

DER GOTT DER EUROPÄER UND DIE GESCHICHTE(N) DER ANDEREN

// Die Christianisierung Amerikas
in der hispano-amerikanischen Gegenwartsliteratur

von *Annegret Langenhorst*

Die Debatte um Rechtfertigung und Bewertung der Eroberung und Christianisierung Amerikas ist im Jubiläumsjahr 1992 mit Leidenschaft ausgetragen worden und offensichtlich keineswegs abgeschlossen. Ein zweifacher Befund nach dieser 500-Jahr-Feier fällt besonders ins Auge: Noch nie zuvor hatten sich die Nachfahren der Opfer, der Eroberten, also die indigenen Bewohner Amerikas so lautstark und so kritisch zu Wort gemeldet. Zugleich ist in den letzten Jahren im Bereich der Belletristik und Dichtung ein wahrer »Boom« an – europäischen wie lateinamerikanischen – Werken zum Thema Conquista und auch Missionierung zu verzeichnen, vom Buchmarkt in Neuerscheinungen, Neuauflagen und Übersetzungen rechtzeitig zum Jubiläumsjahr produziert. Keineswegs handelt es sich dabei nur um literarische »Eintagsfliegen« noch um eine von manchen Historikern mit Skepsis betrachtete plakative Umgehensweise mit Geschichte,¹ sondern mehrheitlich um Texte von literarischer Qualität und historischer Ernsthaftigkeit. Wenn kluge Köpfe wie ein Alejo Carpentier, Pablo Neruda, Miguel Angel Asturias oder Carlos Fuentes sich daran machen, ein Kapitel der Christentumsgeschichte schreibend neu zu lesen, sollte dies doch für Kirchenhistoriker, ja überhaupt für die Theologie von höchstem Interesse sein. In drei Abschnitten möchte ich diese meine Behauptung verdeutlichen. Zunächst möchte ich die interdisziplinäre Fragestellung und Methode meiner Dissertation² knapp erläutern, sie dann an einem einzigen literarischen Beispiel vorstellen und schließlich nach der theologischen Relevanz der literarischen »Geschichte(n)erzähler« Hispanoamerikas für die Theologie gerade in Europa fragen.

¹ Vgl. HORST PIETSCHMANN, »Lateinamerikanische Geschichte und deren wissenschaftliche Grundlagen. Versuch einer Standortbestimmung«, in: DERS. (HG.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas, Bd. 1: Mittel-, Südamerika und die Karibik bis 1760*, Stuttgart 1994, 13.

² Der Beitrag beruht auf dem gleichnamigen Festvortrag zur Promotionsfeier an der Ruhr-Universität Bochum. Die Dissertation wird im Sommer dieses Jahres erscheinen: ANNEGRET LANGENHORST, *Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der hispano-amerikanischen Literatur der Gegenwart*, Diss. Bochum 1997, Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1998.

1. Zur Methode

Schöne Literatur als Quelle für theologische Forschung? Dieser Ansatz hat schon in früheren Jahrhunderten Besorgnis ausgelöst. So schreibt der hinter einem Pseudonym versteckte Bischof von Puebla im Jahre 1690 an die mexikanische Dichter-Nonne Sor Juana Inés de la Cruz folgende Mahnung: »Ich verlange nicht, daß Ihr Euer Wesen verleugnet und auf die Bücher verzichtet, aber daß Ihr Euch vervollkommet und bisweilen das Buch Jesu Christi lest ... Euer Gnaden hat viel Zeit auf das Studium der Philosophen und Dichter verwendet, nun müssen die Taten vollkommener und die Bücher frömmen werden«. ³ Sollten nicht wirklich die zu studierenden Bücher für eine theologische Dissertation frömmen sein? Was hat etwa ein erklärter Atheist wie Pablo Neruda darin zu suchen? Ist schließlich der Gang zur schönen Literatur nicht ein Umweg?

Zugegeben, dieser Gang zur Literatur ist wirklich ein Umweg, aber ein ausgesprochen fruchtbarer! Nachdem schon *Gaudium et spes* (GS 62) gewürdigt hatte, wie tief die Literatur Situation und Geschichte des Menschen erschließen kann, fordert jüngst die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Handreichung zum Thema »Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung« vom Oktober 1993 ausdrücklich dazu auf, Kunst und Literatur in die theologische Lehre und Forschung einzubeziehen. Und seit den Studien von Kuschel, Kurz, Imbach und Sölle hat sich die Disziplin einer sogenannten »Literaturtheologie« etabliert, freilich weitgehend beschränkt auf den Raum der deutschsprachigen Literatur. Daß gerade auch die lateinamerikanische Literatur eine besonders lebendige Quelle der Thematisierung christlicher Erfahrung und Symbolik, ja sogar ein Seismograph für theologische Diskussionen und Fragen der Gegenwart ist, hat neben den Studien des Theologen und Literaturwissenschaftlers Pedro Trigo ⁴ besonders Wolf Lustig in seiner äußerst anregenden Dissertation anhand einer Fülle von Material belegt. ⁵

Gelänge es mit diesen Überlegungen, die Einwände der systematischen Theologen zu entkräften, so bliebe allerdings noch die Zunft der Kirchenhistoriker zu überzeugen. Deren Einwände seien in einer hübschen Erinnerung an einen der Großen dieses Faches zitiert: »(In meiner Erinnerung) taucht ... Erwin Iserloh hinter seinem Vorlesungspult auf, wie er uns Studenten damals warnte vor der »parfümierten Geschichte« jener Romanschreiber, die sich mit historischen Themen beschäftigen. Derlei läse ein zukünftiger (Kirchen-)Historiker nicht! Es verderbe die notwendige Distanz zum Thema!« ⁶ Trotz der Autorität eines Erwin Iserloh schreckt diese Warnung nicht, denn gerade die Ideale von »Distanz« und »Objektivität« scheinen in der aktuellen Diskussion der Geschichtswissenschaften brüchig geworden zu sein, schon seit Walter Benjamin die Geschichtsschreibung als eine »Geschichte der

³ »Brief der Sor Filotea de la Cruz« (= Manuel Fernández de Santa Cruz, Bischof von Puebla), in: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Die Antwort an Schwester Philotea*, dt. v. Hildegard Heredia, Frankfurt 1991, 11f.

⁴ PEDRO TRIGO, *Cristianismo e historia en la novela mexicana contemporánea*, Lima 1987.

⁵ WOLF LUSTIG, *Christentum und christliche Symbolik im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts*, Diss., Frankfurt 1989.

⁶ GODEHARD RUPPERT, »Kirchengeschichtliche Inhalte in literarischen Werken«, in: *KatBl* 115 (1990), 293–297, hier 293.

Sieger« angefragt hat. Hier sei verwiesen auf Hayden Whites bahnbrechende Studie »Auch Klio dichtet«, ⁷ in der er der »Fiktion des Faktischen« nachgegangen ist und die Analogie von Geschichtsschreibung und Literatur herausgearbeitet hat. Gerade die Quellen zur Geschichte der Conquista sind von den Siegern dieser Geschichte überliefert worden und selbst schon »parfümiert«, will heißen beschönigend. Die wirklichen Düfte Amerikas und auch der Dampf des Pulvers schlägt womöglich eindringlicher aus den Werken der hispano-amerikanischen Autoren entgegen ...

Schließlich wäre drittens auch ein Einwand an die literaturwissenschaftliche Seriosität der Fragestellung denkbar. Und die Überlegung, daß der Weg zur schriftlichen Literatur der künstlerischen Eliten eines Volkes noch nicht gleichbedeutend ist mit der – meist mündlich überlieferten – Tradition der indigenen Bewohner Amerikas. Mario Vargas Llosa hat diese Bedenken der Hauptfigur seines Romans »Der Geschichtenerzähler« in den Mund gelegt, der enttäuscht zum »Gringo«, also dem westlichen Weißen, sagt: »Ach, die Sache interessiert dich nur von der literarischen Seite her«, rief er enttäuscht aus ... Höchstwahrscheinlich haben diese Gringos dir die Geschichte von den Geschichtenerzählern aufgetischt ... Ich versichere dir, die Gringos verstehen die Machiguengas noch weniger als die Missionare.« ⁸

Diese Einwände im Hinterkopf behaltend, möchte ich ein kleines Wegstück auf dem Umweg zur Literatur nachgehen. Es wäre bereichernd, beim Vertrauten zu beginnen und sich zunächst zu vergegenwärtigen, was denn unsere, deutschsprachige Literatur im 20. Jahrhundert zum Thema der Conquista zu sagen hat. Reichhaltige, theologisch ausgesprochen gewinnbringende Funde wären da zu bestaunen – von Gerhart Hauptmann über Jakob Wassermann bis Hans Christoph Buch, von Bertolt Brecht über Peter Hacks bis Anna Seghers, von Kurt Tucholsky über Reinhold Schneider bis Alfred Döblin und vielen mehr. ⁹ Doch dieser Umweg würde gewiß den Rahmen des hier Machbaren sprengen, weswegen im folgenden gleich die Literatur Hispanoamerikas zu Wort kommen soll.

2. Ein literarisches Beispiel: Ernesto Cardenal

Aus der Fülle der großen Schriftsteller, welche sich mit der Conquista und Christianisierung Amerikas schreibend auseinandersetzen, soll hier nur ein Einziger beispielhaft vorgestellt werden. Folgende Gründe bestimmten diese Auswahl: Er ist in Deutschland über die Maßen bekannt und auch umstritten; er schreibt Poesie, die es leichter macht, auf kurzem Raum einen ersten Einblick zu gewinnen, als ein 1000 Seiten-Roman; und schließlich: er ist nicht nur Dichter, sondern auch katholischer Priester und Theologe, seine Poesie ist durchdrungen von religiösen Fragen.

⁷ HAYDEN WHITE, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Sprache und Geschichte* Bd. 10, dt. v. Brigitte Brinkmann-Siepmann u. Thomas Siepmann, Stuttgart 1986.

⁸ MARIO VARGAS LLOSA, *Der Geschichtenerzähler*, Roman, dt. v. Elke Wehr, Frankfurt 1992, 113.

⁹ Diesem Umweg ist freilich das 2. Kapitel der Dissertation gewidmet.

Die Rede ist von Ernesto Cardenal, geboren 1925 in Nicaragua. Das Diktum vom »Dichter, Revolutionär und Mönch« Cardenal war rasch zum Etikett abgenutzt, gleichzeitig machen die heftigen Polemiken¹⁰ wie auch verklärende Stilisierungen im Zusammenhang mit Cardenals politischem Engagement auf der Seite der sandinistischen Revolution es nach wie vor schwer, das produktive Ärgernis seiner Dichtung überhaupt wahrzunehmen, die »weder der linken noch der rechten noch einer linksliberalen Ästhetik«¹¹ entspricht. »Selbst die Gegner von Cardenals Ästhetik und Ideologie anerkennen seine Bedeutung«,¹² konstatiert der ausgewiesene Cardenal-Kenner Paul W. Borgeson optimistisch, wenngleich man umgekehrt festhalten muß, daß auch »nur wenige seiner Bewunderer sein Werk wirklich gut kennen«.¹³ Jenseits aller Polemik läßt sich jedoch gewiß behaupten, daß Cardenals literarisches Werk »die Entwicklung der Lyrik in Iberoamerika entscheidend geprägt hat«¹⁴ und einen herausragenden Beitrag zur poetischen Gestaltung der Geschichte Amerikas darstellt.

In aller Kürze sei die Vita des Dichters zusammengefaßt, ehe wir uns der Frage zuwenden, wie Cardenal die Christianisierung Amerikas dichtend gestaltet. Obwohl der Sohn einer wohlhabenden Familie aus Granada/Nicaragua seine Schullaufbahn im angesehenen Jesuitenkolleg erfährt, erlebt er seine eigentliche christliche »Konversion« erst 1957 mit 32 Jahren, nachdem er in Mexiko (1943–1947) und New York (1947–1949) Literatur studiert, 1949/50 Europa bereist und sich nach seiner Rückkehr nach Nicaragua an der sogenannten »April-Verschwörung« gegen die Diktatur der Somozas beteiligt hatte und zeitweilig im Untergrund leben mußte. Cardenal zieht sich aus seinen politischen und literarischen Aktivitäten zurück und tritt 1957 in das Trappistenkloster von Gethsemani/Kentucky ein, wo der Dichtermönch Thomas Merton sein Novizenmeister und literarischer Gesprächspartner wird. Aus gesundheitlichen Gründen verläßt Cardenal Kentucky jedoch nach zwei Jahren, um in Cuernavaca/Mexiko und La Ceja/Kolumbien Theologie zu studieren und sich 1965 zum Priester weihen zu lassen. Unverzüglich macht er sich an die Verwirklichung seines Projektes einer christlichen Lebensgemeinschaft: Anfang 1966 gründet er die Gemeinschaft »Unsere liebe Frau von Solentiname« auf der Insel Mancarrón im Nicaragua-See, welche nicht zuletzt durch das von Cardenal aufgezeichnete »Evangelium der Bauern von Solentiname« – Predigtgespräche aus den Gottesdiensten der Gemeinschaft – international bekannt wurde. Als Somozas Nationalgarde 1977 die Gemeinschaft von Solentiname zerstört, muß Cardenal nach Costa Rica emigrieren. Erst nach dem Sturz des Somoza-Regimes 1979 kann er in seine Heimat zurückkehren, wo er bis 1986 als Kultusminister der neuen sandinistischen Regierung tätig

¹⁰ Ein Beispiel für diese Polemik analysiert WALTER BRUNO BERG, »Ernesto Cardenal: Dichtung und/als Revolution«, in: *Iberoromania* NF 15 (1982), 97–125, hier 97f.

¹¹ PAUL KONRAD KURZ, »Ein radikal brüderlicher Mensch. Nicaraguas Dichter Ernesto Cardenal, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 1980«, in: *Orientierung* (1980), 166–170, hier 166.

¹² PAUL W. BORGESON, *Hacia el hombre nuevo. Poesía y pensamiento de Ernesto Cardenal*, London 1984, 18.

¹³ JOSÉ MIGUEL OVIEDO, »Ernesto Cardenal: un místico comprometido«, in: *Revista de la Casa de las Américas* 53 (1969), 29–48, 29.

¹⁴ DIETER REICHARDT, *Autorenlexikon Lateinamerika*, Frankfurt 1992, 550.

war. Im Oktober 1994 trat er schließlich aus Protest gegen »Korruption und fehlende Ethik« aus der inzwischen oppositionellen Frente Sandinista (FSLN) aus.¹⁵

Für unsere Frage nach der Conquista und Christianisierung Amerikas sind zwei Werke von höchster Relevanz, auf deren komplizierte Editions-geschichte hier nicht eingegangen werden kann. In »El estrecho dudoso/Die ungewisse Meerenge«¹⁶ (1966) beschäftigt sich Cardenal zunächst mit der *Welt der Spanier* und verfaßt – konzentriert auf die Conquista Nicaraguas – ein mittelamerikanisches Geschichts-Epos. In einem zweiten Schritt führt er den Leser in einer kaum vorher erreichten Intensität in die *indianische Sprach-, Denk- und Glaubenswelt* hinein, wobei er nun den gesamten Kontinent, Nordamerika eingeschlossen, in den Blick nimmt. Diese Texte unter dem zusammenfassenden Titel »Hommage an die Indianer Amerikas« sind in den Jahren 1970 bis 1986 entstanden.¹⁷

Ernesto Cardenal hat mit Historikern gemeinsam, die Quellen der Conquista intensiv studiert zu haben. Daraus entwickelt er seine ganz typische »Dokumentartechnik«, d.h. eine poetische, aber historisch exakte Collage auf der Basis von authentischen Zitaten aus den Chroniken des 16. und 17. Jahrhunderts, aus Briefen, Materiallisten, Protestnoten usw. Diese für die Lyrik ausgesprochen ungewöhnliche Technik nennt Cardenal »*exteriorismo*« (von *exterior*/außen) und definiert sie so: »Die exterioristische Poesie drückt Ideen oder Gefühle mittels realer Bilder aus der Außenwelt aus: sie verwendet Straßen- und Ortsnamen, Eigennamen von Menschen, Daten, Zahlen, Anekdoten, wörtliche Zitate, umgangssprachliche Wendungen ... wissenschaftliche Fachausdrücke, historische Dokumente oder Fragmente aus Briefen oder journalistischen Reportagen ... D.h. sie integriert alle Elemente, die bisher der Prosa vorbehalten waren ... Sie unterscheidet sich von der Prosa dadurch, daß sie intensiver, kürzer, wirksamer ist, nicht aber durch ihre Sprache oder die Wahl ihrer Themen.«¹⁸ Mit dieser Dokumentartechnik nun stellt Cardenal die Eroberung seines Landes durch die Spanier dar.

»Im Namen Gottes« – die Conquista Nicaraguas

Die fürchterliche Bilanz der gewaltsamen Conquista Nicaraguas ist bekannt: »Die eingeborene Bevölkerung der Pazifikregion Nicaraguas wurde infolge der Conquista nahezu völlig ausgelöscht.«¹⁹ Cardenal zeichnet in den 25 Cantos von »Der ungewissen Meerenge«

¹⁵ Vgl. ANNEGRET LANGENHORST, »Ernesto Cardenal«, in: StZ 213 (1995), 412–420.

¹⁶ ERNESTO CARDENAL, *El estrecho dudoso, Obra poética* 2, Managua 1985; dt.: *Die ungewisse Meerenge, Das poetische Werk* Bd. 2, Gütersloh 1987.

¹⁷ ERNESTO CARDENAL, *Homenaje a los indios americanos*, Buenos Aires 1972; und: *Los ovnis de oro. Poemas indios, Obra poética* 3, Managua 1991; dt. in: *Die Farbe des Quetzal. Für die Indianer Amerikas I, Das poetische Werk* Bd. 3, Gütersloh 1988; *Wolken aus Gold. Für die Indianer Amerikas II, Das poetische Werk* Bd. 7, Gütersloh 1989.

¹⁸ In: BORGESON, »Ernesto Cardenal: Respuesta a las preguntas de los estudiantes de letras«, in: *Revista Iberoamericana* 45, Nr. 108/109 (1979), 627–638, hier 636f.

¹⁹ JAIME INCER, *Nicaragua: Viajes, rutas y encuentros. 1502–1838. Historia de las exploraciones y descubrimientos, antes de ser estado independiente, con observaciones sobre su geografía, etnia y naturaleza*, San José 1989, 98.

diese Blutspur nach durch lakonisches, scheinbar neutrales Berichten von historisch abgesicherten Fakten – gestützt auf Quellenmaterial. Er erhebt keine direkte Anklage gegen die Spanier, sondern zählt über zwei Drittel des Gedichtbandes schlicht auf: die tödliche Habgier der Spanier, die sie trotz schlimmster Strapazen vorwärts treibt; der Mord an zahllosen Indios, der sich oft durch besondere Grausamkeit »auszeichnet« und auch nicht vor den indianischen Herrschern haltmacht, wie die umstrittene Hinrichtung des gefangenen Aztekenkaisers Cuauhtémoc durch Hernán Cortés beweist. Ihr erbarmungsloser Konkurrenzkampf um Macht und Reichtum läßt die Spanier auch nicht davor zurückschrecken, ihre eigenen Landsleute umzubringen, ja selbst ein Bischof stirbt durch spanische Mörderhand.

Dieser Antonio de Valdivieso, Bischof von León in Nicaragua, wird für Cardenal zusammen mit dem bekannteren Dominikaner-Bischof Bartolomé de Las Casas zum Kronzeugen einer christlichen Opposition gegen die Conquista. Cardenal zitiert aus den historischen Protestbriefen der beiden Bischöfen, in denen sie fordern, die Indios

»... zu befreien von gewalt und tyrannei

die sie tag um tag erleyden

und von der grausamkeyt und blindheyte derer die sie bedrücken und ausrotten

und von irer höllischen macht und geldgier.«²⁰

Der indianische Gegendiskurs – eine Hommage an die Indianer Amerikas

Diese beeindruckenden Stimmen eines christlich inspirierten Protestes gegen die Conquista ziehen sich durch Cardenals Dichtung. Neben diesem christlichen Gegendiskurs begegnen wir aber auch dem indianischen Gegendiskurs, der Stimme also der Eroberten und Missionierten. Wie kommt Cardenal wohl zu der Anmaßung, uns Heutigen die Stimmen der damaligen Opfer zu Gehör zu bringen? Geschult in der Hermeneutik des Verdachts, müssen wir vermuten, er lege idealisierend den Indios hehre Sätze in den Mund. Doch bei genauer Prüfung bestätigt sich dieser Verdacht gerade nicht. Vielmehr hat Cardenal die historischen Chroniken so gründlich studiert, daß er dabei auf verschüttete und kaum bekannte Spuren der Opfer gestoßen ist.

Ein Beispiel sei zitiert: Cardenal schildert die historische Szene, in der ein Kazike, also »Häuptling«, mit dem sprechenden Namen »Nicaragua« die Spanier wohlwollend empfängt und das Christentum annimmt. Einige konkrete Rückfragen hat der Indio freilich noch an den christlichen Prediger. Cardenal hat diese Fragen nicht erfunden, sondern übernimmt sie wörtlich aus der Chronik des López de Gómara, setzt sie in Versform und läßt sie unbeantwortet stehen:

²⁰ CARDENAL, *Die ungewisse Meerenge*, 105. In der Übersetzung wurde die quellentreue signalisierende, bewußt archaisierende Sprache Cardenals nachgeahmt.

»Und es fragte Nicaragua:

Hatten die Christen von einer Sintflut gehört,
die die Erde verwüstete?

Und würde es eine zweite geben? ...

Er fragte nach Bahn, Bewegung, Menge, Entfernung und Wirkung der Sterne.

Er fragte nach Gründen für die Kälte und die Dunkelheit der Nacht
die Natur anklagend, daß sie es nicht immer hell und warm sein ließ
denn dies sei besser ...

Er fragte, ob man ohne zu sündigen
essen, trinken, zeugen, spielen, singen, tanzen
und sich in den Waffen üben dürfe.

Welche Ehre seien sie dem Gott der Christen schuldig
der die Himmel und die Sonne schuf

und der angebetet wurde in jenen Ländern
gleichwie vom Meer und der Erde als auch von den Menschen ...
Wohin gingen die Seelen?

Was wurde aus ihnen, wenn sie dem Körper entflohen
da sie nur kurze Zeit lebten, aber doch unsterblich waren?

Er fragte gleichfalls, ob der Heilige Vater in Rom auch stürbe.

Und der Kaiser, König von Kastilien, der allseits gerühmte,
war er sterblich?

Und wozu wollten so wenige so viel Gold?«²¹

Nachdem Cardenal in der *Ungewissen Meerenge* also die spanische Geschichte der Conquista gründlich aufgearbeitet hat, wendet er sich ganz der Geschichte der indigenen Kulturen Amerikas zu, welche nicht mit dem Jahr 1492 beginnen kann. Wenn es einen Literaten gibt, der vom vielzitierten Vorwurf freizusprechen ist, ein klischeehaft idealisierendes Bild des »Indianers« zu zeichnen, so gewiß Ernesto Cardenal: Über Jahre des Studiums hat er sich eine profunde Kenntnis der präkolumbischen Kulturen und Religionen angeeignet, wovon auch seine ethnologischen Publikationen zeugen. So ist er in der Lage, differenziert die Perspektive der Besiegten der Conquista darzustellen, indem er den *Reichtum ihrer Kulturen vor 1492* in seiner Hommage besingt und sich auch hier in allen Details auf eine Fülle an historischem Material stützt.

Die Hochkulturen und Religionen der Maya, der Guaraní, der Azteken, der Inka – sie besingt Cardenal differenziert und kenntnisreich, indem er sich in ihre Mythologie, Geistes- und Sprachwelt einzufühlen bemüht. Für ihn spitzt sich die *Problematik der Christianisierung* Amerikas in der Frage nach der *theologischen Qualität der indigenen Religionen* zu. Dem Theologen Cardenal ist das patristische Konzept eines Tertullian von der »anima naturaliter christiana« ein vertrautes und sympathisches Denkmodell. Die Indios als authentische Christen, aufgrund dieser Erkenntnis kommt Cardenal zu folgender

²¹ Ebd. 28f. Quelle: FRANCISCO LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas 1979, Kap. CC, 289f.

theologischen Grundaussage, welche die These Leonardo Boffs, »Gott kommt früher als der Missionar«, nahezu wörtlich vorwegnimmt. Cardenal zitiert Indígenas aus der kolumbianischen Sierra Nevada, einem Gebiet, das ihm seit seinem Theologiestudium in Kolumbien vertraut ist:

»Was die Missionare predigen, sagen sie,
haben sie bereits vorher gewußt.

Die christliche Religion stimmt mit der ihrigen überein;
doch die Kappuziner (sic) »haben sie nicht ganz verstanden«.²²

Mission versteht Cardenal also nicht als Einbahnstraße, sondern als einen – nicht immer gelingenden – Verständigungsprozeß auf der Suche nach Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und indigener Religion. Welchen *Reichtum an religiöser Tiefe* die indigenen Religionen in diesen dialogischen Prozeß einbringen können, bezeugen die Gedichte der *Hommage an die Indianer Amerikas*, wenn sie konkret von der *Mythologie*, der *Ethik* und dem *Gottesbild* der verschiedenen indigenen Religionen sprechen. Cardenal entdeckt in den indianischen Religionen authentisch christliche Werte wie etwa die Friedensliebe, Gewaltlosigkeit, Gütergemeinschaft, freiwillige Armut, ein befreiender Umgang mit der Zeit, Ehrfurcht vor »Mutter Erde« und ein Ethos geschwisterlicher Solidarität.

Wer glaubt, spätestens in diesen indianischen Tugendkatalogen sei Cardenals Idealisierung der Indios zu edlen Wilden perfekt, sieht sich abermals getäuscht. Auch hier verwendet Cardenal ethnologisches Material. Als Beispiel sei ein Gedicht zitiert, das den heute noch lebenden Stamm der »Kogi« besingt, der eine Gottheit mit mütterlichen Zügen verehrt. Die mütterlichen Züge Gottes prägen für die Kogi die Geschwisterlichkeit unter den Menschen: »Kleine Geschwister« sind die fremden Europäer für diese Indios, und deswegen fühlen sie sich verantwortlich für diese »Geschwisterchen«. Cardenal beschreibt dieses erstaunliche *Ethos offener, geschwisterlicher Solidarität* der Kogi mit folgenden Worten, die er – und das ist das besondere – zum Teil wörtlich aus Tonbandaufzeichnungen des österreichischen Anthropologen Reichel-Dolmatoff entnommen hat:

»Mit Ritus und Gebet wahren sie die Harmonie des Universums.

Brüderchen, du weißt noch nicht:

wenn wir nicht mit Sonnenmaske tanzen

dann geht die Sonne nicht auf und du

was tust du dann?..

Wenn wir Welt nicht schützen, dann geht sie unter

und es kommt Krankheit. Indio muß immer Brüderchen schützen ...

Sie feiern Riten für die Völker, von denen sie gehört haben.

Tänze für die »Engländer«. Andere für die »Franzosen« ...

²² CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 29. Cardenal stützt sich auf die im folgenden noch weiter zu erwähnende Studie des Anthropologen GERARDO REICHEL-DOLMATOFF, *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Colombia, 2 Bde., Bogotá 1985; 1950/51; die Aussage »sie haben sie nicht ganz verstanden« (»no la aprendieron bien«) ist dieser Studie wörtlich entnommen, vgl. ebd. Bd I, 270; auch die Überzeugung der Kogi, ihre Religion enthalte bereits die christliche, hat Reichel-Dolmatoff in seinen langjährigen Studien unter den Kogi-Indios erhoben.

Sie fragten ihn nach anderen Ländern, um für sie zu beten.
 Und nach dem seinen. ›Österreich‹? Sie hatten diesen Namen nie gehört.
 Sie wollten mehr wissen über sein Klima, seine Menschen, über alles:
 um Zeremonien für Österreich zu bieten. Es in ihre Liturgie
 einzubeziehen.«²³

»Dichter – Dolmetscher – Priester«
 – Poesie in der Tradition eines Netzahualcōyotl

Noch ein letzter Befund im Werk des Ernesto Cardenal verblüfft. Er entdeckt für sich eine historische Figur, deren Namen auszusprechen nur mit einigem Anlauf gelingt, den aztekischen *Dichter-König Netzahualcōyotl* (1402–1472).²⁴ Grundlegend hatte sich dieser König am menschenfreundlichen Gottesbild des Gottes Quetzalcōatl orientiert, dem Gott des Lebens. Historisch gesichert ist zudem das Faktum, daß Netzahualcōyotl anders als die aztekischen Herrscher von Tenochtitlán die aztekische Praxis der massenhaften Menschenopfer abgelehnt hatte.

Die Theologie des König Netzahualcōyotl bietet eine Fundgrube für den Theologen Cardenal: Dieser Theologenkönig verwendet beispielsweise den Gottesnamen »Tloque Nahuaque«, »Herr des Mit und Bei«, wie er auch bei Sahagún überliefert ist. Obwohl sich dieser abstrakte Gottesnamen der aztekischen Philosophie auch in Begriffe der Nähe übersetzen lassen, etwa »Herr der Anwesenheit und Vertrautheit«, enthalten sie für Netzahualcōyotl jedoch weniger eine Antwort auf die Gottesfrage, sondern markieren vielmehr den Ausgangspunkt seiner Suche nach Gott, welche ihn für Ernesto Cardenal so interessant macht: Unter den zahlreichen gesetzgeberischen, architektonischen und kulturellen Initiativen der Regierungszeit des Netzahualcōyotl fällt Cardenal die historische Nachricht auf, der König habe zu Ehren des »Unbekannten Gottes« einen Tempel errichten lassen, der den Tempel des blutrünstigen Gottes Huitzilopochtli absichtlich übertreffe.²⁵ Daß Netzahualcōyotl die Idee und die Verehrung eines »unbekannten Gottes« in den toltekisch-aztekischen Pantheon integriert, erhält nun für die christliche Rezeption seiner Dichtung und Philosophie höchste Brisanz. Schließlich gehört zu den herausragenden Vorbildern christlicher Mission jene berühmte – in der Apostelgeschichte überlieferte – Areopagrede des Paulus in Athen, in der Paulus an die athenische Praxis der Verehrung eines »unbekannten Gottes« anknüpft und daraus schließt: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch« (Apg 17,23).

²³ CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 24. Verszeile 2 bis 7 entnimmt Cardenal wörtlich den Tonbandaufzeichnungen von REICHEL-DOLMATOFF, vgl. *Los Kogi*, Bd. I, 270 (zu den »Engländern und Franzosen« vgl. ebd. 238).

²⁴ Vgl. MIGUEL LEÓN-PORTILLA, »Nezahualcōyotl de Tezcoco. Poeta, arquitecto y sabio en las cosas divinas«, in: DERS., *Trece poetas del mundo azteca*, México 1972, 51–87.

²⁵ Diese Überlieferung ist der *Historia chichimeca* des FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL zu verdanken, vgl. den photomechanischen Nachdruck der Auflage von 1892, México 1965, vgl. dazu JOSÉ LUIS MARTÍNEZ, *Nezahualcōyotl. Vida y obra*, México 1975, 78.

Die präkolumbischen Religionen und Kulturen Amerikas erweisen sich als durchaus vergleichbar mit der griechisch-römischen Antike des Mittelmeerraums. Das Bild von den blutigen Menschenopfern der Azteken erfährt in der reflektierten Theologie und Philosophie eines Netzahualcōyotl eine grundlegende Korrektur. Dessen Schlußfolgerung aus der Einsicht in die fehlende Erkennbarkeit Gottes muß dem Dichter Cardenal erneut höchst sympathisch sein: Für Netzahualcōyotl liegt der Königsweg der Gottsuche und Spiritualität nicht im maßlosen Opfer, sondern in der Poesie. Cardenal formuliert die Botschaft des Netzahualcōyotl als: »Die Lehre vom einzigen Gott, zu dem man nur durch die Poesie, die Symbole, die Kunst gelangt«. ²⁶ Die Dichter sind die »Flöten Gottes ... Ihnen ist es aufgetragen, über die Götter zu sprechen«. ²⁷

Wohlgemerkt: Ernesto Cardenal entwirft hier kein praktisches Anknüpfungsmodell christlicher Mission, weder geht es ihm »um eine unkritische Apologie der präkolumbischen noch um eine simple Entwertung der europäisch-abendländischen Kultur«, ²⁸ vielmehr wagt er den theologischen Versuch einer *kritischen Synthese von indianischen und christlich-biblischen Vorstellungen*. Im Begriff des unbekannten Gottes bei Netzahualcōyotl erschließt uns Cardenal eine kaum bekannte Reflexionsstufe theologischen Denkens in präkolumbischer Zeit.

Zusammenfassend können wir festhalten: Ernesto Cardenal glückt in seiner Poesie eine *doppelte Neuentdeckung*: Zum einen erschließt er durch seine Collagetechnik die historischen *Quellen* aus der Zeit vor und nach der Conquista völlig neu. Die »visión de los vencidos«, die Perspektive der Besiegten »wird somit zum kritischen Maßstab für die Gegenwart«. ²⁹ Zum anderen eröffnet er einem breiten Publikum einen tiefen, nicht immer einfachen *Einblick in die indianischen Kulturen und Religionen*, indem er ihre Sprach-, Glaubens- und Denkwelt zu Gehör bringt. Diese »gefährliche« Erinnerung beruht nicht auf nostalgisch-musealer Rückwärtsgerichtetheit, sondern birgt brisanten theologischen Gehalt. Durch das Wahr- und Ernstnehmen der indigenen Religionen in ihrer Eigenständigkeit macht der katholische Priester Cardenal einen Weg frei hin zu einer authentischen *Inkulturation des Christentums* in die indigenen Kulturen Amerikas. Die theologischen Implikationen des Entwurfes von Cardenal und seiner Schriftstellerkollegen seien in einem dritten und letzten Abschnitt noch angerissen.

²⁶ CARDENAL, *Wolken aus Gold*, 41.

²⁷ Ebd. 37.

²⁸ KARLHEINZ BIERMANN, »Die Wiederkehr der epischen Dichtung in der lateinamerikanischen Literatur des 20. Jahrhunderts: Pablo Neruda und Ernesto Cardenal«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv NF* 14, Nr. 2 (1988), 187–214; hier 207.

²⁹ WALTER BRUNO BERG, *Lateinamerika. Literatur – Geschichte – Kultur. Eine Einführung*, Darmstadt 1995, 73.

3. Zur theologischen Relevanz der Geschichte(n)erzähler

Was also hat eine Theologin, ein Theologe davon, sich auf den weiten und mühsamen Umweg der Literatur Hispanoamerikas zu begeben? Abschließend seien zumindest einige wenige Stichworte aus dem Versuch benannt, die Literatur Hispanoamerikas ins Gespräch zu bringen mit Theologie, genauer dem theologischen Umgang mit Geschichte und einer heute verantwortbaren Missionstheologie.³⁰ Eine Aufgabe von Theologie ist die »conmemoración«, die solidarische Erinnerung der Leidensgeschichte also. Gerade die historische Thematik von Conquista und Mission dient einer Vielzahl von Autoren zur *literarischen Spurensuche in der eigenen Geschichte*. Wie gesehen, bleiben diese Autoren nicht bei der »denuncia«, der Anklage der Eroberer, stehen, sondern sie sind kraftvolle Stimmen der Erinnerungs- und Trauerarbeit und damit der Identitätsstiftung Hispanoamerikas. Eine Re-Lektüre der Christentumsgeschichte Amerikas aus deren Perspektive könnte uns lehren, von der »Rückseite« der Geschichte her zu denken, wie Gustavo Gutiérrez es formulierte, also aus der Perspektive ihrer Opfer, der »Anderen«. Michael Sievernich sieht gerade in dieser Entdeckung die Chance von Theologie und Literatur, wenn er vermutet: »Im 20. Jahrhundert dürften es vor allem Theologie und Literatur Lateinamerikas sein, die zur Neuentdeckung des anderen in seiner Armen- und in seiner Eigengestalt beitragen und so die noch unabgeschlossene andere Entdeckung Amerikas fortführen.«³¹

Konkreter wird der theologische Gewinn aus der Lektüre schließlich im Bereich der Theologie der Mission. Hier trägt er bei zu einer Vertiefung des missionstheologischen Paradigmenwechsels, der mit dem Konzil angestoßen wurde und sich mit folgenden Schlagworten andeuten läßt: Was, wenn man die Sinnspitze des Sendungsbefehls »geht zu allen Völkern« weniger auf den Sprechakt des Aussendens legte als vielmehr auf den Sprechakt der *Zusage von Jesu universalen Sendung*? Vom *Sendungsbefehl* verschöbe sich der Aussagekern dann zu einem *Liebesvermächtnis*. Statt der erdrückenden Verantwortlichkeit der Christen, durch ihre missionarische Aktivität für das Heil aller arbeiten zu müssen, enthielten diese Sätze dann die beglückende Zusage, daß niemand ausgeschlossen ist von der Liebe Gottes. Der Sendungsbefehl wandelte sich sozusagen in einen »missionarischen Indikativ«: Allen Völkern gilt die Frohbotschaft! Von der »plantatio ecclesiae« könnte sich Missionstheologie heute hinbewegen zum Dialog; vom ausschließlich verstandenen Absolutheitsanspruch hin zu wahrhafter Katholizität; vom »Gott der Europäer« hin zu einer wirklichen Inkulturation.

Das hieße also nicht ein inklusivistisches Definieren des Anderen in Bezug zur Kirche, sondern ein relationales (nicht relativistisches!) Definieren der christlichen Botschaft in Bezug zum Anderen und seiner »Fremdprophetie«. Damit ist die Anerkennung lokaler Theologien und gleichzeitige »Entterritorialisierung« und »Entuniversalisierung« der

³⁰ Ausgearbeitet im Schlußteil der Dissertation.

³¹ MICHAEL SIEVERNICH, »Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zur bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492–1992)«, in: ZMR 72 (1988), 257–277, hier 270.

westlich-abendländischen Theologie gefordert, ein »Abschied vom Gott der Europäer«, wie Robert Schreiter formuliert.³²

Für den lateinamerikanischen »Areopag« könnte dies konkret heißen: Es genügt nicht, mit Justin von den »Samenkörnern« des Wortes Gottes in den indianischen Religionen zu sprechen. Vielmehr sind gar diese Samenkörner bereits zu blühenden Bäumen gewachsen! Bevor europäische Theologie also wohlwollend eine »Indiokirche« einfordert, sollte sie zur echten »Audencia«, also »HörerIn«, werden und wahrnehmen, daß in den letzten Jahrzehnten eine solche Kirche mit indianischem Antlitz bereits längst gewachsen ist, ja daß eine lebendige indianische Spiritualität und Theologie innerhalb und außerhalb christlicher Kirchen über- und weiterlebt. Eine Fülle von empirischen Einzelstudien von Ethnologen und Amerikanisten dokumentiert auch wissenschaftlich die Präsenz und Vielfalt genuin indianischer Religionen Hispanoamerikas.³³ Gleichzeitig entdeckt die Theologie die Volksreligiosität als Quelle religiöser Inspiration und Brücke der Inkulturation. Im Zeichen dieser theologischen Neubewertung der Volksreligiosität³⁴ erfahren allmählich auch die unterschiedlichen Manifestationen christlich-indianischer Religiosität Beachtung.

Diese neuzuentdeckende indianische Theologie lehrt authentisch christliche Werte wie etwa: »Die Transzendenz Gottes und gleichzeitig die Immanenz des Göttlichen; die Vorstellung der Heiligen Mutter Erde als wirkkräftiges Symbol Gottes, der uns mit seiner Liebe behütet und uns das Leben schenkt; die Harmonie der Natur; die tiefe Wertschätzung der Person und ihrer geschlechtlichen, gemeinschaftlichen und kosmischen Dimension; die Bedeutung der Sinne für die religiöse Erfahrung; die kommunitive Ausrichtung; die Erfahrung von Gratuität-Reziprozität-Solidarität; ein Verständnis von Autorität als Dienst an der Gemeinschaft ...; die Bedeutung des Festes; die Gemeinschaft mit den Vorfahren; die tiefe Bedeutung von Arbeit und Gastfreundschaft.«³⁵

Die Anerkennung dieser beeindruckenden indianischen Werte, religiösen Ausdrucksformen und Riten gehörte also ebenso zu einer liebevollen solidarischen »Mission« wie – im Zuge eines »nachgeholten Ritenstreites« – das Nachdenken über eine Neubewertung synkretistischer Phänomene als Reaktion auf eine nicht gelungene Identitätsgewährung. In Lateinamerika könnte die *Anerkennung der indianischen »Riten«* konkret so aussehen: »Akzeptanz bedeutet ... anzuerkennen, daß der Geist Gottes nicht nur in der Stille der Herzen der getauften Indios weiterwirkt, sondern daß er sich gemäß ihrer kulturellen Eigenart zeigt. So bedeutet Akzeptanz die Anerkennung des Patroziniums als »Sakrament des Volkes«, die Anerkennung der indigenen Ehen als eine Form des christlichen Sakramentes, die Anerkennung der Fruchtbarkeitsriten an die Mutter Erde als Kult für den

³² ROBERT J. SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, aus d. Eng. v. Manuela Haslinger (Salzburg 1992). Schreiter betont übrigens gerade die Rolle der Dichter bei der Formulierung lokaler Theologien, vgl. 39f.

³³ Z.B. MANUEL MARZAL (HG.), *El rostro indio de Dios*, Lima 1991; bis auf einen Aufsatz in dt. Übersetzung erschienen als: THOMAS SCHREIBACK (HG.), *Die indianischen Gesichter Gottes*, Frankfurt 1992.

³⁴ Vgl. ENRIQUE JORDA, »Culturas nativas y religiosidad popular«, in: FRANS DAMEN/ESTEBAN JUDD ZANON (HG.), *Cristo crucificado en los pueblos de América Latina. Antología de la religión popular*, Quito 1992, 17–30.

³⁵ »II Documento de Pastoral Indígena«, in: JESÚS ESPEJA (HG.), *Inculturación y teología indígena*, Salamanca 1993, 25–56, hier Nr. 46, 40.

fürsorglichen Gott und ... die Anerkennung der indigenen religiösen Erfahrung. Diese religiöse Erfahrung ist geprägt von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen.«³⁶

Eine echte *Indigenisierung des Christentums* ist also anzustreben statt einer Christianisierung im Sinne der Europäisierung. Ich möchte schließen mit einem Zitat des christlich-indianischen Theologen Aiban Wagua aus dem Volk der Kuna. Er stützt die Forderung nach Inkulturation mit einem Gedanken, wie er der christlichen Theologiegeschichte von Paulus über die negative Theologie bis zu den Pluralistischen Religionstheologien vertraut ist: »Paba (Gottesname der Kuna, A.L.) ist sehr groß, und niemand kann ihn erreichen. Alle Völker kennen einen kleinen Teil von Paba ... Nur wenn alle Völker sich vereinen und ihr Wissen über Paba sammeln, werden wir eine annähernde Vorstellung von Paba haben. Wenn der Weiße sagt: »Dieser Gott ist der Einzige, und so mußt du glauben«, ist dies schon nicht mehr Paba. Er wird zu etwas ganz anderem.«³⁷

Summary

Based on the controversies about the celebrations of the 500th anniversary of the »discovery« of America in 1992, this essay approaches the problems of the conquest and christianisation of America from a new and interdisciplinary perspective. It concentrates on those contemporary hispano-american (hi)storytellers who dealt with the history of their continent extensively and in many different ways.

A brief look at the problem into and at the methodology of dealing with it in this essay leads to the central literary example chosen to illustrate the theological impact of this special kind of fiction. In the literary works of Ernesto Cardenal two complementary aspects can be found: a critical view of the purely eurocentric »mission by the sword« on the one hand and the incorporation of traces of an authentically indigenous theology on the other. In his characteristic style of literary »collage« Cardenal presents a new look at the historical sources of the conquest. Aiming at a »dangerous reminiscence« of Indian cultural and religious traditions, Cardenal provides an interesting stimulus both for mission theology on its path towards an overall acceptance of local theologies and for the concept of inculturation of the christianity.

³⁶ MANUEL MARZAL, »Allgemeine Einführung«, in: SCHREIßACK, *Die indianischen Gesichter Gottes*, 10–33, hier 29.

³⁷ AIBAN WAGUA, »Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna«, in: JOHANN BAPTIST METZ/PETER RÖTTLÄNDER (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Mainz 1988, 135–145, hier 140f.