

»OPFER IST NICHT GLEICH OPFER«

((Mimesistheorie und Sündenbockmechanismus im Lichte der Religionstheologie von Bartolomé de Las Casas

von Gilberto da Silva

Der französische Literatur- und Kulturwissenschaftler René Girard (Stanford) befasst sich in seinen Werken gelegentlich mit religiösen Themen aus Afroindiolateinamerika. Speziell in Bezug auf die aztekische Religion hat sich Girard folgendermaßen geäußert:

»Denken Sie an die *zwanzigtausend Opfer*, die bei den Azteken jedes Jahr von den Priestern dargebracht wurden! Ihre Städte mögen schön gewesen sein, dennoch triefen sie von unschuldigem Blut. Anlässlich dieses fünfhundertsten Jahrestags der Reise von Christoph Kolumbus gehört es zum guten Ton, diese Greuelthaten zu vergessen; wie man auch vergißt, daß das damalige Europa nicht dasjenige von heute ist: verglichen mit uns waren die Conquistadores auch primitive Menschen. Die einen wie die anderen waren Teil eines historischen Prozesses, der nur im ganzen beurteilt werden kann. Wenn Sie die Azteken für unschuldig erklären, dann verfahren Sie mit Kolumbus gleich. Wenn Sie anfangen zu urteilen, verurteilen Sie die Verbrechen beider Parteien, und nehmen Sie zur Kenntnis, daß die Europäer ungeheuerlichen Ritualen ein Ende gesetzt haben!«¹

Bei den Azteken habe also eine »Opferideologie« geherrscht² und man solle sich davon nicht abbringen lassen, diese »religiösen Schlächtereien« im Lichte unserer eigenen

¹ R. GIRARD, *Wenn all das beginnt ...: Dialog mit Michel Treguer*, Thaur u. Münster 1997, 93 (Hervorhebung im Original). Die fast magische Zahl 20.000 verdanken wir der *Historia General y Natural de las Indias* von Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO (Y VALDÉS). An der Legitimierung des spanischen Unternehmens interessiert, entwarf Oviedo ein negatives Bild der Indios, das durch Menschenopfer, Homosexualität, Kannibalismus, Idolatrie, Hässlichkeit und Faulheit charakterisiert ist (vgl. M. SIEVERNICH, Bartolomé de Las Casas (1484–1566): Vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer, in: G. MÜLLER-FAHRENHOLZ u.a., *Christentum in Lateinamerika: 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Regensburg 1992, 49). Juan Ginés de Sepúlveda greift diese Zahl auf und rechnet aus: »Multipliziert man diese Zahl mit den 30 Jahren seit der *conquista* und der Abschaffung dieser Opfer, wären dies schon 600.000. Und ich glaube nicht, daß bei der gesamten *conquista* so viele umgekommen sind, wie sie in einem Jahr geopfert haben« (*Die Disputation von Valladolid [1550–1551]*, in: Bartolomé DE LAS CASAS – *Werkauswahl [BLCWA]*, hg. von M. DELGADO, Paderborn u.a. 1994ff, Bd. I, 383). Bartolomé de Las Casas weist auf die Absurdität dieser Zahlen hin, da andernfalls die »Neue Welt« völlig entvölkert sein müsse. Und selbst wenn diese Zahlen stimmten, seien sie nicht zu vergleichen mit den zwanzig bis vierzig Millionen Menschenopfer, die die Europäer in all diesen Jahren »ihrer geliebten und hochverehrten Göttin Habsucht« dargebracht hätten (a.a.O., 413f; *Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 319). In der Tat sind diese hohen Zahlen aus historischen und praktischen Gründen nicht haltbar (vgl. N. DAVIES, *Opfertod und Menschenopfer: Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a.M. u.a. 1983, 255; P. HASSLER, *Menschenopfer bei den Azteken?: Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Bern u.a. 1992, 121).

² R. GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 95.

Auffassungen zu interpretieren.³ Da die Moderne den europäischen Ethnozentrismus anprangere, lege sie an Gesellschaften wie die der Azteken »nicht die gleichen Maßstäbe an wie an uns selbst«. Der antiethnozentrische Eifer komme auf Abwege, wenn er die »blutigen Orgien« mit jenem offensichtlich trügerischen Bild rechtfertige, das sie von sich selbst vermittelten.⁴

Girard fällt dieses vernichtende Urteil über die aztekische Religion – und pars pro toto über andere ähnliche präkolumbische Kulturen – im Zuge seiner *Mimesistheorie*, aus der sich der so genannte *Sündenbockmechanismus* ableitet.⁵

1. Der Sündenbockmechanismus als Religionstheologie

Nach Girard ist inmitten einer durch die Mimesis ausgelösten Krise innerhalb der »Urhorde«⁶ ein *Sündenbock* gefunden und getötet worden. Dieser »Urmord« wirkte krisenlösend, weil alle Beteiligten an die Schuld des Sündenbocks geglaubt haben und danach in einer gereinigten Gemeinschaft zu leben meinten. Durch die Tatsache aber, dass die Eliminierung des Sündenbocks einen positiven Effekt auf die Gemeinschaft gehabt hat, wird die Beziehung der Verfolger zu ihm ambivalent. Parallel zum negativen Bild des Sündenbocks als Verursacher aller Probleme entwickelt sich ein positives Bild, das ihn als Friedensstifter darstellt, als denjenigen, der der Gemeinschaft ein Weiterleben ermöglicht hat.⁷

Diese Ambivalenz bedeutet für Girard die »Geburt« der Religion: Aus der ambivalenten Beziehung zum Sündenbock von einst entwickelt sich das Heilige. Verbote, Riten und Mythen aller menschlichen Kulturen weisen auf das »Urereignis« hin, mit unterschiedlichen Funktionen, die jedoch eine gemeinsame Aufgabe haben: die Gemeinschaft vor der die Urkrise verursachenden Gewalt zu schützen.⁸ Die Religionen reproduzieren so den

³ Ebd. 97. Girard wendet sich hier spezifisch gegen J. SOUSTELLE, der in seiner Monographie *Das Leben der Azteken: Mexiko am Vorabend der spanischen Eroberung* (Zürich 1987) seinen Lesern empfiehlt, das aztekische Menschenopfer in dessen historischen Kontext zu interpretieren.

⁴ *Der Sündenbock*, 98.

⁵ Siehe dazu R. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; DERS.: *Das Ende der Gewalt: Analyse des Mischheitsverhängnisses*, Freiburg u.a. 1983; DERS.: *Hiob – Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; DERS.: *Der Sündenbock*, a.a.O.; DERS.: *A theater of envy: William Shakespeare*, New York u. Oxford 1991.

⁶ Die Vorstellung einer »Urhorde« sichtlich in Anlehnung an S. Freud: Bei der hypothetischen »Urhorde« Freuds habe der »Urvater« die Kontrolle der Lebensmittel und der Frauen allein für sich beansprucht und das in einer so autoritären Form verwirklicht, dass er sich den Hass seiner Söhne zuzieht und diese ihn ermorden. Die Ermordung des Urvaters im Urzustand der Gesellschaft bedeutet dann für Freud den Anfang der sozialen Organisation, der sittlichen Einschränkungen und der Religion (vgl. S. FREUD, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Frankfurt a.M. 1997, 9, 26, 178f, 195ff). Girard lehnt jedoch die freudschen Schlussfolgerungen im Sinne des »Vaterkomplexes« und des daraus resultierenden »Schuldgefühls« kategorisch ab. Sie seien »mythisch« im Vergleich mit der Hypothese, dass die Menschen Opfer darbringen, weil ein spontaner erster Mord die Gemeinschaft tatsächlich zusammengebracht habe (vgl. *Das Ende*, 36).

⁷ *Das Heilige*, 367ff.; *Hiob*, 13.

⁸ *Das Ende*, 84; *Das Heilige*, 179, 453.

Sündenbockmechanismus und dienen lediglich dazu, das Gewaltpotenzial des Menschen einzudämmen, indem sie ihm u.a. durch das sakrale Opfer eine Katharsis anbieten.⁹ Es geschieht hier eine rituelle Stellvertretung, die an die Stelle des »Ursprungsopfers« ein Opfer aus einer opferfähigen Kategorie setzt, damit der »Hunger« der Menschen nach Gewalt gestillt werde.¹⁰

Während alle Religionen der Menschheit so im Schatten des Sündenbockmechanismus stünden, bilde der christliche Glaube den Gegensatz zu diesem Mechanismus. Die »jüdisch-christlichen Schriften«¹¹ übernehmen für Girard die Rolle des Enthüllers des Sündenbockmechanismus. Anders als die Mythen und Riten nichtchristlicher Religionen vollzogen die Texte der jüdisch-christlichen Schriften einen Entmythologisierungprozess und zeigten damit die wahre Unschuld des Opfers. Damit deckten sie das strukturelle Prinzip des sakralen Opfers auf, bildeten den Eckstein einer fundamentalen Anthropologie und dekonstruierten die »sakrifiziellen« Institutionen, indem sie die Gewalt als menschlich und nicht heilig aufdeckten. Sie besäßen somit die Kraft, den allgegenwärtigen Sündenbockmechanismus ganz zu überwinden und seien darin einzigartig auf der Welt.¹² Jesus Christus zeige den Menschen, dass die mimetischen Rivalitäten nur zu Mord und Tod führten und offenbare ihnen damit die Rolle des Sündenbocks in ihrer eigenen Kultur.¹³ Somit bedrohe er die »Herrschaft des Satans«, der kein anderer sei als die Gewalt selbst.¹⁴

Die theologischen Auffassungen Girards sind für die christliche Theologie sehr faszinierend und scheinen dem Christentum unserer Zeit einen neuen Impuls zu geben.¹⁵ Girard beabsichtigt mit seiner Theorie das durch die moderne Wissenschaft verdrängte Christentum ins Zentrum zu rücken, es zum Verstehensschlüssel für alle gesellschaftlichen Phänomene zu erheben und die christliche Offenbarung selbst in ganz neuer Weise zu interpretieren.¹⁶ Das ist in seinen Augen mehr als notwendig, weil die frohe Botschaft des Evangeliums auch von den Kirchen und ihren Theologen verkannt worden sei, ja die Christen hätten »die wahre Originalität der Evangelien nicht verstanden«, und die Theologen »re-sakralisieren die durch die Evangelien entsakralisierte Gewalt«.¹⁷ In der Tat

⁹ *Das Heilige*, 18, 50, 139–140.

¹⁰ Ebd., 152.

¹¹ *Das Ende*, 143ff. Trotz der Bezeichnung »jüdisch-christliche Schrift« handelt es sich bei Girard nicht um die ganze Bibel, sondern um von ihm ausgewählte Texte des Alten und besonders des Neuen Testaments.

¹² Ebd., 183; *Hiob*, 201; R. GIRARD, *The founding murder in the philosophy of Nietzsche*, in: P. DUMOUCHEL (Hg.), *Violence and truth on the work of René Girard*, Stanford 1988, 244.

¹³ *Hiob*, 198

¹⁴ *Das Ende*, 167.

¹⁵ Vgl. die Rezeption Girards durch die Innsbrucker-Schule: R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978; DERS.: *Jesus im Heilsdrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck u. Wien ²1996; W. PALAVER, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes: Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*, Innsbruck u. Wien 1991; J. NIEWIADOMSKI / W. PALAVER (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Thaur 1995.

¹⁶ Vgl. P. VALADIER, *Sündenbockmotiv und christliche Offenbarung nach René Girard*, in: *Theologie der Gegenwart* 27 (1984), 86–87.

¹⁷ *Das Heilige*, 459, 472; *Der Sündenbock*, 185; vgl. Th. AHRENS (Hg.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung: Studien zu Mission, Ökumene und Religion*, Ammersbek bei Hamburg 1997, 407.

will Girard eine neue »Apologie« des Christentums betreiben¹⁸, indem er den religiösen »Relativismus« auf »seinem eigenen Boden – dem der Anthropologie –«¹⁹ zu widerlegen versucht.

Neben allgemeinen Problemen des girardschen Ansatzes wie der Historizität und Wissenschaftlichkeit des »Urmordes«²⁰, der Nicht-Berücksichtigung von geschichtlichem und archäologischem Befund²¹, der Immunisierungsstrategie²² u.a. stehen auch spezifisch religionswissenschaftliche und theologische: Biblische Exegese als einseitige Literaturkritik, die nach dem Sündenbock als einzigem Referenten eines Textes sucht und die gewonnenen Kenntnisse der historisch-kritischen Forschung außer Acht lässt²³, die rein sozial-anthropologische Definition des (nichtchristlichen) Heiligen²⁴, dessen Gleichstellung mit der Gewalt²⁵, die Reduzierung des christlichen Gottes auf die Rolle des Offenbarers des Sündenbockmechanismus²⁶ usw. Die Abhandlung all dieser Themen würde jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

In Bezug auf die afroindiolateinamerikanische Geschichte und Gegenwart interessiert uns primär die von Girard in der Tat betriebene *Disqualifizierung* der nichtchristlichen Religionen und die Verneinung ihrer Legitimität als Antwort des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung.²⁷ Diese Disqualifizierung zeigt sich besonders

¹⁸ *Wenn all das beginnt ...*, 101.

¹⁹ R. GIRARD, *Mimetische Theorie und Theologie*, in: NIEWIADOMSKI / PALAVER, a.a.O., 21.

²⁰ Bei den Theorien über die so genannte »Urhorde« kann es sich immer nur um Konstruktionen handeln, da es über die Urformen der Vergesellschaftung keine Quellen und folglich auch kein gesichertes historisches Wissen gibt (vgl. H.M. EMRICH, *Zur philosophischen Psychologie des Opfers*, in: R. SCHENK (Hg.), *Zur Theorie des Opfers: Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart 1995, 104; W. BURKERT, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin u. New York 1972, 87; DERS.: *Anthropologie des religiösen Opfers: Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1984, 21; M. HERZOG, *Religionstheorie und Theologie René Girards*, in: *Kerygma und Dogma* 38 (1992), 109; die Einleitung von M. ERDHEIM zu Freud, a.a.O., 33–39.

²¹ Vgl. D. ULICH, *Aggressives Verhalten: Von seiner Rechtfertigung zu seiner Erklärung*, in: J. SÁNCHEZ DE MURILLO (Hg.), *Die menschliche Gewalt*, Würzburg 1995, 161; E. WEBB, *Philosophers of consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, London 1988, 197; E. DREWERMANN, *Der Krieg und das Christentum: Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen*, Regensburg³1991, 22ff.

²² Vgl. HERZOG, a.a.O., 133; vgl. auch den Kommentar M. TREGUERS in: *Wenn all das beginnt ...*, 166ff.

²³ Vgl. HERZOG, a.a.O., 133f; U. RÜTERSWÖRDEN, *Das Ende der Gewalt? Zu René Girards Buch*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 2 (1987), 252.

²⁴ *Das Heilige*, 179, 453; *Das Ende*, 84. Zu einer klassischen sozial-anthropologischen Definition des Heiligen vgl. E. DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1981, 304, 323, 468. Zur Kritik einer solchen einseitigen Definition vgl. W. GANTKE, *Der umstrittene Begriff des Heiligen: Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg 1998, 224, 272ff. Zu einer Gegenposition vgl. R. SCHWAGER, *Religionswissenschaft und Theologie: Wolfhart Pannenberg und René Girard*, in: *Kerygma und Dogma* 44 (1998), 178ff.

²⁵ *Das Heilige*, 367; *Das Ende*, 43. Vgl. in diesem Zusammenhang M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg i.Br. ³1997, Bd. I, 16ff; BURKERT, *Homo necans*, a.a.O., 24ff.

²⁶ *Das Ende*, 163ff. Vgl. Ch. ORSINI, *La pensée de René Girard*, Paris 1986, 15; VALADIER, a.a.O., 89ff.

²⁷ Die Behauptung, Girard betreibe eine vollkommen *atheistische* Theorie der Religionen (so ORSINI, a.a.O., 189) dürfte jedoch überzogen sein (vgl. SCHWAGER, *Religionswissenschaft*, a.a.O., 176–180). Ungeachtet dessen ähnelten Girards Aussagen in Bezug auf eine reale Funktion bzw. Deutung des Religiösen und deren Verkenning seitens der religiösen Menschen den religionskritischen Ansätzen einiger Klassiker wie L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche und S. Freud. Diese Kritiker behaupteten, den wahren Sinn des Religiösen entdeckt zu haben, wobei die Negation der Religion als eines konstitutiven Faktors für das Menschsein des Menschen (vgl. W. PANNENBERG, *Systematische*

in der Identifizierung des Komplexes Mimesis-Gewalt mit dem biblischen Satan²⁸, was ihm letztlich die Rolle des »Stifters« alles Religiösen außerhalb des Christentums zuweist. Damit verfallen alle nichtchristlichen Religionen einem vernichtenden *Negativurteil* als Machenschaften des »Königs dieser Welt«.²⁹

Das Negativurteil anhand einer »Dämonisierung« des Nichtchristlichen durch Girard erinnert in frappierender Weise an die Argumentation der Gegner von Bartolomé de Las Casas (1484–1566), besonders Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573), die im Schatten der *Conquistas* für eine Dezimierung der »gottbeleidigenden« Indio-Religionen plädierten. Die Argumentation Sepúlvedas wurde damals von Las Casas durch einen bahnbrechenden Ansatz widerlegt, der uns heute noch hilft, »Menschenopfer« und nichtchristliche Religionen differenzierter zu betrachten.

2. Las Casas und die Apologie indianischer Kulturen und Religionen

Angesichts der angespannten Lage in der damals so genannten »Neuen Welt« berief Karl V. 1550 eine Disputation zu Valladolid ein, in der Bartolomé de Las Casas und Juan Ginés de Sepúlveda ihre Positionen einer Kommission von Juristen und Theologen vortragen und begründen sollten.³⁰ Die Frage nach der Rechtmäßigkeit eines Krieges von seiten der Conquistadores gegen die Indios, die die Kontrahenten zu beantworten hatten, hing von einer doppelten Frage ab: Wer sind die Indios unter dem Gesichtspunkt ihrer Humanität (anthropologische Frage) und unter dem Gesichtspunkt ihrer Religion (theologische Frage)?³¹

Gemeinsam mit vielen seiner Zeitgenossen behauptete Sepúlveda eine Inferiorität der Indios gegenüber den Europäern. Untermauert wurde diese Behauptung mit dem so genannten »Barbarenargument« aristotelischer Philosophie, das »in der humanistischen Luft des 16. Jahrhunderts«³² lag. Von Gewicht war in diesem Zusammenhang die »theologische« Argumentation, die den Krieg gegen die Indios als Strafe für deren Idolatrie

Theologie, Göttingen 1988–1993, Bd. I, 167ff) allen gemeinsam ist. Tatsache ist auch, dass die Dekonstruktion der transzendenten Vorstellungen der Religionen in sozial-anthropologischen Prozessen zunächst zu einer Negation der transzendenten Dimension dieser Vorstellungen führt (vgl. *Das Heilige*, 139). Die Erklärung dieser Vorstellungen als Illusion (*Sündenbock*, 149ff, 213) ist Konsequenz einer so weit getriebenen »Aufklärung« der Religion, dass wir durchaus von einem *areligiösen* Ansatz sprechen können (vgl. GANTKE, a.a.O., 224, Anm. 105; v. H.U. v. BALTHASAR, *Theodramatik*, Einsiedeln 1980, Bd. III, 287; DERS.: Die neue Theorie von Jesus als dem »Sündenbock«, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 9 (1980), 184).

²⁸ *Der Sündenbock*, 238ff, 267ff; *Das Ende*, 167.

²⁹ *Hiob*, 200; vgl. HERZOG, a.a.O., 112, 132.

³⁰ Das »Protokoll« der Disputation steht in deutscher Übersetzung in BLCWA, Bd. I, 350ff. Vgl. dazu auch A. LOSADA, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Madrid 1970, 249ff.

³¹ Vgl. G. GUTIÉRREZ, ¿Quien es el indio? La perspectiva teológica de Bartolomé de Las Casas, in: *Iglesia, Pueblos y Culturas* 3 (1988), 7.

³² M. DELGADO, *Glaubenstradition im Kontext: Voraussetzungen, Verdienste und Versäumnisse lascasianischer Missionstheologie*, in: BLCWA, Bd. I, 47; vgl. G. BIENVENU, Sepúlveda: la cara oculta del humanismo, in: *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala* 68 (1994), 54.

befürwortete.³³ Es sei Pflicht der Europäer, gegen den »Gott beleidigenden Götzendienst« vorzugehen und ihn auszurotten.³⁴ Die ganze Argumentation basierte in der Tat auf einer *Dämonisierung* der Indio-Religionen.³⁵

Las Casas argumentierte gegen diese Dämonisierung und, mit der philosophischen und theologischen Tradition brechend, erarbeitete er nicht eine Apologie des *Eigenen* gegenüber dem Fremden, sondern des *Fremden* gegenüber dem Eigenen.³⁶ Sie wurde hauptsächlich in zwei seiner Werke, der lateinischen *Apologia*³⁷ und der spanischen *Apologética Historia Sumaria*³⁸, in drei progressiven Schritten entfaltet:

2.1. Die natürliche Gotteserkenntnis

Las Casas sieht in den indianischen Religionen einen Ausdruck des menschlichen natürlichen Verlangens (*desiderium naturale*) nach dem wahren Gott.³⁹ Dieser hat durch seine Gnade beschlossen, die Menschen »zur seligen Anschauung seiner eigenen Wesenheit zu bestimmen«, und hat ihnen bereits in der Schöpfung ein »natürliches Licht der Vernunft«

³³ J. GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, Mexiko 1987, 121; vgl. J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde: Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 58.

³⁴ GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado*, a.a.O., 115ff. Die Ausrottung der Indio-Kulturen wurde damals auch mit dem von den Israeliten »erhaltenen« Befehl, die Kanaaniter während der Landnahme auszurotten, gerechtfertigt (vgl. Lev 26,30ff; Dtn 7,5; 12,2ff; 20,10ff).

³⁵ Vgl. die Thesen Sepúlvedas in *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 351f, 363, 369, 381; GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Tratado*, a.a.O., 81ff; DERS.: *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid 1987, 60f, 89ff. Zu einer ausführlichen und differenzierenden Darstellung der Dämonisierung nichtchristlicher Religionen in der Debatte des 16. Jahrhunderts. vgl. auch M. DELGADO, Von der Verteufelung zur Anerkennung durch Umdeutung: Der »Wandel« in der Beurteilung der indianischen Religionen durch die christliche Theologie im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 49 (1993), 257ff.

³⁶ Das geläufige Verständnis von »Apologie« geht bekanntlich auf Sokrates zurück, dessen Argumentation, obwohl die Verteidigung seiner Ideen vor dem Gericht in Athen 399 v.Chr. nicht erfolgreich gewesen war, für die spätere christliche und muslimische Apologie des Monotheismus modellhaft geworden ist. Diese versuchten, die Überlegenheit ihres Glaubens zu beweisen, wobei sie sich bemühten, die Haltlosigkeit, die Fehler und die Absurditäten des Polytheismus darzustellen. Die großen frühchristlichen Apologeten schrieben Verteidigungen der jungen und wachsenden Neureligion, öfters in Form von offenen Briefen an die Kritiker des Christentums oder an den Kaiser in Rom (vgl. Apologetics, in: *The Encyclopedia of Religion*, hg. von M. ELIADE, New York 1987, Bd. I, 349–353; Apologetik, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von G. KRAUSE u. G. MÜLLER, Berlin u. New York 1977ff, Bd. III, 371–411). In diesem Sinne zeigt sich der lascasische Ansatz als ein Novum in der Geschichte der christlichen Apologie.

³⁷ *Obras Completas de Bartolomé de Las Casas* (OC), Bd. IX, hg. von A. LOSADA, Madrid 1988 (lateinischer Text mit spanischer Übersetzung).

³⁸ OC, Bde. VI–VIII, hg. von V. Abril CASTELLÓ, J.A. BARREDA, B. ARES QUEJIA u. M.J. ABRIL STOFFELS, Madrid 1992. Dt. (in Auswahl): *Kurze apologetische Geschichte*, BLCWA, Bd. II, hg. von M. DELGADO, Paderborn u.a. 1995, 325–512.

³⁹ Zu der *cognitio* oder *notitia naturalis Dei* vgl. TH. V. AQUIN, *Summa Theologica*, II–II, q. 2, a. 3, ad 1, Heidelberg u.a. 1950, Bd. XV, 59; M. LUTHER, WA XVIII, 709, 718f; LVI, 176f; XL/1, 607f; XIX, 205ff; J. CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis*, Neukirchen 1955, I, § 3ff. Zu der aktuellen Diskussion vgl. PANNENBERG, a.a.O., 83–132.

gegeben, das Eindruck und Mitteilung der göttlichen Herrlichkeit ist, und mit dem sie erkennen können, dass es einen Schöpfer gibt, dem gedient und der angebetet werden soll, »weil er der Seinsgrund jedes Geschöpfes ist«. Durch dieses in die Seele eingeprägte Licht erkennt man, dass es Gott gibt, und »mit dem Verlangen trachtet man danach und wünscht, Gott zu finden und zu dienen«. Diese durch das gegebene Licht erlangte Gotteserkenntnis ist jedoch »sehr undeutlich«, so dass der Mensch zwar erkennt, dass es Gott oder eine die Welt lenkende Ursache gibt, aber nicht wissen oder erkennen kann, »was er ist oder welche Eigenschaften oder Vollkommenheiten er hat und ihm zukommen«. ⁴⁰

2.2. Der natürliche Gottesdienst

Da die natürliche Gotteserkenntnis undeutlich ist, beginnt der Mensch sich intellektuell mit diesem zunächst unbekanntem Wesen zu beschäftigen. Er wird sich dabei seiner vielen »Fehler, Nöte, Mängel und Bedürfnisse«⁴¹ bewusst, denen er selbst und andere Menschen nicht gewachsen sind, weil alle über die gleichen eingeschränkten Möglichkeiten verfügen.⁴² Auf der Suche nach Hilfe aufgrund seiner Endlichkeit beschäftigt sich der Mensch mit den Eigenschaften dieses Wesens, »das so vielen und so großen Mängeln und Nöten abhelfen und sie ausgleichen kann«. ⁴³ Diese natürliche, vernünftige Suche nach dem wahren, guten Gott von seiten des Menschen führt dazu, dass, »sobald ihm irgendein Geschöpf erscheint, das eine gewisse Vollkommenheit, Güte, Vortrefflichkeit oder Erhabenheit besitzt, da dies Spuren der Vortrefflichkeiten, Erhabenheiten, Güte und Vollkommenheiten des wahren Gottes sind und sie ihnen ähneln«, der Mensch »ein derartiges Geschöpf annehmen, lieben, für Gott halten, ihm als solchem Ehre erweisen, gehorchen und dienen und ihm jene Untertänigkeit zeigen« wird, »die, wie er mit der natürlichen Vernunft erkennt, allein Gott gebührt«. ⁴⁴

Diese aus christlicher Sicht »falsche« Anbetung des Geschöpfes anstelle des Schöpfers ist für Las Casas dann keine böse Absicht der Indios, etwa – wie es ihnen im Zuge der Dämonisierung vorgeworfen wird – ein böser Wunsch, Gott zu beleidigen. Die Indios hätten in Sachen Gottesdienst und Anbetung »gut« angefangen, als logische Konsequenz der natürlichen Gotteserkenntnis und der intellektuellen Suche des Menschen nach dem Guten. Die »Schuld« an den Deviationen trügen nicht die Indios selbst, sondern ein »Irreführer«, in der theologischen Sprache des 16. Jahrhunderts: der Teufel. ⁴⁵

⁴⁰ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 382–384; OC, Bd. VII, 634–635.

⁴¹ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 393; OC, Bd. VII, 643.

⁴² Wir können heute von einer »exzentrischen Lebensform« des Menschen sprechen (vgl. PANNENBERG, a.a.O., Bd. I, 127).

⁴³ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 393; OC, Bd. VII, 643.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ *Apologética*, OC, Bd. VII, 869–874. Las Casas intendiert die Darstellung der Indios als Opfer einer Verführung. Deswegen handelt es sich hier nicht um eine neue »Dämonisierung«, weil Indios und Teufel ganz deutlich auseinander gehalten werden. Dieser hat jene verführt und trägt die ganze Verantwortung für das Böse, das Las Casas durchaus auch in den Indio-Kulturen sieht.

2.3. Das natürliche Opfer

Der nächste Schritt ist die Einbindung des Opfervorgangs in die Grundstruktur des Gottesdienstes. So wie dieser, ist das Opfer auch »natürlich«: Im Rahmen des natürlichen Gottesdienstes entsteht nämlich ein Bedürfnis des Menschen nach »sinnenfällige[n] und sichtbare[n] Zeichen« wie den Opfern. Sie sind wie Tribute oder Gaben, Zeichen der Anerkennung einer Herrschaft. Das Opfer steht demzufolge dem wahren Gott zu.⁴⁶ Mit anderen Worten, das Opfer ist ein »äußeres Bekenntnis und Zeugnis..., daß man die allgemeine Herrschaft Gottes über alle Geschöpfe anerkennt.«⁴⁷ Wenn die Indios also ihren Göttern Opfer darbringen, geschieht dies »unter der Absicht und der stillschweigenden Voraussetzung, sie opferten alles dem wahren Gott. Denn die Heiden suchen mit ihrem natürlichen, wenn auch verwirrten Menschenverstand immer den wahren [!] Gott. Wenn sie ihn aber nicht für den wahren Gott gehalten hätten, hätten sie ihm auch nicht geopfert.«⁴⁸

Damit zeigt Las Casas eine ganz andere Auffassung von Kult und Opfer der Indios als die Theologen und Juristen seiner Zeit. Die von den Indios vollzogenen Opfer folgten einer natürlichen Logik der Hingabe an den wahren Gott, die bereits mit der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen im Zeichen der natürlichen Gotteserkenntnis beginnt. Die Dämonisierung von nichtchristlichem Kult und Opfer bzw. den Indios zu unterstellen, einen falschen Gott anbeten zu wollen, ist für Las Casas ein absurdes und inakzeptables Vorgehen.

3. Eine differenzierende Betrachtung des Menschenopfers

Der Kern der Argumentation Sepúlvedas und anderer Befürworter eines gewaltsamen Vorgehens gegen die Indios bezog sich hauptsächlich auf ihre »schweren Sünden« des Menschenopfers und der Anthropophagie.⁴⁹ Um dieses Argument zu widerlegen, stellt Las Casas eine These auf, die nicht nur den Kern seiner umfassenden Apologie bildet, sondern auch eine der ungewöhnlichsten Thesen der ganzen Renaissance ist, wenn nicht der ganzen Kirchengeschichte⁵⁰:

Die gottesfürchtigsten Völker sind die, welche Gott die meisten und die vortrefflichsten Opfer darbringen oder, anders formuliert: *Je höher der Wert des zu opfernden Gegen-*

⁴⁶ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 392; OC, Bd. VII, 642f.

⁴⁷ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 422; OC, Bd. VII, 968.

⁴⁸ *Traktat über die zwölf Zweifelsfälle*, BLCWA, Bd. III/2, 399.

⁴⁹ Vgl. A. LOSADA, *La Apología*, obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido, in: *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid) 162 (1968), 226; M. DELGADO, Einleitung zu *Kurze apologetische Geschichte*, BLCWA, Bd. II, 331; L. HANKE, *Aristotle an the American Indians: a study in race prejudice in the modern world*, London 1959, 47.

⁵⁰ Vgl. LOSADA, *La Apología*, a.a.O., 230f.

standes, desto höher die Vorstellung und größer die Wertschätzung Gottes von seiten des Opfernden.⁵¹

Die konsequente Schlussfolgerung ist verblüffend: Genau indem die Indios *Menschen* opfern, zeigen sie eine höhere Gotteserkenntnis als andere Völker, weil sie ihr Kostbarstes, nämlich Menschenleben, Gott darbringen wollen.⁵² In diesem Sinne sei das Menschenopfer so natürlich und vernünftig, und stehe in so enger Verbindung mit der natürlichen Gotteserkenntnis, dass dessen Verbot zunächst *gegen* die Natur und die Vernunft selbst sei! Und, dieser Logik folgend, »sollte es etwas anderes geben, was wertvoller als die Menschen ist, wie etwa die Engel, so würde man sie unschwer Gott als Opfer darbringen, wenn sie geopfert werden könnten«.⁵³ Dementsprechend ist das Menschenopfer eine natürliche Pflicht für die Anbeter des wahren Gottes.⁵⁴

Diese ungewöhnliche These wirft jedoch eine wichtige Frage auf: Wie sind die »Apologie« des indianischen Menschenopfers durch Las Casas und sein Plädoyer für die Gewaltlosigkeit in Glaubenssachen überhaupt miteinander zu vereinbaren? Mit anderen Worten: Wieso dürfen die Europäer Indios nicht töten, wenn diese selber es in ihren religiösen Zeremonien tun?

In der Tat handelt es sich hier nicht um eine uneingeschränkte »Apologie« des Menschenopfers durch Las Casas. Er bezeichnet ja Menschenopfer und Anthropophagie andernorts als eine »abscheuliche Bestialität«⁵⁵, die vom Teufel eingeführt wurde.⁵⁶ Las Casas beabsichtigt mit seiner These die *differenzierende* Apologie eines »sakralen Prinzips« im Menschenopfer, das die Autonomie und Legitimität des fremden Kultes garantieren soll. Er will zeigen, dass selbst der »primitivste« Kult einer religiösen Logik folgt, ein sakrales Moment beinhaltet, das seine Legitimität und Eigenständigkeit garantiert. In diesem Sinne können wir bei Las Casas eine idealtypische Differenzierung von »Motivation« und

⁵¹ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 438ff; OC, Bd. VIII, 1215ff.

⁵² *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 439; OC, Bd. VIII, 1216.

⁵³ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 440; OC, Bd. VIII, 1217f. Aus tiefenpsychologischer Sicht ist die lascasische Opferlogik durchaus verständlich: Das geopfert »Beste« steht in engem Zusammenhang mit dem »Besten im Menschen«, mit seiner Gewissenhaftigkeit und seiner Hingabe. Die Opferhandlung besteht zunächst im Geben einer Sache, die dem Opfernden gehört, d. h. das Opfer trägt eine subtile Identität mit dem Opfernden. L. LÉVY-BRUHL hat diese Zugehörigkeit als *participation mystique* bezeichnet (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Paris 1912], zit. nach C. G. JUNG, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Düsseldorf 1995, 271). Es handelt sich hier um eine irrationale, unbewusste Identität, die davon herrührt, dass alles, was mit uns in Berührung steht, nicht nur es selbst, sondern auch zugleich ein Symbol ist. Das Opfer ist also auch ein Symbol des Opfernden, ein Teil seiner Persönlichkeit. Dieser Sachverhalt impliziert zweierlei: persönlichen Anspruch und Hingabe (Selbstopfer), wobei beide in einem gespannten Verhältnis zueinander stehen. Diese Spannung wird zugunsten der Hingabe durch die Vernichtung der Opfergabe gelöst (vgl. de R. VAUX, *Ancient Israel: religious institutions*, London 1961, 452; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, Bd. I, Paderborn u. a. 1988, 121ff). Diese Vernichtung bedeutet jedoch keinen Verlust, sondern im Gegenteil einen Gewinn, denn das Sich-Opfern-Können beweist das Sich-Haben, d. h. niemand kann geben, was er nicht hat. Was der Mensch opfert, das ist sein egoistischer Anspruch, womit er zugleich sich selbst aufgibt, jedes Opfer ist daher tiefenpsychologisch gesehen mehr oder weniger Selbstopfer. Das wird im Menschenopfer und besonders im Kindesopfer bestätigt (vgl. JUNG, a. a. O., 268ff), ähnlich wie Las Casas es beschrieben hat.

⁵⁴ Vgl. G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima 1992, 256.

⁵⁵ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 415; »bestialidad nefanda«: OC, Bd. VII, 724.

⁵⁶ *Apologética*, BLCWA, Bd. II, 423, 463f; OC, Bd. VIII, 1124, 1255.

»Ausführung« in Bezug auf das Menschenopfer annehmen, obwohl diese »Systematisierung« ausdrücklich in seinen Werken nicht erscheint.⁵⁷

Diese Differenzierung erlaubt Las Casas zwischen den von den Indios praktizierten Menschenopfern und den von den Conquistadores vollbrachten »Menschenopfern« zu unterscheiden. Die *Motivation* der Opfernden gibt den Verstehensschlüssel: Die Indios wollen dem wahren Gott dienen⁵⁸, während die Conquistadores die Göttin »Habsucht« anbeten.⁵⁹ D.h. während die Indios aufgrund einer vorbehaltlosen Hingabe opfern, was ihre existentielle Antwort an den sich in der Schöpfung selbstmitteilenden, wahren Gott ist⁶⁰, »opfern« die Conquistadores im Rahmen eines »götzendienlichen« Kults, dessen Motivation die Sünde der Habsucht ist.

5. Eine »Theologie mit den Opfern«

Eine Differenzierung zwischen »Opfer« als Folge einer religiös motivierten Hingabe an Gott bzw. eine Gottheit und »Opfer« als bloße Gewalttat vermissen wir in der Mimesistheorie René Girards. Die rein sozial-anthropologische Definition des Opfers als Gewalttat lässt keinen Platz für den für das religiöse Opfer notwendigen metaphysischen Hintergrund.⁶¹ Darüber hinaus geht Girard grundsätzlich *negativ* vor, was das Wesen des Nichtchristlichen anbelangt, indem er das nichtchristliche Heilige mit der menschlichen Gewalt identifiziert bzw. es als deren Projektion definiert, die Verkenning dieser Tatsache als eine grundlegende Dimension des nichtchristlichen Religiösen versteht und den Sündenbockmechanismus als das einzige Interpretationsmodell des Mythos und des Ritus akzeptiert. Durch die einseitige Erklärung der nichtchristlichen Religionen anhand des Sündenbockmechanismus entsteht eine unüberwindbare Kluft zwischen ihnen und dem Christentum. Es handelt sich um einen Absolutheitsanspruch, der die Legitimität und Eigenständigkeit anderer Religionen von vornherein ausschließt.

Demgegenüber präsentiert Las Casas einen Weg der »relativen« oder »offenen« Absolutheit⁶² des Christentums, einen Weg der »zwangsfreien Methode interkultureller

⁵⁷ Zu einer Differenzierung zwischen der religiösen Motivation des Opfers und der Tötung an sich vgl. H. v. STIETENCRON, *Angst und Gewalt: Ihre Funktionen und ihre Bewältigung in den Religionen*, in: DERS.: *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979, 333.

⁵⁸ *Traktat über die Zwölf Zweifelsfälle*, BLCWA, Bd. III/2, 399.

⁵⁹ *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 414.

⁶⁰ *Apologetica*, BLCWA, Bd. II, 450. Die Frömmigkeit und Hingabe der Indios kann für Las Casas die Frömmigkeit und Hingabe der Christen sogar übertreffen: *Die einzige Art der Berufung aller Völker zum Christentum*, BLCWA, Bd. I, 371.

⁶¹ Vgl. J. GREISCH, *Homo Mimeticus: Kritische Überlegungen zu den anthropologischen Voraussetzungen von René Girards Opferbegriff*, in: SCHENK, a.a.O., 59.

⁶² Zu diesem Begriff vgl. J. WERBICK, *Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: M. v. BRÜCK / J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie*, Freiburg u.a. 1993, 54ff.

Begegnung«⁶³, der sich jedoch nicht in einer »pluralistischen« Gleichgültigkeit auflöst. Las Casas hält nämlich an der Legitimität und Notwendigkeit christlicher Mission fest, aber diese soll mittels »Überzeugung des Verstandes durch Vernunftgründe« und »sanfte[r] Anlockung und Ermahnung des Willens«⁶⁴ durchgeführt werden, in einer Art und Weise, die wir heute durchaus als »Impuls zur Änderung«⁶⁵ bezeichnen können.

Die Differenzierung innerhalb des Begriffs »Opfer« ermöglicht Las Casas auch eine »perspektivistische Hermeneutik«⁶⁶ einzunehmen. Anhand dieser Hermeneutik beurteilt er die Frömmigkeit und Hingabe der Indios zunächst aus *deren* Perspektive und nicht aus der Perspektive der Christen. Damit zeigt er einen tiefen Respekt vor der *Binnenperspektive* nichtchristlicher Kulturen. Aus dieser Perspektive sieht er die ganze Wirklichkeit der Conquistas als ein unterdrückerisches System, eine *strukturelle* Gewalt und schreibt wie ein »Prophet«⁶⁷, der die »anklagenden Augen des leidenden Anderen«⁶⁸ sieht. Mit aller Deutlichkeit denunziert er das Vorgehen der Conquistadores als Sünde: »... mit welcher Ungerechtigkeit hat man in diesem Westindien so viele und so unsühnbare Sünden begangen«.⁶⁹ Man empört sich zwar über die Menschenopfer und die Anthropophagie der Indios, aber durch deren Unterdrückung hat man Schlimmeres getan, nämlich »von ihrem Blut getrunken und von ihrem Fleisch gegessen«⁷⁰. Und es geht hier nicht nur um die Denunzierung der *physischen* Gewalt der Conquistas, sondern auch um die *Gewalt der religiösen Ausschließung*, die der Religion des Fremden jedes Wahrheitsmoment abspricht.

In der Abhandlung der lascasischen Thesen müssen wir jedoch berücksichtigen, dass sich das Verständnis von Gewalt im Laufe der Jahrhunderte gewandelt hat. Von unserem heutigen Verständnis der Menschenrechte her – »Unantastbarkeit der Person« usw. – scheint Las Casas in seiner »Apologie« zu weit gegangen zu sein⁷¹, da er die Rechte des Individuums, das geopfert werden sollte, nicht genug geachtet hat. In diesem Sinne bedarf eine heutige Rezeption von Las Casas einer Korrektur im Bereich der individuellen Menschenrechte, damit der Eindruck vermieden wird, dass der Respekt vor der Binnenperspektive anderer Kulturen und Religionen so weit gehen soll, dass man z.B. kultische Menschenopfer zu bejahen hat. Den von Las Casas mit Leidenschaft verteidigten universalen Prinzipien der natürlichen Religion müssen wir auch die »natürlichen«

⁶³ Vgl. M. DELGADO, *Verteufelung*, a.a.O., 277; DERS.: *Abschied vom erobernden Gott: Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee 1996, 64, 161.

⁶⁴ *Die einzige Art*, BLCWA, Bd. I, 107.

⁶⁵ Zu der Definition von Mission als »Impuls zur Änderung« und deren kommunikativen Aspekt siehe H. BRANDT, *Aufgaben der Missionswissenschaft heute: Erfahrungsbericht*, in: DERS.: *30 Jahre Missionswissenschaft in Erlangen: Dokumentation eines Symposiums am 15. November 1997*, Erlangen 1998, 39ff.

⁶⁶ Vgl. L. DUCH, *Religión y Religiosidad en la »Apologética Historia« de Fray Bartolomé de Las Casas*, in: M. KESSLER / W. PANNENBERG / H.J. POTTMEYER (Hg.), *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, 46.

⁶⁷ Vgl. M. DELGADO, *Einleitung zu Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 144.

⁶⁸ Vgl. M. DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont: Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas*, in: *ZMR* 76 (1992), 285, 300.

⁶⁹ *Geschichte Westindiens*, BLCWA, Bd. II, 163.

⁷⁰ Ebd., 206.

⁷¹ Vgl. DELGADO, *Verteufelung*, a.a.O., 265.

Grundrechte des Menschen nach Leben, Freiheit usw. hinzufügen. Nur so können wir vermeiden, dass die zu respektierende Binnenperspektive zu einem Gesetz wird, das überhaupt nicht mehr diskutiert werden darf und demzufolge Ungerechtigkeiten und Verletzungen der Menschenwürde hingenommen werden müssen. Ein »Impuls zur Änderung«⁷² soll überall da eingesetzt werden, wo Befreiung nötig ist und Verwirklichung des Lebens verhindert wird. Grundsätzlich soll es jedoch im Sinne von Las Casas gelten, dass christliche Mission bzw. Evangelisierung keinesfalls im Gegensatz zu irgendeiner Kultur steht. Im Gegenteil, sie kommt der fundamentalsten Kraft entgegen, die Kultur entstehen lässt: dem Wunsch nach Leben.⁷³

In diesem Sinne zeigt sich ein »Gespräch« zwischen René Girard und Bartolomé de Las Casas als äußerst fruchtbar, was allerdings einen Abschied von dem apodiktischen Stil der girardschen Theorie voraussetzt. Die Mimesistheorie kann durchaus *eine* Erklärung für den komplizierten Sachverhalt der Gewalt in menschlichen Gesellschaften und in einigen Fällen sogar die plausibelste Deutung darstellen, aber sie ist keinesfalls *die* endgültige und einzig richtige Antwort auf diese Frage.⁷⁴ Von Las Casas ist zu lernen, dass die Durchsetzung eines Absolutheitsanspruches durch die *Negation* des Anspruches des Anderen bereits eine Gewalttat ist, selbst wenn dieser Absolutheitsanspruch auf einem Plädoyer für die Gewaltlosigkeit basiert. Paradoxerweise beweist sich der Absolutheitsanspruch des Christentums nicht durch die Negation des Anderen, sondern durch dessen *Affirmation*, wie Las Casas darstellt. Mit ihm gilt zu sagen, dass die nichtchristlichen Religionen nicht primär ein Produkt der Logik der Gewalt, sondern des natürlichen menschlichen Verlangens nach dem wahren Gott sind.

In Bezug auf die aztekische Religion muss das Verurteilen von »Verbrechen« doch berücksichtigen, dass die amerikanischen Ureinwohner im Rahmen ihrer Traditionen handelten, während die Europäer grundsätzlich *gegen* die Vorschriften des Neuen Testaments, die ihnen durchaus bekannt waren, vorgingen. Es handelt sich nicht um eine Beschönigung des Vorgehens jener Völker oder gar um eine Befürwortung der kultischen Menschentötung, sondern grundsätzlich um *historische* und *religionstheologische* Gerechtigkeit. Wir können nicht diese Völker mit unseren heutigen Maßstäben verurteilen, und sicher auch nicht die Europäer jener Zeit, aber diese hatten schon das Neue Testament mit der Liebesbotschaft Gottes in Jesus Christus in Händen und handelten gewalttätig *in seinem Namen*. Das ist der entscheidende Punkt in der ganzen Diskussion, und genau das ist die Ansicht von Bartolomé de Las Casas. Ihm war es lebenswichtig, dass man zwischen den *kultischen* Opfern der Indios und den *kriegerischen* Opfern der Conquistadores unterscheidet. Erst diese können tatsächlich als Verbrechen betrachtet werden.⁷⁵

Auf der anderen Seite behält die Mimesistheorie ihre Legitimität und Wichtigkeit darin, dass sie im nordatlantischen Raum die »Opfer« als zentrales Thema der heutigen

⁷² Vgl. Anm. 66.

⁷³ Vgl. L. BOFF, *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1992, 45ff.

⁷⁴ Vgl. GREISCH, a.a.O., 45ff.

⁷⁵ *Die Disputation*, BLCWA, Bd. I, 414.

Wissenschaften rücken will. Besonders hier zeigt sich die notwendige Berücksichtigung der individuellen Menschenrechte, die Las Casas ja versäumt hat. Von ihm kommt aber in diesem Zusammenhang die Anregung, die zahlreichen individuellen Opfer vor dem Hintergrund eines Gesamtkomplexes, einer *strukturellen* Gewalt zu betrachten und dementsprechend »prophetisch« gegen Systeme, die Menschen wirtschaftlich, kulturell, religiös usw. ausschließen, zu reagieren. Diese strukturelle und prophetische Sicht der Dinge, die heutzutage von den Hauptrichtungen der afroindiolateinamerikanischen Befreiungstheologie betrieben wird, kann den etwas theoretischen und realitätsfremden Ansatz der Mimesistheorie ergänzen.⁷⁶

Durch gegenseitige Ergänzungen und Korrekturen kann es vermieden werden, eine bloße »Theologie für die Opfer« zu betreiben, die aus der Analyse von Texten und Ritualen archaischer Gesellschaften induktiv eine Theorie entwickelt, die die »Opfermechanismen« unserer Gesellschaften »theoretisch« erklären will. Dementsprechend »theoretisch« ist auch die Lösung durch die christliche Botschaft: sie soll über den Sündenbockmechanismus aufklären. Es bleibt aber die konkrete Frage, wie eine »aufgeklärte« Gesellschaft aussehen soll. – Gegenüber dieser Theologie steht eine wirkliche »Theologie mit den Opfern«, die »Gott und die Welt« nicht anhand einer theoretischen Konstruktion, sondern anhand der Praxis und der Erfahrung des Leidens zu verstehen und zu vermitteln versucht. Diese Theologie entsteht durch *Konvivenz*, die das Gegenteil von Ausschließung darstellt und mehr als Dialog ist: Nicht nur das Miteinander-Sprechen, sondern das Miteinander-Leben ist der Ort der Theologie und der Religionstheologie.

Zusammenfassung: Dieser Beitrag vergleicht die Religionstheorie (Mimesis, Sündenbock) René Girards mit der Religionstheologie Bartolomé de Las Casas' und stellt einige wichtige Unterschiede fest: Girard hat eine rein negative Sicht des Opfers und der nichtchristlichen Religionen; daher kann er die sakrifizielle Logik indianischer Religionen nicht angemessen verstehen. Las Casas hingegen steht für eine differenzierte Opferhermeneutik und für eine relative und offene Absolutheit des Christentums; aus diesem Grund kann er die aztekische Religion positiv verstehen und darin Nachahmenswertes für Christen finden. In diesem Sinne zeigt sich ein »Gespräch« zwischen Girard und Las Casas als äußerst fruchtbar. Die Mimesistheorie kann durchaus *eine* Erklärung für den komplizierten Sachverhalt der Gewalt in menschlichen Gesellschaften und in einigen Fällen sogar die plausibelste Deutung darstellen, aber sie ist keinesfalls *die* endgültige und einzig richtige Antwort auf diese Frage. Von Las Casas ist zu lernen, dass die Durchsetzung eines Absolutheitsanspruches durch die Negation des Anspruches des Anderen bereits eine Gewalttat ist, selbst wenn dieser Absolutheitsanspruch auf einem Plädoyer für die Gewaltlosigkeit basiert. Paradoxerweise beweist sich der Absolutheitsanspruch des Christentums nicht durch die Negation des Anderen, sondern durch dessen Affirmation, wie Las Casas darstellt. Mit ihm gilt zu sagen, dass die nichtchristlichen Religionen nicht primär ein Produkt der Logik der Gewalt, sondern des natürlichen menschlichen Verlangens nach dem wahren Gott sind.

⁷⁶ Ein 1990 in Piracicaba, im brasilianischen Bundesstaat São Paulo stattgefundenes Gespräch zwischen René Girard und einer Gruppe von Befreiungstheologen, in dem sowohl Übereinstimmungen »auf symbolischer Ebene« als auch tiefgreifende Unterschiede festgestellt worden sind, ist leider nie fortgeführt worden. Die Dokumente zu diesem Gespräch befinden sich in deutscher Übersetzung bei H. ASSMANN, *Götzenbilder und Opfer: René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Thaur u.a. 1996.

Summary: A comparison of the theory of religions of René Girard (mimesis, scapegoat) with that of Bartolomé de Las Casas is the content of this article. It names as relevant the following difference first: while Girard's negative perception of sacrifice and his likeminded view of non-Christian religions debar him from a proper understanding of the sacrificial logic of the religions of the American Indians it is to Las Casas with his sophisticated hermeneutics of sacrifice and his perception of Christian absoluteness as relative and open that the religion of the Aztec discloses positive aspects to him, some of which he regards as worthwhile being imitated by Christians. It is in this perspective that bringing into dialogue Girard with Las Casas becomes very promising. — Girard's theory of mimesis might well furnish one, but just one explanation the most plausible one. But it never will be the sole and only suitable answer, as can be shown by Las Casas, to whom the very enforcement of any claim of absoluteness by denying the claim of the other is already an act of violence itself, irrespective if such claim is based on a plea for non-violence. As Las Casas states it: the claim for absoluteness by Christianity is paradoxically not to be witnessed for in denying the other, but by affirming him or her respectfully. Agreeing with Las Casas on this one has to view the non-Christian religions not primarily as the outcome of the logic of violence, as Girard does, but as the outcome of the natural human longing for the true God.

Sumario: El artículo compara la teoría de la religión (mímesis, chivo expiatorio) de René Girard con la teología de la religión de Bartolomé de Las Casas y constata algunas diferencias notables: Girard tiene una visión negativa del sacrificio y de las religiones no-cristianas; por ello no puede comprender adecuadamente la lógica sacrificial de las religiones amerindias. Las Casas significa por el contrario una hermenéutica diferenciada del sacrificio y una pretensión de universalidad del cristianismo relativa y abierta; por ello puede comprender la religión azteca de forma positiva y encontrar en ella aspectos dignos de imitar por los cristianos. Un diálogo entre Girard y Las Casas podría ser pues muy fructífero. La teoría de la mímesis puede dar ciertamente *una* explicación del complicado fenómeno de la violencia en las sociedades humanas, y en algunos casos puede ser incluso la explicación más convincente; pero no es, ni mucho menos, *la* única y definitiva explicación. De Las Casas podemos aprender que la afirmación de una pretensión de universalidad a través de la *negación* de la pretensión del otro es ya en sí misma un acto de violencia, incluso cuando dicha pretensión de universalidad se basa en una defensa de la no-violencia. Paradójicamente, la pretensión de universalidad del cristianismo no se demuestra con la negación, sino con la afirmación del otro, como hace Las Casas. Con él hay que decir que las religiones no-cristianas no son en primer lugar un producto de la lógica de la violencia, sino del deseo natural del hombre hacia el Dios verdadero.