös und politisch eine welterobernde Parole«. ¹ Gemäß dieser Vorstellung stand dem Papst nicht nur über die Christen ein Rechtsanspruch zu, sondern über alle Menschen, und die politische Staatsgewalt des Kaisers wurde religiös begründet. Auch für die spanische Kolonialpolitik in Lateinamerika spielte darum die Religion eine zentrale Rolle. ² »Das missionarische Sendungsbewußtsein der Kirche und das zivilisatorische Sendungsbewußtsein des Staates verschmolzen in dieser Konstellation zu einer untrennbaren Einheit: Missionieren hieß folglich europäisieren bzw. hispanisieren.« ³

Missionare und Conquistadoren folgten jedoch nicht nur gewissen gesellschaftspolitischen Vorstellungen; die sie vom Christentum hatten, und auch bestimmten Erwartungen, wie sich der Glaube zu manifestieren habe, sondern sie näherten sich darüber hinaus dem Fremden und Unbekannten in einer bestimmten Grundhaltung, die gewiß bei den am Kolonialprojekt Beteiligten unterschiedlich war, nichtsdestotrotz Stereotypen der Fremdwahrnehmung folgte, d.h.: »das Eigene, die in einer bestimmten sozialen Gruppe, sei es Stamm, Volk oder Kulturkreis, gepflegte Weltsicht, wird zum allgemeingültigen Maßstab erhoben, das Andere, Fremde wird demgegenüber als minderwertig, vielleicht gar als bedrohlich abgelehnt – oder als paradiesisch idealisiert, wenn man mit den eigenen Verhältnissen unzufrieden ist.« ⁴ Ob man sich den Anderen gegenüber religiös oder kulturell erhaben fühlt, macht zunächst keinen großen Unterschied. Für den christlichen Glauben allerdings liegt gerade darin eine Herausforde-

* Gastvorlesung vom 22. Juni 1994 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

¹ J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialetik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 16.

² H. PIETSCHMANN, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980, bes. 39ff.

³ M. DELGADO, »Inkulturation oder Transkulturation? Der missionstheologische Charakter der Evangelisierung der altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs«, in: *NZM* 47 (1992) 161–189, 165.

⁴ F. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986, 61f.

rung, insofern er von seinem Anspruch her jeglicher Diskriminierung wehren will, noch mehr: sie radikal überwinden möchte – »es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Gal 3, 28) –, ohne dabei die Identität der einzelnen zu zerstören, wohl aber sie durch die Zumutung einer bestimmten Geschichte neu zu konstituieren. Daß es den Christen leider nicht gelang, Fremdvolkerstereotype zu überwinden, zeigt sich nicht zuletzt im Verhältnis zu den Bewohnern der Neuen Welt, die immerhin einer eigenen päpstlichen Bulle bedurften, um als »vernunftbegabte Menschen« anerkannt zu werden (Paul III., *Sublimis Deus* vom 9. Juni 1537).⁵

Für die Frage der Inkulturation⁶ des Christentums in Lateinamerika sind damit einige Punkte angesprochen, die im folgenden fragmentarisch und exemplarisch zugleich erörtert werden sollen. Zunächst wird danach gefragt, mit welcher Einstellung dem Fremden gegenüber spanische Missionare den Bewohnern der Neuen Welt begegneten. Das Verständnis, das dem Fremden gegenüber aufgebracht und wie dieses eingeschätzt wird, bestimmt ja wesentlich, wie die damalige Frage einer »Inkulturation« überhaupt gesehen wurde. In einem weiteren Abschnitt wird dann an einem konkreten Beispiel die Reaktion der Indigenas auf die Missionsbemühungen der Missionare aufgezeigt. Schließlich soll die »Stimme der Opfer« zu Gehör gebracht werden, wie diese sich heute in Verlautbarungen der Nachfahren der ursprünglichen Bevölkerung von Abya-Yala artikuliert, weil Indigenas und Angehörige der als Sklaven nach Amerika deportierten Schwarzen nicht nur das Recht haben, »als Zeugen in eigener Sache zu Wort kommen«,⁷ sondern auch Prioritäten auf dem Weg einer Inkulturation des Christentums in Lateinamerika weisen.

1. Zur »Hermeneutik des Fremden«

Das 500-Jahr-Gedenken der europäischen Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas, in deren Zusammenhang die Missionierung der Neuen Welt erfolgte, hat die Frage der Inkulturation verstärkt ins gesellschaftliche und kirchliche Bewußtsein gerückt, und zwar vor allem deswegen, weil sich die Nachfahren der ursprünglichen Bevölkerung eindringlich zu Wort gemeldet haben und sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche das ihnen bisher vorenthaltene Recht auf vielfältige Selbstbestimmung kontinen-

⁵ Die Bulle findet sich in deutscher Übersetzung bei J. BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1: *Der Gottesdienst in der Jungen Kirche Neuspaniens*, Schöneck-Beckenried 1971, 122f.

⁶ Vgl. zum Problem allgemein: K. MÜLLER, Art.: »Inkulturation«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. von K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER, Berlin 1987, 176–180; P. SUESS, »Inkulturation«, in: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, hg. von I. ELLACURÍA / J. SOBRINO, Bd. 2, Madrid 1990, 377–422; G. COLLET, Art.: »Inkulturation«, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Erweiterte Neuauflage), hg. von P. EICHER, Bd. 2, München 1991, 394–407.

⁷ P. SUESS, »Katholischer Kontinent ohne autoktone Kirche. Missionarische Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte«, in: *Ordenskorrespondenz* 30 (1989) 385–408, 401.

tal einklagen.⁸ Die Verkündigung des Evangeliums erfolgte bekanntlich oft im Rahmen der Expansion westlicher Macht, was Notgedrungen dazu führte, »daß das Evangelium von Anfang an verschrien wurde als Religion der Imperialisten, Kolonisten und Ausbeuter.«⁹ Christwerden war in diesem Falle nicht freies Sicheinlassen eines mündigen Subjektes mit seiner eigenen Geschichte und Kultur auf das ihm verkündete Evangelium, sondern gewaltsame Imposition durch den physisch Stärkeren. Das *Requerimiento*, das die Bewohner der Neuen Welt unmißverständlich aufforderte, sich den neuen Herren zu unterwerfen und das Christentum anzunehmen, weil ihnen ansonsten der Krieg erklärt würde, macht dies sehr deutlich: Sich den Spaniern zu fügen und ihren Glauben anzunehmen war fürs nackte physische Überleben erforderlich.¹⁰ »Wer den Wurzeln vieler Gewalttätigkeiten in der Geschichte nachgeht, wird feststellen, daß Ursache und Legitimation dieser Gewalttätigkeiten oft auf absolute Wahrheitsansprüche zurückgehen.«¹¹ Wer sich physisch den anderen überlegen fühlt, der sieht sich sehr bald auch kulturell als herausragend und im alleinigen Besitz der Wahrheit.¹² Das hat sich gerade auch in der Geschichte der Missionierung Lateinamerikas gezeigt. Die anderen betrachtete man als Barbaren, deren Lebensweisen mehr jenen der Tiere ähnlich zu sein schienen. Dementsprechend galt es, sie erst einmal zu Menschen zu machen, bevor sie überhaupt Christen werden konnten.¹³ Stereotypen der Fremdwahrnehmung gab es ebenso auf Seiten der Indigenas. Auch diese hatten das ihnen Fremde in irgendeiner Form zu »verarbeiten« und mit ihm fertig zu werden, und auch dafür finden sich in den Quellen verschiedene Zeugnisse.¹⁴ Die »Hermeneutik des Fremden« offenbart jedenfalls zugleich, wenn nicht gar mehr das *eigene* Denken und Handeln als das der anderen. Dies soll an zwei Beispielen deutlich gemacht werden, welche die Fremdwahrnehmung aus spanischer Perspektive zeigen.

Der Dominikanermissionar Tomás Ortiz, der 1528 zum Bischof von Santa Marta in Kolumbien ernannt wurde, sagt folgendes über die Indios: »Die Indios auf dem Festland essen Menschenfleisch, sie sind mehr als irgendein anderes Volk unzüchtig, Gerechtig-

⁸ Vgl. beispielsweise die verschiedenen Beiträge in den beiden Sammelbänden: *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina: 1492–1992*, México 1989; *Nach 500 Jahren – Stimmen aus dem Süden. Eine Sammlung von Aufsätzen lateinamerikanischer AutorInnen. Kritik, Analyse und Meinungen zum »V. Centenario«*, Berlin 1992.

⁹ H.J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 77.

¹⁰ Vgl.: »Das *Requerimiento* des Kronjuristen Palacios Rubios (1513)«, in: *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, hg. von E. SCHMITT, Bd. 3: *Der Aufbau der Kolonialreiche*, München 1987, 472ff.

¹¹ P. SUESS, »Die Herausforderung durch die Anderen. 500 Jahre Christentum in Lateinamerika: Conquista, Sklaverei, Befreiung«, in: *MThZ* 43 (1992) 232–245, 236.

¹² Vgl. U. BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Die europäisch-überseeische Begegnung*, München 1976, 84ff; 106ff; DERS., *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, 17–54.

¹³ Nach J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* (1, 3, cap. 19, 1 Madrid 1984 [CHDP XXIII], 539) hat man zunächst »dafür zu sorgen, daß die Barbaren lernen, Menschen, dann Christen zu sein«. Vgl. P. BORGES, »Primeros hombres, luego cristianos: la transculturación«, in: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (Siglos XV–XIX), hg. von P. BORGES, Vol. I: *Aspectos generales*, Madrid 1992, 521–534.

¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985; einige wenige Texte finden sich in deutscher Übersetzung in: *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, ausgewählt und eingeleitet von M. DELGADO, Düsseldorf 1991, 55ff.

keit gibt es bei ihnen nicht. Sie gehen ganz nackt, haben keine Achtung vor wahrer Liebe und Jungfräulichkeit und sind dumm und leichtfertig. Wahrheitsliebe kennen sie nicht, außer wenn sie ihnen selbst nützt. Sie sind unbeständig, glauben nicht an die Vorsehung, sind undankbar und umstürzlerisch. In maßloser Trunksucht berauschen sie sich an den Getränken, die sie ähnlich wie wir Bier und Obstwein aus gewissen Kräutern, Früchten und Kornarten herstellen. Auf ihre Bodenerzeugnisse, die sie ernten und essen, bilden sie sich viel ein. Sie sind gewalttätig und verschlimmern dadurch noch die ihnen angeborenen Fehler. Bei ihnen gibt es keinen Gehorsam, keine Zuvorkommenheit der Jungen gegenüber den Alten, der Söhne gegenüber den Vätern. Lehren wollen sie nicht annehmen. Bestrafungen nutzen bei ihnen nichts. Verräterisch, grausam, rachsüchtig wie sie nun einmal sind, kennen sie keine Verzeihung. Als Gegner der Religion, als Faulenzer, Diebe, gemeine und verdorbene Menschen ohne Urteilskraft beachten sie weder Verträge noch Gesetze. Die Männer erweisen ihren Frauen keine Treue, die Frauen nicht ihren Männern. Sie sind lügnerisch, abergläubisch und feige wie Hasen. Zu ihren Speisen gehören Läuse, Spinnen und Würmer, die sie ungekocht essen, wo sie sie nur finden. Sie betreiben keine Künste und kein Gewerbe. Wenn man sie die Geheimnisse der wahren Religion lehrt, erklären sie, diese Dinge paßten für die Spanier, aber für sie bedeuteten sie nichts und sie seien nicht bereit, ihre Gewohnheiten zu ändern. Einen Bart tragen sie nicht, wenn ihnen Barthaare wachsen, reißen oder rupfen sie sie aus. Mit Schwachen haben sie kein Mitleid, wenn einer von ihnen schwer krank wird, dann holen ihn seine Verwandten und Nachbarn und bringen ihn in die Berge und lassen ihn dort sterben. Neben sein Haupt legen sie ein wenig Brot und Wasser, dann gehen sie davon. Ein je höheres Alter diese Menschen erreichen, desto böser werden sie. Wenn sie zehn oder zwölf Jahre alt sind, glaubt man noch, sie besäßen einige Höflichkeit und etwas Tugend, aber später entarten sie wahrhaft zu rohen Tieren. Ich kann versichern, daß Gott kein Volk je erschaffen hat, das mehr mit scheußlichen Lastern behaftet ist als diese, ohne irgendeine Beigabe von Güte und Gesittung. Wir Dominikaner erklären, daß wir es in diesem Land nur mit Stämmen zu tun haben, die durch ihre schlechten Sitten und Gewohnheiten jeden abstoßen ... Die Indios sind dümmer als Esel und wollen sich in keiner Weise bessern.«¹⁵ Wer sich in einer solchen Haltung dem Fremden und Anderen nähert, tut sich – das dürfte unmittelbar einleuchten – mit dessen Verstehen und Wertschätzung schwer, weil alles Fremde und Ungewohnte am eigenen, auch für andere gültigen normativen Maßstab gemessen wird, und die Frage einer Inkulturation, wie nämlich das Evangelium in einer anderen als der »europäischen« Kultur verstanden und angenommen werden kann, wird infolgedessen nicht als bedrängend empfunden werden.

Es gab freilich auch eine andere Einstellung den Indios gegenüber. Diese sprach positiv, ja geradezu bewundernd von den Indios und führte dazu, daß die ersten Missionare, die in die Neue Welt kamen, sich vor der Möglichkeit sahen, die Urkirche

¹⁵ P. MARTYR VON ANGHIERA, *Acht Dekaden über die neue Welt*, Bd. 2, Darmstadt 1973, 199f.

neu erstehen zu lassen.¹⁶ Hier begegnete man Menschen, die zum Christsein disponiert waren. Schon Kolumbus beschrieb die Bewohner der Neuen Welt, wenn auch ambivalent, so durchaus positiv, wenn er von ihnen sagt, sie seien »treuherzig und gutgläubig und mit allem, was sie haben, sehr freigebig: niemand wird dem, der um etwas bittet, daß er's besitzen möchte, dieses oder jenes verweigern; ja, sie laden uns vielmehr ein, dieses oder jenes zu verlangen. Allen gegenüber legen sie die größte Zuverlässigkeit an den Tag, sie geben große Dinge für kleine, mit jeder noch so geringen Gegengabe oder auch mit nichts sind sie zufrieden ... Sie treiben keine Abgötterei. Im Gegenteil, sie glauben fest, daß alle Kraft, alle Macht, überhaupt alles Gute im Himmel sei.«¹⁷ Auch unter den Missionaren findet sich dieses – wiederum ambivalente – positive Bild des Indios. So beschreibt der Franziskanermissionar Toribio de Benavente (1490–1565), der von den Indigenas wegen seines nachhaltigen Eindrucks, den er aufgrund seines menschlichen Auftretens und Verhaltens auf sie machte, Motolinía (der Arme) genannt wurde, ihre Lebensweise mit folgenden Worten: »Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Strohmatten in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen ... Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, daß sie sich einander beleidigten; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten ... Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit ... Ihre Behausungen sind sehr klein ... Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen, sie essen und trinken ohne viel Lärm oder mit Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen und wollen darüber hinaus nichts mehr ... sie sind Seelen so zart und weich wie weiches Wachs, um ihnen das Siegel jedweder Lehre, katholisch oder häretisch, sowie jedwede Sitten, gute oder schlechte, einzuprägen, die man ihnen beibringen möge.«¹⁸ Was hätte also näherliegen können als diese Menschen zu wahren Christen zu formen, die in der alten Welt so sehr vermißt wurden? Um dieses Ziel zu erreichen, wurden vielfältige Anstrengungen unternommen: die einheimischen Sprachen

¹⁶ Vgl. M. CAYOTA, *Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la conquista*, Montevideo 1990; DERS., »Die indianische Kirche – Eine Sehnsucht im Werden«, in: *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung. Der franziskanische Traum einer indianischen Kirche*, hg. von A. ROTZETTER / R. MORSCHER / H. VON DER BEY, Zürich 1993, 35–107.

¹⁷ CHR. KOLUMBUS, *Brief an Raphael Sanchez. Aus dem spanischen Urtext ins Lateinische übertragen von Aliander de Cosco am 3. Mai 1493*, zitiert nach R. LÖSCH, *Zwischen Glaube und Gold – Christoph Columbus – Ein Mann an der Schwelle der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1975, 67–91, 77.79. Vgl. auch seine Eintragungen im Bordbuch u.a. vom 13. und 17. Oktober 1492 (CHR. KOLUMBUS, *Bordbuch*. Mit einem Nachwort von F. Gewecke, Frankfurt a.M. 1981, 49–51, bes. 51; 64–67, bes. 65).

¹⁸ Fr. TORIBIO DE MOTOLINÍA, »Historia de los indios de Nueva España«, in: *Colección de documentos para la historia de Mexico*, hg. von J. GARCÍA ICAZBALCETA, Bd. 1, Mexico²1980, 1–249, 76 (Tratado I, Capitulo XIV: *De la ofrenda que hacen los Tlaxcaltecas el día de Pascua de Resurrección, y del aparato que los Indios tienen para se salvar*). Vgl. ebd. 113 (Tratado II, Capitulo IV). Vgl. J. BAUMGARTNER, »Fray Toribio Motolinía (ca. 1490–1569). Ein Missionar zwischen zwei Loyalitäten«, in: *NZM* 49 (1993) 197–214.

erlernt und schriftlich festgehalten; ihren kulturell-religiösen Traditionen wurde nachgegangen; Katechismen geschrieben; Musik und Theater in die religiöse Unterweisung einbezogen; Kollegien und Handwerkerschulen eingerichtet etc.¹⁹ Solche Bemühungen sind als Versuche einer »Inkulturation des Christentums« in Lateinamerika zu sehen, auch wenn die Sache damals nicht unter diesem Begriff verhandelt wurde und heute darunter mehr zu verstehen ist als die bloße Anpassung oder Akkomodation.²⁰ Darüber hinaus könnten diese Hinweise vor einem vorschnellen Urteil warnen, die Missionare hätten keine Anstrengungen unternommen, um das Christentum in Lateinamerika heimisch werden zu lassen.

2. Die »Macht der Machtlosen«: die Morenita vom Tepeyac

Der Kulturschock, der durch das Aufeinandertreffen verschiedener Weltbilder und Lebensweisen bei den Spaniern wie bei den Indigenas ausgelöst wurde, hat zu verschiedenen Reaktionen geführt. Während die einen all das ihnen als barbarisch und heidnisch Erscheinende mit Stumpf und Stil auszurotten begannen,²¹ versuchten die anderen ihr Leben zu sichern und eigene Lebensstrategien zu entwickeln. Das gewaltsame Vorgehen und die despektierliche Haltung der Eroberer den vorgefundenen kulturellen und religiösen Traditionen gegenüber förderten freilich nicht gerade die Annahme des christlichen Glaubens, und die schnelle und oberflächliche Missionierung trugen das ihrige dazu bei, daß sich diese Traditionen, wenn auch meist untergründig, halten konnten. Kurz: Die Indigenas entwickelten ihre eigene Weise, um mit der verweigerten Inkulturation des christlichen Glaubens und der Zerstörung ihrer religiösen Welt fertig zu werden.

Die Volksreligiosität oder genauer die Religion des Volkes ist in diesem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung.²² Diese Religiosität wurde lange Zeit als ein Relikt heidnischer Praxis, als deformierte Religiosität betrachtet, und es dauerte lange, bis man gewahr wurde, daß sie die Widerstandskraft der Eroberten darstellt, mit der sie ihr

¹⁹ Vgl. die Beiträge von R. NEBEL, M.M. MARZAL, J. BAUMGARTNER in: *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, hg. von M. SIEVERNICH / A. CAMPS / A. MÜLLER / W. SENNER, Mainz 1992, 242ff; 293ff; 313ff sowie E. CECILIA FROST, »Die Anfänge der Inkulturation – Das Tlatelolco-Projekt«, in: *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung*, hg. von A. ROTZETTER u.a., 126ff.

²⁰ Vgl. *Culturais y Evangelización. La unidad de la razón evangelica en la multicplidad de sus voces*, Org. P. SUESS, Quito 1992.

²¹ P. BORGES MORAN, *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)*, Madrid 1957; DERS., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960; L. GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Mexico 1988, 162ff.

²² Dazu erschien in den letzten Jahren eine Fülle von Literatur. Vgl.: D. IRARRÁZAVAL, »Religion popular«, in: I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Bd. 2, Madrid 1990, 345–375; DERS., »Repercusión de lo popular en la teología«, in: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, hg. von J. COMBLIN / J.I. GONZÁLEZ FAUS / J. SOBRINO, Madrid 1993, 181–197; *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology. Papers from a congress dedicated to Arnulf Camps OFM*, hg. von J. VAN NIEUWENHOVE / B. KLEIN GOLDEWIJK, Kampen 1991, bes. 91–137; *Catolicismo popular. História, Cultura, Teología*, hg. von J.L. GONZÁLEZ / C. RODRIGUES BRANDÃO / D. IRARRÁZAVAL, São Paulo 1993.

Überleben und ihre Zukunft sicherten. D. Irarrázaval hat für das Entstehen und die Weiterentwicklung der Religion des Volkes in Lateinamerika zwei entscheidende Matrizen genannt, die verschiedenen historischen Epochen angehören und sich voneinander unterscheiden, nämlich jene der kolonialen Überlieferung, die bis heute nachwirkt, und jene moderner Traditionen, welche andere Eigenschaften aufweist.²³ Die liebe Frau von Guadalupe, die Morenita vom Tepeyac, ist ein deutliches Beispiel für die Religion des Volkes, wie sie aus der kolonialen Überlieferung herrührt und sich bis in unsere Zeit fortsetzt. Deshalb läßt sich auch der kulturelle Konflikt zwischen Spanien und der Neuen Welt an diesem Beispiel der braunen Madonna vom Tepeyac verdeutlichen.²⁴ Und dieses Beispiel ist keineswegs von marginaler Bedeutung, denn in der Morenita »findet die neue Rasse der Mestizen, die aus der gewaltsamen Begegnung zwischen den Europäern und den Eingeborenen Amerikas hervorging, ihren Sinn, ihre Eigenart und Einheit. Guadalupe ist (darum) der Schlüssel zum Verständnis der Christenheit der neuen Welt«.²⁵

Als am Karfreitag des Jahres 1519, am 22. April, Hernán Cortés in Mexiko landete, begann die bittere Niederlage der Indigenas, die dann am 13. August 1521 mit der Kapitulation der Hauptstadt der Azteken endete. Dieses Datum markiert nicht nur ein Kriegsende, sondern auch eine »theologische« Niederlage; nicht nur wurde die Hauptstadt erobert, Menschen grausam umgebracht und Frauen vergewaltigt, sondern auch deren Tempel zerstört und ihre Götter besiegt.²⁶ In dieser Situation suchten die ersten Missionare den christlichen Glauben zu verkünden, und wenn sie sich von den Conquistadoren in mancherlei Hinsicht auch unterschieden, ihrem wohlwollenden Verstehen der anderen waren notgedrungen Grenzen gesetzt. Während die Missionare beispielsweise der Ansicht waren, daß durch das ihnen vertraute genaue, abstrakte Sprechen sich die Indigenas von der Überzeugungskraft der Wahrheit zu ihrer Bekehrung motivieren ließen, konnten sie nicht wahrnehmen, daß im Unterschied dazu sich für die Indigenas die göttliche Wahrheit vorwiegend auf dem Weg der Blumen und des Gesanges vermittelte. Und je mehr die Missionare versuchten, die Indigenas durch kluge und wohldurchdachte Ausführungen von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen, desto offensichtlicher war es für die Indigenas, daß jene nur darauf aus waren, sie von ihrem Glauben und den religiösen Überzeugungen der Vorfahren abzubringen. »Die Indigenas fühlten, daß diese Bekehrungsbemühungen, die auf einen

²³ D. IRARRÁZAVAL, *Religion popular*, 350.

²⁴ Vgl. R. NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992; DERS., »Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe – Pastoral und Volksreligiosität«, in: *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, hg. von B. SCHLEGELBERGER / M. DELGADO, Berlin-Hildesheim 1992, 144–164; H. RZEPKOWSKI, »Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung«, in: *Maria in der Evangelisierung*, hg. von A. ZIEGENAUS, Regensburg 1993, 169–199.

²⁵ V. ELIZONDO, »Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: »Die Macht der Machtlosen«, in: *Concilium* 13 (1977) 73–78, 73; DERS.: »Maria und die Armen. Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus«, in: *Concilium* 19 (1983) 641–646.

²⁶ Vgl. H. WISSMANN, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524*, Gütersloh 1981, bes. 78ff.

totalen Bruch mit den Wegen ihrer Vorfahren ausgingen, ihnen noch tiefer Gewalt antaten als die Eroberung ihrer äußeren Welt.«²⁷

Nach einer Legende erschien zwischen dem 9. und 12. Dezember 1531, also zehn Jahre nach der Eroberung Mexikos, außerhalb der von den Spaniern bewohnten Stadt die Gottesmutter dem zum Christentum übergetretenen Indianer Juan Diego.²⁸ Als Juan Diego in der Morgendämmerung eines Samstages nachdenklich auf dem Weg in die Stadt war, um zur religiösen Unterweisung zu gehen bzw. für seinen schwer erkrankten Onkel Juan Bernardino priesterliche Hilfe zu holen, und am Hügel des Tepeyac, eines für die Azteken heiligen Ortes, vorbeikam, hörte er Musik erklingen. Juan Diego ging dieser Musik nach und da erschien ihm die Gottesmutter. Sie sprach ihn in Náhuatl, der Sprache der Eroberten, an, und sagte zu ihm, er solle in die Stadt zum Palast des Erzbischofs gehen und diesem ausrichten, die Jungfrau Maria wünsche, daß ihr an diesem Orte ein Tempel gebaut werde. Die Jungfrau Maria versprach: Ich werde »allen Menschen all meine Liebe, mein Erbarmen, meine Hilfe und meinen Schutz erweisen und zuteil werden lassen ... Hier will ich ihre Klagen hören und all ihr Elend, ihre Schmerzen und ihre Leiden lindern und heilen.«²⁹ Nach zwei erfolglosen Versuchen von Juan Diego, den Erzbischof von dieser Erscheinung zu überzeugen, damit er der Bitte der Jungfrau nachkomme, wirkte sie ein Wunder. Sie befahl Juan Diego, an dem Ort, wo üblicherweise nur Unkraut und Wüstenpflanzen gedeihen, Rosen zu pflücken und diese in seinen Mantel (Tilma) zu wickeln, um sie als das vom Erzbischof erbetene Zeichen zu überbringen. Daraufhin pflückte er diese Rosen und überbrachte sie dem Bischof in die Stadt. Als Juan Diego vor ihm trat und ihm die Rosen überreichen wollte, fielen diese auf den Boden und auf dem Mantel erschien das Bild der Jungfrau Maria.

Es handelt sich hier nicht um einen geschichtlich dokumentierten Bericht, und trotzdem ist es eine Geschichte, die sich im Gedächtnis des mexikanischen Volkes bis heute gehalten hat und lebendig ist. Das maßgebliche Dokument, um an das Ereignis von Guadalupe heranzukommen, bildet das sog. *Nican Mopohua* (»Hier wird erzählt«). Dieses stammt aus dem Jahre 1649 und ist ein in Náhuatl verfaßtes Schriftstück,³⁰ in dem Luis Lasso de La Vega SJ die Erscheinungen und die Botschaft der Jungfrau Maria festhält. Die genaue Verfasserschaft ist ungeklärt; vergeblich wurde bisher nach dem Original des *Nican Mopohua* gesucht.³¹ Sicher ist jedoch die Tatsache, daß die Erscheinung der Virgen de Guadalupe den missionarischen Bemühungen der Frailes neuen Aufschwung gab. Guadalupe war »ein Ereignis der Verkündigung, das von den

²⁷ V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 74.

²⁸ C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar*, Annweiler 1988.

²⁹ Ebd., 53; 57.

³⁰ C. SILLER bemerkt: »Die Sprache ist sehr einfach, direkt, sanft, präzise, elegant, wohlklingend, schön, tiefgründig, höchst bedeutungsvoll und geradezu erhaben ... Aber wichtiger ist die Tatsache, daß der *Nican Mopohua* ... in einer symbolischen Sprache verfaßt ist, d.h. in einer Sprache, die neben dem, was sie durch die Worte vermittelt, noch einen Sinn in sich birgt, der über die Bedeutung der Worte hinausgeht; einen tieferen, noch bedeutungsträchtigeren, reicheren und vollständigeren Sinn« (*Hier wird der Reihe nach erzählt*, 13).

³¹ Zur Problematik der Verfasserschaft vgl. C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 15–23; R. NEBEL, *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe*, 153–161.

Indios ausgeht und für die Indios da ist. Man begann, von Indio zu Indio, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft weiterzugeben, zu berichten und weiterzuerzählen, was Juan Diego auf dem Gipfel des Tepeyac zugestoßen war, welche Abenteuer er in Mexiko erlebt hatte, wie die Muttergottes seinen Onkel geheilt hatte und was sich ansonsten an wunderbaren Dingen um die Jungfrau von Guadalupe herum ereignete.³² Es kam zu Pilgerfahrten, Feierlichkeiten zu Ehren der Jungfrau und zu zahlreichen Bekehrungen. Nach frühen Quellen war ein Teil der Missionare davon überzeugt, daß es sich bei diesen Erscheinungen um eine Erfindung der Indigenas handelte, die ihre unterdrückte Religion wieder zum Zuge bringen wollten.³³ Die unmittelbare Reaktion der Kirche war denn auch Schweigen bzw. Verurteilung, und erst allmählich nahm die Kirche an, es handle sich bei der Erscheinung am Tepeyac um jene der Jungfrau Maria.³⁴ 1754 erfolgte schließlich durch Papst Benedikt XIV. die offizielle Anerkennung dieser guadalupanischen Tradition. Wie ist das Ganze zu verstehen und zu interpretieren?

Um darauf antworten zu können, muß ein Perspektivenwechsel vorgenommen werden, d.h. wir haben die Ereignisse aus der Sicht der im Sterben liegenden mexikanischen Indigenas zu sehen. Zwar hat das Phänomen Guadalupe einen realen Hintergrund in der spanischen Marienfrömmigkeit des 13./14. Jahrhunderts von Villuercas, welche in der Neuen Welt wirksam wurde. Die damalige spanische Marienfrömmigkeit wurde durch die Missionare und die Conquistadoren nach Lateinamerika eingeführt. Für die Hilfe bei der geglückten Überfahrt und für die wohlbehaltene Ankunft sollte Maria gedankt sowie für die weiteren Vorhaben ihr Schutz erfleht werden. Gleichzeitig kam es über Maria jedoch auch zu einer »Integration der großen Gottheiten des überlieferten Gedankengutes ins Christentum«,³⁵ die Marienfrömmigkeit verschmolz mit autochthonen Elementen.³⁶ In unserem Zusammenhang ist nun die Sicht der unter der spanischen Kolonialherrschaft Missionierten wichtig. Für sie bedeutete Guadalupe nämlich die Wiedergeburt der beschädigten, ja zerstörten Identität.³⁷ Schon die Datierung des Ereignisses – »Zehn Jahre nach der Eroberung der Stadt Mexiko ... leben die Bewohner ... überall in Unterwerfung«, wie es in den Eingangsversen des *Nican Mopohua* heißt – verweist auf die dramatische Situation der Vernichtung eines Volkes, in dessen trostloser »Nachkriegssituation« sich das Wunder ereignet.³⁸ Viele

³² C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 11.

³³ Fr. BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Ed. A. M. GARIBAY K.), Mexico ¹1982, 705 (Apéndice: *Adición sobre supersticiones*).

³⁴ Vgl. R. NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, 92–130.

³⁵ H. RZEPKOWSKI, *Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung*, 172.

³⁶ Guadalupe ist im übrigen nicht der einzige Fall, bei dem es zu einer Verbindung zwischen der Jungfrau Maria und einer einheimischen Gottheit kommt, und sich Frömmigkeitsformen von unterschiedlicher Herkunft und Bedeutung verbinden. Vgl. dazu L. WECKMANN, *La herencia medieval de México*, México 1984, Tomo I, 239ff.

³⁷ Zur nachhaltigen Bedeutung des »acontecimiento guadalupano«, des Ereignisses von Guadalupe, vgl. die grundlegende Arbeit von J. LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. *Prevacio Octavio Paz*, México ²1983.

³⁸ Von dieser Situation gibt ein *Iconocúatl*, ein von unbekanntem Autoren verfaßter indianischer Trauergesang aus dem Jahr 1528, eindrückliches Zeugnis:

Einzelheiten des symbolisch zu verstehenden *Nican Mopohua* und des Bildes der Virgen de Guadalupe verdeutlichen, wie eine neue Identität gewonnen wurde. Ohne die Mythologie des Náhuatl einzubeziehen, kann darum dieses Ereignis nicht richtig verstanden und genauso wenig dessen Bedeutung für die Inkulturation ermessen werden.

Die Frau erscheint auf dem heiligen Hügel des Tepeyac, der zu den Hauptopferstätten gehörte und auf dem das Heiligtum der indianischen Göttermutter Tonantzin stand. Die das Bild bestimmende Farbe ist das Blaugrün, eine Farbe, die für die Darstellung der indianischen Götter üblich war. Zu den prophetischen Zeichen, welche für die indianischen Weisen den Untergang ihrer Welt andeuteten, gehörten die zehn Jahre vor der Eroberung Mexikos am Himmel vermehrt aufgetretenen Sterne. Wie damals die Sterne am Firmament das Ende einer Zeit andeuteten, so sind die im Mantel sichtbaren Sterne die Ankündigung einer neuen Ära. Das schwarze Band, das die Virgen trägt, ist das Band der Mutterschaft. Demnach ist es also die Morenita, die der Neuen Welt ihr Kind gebiert. »Die Frau war größer als die größte Gestalt der einheimischen Götterwelt, weil sie die Sonne verdeckte, doch nicht auslöschte. Der Sonnengott war die größte mexikanische Gottheit, die Frau aber war noch mächtiger. Sie war auch größer als der Mondgott, stand sie doch auf dem Mond, zertrat ihn aber nicht. Doch bei all ihrer

»Zerbrochene Speere liegen auf allen Wegen
In unserem Gram haben wir uns das Haar zerrauft
Unsere Häuser verloren die schützenden Dächer
Sie haben jetzt rote Wände, vom Blut.

Würmer kriechen auf Straßen und Plätzen
Mit Kot und Blut sind die Mauern getüncht
Das Wasser ist rot wie Gerberlohe
Und wenn wir es trinken
Schmecken wir Tränen.

An den staubigen Ziegelmauern
Zerstoßen sich die leeren Hände
Wir haben unser Erbe verloren, unsere Stadt ist tot
Die Schilde unserer großen Krieger
Retteten nichts.

Wir haben trockene Zweige und Schilfgras gekaut
Mit Staub und Ziegelbrocken stopften wir uns den Mund
Wir haben Eidechsen, Ratten und Würmer gegessen ...

Man setzte einen Kopfpfeil auf uns alle
Auf die jungen Männer, die Priester, die Knaben und Mädchen
Ein armer Mann war nur zwei Handvoll Mais wert
Oder zehn Mooskuchen oder zwanzig salzige Queckenkuchen.

Gold, Jade, wertvolle Kleider, Quetzalfedern
Alles was einst kostbar war
Jetzt ist es wertlos ... «

Größe war diese Frau nicht eine Göttin. Sie trug nicht, wie die indianischen Götter, eine Maske, und schon ihr vor Mitleid bebendes Antlitz sagte jedem, der sie betrachtete, daß sie die Mutter voll Erbarmen sei.³⁹ Daß die Virgen um die Erbauung eines Tempels bittet, kann so verstanden werden: Der Tempel drückt die Kontinuität zur Vergangenheit und gleichzeitig etwas Neues aus. Die Blumen und die Musik sind das deutlichste Zeichen für Gottes Gegenwart und das neue Leben, das von diesem Ort ausgehen soll. Das sind einige Interpretationselemente, um Guadalupe besser verstehen zu können. Worin besteht, so ist nun zu fragen, das für die eroberten Indigenas Befreiende, aus dem sie ihre Widerstandskraft angesichts einer übermächtigen Kolonialmacht und einer ihnen aufgezwungenen fremden Religion beziehen konnten?

Guadalupe ist wie eine kollektive Stimme, die dem eroberten Volke sagt: Wir sind zwar erobert, aber nicht vernichtet worden. Man kann uns nicht austilgen. Die theologisch wohl relevanteste Aussage findet sich im Vers 22 des *Nican Mopohua*, wo die Jungfrau zu Juan Diego sagt: »Wisse und bewahre es sicher in deinem Herzen, geringster meiner Söhne, daß ich die immerwährende Heilige Jungfrau Maria, Mutter des Gottes der einzigen Wahrheit, Téotl, dessen durch wen wir leben, des Schöpfers der Menschen, des Gebieters dessen, was nah und beisammen liegt, des Herrn des Himmels und der Erde bin.« Die Morenita sagt in dieser Selbsterschließung dem »bedeutungslosen« Indio Juan Diego, daß sie die Mutter der alten (besiegten und gestorbenen) Nahuagötter ist, und die Virgen gewinnt damit den verachteten und zerstörten Reichtum des Náhuatl für das Christentum zurück.⁴⁰ Das war für die Evangelisierung von großer Bedeutung, weil das Guadalupe-Ereignis »eine Berichtigung sowohl des Inhalts als auch der Methode der frühen Evangelisierung in Mexiko« darstellt.⁴¹ »Zur Zeit der Erscheinungen errichteten die Spanier auf den Ruinen der Aztekentempel Kirchen. Die einstige Größe und Macht von Tenochtitlán-Tlatelolco (der ursprüngliche Name der heutigen Stadt Mexiko) wurde in die Herrlichkeit des neuen Spanien umgewandelt. Juan Diego (aber) getraute sich, das Machtzentrum aufzusuchen, und verlangte mit übernatürlicher Autorität ..., daß die Mächtigen ihre Pläne ändern und einen Tempel bauen – ein Sinnbild für die neue Lebensweise –, und zwar nicht, wie die Pläne Spaniens dies vorsahen, im Stadtzentrum, sondern dem Verlangen des Volkes entsprechend im (armen) Stadtviertel von Tepeyac.«⁴² Wer sich zu bekehren hatte war also nicht ein Indigena, sondern der Erzbischof von Mexiko, der einem einfachen Mann aus dem von den Spaniern eroberten Volke nicht glauben wollte. In der Stadt⁴³ wird zwar der »wahre

³⁹ V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 75. Weitere Elemente der Deutung und auch weiterführende Literatur finden sich bei H. RZEPKOWSKI, *Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung*, 177ff.

⁴⁰ Vgl. C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 51ff.

⁴¹ Ebd., 52.

⁴² V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 76. Vgl. E. HOORNAERT, »La evangelización según la tradición guadalupana«, in: *Religiosidad popular*, hg. von EQUIPO SELADOC, Salamanca 1976, 260–279, bes. 269ff.

⁴³ Zur »machtpolitischen« Bedeutung der Stadt Mexiko in diesem Zusammenhang vgl. die Interpretation von J. LAFAYE, »La emancipación espiritual de Nueva España«, in: DERS., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México 1984, 136–153, bes. 146ff.

Glaube« gelehrt; auf dem Hügel des Tepeyac aber verwandelt sich die Welt des Todes in eine Welt des Lebens: den Armen wird ihre Würde zurückgegeben. »Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher.«⁴⁴

Die Guadalupe-Überlieferung hat auf eine neue Weise Identität ermöglicht, um welche die Indigenas aufgrund der Zerstörung ihrer kulturell-religiösen Traditionen und wegen einer nicht inkulturierten Evangelisierung gebracht wurden. Worin diese Identität jedoch genau besteht, ist schwer auszumachen, weil sich in ihr sowohl ursprünglich indianische als auch christliche Elemente finden lassen und eine entsprechende Differenzierung bzw. Identifizierung sehr schwierig bleibt. Es ist deshalb wohl zutreffend, wenn gesagt wird: »Tepeyac bedeutet den Beginn der Zurückeroberung und die Geburt der mexikanischen Christenheit.«⁴⁵

Für die Betroffenen bedeutete dies freilich nicht allein Verlust von Identität, sondern gleichzeitig auch »Heimatlosigkeit«. Wie nachhaltig gerade diese Heimatlosigkeit wirkt, zeigt sich beispielsweise in einem Text, den indianische Pastoralträger auf dem Treffen von Caymbe (Ecuador) 1986 formulierten. Darin schreiben sie: »Wir haben keine eigene Identität. Wir tragen so viele, uns von außen umgehängte Lumpen am Leib, daß wir weder diese Lumpen sind, noch wissen, was darunter steckt. Man hat uns unsere Mutter entrissen, um uns eine andere zu geben. Sicher ist nur, daß wir jetzt überhaupt keine Mutter mehr haben. Zwei Identitäten streiten miteinander in uns: die indianische und jene, die uns durch die religiöse Erziehung aufgenötigt wurde. Wir sind schizophrene Wesen. Manchmal wissen wir nicht einmal, ob wir überhaupt glauben. Den Glauben unseres Volkes haben wir verloren, aber auch zum Glauben, der durch die Kirche vermittelt wurde, haben wir keinen vollen Zugang. So können wir nicht leben, noch können wir darüber reden, ohne daß es uns innerlich vor Schmerz zerreißt.«⁴⁶

⁴⁴ C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 55.

⁴⁵ V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 77.

⁴⁶ »Podemos hablar – Können wir sprechen?« in: *Orientierung* 51 (1987) 123. Vgl. auch die Erklärung von 50 Pastoralassistenten aus Brasilien, Paraguay, Peru, Panama und Mexico, die sich im Februar 1987 in São Paulo trafen. Deren Dokument »Reflexion über die fünfhundertjährige Evangelisierung Lateinamerikas«, abgedruckt in: 1992: *Kein Grund zum Feiern. Die Kirche und die Eroberung eines Kontinents*, Bonn 1989 (Missionszentrale der Franziskaner: Berichte-Dokumente-Kommentare 42), 42f, spricht ebenso vom »Identitätsverlust«: »Ausgehend von der Geschichte stellen wir fest, daß dialektische Spannungen bestehen zwischen einem politisch-ökonomischen, kolonialen und sklavenhaltenden System und dem guten Willen und der Liebe zu den Eingeborenen von Missionaren und Bischöfen. Solche Spannungen gibt es auch heute noch in der Kirche zwischen Laien, Missionaren, Theologen und Juristen, die sich entweder für oder gegen die Sache der Indianervölker und der schwarzen Sklaven engagiert haben. Das alles war stets mit viel Schmerzen und Identitätsverlust verbunden, und führte – nicht selten unter Mitwirkung der Kirche – zur Ausrottung unterworfenen Völker.«

3. »Die Stimme der Opfer«

Indigenas haben in den vergangenen Jahren mehrfach erklärt, es habe nie eine Entdeckung und authentische Evangelisierung Amerikas gegeben, vielmehr Völkermord, widerrechtliche Besitznahme der Gebiete, Zerstörung der sozio-politischen und kulturellen Organisationen, ideologische und religiöse Unterwerfung, und sie sehen sich bis heute einer permanenten Verletzung ihrer Grundrechte gegenüber.⁴⁷ Von den Unterdrückern wird gesagt, sie hätten sich nie um die Überzeugungen, die Kultur oder Geschichte der Indigenas gekümmert.⁴⁸ Was die Delegation Guatemalas, des Landes mit dem prozentual höchsten Anteil von Indigenas im südamerikanischen Halbkontinent, zur Sprache bringt, trifft mutatis mutandis die Situation zahlreicher anderer Regionen und Gruppen: »Sie massakrieren uns, verbrennen unsere Maisfelder und Häuser, nehmen gewaltsam unser Land in Beschlag, bringen unsere Überlebenden in Siedlungen unter, die sie Modelldörfer nennen und die unter militärischer Bewachung stehen. Durch Terrormaßnahmen zwingen sie uns, ihnen als Soldaten zu dienen und gegen unsere eigenen Brüder zu kämpfen. Systematisch vergewaltigen sie unsere Frauen und bringen unsere Alten um, damit die Weisheit und das geschichtliche Gedächtnis unseres Volkes untergehen. Sie benutzen die Religion, um uns untereinander uneins und ihnen gegenüber unterwürfig und gehorsam zu machen. Sie achten niemanden, weder die Kinder noch Mutter Erde.«⁴⁹ Die bekannte »Erklärung von Quito« vom 21. Juli 1990, die anlässlich des panamerikanischen Indiokongresses verabschiedet wurde, sieht darum im »Recht auf Land ... eine grundlegende Forderung der Indio-völker des Kontinents«, und die Versammelten erklären: »Wir bekräftigen unseren Entschluß, unsere Kultur, Erziehung und Religion als Fundament unserer Identität als Völker zu verteidigen, indem wir unsere eigenen Formen des geistigen Lebens, des Gemeinschaftslebens in inniger Beziehung zu unserer Mutter Erde wiedererlangen und weiterpflegen.«⁵⁰

Von den Staaten verlangen die Indigenas-Organisationen das Ende jeglicher politischen Integrations- und Assimilationsversuche und der Instrumentalisierung der autochthonen Kulturen. Sie reklamieren ihre elementaren Rechte auf Grund und Boden und damit auf die natürlichen Rohstoffe und Bodenschätze, auf eigene Regierungs- und Erziehungssysteme u.a., um die eigene Identität bewahren zu können. Dazu gehört nicht zuletzt die Anerkennung ihres Glaubens und ihrer Religionsäußerungen. Das ist für die Sendung der Kirche und ihr Bemühen um Inkulturation nicht belanglos, sondern

⁴⁷ »Grundsatzserklärung der (in Quito, Ecuador, vom 30. Juni bis zum 6. Juli 1986 versammelten) Indianerstämme anlässlich der 500-Jahr-Feier der Entdeckung und der ersten Evangelisierung Amerikas«, in: 1992 – *Kein Grund zum Feiern*, 44f.

⁴⁸ »500 Jahre Unterdrückung und Diskriminierung. Eine Botschaft der Eingeborenen-delegation Guatemalas«, in: 1992 – *Kein Grund zum Feiern*, 46–49, 46.

⁴⁹ *500 Jahre Unterdrückung und Diskriminierung*, 47.

⁵⁰ »Die drei Grundforderungen der Indios«, in: *500 Jahre Indio-widerstand. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Die Indios melden sich zu Wort. Vom lateinamerikanischen Indiotreffen in Quito August 1990*, hg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Berichte – Dokumente – Kommentare 45), Bonn 1990, 10–13, 12. Vgl. *La vision india. Tierra, Lengua y Derechos Humanos. Ponencias de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46º Congreso Internacional de Americanistas*, Amsterdam 1988; Leiden 1989.

unmittelbar wegweisend. Denn damit werden auch für das kirchliche Handeln »Holzwege« angezeigt und umgekehrt Prioritäten gesetzt, welche sich nicht aus einer allgemeinen »missionary policy« ergeben oder ableiten lassen, sondern von jenen her gesetzt werden, denen das befreiende Evangelium gilt. Die Berücksichtigung ihrer Situation und ihrer Forderungen schließt nicht bloß Respekt vor diesen Indioreligionen und Kulturen ein, sondern umfaßt auch das Ernstnehmen des von den Indigenas selbst geäußerten Anspruchs, das Evangelium in diesen ihren Kulturen Wurzeln schlagen zu lassen. Die Indios wollen »eine authentische Indiokirche mit einer eigenen Theologie, Liturgie und eigenen Ämtern«. ⁵¹ Dahinter stehen die Tatsachen, daß nach eigenem Urteil das westliche Christentum nach wie vor das bestimmende ist und die Inkulturationsbemühungen wenig zu fruchten scheinen. Für die augenblickliche Realität der lateinamerikanischen Kirche – so konstatieren unmittelbar Betroffene – ist es kennzeichnend, daß ihr »noch ein indianisches und ein schwarzes Gesicht fehlt«. ⁵² Das hängt wesentlich an der fehlenden Achtung der Andersartigkeit der Anderen, die für »zurückgeblieben und roh« gehalten wurden und werden. »Vielfalt galt als anstößiges Hindernis statt als Bereicherung für die Evangelisierung ... Jedoch stellen wir auch eine volkstümliche evangelisierende Präsenz fest, die von Armen, Frauen und Randgruppen getragen wird und den Glauben des lateinamerikanischen Volkes zutiefst geprägt hat.« ⁵³ Die Marienfrömmigkeit, wie sie in der Verehrung der Morenita vom Tepeyac zum Ausdruck kommt und als Widerstandskraft im Kampf um die Bewahrung einer eigenen Identität wirksam ist, gehört mit dazu.

Die »Stimme der Opfer«, die national, kontinental und weltweit die Rechte der Indigenas und der Schwarzen geltend macht und einklagt, präzisiert unmißverständlich den Kontext der Rede von Inkulturation in Lateinamerika, weil von ihr nicht gesprochen werden kann, ohne zuvor und gleichzeitig deren elementares Recht auf Leben zu schützen und zu fördern. Jede Rede von Inkulturation, die nicht ihre Subjekte und deren sozio-politische und kulturell-religiöse Situation benennt, verfehlt darum leicht ihren Sinn und wird zu einer ideologischen Kompensation für verweigerte Solidarität, wie sie im Falle der bedrohten Indigenas und der vergessenen Schwarzen unmittelbar geboten ist. ⁵⁴ Dabei handelt es sich nicht etwa um ein regionales Problem, das andere aus ihrer Verantwortung entläßt. Die Menschenrechtsverletzungen, welche die Indigenas Lateinamerikas erfahren, können nicht als ein »Sonderproblem eines bestimmten Landes« abgetan werden, sondern stellen eine Menschheitsfrage dar. »Sie sind ein Überlebensproblem der Menschheit insgesamt. Denn Menschenrechte sind unteilbar. Was heute den Indios angetan wird, kann morgen auch anderen Völkern passieren und geschieht

⁵¹ »Botschaft der Hoffnung« (hervorgegangen aus der Tagung der »Indiopastoral« vom 27. August bis zum 2. September 1990 in Quito), in: *500 Jahre Indiwiderstand*, 14–17, 16.

⁵² »Reflexion über die fünfhundertjährige Evangelisierung Lateinamerikas«, in: *1992 – Kein Grund zum Feiern*, 42.

⁵³ Ebd., 43.

⁵⁴ Vgl. P. SUESS, »Lateinamerika zwischen Konquista und Befreiung. Freiheit, Sklaverei, Zivilisation: zur Sache der Indios und Afroamerikaner«, in: *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion*, hg. von H. WALDENFELS, Bonn 1993, 127–145, 141.

ihnen auch.«⁵⁵ Insofern ist das praktische Verhalten der Kirche den Indigenas und Schwarzen gegenüber und der pastorale Weg, den sie für eine Inkulturation des Evangeliums heute einschlägt, über den kontinentalen Raum hinaus von grundlegender Bedeutung und auch weltkirchlich relevant.⁵⁶

Summary

The need to inculturate the holy Gospel presupposes a recognition and appreciation of the culture of foreigners and of others in their difference. The history of Latin-American missions demonstrates that, as they were orientated on stereotyped perceptions on the part of the missionaries, they largely failed to achieve inculturation. The Morenita of Tepeyac can serve as an example of the attempt of the indigenous population to confront the attempted inculturation of the Christian faith and to prevent the destruction of their own religious world. The theological importance of the event of Guadalupe is revealed through a change of perspective: from the point of view of the people, who had been missionized under Spanish colonial rule, Guadalupe means the rebirth of their suppressed religious identity. The attempt at inculturation in accordance with the socio-political and cultural-religious situation of their people is now a pressing concern of the Latin-American Church, which still lacks an Indian and a Black face, just as it is a necessary concern of the Church in general.

⁵⁵ E. KLINGER, »Die Menschenrechte der Indios – ein vergessenes Kapitel der Neuevangelisierung Europas«, in: *Entdeckung – Eroberung – Befreiung. 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika*, hg. von W. DREIER u.a., Würzburg 1993, 116–140, 124.

⁵⁶ Vgl. die sorgfältige Analyse von L. WECKEL, »Wie sich Texte ändern ... Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument«, in: *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, hg. von N. ARNTZ, Luzern 1993, 154–173, bes. 161ff. Wie E. ROSNER formulieren kann: »Die Indios, 500 Jahre lang Kirchengesassen, haben ein Vorrecht vor allen anderen asiatischen oder afrikanischen Völkern auf ihre eigene und eigenständige Kirche« (*500 Jahre Indiewiderstand*, 12) ist mir aus verschiedenen Gründen unerklärlich.