

PETER ROTTLÄNDER

## 500 Jahre Invasion in Amerika als Herausforderung für Europa. Dargestellt aus der Perspektive kirchlicher Entwicklungsarbeit

Misereor wurde als »Fachstelle für kirchliche Entwicklungszusammenarbeit« gegründet, um die Armen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt solidarisch zu unterstützen, und zwar »ungeachtet von Rasse, Geschlecht, Religion und Nation«.<sup>1</sup> Es wird in der Bundesrepublik getragen von den Spenderinnen und Spendern, Dritte-Welt-Initiativen, den Mitarbeitern der Geschäftsstelle in Aachen und ihren Gremien, dabei insbesondere der Bischofskonferenz. Mit dem Ziel, die Armen in ihren eigenen Selbsthilfe- bzw. Befreiungsanstrengungen zu unterstützen, wird hier eine Beziehung zu den Menschen in der Dritten Welt gesucht, die im deutlichen Kontrast zu den traditionellen Motiven entweder der Kolonisierung bzw. des Profits oder der »Missionierung« steht. Die Motive der Solidarität sind dabei sehr unterschiedlich und reichen vom spontanen Mitleid mit dem Leiden der Armen bis zu der Auffassung, daß es um eine Art »Reparation« für die Übel geht, die Europa in den letzten 500 Jahren über die Welt gebracht hat.

Die Solidarität realisiert sich in unterschiedlichen Formen: in (finanzieller) Unterstützung, in Beratung und Begleitung, Aufklärungsarbeit und Anwaltschaft für die Armen im Kontext der Bundesrepublik, und im Bereich der Kirche zusätzlich in der Erläuterung der auch religiösen Dignität der Armenorientierung. Im Laufe der Jahre hat diese Arbeit immer mehr zur Herausbildung einer eigenen spezifischen Sichtweise geführt, nämlich die Entwicklungen in der Dritten Welt wie auch bei uns selbst von der Perspektive derer her in den Blick zu nehmen, die unter den gegebenen Zuständen leiden, dabei insbesondere aus der Perspektive der Armen der Dritten Welt.

---

<sup>1</sup> Statut des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor, Art. 1,1. Was die Terminologie angeht, wird im folgenden bei dem eingebürgerten Begriff »Dritte Welt« geblieben, auch wenn es berechnigte Einwände dagegen gibt. Immerhin meint er von seiner Genese her ja nicht nur die dritte Stufe einer Reihung, sondern markiert auch die Hoffnung auf einen eigenen (damals »dritten«) Weg der betreffenden Länder.

Von diesem Ansatz her gibt es immer auch den kritischen Blick auf die gegenwärtige Praxis Europas in der Welt, meist anknüpfend an bestimmte konkrete Erfahrungen. Die Besonderheit des Jahres 1992 als dem Gedenkjahr einer 500jährigen europäischen Expansion besteht darin, die Frage nach dem europäischen Einfluß auf die Dritte Welt weder nur aktuell noch nur punktuell zu stellen, sondern zu versuchen, diesen Einfluß als ganzen in Geschichte und Gegenwart in den Blick zu nehmen. Die Reflexion der eigenen Solidaritätsarbeit vor dem Hintergrund von 500 Jahren europäisch-lateinamerikanischer Beziehungen kann dazu beitragen, den spezifischen Charakter dieser Arbeit ebenso wie ihre spezifischen Gefährdungen genauer zu erkennen. Auch in der auf Solidarität hin angelegten kirchlichen Entwicklungsarbeit gibt es die strukturelle Ungleichheit zwischen denen, die das Geld vergeben, und denen, die Unterstützung beantragen. Es kommt viel darauf an, auf der Geberseite jene bescheidene Haltung zu fördern, die die eigene Praxis als den Versuch eines Ausgleichs gegenüber einem nicht einholbar größeren Unrecht begreift, das an den Menschen der Dritten Welt begangen wurde und wird.

Da sämtliche Materialien der Misereor-Aktion 1992 bei Erscheinen dieses Jahrbuchs vorliegen werden, sollen im folgenden weniger die konkreten Ausgestaltungen dieser Aktion beschrieben als vielmehr einige grundsätzlichere Überlegungen zum Datum der »500 Jahre« entfaltet werden, die aus dem spezifischen Zugang der kirchlichen Entwicklungsarbeit entwickelt sind, dabei aber weniger abschließend-ausgewogen resümieren als sich mehr thesenhaft-zugespitzt an der laufenden Diskussion beteiligen wollen. Zunächst wird der Zugang zu den 500 Jahren aus der Perspektive der Armen<sup>2</sup> skizziert, dann etwas ausführlicher die dem Gedenkjahr implizite Herausforderung angegangen: Die 500 Jahre als Thema einer kritischen, der Perspektive der Armen verpflichteten Selbstreflexion Europas. Es folgen dann einige Überlegungen zur Rolle der Kirche – sowohl in der Conquista als auch angesichts der Herausforderung, sich zu dieser Geschichte aktuell zu verhalten. Abschließend werden einige Grundlinien der Misereor-Aktion 1992 benannt, wie sie sich aus den vorhergehenden Reflexionen ergeben.

---

<sup>2</sup> »Perspektive der Armen« kennzeichnet einen Ansatz bei der Lebenssituation der Benachteiligten, Leidenden, Diskriminierten usw. Daß angesichts einer kritischen Reflexion der 500 Jahre eine Akzentuierung auf die »Perspektive der (kulturell) Anderen« ansteht, und daß beide Perspektiven nicht einfach identifiziert werden dürfen, ist in den folgenden Überlegungen implizit enthalten, wenn auch wegen des beschränkten Textumfangs nicht eigens thematisiert.

## I. DIE GRUNDLEGENDE PERSPEKTIVE

Wie sehen diejenigen die 500 Jahre, die in einer leidensgeschichtlichen Verbundenheit mit den damaligen Opfern stehen, also insbesondere die Indianer und die Schwarzen, aber auch alle in die Verarmung gezwungenen Menschen des lateinamerikanischen Kontinents?

Ein positiver Effekt der Vorbereitungen auf die 500 Jahre kann schon jetzt festgestellt werden: Das Datum hat den Organisationsprozeß und die Artikulation einer eigenen Perspektive der Indianer (sowie – allerdings weniger markant – auch der Schwarzen) enorm vorangebracht, es hat dazu beigetragen, daß ihre Stimme kontinentweit immer weniger überhört werden kann.<sup>3</sup>

Stellvertretend für viele andere möchte ich einige Ausführungen von *Aiban Wagua*, der Kuna-Indianer und Theologe ist, zitieren. Er hat einen Text verfaßt, in dem er verschiedene Indianertreffen zur Vorbereitung der 500 Jahre resümiert. Grundlegend wehrt er sich gegen eine Diskussion der 500 Jahre unter der Perspektive abgeschlossener Vergangenheit: »Wir befinden uns seit 500 Jahren in einem langwierigen Krieg. Millionen unserer Brüder sind in ihm gefallen, ebenso viele andere haben sich in die unwirtlichen Regionen der Mutter Erde geflüchtet, und viele zogen es vor, sich in die Forderungen der Fremden zu fügen, um überleben zu

<sup>3</sup> Ein Ausdruck dieser verstärkten politischen Kraft der Indianer sind die Aktivitäten anläßlich des 499. Jahrestags der europäischen Invasion in Amerika, dem 12.10.1991. An einem kontinentweiten Treffen von Indianerorganisationen in Quetzaltenango/Guatemala nahmen 700 Delegierte von 240 Organisationen teil, 40.000 Indianer beteiligten sich an einer Kundgebung in der Stadt. Zur gleichen Zeit zogen Hunderte von Indianern protestierend durch Mexiko-Stadt, in Ecuador waren es 10.000, in Chile wurden ebenfalls Tausende gezählt. Diese Aktivitäten lassen ahnen, welche Kraft hinter dem indianischen Aufbruch steckt. Viele von ihnen werden den Gedenktag im nächsten Jahr am 11. Oktober begehen – dem, wie es heißt, »letzten Tag der Unabhängigkeit der Völker Amerikas«. Vgl. Frankfurter Rundschau, 14.10.1991, S. 1, 2, 8. Im folgenden wird exemplarisch die »Perspektive der Indianer« behandelt; eigene Ausführungen wären zu derjenigen der Schwarzen und der anderen gesellschaftlichen Gruppen (etwa der Campesinos) notwendig, können hier aber nicht eigens entfaltet werden. Besonders die Sklaverei und ihre Folgen, der nach *Joseph Ki-Zerbo* (Die Geschichte Schwarzafrikas, Frankfurt 1981, 214–237) bis zu 100 Millionen Menschen zum Opfer fielen, und die den afrikanischen Kontinent nachhaltig zerrüttet hat, müßte eigens analysiert werden. Zur Bedeutung der Sklaverei für die weiter unten behandelte Selbstentdeckung der Moderne vgl. die Bemerkung von *Lannec Hurbon* (Sklavenhandel mit Schwarzafrikanern und Sklaverei in Amerika, in: Concilium 26 (1990), 505–512, 505): »Daß Europa so wenig darauf vorbereitet war, die den Kernschichten seiner Entwicklungsgeschichte eingeschriebenen Möglichkeiten zu erkennen, die dann auch andere Katastrophen wie Auschwitz und den Archipel Gulag hervorgebracht haben, das ist wohl darauf zurückzuführen, daß es versäumt hat, den besonderen und ganz neuen Charakter der Sklaverei in den beiden Amerika zu überdenken«.

können. ... Unsere Ureinwohner-Geschichte ist nicht die von Besiegten, sondern die von denen, die seit 500 Jahren den Todesplänen widerstehen. Sie ist eine gegenwärtige Geschichte, die nicht vergeht, sondern bestehen bleibt; eine lebendige Geschichte von Vergewaltigung und Widerstand. ... Für die Ureinwohner hat es keinen Sinn, von der Invasion vor fünfhundert Jahren zu sprechen; es tönt für sie absurd, es ist nicht Geschichte. Es ist eine Redeweise, deren sich die neuen Eindringlinge bedienen, um uns zu sagen, daß nun alles vorüber sei, daß wir nicht mehr im Kriege ständen; es ist eine Strategie, um an der Macht zu bleiben. ... Auf unseren ersten Ureinwohnertreffen und mit dem Blick auf die 500 Jahre hatten wir vor, unsere alten Leute die alten Erzählungen wiedergeben zu lassen, und kamen dabei fast stets zum Schluß, daß sie sich nicht an die ›Geschichte‹ erinnerten. Nach und nach ging uns auf, daß wir von zwei ganz verschiedenen Standorten aus urteilen. Wir baten damals die Alten um die Sicht der Geschichte als Invasion, sie aber sahen die Geschichte als jahrhundertelangen Widerstand. Als bei einer unserer Zusammenkünfte (1988) der Paéz-Sprecher aufgefordert wurde, uns etwas über die 500 Jahre zu sagen, beschränkte er sich deshalb darauf, sein Hemd auszuziehen und uns auf der Schulter seine noch frischen Narben zu zeigen, wobei er sagte: ›Seit 500 Jahren tun sie uns das an‹.<sup>4</sup>

»Geschichte« im Sinne von Ereignissen der Vergangenheit, die abgeschlossen sind und keinen Bezug mehr zur Gegenwart haben, ist eine gerade in Europa verbreitete Vorstellung, die im Kontext von Diskussionen um die 500 Jahre häufig in dem Einwand begegnet, man dürfe nicht bei der Geschichte stehenbleiben. Genau diese Mentalität, die die Beschäftigung mit Ereignissen der Vergangenheit für die Bewältigung der gegenwärtigen Herausforderungen als wenig relevant einschätzt, verfehlt aber die indianische Grunderfahrung schon im Ansatz (und auch den Springpunkt der Bedeutung des Datums für Europa, wie weiter unten gezeigt werden soll). Es ist übrigens bemerkenswert, wie sehr diese indianischen Ausführungen über das, was »Geschichte« ist, mit Reflexionen konvergieren, die sich in der europäischen Tradition vor allem mit dem Namen *Walter Benjamin* verbinden. Im Sinne einer »Hermeneutik der Gefahr« liegt es nahe zu vermuten, daß diese Ähnlichkeit nicht zufällig ist, sondern Produkt vergleichbarer Erfahrungen äußerster Bedrohung.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Aiban Wagua*, Heutige Folgen der europäischen Invasion in Amerika. Aus der Sicht der Ureinwohner, in: *Concilium* 26 (1990) 477–483; hier: 477 f.

<sup>5</sup> Zu einer »Hermeneutik der Gefahr« vgl. *Ottmar John*, «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.» Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach

## II. 1492: AUFBRUCH IN DIE EUROPÄISCHE MODERNE

Das Jahr 1492 gilt als der Beginn des »modernen Kolonialzeitalters«, das Europa, worauf insbesondere *Enrique Dussel* energisch hinweist, überhaupt erst zu einem Zentrum der Weltgeschichte befördert hat.<sup>6</sup> Der Begriff »modernes« Kolonialzeitalter wird hier spezifisch verstanden als diejenige Form von Kolonisierung, die im Zeitalter der europäischen Moderne realisiert wurde. In solcher Sichtweise erscheint die Conquista weniger als Reststück eines als grausam eingeschätzten Mittelalters, sondern als Markstein auf dem Weg in die Moderne. Eine solche Verknüpfung von Conquista- bzw. Kolonialismuskritik mit der neueren Modernitätsdiskussion bietet einige interessante Perspektiven, die hier allerdings nur in knapper Zusammenfassung wiedergegeben werden können.<sup>7</sup>

Die schmerzliche, aus der Auseinandersetzung mit dem Faschismus gewonnene Einsicht der Kritischen Theorie in die Dialektik der Moderne, derzufolge aus der Befreiung von Traditionen und Strukturen, welche die freie Entfaltung der Individuen blockieren, nicht nur ein Fortschritt zu größerer Humanität folgt, sondern ebenso ein Fortschritt zu schrankenloser Barbarei freigesetzt wird, läßt sich schon in den Anfängen dieser Moderne wahrnehmen, wenn die Aufbrüche des Renaissance-Zeitalters mit den katastrophischen Vorgängen der Conquista zusammengebracht werden.

Auf der philosophischen Ebene ist neben den etwa bei *Horkheimer* und *Adorno* zitierten Autoren<sup>8</sup> auch an einen klassischen Renaissance-Text zu denken, in dem der Durchbruch zur »Freisetzung« des Menschen von bisherigen Einbindungen deutlich angesprochen wird: *Giovanni Pico*

---

Auschwitz, Masch. Diss., Münster 1982, bes. 47ff; *Johann Baptist Metz*, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie in: *J.B. Bauer (Hg.)*, Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1985, 209–233.

<sup>6</sup> Vgl. *Enrique Dussel*, Die tatsächlichen Motivationen der Conquista, in *Concilium* 26 (1990), 466–476; *ders.*, Das Jahr 1492 – aus der Sicht Europas und Lateinamerikas. Ideologische Analyse der verschiedenen Positionen, in: *Ordensnachrichten* 29 (1990), »Zwischen Schwert und Kreuz«, 19–32; hier findet sich auch der erwähnte *Concilium*-Aufsatz in leicht veränderter Form, S. 6–18.

<sup>7</sup> In den folgenden Überlegungen versuche ich die Zusammenstellung von Ergebnissen einer eingehenderen Untersuchung, in der sich belegt findet, was hier z.T. nur behauptet werden kann: P. Rottländer, Die Eroberung Amerikas und wir in Europa (mit zusätzlichen Beiträgen von Christa Kargl-Schnabl und Ignacio Ellacuría), hg. von Misereor (Reihe Berichte und Dokumente, Bd. 5), Aachen 1992.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem: *Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno*, »Dialektik der Aufklärung«, Frankfurt 1969.

della *Mirandola's* Rede »Über die Würde des Menschen«. <sup>9</sup> Die Aufgabe des Menschen wird hier nicht mehr in der Einnahme des für ihn vorgesehenen Platzes in der (Schöpfungs-)Ordnung gesehen (wo Freiheit die Möglichkeit kennzeichnet, sich dieser Bestimmung zu verweigern), sondern der Mensch wird im Gegenüber zu allen gegebenen Ordnungen begriffen, in denen für ihn kein Platz vorgesehen ist, so daß er sich seine eigene Ordnung allererst schaffen muß. <sup>10</sup> Freiheit ist hier viel radikaler verstanden als Auftrag, selbst (kultur)schöpferisch tätig zu werden. Ziel *Pico's* ist es, worin sich der platonische Einfluß zeigt, Wege zur »Vergöttlichung« des Menschen zu erschließen. Die dieser Anthropologie zugrunde liegende Auffassung von der Ausgeschlossenheit des Menschen aus der gegebenen Naturordnung und der damit verbundenen Notwendigkeit, sich gegen diese Ordnung zu behaupten, sich ihr gegenüber durch die Kreation einer eigenen Welt der Menschen durchzusetzen, enthält aber ebenso die Möglichkeit zur Verwandlung der Erde in die Hölle.

*Jürgen Habermas* beschreibt diesen die Moderne vorbereitenden Umschlag im grundlegenden Weltzugang in einem frühen Aufsatz so: »War der theoretisch begründete Ausgangspunkt der Alten, wie die Menschen praktisch einer natürlichen Ordnung entsprechen können, so ist der praktisch vorgegebene Ausgangspunkt der Modernen: Wie die Menschen drohende Naturübel technisch bewältigen können« <sup>11</sup>.

Im Blick auf die Erfahrungen aus der europäischen Expansion kann ergänzt werden, daß nicht nur die Naturübel als drohend empfunden wurden, sondern ebenso und vielleicht noch mehr die kulturell Anderen. Die Kreativität richtete sich auf den Erwerb von Fähigkeiten, um diese Bedrohungen möglichst effizient zu bewältigen.

---

<sup>9</sup> *Giovanni Pico della Mirandola*, *De hominis dignitate* – Über die Würde des Menschen, hg. von *A. Buck*, Hamburg 1990.

<sup>10</sup> So heißt es ebd., S. 5: «... es gab unter den Plätzen der ganzen Erde keinen, den der Betrachter des Universums einnehmen konnte. Alles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt.» *Pico* läßt dann, ebd., S. 7, Gottvater seinem Geschöpf, dem Menschen, folgendes sagen: »Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt«.

<sup>11</sup> *Jürgen Habermas*, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in: *ders.*, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1978, 48–88, hier: 57.

Die Übertragung dieser kulturellen »Freisetzung« der Menschen in den Bereich der Politik, insbesondere der erfolgreichen Machtgewinnung bzw. -erhaltung, wird gewöhnlich mit dem Namen von Niccoló Machiavelli verbunden. Bei ihm ist das politische Handeln »von traditionellen und moralischen Bindungen gelöst und darf auch bei den Gegenspielern mit solchen nicht rechnen«. <sup>12</sup> In gleicher Weise läßt sich dieser Prozeß aber bei einem in der Conquista aktiven Zeitgenossen Machiavelli's zeigen, nämlich bei Hernáudo Cortés. *Tzvetan Todorov* zufolge war die Entfesselung der politischen Vernunft und des politischen Handelns von der vorgegebenen Tradition und Ethik und deren ausschließliche Ausrichtung auf die Erlangung der Macht entscheidend für den Sieg der hoffnungslos unterlegenen Spanier über das aztekische Großreich. <sup>13</sup> Cortés' gesamtes Handeln und Denken wird wesentlich vom Zweck bestimmt. Dieser Zweck ist Herrschaft, Macht – über die Natur ebenso wie über die Menschen. Cortés hat realisiert, daß die fundamentale Voraussetzung zur Erlangung solcher Macht umfassende Kenntnis ist. Der von der Renaissance freigesetzte Wissensdurst wird also sogleich in den politischen Machthunger eingespannt. *Todorov* zieht eine bittere und ironische Bilanz: »Es offenbart sich nicht eine primitive Natur, die in jedem von uns schlummernde Bestie, sondern ein modernes und sogar zukunftsvolles Wesen, das keine Moral mehr kennt und tötet, weil und wann immer es ihm Spaß macht. Die »Barbarei« der Spanier hat nichts Atavistisches oder Animalisches; sie ist durchaus menschlich und kündigt das Kommen der modernen Zeiten an« <sup>14</sup>.

Die Moderne wird unterschätzt, wenn sie mit dem ignoranten Nichtverstehen der Anderen und Fremden identifiziert wird. Das Verstehen der Andersheit der Anderen ist im Gegenteil gerade die Voraussetzung für deren erfolgreiche Niederwerfung. Wer sein Handeln nicht mehr von

---

<sup>12</sup> Ebd. 60 f. Vgl. hierzu auch die Machiavelli-Studien von *H. Münkler*, insb. die von ihm herausgegebene Textsammlung: *N. Machiavelli, Politische Schriften*, Frankfurt 1990. Dort schreibt *Münkler* in der Einleitung: So wurde in Machiavellis »politischer Theorie die scholastische bzw. humanistische Ethik aufgelöst in eine Technik erfolgsorientierten, situationsbetonten politischen Handelns« (S. 37).

<sup>13</sup> Vgl. *Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des anderen*, Frankfurt 1985. Vgl. dazu auch *P. Rottländer, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne*, in: *Orientierung* 54 (1990), Nr. 20 (31.10.1990), 223–227. *Todorov* folgend wird die Conquista in diesem Text als Praxis der »Europäer« und nicht isoliert der Spanier oder Portugiesen begriffen. Das bewahrt nicht nur vor eher lächerlichen innereuropäischen Schuldzuweisungen, sondern wird auch der historischen Realität besser gerecht, was sowohl ein Blick in die Wirtschafts- als auch die Kulturgeschichte im Europa des 16. Jahrhunderts belegt.

<sup>14</sup> *Todorov*, 175 f.

präformierenden Traditionen, Ordnungen und Ethiken leiten läßt, sondern streng zweckorientiert allein aus der Gegenwart agiert, erreicht eine Wendigkeit und Improvisationsfähigkeit, die die Andersheit der Anderen vergleichsweise schneller durchschauen kann. Aus diesem Kennen folgte aber nicht ein Anerkennen, sondern im Gegenteil, die Zerstörung der Anderen. *Todorov* spricht einmal vom »todbringenden Verstehen«<sup>15</sup>.

Wenn heute über Konsequenzen aus der europäischen Expansionsgeschichte für Europa selbst nachgedacht wird, besteht eine zentrale Aufgabe darin, das in Europa grenzenlos positiv besetzte Verhalten des »Verstehens« auf seine verborgene Machtdienlichkeit zu untersuchen und entsprechend in Grenzen zu verweisen. Dabei sind zwei Aufgaben voneinander zu unterscheiden. Zum einen geht es um den Zusammenhang von »Verstehen und Interesse«, also die Frage, wem Verstehen in welcher Situation nützt oder nutzen kann, und welche Bedrohungen daraus für den »Verstandenen« erwachsen. Die damit angesprochene Infragestellung der »Unschuld« von Verstehen und Wissen ist kein Randproblem. Denn eine zentrale Frage in der gegenwärtigen Modernitätskrise lautet bekanntlich, wie es bewerkstelligt werden kann, den entfesselten Wissensdrang so zu begrenzen, zu lenken oder zumindest zu irritieren, daß er nicht die Selbstzerstörung der Menschheit hervorbringt.<sup>16</sup>

Die zweite Aufgabe zielt auf jenes europäische Verhalten, das die Angst vor den Fremden und Anderen durch deren Vereinnahmung löst. »Der Furcht wähnt er (der Mensch) ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt... Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die Quelle der Angst ist.«<sup>17</sup> Die europäische Antwort auf Andersheit war Integration auf Kosten der Identität der Anderen. Dieser »Aufklärungslösung«, deren Konsequenzen die Anderen so massiv zu spüren bekommen haben, tritt ein Konzept entgegen, das

---

<sup>15</sup> Ebd., 155.

<sup>16</sup> Im o.g. Text (*P. Rottländer*, *Die Conquista*, Anm. 13) wurde die »Erinnerung des Leidens«, wie sie in der jüdisch-christlichen Tradition entwickelt worden ist, als Perspektive für eine Korrektur der »entfesselten Vernunft« benannt. Dem wurde vorgeworfen, »die subtilste Variante aller Entschuldigungsmechanismen« zu sein (vgl. *Mariano Delgado*, »Wir waren es nicht, sondern die anderen«, in: *Stimmen der Zeit* 209. Bd., 1991, 686–694). Der Einwand verkennt aber die auch christentumsgeschichtlich-kritische Sinnspitze dieses Konzeptes völlig. *Delgado* identifiziert die Beschreibung eines Auswegs aus der Krise mit der Leugnung einer Übernahme von Mitverantwortung für die Entstehung dieser Krise, was logisch nicht gerade zwingend und inhaltlich nicht im geringsten intendiert ist. Vgl. ausführlicher dazu meinen Beitrag in *Misereor* (Hg.), *Die Eroberung Amerikas und wir in Europa* (Anm. 7).

<sup>17</sup> *Horkheimer/Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, 22 (Anm. 8).

eine »Kultur der Anerkennung (der Andersheit) der Anderen« verfißt und dessen provozierende Sinnspitze darin liegt, Situationen zuzumuten, in denen der europäische Geist Ruhe bei dem Gedanken finden soll, daß Unbekanntes gelegentlich Unbekanntes bleibt.

Daß eine so ansetzende Selbstkritik der europäischen Kultur sich zum Segen für die Menschen in der Dritten Welt und ihrer bedrängten Kulturen auswirken könnte, ist eine Hoffnung, die sich gerade aus der Analyse des 500jährigen europäischen Umgangs mit diesen Kulturen ableiten läßt.

### III. KONSEQUENZEN AUS DEM KOLONIALISMUS FÜR DIE STRUKTUR DER »EINEN WELT«

Das Jahr 1992 gibt nicht allein Anlaß, an die Anfänge des modernen Kolonialzeitalters zurückzudenken, sondern ebenso an seine Konsequenzen für die gegenwärtige asymmetrische Struktur der Einen Welt. Im allgemeinen wird das Kolonialzeitalter mit der Phase der Entkolonisierung nach dem Zweiten Weltkrieg als beendet betrachtet. Das ist aber nur in einer sehr vordergründigen Weise der Fall, insofern die ehemaligen Kolonien lediglich den Status formaler politischer Unabhängigkeit erlangt haben. Die gegenwärtige globale Situation vermittelt demgegenüber nicht nur den Eindruck eines Produktes, sondern sie erscheint geradezu als Erfüllung des Kolonialzeitalters. Der globale Siegeszug des »westlichen Modernisierungsverständnisses«<sup>18</sup> trifft zwar gelegentlich

---

<sup>18</sup> Was solche »westliche Modernisierung« genau meint, ist selbst noch einmal recht umstritten. Für den hier gegebenen Zusammenhang kommt es vor allem auf den umfassenden Charakter von Modernisierungsprozessen an, wie ihn etwa *J. Habermas* beschreibt: »Der Begriff Modernisierung bezieht sich auf ein Bündel kumulativer und sich wechselseitig verstärkender Prozesse: Auf Kapitalbildung und Ressourcenmobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen usw.« (*J. Habermas*, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1988, 10). Vgl. auch die Bestimmung von Modernisierung bei *Ulrich Beck*, *Risikogesellschaft*, Frankfurt 1986, 25, der insbesondere darauf abhebt, daß es sich um einen das ganze gesellschaftliche Gefüge erfassenden und umgestaltenden Prozeß handelt, »in dem letztlich Quellen der Gewißheit, aus denen sich das Leben speist, verändert werden«. Dabei dürfte der heute gerne unterstellte innerlich notwendige Zusammenhang von Marktwirtschaft und Demokratie wohl eher Wunschdenken darstellen, denn die optimale Entfaltung der ökonomischen Potenzen wird vermutlich nicht in allen Stadien gesellschaftlicher Entwicklung notwendig am besten über die politische Organisationsform einer pluralen Demokratie erreicht. Viele Militärdiktaturen, insbesondere im

noch und in einigen Regionen zunehmend auf kulturellen Widerstand, sieht sich aber auf ökonomischer und politischer Ebene kaum mehr wirkmächtigen Alternativvorstellungen konfrontiert. Die globale Expansion westlicher Modernisierung braucht immer weniger die Zwangsjacke des offensichtlichen Kolonialismus (als »Kontrolle eines Volkes über ein anderes unter Ausnutzung einer Entwicklungsdifferenz zwischen beiden«<sup>19</sup>), weil die tendenzielle Unumkehrbarkeit von Entwicklungsprozessen nach westlichem Muster sowie die zunehmend selbstgewollte Ausrichtung der Länder aus der Dritten Welt nach dem von Europa in die Welt gesetzten Entwicklungsweg die globale Rezeption dieses Weges gewährleisten.

Bei den Triumphfeiern zum Sieg des westlichen Modernisierungsverständnisses wird aber vielfach vergessen oder überspielt, daß dieser Entwicklungsweg allein schon aus ökologischen Gründen nicht verallgemeinerbar ist. Die Ressourcen und Belastungsgrenzen des Globus lassen eine weltweite Verbreitung westlicher Industrialisierung nicht zu.<sup>20</sup> Es sind ein paar Länder, die eventuell noch zu den Industriestaaten aufschließen können, dann sind die Grenzen endgültig erreicht. Insofern ist die Gesamtsituation aporetisch: Die Alternativen sind gescheitert oder befinden sich zumindest in einer tiefen Krise, die siegreiche Praxis bleibt aber nur einigen wenigen vorbehalten und diesen vermutlich auch nicht auf Dauer. Wenn an dem Anspruch festgehalten wird, daß es um eine Zukunft der Menschheit und nicht nur um die Zukunft eines Teils der Menschheit geht (ein Anspruch, an dessen Gültigkeit die faktische Politik der führenden Industrienationen zunehmend zweifeln läßt), dann bleibt eine zweifache Aufgabe: weiterhin nach Alternativen zu suchen, die ein

---

Lateinamerika der siebziger Jahre, versuchten sich mit Hinweisen auf die durch sie vorangetriebenen gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse zu legitimieren. Die Bewährungsprobe für Demokratie steht dann an, wenn ihre Erhaltung mit ökonomischen Nachteilen verbunden ist.

<sup>19</sup> Wolfgang Reinhard, Ergebnisse eines faszinierenden Lernprozesses, in: Frankfurter Rundschau, 23.4.91; vgl. auch seine vierbändige »Geschichte der europäischen Expansion«, Stuttgart 1983–1990.

<sup>20</sup> Dies ist eine inzwischen weithin anerkannte Feststellung. Nach wie vor eindrücklich die prägnante Beschreibung von Hans Magnus Enzensberger: »Übrigens ist es so gut wie sicher, daß unsere gelehrigen Nachfolger in den ärmeren Ländern der Erde auf die falsche Karte setzen. Eine simple Hochrechnung ihrer Bedürfnisse und der Ressourcen, die nötig wären, um die materiellen Standards der westlichen Industrieländer zu verallgemeinern, zeigt die Aussichtslosigkeit eines derartigen Projekts. 300 Milliarden Automobile, 400 Millionen Tonnen Fleisch, 40 Millionen Giga-Watt-Stunden Elektrizität, 12 Milliarden Tonnen Öl pro Jahr: Das alles gibt der Planet, auf dem wir zuhause sind, nicht her.« (H. M. Enzensberger, Eurozentrismus wider Willen, in: ders., Politische Brosamen, Frankfurt 1982, 48f).

Leben für alle ermöglichen, sowie die Verschärfung von Forderungen einer Umstrukturierung gerade der hochentwickelten Industriegesellschaften. Die Forderung nach einem »ökologischen Umbau der Industriegesellschaften« begründet sich auch aus den Interessen der verarmten Mehrheiten aus den Ländern der Dritten Welt, für die die gegenwärtige westliche Entwicklungsstruktur kaum Perspektiven enthält.

Für eine angemessene Einschätzung der Gründe für die gegenwärtige Zerrissenheit der Welt ist es von nicht unerheblicher Bedeutung, welchen Beitrag der Kolonialismus zur Entstehung dieser Situation geleistet hat. Dabei dreht sich die Diskussion vor allem um zwei Fragen, die hier allerdings nicht differenzierend, sondern lediglich resümierend angesprochen werden können: In welchem Ausmaß beruht der Reichtum Europas auf der Ausbeutung der Dritten Welt? Was bedeutete die Einbindung ins Kolonialsystem für die Entwicklung der Länder aus der Dritten Welt?

Die Krise der Dependenztheorie und die auch von ihren Vertretern geforderte Notwendigkeit genauerer Differenzierungen<sup>21</sup> macht es schwieriger als noch vor einigen Jahren, hier klare Antworten zu geben. Zudem eröffnen sich bei der Beantwortung dieser Fragen große methodologische Probleme, und es herrscht ein recht breites Spektrum an Einschätzungen vor. Das ist insofern kein Wunder, als mit diesen Fragen das Grundthema allen entwicklungstheoretischen Arbeitens angesprochen wird: Welche Faktoren prägen in welchem Ausmaß welche Entwicklungsprozesse, wie wirken sie aufeinander ein, welche Gewichtung kommt den einzelnen Faktoren zu usw.? Gleichwohl seien einige Tendenzen aus den gegenwärtigen Diskussionen kurz genannt.

### *1. In welchem Ausmaß beruht der Reichtum Europas auf der Ausbeutung der Dritten Welt?*

Ohne hier in eine detaillierte Diskussion einsteigen zu können, scheinen die verschiedenen existierenden Untersuchungen zunehmend darin übereinzukommen, diesen Anteil eher geringer anzusetzen, als er innerhalb der Solidaritätsbewegung mit der Dritten Welt oftmals eingeschätzt wird. Auf eine kurze Formel gebracht: Die Ausbeutung der Dritten Welt war vermutlich nicht die Möglichkeitsbedingung des explosiven europäischen

---

<sup>21</sup> Überblickshaft dazu vgl. *Andreas Boeckh*, Entwicklungstheorien, Weltmarkt und das Problem der Gerechtigkeit, in: *Peter Eicher/Norbert Mette (Hg.)*, Auf der Seite der Unterdrückten? Düsseldorf 1989, 90–111; *Peter Rottländer*, Dependenztheorie in der Diskussion. Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte in: ebd., 112–132. Vgl. auch den Beitrag von *Andreas Lienkamp* in diesem Jahrbuch.

Entwicklungsaufschwungs, sie war aber wohl ein enormes Beschleunigungsmittel für die gesellschaftliche Entwicklung dort, wo diese bereits in Gang gesetzt war.<sup>22</sup>

## 2. Was bedeutete die Einbindung ins Kolonialsystem für die Entwicklung der Länder aus der Dritten Welt?

Angesichts der ersten Frage nach Europas Reichtum wird in der Regel stark darauf abgehoben, daß Europas Entwicklung sich vornehmlich einer allmählichen Steigerung der Arbeitsproduktivität und einer allmählichen Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktion zu verdanken habe (und nicht dem plötzlich ansteigenden Zustrom von Gold und Silber). Betont werden die langen Zeitrhythmen. Wendet man dies auf die Länder der Dritten Welt an, dann legt sich als Schlußfolgerung nahe, daß die Erwartungen vor schnellen, in Dekaden meßbaren Entwicklungsprozessen auf illusorischen Annahmen basierten. Auch die Auswirkung von zugewendeten Geldern dürfte überschätzt worden sein. Hinzukommt, daß Europa sich unter für es zumindest nicht behindernden äußeren Rahmenbedingungen entwickeln konnte, die Länder der Dritten Welt es aber mit ihre Entwicklung deformierenden inneren und äußeren Rahmenbedingungen zu tun hatten und haben, die ihnen von den nördlichen Industrieländern auferlegt wurden und werden.

Dabei gilt es zu beachten, daß die Deformationen nicht allein und vermutlich nicht einmal primär durch die herausgeholten Rohstoffe und Edelmetalle verursacht wurden, sondern vor allem durch die von außen kommende Behinderung der gesellschaftlichen Eigenentwicklung der betreffenden Länder. In einem typisierenden Zugang muß zunächst gesehen werden, daß es »Entwicklung« ja bereits vor der europäischen Invasion gab. Niemand weiß, wie es heute um diese Länder stünde, wenn die jeweiligen Entwicklungen sich in ihrer Eigenlogik hätten weiterentfalten können. Mit der europäischen Invasion und dem Wachsen der Kolonien entstand eine strukturell andere Situation für die Gesellschaften

---

<sup>22</sup> Vgl. zusammenfassend dazu *Fernand Braudel*, Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts, Bd. 3: Aufbruch zur Weltwirtschaft, München 1986; *Hans-Ulrich Wehler*, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1, München 1987, insbes. 59–67. Eine interessante Einzelstudie bietet *Pierre Vilar*, Gold und Geld in der Geschichte, München 1984. Instruktiv sind auch die zum Thema geführten Kontroversen, etwa zwischen *Hans-Heinrich Nolte* und *Wolfram Fischer* in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981); sowie die zwischen *Jörg Goldberg* und *Kurt Hübner* in: *Konkret* 2/91, 44–50. Nach wie vor lesenswert zum Thema: *Eduardo Galeano*, Die offenen Adern Lateinamerikas, Wuppertal 1976.

der Länder in der Dritten Welt: Die ökonomischen und politischen Strukturen orientierten sich an den Interessen der neuen Herren, die Mentalität und gesamte lebensweltliche Praxis mußte sich auf die neue Situation einrichten. Daß sich diese Prozesse in den verschiedenen Kontinenten und Ländern sehr unterschiedlich abspielten, steht außer Frage,<sup>23</sup> aber es gab praktisch keine Region bzw. Kultur, die sich nicht in Auseinandersetzung mit der europäischen Expansion befunden hätte. Diese Struktur wurde in der Phase der Entkolonisierung zwar formal aufgekündigt, aber die einmal grundgelegten Beziehungsstrukturen wirkten meist wenig verändert weiter. Die im Laufe der 500 Jahre bewerkstelligten Deformationen der Länder in der Dritten Welt stellen eine Hypothek dar, die diese Länder auch heute noch schwer belastet.

Die Hauptfolgen der europäischen Expansion liegen also weniger in der Tatsache einer Begründung des europäischen Reichtums durch die Ausbeutung der Kolonien als in der Verhinderung bzw. Deformation von Entwicklungsprozessen der Länder in der Dritten Welt durch Europa.

Sowohl die geschichtlichen Erfahrungen als auch die gegenwärtigen Perspektiven münden in die Einsicht, daß die globale Entwicklung zwischen der ersten Reise des Kolumbus und den aktuellen Weltwirtschaftsgipfeln neben der strahlenden Erfolgsstory immer auch von einer leidensüberfüllten Rückseite begleitet ist, die das gesamte Projekt in Frage stellt. Was Europa zu entdecken hat, ist die Rückseite seiner eigenen Geschichte, die sich in der Deformation der Dritten Welt spiegelt. Die 500 Jahre bieten deshalb die Gelegenheit, weniger der »Entdeckung« Amerikas zu gedenken, als die Entdeckung der Rückseite Europas anzusprechen – ganz im Sinne der Überlegungen *Ignacio Ellacuría*s zu den 500 Jahren: »Meines Erachtens lautet die grundlegende Folgerung, daß der ›Eroberer‹ oder Beherrscher zum Entdeckten wird. Was so seit fünf Jahrhunderten mit der ›Entdeckung‹ der sogenannten Neuen Welt in Wirklichkeit entdeckt wurde, war das, was Spanien in Wirklichkeit war, es wurde die Realität der abendländischen Kultur und auch der Kirche dieser Zeit entdeckt. Diese wurden aufgedeckt, diese wurden entblößt, ohne es zu bemerken. Denn was sie mit ihrem Gegenüber machten, war dessen ›Verdeckung‹ nicht dessen ›Entdeckung‹. In Wirklichkeit ist es die Dritte Welt, die die Erste Welt in ihren negativen und zugleich realsten Aspekten entdeckt hat«<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Daß insbesondere die »Siedlungskolonien« wie USA, Kanada, Australien gesondert betrachtet werden müssen, liegt auf der Hand, kann hier aber nicht im einzelnen verfolgt werden.

#### IV. ZUR ROLLE DER KIRCHE

Die Kirche ist in diesem Zusammenhang in zweifacher Weise angesprochen: Als Mitakteurin der Invasion und als eine Institution, die sich das Gedenken der Rückseite der europäischen Expansionsgeschichte zum eigenen Anliegen machen sollte.

##### 1. Die Mitverantwortung der Kirche

Die Eroberung Amerikas war ein Projekt, das Staat und Kirche in engster Kooperation durchführten. Der Papst hatte den »Katholischen Königen« das Missionspatronat übertragen, d.h. Eroberung und Missionierung waren zuinnerst ineinander verflochten. Die Eroberung wurde gewissermaßen arbeitsteilig gestaltet: Die einen eroberten das Land, vor allem auf der Suche nach Gold, und versklavten die Leiber, die anderen eroberten die Seelen – und erweiterten damit den in Europa durch die Reformation kleiner werdenden Raum der katholischen Kirche um einen ganzen Kontinent. Mochte für den europäischen Betrachter der Unterschied zwischen Soldaten und Missionaren leicht sichtbar sein, so war er für die Indianer kaum erkennbar: Es waren alles »weiße Eindringlinge«, die über ihr Land, ihre Edelmetalle, ihre Kultur und Religion, die über ihr ganzes Leben herfielen. Es war kein Zufall, daß die Indianer gelegentlich glaubten, der Gott der Europäer sei das Gold.

In welcher entstellter Form das Christentum die Indianer erreichte, wird in einer erschütternd-prägnanten Form in dem Maya-Text des *Chilam Balam* von Chumayel aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgedrückt. Über den Beginn der Evangelisierung heißt es dort: »Es fand bei uns Eingang die Traurigkeit, es fand Eingang das Christentum. Das war der Anfang unseres Elends, das der Beginn unserer Versklavung.«<sup>25</sup>

Es gab jedoch auch Dissidenten: Missionare, die mit der für sie vorgesehenen Rolle, Öl im Getriebe der Eroberungsmaschinerie zu sein, brachen und zu Anwälten der Indianer wurden. Sie kamen meist aus den Orden der europäischen Armbewegungen, also aus Traditionen einer schon in Europa realisierten kritischen Auseinandersetzung mit der gegebenen Gesellschaft, der heraufziehenden Moderne. Bartolomé de Las Casas ist

<sup>24</sup> Ignacio Ellacuría, Quinto Centenario de América Latina: Descubrimiento o Encubrimiento?, in: Revista Latinoamericana de Teología, 7 (1990), Nr. 21, S. 271–282; hier: 272 f. Eine deutsche Übersetzung dieses Textes findet sich in: Misereor (Hg.), Die Eroberung Amerikas und wir in Europa, (Anm. 7).

<sup>25</sup> Hier zitiert nach der Übersetzung in Concilium 26 (1990), H. 6.

der Bekannteste von ihnen, wenn auch bei weitem nicht der einzige. Sie wollten Freunde der Indianer werden, sie vor den Übergriffen der Europäer schützen und friedlich missionieren. Die Idee allerdings, Religion und Kultur der Indianer anzuerkennen, sie in ihrem religiösen und kulturellen Anderssein zu akzeptieren, scheint erst in der Gegenwart Raum in der Kirche zu gewinnen. Es gab zwar Missionare, die der Vergangenheit der indianischen Völker große Aufmerksamkeit geschenkt haben. »Aber sie taten dies wie Ärzte, die Krankheiten ihrer Patienten erforschen, um diesen dann die richtige Medizin verordnen zu können. Und die Krankheit der Indios war ihre ›falsche Religion‹. Die Missionare bezeichneten die Religion der Indios kurzweg als Götzendienst, den sie durch die ›wahre Religion‹ heilen wollten«<sup>26</sup>.

Heute gibt es eine Tendenz in der Kirche, die Dissidenten zu Repräsentanten zu machen. Unter Berufung auf Las Casas, de Montesinos, Sahagún u.v.a. wird dann leicht abgelenkt von der Mitverantwortung für die Greuel der Conquista, für die völkermörderische Dezimierung der Indianer und die Verbrechen an den Schwarzen. Aber: »Der Purpurmantel kirchlichen Eigenlobs ist, bei näherem Hinsehen, ein den gekreuzigten Menschen umgehängtes Spottkleid«.<sup>27</sup>

Um der geschichtlichen Realität gerecht zu werden, reicht es nicht, das Schweigen zu vieler in der Kirche gegenüber den Greueln der Eroberung zu beklagen und ansonsten vom prophetischen Protest gegen die Conquista zu sprechen, sondern es geht auch um eine Aufarbeitung der aktiven kirchlichen Unterstützung der Eroberung sowie die Auseinandersetzung mit einem am Kolonialdenken orientierten Missionsverständnis. Eine solche kritische Erinnerung an die Kolonialgeschichte innerhalb der Kirchengeschichte kann für die Lösung einer gegenwärtigen Aufgabe der Kirche hilfreich sein: die Gestaltung eines multikulturellen Christentums. Erst eine innere Umgestaltung zugunsten kultureller Pluralität erlaubt es dem Christentum, wie *Paulo Suess* es formuliert, »von der Sandbank des Neokolonialismus«<sup>28</sup> herunterzukommen.

Für das Jahr 1992 kommt daher viel darauf an, wie sich die Kirche anlässlich dieses Datums ihrer eigenen Geschichte stellt. Zweifelsohne wird es viele geben, die sie hart kritisieren und auf ihre Fehler und

<sup>26</sup> *Paulo Suess*, 500 Jahre Christentum in Lateinamerika, in: *Orientierung* 55 (1991) Nr. 19, 15.10.91, 207–211; hier: 207.

<sup>27</sup> *Ders.*, Conquista und Evangelisation. Christliche Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500-jährigen Geschichte, in: *Christliche Initiative Romero* (Hg.), *Umkehr und Prophetie*, Münster 1990, 9–16; hier: 12.

<sup>28</sup> *Ders.*, 500 Jahre Christentum in Lateinamerika, a. a. O., 210.

Versäumnisse hinweisen. Es ist eine naheliegende Versuchung, darauf abwehrend zu reagieren: Auf die positiven Seiten hinzuweisen, den Kritikern prinzipiell kirchenfeindliche Motive zu unterstellen usw. Manche meinen, die Kirche müsse so reagieren, weil sie an Ansehen verliere, wenn ihre Schwächen allzu deutlich sichtbar gemacht würden. Vieles spricht aber für eine gegenteilige Einschätzung: Eine Verweigerung von Selbstkritik ist sowohl von der Sache her unangemessen als auch bezüglich des Ansehens der Kirche noch viel schädlicher. Die schrecklichen Ereignisse der Kolonialgeschichte erfordern nicht ein beschwichtigendes Verhalten, sondern den Mut, sich der ganzen Wahrheit dieser Geschichte zu stellen, und eine Bereitschaft zur Revision.

Interessant ist die Reaktion des brasilianischen Bischofs *Pedro Casaldáliga*, der angesichts der zu erwartenden Kirchenkritik vor einer Abwehr dieser Kritik warnt: »Die Kirche muß sich diesem Datum nähern in der Absicht, die eigene Geschichte zu revidieren, in Reue und Bekehrung. Sie muß erkennen, was bei der Missionierung falsch gelaufen ist: Herrschaft, Eurozentrismus, Kolonialismus, die Ehe mit Imperien und Oligarchien. Sie muß sich in Demut die Massaker an Völkern und das Auslöschen ganzer Kulturen vor Augen führen. ... Es gibt viele Gruppen in Lateinamerika, unter ihnen Historiker, Soziologen, Ethnologen, die in zahlreichen Veranstaltungen und Publikationen diese falsche Evangelisierung anklagen werden. Umso wichtiger ist es ‹!›, daß die Kirche selbst einbekennt, was sie falsch gemacht hat, worin sie sich getäuscht hat.«<sup>29</sup>

## 2. Die aktuelle Aufgabe der Kirche

Es geht nicht nur darum, daß die Kirche aufrichtig vor sich selbst die eigene Geschichte aufarbeitet. Auf der Linie ihres durch die Option für die Armen gekennzeichneten gesellschaftlichen Selbstverständnisses ist es zudem eine ihrer vordringlichen Aufgaben, sich der öffentlichen Thematisierung der leidvollen Rückseite der Expansionsgeschichte Europas in Europa selbst anzunehmen. Sie bringt dafür gute Voraussetzungen mit, weil sie als Weltkirche nicht nur europäisch geprägt ist, sondern auch viele Opfer der europäischen Expansion zu den ihren zählt. Es sind nicht viele Institutionen in Europa, die sich anläßlich der 500 Jahre die Perspektive der Opfer europäischer Dominanz zu eigen machen werden. Darüber

---

<sup>29</sup> Statement von *Dom Pedro Casaldáliga*, in: Päpstliche Missionswerke (Hg.), Kein Grund zum Feiern!. Zum 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas. Kirchliche Stimmen aus Lateinamerika, Wien 1991, 14 f.

hinaus gibt es aber auch eine Begründung für ein solches Engagement der Kirche, die in der ihr aufgetragenen Hoffnungsbotschaft selbst wurzelt. Diese Begründung wurde von der Misereor-internen Arbeitsgruppe zur Vorbereitung der Fastenaktion 1992 so formuliert: »Eine solche Zugangsweise (i.e. von der Perspektive der Opfer her) wird leicht der Negativität verdächtigt und angesichts der christlichen Hoffnung für zu düster gehalten. Diese Einschätzung verkennt aber, daß gerade die christliche Hoffnung dazu befähigt, sich dem geschichtlichen Leiden und der geschichtlichen Verantwortung zu stellen. Gerade weil das Christentum auch eine Hoffnung für die Toten enthält, kann es die Kraft vermitteln, sich der erdrückenden Unendlichkeit des Leidens in der Geschichte zu stellen. In unserer (mehr oder weniger) säkularisierten Gesellschaft mit ihrer Verdrängung von Leid und Tod wird es sogar zu einer besonderen Aufgabe der Kirche, die Erinnerung des Leidens und der Toten gegen das bequeme Vergessen wachzuhalten. Im Blick auf das Gedenken der 500 Jahre liegt ein Beitrag der Kirche – und in ihr der Gruppierungen, die sich der Solidarität mit den Armen in besonderer Weise verpflichtet fühlen –, gerade darin, von den unzähligen Opfern der Conquista zu sprechen, ihre Leiden zu erinnern. Dabei geht es nicht um Geschichte als etwas, das keinen Bezug zur Gegenwart besitzt. Die Beschäftigung mit der Conquista hilft vielmehr zu verstehen, was heute geschieht. Die Auseinandersetzung mit den vergangenen Leiden schärft den Blick für die Kontinuität dieser Leiden und kann das Engagement zugunsten der Armen und für eine Anerkennung der ›Anderen‹ begründen, stärken und orientieren.«

## V. DIE MISEREOR-AKTION 1992

Aus den skizzierten grundsätzlichen Überlegungen ergeben sich einige Akzente für die Arbeit Misereors im Kontext der Bundesrepublik anlässlich der 500 Jahre. Dabei ist die Fastenaktion die Hauptaktionszeit für diese Thematik, allerdings nicht die ausschließliche: Misereor will auch zu Anlässen aktiv werden, bei denen die 500 Jahre ein Thema in der allgemeinen Öffentlichkeit sind, etwa anlässlich der Weltausstellung in Sevilla oder anlässlich des Gedenktages am 12.10.92.

1. Von der indianischen Leidensgeschichte her, aber auch im Blick auf die europäische Moderne wird »Kontinuität« zu einem zentralen Stichwort der Auseinandersetzung mit den 500 Jahren. Methodisch erlaubt solche Kontinuität, von einer Beschäftigung mit gegenwärtigen The-

men und Problemen auszugehen und die 500 Jahre im Zusammenhang von deren historischer Genese anzusprechen. Dies wird an zwei vordringlichen Themen Lateinamerikas realisiert: Der Landfrage und der Menschenrechtsfrage.<sup>30</sup>

2. Die Berücksichtigung der Rolle Europas in der Kolonialgeschichte lenkt den Blick auf die Deformationen in den von Europa kolonisierten Gebieten. Um hier nicht in einer Pluralität verschiedenster Situationen zu ertrinken, wird der Zugang auf eine bestimmte Region konzentriert, das ist Guatemala. Die Bevölkerung dieses Landes, das im Bereich der ersten Eroberungen liegt, besteht auch heute noch mehrheitlich aus Indianerinnen und Indianern. Verstärkt durch die Tatsache, daß soziale und ethnische Gründe für die inneren Konflikte dieser Gesellschaft stark ineinander verflochten sind, bietet Guatemala ganz besondere Voraussetzungen für einen heutigen Zugang zur Conquista-Problematik: Die Geschichte sowie ihre Kontinuität in der Gegenwart liegen gewissermaßen offen zutage. Bewundernswert in all dem ist die Widerstandskraft der Indianer, faszinierend die Durchhaltekraft ihrer kulturellen Identität. Auch davon sprechen die Materialien. Als Form einer konkreten solidarischen Einflußnahme nimmt Misereor einen Aktionsvorschlag von Amnesty International auf, nämlich von der Bundesrepublik aus bezahlte Anzeigen in guatemaltekischen Zeitungen zu schalten, in denen insbesondere Fälle von Menschenrechtsverletzungen benannt und ihre juristische Klärung verlangt werden. Zudem signalisieren Namen eines fernen Landes in einer Anzeige der Tagespresse, daß die Vorgänge in Guatemala der übrigen Welt nicht gleichgültig sind, und können dadurch einen gewissen Schutz für die von Menschenrechtsverletzungen bedrohten Menschen in Guatemala bieten.
3. Ausgehend von den geschichtlichen und aktuellen Leidenserfahrungen wird der Blick auch auf Europa selbst gerichtet, die leidvolle Rückseite seines weltgeschichtlichen Erfolgs angesprochen. Dies findet seinen Niederschlag nicht nur in den Texten, sondern auch in den vorgeschlagenen Aktionen. Das gilt etwa für die »Kaffee-Aktion«, in

---

<sup>30</sup> Zur Landfrage vgl. u.a. *Werner Göbels* (Hg.), *Land – ein lateinamerikanisches Lesebuch*, Misereor-Aachen 1991. Die Menschenrechtsakzentuierung drückt sich neben der Bearbeitung in den Materialien auch im Motto der Fastenaktion 1992 aus: »Die Würde des Menschen ist unantastbar«, sowie in einer schon im Herbst 1991 gemeinsam mit Amnesty International organisierten Menschenrechtssolidaritätsaktion.

der an diesem zweitwichtigsten Welthandelsrohstoff die Verquickungen von lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Unrechtsstrukturen ebenso gezeigt, wie alternative Handlungsmöglichkeiten beschrieben werden.

4. Der Kirche kommt in besonderem Maße die Aufgabe zu, die Leidensgeschichte der Armen der Dritten Welt zu thematisieren, dabei aber ihre eigene Verstrickung in diese Leidensgeschichte offensiv selbst anzusprechen.

An unterschiedliche Zielgruppen in der Bundesrepublik gerichtet und in unterschiedlicher Gewichtung gehen sämtliche Materialien diese vier genannten Aspekte an.<sup>31</sup>

5. Eine Sonderstellung nehmen Kreuzweg und Hungertuch ein, gemalt von *Adolfo Perez Esquivel*, die versuchen, anlässlich der 500 Jahre den gesamten Kontinent in den Blick zu nehmen.<sup>32</sup> In den Bildern werden zwei »Erzählungen« miteinander verwoben: Die biblischen und volksthologischen Erzählungen von Jesu Leiden und Sterben (der traditionelle Kreuzweg) und die gegenwärtigen Erzählungen der Armen Lateinamerikas von ihrem Leiden und Sterben. Die Bilder verdeutlichen den grundlegenden Veränderungsprozess weiter Teile der lateinamerikanischen Kirche in den letzten 25 Jahren: Christus, seine Kirche, sind bei denen, die leiden. Dies verstärkt das Hungertuch als 15. Station, Darstellung der christlichen Hoffnung: Der Auferstandene wird von Personen aus der Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas begleitet, die sich mit den Armen solidarisiert haben und

---

<sup>31</sup> Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und mit Ausnahme der in Anm. 30 und 32 aufgeführten Materialien seien die wichtigsten genannt: Das Arbeitsheft zur Fastenaktion »500 Jahre Lateinamerika. Im Brennpunkt: Guatemala«; die Materialien zur gemeinsam mit »Brot für die Welt« und den Jugendverbänden gestalteten Jugendaktion; der Band »Die Eroberung Amerikas und wir in Europa« (Anm. 7); der die genannten Themen aufnehmende Fastenkalender; Materialien für die Schule; eine eigene Kinderfastenaktion mit einem Malwettbewerb zum Leben einer Familie im Hochland von Guatemala. Im November 1991 wird mit der Herausgabe eines »Info-Dienstes-Lateinamerika« begonnen, der – wenn entsprechendes Interesse besteht – auch über das Jahr 1992 hinaus mit Hintergrundinformationen zu Lateinamerika weitergeführt werden soll. Die Eröffnung der Fastenaktion findet Anfang März 1992 in Münster mit Gästen aus Lateinamerika statt. Ihr geht eine breite Aktivierung im Bistum unter dem Thema der »Gerechtigkeit« als Fortführung des »Konziliären Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« voraus.

<sup>32</sup> Vgl. dazu die verschiedenen Begleitmaterialien: Arbeitsheft (mit Kommentaren lateinamerikanischer Autoren), Meditationen, Meditationsmusik (MC) von Amanda Guerrero de Esquivel, Materialband für Schule und Gemeinden, breitgestreute Prospekte mit sämtlichen Bildern usw.

dafür umgebracht wurden. Theologisch gesehen ist diese eschatologische Gemeinde – von Tupac Amará über Oscar Romero bis zu Chico Mendes – die Versammlung derer, die den Bekehrungsprozeß der Kirche zu den Armen repräsentieren und symbolisieren. In seinem Roman über die Armenrepublik Canudos, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts in Nordost-Brasilien zusammenfand, läßt *Mario Vargas Llosa* einen der Akteure sagen: »Diese armen Teufel stellen das Würdigste dar, was die Erde hat: Das Leiden, das sich auflehnt«<sup>33</sup>. Dies könnte auch die Überschrift des Hungertuches sein. Es ist die religiöse Bekräftigung einer doppelten Grundentscheidung: die Nähe zu den Leidenden zu suchen, dabei aber dieses Leiden nicht zu akzeptieren, sondern für seine Beseitigung zu kämpfen. Darum finden sich vermutlich auch so viele Vertreter der offiziellen Kirche, so viele Amtsträger auf dem Hungertuch: Sie stehen dafür, daß die Auflehnung der Armen gegen ihre Leiden nicht etwas der Kirche Fremdes ist, sondern im Gegenteil: Daß Christus (und damit die Kirche) sich gerade mit der Auflehnung gegen das Leiden identifiziert.

Dabei ist das Bild nicht von einer Atmosphäre des Sieges bestimmt, sondern es herrschen große Ernsthaftigkeit, fast so etwas wie Besorgnis vor. Die Identifizierung der Kirche mit dem »Leiden, das sich auflehnt« ist gefährdet, wenn sie nicht in der Gegenwart aufgenommen und fortgeführt wird. Diese Gefährdung ist in dem Bild atmosphärisch eingefangen. Es weist auf die großen Aufgaben anlässlich des Gedenkens der 500 Jahre hin: Es ist ein Bild kirchlichen Selbstverständnisses, das die Erneuerungsprozesse der lateinamerikanischen Kirche in den letzten beiden Jahrzehnten resümiert, das aber nur dann Bestand hat, wenn diese Prozesse weitergeführt werden. »Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.«<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Mario Vargas Llosa*, *Der Krieg am Ende der Welt*, Frankfurt 1987, 322.

<sup>34</sup> *Walter Benjamin*, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: *ders.*, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1975, 78–94; hier: 81.