verfolgt: Welche Rolle spielte bei der Entstehung des *Memorandums* der Dominikaner Francisco de la Cruz, der sich im Oktober 1571 zwar vor der Inquisition verantworten musste und ab Januar 1572 verhaftet wurde, aber im September 1570 noch Mitglied der Junta gewesen war (197), die die Ausbeutung der Minen beschloss und die antilascasianische Politik des Vizekönigs absegnete? Hatte er mit dem *Memorandum* wirklich nichts zu tun (70)? Man weiß, dass er vor seiner Reise nach Peru (1561) im Kolleg von San Gregorio Umgang mit Las Casas hatte, von dem er auch ein glühender Anhänger war. Ein Satz aus dem *Memorandum*, von Pérez Fernández nicht weiter verfolgt, müsste uns doch zu denken geben: »Ich war einer derjenigen, der ihm [Las Casas] am meisten Glauben schenkte und am ehesten schlecht fand, diesen [den Inka] ihre Herrschaft zu berauben, bis ich nach Peru kam und hier das Gegenteil sah, verbunden mit der Einsicht in weitere Verblendungen [des Las Casas]«. Solches konnte eher De la Cruz als García de Toledo gesagt haben, denn letzterer war zur Zeit der Abfassung des *Memorandums* erst seit knapp zwei Jahren in Peru, und von ihm weiß man nicht, dass er ein glühender Anhänger des Las Casas gewesen sei. So bleibt aus meiner Sicht folgende Hypothese noch zu klären: García de Toledo mag zwar der »Redaktor« des Corpus des *Memorandums* gewesen sein, aber er gibt dabei im Wesentlichen den von De la Cruz bei der Junta 1570 geäußerten Meinungswandel gegenüber Las Casas wieder. Die Untersuchung dieser Hypothese dürfte auch künftig die »letzte« Klarheit über die geistige Vaterschaft des *Memorandums* bringen. Sollte letztlich doch De la Cruz und nicht García de Toledo der geistige Vater des Corpus sein, so könnten der anonyme Charakter und die Zusätze vielleicht mit seiner Verhaftung und Hinrichtung zusammenhängen. – Eine kritische deutsche Übersetzung des *Memorandums von Yucay*, nach Marcel Bataillon das interessanteste Dokument für die »Ethik-Geschichte« der spanischen Kolonialzeit, ist soeben in Band 3/2 der deutschen Werkauswahl von Schriften des Bartolomé de Las Casas erschienen, die der Rezensent herausgibt (Schöningh, Paderborn 1997).

Berlin

Mariano Delgado

Rosner, Enrique: *Gottes Indiogesichter. Geschichten und Weisheit der Indioreligionen.* Mit einem Vorwort von Walbert Bühlmann. Matthias Grünewald / Mainz 1993; 199 S.

Schreijäck, Thomas (Hg.): *Die indianischen Gesichter Gottes.* IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation / Frankfurt a.M. 1992; 306 S.

Der Vf. des ersten Bandes, seit Jahren bekannt durch die publizistische Aufbereitung fremder Forschungsergebnisse für ein breites Publikum, ist hier seinem Arbeitsprinzip treu geblieben. Gleich in der Einleitung (12f) distanziert er sich von zwei seriösen Publikationen (vom Werk des Rz. *Gott in Lateinamerika*, Düsseldorf 1991, weil darin die heutigen Indiogesichter Gottes zu kurz kämen, und vom Werk *O rostro indio de Deus*, Petropolis 1990, weil es zwar von den heutigen Indios handelt, aber zu speziell sei, nur für anthropologisch Interessierte geschrieben und nicht ins Deutsche übersetzt worden sei – die Übersetzung, die hier anschließend besprochen werden soll, wurde parallel zum Buch des Vf. besorgt), aus denen er dann aber ständig schöpft, oft ohne Angabe der Belege, wie es wissenschaftlichen Gepflogenheiten entspricht. Der Vf. möchte fundamentale Fragen nur vorläufig beantworten und aus Beispielen indianischer Religionen Wege zu einer ökumenischen Begegnung der Religionen zeigen (14). Dass ein populärwissenschaftliches Buch diese Desiderate letztlich nicht einlösen kann, versteht sich von selbst. Im ersten Teil versucht der Vf. assoziativ die Grundmerkmale des Dialogs mit Indioreligionen und Indiotheologien zu beschreiben (18–65); im zweiten Teil werden einige Texte aus verschiedenen Indiokulturen

vorgestellt und kommentiert (66–185); diese Texte, die man ohnehin auch anderswo und mit sachlicheren Kommentaren findet, machen den Gebrauchswert des Bandes aus. Der Rz. kann dem Vf. nicht zustimmen, wenn er schreibt, die Glaubenserfahrung der Indioölker lade ein zum »Abschied vom Gott der Europäer« (10), denn diese Glaubenserfahrung ist wesentlich nachchristlich geprägt, nämlich durch den von europäischen Missionaren verkündigten »messianischen Gott« als einen Gott der Armen und Unterdrückten, der Mühseligen und Beladenen (der Gott der Europäer war nicht nur der erobernde Gott der Conquistadores, Encomenderos und ikonoklastischen Missionaren!). Die kirchliche Tradition der Option für die Armen beginnt in Lateinamerika nicht mit dem »Inka-Theologen« Poma de Ayala (56), sondern mit Montesino, Las Casas und den vielen anderen europäischen Propheten des messianischen Gottes, als dessen Schüler der rätselhafte andine Autor (seine Identität ist noch nicht restlos geklärt und manche kursierende Hypothesen, wonach sich dahinter der Mestize und Jesuit Blas Valera verbirgt, würden die indianischen wie weißen Nativisten der Gegenwart erschüttern!) um 1600 zu betrachten ist, nicht zuletzt deshalb, weil er sich selber so sah. Das Werk Poma de Ayalas erschien aus verschiedenen Gründen erst in unserem Jahrhundert, aber daraus zu schließen, dass es ein jahrhundertlanges »Buß-Schweigen« (53) verordnet bekommen habe, bis es 1907 in der »Vatikanischen Bibliothek« (!) entdeckt worden sei (53), zeugt nur davon, dass der Vf. die von ihm verwendeten Quellen nicht getreu, sondern ideologisch »ausschlachtet«. Besagtes Manuskript, das nicht nur die negativen, sondern auch die positiven Seiten der frühen Kolonialgesellschaft festhält, von der Komplementarität und nicht vom unversöhnlichen Gegensatz der zwei Kulturen träumt, schlummerte bis 1908 in der »Königlichen Bibliothek von Kopenhagen« (!), ohne dass man bisher rekonstruieren konnte, wie es dorthin gelangte. Hätten die europäischen Rivalen Spaniens darin eine propagandistische Waffe gesehen, so wäre es bestimmt nicht in Vergessenheit geraten.

Der zweite Band erschließt für den deutschen Sprachraum das wichtige Werk einiger latein-amerikanischer Jesuiten (zumeist spanischer Herkunft, aber seit mehr als dreißig Jahren dort lebend und so wie viele andere Missionare in den letzten 500 Jahren aus Solidarität mit den Armen »Lateinamerikaner« geworden) *El rostro indio de Dios*, das 1990 (Petropolis) in portugiesischer Übersetzung und 1991 (Lima) erstmals in der spanischen Originalversion erschien. Vorliegende Übersetzung ist natürlich nach der peruanischen Ausgabe erstellt worden, weicht jedoch in einigen Punkten von ihr ab: ein wertvoller Beitrag von Ricardo Robles über die auch in der deutschen Ethnologieforschung auf reges Interesse stoßende Ethnie der Rarámuri oder Tarahumaras (Nordmexiko) wurde aus »redaktionstechnischen Gründen« (!) zurückgestellt (8). Dafür wurde ein Beitrag des aus Vorarlberg stammenden brasilianischen Missionsbischofs ERWIN KRÄUTLER aufgenommen (267–284), der aus dem Rahmen fällt, weil er eher den homiletischen Charakter einer Karfreitagspredigt aus Anlass des 500. Jahrestags der Entdeckung Amerikas mit dem für KRÄUTLER darauffolgenden »größten Holocaust in der Geschichte der Menschheit« (271) als einer ethnologisch-theologischen Studie hat und zudem bereits 1992 in *Orientierung* (Zürich) abgedruckt wurde (diese Erstdrucklegung wird freilich im Buch nicht vermerkt); die Aufnahme dieses Beitrags wird allerdings verständlich, wenn man bedenkt, dass Bischof KRÄUTLER aus dem reichen Spendenaufkommen, das ihm mit seiner landauf landab 1992 vorgetragenen Bußpredigt zufloss, einen kräftigen Druckkostenzuschuss für diesen Band abgezweigt hat (9). Eine weitere Neuerung gegenüber der Originalausgabe besteht darin, dass der Hg. außer dem Vorwort (7–9) einen kurzen – auch aus dem Rahmen fallenden – narrativen Beitrag (285–291) über das indigene Projekt »Abya-Yala« geschrieben und somit wohl *coram publico* seine Herausgeberschaft begründet hat. Wer die fünf Beiträge (10–266) verstehen möchte, die aus der Originalversion geblieben sind und die wissenschaftliche Bedeutung dieses Bandes ausmachen, ist freilich auf die Einführung angewiesen, die MANUEL M. MARZAL, der Hg. der portugiesischen und spanischen Ausgaben, in das von ihm konzipierte (27) Werk geschrieben hat (10–33). Diese Einführung beschreibt sehr klar die

historischen Hintergründe des indianischen Christentums, das in den folgenden Beiträgen anhand von vier Fallstudien über die Tseltales aus Chiapas/Mexiko (EUGENIO MAURER: 34–81), die Quechua aus Peru (MARZAL: 82–144), die Aymara aus Bolivien (XAVIER ALBÓ: 145–211) und die Guaraní aus Paraguay (BARTOMEU MELIÀ: 212–266) untersucht wird. Diese Jesuiten, die mit ihren wertvollen Beiträgen an der Grenze zwischen Ethnologie und Theologie einen neuen und sehr wichtigen Schwerpunkt im Geiste einer gesunden Theologie der Befreiung erschlossen haben (solche Fragestellungen wurden bisher eher vernachlässigt), lassen keinen Zweifel daran, dass die genannten indianischen Völker im wesentlichen »Christen« sind bzw. sich in einem noch nicht abgeschlossenen Christianisierungsprozess befinden. Sie plädieren zugleich für eine legitime »Indianisierung« des Christentums wie für eine Lernbereitschaft des abendländischen Christentums gegenüber den in den indianischen Aneignungen gebliebenen Elementen altindianischer Religiosität.

Dem Hg. der deutschen Ausgabe gebührt Dank dafür, dass er, wie auch immer, das Erscheinen dieses Bandes angeregt und vorbereitet hat. Der Rz. muss allerdings zum Schluss anmerken, dass Hg. und Übersetzer bei der Übersetzung der kolonialzeitlichen Termini oftmals nicht viel Sachverstand erkennen lassen, was zur falschen Übersetzung zentraler Begriffe führt: so hat Las Casas viele Denkschriften (*memoriales*) und nicht Tagebücher (17) geschrieben, es gab eine Kontroverse um die »Rechtstitel« (*la controversia de los justos títulos*) und keine Polemik um die »gerechten Rechtsansprüche« (18), Vasco de Quiroga war einer der vier Auditoren der zweiten »Audienzia« (koloniale Verwaltungs- und Gerichtsbehörde) von Mexiko und nicht »Vorsitzender der zweiten Anhörung (!) von Mexiko« (18), die »*curas doctrineros*« waren die Pfarrer der Indiodörfer, die »*doctrinas*« oder Glaubenschulen genannt wurden, und nicht »indoktrinierende Priester« (20) usw. Auch ist es schade, dass die Literaturliste nicht aktualisiert wurde unter Berücksichtigung der deutschen Ausgaben mancher darin genannter Werke.

Berlin

Mariano Delgado

Scannone, Juan Carlos: *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika* (Theologie interkulturell 5) Patmos / Düsseldorf 1992; 179 S.

Acht der in diesem Band enthaltenen zehn Studien des argentinischen Jesuiten und Befreiungstheologen der ersten Stunde (Jg. 1931) gehen auf eine Gastprofessur zurück, zu der er 1991 im Rahmen des Schwerpunktes »Theologie interkulturell« vom Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main eingeladen wurde. Darin behandelt der Vf., der seit 1974 durch viele auf Deutsch erschienene Beiträge zur Geschichte und Hermeneutik der Befreiungstheologie wie zur Volksreligion, -frömmigkeit und -weisheit als Thema derselben der hiesigen wissenschaftlichen Öffentlichkeit als ein ausgewogener und sachkundiger Vertreter dieser Theologiebewegung bekannt ist, folgende Themen: Die Entstehung der Theologie der Befreiung (24–35), Theologie der Befreiung und marxistische Analyse (36–50), Die Befreiungstheologie zwischen Volksfrömmigkeit und Wissenschaft (51–65), Volksreligion, Volksweisheit und inkultiurierte Theologie (66–88), Beitrag der Philosophie der Befreiung zur Befreiungstheologie (89–108), Die befreiungstheologische Christologie und Gotteslehre (109–125), Befreiungstheologie, Ekklesiologie und Anthropologie (126–142), Theologische Ansätze zur Begründung einer Ethik in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (143–156). Diese in Frankfurt gehaltenen Vorlesungen werden ergänzt durch einen einführenden Beitrag über die geschichtliche Bedeutung von 500 Jahren Evangelisierung Lateinamerikas (11–23) und einen abschließenden über die Zukunft der Befreiungstheologie (157–170). Eine hilfreiche Literaturliste über die wichtigsten deutschsprachigen Werke zu