

92), sondern so, daß eine »unbestimmbare Identität in eine bestimmbare« transformiert wird (265). Intendiert wird dabei ein psychologischer Ausweg aus der Melancholie von Mexikanern, die nicht wissen, ob sie Europäer oder Mexikaner sind (165). Mit dieser psychologischen Nachhilfe ist die in Santo Domingo 1992 formulierte Inkulturation des Evangeliums noch nicht in Sicht, sondern eher ein Mexikaner, den man als Missionar mit eigenem Selbstbewußtsein in anderen Ländern Lateinamerikas nicht versteht, selten akzeptiert.

Vergeblich sucht man bei NEBEL schließlich einen Bericht über die Erfahrungen der »Misioneros de Guadalupe«. Diese arbeiten nicht nur in Mexiko, sondern auch in anderen Ländern Lateinamerikas und in Korea. Deshalb wissen sie, daß Mexikanismus keine Missionsmethode ist.

Aachen

Norbert Schiffers

Neckebrouck, Valeer (Hg.): *Het christendom en de conquista 1492-1992* (Annua Nuntia Lovaniensia XXXV) Leuven University Press; Uitgeverij Peeters / Leuven-Louvain 1992; 200 S.

Das Lateinamerika-Institut der Universität Löwen hat am 27./28. Januar 1992 ein Colloquium veranstaltet, das dem Gedenken der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus galt. Der Herausgeber nimmt Bezug auf den zeitgenössischen Chronisten López de Gómara, der die Entdeckung der Neuen Welt als das hervorragendste Ereignis der Weltgeschichte seit der Ankunft des Messias auf Erden bezeichnet. So sehr alles, was in dem halben Jahrtausend danach geschah, nicht bezweifelt werden kann, ist doch keine Einstimmigkeit in der Beurteilung der Tatsachen festzustellen. Die einen möchten aus der 500. Wiederkehr des 12. Oktober 1492 ein festliches Jubiläum veranstalten, andere wollen Trauerkundgebungen, Bußfahrten und Protestmärsche. Der Verfasser der Einleitung verweist auf Versuche, Columbus zur Ehre der Altäre zu erheben, weiß aber auch von gegenteiligen Beurteilungen, die den genuesischen Seefahrer mit Adolf Hitler vergleichen (9).

Da die Entdeckung Amerikas auch der Beginn der Evangelisierung der Neuen Welt ist, muß das Jahr 1992 auch als Gelegenheit zur Rückschau, zur Beurteilung und Wertung betrachtet werden. Dieser Aufgabe sollte das Colloquium der Theologischen Fakultät Löwen dienen, und zwar als ein interdisziplinäres Unternehmen, an dem Gelehrte aus Amerika, Afrika und Europa teilnehmen und aus der Sicht ihrer Wissenschaft beitragen sollten. Das Ergebnis der theologischen, missiologischen, geschichtlichen, kultur-anthropologischen, wirtschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Referate ist unterschiedlich und wirft fast immer mehr Fragen als Antworten auf. Es ist unmöglich, in einer Rezension die Ergebnisse zu würdigen und sich ein Urteil zu bilden, ob das lateinamerikanische Christentum in der Lage sein wird, auf die vielfältigen Probleme einzugehen und sie mit Optimismus und Hoffnung aufzugreifen.

Bergisch Gladbach

Josef Glazik

Ockenfels, Wolfgang: *Kolonialethik: Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik* (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 32) Schöningh / Paderborn 1992; 151 S.

Der Trierer Sozialethiker WOLFGANG OCKENFELS folgt in seinem »Büchlein«, wie er selbst schreibt (6), »den Spuren der großen kolonialetischen Arbeit Joseph Höffners« (Christentum und

Menschenwürde, Trier 1947). Tatsächlich geht er im Mittelteil seiner Veröffentlichung kaum über eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse Höffners hinaus. Auf die Werke anderer deutschsprachiger Autoren wird meist nur in toto verwiesen. Eine Auseinandersetzung mit den im Vorfeld des 500-Jahr-Gedenkens v.a. in Lateinamerika und Spanien publizierten neuesten Arbeiten fehlt ebenso wie eine Berücksichtigung der Ergebnisse der großen Zahl wissenschaftlicher Kongresse, die in diesem Zusammenhang seit ca. 1985 stattfanden. Trotzdem fordern die einleitenden Abschnitte, aus denen ein Teil (30–36) auch als Vorabdruck im Rheinischen Merkur (11.09.1992) erschienen war, sowie die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie und der Sozialverkündigung der Kirche in den beiden letzten Kapiteln zu einer kritischen Stellungnahme heraus.

WOLFGANG OCKENFELS beginnt sein Buch »Kolonialethik« mit der Bemerkung: »Geschichtsbewußte Rheinländer verübeln es den alten Römern, den später auftauchenden Franzosen und auch den Preußen nicht, von ihnen in verschiedener Weise kolonisiert worden zu sein, und kommen kaum auf die Idee, ihr geschichtliches Werden oder gar dessen Ergebnis unter rein moralischem Aspekt zu betrachten« (10). Eine solche Auffassung übersieht mehrere Aspekte, die den Vergleich problematisch machen. Die römische Herrschaft ging nicht mit einer fast totalen Zerstörung der einheimischen Religionen und Kulturen einher. Sie hatte keine, wie OCKENFELS es nennt, »sogenannte ›demographische Katastrophe« (15) zur Folge. Aber vor allem leben die Indios in den lateinamerikanischen Ländern im Gegensatz zu den Rheinländern noch heute in einer »kolonialen« Situation: extreme Armut, wirtschaftliche Ausbeutung, brutale Menschenrechtsverletzungen, rassistische Diskriminierung, beschleunigte Kulturzerstörung und Bedrohung ihrer Sprachen. Die »Reste einer anscheinend gelungenen Kolonisierung«, die die Bewohner Triers »nostalgisch pflegen« (10) sind eben die Ruinen des inzwischen selbst von der Geschichte überrollten ehemaligen Siegers, während die (ebenfalls nostalgisch gepflegten) Ruinen des Templo Mayor am Zócalo von Mexiko-Stadt die Überreste der Besiegten sind, deren Nachfahren noch heute am Rande der mexikanischen Gesellschaft leben. Die Symbole des Kolonisators, Kathedrale und Nationalpalast, sind trotz ihres hohen Alters noch in Funktion.

Der zitierte erste Satz des Buches steht nicht nur für den polemischen Stil des Verfassers, der dabei häufig zu hinkenden Vergleichen greift (etwa zwischen dem Germanenkult der Nationalsozialisten und dem in der »Dritten Welt« zu beobachtenden »ethnic revival«), sondern auch für dessen mangelnde Fähigkeit und Bereitschaft, Geschichte und aktuelle Situation Lateinamerikas aus der Perspektive der Ärmsten wahrzunehmen. Daß in Lateinamerika in der Auseinandersetzung mit den geplanten 500-Jahr-Feierlichkeiten tatsächlich eine indianische Bewegung entstanden ist, die eine neue Sicht der Geschichte aus dem Blickwinkel der Opfer einklagt und daraus konkrete ethische Forderungen zur Abschaffung von Ausbeutung und Rassismus ableitet – die bekannteste Repräsentantin ist die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú – wird von OCKENFELS nicht wahrgenommen. Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur und Geschichte hilft den »indígenas« zur Überwindung eines jahrhundertlang eingepflanzten Minderwertigkeitskomplexes und verleiht das nötige Selbstbewußtsein, um überhaupt einen Kampf für die Achtung der Menschenrechte zu führen. Dabei trägt dies offenbar nicht zur Zersplitterung der Bewegungen der Armen bei, sondern fördert im Gegenteil die Solidarität von indianischen, schwarzen und mestizischen Gruppen der Armen, wie es auch im Namen der Gegenkampagne »500 Jahre indianischer, schwarzer und allgemeiner Volkswiderstand« zum Ausdruck kommt. Statt dessen unterstellt OCKENFELS, der nur diejenigen Europäer im Auge hat, die sich mit den indianischen Widerstandsbewegungen solidarisch fühlen, den vielfältigen Bemühungen um die Aufarbeitung der moralischen Last der Geschichte Europas und der Katholischen Kirche krankhafte und eigensüchtige Motive: »Selbsternannte Anwälte der Ausgerotteten, Entrechteten und Erniedrigten äußern sich im Gestus prophetischer Verdammungsurteile. Diese Attitüde findet sich nicht bei

seriösen Historikern, die bei ihren Forschungen und Erklärungen immer noch ein *fundamentum in re* im Auge haben, sondern hauptsächlich bei Politikern, Journalisten und Kirchenleuten, die von ihrer »Kompetenz der Betroffenheit« einen ausführlichen Gebrauch machen. Dem antikolonialistischen Geschichtsthema widmen sich nun vor allem die nach dem Verfall der sozialistischen Utopie heimat- und sprachlos gewordenen Intellektuellen, die sich in kreativer Moralität unabhängig erklären von historischen Nachweisen« (30–31). Anstatt sich der notwendigen Auseinandersetzung mit den Schattenseiten der Geschichte wirklich zu stellen, bei der es ja nicht um die Feststellung bestimmter historischer Fakten, sondern um deren moralische Bedeutung für die heute Lebenden geht (das wäre das richtige »*fundamentum in re*«!), nimmt OCKENFELS Zuflucht zu apologetischen Ausweichmanövern. Er fragt, warum man sich nicht mit den Opfern der Französischen und der Russischen Revolution beschäftige (32) oder ob etwa die Indianer im Gebiet der heutigen USA humaner behandelt worden wären (34). Er unterstellt den Gegnern der 500-Jahr-Feier ideologisch verblendeten Marxismus und einen pauschalen Antiklerikalismus, der auch von Christen unterstützt werde, die von einer »Lust am schlechten Gewissen« gepackt würden (35–36). Schließlich vermutet er in der Anklage der zerstörenden Wirkungen von Entdeckung und Eroberung den Versuch einer Ehrenrettung der Moderne (37–38), wo diese Ankläger (z.B. Tzvetan Todorov) ihren Protest doch als Selbstkritik der Moderne verstehen wollen.

Auch dort, wo OCKENFELS sich nicht nur polemisch, sondern systematisch mit der Frage »moralischer Geschichtsurteile« befaßt, wird er der Problematik nicht gerecht. Er will dafür nur Normen zulassen, die zum Zeitpunkt der Tat Geltung hatten und läuft dadurch in die offenen Arme eines von ihm selbst eingestandenen moralischen Relativismus: »Wenn Kannibalen und Menschenopfer das Recht haben, aus ihrer eigenen Perspektive beurteilt zu werden, kann man Columbus und seinen Nachfolgern nicht verübeln, sich nach den Maßstäben ihrer Zeit verhalten zu haben« (41). Zwar ist die Einordnung aller Taten in ihren jeweiligen historischen Kontext zu deren *Verstehen* notwendig. OCKENFELS übersieht aber, daß es bei *moralischen* Geschichtsurteilen nicht um die persönliche Schuld *damaliger* Täter geht, sondern um die historische Identität von uns Heutigen, die in der unausweichlichen Deutung ihres geschichtlichen Herkommens einem moralischen Urteilen auf der Basis gegenwärtiger Maßstäbe gar nicht ausweichen können, wenn sie sich nicht dem Verdacht aussetzen wollen, unsensibel und gleichgültig heutigem Leiden gegenüberzustehen, das die Betroffenen selbst oft genug in einer Kontinuität zum Leiden ihrer Vorfahren begreifen. OCKENFELS bestreitet grundsätzlich, daß Kategorien wie »Autonomie und Emanzipation« für ein moralisches Geschichtsurteil oder als universelle Norm taugten, weil sie »spezifisch europäischer Prägung« seien (44). Warum dann aber ausgerechnet die Anknüpfung an die spanische Kolonialetik des 16. Jahrhunderts aussichtsreicher sein soll, die »uns auch heute noch zu moralischen Urteilen über eine Epoche« legitimiere (44f), bleibt schleierhaft.

Während OCKENFELS auf S. 39 im Zusammenhang der Debatten um die Deutung von 500 Jahren Geschichte Lateinamerikas den pädagogischen Nutzen der Geschichte bezweifelt, fordert er in den letzten Kapiteln seines Buches lateinamerikanische Christen dazu auf, aus den in Europa im 19. Jahrhundert gemachten Erfahrungen mit der sozialen Frage zu lernen (105). Aber »leider ist die Katholische Soziallehre und Sozialbewegung in Lateinamerika noch weitgehend unbekannt, so daß eine theologische Bewegung mit revolutionärem Pathos in dieses Vakuum eindringen konnte« (105). Auch hier wird die Gegenwart Lateinamerikas nur aus europäischer Perspektive und von unseren eigenen historischen Erfahrungen aus wahrgenommen. Daß lateinamerikanische Christen selbst historische Erfahrungen gemacht haben, die sie dazu brachten, nicht immer nur nach Europa zu blicken, sondern selbstbewußt eine Theologie und eine Sozialethik aus den Herausforderungen ihrer Situation heraus zu entwickeln, kommt gar nicht erst in

den Blick. Tatsächlich hat die kirchliche Sozialverkündigung von *Rerum Novarum* bis *Populorum Progressio* (deren zentrale Aussagen OCKENFELS freilich stark relativiert: 131–135) in Lateinamerika sehr wohl eine Rolle gespielt (vgl. 106); es gab in den 50er und 60er Jahren durchaus auch eine »sozialkatholische Bewegung« (vgl. 107), die sich von der Soziallehre inspirieren ließ. Und sind nicht die lateinamerikanischen Basisgemeinden eine legitime Form eines um soziale Belange bemühten Katholizismus, wenn auch in anderer Gestalt als unser inzwischen auch nicht mehr ganz so vitales katholisches Verbandswesen hierzulande? OCKENFELS meint selbst, die kirchliche Sozialbewegung in Europa lasse sich als »Basisbewegung ›von unten‹ interpretieren (107) – wieso dann nicht umgekehrt Basisgemeinden und Befreiungstheologie als kirchliche Sozialbewegung, deren mangelnde »Präsens« (sic!) in Lateinamerika er bedauert (107)? Anders als die meisten katholischen Sozialethiker in Deutschland haben lateinamerikanische Christen die Anstöße des Konzils und der durch die französische »Nouvelle Théologie« vermittelten »Theologie der Entwicklung« (Lebret) frühzeitig aufgegriffen und deshalb konsequent die eigene Lage ernst zu nehmen gelernt (vgl. 110). Da dieser Kontext damals überwiegend von menschenverachtenden Militärdiktaturen gekennzeichnet war, die sich nur durch die massive Unterstützung seitens ausländischer wirtschaftlicher Interessen an der Macht halten konnten, war es nicht verwunderlich, daß mehr und mehr Christen eine kontinuierliche, in kleinen Schritten zu vollziehende »Entwicklung« für unrealistisch halten mußten, statt dessen jedoch eine »Befreiung« forderten, die nicht nur an den Symptomen kurieren, sondern endlich auch die verursachenden Strukturen verändern sollte. Der Aufbruch im Konzil und dieser spezifische Kontext waren für die Befreiungstheologie weit wichtiger als die Einflüsse seitens der »Politischen Theologie« eines Johann Baptist Metz oder der »Theologie der Revolution« eines Richard Shaull (vgl. 120). Über diesen Entstehungszusammenhang der 60er Jahre hinaus hat aber die in sich heterogene Strömung befreiungstheologischer Ansätze bis heute nicht aufgehört, aus neuen Erfahrungen zu lernen, sich auf neue historische Situationen zu beziehen, neue Herausforderungen aufzunehmen. Die von ihren Gegnern als Karikatur entworfene, marxistisch unterwanderte, am Dependenzparadigma klebende, revolutionäre Gewalt verherrlichende Befreiungstheologie (vgl. 106–125) hatte noch nie ein Pendant in der kirchlichen Wirklichkeit Lateinamerikas. Nachdem seit den 80er Jahren Befreiungstheologen zunehmend neben den weiterhin wichtigen externen Faktoren auch die Verantwortung der nationalen Eliten für die immer noch wachsende Armut wahrnehmen, nachdem sie sehr viel differenzierter unter den Armen Gruppen mit unterschiedlichen Interessen und Problemen ausfindig machen (*campesinos*, »indígenas«, Frauen), nachdem sie die Bedeutung der ökologischen Problematik aufgegriffen und, weit entfernt von staatssozialistischen Modellen, die Relevanz zivilgesellschaftlicher Kommunikation und formaler Demokratie erkannt haben, besteht erst recht kein Grund mehr, an einem solchen Zerrbild festzuhalten. Aber offenbar haben ideologisch besetzte antikommunistische Einstellungen eine längere Zerfallszeit als der Kommunismus selbst.

Im Zusammenhang des Konzepts einer Hilfe zur Selbsthilfe kommt OCKENFELS am Schluß seiner Veröffentlichung überraschenderweise zu Aussagen, deren Nähe zu befreiungstheologischem Gedankengut beträchtlich ist, auch wenn dies dem Verfasser selbst vielleicht nicht bewußt war: »Die grundlegende Änderung ungerechter und entwicklungshemmender sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse ist oft nur möglich, wenn diejenigen, die unter ihnen zu leiden haben, sich in Selbsthilfegruppen und Bewegungen zusammenschließen und die notwendigen Änderungen in die eigene Hand nehmen. Die Förderung solcher Selbsthilfebewegungen, etwa der Landarbeiter oder der Menschen in den Elendsvierteln der großen Städte, gehören zu den vorrangigen Aufgaben der kirchlichen Entwicklungsarbeit« (138). Wenn man dies so betont, muß man die Selbsthilfegruppen jedoch auch dann ernst nehmen, wenn sie auf Grund ihrer Lerngeschichte zu Schlußfolgerungen gelangen, die unserem eigenen Weltbild oder unseren eigenen

Interessen als Bewohner der Wohlstandsinsel »Erste Welt« vielleicht unbequem werden könnten. Die notwendige Solidarität mit den Selbsthilfebewegungen der Armen in der »Dritten Welt« darf nicht unkritisch sein, sie darf erst recht nicht eigene enttäuschte Hoffnungen und Utopien auf die Armen in anderen Erdteilen projizieren. Aber sie sollte jedenfalls darauf verzichten, sie ohne differenzierte Wahrnehmung ihrer schwierigen und oft genug dramatischen Situation, ohne Achtung ihrer Würde als lernfähige Subjekte vorschnell als ideologisch verblendet zu denunzieren.

Würzburg

Gerhard Kruij

Pirotte, Jean / Derroitte, Henri (éd.): *Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui* (Studies in Christian Mission vol. 5) Brill / Leiden 1991; XXI u. 176 S.

In 1889 the Belgian missionary Father Damian De Veuster died after serving a leprosy colony on the Hawaiian island of Molokai since 1874. Among the celebrations honoring this great man a very special one was organised by the Centre Vincent Lebbe of the French University of Louvain-la-Neuve as a conference on past and present of missionary health-care. PIROTTE and DERROITTE edited the results of this conference in a book with 10 French and 2 English contributions and two conclusions, both in French. Most contributions present case-studies of organizations, persons or areas. Nearly all these studies concentrate on Africa. Only the study of PROMPER on Conrardy brings us to Hawai and China, where the former assistant to De Veuster founded the first leprosy colony. In a historical survey JEAN PIROTTE sketches a broader line, while HOUTART presents a general perspective from his sociological data. Until recently the traditional health-care was not valued positively in missionary circles. Even in this book the medical doctor PEERENBOOM (173–174) and the theologian PALSTERMAN (175–176) utter their reservations with regard to the usefulness of this traditional health-care for medical assistance and theology. Therefore the contribution by GERRIE TER HAAR on the healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia is a very important one: on the base of Milingo's theology of evil and his practice of healing he concludes to an African theology of liberation with a central role for a more or less christianised traditional healing.

Leiden

Karel Steenbrink

Sievernich, Michael / Camps, Arnulf / Müller, Andreas / Senner, Walter (Hg.): *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1992; 486 S.

Die Herausgeber halten im Vorwort fest, daß sie mit diesem Band über Gegenwart und Abwesenheit des Glaubens in Lateinamerika »Rechenschaft ablegen« möchten, aber auch darüber, »ob und wie die Orden ihrer Aufgabe der Inkulturation des christlichen Glaubens im jeweiligen historischen Augenblick nachgekommen sind« (9). Um diese Ziele zu erreichen, wollen sie »die Geschichte und die Quellen sprechen lassen« (10), die – »historisch, theologisch und anthropologisch fundiert« – interpretiert werden sollen. Weiter wollen sie den Dialog zwischen den europäischen und lateinamerikanischen Kirchen und Theologien fördern. Dazu soll die Mischung