

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

52. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR—MÄRZ 2011

Wort und Antwort



Bolivien *Mosaik der Erde*



Mosaik – so bezeichnet man z. B. ein Kunstwerk, das aus vielen verschiedenen Elementen besteht, als „Einheit in Vielfalt“. Mit diesem Bild von einem Land wie Bolivien zu sprechen, ist vielleicht etwas zu anspruchsvoll, aber trotzdem berechtigt. Bolivien ist schließlich ein Land, das eine bunte Anzahl von Kulturen, Landschaften, verschieden geprägter Einwohner und Weltansichten beherbergt. Bolivien ist ein Land im Herzen des südamerikanischen Subkontinentes. Seine geografische Ausdehnung ist mehr als dreimal so groß wie die Deutschlands, aber nur mit etwa neun Prozent der entsprechenden Einwohnerzahl. Boliviens Geschichte trägt die Last von vielen bedeutsamen Ereignissen, die vom Rest des Kontinentes kaum wahrgenommen worden sind.

Die Artikel dieser Ausgabe von *Wort und Antwort* thematisieren einerseits allgemeine religiöse Fragen und andererseits soziale Aspekte. Im *Stichwort* bietet Adhemar Angel Ventura OP einen historischen Überblick über die Präsenz der Dominikaner in Bolivien sowie Informationen über die gegenwärtigen Aufgaben dieser Ordensgemeinschaft in einer Gesellschaft im Wandel: politisch, sozial und religiös gesehen. Der letzte Hauptbeitrag des Heftes stammt von Roberto Tomichá OFM. Er beleuchtet die Rolle der Kirche in der Kolonialzeit, besonders die der Jesuiten in den so genannten *Reduktionen* im Osten des Landes. Er unterstreicht die vielen positiven Aspekte jenes Abenteurers, die auch für unsere Zeit noch Modellcharakter haben. Dann macht uns Gerardo Wilmer Rojas OP auf eine wichtige *Dominikanische Gestalt* aus Bolivien aufmerksam: Domingo de Santo Tomás OP. Schließlich lädt uns Osvaldo Robles Segovia OP ein, Vicente Bernedo OP neu zu entdecken, besonders dessen literarische Aktivität, die man praktisch vergessen hat. Antonietta Potente OP, eine italienische, in Bolivien sozial besonders engagierte Theologin, versucht die Botschaft der Predigten von Antonio Montesinos OP zu aktualisieren. Eingangs findet sich einer von zwei Artikeln von Gregorio Iriarte OMI, Professor für Soziologie an der Katholischen Universität von Bolivien in Cochabamba, der bekannt ist für seine tiefeschürfenden Analysen der bolivianischen Realität. Desweiteren untersucht Nicolás Ramírez Flores die autochthonen Werte bolivianischer Traditionen. In diesen Zusammenhang gehört auch die zweite Reflexion von Gregorio Iriarte über den Rassismus und die vielfältigen Diskriminierung in Bolivien.

Osvaldo Robles Segovia OP

Die Dominikaner in Bolivien

Seit Beginn der Kolonialzeit im 16. Jahrhundert sind die Dominikaner im heutigen bolivianischen Territorium präsent und haben sowohl zur Aussaat des Evangeliums als auch zur Vertiefung des christlichen Glaubens einen bedeutenden Beitrag geleistet. Der Orden bereitet sich gegenwärtig auf sein 800-Jahr-Jubiläum vor, zu dem es viele Veranstaltungen und Veröffentlichungen zu seiner Geschichte und seinem Wirken in der Welt geben wird. Da ist es angemessen, auch an die Anfänge und weitere Entwicklung dominikanischer Mission im genannten Gebiet zu erinnern: an die große Krise, die der Staatsgründung im frühen 19. Jahrhundert folgte, sowie an die Neuanfänge nach dem II. Weltkrieg. Die Erinnerung ist nicht nur von historischem Interesse, sondern dient auch als Ansporn für diejenigen, die sich dort heute noch im dominikanischen Geist engagieren.

Historischer Rückblick

Die Dominikaner kamen im Jahr 1540 als erste Gruppe spanischer Missionare, Mitglieder der peruanischen Ordensprovinz San Juan Bautista, nach Charcas (im heutigen Bolivien). Sie missionierten in den Dörfern um den Titicaca-See sowie in anderen Teilen des bolivianischen Altiplano (Hochebene zwischen den westlichen und zentralen Gebirgszügen der Anden). Die ersten Dominikanerklöster gründeten sie 1545 in Sucre („Santo Domingo“) und 1547 in Potosí („El Rosario“). Herausragende Missionare der ersten Zeit waren Fr. Tomás de San Martín (erster Bischof von Sucre, der die Gründung der ersten Universität Boliviens auf den Weg brachte) sowie sein Nachfolger, Fr. Domingo de Santo Tomás (Verfasser der ersten Grammatik und des ersten Wörterbuchs der Quechua-Sprache); ferner der „Diener Gottes“ Fr. Vicente Bernedo (genannt „Apostel der Christianisierung des Altiplano“, dessen Seligsprechungsprozess hoffentlich bald zum Ziel kommt). Die spanischen Dominikaner bemühten sich auch um die Missionierung der indigenen Stämme im Osten Boliviens, die sich allerdings als äußerst schwierig erwies. Folgende Märtyrer sind bekannt: Fr. Rodrigo de Aguilar, Fr. Miguel Pantigosa, Fr. Juan Dávila und Fr. Nicolás Gonzales.

Im Jahr 1825 wurde die Republik gegründet (sie nannte sich nach dem Befreier Simón Bolívar), und zwar unter der Ägide der kirchenfeindlich gesinnten Freimaurer. Alle katholischen Orden (mit Ausnahme der Franziskaner) wurden aufgehoben, ihre Besitztümer konfisziert und die Missionare des Landes verwiesen.

Im Jahr 1952 kamen die Dominikaner jedoch nach Bolivien zurück: Zuerst eine Gruppe von acht Brüdern der italienischen Ordensprovinz von Turin, die von Sucre und La Paz aus arbeiteten, aber nicht lange blieben. 1956 begannen etliche Brüder

der nordamerikanischen Ordensprovinz von Chicago eine interessante Mission in La Paz, Cochabamba und Santa Cruz. 1959 schließlich startete die deutsche Ordensprovinz „Teutonia“ ihr Engagement in Bolivien. Beide Provinzen gründeten Vikariate in diesem Land. Zusammen zählen sie augenblicklich 40 Brüder. Die Fusion beider Vikariate ist auf gutem Wege und das Generalkapitel von Rom (2010) hat die Gründung einer neuen dominikanischen Vizeprovinz in Bolivien beschlossen. Sie soll im Jahr 2013 erfolgen.

Herausforderung und Mission

Im Jahr 2016 wird der Predigerorden 800 Jahre alt. Seit 500 Jahren ist er im amerikanischen Kontinent präsent. Am vierten Adventssonntag 2011 jährt sich zum fünfhundertsten Mal die berühmte Predigt von Antonio Montesinos OP auf der Insel Hispaniola (heute Dominikanische Republik und Haiti; vgl. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Buch III, Kap. 4). Er hatte seinerzeit gefragt: „Sind diese (gemeint waren die versklavten *Indios*) etwa keine Menschen?“ So protestierte er vor den spanischen Eroberern gegen ihre ausbeuterischen Methoden. Solch ein Mut ist auch vom heutigen dominikanischen Prediger gefordert. Er muss die Zeichen der Zeit lesen können, hinsehen, hinhören und überlegen, welche konkreten Maßnahmen zu ergreifen sind. So kann unsere Predigt wieder prophetisch werden und einen Bezug zum Kontext der lebendigen Wirklichkeit gewinnen. Sonst läuft sie Gefahr ins Leere zu steuern, wenn das Wort Gottes nicht mehr den menschlichen Bedürfnissen entspricht. Unsere Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, sollten sich einem Prozess der „Inkulturation“ unterwerfen und auch die bestehenden regionalen Differenzen in Rechnung stellen.

Die Präsenz des Predigerordens in Bolivien ist immer missionarisch gewesen, wie wir bereits in unserem historischen Rückblick gesehen haben. Augenblicklich existieren zwei Großstrukturen des Ordens in diesem Land: die beiden Vikariate. Ihre Fusion und somit die Gründung einer wesentlich bolivianischen und selbständigen Vizeprovinz stellt für uns Bolivianer im Orden eine wahre Herausforderung dar, nämlich die Chance, unsere bolivianische Identität im Dominikanerorden zu finden. Wir gehören dann nicht mehr der jeweiligen „Mutterprovinz“ in den Vereinigten Staaten bzw. in Deutschland an, sind dann nicht mehr ordensrechtlich getrennt, sondern gehören zusammen, gehören gleichsam „uns selbst“. Wir sind dazu aufgerufen, gemeinsam unsere ureigene „bolivianische“ Antwort auf die Nöte und Bedürfnisse der Kirche in unserem Land zu entwickeln und die erforderliche Verantwortung zu übernehmen. Wir müssen uns fragen, welche Einstellung wir zu den sozio-kulturellen Veränderungen in unserem Land zu beziehen haben, wie wir mit den Problemen der ökonomischen Ungerechtigkeiten und den vielfältigen Phänomenen der Korruption und des Drogenhandels umgehen sollten. Zunächst besteht jedoch unsere wichtigste Aufgabe darin, uns als eine stabile Gemeinschaftsstruktur innerhalb des Ordens zu etablieren und in Eigenverantwortung unsere pastoralen Dienste zu regeln: die Seelsorge in den Pfarreien auf dem Land und in der Stadt, die Mitarbeit in kirchlichen Gremien, Insti-

tutionen und „Bewegungen“, die Lehre an Schulen und Universitäten – Arbeiten und Verpflichtungen, die wir zusammen mit unseren amerikanischen, kroatischen und deutschen Mitbrüdern und im Laufe von 50 Jahren übernommen haben und die wir sinnvoll fortführen müssen. Wir brauchen uns als Dominikaner in Bolivien nicht neu zu erfinden. Die Fundamente sind bereits gelegt, die ersten Stockwerke schon errichtet. Unsere Aufgabe ist, das Bestehende weiter auszubauen und, wenn möglich und notwendig, neue Stockwerke hinzuzufügen. Vermutlich sind Modifikationen angesagt, denn die Umstände verändern sich, neue Horizonte tun sich auf, neue Chancen bieten sich an. Da sind Mut und kreativer Unternehmungsgeist gefragt. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass uns vom Orden her wichtige Strukturen geistlichen und kommunitären Lebens und Handelns vorgegeben sind.

Die IV. Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Santo Domingo (1992) forderte in ihren Abschlussdokumenten auf, etwas Neues zu wagen: neue pastorale Methoden und eine neue Sprache in der Verkündigung, abgesehen von dem erforderlichen neuen Eifer. Das gilt ebenso für uns Dominikaner und unsere pastoralen Dienste sowie für die Ausbildung unseres Nachwuchses. Die wichtigsten Gesichtspunkte sind: der geistliche, kommunitäre und intellektuelle Sektor, das für uns Dominikaner besonders wichtige Studium, die Predigt sowie eine Spezialausbildung für neue Aufgaben gemäß den Erfordernissen der Kirche und der Gesellschaft. Eine besondere Aufgabe sollten wir darin sehen, den Glauben unserer bolivianischen Katholiken (immerhin 70% der Bevölkerung) zu vertiefen und zu festigen. Dazu sollten wir uns auch der Medien bedienen, die uns die moderne Technologie bereit stellt (Presse, Rundfunk, Fernsehen usw.). Aber wir dürfen nicht übersehen, dass wir in Bolivien eine im Vergleich zu anderen Ländern, besonders den außereamerikanischen, zahlreiche Beteiligung an der sonntäglichen Eucharistie verzeichnen dürfen. Hier haben wir eine Chance für die vertiefende Verkündigung, um die uns andere beneiden.

Ein besonders in Lateinamerika wichtiges Thema ist die so genannte „Option für die Armen“. Daraus ergeben sich auch für uns Dominikaner folgende Aufgaben: konkrete Projekte der Aktion, Stärkung der Organisation „Gerechtigkeit und Frieden“ und vieles mehr.

Bolivien ist ein Land, das wächst, das sich entwickelt, wenn auch langsam; es erfährt auch seine Grenzen bei inneren und äußeren Konflikten. Wir als bolivianische Dominikaner wollen unser Land in diesem schmerzhaften und konfliktreichen Prozess begleiten und dabei den Verlassenen, Vergessenen und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten nahe sein: durch unseren pastoralen Dienst, in der Lehre und in wahrhaft prophetischer Verkündigung.

Übersetzung aus dem Spanischen: Manfred Gerigk OP, Köln

Adhemar Angel Ventura Erazo OP (adhemarangel@hotmail.com), geb. 1972 in Santa Cruz (Bolivien), Studium der Philosophie, Moralthologie und Klinischen Psychologie. Anschrift: c/Colombia 0143, C. P. 1239, BOL-Cochabamba (Bolivia).

Gregorio Iriarte Pozueta

Bolivien: Aktuelle Politik und Kirche

Der Sozialismus ist ein Gesellschaftsprojekt mit bestimmten, ihm eigenen Merkmalen. Nichtsdestoweniger wird der Begriff in sehr unterschiedlichen Bedeutungen benutzt: Als sozialistisch definiert sich etwa die Regierung Zapateros in Spanien, ebenso wie es die französische Regierung zu Zeiten Mitterands oder die chilenische unter Frau Bachelet getan hat. Die kubanische Regierung bezeichnet sich selbst als marxistisch-leninistisch, viele wählen aber auch hier die Bezeichnung sozialistisch, so wie sie es für den Stalinismus oder den Maoismus tun. Auch die sozialdemokratischen Regierungen und solche, die vorgeben, den „Dritten Weg“ einzuschlagen, werden als sozialistisch eingestuft. Bevor wir also Werturteile über den Sozialismus abgeben, sollten wir zunächst klären, was wir konkret unter diesem Gesellschaftsprojekt verstehen.

Dazu empfiehlt es sich, klare Unterscheidungskriterien zwischen dem kommunistischen Marxismus und dem Sozialismus aufzustellen. Die dem Kommunismus oder leninistischen Marxismus eigenen Charakteristika sind: die Beseitigung jeglichen Privatbesitzes, insbesondere der sozialen Produktionsmittel, Ablehnung des Parteiensystems, Klassenkampf, Diktatur des Proletariats, Verteidigung des historischen Materialismus', militanter Atheismus etc.

Das Regime Hugo Chávez' in Venezuela wird heute von vielen als „sozialistisch“ bezeichnet, wobei man der Überzeugung ist, die Regierung Evos Morales' werde getreu den gleichen Weg einschlagen. Es ist aber offensichtlich, dass weder die Regierung von Hugo Chávez noch die von Evo Morales die notwendigen Eigenschaften aufweisen, um dem „marxistischen Sozialismus“ zugeordnet zu werden. Tatsächlich nennt sich „Evos“ Partei „Movimiento al Socialismo“ (Bewegung zum Sozialismus) und tatsächlich preisen und umwerben sowohl Chávez als auch „Evo“ das Regime Fidel Castros ebenso eindringlich, wie sie die Regierung der USA verteufeln. Dies hat in den Medien des Landes und auch international eine Fülle von Kommentaren ausgelöst und ist zweifellos einer der Faktoren, die bei vielen Menschen Angst und Schrecken hervorrufen. Am Treffendsten für die Regierung Venezuelas scheint uns der Begriff „populistisch“ oder der von Chávez selbst gewählte Begriff des „Neo-Populismus“. Es ist ein Po-

Gregorio Iriarte Pozueta OMI (gregorio.iriarte@gmail.com), geb. 1925 in Olazagutía/Navarra (Spanien), Prof. für Kritische Analyse und Publizistik an der Kath. Universität Cochabamba. Anschrift: c/Mayor Rocha 0146, C. P. 804, BOL-Cochabamba (Bolivien). Veröffentlichung u. a.: Sé amigo de ti mismo [in Vorb.].

pulismus mit einem hohen Anteil von „Caudillismo“⁴¹ der ständig versucht ist, das institutionelle Gefüge zu missbrauchen.

Die Notwendigkeit des politischen Wandels (*el cambio*)

Gehen wir davon aus, dass sich in Bolivien ein radikaler und tiefgreifender politischer Wandel vollziehen muss, damit Jahre, um nicht zu sagen Jahrhunderte überwunden werden können, die von Unterwürfigkeit und wirtschaftlicher sowie sozialer Exklusion geprägt waren. Der Neoliberalismus war der letzte sozialpolitische Faktor, der die Rückständigkeit und das Fehlen jeglicher sozialer Gerechtigkeit im Land verstärkt hat. Das neoliberale Modell kann zwar Reichtum hervorbringen, dieser wird aber grundsätzlich schlecht verteilt. In Bolivien hat diese diskriminierende Verteilung dramatische Formen angenommen, denn hier sind soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit so gut wie inexistent.

Einige sind der Meinung, der Kapitalismus und der globalisierende Neoliberalismus müssten humaner gestaltet werden. Dies ist allerdings nahezu unmöglich, denn die Prinzipien, auf denen dieses Entwicklungsmodell beruht, sind rein ökonomisch und materialistisch: Tatsache ist, dass die neoliberale Doktrin Arbeit und Kapital unterordnet, die natürlichen Ressourcen ausschließlich zum eigenen Nutzen vereinnahmt und ausbeutet und die Umwelt vergiftet. Haben gilt hier mehr als Sein. Auf der anderen Seite verherrlicht der Neoliberalismus den Wettbewerb und verbannt jegliche Form von Solidarität. Dem Armen darf Barmherzigkeit, nicht aber soziale Gerechtigkeit zuteil werden. Dieses System geht davon aus, dass der Arme arm ist, weil er es verdient hat, arm zu sein, und es ist logisch, ja sogar notwendig, dass es Arme gibt. Nur der darf triumphieren, der den Triumph verdient. Wer sich im Wettbewerb nicht behaupten kann, ist zum Leben am Rande der Gesellschaft verdammt. Seinen Platz in der Gesellschaft muss man sich im offenen Wettbewerb mit den anderen selbst erobern, und wer ihn sich nicht erobert, hat dies offensichtlich auch nicht verdient!

Ein neues Gesellschaftsprojekt für Bolivien muss damit beginnen, diesem falschen Entwicklungsmodell jegliche Legitimation zu entziehen. Aufgrund der Werte des Evangeliums und unserer „Katholischen Soziallehre“ können wir den globalisierenden Neoliberalismus nicht akzeptieren, denn er ist unmenschlich, undemokratisch und unchristlich.

Welchen Gesellschaftstyp wollen wir für Bolivien ...?

1. Um ein neues Bolivien Realität werden zu lassen, müssten wir zunächst neuen sozialen und historischen Subjekten einen soziopolitischen Stellenwert einräumen und deren Position stärken. Damit ist nicht nur die indigene Bevölkerung gemeint, die sich in der Tat von Jahrhunderten der Ausbeutung und Exklusion befreien muss; auch neue wichtige Protagonisten sind hier zu nennen, wie die Landbevölkerung und die Bauern (*el campesinado*) im Allgemeinen, die

- Frauenorganisationen, die Arbeiterinnen und Arbeiter, die verarmte untere Mittelschicht, die marginalisierten Sektoren unserer Städte und viele mehr.
2. Diese neue, kollektivierete soziale Führung muss ihre Rolle als Protagonisten notwendigerweise in eine Strategie einbetten, die von Komplementarität und nicht von Konfrontation oder Revanchedenken geprägt ist, und die keinesfalls neue Ausgrenzungen schafft.
 3. Dieser tiefe politische Wandel, den unser Volk anstrebt und herbeisehnt, muss von ethischen Maßstäben geprägt sein und sich an den Werten der Demokratie ausrichten. Wenn der tiefe Wandel sich nicht auf diesem unserem Wertemaßstab vollzieht, wird sich nichts ändern. Wenn die ethisch-moralische Krise nicht überwunden werden kann, wird sich jeglicher Wandel als oberflächlich und auf lange Sicht ineffizient erweisen.
 4. Dieser ethisch-moralische Wandel, den es zu implementieren gilt, darf sich nicht (wie viele zu Unrecht glauben) auf den Kampf gegen die politisch-administrative Korruption beschränken. Es ist ein grober Fehler, jegliche normative Moral auf das „Nicht Stehlen“ zu reduzieren. Ein Mensch kann etwa zu keiner Zeit der Versuchung des Stehlens erliegen, dabei aber sehr wohl unsolidarisch, egoistisch, rassistisch, verlogen, nachtragend und weiteres mehr sein. Gegen die Korruption muss gekämpft werden, wobei dies nicht ausreicht, um tatsächlich den Prozess der moralischen Aufrüstung in Gang zu setzen, den wir benötigen. Wir müssen eine neue und tatsächliche Werteskala entwickeln, sowohl im persönlichen, als auch im sozialen, familiären, politischen und wirtschaftlichen Bereich, um nur einige zu nennen. Egoistischer Individualismus, erbitterter Wettbewerb, diskriminierender Hochmut, historische Ressentiments sowie Spuren jeglicher Art von Rassismus müssen überwunden werden.
 5. Eine Herausforderung, die derzeit noch enormen Zündstoff birgt, ist die kulturelle Vielfalt. Der Begriff der Interkulturalität muss dringend weiterentwickelt werden und in alle Bereiche des Bildungssystems Eingang finden. Die Vielfalt der Kulturen, der Völker, der Ethnien, der Sprachen, etc., ist der größte menschliche Reichtum, den das Land besitzt. Dennoch müssen wir feststellen, dass auf nationaler Ebene gegenseitige Unkenntnis, Verkennen und Verachtung des Anderen sowie historisch bedingte regionale Ressentiments überwiegen.
 6. Wir müssen sowohl im Bereich der Wissenschaft und Technologie, als auch in der Erziehungsmethodologie, in der sozialen Kommunikation und im Gesundheitswesen einen Prozess der Sozialisierung unserer großen Errungenschaften anstoßen und hier ganz entscheidend vorankommen. Dabei muss dafür Sorge getragen werden, dass die enorme Kluft, die wir in puncto Lebensqualität in unserer Gesellschaft beobachten können, real verkleinert wird und sowohl auf dem Land, als auch in der Stadt eine Chancengleichheit angestrebt wird, die sich am Prinzip der Gerechtigkeit orientiert.
 7. Die gewaltigen Bodenschätze unseres Landes wie Gas, Erdöl, neue mineralogische Vorkommen u. v. m. sind Eigentum des Staates und somit im Grunde genommen reale Güter der gesamten nationalen Gemeinschaft. Dies sollte beachtet werden, bevor man gewisse Konzessionen an Regionen vergibt, die von der Natur mit diesen wertvollen Reserven in besonderer Weise begünstigt wurden.

8. Nun zur Kirche und deren notwendigen Beitrag zu unserer Gesellschaft: Wir beobachten in der Bevölkerung das Bedürfnis, die gegenseitigen Disqualifizierungen und den Graben zwischen“ „Evos“ Regierung und der katholischen Hierarchie zum Wohle des Landes zu überwinden. Damit soll keineswegs die Unabhängigkeit infrage gestellt werden, die die Neue Politische Verfassung dem Staat gegenüber den verschiedenen religiösen Glaubensrichtungen gewährt. Die große Mehrheit der Bevölkerung wünscht sich diesen ehrlichen und respektvollen Dialog.
9. Wir sind nicht der Meinung, dass die Kirche in Bolivien in der öffentlichen Meinung an Glaubwürdigkeit verloren hat. Was sie jedoch verloren hat, sind Einflussphären, die dem Land gut getan haben. So hat die vermittelnde Rolle der Kirche im Laufe der letzten Jahre durchaus positive Auswirkungen auf die Gesellschaft gehabt. Es ist nicht ratsam, auf diese vermittelnde Funktion der Kirche zu verzichten, und zwar nicht wegen ihres eigenen guten Rufes, sondern im Hinblick auf das Wohl unseres Landes, das fortwährend von Konfrontation und sozialer Krise bedroht wird.
10. Bolivien ist auf dem Weg des politischen *cambio*. Wir sind uns darüber im Klaren, dass sich in Bolivien ein tiefreichender politischer Wandel vollziehen muss. Dafür gilt es, ein neues Staatsmodell zu entwerfen, das den absorbierenden Zentralismus, die Ausgrenzung, die extreme Armut, die Konzentration des Reichtums und des Grund und Bodens ein für allemal abschafft; ein Staatsmodell, das eine umfassende Entwicklung ankurbelt und das Schluss macht mit dem globalisierenden System und jeglicher Diskriminierung der Rassen.

Grundvoraussetzungen

Um dies zu erreichen und um das friedliche Miteinander in unserem Land zu gewährleisten, müssen zwei elementare Grundvoraussetzungen akzeptiert werden: die Vielfalt und der komplementäre Charakter der Gesellschaft. Bolivien ist sowohl in nationaler Hinsicht, als auch in Bezug auf seine Kulturen, seine Sprachen sowie seine religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Werte ein höchst plurales Land. Dieses große Potential muss ganz bewusst angesprochen werden. Dafür müssen aber zunächst ein Konsens gefunden und die ständigen Konfrontationen überwunden werden. Das Erfolgsgeheimnis Boliviens liegt in der vollen Akzeptanz der sowohl regionalen als auch kulturellen Komplementarität des Landes.

Übersetzung aus dem Spanischen: Renate Flügel, Bonn

01 Anm. der Übersetzerin: Mit *Caudillismo* (span.: caudillo, Heerführer) bezeichnet man die autoritäre,

nicht institutionell verankerte Leitung, die eine Person (der *Caudillo*) über eine soziale Gruppe ausübt, um eine politische, ökonomische oder

soziale Situation zu verändern, die diese Gemeinschaft schädlich beeinflusst.

Nicolas Ramírez Flores

Interkulturalität in Bolivien

Die Themen Kultur, Ethnie¹ und Ureinwohner sind in Bolivien in das öffentliche Bewusstsein zurückgekehrt. Erst kürzlich wurde die „indigene Frage“ in die aktuelle politische Verfassung des Landes aufgenommen (CPE, 2009)² und durchzieht deren gesamten Text. Die Konstitutionalisierung der indigenen Realität bedeutet für die Einen die Hoffnung auf eine stärkere Einbindung in politische und ökonomische Entscheidungen des Staates und auf eine Anerkennung der kulturellen Vielfalt. Für die Anderen ist damit eher die Gefahr einer ethnischen Spaltung des Landes und der Beginn von ethnischer und rassistischer Diskriminierung verbunden. Das neu erwachende indigene Selbstbewusstsein offenbart darüber hinaus die historische Realität der Ausgrenzung und die dringende Notwendigkeit der Integration für den bolivianischen Staat. Außerdem ist es ein Protest gegen den Rassismus und die latente kulturelle Diskriminierung innerhalb unserer Gesellschaft.

Vielvölkerstaat Bolivien

Dem Zensus des Jahres 2001 zufolge fühlen sich 62 % der Bevölkerung einer indigenen oder nativen Gruppe zugehörig. Laut Zensus beläuft sich die Zahl der indigenen Einwohner auf 4.133.138 bei einer bolivianischen Gesamtbevölkerung von 8.274.325 Personen; davon leben 1.857.342 in städtisch und 2.275.796 in ländlich geprägten Gegenden.³ 30,7 % gehören der Sprachgruppe der Quechua an, 25,2 % der der Aymara und 6,1 % einer anderen indigenen Gruppe aus dem Osten Boliviens: darunter sind die Chiquitanos mit 2,2 % und die Guaraní mit 1,6 % die zahlenmäßig größten.⁴ Bolivien ist ein multiethnisches, multikulturelles, multilinguales und multinationales Land⁵; allerdings steht ihm die Herausforderung noch bevor, sich auch tatsächlich als ein solches, d. h. als interkulturell und plural zu begreifen und zu konstituieren. In diesem Land koexistieren viele Kulturen: die indigenen Kulturen oder Nationalitäten, die afro-bolivianische Kultur, die spanischsprachige Kultur der kreolischen Mestizen und, wenn auch zahlenmäßig in weit geringerem Umfang, die aus anderen Breitengraden der Welt stammenden Kulturen.⁶

Nicolás Ramírez Flores
 (nicocaiza@hotmail.com), geb. 1973 in Caiza „D“ – Potosí (Bolivien), Grundschul- und Gymnasiallehrer für die Fächer Religion, Ethik und Philosophie. Anschrift: c/Misissippi s/n, BOL-Sucre (Bolivia). Veröffentlichung u. a.: *Modernidad, Autoritarismo, Democracia y Tradicionalidad en la Filosofía Política* de Hugo Celso Felipe Mansilla, Cochabamba 2007.

Hinter der Zahl der Ethnien oder Kulturen verbergen sich insgesamt zwischen 33 und 37 verschiedene ethnische Gruppen, deren Klassifizierung und Einordnung auf der Sprache basiert, in welcher sie miteinander kommunizieren.⁷ In diesem Sinne erkennt Artikel 5 der aktuellen Verfassung des Staates 36 Sprachen auf dem gesamten bolivianischen Staatsgebiet an: Aymara, Araona, Baure, Bésiro, Canichana, Cavineño, Cayubaba, Chácobo, Chimán, Ese Ejja, Guaraní, Guarasu'we, Guarayu, Itonama, Leco, Machajuyaikallawaya, Machineri, Maropa, Mojeño-Trinitario, Mojeño-Ignaciano, Moré, Mosetén, Movima, Pacawara, Puquina, Quechua, Sirionó, Tacana, Tapiete, Toromona, Uru-Chipaya, Weenhayek, Yaminawa, Yuki, Yuracaré und Zamuco.

Die *Urus*, die *Aymara* und die *Quechua* siedeln traditionellerweise im Hochland und in den Tälern Boliviens. Heute sind sie, bedingt durch diverse Wanderungsbewegungen, allerdings auf dem gesamten bolivianischen Territorium anzutreffen, wobei die *Aymara* und die *Quechua* die größten ethnischen Gruppen bilden. Die restlichen Nationalitäten finden sich entlang der Ebene, in Amazonien und im bolivianischen Teil des Chaco. Die Hauptgruppen im Osten Boliviens stellen die *Guaraní-Chiriguano*s, die *Chiquitano*s und die *Moxos* dar. Darüber hinaus existieren viele weitere Gruppierungen, die zahlenmäßig aber entweder sehr klein sind, oder sich im Aussterben befinden.

Kulturelle Identität – kulturelle Diversität

Die Frage der kulturellen Identität ist heute – ausgelöst durch die derzeitige sozio-kulturelle und politische Lage in Bolivien – ebenfalls in der öffentlichen Diskussion angelangt. Viele Bolivianer identifizieren sich mittlerweile vollkommen problemlos mit einer der kulturellen Gruppen Boliviens und bekennen sich offen dazu. Sie ziehen es vor, sich selbst einer der ursprünglichen bolivianischen Kulturen zuzuordnen und sich auch danach zu benennen, so z. B. den *Quechua*, den *Mojeños*, den *Movima*, den *Lecos*, den *Tacana*, den *Yuracaré* und den anderen Bezeichnungen. Für diese kulturelle Verortung finden regional auch die Begriffe *Colla*, *Camba*, *Chapaco* und *Chaqueño* Verwendung.⁸ Die indigenen Herkunftsbezeichnungen wie *originario*, *campesino* oder *indio* finden hingegen weniger Verwendung, weil sie insbesondere im bolivianischen Kontext stark pejorativ und diskriminierend eingefärbt sind. Deswegen werden sie vorwiegend von sozialen, gewerkschaftlichen und indigenen Bewegungen und Organisationen, verbunden mit politischen und ideologischen Forderungen, verwendet.⁹ Auch der Begriff *Mestize* war bis vor kurzem vollkommen selbstverständlich, wird aber mehr und mehr in seiner Zweideutigkeit wahrgenommen. In Zusammenhang mit dem Begriff des Mestizen tauchten unlängst auch die Bezeichnungen *Quechua-Mestize*, *Guaraní-Mestize*, *Aymara-Mestize* etc. auf, um zu verdeutlichen, dass viele Menschen zwei Kulturen in sich tragen, d. h. Elemente westlicher und einer indigenen Kultur.¹⁰

Die kulturellen Identitäten der Ureinwohner sind im Laufe sowohl der kolonialen als auch der republikanischen Geschichte stark von der westlichen Kultur der kreolischen Mestizen unterdrückt worden. Der Verlust dieser Identitäten wurde und

wird vor allem durch persönliche und institutionalisierte Diskriminierung verschuldet, unter welcher die *indígenas* in der Gesellschaft zu leiden haben.

Viele Menschen verwenden deswegen im Alltag eine Art Tarnung: sie geben beispielsweise vor, Mestize kreolischer Abstammung oder Stadtbewohner zu sein, um nicht Objekt einer wie auch immer gearteten Diskriminierung zu werden. Die kulturelle Identität der indigenen Völker wurde über lange Zeit hinweg weder respektiert noch toleriert und erfuhr in keiner Weise eine Aufwertung.¹¹ Vielmehr ging man davon aus, dass es sich um eine unterlegene, minderwertige Erscheinung handle, die es zu überwinden galt. Deswegen sprach man auch von der „Zivilisierung der Indios“. Alles, was sich in dieser Kultur von der der Kreolen unterschied, wurde Ziel von Assimilierungsbestrebungen und Segregation oder schlichtweg abgelehnt.¹² Der gleiche Staat mit seinen Institutionen, darunter insbesondere dem Bildungssystem und den modernen Medien, hat es bis heute nicht vermocht, diese kulturelle Diversität aufzugreifen und eine kulturelle Identität der indigenen Völker auszubilden.

Die kulturelle Diversität ist eine dem Land innewohnende Realität, wird aber von einigen als Ursache und Manifestierung der Spaltung des Landes angesehen, weswegen es möglichst nicht erlaubt werden sollte, eine bolivianisch-kulturelle Identität auszubilden. Im Gegensatz dazu wird eben diese Vielfalt von anderen wiederum als Reichtum des Landes angesehen, der unbedingt erhalten und gefördert werden muss. Vielleicht sollten wir die kulturelle Vielfalt einfach als einen Teil unserer Identität als Bolivianer auffassen und akzeptieren. Positiv betrachtet könnte die kulturelle Diversität ein zentrales Element für eine soziale, menschliche und nachhaltige Entwicklung unseres Landes sein. Deshalb erscheint es äußerst sinnvoll und notwendig, die indigenen Kulturen nicht länger als rückständige und unterentwickelte Randerscheinungen zu betrachten, sondern als wertvolle Teile der Gesellschaft, die mit ihren Weltanschauungen neue Formen und Ideen des Zusammenlebens mit anderen Menschen und der Natur beisteuern können.

Sprache und Identität

Die Muttersprache ist eines der ausdrucksstärksten Elemente der indigenen Kulturen Boliviens, da sie die kulturelle Identität des gesamten Landes prägen. Viele Menschen identifizieren sich mit einer bestimmten Kultur, da sie in irgendeiner Form deren Sprache sprechen. So fühlt man sich beispielsweise der Kultur der *Quechua* zugehörig, weil man Quechua spricht. Familie, Gemeinschaft und soziale Beziehungen begründen und beeinflussen den natürlichen Lernvorgang einer Sprache. Viele Bolivianer sind bilingual, d. h. sie sprechen eine indigene Sprache und Spanisch. Die Tatsache, dass jemand die indigene Sprache nicht spricht, obwohl er zu einer der entsprechenden Kulturen gehört oder in einer Region mit großem indigenen Bevölkerungsanteil lebt, ist meistens darauf zurückzuführen, dass diese Sprachen von einigen Familien in ihren Häusern oder von Lehrern in

den Schulen verboten wurden, weil man sie für die Ursache von Diskriminierung hielt und für Unterentwicklung und Armut verantwortlich machte.¹³

Darüber hinaus drang die indigene Sprache nie bis in die offiziellen oder akademischen Kreise vor, weswegen die größte Herausforderung wohl darin besteht, sie in den verschiedenen öffentlichen und privaten Institutionen des Landes zu verankern. Die CPE (2009, Art. 5) erkennt 36 ursprüngliche Sprachen an und betont, dass alle Amtsträger zumindest die Sprache ihrer eigenen Region sprechen und darin so sicher sein sollten, dass sie ihre Amtsgeschäfte in der entsprechenden Sprache führen können. Die neue soziokulturelle Lage des Landes, die neuen rechtlichen Voraussetzungen und die multikulturelle und vielsprachige Realität des Landes verweisen auf die Notwendigkeit für jeden Bolivianer, unabhängig von seiner sozialen oder kulturellen Herkunft, eine indigene Sprache zu sprechen. Das Erlernen einer solchen Sprache könnte sowohl die eigene kulturelle Identität als auch das Verständnis für andere Kulturen stärken und aufwerten. Sprachkenntnisse ermöglichen darüber hinaus nicht nur die Kommunikation mit anderen Menschen oder in den öffentlichen Einrichtungen, sondern führen vor allem zu einem vertieften Einblick in fremde Kulturen. Umso bedauerlicher ist es, dass das systematische Erlernen einer nativen Sprache bis vor kurzem – im Rahmen der *Educación Intercultural Bilingüe (EIB)* – auf die aus den ländlichen Gebieten stammenden *indígenas* beschränkt blieb.¹⁴

Koloniales Erbe

Die Beziehung zwischen den kreolischen Mestizen und den einheimischen Kulturen war über einen weiten Teil der Geschichte hinweg sehr asymmetrisch geprägt und manifestierte sich vor allem in einer Politik der Assimilation, des Ausschließens, der Segregation und der Auslöschung. Seit der nationalen Revolution im Jahr 1952 gab es Ansätze zur Vermischung und zur „Kastilianisierung“ der indigenen Kulturen mit dem Ziel, eine Art Hybridkultur im Stil der *mestizo*-kreolischen Kultur zu schaffen.¹⁵ Man wollte die indigenen Kulturen und die damit verbundenen kulturellen Unterschiede zum Verschwinden bringen, um so einen stärkeren sozialen Zusammenhalt zu erreichen. Es versteht sich fast von selbst, dass die vorherrschende Kultur als höherwertig und als den für minderwertig erachteten einheimischen Kulturen absolut überlegen betrachtet wurde, weswegen man vor allem darauf bedacht war, die eigene kulturelle, ökonomische, politische und soziale Vormachtstellung zu wahren, d. h. mehr oder weniger das koloniale System zu erhalten und fortzuführen.

Heute rückt die Rede vom interkulturellen Dialog zwischen der vorherrschenden und den nativen Kulturen stärker in den Vordergrund, der aber vermutlich unmöglich bleiben wird, solange ein Machtgefälle zwischen beiden besteht.¹⁶ Die Herausforderung besteht also darin, die Entwicklung der Multikulturalität seit der Entkolonialisierung zur Sprache zu bringen, was letztendlich einen Wandel der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, welche sich vor allem im mentalen und

strukturellen Entwicklungsstand der bolivianischen Gesellschaft äußern, bedeutet.¹⁷

Rassismus¹⁸ und kulturelle Diskriminierung stellen in Bolivien immer noch eine Realität dar, die vom öffentlichen und privaten Raum bis hinein in die sozialen Interaktionen präsent ist. Die „indigenen Eigenschaften“, wie Name, Hautfarbe, Sprache, Leben auf dem *campo*, Kultur, das Bildungsniveau und der sozioökonomische Status sind in Bolivien Ursachen der kulturellen Diskriminierung, da diese eine stark ethnische und sozioökonomische Ausrichtung aufweist. Die bedürftigsten Mitglieder der Gesellschaft und diejenigen, die nur geringen Zugang zu formaler Bildung haben, sind gerade die indigenen *campesinos*. In Bolivien existiert, neben strukturellem und institutionellem Rassismus, eine spezielle Form des personal-kulturellen Rassismus, der insbesondere in ablehnendenhaltungen, Gesten und Verbalinjurien gegenüber andersartigen Kulturen seinen Ausdruck findet. Auf struktureller Ebene werden Institutionen geschaffen, die es Personen indigener Herkunft schlichtweg unmöglich machen, höhere Ämter in der Hierarchie zu bekleiden, sei es in der Armee, in der Kirche, im Bankwesen, im Sport, in der Politik, im Kulturbetrieb, im Bildungswesen, im universitären oder anderen Bereichen.

Persönliche und strukturelle Diskriminierung sind also nichts anderes als eine Positionierung ethnischer und politischer Vormachtstellung der *mestizo*-kreolischen Kultur über die indigenen Kulturen, oder, mit anderen Worten ausgedrückt, ein Zeichen dafür, dass das Kolonialsystem in Bolivien immer noch lebendig ist und Gültigkeit besitzt. Die *indígenas* werden in ihrem eigenen Land von kreolischen Mestizen und kulturell assimilierten *indígenas blanqueados* diskriminiert.¹⁹ Aus genau diesem Grund enthält die CPE (2009: Art. 30–32) einen eigenen Abschnitt über die Rechte der *indígenas*.

Bildungssystem

Theorie und Praxis des Bildungssystems sind in gleicher Weise auf die Eliminierung kultureller Identität und Diversität ausgerichtet, um eine einheitliche spanische Kultur auszubilden, die die Homogenisierung und Uniformierung der bolivianischen Bevölkerung nach den Maßstäben der vorherrschenden *mestizo*-kreolischen Kultur zum Ziel hat. Es sucht die „Kastilianisierung“ und die Verwestlichung, d. h. die Umformung in eine kreolisch-spanische und somit in eine westliche Kultur,²⁰ wobei die kulturelle Identität und Vielfalt nicht gewürdigt werden, im Gegenteil: in den Schulen versucht man über offene und versteckte Regulierungen des Lehrplans jegliche Erscheinungsformen der ursprünglichen Kulturen zu leugnen, abzuwehren, zu übergehen, zu verbieten, zu bestrafen und zu verteufeln. Nur wenige erfahrene Lehrer und Dozenten bringen den Mut auf, bestimmte Elemente der indigenen Kulturen zu thematisieren, wobei es sich in den meisten Fällen aber um Randerscheinungen und folkloristische Aspekte handelt, so im immer noch rechtskräftigen Gesetz zur Bildungsreform (Gesetz 1565 aus dem Jahr

1994), in der Verfassung des Staates (2009) und im Gesetzesentwurf zur Bildungspolitik von Elizardo Pérez und Avelino Siñani (2006).

Trotz allem wird man aber feststellen müssen, dass das Thema der interkulturellen Bildung mit seiner großen Spannweite und Komplexität bisher noch nicht in einer umfassenden, profunden und systematischen Weise behandelt wurde.

Obwohl es in der letzten Zeit einige Institutionen gab, die Pilotprojekte zur interkulturellen und bilingualen Erziehung gestartet haben, waren diese doch eher auf den sprachwissenschaftlichen Bereich und auf die indigenen Schüler aus ländlichen Regionen beschränkt.²¹ Dabei müsste sie doch vielmehr für sämtliche Schüler und Studenten als verpflichtend vorgesehen werden, unabhängig vom kulturellen, sozialen, ethnischen und ökonomischen Hintergrund, da die Interkulturalität sowohl eine Herausforderung durch, als auch eine Antwort auf unsere multikulturelle, multinationale und multilinguale Realität ist. Hierfür, d. h. für das gegenseitige Verständnis und das friedliche Zusammenleben in einem sowohl nationalen als auch globalen Zusammenhang, ist die interkulturelle Bildung von nicht zu unterschätzendem Wert.

Übersetzung aus dem Spanischen: Bernhard Kohl OP, Leipzig – Berlin

01 In diesem Beitrag werden die Termini *Ethnie* und *ethnisch* als Synonyme für den Begriff *Kultur* verwendet, wodurch eine Assoziation dieser Termini mit dem Begriff der *ethnischen Minderheit* verhindert wird, der gewisse Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft gegenüber den ethnischen Gruppen in sozialer, ökonomischer und kultureller Hinsicht bezeichnet.

02 Die „Politische Verfassung des Vielvölkerstaates Bolivien“ wurde am 25. Januar 2009 durch ein Referendum der bolivianischen Bevölkerung bestätigt.

03 Instituto Nacional de Estadística de Bolivia, 2003.

04 Vgl. X. Albó/A. Anaya, Niños alegres, libres y expresivos. La audacia de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, La Paz 2004, 21.

05 Vor Kurzem hat sich Bolivien als plurinationaler Staat verfasst (CPE, Artículo 1). Vgl. X. Albó/F. Barrios, Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías. Informe Nacional de Desarrollo Humano, 2006, 41.

06 Vgl. X. Iturralde, Enmarañado de culturas en Bolivia sin logro de

modernidad, in: *Temas en la crisis* No. 65 IV, 2004.

07 Vgl. X. Albó/F. Barrios, 2006, 17–24; A. Diez, Las etnias en Bolivia. En *Bolivia Mágica*. Tomo I, La Paz 1993, 108–146; R. Gutiérrez, La antropología y el análisis cultural aplicado a la educación, La Paz 1994, 35–38; M. Montaña, Guía etnográfica lingüística de Bolivia. Tomo I y II, La Paz 1987.

08 Vgl. X. Albó/R. Romero, Interculturalidad, Barcelona 2005, 53f.

09 Vgl. X. Albó/F. Barrios, 2006, 45–46. In der CPE wird der Oberbegriff „*indígena originario campesino*“ eingeführt, um die indigene Realität möglichst umfassend wiedergeben zu können.

10 Vgl. Programa de las Naciones Unidas para el – PNUD, Interculturalismo y Globalización. La Bolivia posible. Informe Nacional de Desarrollo Humano, La Paz 2004, 105.

11 Vgl. X. Albó/F. Barrios, 2006, 45.

12 Vgl. ebd., 44.

13 Vgl. L. Lopez, De rescuicos a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia, La Paz 2005, 114–115; X. Albó/A. Anaya, 2004, 27–38.

14 Vgl. ebd., 62–63.

15 Vgl. B. Lozada, La educación intercultural en Bolivia. La Paz 2005, 60.

16 Vgl. J. Estermann, Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural, in: R. Fornet, Interculturalidad crítica y descolonización, La Paz 2009, 66f.

17 Vgl. J. Víaña/L. Tapia/C. Walsch, Construyendo interculturalidad crítica. La Paz 2010.

18 Momentan wird in der Nationalversammlung und in der Gesellschaft zum ersten Mal über ein Gesetz gegen den Rassismus debattiert.

19 Vgl. X. Albó/R. Romero, 2005, 39.

20 Vgl. L. Lopez, De rescuicos a boquerones. La educación intercultural bilingüe en Bolivia, 2005, 59–63; Ministerio de Educación y Culturas, Primer encuentro Pedagógico del Sistema Educativo Plurinacional. Currículo Base del Sistema Educativo Plurinacional, La Paz 2008.

21 Vgl. L. Lopez, 2005; X. Albó/R. Romero, 2005.

Antonietta Potente

Das Echo einer Predigt

Antonio Montesinos (1511) und die Folgen

Während sich die Welt immer mehr als globale Wirklichkeit definiert¹, kann ich selbst nicht bestreiten, dass ich in einem Land wie Bolivien lebe, mit seiner offenkundigen identitären und historischen Vielschichtigkeit, und folglich mit einem von alters her ihm innewohnenden Gestaltungspotential. Es ist ein Land, das in den letzten Jahren von einem stürmischen und einflussreichen sozio-politischen Wind heimgesucht wurde: hoher und niedriger Luftdruck – der üblicherweise die Ursache von Windströmungen ist –, ein Ungleichgewicht, das Luftverwirbelungen im ganzen Land hervorruft. Dies ist direkt von der Sonnenenergie beeinflusst, das auch jenes substantielle Element in der symbolischen und der praktischen Welt jenes Volkes ist, das sich zwischen Bergrücken, Tälern und den tropischen Regenwäldern des Amazonas erstreckt. Dieser Wind steht für eine Luftströmung, die nicht nur uns selbst traf, sondern die bewirkte, dass sich mit uns auch Symbole, Sinngehalte, Bilder, Ideen und Träume veränderten.

Eine lebendige und zugleich neuartige Erinnerung

Auch heute, während ich schreibe, ist ein ausgesprochen windiger Tag und mitten aus diesen Strömungen heraus will ich aufmerksam machen auf für eine Predigt, die an einem längst vergangenen vierten Adventssonntag von einer der vielen Inseln der Karibik verkündet wurde. Während ich versuche dorthin zurückzukehren um jene Worte zu hören, vergesse ich dabei nicht, dass ich aus einem Land schreibe, wo wir – es sei denn wir waren allzu unaufmerksam oder zu sehr mit unseren armseligen Privilegien beschäftigt – alle nur zu gut wissen, was es bedeutet, von wechselnden Luftströmungen heimgesucht zu werden.

Es ist für mich unvermeidlich meine Gedanken zu entfalten, ohne Intuitionen, Träume und Wirklichkeiten wiedereinzuholen, die, einmal ge-

Antonietta Potente OP

(wayrurito@gmail.com), geb. 1958 in Loano (Italien), Prof. für Moralthologie an der Kath. Universität Cochabamba und anderen universitären Einrichtungen in Bolivien, Lateinamerika und Italien. Anschrift: c/Callajchullpa, Zona El Paso, C. P. 5184, BOL-Cochabamba (Bolivien). Veröffentlichung u. a.: *Il sottile filo che sostiene il mondo. Considerazioni sulla vita e su noi stessi*, Pratovecchio (Italia) 2008.

weckt, ohne zu verebben sprudeln in der Phantasie eines Volkes und von uns allen, die wir in diesem Land leben. Ich schreibe aus Bolivien und entwerfe dabei *eine lebendige und neuartige Erinnerung* (dieser Ausdruck stammt von Bartolomé de Las Casas) eines facettenreichen Volkes, das zurückkehrt, um seine eigene Geschichte zu formen und dabei einen wunderschönen Ausspruch hervorbringt, indem es alte Träume, Wünsche und Forderungen wieder wachruft. All dies ist eingewebt in ein individuelles und kollektives Unbewusstes, das keine zeitliche oder geografische Verortung aufweist und ganz ohne Gesetzmäßigkeit immer dann zurückkehren will, wenn die Menschen es zulassen. Es handelt sich um einen Ausspruch, der uns helfen könnte, das Echo dieser uralten Predigt zu verstehen, die in der Karibik verkündet wurde und sich auf alle Zeiten und Völker hin ausstreckt: „Bolivien ... ein Staat ... ein Vielvölkerstaat, frei, unabhängig, souverän, demokratisch, interkulturell ...“²

Eine schöne und doch merkwürdige Wortkombination, einem Theorem aus der Quantenphysik viel ähnlicher, in dem immer neue Möglichkeiten und Variationen stecken. Ein politischer Ausspruch, der sich anhört wie ein scheues, aber gleichzeitig starkes prophetisches Wort. Er kommt einem Laborversuch gleich, den wir als Volk noch verstehen müssen.

4. Advent 1511: Predigt des Antonio Montesinos und seiner Brüder

Wie viele Jahrhunderte sind verstrichen, um dies zu erreichen! Wie viele Menschenleben sind vergangen, bevor auch nur vermutet werden konnte, dass derartige möglich sei! Es geht um den Versuch eines Volkes, das seine eigene Zeit rekonstruiert, indem es die kostbaren Fragmente einer langen Geschichte miteinander verbindet, mitten zwischen Vergessenem, leisen Erinnerungen und Bedeutsamen, die ins Bewusstsein dringen. Es geht nicht nur um wirtschaftliche und soziale Forderungen, sondern auch um die Suche nach dem, was in der offiziellen Geschichtsschreibung unterschätzt wurde und dazu helfen kann, neuen Atem zu erhalten. Es geht um die Anerkennung einer tieferen Identität, in der Weisheiten und unerlässliche Träume beheimatet sind, um auf eine neue Weise leben zu können, wo das zutiefst Menschliche mit dem Transzendenten koinzidiert. Es geht gleichsam um ein Eintauchen, das ein Geheimnis weckt.

Keine rein politische, wirtschaftliche oder soziologische Synthese wird den tieferen Sinn dieser historischen Ereignisse ans Tageslicht bringen, weder was sich an jenem vierten Adventssonntag des 16. Jahrhunderts ereignete, noch was in Bolivien geschah und heute noch geschieht.

Diese Skizze über die Erinnerung an jene alte Predigt, die fälschlicherweise als „Predigt des Antonio Montesinos“ bekannt ist (fälschlicherweise deshalb, weil die Predigt selbst von der ganzen dominikanischen Kommunität der Insel entworfen wurde), ist all jenen Personen und Gruppen gewidmet, die hier in Bolivien und an anderen Orten der Welt im Laufe der Jahrhunderte kreative Lebensträume unterstützt haben und diese, trotz institutioneller, politischer, religiöser und kultureller Ängste und Stagnationen weiterhin unterstützen. Inmitten dieses Strudels von

Ideen, Gefühlen und Intuitionen frage ich mich: Wer kann uns helfen, diesen alten karibischen Kairos besser verstehen zu lernen? Welcher Lektüreschlüssel ist zu verwenden, damit nicht der tiefere Sinn dessen, was am vierten Adventssonntag auf der Insel *La Española* geschah, verloren geht? Sie selbst, d. h. sie, die diese Worte in der heißen Luft der Insel entworfen haben, haben eine Redeweise entwickelt, die mit dem klassischen Predigtstil brach, den die Bewohner jenes Gebietes lange Zeit vernommen hatten. Hoffentlich können wir hier das Gleiche tun!

Es handelt sich um eine Predigt, die den mystisch-politischen Raum wachruft, von dem her die wirkliche Kreativität des Lebens und des Glaubens ausgebildet werden, die die Institutionen viel später erst einbeziehen werden, um sie als Rechte von Individuen und Völkern in gesetzliche und institutionelle Rahmen zu transferieren und dort einzufügen. Dennoch hat sich das, was später positives Recht ist, vorher durch das Wissen derjenigen kultiviert, die mit den verborgenen Seiten des Lebens vertraut waren, die wie Gott dessen Preis kannten und wussten wie viele Geburtsschmerzen sie durchlitten hatten, weil sie mit Gott insgeheim die Tage gezählt hatten (vgl. Ij 39,1-2), und weil sie wussten, dass „aus diesen verborgenen Quellen des menschlichen Individuums Zukunft entsteht und sicherlich entstehen wird“⁴³.

Es ist nicht das erste Mal, dass ich gefragt werde, diesen Text zu kommentieren, doch kommt es mir jedes Mal so vor, als wäre es zum ersten Mal. Wörter vermischen sich dabei mit Bildern und Symbolen. Es vermischt sich das, was ich von dieser Geschichte bereits kenne mit dem, was ich noch nicht verstanden habe.

Ein Echo

Was uns erreicht, ist nur das Echo einer „Predigt“, etwas was einem leisen Wimmern gleichkommt, das sich zum Schrei wandelte und das überraschenderweise alle Völker und Jahrhunderte erreichte. Es sind gleichsam unausgesprochene Worte, die dann aufgrund ihrer eigenen Stärke hörbar wurden. Es sind Worte, die sicherlich schon früher die Runde auf der Insel machten, gleichsam als verborgene Gedanken, Gefühle, Tränen und Enttäuschungen, die die Zwischenräume des Lebens bewegten, die sich aufhielten zwischen Unbewusstem und Bewusstem, zwischen Individuellem und Kollektivem, und die die erste dominikanische Gemeinschaft beschäftigten. Ein geschauter und gehörter Schrei, in die Betrachtung genommen, lange darüber meditiert, und anschließend diskutiert, miteinander geteilt und eingefügt in den Prüfstein der evangelischen Erinnerung: Letztlich ein Grenzstein, wie viele sie definieren, der die Wirklichkeit spaltet, die von sich aus eine ist, die aber schon gespalten war durch die Privilegien einiger weniger und der Ausbeutung der anderen. Es geht um den Anfang eines Bewusstwerdens, das wie ein Echo den Ozean überquert und Initiative sein wird für einen wirklichen Prozess, bei dem zwei Welten aufeinandertreffen werden. Es sind gewaltige und strafende Worte, wie der gleiche Bartolomé de Las Casas schreiben wird, in einem sozialen Kontext, der auf Zwang und Ängsten beruht. Es handelt sich um den Kontext des ungerechten Eindringens, nicht nur in ein Territorium und an

seine Ressourcen, sondern auch in seine intimsten Identitäten. Es geht um Gewalt, es geht um die Negation von Weltanschauungen und von verborgenen und offenkundigen Lebensweisheiten. Es geht um geraubte Geschichten, die später den Ausgebeuteten angeblich „wieder anezogen“ wurden.

Der Boden, von dem her Theologie betrieben wird und die Weltsicht, die der Predigt zugrundeliegen, sind Wirklichkeiten, weil, wie Raimund Pannikar sagte, „jede Frage nach Gott nicht in erster Linie die Frage nach seinem Sein ist, sondern nach seiner Wirklichkeit“. Er nennt sich Christus, weil er selbst das zutiefst Menschliche wachruft, die Erinnerung an eine Identifikation: Jene sind „Christusse“, wird Bartolomé de Las Casas dann sagen und verwendet dabei einen Ausdruck, der in der dominikanischen Tradition sehr beheimatet ist. (Denselben Ausdruck benutzte auch Katharina von Siena, als sie über einige ihrer Zeitgenossen sprach.)

Kritik und Selbstkritik

Christus ist die Erinnerung an die Alterität, an das kaum Gekannte, an das Geahnte, an das, was dem Anderen gehört, an dessen Würde, Weisheit und Wahrheit. Von dort her drängen sich die Fragen auf, die jenen Prozess ermöglichen, der sich leider über die Jahrhunderte hinweg hinzieht: „Mit welchem Recht? Mit welcher Autorität? Sind sie keine Menschen?“ Es geht um eine Kritik und um eine Anklage der Verachtung und Blindheit derer, die sich als Herren aufspielen wollten, nicht nur über Territorien und Ressourcen, sondern auch über das Gewissen: „Grausamkeit und Tyrannei ... die grausame und schreckliche Knechtschaft ... weil ihr Grausamkeiten begeht, ihr habt sie ausgelöscht“.

In dieser Predigt wird nicht von Christus gesprochen, sondern von dem, was an ihn erinnert. Sie ist ein Echo von Worten des Evangeliums, ein Echo voll von Bitterkeit und Traurigkeit: „Schon so lange bin ich bei euch ... und ihr habt mich immer noch nicht erkannt (Joh 14,8)?“ Die Verleugnung des Nächsten, der eigenen Nähe zu ihm, folglich die Negation dessen, wovon das Evangelium träumt, und die Bestätigung eines kulturellen und religiösen Egozentrismus, über denjenigen der Ökonomie hinaus. Dennoch stellt sich die Frage, was dies alles für uns heute bedeuten soll? Warum sollen wir uns daran erinnern? „Schon so lange bin ich bei euch und ... noch nicht“. Diese Frage bleibt unbeantwortet, auch in der aktuellen Geschichte, während wir daran denken, dass die Nähe zum Anderen in einer simplen Solidarität, Nächstenliebe oder in der Verteilung der Güter, die wir ihnen schulden, besteht.

Heutzutage ruft diese Predigt die umfassende Selbstkritik einer Thematik hervor, die in der zeitgenössischen Wirklichkeit nicht nur den symbolischen Kosmos der christlichen Mission, sondern auch den Kosmos aller Völker und eines jeden Individuums umschließt. Sie plädiert für eine Kritik an jeglicher Form von Exklusivität und Ausbeutung, für eine Kritik an der Verneinung der Möglichkeiten des Anderen und des Rechtes eines jeden Volkes, selbst Initiativen zu ergreifen, um unterschiedliche Weisheitsformen und alternative Weltvorstellungen zu entwi-

ckeln. Sie ist eine Selbstkritik an unseren ethischen Systemen, die ununterbrochen durch kulturelle und religiöse Vorurteile gespeist werden. Sie ist eine Kritik und eine Selbstkritik an doktrinären und einseitig dogmatischen Dialogformen. Sicherlich hat das 16. Jahrhundert sehr wenig mit dem unsrigen zu tun. Dennoch ist nichts Abwegiges in den Worten, die Montesinos sprach, zu lesen. Er spricht von einer Situation, die sich in irgendeiner Form in allen politischen, ökonomischen und religiösen Beziehungen wiederholt, wenn die Anerkennung der Würde und „des Erwachsenseins der Welt“ in Gefahr ist. (Dieser Ausdruck stammt von Dietrich Bonhoeffer aus einem seiner letzten Briefe aus seiner Gefangenschaft in Tegel.)

Nicht nur Inhalt, sondern auch Kontext

„Es ist nicht so, dass wir erst geboren würden und uns danach in prekäre Situationen begeben, sondern vielmehr, dass die Unsicherheit mit der Geburt gleichsam einhergeht ... was anzeigt, dass die Tatsache bedeutsam ist, ob ein kleines Kind überleben wird oder nicht, und dass sein Überleben abhängt von dem, was wir ein ‚soziales Netzwerk aus Händen‘ nennen könnten. Und genau deshalb, weil ein Mensch sterben kann, ist es notwendig ihn zu schützen, damit er leben kann“ (Judith Butler).

Die Predigt ist nicht nur gehaltvoll und bedeutsam aufgrund ihres Inhalts, sondern auch wegen ihrer Symbolik, so sagt es uns Las Casas. „Der erste Adventssonntag ... in der Kirche“, d. h.: Es wird von einer liturgisch-mystagogischen Handlung gesprochen. Die Geschichte, die wir kennen, zentriert sich auf diese Predigt, und dennoch sollten wir uns fragen: Was hat die Sonntagsliturgie dabei für eine Bedeutung? Wie lange dauerte jene Mystagogie für diejenigen, die sich berufen fühlten, auf das zu antworten, was sie mit ihrem Leben und dem der anderen taten!

Wir sind weder auf einem öffentlichen Platz noch vor einem Tribunal, sondern in einer Kirche, in einer Zelebration: bei einer *anamnesis* – der Möglichkeit Erinnerungen hervorzurufen, Erinnerungen an alle kleinen und großen Befreiungen, um Kraft zu gewinnen; Momente von *anáforas* und *epiklesis*: es ist ein subtiles Wechselspiel zwischen Energien und bedeutsamen Synergien, zwischen geheimen Träumen, Wünschen, Sehnsüchten, Bitten und Antworten über das Menschliche und das Göttliche. Es geht um die Verwandlung der Zeit, um menschliche und göttliche Mühen, um etwas zur Befreiung beizusteuern. Es geht um das Hören eines freien und den Windströmungen der Zeit ausgesetzten Wortes, ein Hören, das Antonio Montesinos folgendermaßen interpretiert: „Deshalb ist es notwendig, dass ihr zuhört nicht nur mit irgendeiner Aufmerksamkeit, sondern mit dem Herzen“. Es ist die Zeit des Advents, d. h. eine Zeit der Erwartung, des Wachens, des ununterbrochen Zwischen-Traum-und-Wirklichkeit-Schwebens, eine Zeit der Unruhe, die den Morgen erwartet (vgl. Ps 130), und ein Schrei aus größter Tiefe, aus der Unruhe selbst. Es die Zeit der Versprechungen und des vorsichtigen Sich-Abzeichnens ihrer Realisierungen, ein Wechselspiel zwischen Absenz und Gegenwärtigsein.

Christus – das zutiefst Menschliche

Diese Predigt zielt nicht auf eine Erbauung im Glauben, sondern sie erregt Aufmerksamkeit für einen menschlichen Prozess, der sich als Teil der Geschichte eines jeden Einzelnen erweist, und der die institutionellen und systematisierenden, definitiven und dogmatischen Dimensionen überwindet. Sie spricht von der Unsicherheit des Lebens, der Potentialität eines jeden Menschen zu leben oder eben nicht zu leben oder nur zu überleben.

Jene Predigt entwickelt sich auf der Grundlage dieser konkreten Geschichte, die an Christus erinnert. Sie ist eine Predigt, die nicht als magisches Wort verwendet werden kann, das das Problem schier auflöst, sondern die vielmehr ein höchst aktuelles Drama in Erinnerung ruft. Christus ruft das zutiefst Menschliche wach. „Ich bin Christus“, ruft Antonio Montesinos, d. h. Christus ist nicht einfach eine Autorität, auch nicht ein Stellvertreter für irgendjemanden, nein, er stellt das zutiefst Menschliche dar, er ist der, der das Wertvolle des Menschen in Erinnerung ruft, er ist der, der uns daran erinnert, dass das, was wir an Kleinem in der Geschichte tun, ihm selbst tun.

Auch der Tod wird Thema, auch er, der menschliche Archetyp der Völker, der wie ein Schatten ist, Bedingung *sine qua non* des Menschlichen, der uns hin treibt bis zur Möglichkeit der Überschreitung der Begrenzungen, der aber auch Quelle von Furcht und Bedrohung für das individuelle und kollektive, das stumme oder kranke, das bequeme oder egozentrische Gewissen ist, Folge einer uralten Angst der Rassen und Kulturen, der Furcht sich zu verlieren, Privilegien nicht mehr zu haben, das Leben als solches zu hierarchisieren. Der Tod wird gleichsam herausgefordert, um der Orte, die wir besetzen, sicher zu sein, um das Gewissen verstummen zu lassen oder es mit falschen Privilegien zu beruhigen, während wahrscheinlich die Möglichkeit auf andere Weise zu leben – wenn sie eine wirkliche Option ist – das einzige ist, was die Völker suchen.

Prozess der Befreiung und der Erhebung

Die Predigt entfaltet sich in der Bewegung der fortschreitenden Freisetzung eines Schreies. Wenn wir dem liturgischen Ablauf folgen, können wir sagen, dass auf die Predigt ein Prozess der Befreiung und der Erhebung folgt: die *anáfora*, d. h. das Sich-Erheben: „den Kopf nicht hängen lassen, weil er kein Mensch war, der hätte wollen“ – so sagt man, wenn man das, was Montesinos tat, umschreibt. Es wird nur der Anfang eines Befreiungsprozesses sein, ein Erwachen des Bewusstseins. Bartolomé de Las Casas ist trotzdem sehr realistisch: Dieser Prozess beginnt nicht bei denjenigen, die jene Predigtworte hören, sondern vielmehr bei anderen und vor allem bei denen, die diese Worte haben wachrufen wollen.

Den ersten, so sagt es uns der Chronist, „verschlug es die Sprache, viele brachten sie um den Verstand, andere machten sie hartherzig, einige bewegten sie zur Reue, aber niemanden, so wie ich es verstanden habe, ließen sie unberührt.“ Wie viele Befreiungsprozesse erreicht dieses Echo andere Empfindlichkeiten und lockt

die Kreativität derjenigen, die wir in einem ersten Moment schlicht haben verteidigen wollen. So war die Prophetie dieses karibischen Kairos nicht so sehr die Anklage und auch nicht die Verteidigung derer, die ausgebeutet wurden, sondern die Wiederentdeckung der Würde und des Gewissens. Bartolomé de Las Casas ist durch sein Leben einer der berühmtesten Zeugen dieser Prophetie. Dies zu verstehen ist sehr wichtig, auch für uns, in der Gegenwart, wo sich in dieser Welt immer mehr Ideen, Visionen, Geschichten beheimaten, die davon erzählen, dass so viele Menschen, an die wir nie gedacht hätten, auf der Suche sind nach ihrer Würde. So erinnert mich die Geschichte, die auf den besagten vierten Adventssonntag folgt, an ein altes biblisches Prophetenwort: „Wer hat mir diese (Kinder) geboren? Ich war doch kinderlos und unfruchtbar ... Und diese: Wo kommen sie her?“ (Jes 49, 21). Es ist der Beginn eines Erwachens.

Wir wissen, dass mit diesem vierten Adventssonntag die dominikanische Kommunität stark geschwächt war, und der Traum aus rein menschlicher Sicht zu zerbrechen schien. Seine Spur blieb wirklich nur ein Echo im Wind, aber das Echo wurde aufgefangen und tausendmal in der ganzen Karibik und in Amerika und auch jenseits des Kontinents neu interpretiert. Es würde uns heute gefallen, das Gleiche zu tun, nicht als eine wortreiche Prophetie der Vergangenheit, sondern als eine ansprechende Lebensmöglichkeit in unserer komplexen Geschichte, die geprägt ist von einem immer größeren Anders-Sein, das wir noch nicht kennen, und das an die Tiefe des Geheimnisses Gottes erinnert, den niemand je gesehen hat (vgl. Joh 1,18) „Niemand hat ihn gesehen, weil keiner Macht über ihn besitzt“ wie Pannikar sagte.

Man muss sich noch intensiver auf die Suche begeben und diese Suche ist eine Möglichkeit zum Dialog, eine Möglichkeit zur Anerkennung und zum Staunen vor dem menschlich-göttlichen Geheimnis. Es ist ein Dialog, der in Übereinstimmung mit der Tradition geführt wird, eine wirkliche Mäeutik, in der wir uns als Personen einschreiben, die auf stille Art die Fragmente der weisen und existentiellen Teile einer komplexen Umwelt einsammeln. Unterdessen bleiben die Aulen, Kirchen, Laboratorien oder Plätze, einige der vielen mystischen und strategischen Räume, ein „Eingangstor“ zum Geheimnis selbst, ein Versuch von Kommunikation und alternativen Beziehungsformen.

Übersetzung aus dem Spanischen: Markus Emmanuel Fischer OP, Augsburg

01 Vgl. H. R. Leis, *La modernidad insustentable. Las críticas del ambientalismo a la sociedad contemporánea*, Montevideo 2001.

02 Neue Verfassung des bolivianischen Staates, Art. 1.

03 C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele* [1931], München 2003, 52.

Gregorio Iriarte Pozueta

Eine bolivianische Realität

Das Gesetz gegen Rassismus und jede Form der Diskriminierung

Am 8. Oktober diesen Jahres hat die derzeitige bolivianische Regierung ein *Gesetz gegen Rassismus und jegliche Form der Diskriminierung* mit Gültigkeit für das gesamte Staatsgebiet verabschiedet. Vor und nach der Gesetzespromulgation gab es Demonstrationen dagegen: die Bevölkerung, die Medien und sogar die Bolivianische Bischofskonferenz äußerten sich zur Thematik. Einer Umfrage zufolge stößt besagtes Gesetz bei einer großen Mehrheit der bolivianischen Bevölkerung auf Ablehnung. Dies soll Anlass sein es hier einer Prüfung zu unterziehen.

Das *Gesetz gegen Rassismus und jede Form der Diskriminierung* greift inhaltlich zu kurz. Leider viel zu kurz. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man seinen Inhalt zum äußerst ausführlich gestalteten textlichen Rahmen kontrastiert. Dennoch ist festzuhalten, dass man sich den tief reichenden Wurzeln von Rassismus und Diskriminierung wird stellen müssen, wenn man wirkliche und andauernde Veränderungen im Land bewirken möchte, welche allein dazu führen können, dass sich zukünftig alle Einwohner als vollwertige StaatsbürgerInnen mit sämtlichen Rechten und Pflichten betrachten und fühlen. Vor diesem Hintergrund erscheint ein Gesetz gegen Rassismus und Diskriminierung also nicht nur opportun, sondern absolut unumgänglich.

Erscheinungsformen des Rassismus

Die genannten Probleme lassen sich allerdings nicht durch eine Liste von Sanktionen oder Strafmaßnahmen aus der Welt schaffen. Genau solche sieht das verabschiedete Gesetz aber als Lösungen vor. Dabei scheint völlig außer Betracht zu bleiben, dass die schwerwiegendsten Formen des Rassismus und der Diskriminierung nicht in Gestalt von expliziten, relativ leicht justiziabel zu machenden verbalen Äußerungen in Erscheinung treten, sondern vielmehr in versteckten Einstellungen, die nur indirekt in persönlichen und sozialen Verhaltensweisen greifbar werden. Das neue Gesetz bleibt somit vollkommen im Unmittelbaren, im Verbalen, im

Persönlichen, in der Kommunikation verhaftet. Es versucht alles zu sanktionieren, was man als Beleidigung oder Angriff auffassen könnte. Ein solches Vorgehen ist legitim, aber bei weitem nicht ausreichend.

Die fehlende Grundsatzdebatte, sowohl in den politischen als auch in den legislativen Instanzen, stellte das Haupthindernis für die Ausarbeitung eines Gesetzes dar, das einen wirklich radikalen und tiefgreifenden Wandel in unserem Land hätte bewirken können. Es fehlten schlichtweg die argumentative Grundlegung, die Debatte und der Dialog – und somit erklärt sich das nun vorliegende Ergebnis von selbst. Es wird kaum möglich sein, so schwerwiegende Probleme wie Rassismus und Diskriminierung durch ein Gesetz zu reduzieren oder gar zu beseitigen, das sich auf eine Verurteilung von persönlichen Äußerungen oder auf die Regulierung sozialer Kommunikation beschränkt, denn es ist evident, dass Rassismus und Diskriminierung wesentlich tiefer verwurzelt sind und schwerwiegende Auswirkungen auf das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Landes haben, als dass sie rein rechtlich handhabbar wären. Die bloße Sanktionierung von derartigen Rechtsbrüchen stellt außerdem weder den besten noch den einzigen Weg dar, um dieser enormen nationalen Herausforderung zu begegnen. Vielmehr gilt es bis zu den historischen, kolonialen, kulturellen und sozialen Ursachen vorzudringen, welche die weit verbreiteten Erscheinungsformen des Rassismus und der Diskriminierung bis heute motivieren und sogar als Rechtfertigungsgründe hierfür aufgeführt werden. Dabei sind sie verantwortlich für die Entstehung einer Kultur des Autoritarismus, des stetigen Kampfes um die Vorherrschaft eines Gebietes über das andere, einer Kultur über die andere, einer Region über die andere. Die Verachtung der indigenen Bevölkerung, ihrer Kultur, ihrer Sprache und ihrer Traditionen ist dabei die verwerflichste und leider auch die am häufigsten verbreitete Erscheinungsform einer solchen Fehlentwicklung.

Die Bedeutung eines demokratischen Bildungssystems

Die Heldentat der bolivianischen Unabhängigkeitsbewegung kann deswegen auch nicht als eine nationale bezeichnet werden, weil sie den größten Teil der bolivianischen Bevölkerung eben nicht befreit hat, im Gegenteil: die überwiegende Zahl der autochthonen Kulturen wurde nicht nur marginalisiert, sondern nahezu ausgeschlossen. Dabei muss der moderne, multinationale bolivianische Staat seinen Ausgangspunkt gerade in seinem multikulturellen Charakter und in der Vielsprachigkeit seiner Bevölkerung nehmen, um den gewollten tiefgreifenden Wandel zu erreichen. Bedauerlicherweise ist Bolivien von seiner Gründung an auf einer Kultur der Ausgrenzung mit zwei besonders negativen Eigenschaften errichtet: auf einem latenten Rassismus und auf einem alle Kräfte absorbierenden Zentralismus. Diese Mentalität wurde von vielen Institutionen, wie beispielsweise dem Bildungssystem und den Regierungsbehörden verinnerlicht und äußert sich in Haltungen des Paternalismus, des Ringens um Prestige, der Einflussnahme, der Bevormundung und Verachtung gegenüber den Ärmsten der Gesellschaft. Es wäre also erforderlich, das Bildungswesen von seinen kolonialen Strukturen zu be-

freien, ohne dabei einem oberflächlichen Aktivismus zu verfallen. Es sollte ein autonomes Bildungssystem entwickelt werden, in welchem jeder Schüler gleichzeitig Subjekt und Protagonist seiner eigenen Ausbildung - und zwar innerhalb seiner jeweils eigenen Kultur - ist. Allerdings ist momentan eher zu beobachten, dass beispielsweise das Schulsystem eine völlig undemokratische Haltung fordert und fördert, da es nicht auf echte Bildung, sondern auf bloße Belehrung ausgerichtet ist. Von daher ist verständlich, dass sich weder ethische Werte wie Toleranz, Dialogbereitschaft, Brüderlichkeit, Gleichheit, Solidarität, Mitmenschlichkeit, soziale Gerechtigkeit, noch kulturelle Werte und der Einsatz für die Erhaltung der Umwelt in den Köpfen und Herzen der Menschen verankern können. Das Bildungssystem ist beinahe obsessiv auf die Entwicklung rein kognitiver Fähigkeiten ausgerichtet: auf die Vorbereitung für Examina und nicht für das Leben; auf die Förderung des Individualismus und nicht der Gemeinschaftsfähigkeit; auf die Suche nach persönlichem Erfolg auf Kosten der Rechte anderer; auf Belohnung des reinen Auswendiglernens von Fakten, worüber Kreativität und Eigeninitiative vernachlässigt werden. Kurz: die Wettbewerbsfähigkeit wird der Solidarität übergeordnet und Disziplin zählt mehr als Selbstständigkeit. Vor einem solchen Hintergrund kann man unmöglich eine brüderliche und solidarische Gesellschaft errichten. Diese wird nur über eine endgültige Loslösung von einer individualistischen, paternalistischen und kolonialen Mentalität zu erreichen sein und ist somit eng mit der Errichtung eines Bildungssystems verknüpft, welches demokratische und bürgerliche Werte ausbildet.

Meinungs- und Pressefreiheit

Die Demokratie der Bürger ist deswegen angehalten, insbesondere die Meinungsfreiheit zu verteidigen, die weit über die Pressefreiheit hinausreicht. Allerdings sind die Massenmedien, darunter besonders das Fernsehen, mittlerweile allzu oft zu Medien der Nicht-Kommunikation und der Entfremdung mutiert. Es sollte also über der Verteidigung der Pressefreiheit nicht vergessen werden, was diese eigentlich bedeutet: wahre Pressefreiheit ist immer Ausdruck dessen, was eine Bevölkerung denkt und braucht, d. h. sie ist nicht Dienst für ein Wirtschaftsunternehmen, sondern Dienst für das Volk, höchstens vermittelt durch ein Unternehmen. Das Gesetz sieht detaillierte Sanktionen für eine Verletzung des Rechts auf freie Meinungsäußerung in den Medien vor, allerdings möchte ich hier nicht näher auf die Analyse und Beurteilung dieses Problems eingehen, da es bereits Tagesthema ist und scheinbar jeder, egal ob dafür oder dagegen, etwas dazu zu sagen hat. Persönlich verspüre ich – insbesondere angesichts der öffentlichen Meinung – eine große Enttäuschung darüber, dass ein so wichtiges Gesetz gegen Rassismus und Diskriminierung auf eine reine Gremienarbeit beschränkt bleibt. Nicht, dass ich diese Art der Diskussion und Auseinandersetzung mit der Thematik für unwichtig oder unnötig hielte, aber dennoch möchte ich zum Ausdruck bringen, dass anstelle eines transparenten Gesetzes, welches zu einem tiefgreifenden und wirklichen Wandel im Lande hätte führen können, lediglich eine Auseinandersetzung

mit zwei Artikeln stattgefunden hat, die vor allem wegen ihrer Verallgemeinerungen gefährlich sein kann. Sie öffnet das Gesetz für rachsüchtige und diskriminierende Kriterien und das in einem Gesetz, dessen Ziel es ist, gegen die Diskriminierung vorzugehen.

Aufbau einer nationalen Identität

Ein Projekt zur Entkolonialisierung und zur Beseitigung von Rassismus sowie aller Erscheinungsformen der Diskriminierung sollte deswegen den Aufbau einer wirklichen nationalen Identität suchen und sich nicht mit der Verurteilung einiger diskriminierender Äußerungen in den Printmedien oder im Rundfunk zufriedengeben.

Wir haben eine Gesellschaft, die bedingt durch sektiererische und ausschließende Tendenzen nicht nur im persönlichen, sondern vor allem auch im gemeinschaftlichen, im politischen, im ökonomischen und sozialen Bereich, verbunden mit autoritären Praktiken, gespalten ist und jeglichen Dissens, jegliche Diskussion von vornherein unterdrückt und eliminiert. All dies wird von einer Mentalität, von einer Tradition, von einer bestimmten Art der Bildung und von politisch und sozial autoritären Verhaltensmustern verursacht, die vollkommen machtfixiert und antidemokratisch sind. Eine der Hauptaufgaben für die Entwicklung einer nationalen Identität muss deswegen in der Schaffung einer interkulturellen Gesellschaft innerhalb der kulturellen Vielfalt und des kulturellen Reichtums des Landes gesehen werden. Deswegen ist es unerlässlich, einen Konsens über den Wertekanon zu finden, der von allen geteilt werden kann, ohne dass dabei sämtliche Unterschiede aufgehoben werden müssen. Es geht folglich darum, ein universalistisches Projekt anzustreben, das auf einer universellen Ethik basiert. Dafür sollte die Interkulturalität in allen Bereichen gefördert werden, damit wir uns gegenseitig als echte Gesprächspartner akzeptieren und unsere persönlichen, ethnischen und kulturellen Eigenheiten tolerieren. Das Ideal, nach dem wir uns ausrichten müssen ist also die reale Erfahrung einer interkulturellen Staatsbürgerschaft.

Es scheint so, als seien die Räume des Rassismus in unserem Land in den letzten Jahren gewachsen. Wir müssen uns deswegen für eine Revolution des Respekts entscheiden, welche die Gleichheit aller Menschen und die Achtung der Rechte aller Menschen zum Ausgangspunkt hat.

Übersetzung aus dem Spanischen: Bernhard Kohl OP, Berlin – Leipzig

Roberto Tomichá Charapá

Die Jesuiten in Moxos und Chiquitos (1667–1767)

Die Gesellschaft Jesu erreicht das Vizekönigreich Peru im Jahre 1568. Sofort beginnt eine intensive Missionsarbeit in dem von Aymaras bewohnten Gebiet von Juli in 4.000 Metern Höhe am südlichen Ufer des Titicaca-Sees, heute ein Teil der Republik Peru. Die Jesuiten wenden ein neues System an, das bei den Stammesvölkern große Wirkung zeigt: Religionsunterricht mit audiovisuellen Methoden; erfolgreiches Bildungssystem; Entwicklung der Fürsorge und Ausschluss der Spanier von den vier bestehenden Pfarreien (*doctrinas*). Zu diesem Zweck erhalten sie von der spanischen Krone im Jahre 1578 die Erlaubnis, die *indígenas* direkt dem König zu unterwerfen und verhindern auf diese Weise sowohl die Einmischung der *encomenderos*, als auch des Diözesanbischofs in Fragen der Lehre. So kann ein interessantes Experiment relativer politischer, kirchlicher und sogar wirtschaftlicher Autonomie gefestigt werden, das als Grundlage und Vorbild für die Gründung der Jesuitenreduktionen in Paraguay (1609) dienen wird. Diese sollen später Welt Ruhm erlangen, und zwar weniger durch die Originalität des Systems selbst, das bereits von den Franziskanern eingeführt worden war, sondern eher durch die hier erreichte Perfektion. Dazu kommt die Gründung der beiden Jesuitenreduktionen im heutigen Bolivien im 17. Jh.: Moxos (1682, Kontakte seit 1667) und Chiquitos (1691). In beiden Fällen hatte die Präsenz der Jesuiten das Ziel, eine umfassende Evangelisierung der indigenen Bevölkerung voranzutreiben, ohne sie der kolonialen Ausbeutung auszusetzen.

Die Jesuiten in Moxos 1667–1776

Die alte Region oder Provinz Moxos umfasst, geographisch gesehen, 200.000 km² und schließt das heutige bolivianische Departement (Verwaltungsbezirk) Beni mit ein; es handelt sich also um die tropischen Savannen zwischen den Flüssen Beni und Iténez bzw. Guaporé an der brasilianischen Grenze, die umgeben sind von tropischem Regenwald und der Bergkette der andinen Kordilleren (Denevan 1980, 13); drei Viertel dieses Gebiets bestehen aus tropischer Savanne bzw. der Mojos-Ebene, den „llanos de Mojos“, wie es im lokalen Jargon heißt, während der Rest aus „be-

waldetem Land am Fuße der Anden und der nördlichen Hochebene von Chiquitos besteht“ (Block 1997, 43).

Während der Kolonialzeit gehörte diese Region nördlich/nordöstlich (Amazonien) des heutigen Bolivien zu einem der heutigen „Orientes Bolivianos“ – der andere Orient befand sich südlich/südöstlich (Chaco) (García Jordán 2001, 249) in einem Grenzgebiet der Audiencia von Charcas und war somit den Besiedlungs- und Eroberungsplänen der bourbonischen Monarchie des 18. Jh. unterworfen. Deren Programm war es, „die Regierungsstruktur zu zentralisieren und zu verbessern, einen effizienteren Wirtschafts- und Finanzapparat zu entwickeln, das Reich gegen andere Mächte zu verteidigen und ganz allgemein, Integrität und Achtung auf allen Verwaltungsebenen wiederherzustellen“ (García Jordan 2001, 25). Im Kontext dieser Wirtschaftsplanung und des geopolitischen Interesses gewinnt die Missionstätigkeit neben ihrer rein religiösen Rolle für die Krone entscheidend an Bedeutung, und zwar als „Speerspitze für das Eindringen in die Gesellschaft und den Kolonialstaat im Amazonasgebiet“, denn die Tätigkeit der Geistlichen „ging weit über das rein Spirituelle hinaus“ (García Jordán, 2001 25f.), indem sie entscheidend zur Erkundung des Territoriums, zur Erschließung neuer Wege, zur Konzentration und Reduktion der indigenen Gemeinschaften und somit zur Kontrolle des Territoriums beitrugen, denn so konnte die innere Grenze erweitert und die äußeren Grenzlinien gefestigt werden.

Aus dieser Perspektive dienten die Missionen der Jesuiten (und auch die der Franziskaner) und ganz konkret die sozialen, kulturellen, erzieherischen, künstlerischen und musikalischen Aktivitäten sowohl der Christianisierung der *indígenas* als auch der Verteidigung des spanischen Territoriums. Die Missionstätigkeit und die Wahrung der kolonialen Interessen sind also zwei stark miteinander verwobene und voneinander abhängige Projekte, die zusammen genommen insbesondere für das 18. Jh. ein umfassendes Bild der kulturellen Realität in der Region Moxos und Chiquitos ergeben.

In diesem Bewusstsein gab Juan de Beingolea, der letzte Ordensobere der Missionen in Moxos, im Jahre 1767 in einem Bericht an, dass die Missionen von Moxos „bis zu 26 Dorfgemeinschaften umfassten“, dass aber „infolge der vielen tödlichen Seuchen heute nur noch 17 davon existieren, nachdem sie ihre traurigen Überreste in andere Gemeinschaften zusammengetragen hatten“ (Beingolea 1768). Von all’ diesen Dorfgemeinschaften befanden sich 15 in der eigentlichen Region von Moxos, während die beiden anderen – Desposorios, eher bekannt als Buena Vista mit der Muttersprache *Chiquito*, und Santa Rosa, *chiriguana*-sprachig – sich „außerhalb des Distriktes befanden, der mit dem Namen Mojos bezeichnet wird, also fast schon in der Nähe von Santa Cruz“. Der Autor selbst schätzt die Bevölkerung Moxos’ auf zwanzigtausend Personen und teilt die Dorfgemeinschaften entsprechend ihrer geographischen Lage in drei „Teile“ bzw. Sektoren ein, wobei er auch einen Hinweis auf die Sprache der indigenen Bevölkerung gibt.

Zu jener Zeit wurden „nicht weniger als sieben verschiedene Sprachen gesprochen, die scheinbar keinerlei Verwandtschaft miteinander hatten“;

Dr. theol. Roberto Tomichá Charapá OFM
 (tomicha@ucbca.edu.bo), geb. 1964 in Santa Cruz de la Sierra (Bolivien), Direktor des Fachbereiches Missionswissenschaft an der Kath. Universität Cochabamba und theologischer Berater an der Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas.
 Anschrift: c/Oruro 492, C. P. 159, BOL-Cochabamba (Bolivia).
 Veröffentlichung u. a.: Francisco Burgés y las Misiones de Chiquitos. El memorial de 1703 y documentos complementarios, Cochabamba 2008.

„am herausragendsten unter ihnen waren wegen ihrer eigentümlichen distinktiven, sozialen Merkmale das zugleich grobe, zaghafte und abergläubische *Itonama* mit seiner zarten Ausdrucksweise, das raue und bekräftigende *Canichana* kriegerischer Vorfahren, das gefühlvolle, gastfreundliche und umwerbende *Mojo* sowie das äußerst edle *Cayubaba*, das in seiner Denkart die schönsten nationalen Zeugnisse und Charakteristika dieser Sprachgemeinschaft zusammenfasst“ (René-Moreno 1888/1973, 17). Von den 15 Dorfgemeinschaften der Region Moxos sollten die drei des Bezirks Baures, San Martín, San Nicolás und San Simón in den darauffolgenden 15 Jahren verschwinden.

Die Jesuiten in Chiquitos: 1691–1767

Eine erste geographische Abgrenzung des als „Nation der Chiquitos“ bekannten Gebiets wurde im Jahre 1703 vom Generalbevollmächtigten der Jesuitenprovinz Paraguays, P. Francisco Burgés (Tomichà Charapá 2008) schriftlich festgehalten: „Die Nation der Chiquitos grenzt im Westen an die Stadt San Lorenzo und die Provinz Santa Cruz de la Sierra. Ihr Gebiet erstreckt sich im Osten 140 Meilen weit bis zum Río Paraguay; im Norden endet ihr Gebiet in der Sierra de los Tapacuras, die diese Mission von der Mission Moxos' trennt, und verläuft von West nach Ost entlang dem Bergland bis zu besagtem Río Paraguay. Und im Süden grenzt das Gebiet an Santa Cruz la Vieja (das alte Santa Cruz) und sein Gebirgsland, das sich ebenso bis zu diesem Fluss erstreckt. Die Distanz zwischen dem nördlichen und südlichen Ende wird ca. einhundert Meilen betragen“ (Burgés 1703: f. 2).

Heutzutage entspricht die ehemalige Jurisdiktion von Chiquitos auf politischer Ebene fünf Provinzen des Departements Santa Cruz in der Republik Bolivien, nämlich Nuflo de Chaves, Velasco, Chiquitos, Ángel Sandóval und Germán Busch (Parejas 1992, 19 u. 24).

Die kulturelle Erschließung des Gebietes beginnt am 31. Dezember 1691 mit der Gründung der Dorfgemeinschaft San Francisco Xavier und endet 1767 mit dem Dekret zur Ausweisung der Gesellschaft Jesu aus den amerikanischen Missionen. Zum Ende dieses Jahres und nach fast 76 Jahren jesuitischer Präsenz in der Region Chiquitos hatten die Jesuiten zehn gut etablierte Dorfgemeinschaften; als einzige Reduktion hatte sich San Ignacio, eine Gemeinschaft der Zamucos, bereits 22 Jahre nach ihrer Gründung aufgelöst (1723–1745). In Chiquitos arbeiteten mindestens 66 Geistliche aus den verschiedensten Nationen und europäischen Sprachräumen (43 Spanier, 7 Kreolen, 9 Italiener, 3 Bayern, 2 Schweizer, ein Flame und ein Böhme), die mit indigenen Gruppen zusammenleben mussten, welche ebenfalls verschiedenster ethnischer und linguistischer Herkunft waren, wobei neben der größten Gruppe der Chiquitos hauptsächlich *indígenas* mit den Sprachen Arawaca, Chapacura, Guaraní, Otuqui und Zamuca anzutreffen waren. Es herrschte also eine Pluralität der Nationen, sowohl was die Herkunft der Missionare, als auch die der *indígenas* betraf (Tomichá Charupá 2002, 150–160 u. 209–295).

Aus Perspektive der *indígenas* wiesen die verschiedenen ethnischen Gruppen häufig äußerst unterschiedliche kulturelle und linguistische Merkmale auf. Angesichts

dieses Umstandes organisierten die Jesuiten die Dorfgemeinschaften oder Reduktionen nach praktischen Kriterien: die Sprache, die die meisten *indígenas* sprachen, wurde zur allgemein gültigen Sprache erklärt, die für alle verpflichtend war. In Chiquitos kam der chiquitischen Sprache die Rolle der sozialen Kommunikation und somit auch der kulturellen und religiösen Vereinigung zu. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die Sprachen der Minderheiten ausgeschlossen gewesen wären; diese wurden vielmehr in den Untereinheiten, in welche die Gemeinschaften unterteilt waren, weiterhin gesprochen.

Jede einzelne Dorfgemeinschaft der Reduktionen war wiederum in kleinere Einheiten unterteilt, in denen die Ursprungssprachen der fünf Sprachfamilien korrekt gesprochen wurden. Dies kann als Beleg dafür angesehen werden, dass dieses Reduktionsmodell, auch wenn dessen Organisationsstruktur in erster Linie um die ethnische Gruppe der Chiquito kreiste, zu keinem Moment den kulturellen Reichtum der übrigen Nationen unterschätzte. So machten etwa 1745 die Hauptsprachfamilien, die es außer dem Chiquito noch gab, 34,55% der gesamten Missionsbevölkerung aus, also mehr als ein Drittel aller Missionen, was zur Folge hatte, dass die kulturellen Ausdrucksformen der Chiquitano (unter anderem deren Sprache) in der täglichen Praxis mit den übrigen sprachlich-kulturellen Ausdrucksformen in einen Dialog treten mussten. In diesem Sinne und in Anlehnung an die mündliche Tradition der heute in San Miguel lebenden Chiquitano hat es ganz offensichtlich einen Einfluss des *Guaraní* (über die Guarayos) und des *Arawaca* (u. a. über die Parabacas, Quidabones und Parisis) auf die kulturelle Weltanschauung gegeben. Das erklärt auch, warum zwischen den „Missionen von Chiquitos“ und den anderen Missionsmodellen, wie die „Missionen von Moxos“ und die „Missionen der Guarayos“ durchaus historische, kulturelle und sprachliche Parallelen zu beobachten sind.

Aber – und das ist das Neue und Originelle an der Reduktionserfahrung – der Dialog stützte sich nicht nur auf die horizontalen Beziehungen, sondern auch auf ethisch-symbolisch-religiöse Prinzipien, die von allen Menschen geteilt wurden. Diese Prinzipien, die für alle Dimensionen galten (der inneren und familiären, der kommunitären, sozialen, wirtschaftlichen, politischen und künstlerischen), flossen in einer neuen religiösen Weltanschauung zusammen, in der das Christentum – in Gestalt der Jesuiten – zum Hauptbestandteil der „neuen Kultur“, der „barocken Missionskultur“ wurde.

Merkmale der jesuitisch-indigenen Missionskultur

Die barocke Missionskultur, die sich in Moxos und Chiquitos herausbildete, lässt sich in einigen Merkmalen zusammenfassen.

Indirekte indigene Regierung

Anders als in Chiquitos versuchten die Jesuiten in Moxos nicht, eine einzige indigene Sprache als allein gültige zu erklären; vielmehr behielten sie in den Dorfgemeinschaften die seit Urzeiten bestehende, sehr elitär geprägte Trennung zwi-

schen zwei erblichen sozialen Klassen bei: „die Familien, die sich aus Handwerkern jedweden Geschlechts zusammensetzten und die Aristokratie darstellten auf der einen und das Volk, das für die alltägliche Arbeit zuständig war auf der anderen Seite“ (D’Orbigny 1832/2002, 1576f).¹ In jeder Dorfgemeinschaft war der oberste Anführer der *cacique* (Häuptling), der in Verwaltungsangelegenheiten direkte Anweisungen von den Missionaren erhielt, mit einem Verwaltungsbeamten, dem *alferez*, und zwei Stellvertretern als Untergebene; hinzu kamen zwei Gemeindevorsteher aus den oberen Familien und zwei weitere aus dem Volk. Diese acht Richter bildeten den Stadtrat, den *cabildo*, bzw. die Gemeindeverwaltung und führten einen Stock mit Silberknauf mit sich“ (D’Orbigny 1832/2002, 1576). Die gewählten und von den Missionaren ernannten *indígenas* waren nicht nur dafür zuständig, „Unordnung im Zaum zu halten bzw. zu verhindern, sondern auch für eine funktionierende Wirtschaft und die Regierung der Dorfgemeinschaft zu sorgen und ihnen immer genau zu sagen, zu welchem Zeitpunkt sie zu säen, jäten und ernten etc. hatten.“ Desweiteren wiesen die Patres auf die Armen, Waisen, Witwen und Bedürftigen der Gemeinschaft hin, damit man sich um sie kümmern und sie mit Früchten und Ernten bedenken konnte, die in jeder Untereinheit von der Gemeinschaft angebaut wurden. „Das ganze Wesen dieser wirtschaftlichen Führung bestand in hohem Maße darin, alles Notwendige bereitzustellen, so dass es an nichts fehle, als wenn das temporäre Glück einer Republik zum großen Teil davon abhängig sei“ (Beingolea 1768).

Organisation, soziale Interaktion und wirtschaftliche Umverteilung

Im täglichen Leben der zu Dorfgemeinschaften reduzierten indigenen Gruppen unter der Führung der Jesuiten bildete sich eine sehr leistungsfähige Organisationsstruktur heraus, in der die Arbeit für und in der Gemeinschaft im Wechsel mit der Familienbetreuung, Momenten für Spiel und Entspannung, mit liturgischen Festen und dem Rhythmus der religiösen Unterweisung stattfand. Man versuchte, die verschiedenen saisonalen Tätigkeiten (in der Landwirtschaft, der Viehzucht, dem Handwerk...) und die spirituellen Aufgaben (Liturgie, strenge Katechese, Missionstätigkeiten...) in christlich-religiösem Eifer miteinander in Einklang zu bringen. Die umgrenzten Gebiete einer jeden Gemeinschaft besaßen Land an genau festgelegten Orten, das die *indígenas* schon seit den Zeiten ihrer Vorfahren selbst bestellten: „sie legten Saatfelder an, zum Teil, wie gesagt, für die Gemeinschaft und zum anderen Teil ganz speziell für ihre Familien“. Es gab auch herrenloses Land, auf dem jedes Gemeindemitglied nach eigener freier Entscheidung säen oder ein kleines Landgut für sich in Anspruch nehmen durfte“ (Beingolea 1768). Neben Mais, Bananen, Yuca und anderen essbaren Wurzeln wurden in den Missionen Baumwolle, Reis, Zucker, zum Teil Kakao und Schmalz produziert. Diese Produkte wurden ebenso wie der Rindertalg von den Jesuiten verwaltet und dienten zum Tausch mit Produkten, die in den Missionen selbst nicht hergestellt wurden. Die importierten Produkte wie Wolle, Messer, Säcke für den Transport und heimische Wollware wurden unter der indigenen Bevölkerung je nach Bedarf verteilt. Die Jesuiten entlohnten die *indígenas* für ihre Arbeit durch regelmäßige

Versorgung mit Konsumgütern und durch das System des *Repartimiento* aus der überschüssigen Produktion.²

Ethische Verantwortung und Verinnerlichung christlicher Werte

„Laster“, die von den „heidnischen“ *indígenas* praktiziert wurden, waren „Trunkenheit, Wollust, das Töten sowie ein übersteigerter Aberglaube“, von denen die zwei letzteren – nach dem Christianisierungsprozess in der Reduktion durch die regenerierende Taufe, die göttliche Barmherzigkeit und die Umgestaltung des indigenen Lebens – „vollkommen abgeschafft“ waren, während die *indígenas* „wegen ihres eigenen Elends, ihrer Veranlagung und ihrer überlieferten Gewohnheiten“ an den beiden anderen noch festhielten. Auf jeden Fall sollte nicht in Vergessenheit geraten, dass hinter der missionarischen Disziplin, den Arbeitsgewohnheiten, den katholischen religiösen Ausdrucksformen (wie wir gleich sehen werden), ja sogar ihrer aktiven und kreativen Mitarbeit beim Aufbau der Missionsgesellschaft, der *indígena* im Grunde immernoch ein „großes Kind“ war und als solches den Launen und Entscheidungen der wechselnden Machthaber ausgeliefert blieb.

Religiöse Haltungen und spirituelle Formen christlichen Lebens

Die koloniale Christianisierung, die in Amerika unter der Devise „zuerst Menschen, dann Christen“ praktiziert wurde, bot großen Spielraum für die menschliche und zivile Formung der indigenen Bevölkerung, sowohl im politischen und sozialen, als auch im kulturellen, erzieherischen und in vielen weiteren Bereichen. Der eigentliche Beweggrund aber war religiöser Natur, nämlich die Rettung der Seelen, das ewige Leben. Es wurden verschiedene Mittel und Wege angeboten, wie dieses zu erreichen sei; in Moxos hatten die *indígenas* „spirituelle Medien im Überfluss: in den Lehren, Unterredungen, Zurechtweisungen, in der großen Zahl von Sakramenten bei den Hauptfesten, bei der ständigen Begleitung der Todkranken sowie beim täglichen Dienst für die Kirche, insbesondere der Messe und dem Rosenkranz“ (Beingolea 1768). Nach einer jüngst veröffentlichten Studie Walter D’Alia über die religiöse Dimension in Moxos wurde von den *indígenas* zur Zeit der Reduktionen „eine strenge Liturgie praktiziert, die das Glaubensleben der Gläubigen disziplinierte und stärkte ... und die Tradition der Festlichkeiten, an die sie vor der Ankunft der Missionare gewöhnt gewesen waren, wieder aufnahm“, jetzt allerdings in der neuen Ausrichtung „auf das Fest der Heilsgeschichte Jesu Christi“ (D’Alia 2008). Tatsächlich drehte sich alles um die Bekräftigung dieser Glaubensinhalte und um das konkrete und explizite christliche Leben: sowohl die zivilen Aktivitäten, als auch die Feiern der Liturgie und der Andachten, die Predigten an Sonn- und Feiertagen, die Sakramente, die künstlerischen Darbietungen, Spiel und Tanz sowie selbstverständlich der Gesang und die Musik (D’Alia 2008).

Christianisierung in den Ursprungssprachen

Zum Zeitpunkt der Vertreibung der Jesuiten gab es wenige *indígenas*, die die spanische Sprache beherrschten, eigentlich nur diejenigen, die im Hause der Missionare ein- und ausgingen oder die Lese- und Musikschulen besuchten, daneben

aber auch „einige sehr helle Köpfe, die mit den Spaniern (aus Santa Cruz) Handel trieben und Kontakt pflegten“.

Musikalische Erziehung

Die Jesuiten übernahmen von den *indígenas* sowohl die Liebe zur Musik als auch deren Ausübung; aus diesem Grunde führten sie neben dem Gesang auch neue Instrumente ein, um die Inhalte des christlichen Glaubens zu übermitteln. Die Musik belebte das tägliche Leben, die Feste der Gemeinschaft, insbesondere die Feste für die Schutzpatrone, aber auch die Liturgiefeiern, wobei das Osterfest sowie das Fronleichnamfest im Vordergrund standen. Während man die Eucharistie in Latein sang, wurde die Katechese von Gesängen in den indigenen Sprachen begleitet, die von der Gemeinde angestimmt wurden (Hymnen, Litaneien...). Im Grunde waren die musikalischen Werke Instrumente zur Christianisierung der Einheimischen; die Musiker waren Katechumenen, die in der Regel nach Gehör spielten.

Letzten Endes waren es die Jesuiten, die die *indígenas* „Musik lehrten“ und ihnen beibrachten, „europäische Instrumente zu spielen, ja sogar solche, die bereits vor ihrer Ankunft in Gebrauch waren“ (D’Orbigny 1832/2002, 1575); „sie maßen der musikalischen Erziehung eine enorme Bedeutung bei und bemühten sich, diese stets im Sinne der Religion allen Gelegenheiten und Fähigkeiten anzupassen: von der ganz einfachen Musik, die für die Katechese gebraucht wurde, bis hin zur Ausbildung von Musikern, die in der Lage waren, liturgische Werke des europäischen Barock zu spielen“ (Antón Priasco, 3). In den Genuss musikalischer Erziehung kamen in der Regel Kinder, die zur indigenen Elite gehörten (Kinder von Häuptlingen, Gemeinderäten, Musikern...), so wie es der autochthonen Sozialstruktur entsprach, die von den Jesuiten zum großen Teil übernommen wurde. Musiker zu sein, bedeutete also großes persönliches Ansehen und soziales Prestige innerhalb der Gemeinschaft. Diese musikalische Praxis wurde allerdings erst möglich, als die Missionen in den verschiedenen Dorfgemeinschaften von Moxos und Chiquitos eine gewisse politische, soziale und wirtschaftliche Stabilität erlangt hatten.

Schlussbetrachtung

Als wolle er die Missionserfahrung der Jesuiten resümieren und damit den zukünftigen Geistlichen und weltlichen Verwaltern ein Testament überlassen, gab der letzte Ordensobere von Moxos, Juan de Beingolea, 1768 „drei notwendige Hinweise“ zum „richtigen Regieren jener Dorfgemeinschaften“ nach der Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1767:

1. „dass sie mit Güte und Mildtätigkeit und ohne zu harte Strafen behandelt werden sollen“;
2. „dass unbedingt jegliche Art von Ungerechtigkeit und Nötigung verhindert werden muss, sowohl vonseiten derer, die über sie regieren, als auch vonseiten derjenigen, die mit ihnen in Kontakt stehen“;
3. dass, wenn die Missionen fortbestehen, „es ihnen nicht am Notwendigen fehle, (...) und ihnen die übliche Hilfe in Form von Salz, Kleidung, Säcken, Mes-

sern, Wagen, Macheten und Sonstigem, was für ihr tägliches Leben unerlässlich ist, zuteilwerde“ (Beingolea 1768).

Es stellt sich die Frage, inwieweit diese drei Empfehlungen in der darauffolgenden Epoche berücksichtigt wurden.

Übersetzung aus dem Spanischen: Renate Flügel, Bonn

-
- 01** Zu den soziokulturellen Charakteristika der Stammesvölker von Moxos und Chiquitos sowie deren religiösen Transformationsprozessen im 18. Jh. vgl. D'Alia 2008; Tomichá Charupá 2002.
- 02** An dieses System erinnern die *indígenas* zum Zeitpunkt der Vertreibung der Jesuiten die neue Autorität von Moxos, Antonio de Aymerich (zit. in: René-Moreno 1888/1973, 47).

Literatur:

- ANTÓN PRIASCO, S. (Zugang im Dezember 2009): La educación musical en el proyecto misional jesuítico. El caso de Mojos = <http://200.69.147.117/RevistaVirtual/Revista%20Real/o-Articulos/Art-Susana-Anton-Priasco-1.pdf>.
- BEINGOLEA, J. d. (1768): Relación del estado de las misiones de Mojos escrita por el padre Juan de Beingolea S. J., 1768. Informe del 15 de julio de 1768 (AGN. Superior Gobierno, GO-BI4, leg. 123, cuad. 91, 1768ff. 1-7. Temporalidades, Varios (Sótano), leg. 2, 1768ff. 8-21).
- BLOCK, D. (1997): La cultura reduccional de los llanos de Mojos, Sucre.
- BUENO, C. (1771): Descripción del obispado de Santa Cruz de la Sierra.
- D'ALIA, W. (2008): La utopía reduccional en Moxos. Paradigma de evangelización, Cochabamba.
- DENEVAN, W. M. (1980): La geografía cultural aborigen de los llanos de Mojos, La Paz.
- D'ORBIGNY, A. (1832/2002): Viaje a la América Meridional (Vol. IV), La Paz.
- GARCÍA JORDÁN, P. (2001): Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940, Lima.
- PAREJAS, A. (1992): Chiquitos. Historia de una utopía, Santa Cruz.
- RENÉ-MORENO, G. (1888/1973): Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos (Segunda edición propiciada por la Universidad Boliviana Gabriel René Moreno con un estudio preliminar y notas adicionales de Hernando Sanabria Fernández), La Paz.
- TOMICHA CHARUPÁ, R. (2008): Francisco Burgés y las Misiones de Chiquitos. Documentos complementarios, Cochabamba.
- TOMICHA CHARUPÁ, R. (2002): La primera evangelización en Chiquitos (1691-1767). Protagonistas y metodología misional, Cochabamba.

Vicente Bernedo OP

Kommentar zur „Summa Theologiae“

„Das wunderbare Werk Frater Farrellys hat möglich gemacht, von dem so genannten ‚Heiligen von Potosí‘ verschiedene Aspekte hervorzuheben und zu vergegenwärtigen, die in verschiedener Hinsicht vernachlässigt, im Laufe der Geschichte verdunkelt worden sind. Teilweise sind sie die Basis für neue Sichtweisen geworden.“
(Carlos Romero).¹

Indirekte Zugänge

Es gibt verschiedene konkrete Weisen, das Denken oder die Ideen einer Person streng zu erforschen: a) auf direkte und b) auf indirekte Weise. Was die *direkte Weise* betrifft, ist es wichtig den unmittelbaren Kontext hervorzuheben. Zum Beispiel das Zeugnis von Menschen, die dem Autor sehr nahe standen, die zur selben Zeit lebten und dieselbe Weltanschauung teilten, und anderer, die mit ihm persönlich kommunizierten. Was die *indirekte Weise* betrifft, ist es wichtig, die schriftliche Dokumentation hervorzuheben, für den Fall, dass die Person so etwas hinterlassen hätte. So könnte die Dokumentation entweder als authentisches Zeugnis des Autors betrachtet werden oder sich auf Aussagen von anderen Autoren berufen.

Über den Seligen Vicente Bernedo OP (1562–1619) ist es wegen der Zeit, in der er lebte, unmöglich, über direkte Zeugen zu verfügen. Aber wir können sein Denken *durch* Fragmente von Texten – in einigen Fällen mit nachgewiesener und in anderen mit zugeschriebener Authentizität – sowie durch Manuskripte, Kommentare, Traktate, von Meinungen (*Pareceres*) und Briefen, die seine Art zu urteilen, sehr gut offenbaren.

Damit ein wiedergefundener Kommentar von Vicente Bernedo über eine *Quaestio* der *Summa Theologiae* besser verstanden werden kann, ist in dieser Relektüre wichtig, sie auf dem Hintergrund des Kommentars und den gefundenen Text zu behandeln.

Zum Hintergrund des Kommentars

Was den *Hintergrund des Kommentars* angeht, muss das Folgende gesagt werden: In der *Quaestio* 104 der *Summa Theologiae* behandelt Thomas von Aquin das Thema des Gehorsams. Im Artikel 5 antwortet er auf die Frage, ob die Untergebenen verpflichtet sind, in allem ihren Vorgesetzten zu gehorchen. Thomas antwortet mit den folgenden Worten aus der Heiligen Schrift und mit seinen eigenen Argumenten: „Es ist notwendig, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (Apq 5, 29). Nun gut. Manchmal sind die Befehle der Oberen gegen Gottes Willen gerichtet. Also kann man den Oberen nicht immer gehorchen.“ Die Gründe, weshalb ein Untergebener nicht immer seinem Vorgesetzten gehorchen darf, sind zwei.

1. Wenn es dazu einen Befehl einer höheren Autorität gibt: Wenn der Prokurator Dir etwas befiehlt, musst Du ihm dann gehorchen, wenn es sich gegen den Prokonsul richtet? Mehr noch: Wenn der Prokonsul etwas befiehlt und der Kaiser etwas anderes, kann es da irgendeinen Zweifel geben, dass man jenem nicht gehorcht und diesem dient? Wenn der Kaiser etwas befiehlt und Gott etwas anderes, muss man diesem (also Gott) gehorchen und diesem (dem Kaiser) nicht.
2. Der Untergebene ist nicht verpflichtet, dem Oberen zu gehorchen, wenn der Obere etwas befiehlt, in dem der Untergebene nicht von ihm abhängig ist: zum Beispiel in dem, was sich auf innere Akte des Willens bezieht, ist der Mensch nicht verpflichtet, den Menschen zu gehorchen, sondern nur Gott.

Thomas von Aquin behauptet weiterhin, dass der Mensch in allem ohne Einschränkungen Gott gehorchen muss, im Inneren und im Äußeren. Also muss er ihm in allem gehorchen. Die Untergebenen, im Gegenteil, sind es nicht bezüglich ihrer Oberen, sondern nur unter gewissen Umständen, und in diesen sind die Oberen Vermittler zwischen Gott und ihren Untergebenen. Also legen die Ordensleute das Gelübde des Gehorsams ab in Bezug auf die regulären Observanzen, und gemäß deren Regeln gehorchen sie den Oberen. Also sind sie nur verpflichtet zu gehorchen, was die Observanz des Ordenslebens betrifft. Dieser Gehorsam genügt, um die ewige Erlösung zu erlangen.

Am Schluss macht Thomas eine Unterscheidung von drei Typen von Gehorsam: einer ist der genügende Gehorsam, um das ewige Leben zu gewinnen, der dem gehorcht, was befohlen ist, der andere ist der perfekte Gehorsam, der in allem, was erlaubt ist, gehorcht, und zuletzt der blinde Gehorsam, der sogar in den unerlaubten Dingen gehorcht.

Zum gefundenen Text

Was den *gefundenen Text* betrifft, muss man ihn zuerst von seinem Kontext aus betrachten und dann erklären. Dafür machen wir eine Unterscheidung auf folgende Weise: Gattungen der Schriften von Vicente Bernedo. Der Kommentar zur *Secunda Secundae*. In Bezug auf die erste, das heißt auf die Schriften von Pater Bernedo, muss das Folgende hervorgehoben werden. Von Bernedo finden sich zwei Sorten von Schriften: existierende Schriften mit erwiesener Authentizität. In dieser ersten Gruppe befinden sich die Folgenden: Kommentare über die *Secunda Secundae* des Heiligen Thomas², Meinung über den Loskauf aus dem Jahre 1610, ein Brief, von ihm unterschrieben, an Philipp dem Dritten.³ Schriften, deren Originale verloren gegangen sind, können wie folgt unterteilt werden: Verlorene Originale, die aber existierten gemäß

glaubwürdiger Zeugnisse. Unter ihnen befinden sich Manuskripte, die nicht in andere Dokumente kopiert worden sind wie zum Beispiel die *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae*, ein Traktat über das Heiligste Sakrament, Briefe, die ihm bekannt und andere, die im Besitz von Pater Meléndez waren, aber die er nicht veröffentlichte⁴, schließlich Briefe an die Mutter von Martin Davis OP. In dieser Gruppe gibt es auch verschiedene Dokumente sowie von Meléndez oder Pérez de Beramendiz kopierte Unterschriften.⁵ Weiterhin sind zu nennen: Briefe aus dem Jahre 1586 von Frater Vicente Bernedo an seine Mutter, Briefe aus dem Jahre 1591 und andere an seinen Bruder Lázaro aus dem Jahre 1595, eine Meinung (*Parecer*), die er im Jahre 1613 in Chorolque äußerte, ein Brief von Bernedo an Mitglieder der Laienbruderschaft (*Cofradía*) des Rosenkranzes in *Puente de la Reina* aus dem Jahre 1618 und ein Brief an Juan Martínez de Quirós de 1619. Schließlich kennen wir die Werke, die Pater Bernedo zugeschrieben werden, aber nur durch bibliographische Angaben bekannt sind. Von diesen besitzen wir einen Band mit Urteilen über moralische Fragen, Handschriften, Predigten „*de Tempore*“ und „*de Sancti*“, Gedrucktes. Bezüglich des zweiten, d. h. des Kommentars der *Secunda Secundae* von Pater Bernedo, ist es wichtig zu sagen, dass alle Blätter mit einem „*Jesus-Maria*“ überschrieben und durch ein Kreuz verbunden sind, wie er es in allen seinen authentischen Schriften zu tun pflegte und es auch Domingo Báñez OP in seinem Kommentar macht.

Kommentar zur Quaestio 104

Zu der Observanz der Regeln des Ordenslebens schreibt Bernedo in einem Fragment Folgendes:

„Hier könnte die Frage auftauchen: Wenn unsere Regel aus Verachtung heraus übertreten wird, ist das immer eine Todsünde? Das aber wurde oben ausgeführt in Quaestio 104, wo wir gesagt haben, dass Verachtung aufgrund ihres Wesens Todsünde ist. Es

ist zu sagen: Wenn jemand aus Verachtung der Regel gegenüber diese brechen sollte, dann sündigt er schwer. Dasselbe gilt, wenn jemand in geringfügiger Materie einem Oberen nicht gehorcht, aber aus Verachtung dem Vorgesetzten gegenüber so handelt. Wenn aber umgekehrt jemand zum Beispiel das klösterliche Silentium aus einer Verachtung diesem gegenüber brechen würde, nicht weil es eine Regelobservanz ist, sondern weil eine solche Observanz untergeordnet ist, dann sündigt er nicht schwer, weil der formale Charakter des Gehorsams bei dem betreffenden Menschen gewahrt bleibt⁰¹.

Der Text ist ein Kommentar zur Quaestio 104, Artikel 5 der Theologischen Summe des engelgleichen Lehrers der Theologie. In seinem Kommentar bezieht Frater Bernedo OP das Brechen des Schweigens unter Einhaltung der Regeln auf das, was Thomas von Aquin als „Nicht schwere“ Sünde bezeichnet.

Einige Sätze dieses Kommentars geben eine persönlichere Reaktion des Kommentators wieder, der treu der thomistischen Tradition des Ordens folgt, ohne sie jedoch einfach zu repetieren. Manchmal schlägt er persönliche Lösungen zu den der Diskussion unterworfenen Themen vor. In diesen Diskussionen offenbart er seine profunde theologische Bildung. In den Ergebnissen der Streitgespräche über Moral folgt er einer rigoristischen Linie.

Erinnerung gegen das Vergessen

Die eifrige Erforschung auf indirekte Art und Weise der Schriften Vicente Bernedos hat die Summa Theologiae mit seinen Kommentaren in Kontakt gebracht. Dies hat später dazu geführt, das hervorzuheben, was Thomas von Aquin über den Gehorsam von Untergebenen gegenüber ihren Vorgesetzten bestätigt. Soweit der Hintergrund als Vorbereitung für den Leser. Vicente Bernedo OP kennenzulernen beinhaltet also auch seinen mannigfaltig gefundenen Schriften Beachtung zu schenken. Unter diesen gibt es ihm zugeschriebene und seine eigenen Texte. Der Gruppe der letzteren, d. h., *Existierende Schriften mit erwiesener Authentizität*, entstammt der Kommentar zur Quaestio 104 der Summa Theologiae, den wir hier in dieser Relektüre vorgestellt haben.

Oswaldo Robles Segovia

Oswaldo Robles Segovia OP, Lic. Theol. (osvaldo.robles@gmx.de), geb. 1973 in Santa Cruz de la Sierra (Bolivien), Doktorand (Neues Testament) an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen. Anschrift: Brucknerstraße 6, D-38106 Braunschweig. Veröffentlichung u. a.: Quo vadis, Bolivien? Bolivien unter der Regierung Evo Morales, in: Kontakt 37 (2009), 68–69.

01 C. Romero war bolivianischer Botschafter beim Heiligen Stuhl. Der Text stammt aus: B. Farrelly, Vicente Bernedo. Apóstol de Charcas, Salamanca 1986, 10.

02 Die Kommentare zur Theologischen Summe des Heiligen Thomas von Aquin, die diesem Diener Gottes zugeschrieben wurden, befanden sich im Archiv der Allgemeinen Postulation des Ordens, S. Sabina,

Rom, geheftet in zwei Bänden. Im Jahre 1983 wurden sie der peruanischen Ordensprovinz zurückgegeben. (Vgl. daselbst, 174).

03 Sowohl die „Meinung“ (*Parecer*) als auch der „Brief“ befinden sich im „Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas, Legajo 146.

04 Biograph von Vicente Bernedo. Am 22. Januar 1678 wurde Juan Meléndez von Frater Antonio Monroy

OP, Ordensmeister, beauftragt, die Geschichte der Annalium Provinciae Peruanae zu schreiben.

05 Pérez de Beramendiz war ein anderer Biograph von Vicente Bernedo. Auch er gehört dem Predigerorden an.

06 Dieser Text wurde dem Generalarchiv des Predigerordens in Santa Sabina, Rom entnommen. Kapitel X: Andere Schriften und Lehre.

Domingo de Santo Tomás OP (1510–1570)

Letztes Jahr feierten wir den 500. Jahrestag der Ankunft der ersten Dominikaner in Amerika. Im September 1510 landeten die Brüder des Ordens der Prediger auf der Karibikinsel La Española. Im folgenden Jahr, im Dezember 1511, erhoben sie ihre Stimme zur Verteidigung der *indígenas*, die von den Konquistadoren unmenschlich behandelt wurden. Wortführer war vor allem Antonio Montesinos, der nachfolgenden Missionaren, die sich dieses Anliegen zu Eigen machten, eine Vorgehensweise vorgab. Von diesen Missionaren seien namentlich genannt: der bereits erwähnte Antonio Montesinos, Pedro de Cordoba, Bartolomé de las Casas, Tomás de San Martín, Geronimo de Loayza und Domingo de Santo Tomás. Von letztgenanntem handelt dieser Artikel. Er wurde vor nunmehr gut 500 Jahren geboren und war der erste residierende Bischof von Charcas.¹ Im Jahr 2010 jährte sich zugleich zum 450. Mal die Veröffentlichung zweier seiner Bücher, des „*Vocabulario*“ und der „*Gramática quechua*“.

Ausbildung und Leitungämter

Domingo de Santo Tomás erhielt seine Ordensausbildung und seine philosophisch-theologische Ausbildung an der neu gegründeten Universität Santo Tomás² im spanischen Sevilla, wo er neben seiner ausdrücklichen Orientierung an der Sache der Indios und der Sache des Las Casas mit der Dominikanischen Reform in Berührung kam. Hier wurden viele Dominikaner ausgebildet, die sich später in ihrer Missionsarbeit in der neuen Welt zu Verteidigern der Rechte der Indios entwickelten. Nachdem Do-

mingo de Santo Tomás sein Studium abgeschlossen hatte, empfing er im Alter von 25 Jahren die Priesterweihe. Es muss das Jahr 1535 gewesen sein, da er nach seinen eigenen Angaben im Jahre 1510 geboren wurde. Den genauen Geburtsort kennen wir nicht. Von einigen Historikern wird immer noch irrtümlicherweise Sevilla als Geburtsort angenommen und als Geburtsjahr das Jahr 1499. Im Alter von nur 30 Jahren schiffte er sich nach Amerika ein, um Mitglied der neugegründeten Ordensprovinz „San Juan Bautista del Perú“ zu werden. Wie seine eigenen Aussagen und Briefe belegen, ist er im Jahr 1540 in Amerika angekommen. In einem Brief an den König vom 1. Juli 1550 heißt es unter Bezugnahme auf das Jahr seiner Ankunft: „Ich werde Ihnen nichts mitteilen, was ich nicht mit meinen eigenen Augen in diesem Land gesehen habe, denn ich lebe schon seit zehn Jahren hier“, und später fügt er hinzu: „Heute sind es zehn Jahre, dass ich dieses Land betreten habe“.³

In Peru angekommen, widmete er sich der Evangelisierung der indigenen Völker mit ihren verschiedenen Sprachen in den Küsten- und Bergregionen, darunter der Bevölkerung im Tal von Trujillo, Huaylas, Conchucos, Chancay und Awqallama, und anderer Völker. Er gründete die Konvente in Chicama und in Chincha. Im letztgenannten Konvent bekamen mehr als 700 junge Menschen katechetischen Unterricht.⁴ Während dieser Zeit, in der Fray Domingo in direktem Kontakt mit verschiedenen indigenen Völkern stand, hatte er Gelegenheit, hautnah die Lebensumstände dieser Völker kennenzulernen. Er wurde Zeuge der despotischen und unmenschlichen Behandlung, die sie durch die von Geldgier getriebenen Konquistadoren und *encomenderos* (im übertragenen Sinn: Gutsverwalter) erlitten.

In dieser Phase seines Aufenthaltes in Peru erhielt Fray Domingo wichtige Leitungs- und Führungsaufgaben. Im Jahre 1545 wurde er zum Prior des Konventes von Lima gewählt. Das Provinzkapitel von 1548 ernannte ihn zum General-

prediger und Lektor der Theologie des Konventes in Lima. Außerdem gründete er in Zusammenarbeit mit Tomas de San Martin OP ein Generalstudium, welches die Keimzelle für die spätere Universität San Marcos bildete. Schließlich wählte ihn das Provinzkapitel 1553 zum Provinzial.

Missionar und Verteidiger der Indios

Nach der Befriedung Perus ernannte Gouverneur Pedro de la Gasca den Dominikaner Domingo de Santo Tomás im Jahre 1549 zusammen mit dem Erzbischof von Lima, Geronimo de Loayza OP, dem Provinzial Thomas San Martín OP, und dem Richter Andrés Cianca zum Mitglied der Kommission für die Generalvisitation Perus, welche die Aufgabe hatte, die übermäßigen Abgaben, die die *indígenas* den *encomenderos* abliefern mussten, zu reduzieren. Die Visitation fand während des Jahres 1549 statt. Nachdem die Abgaben festgesetzt worden waren, sandten die Visitatoren Berichte an die Kommission, die ihre Meinung diesbezüglich äußern musste. Diese Arbeit dauerte bis Anfang 1550. Anschließend verurteilte Domingo die Übergriffe, die gegen die indigene Bevölkerung während der Steuerschätzung begangen wurden, und betonte die Notwendigkeit einer Neuberechnung der Abgaben.⁵

Auch Lopez-Ocon bestätigt, dass „sich der gesellschaftliche Einfluss von Domingo während der Amtszeit von Pedro Gasca auch auf das Handeln einiger *encomenderos* erstreckte; diese gerieten durch ihre Beichtväter in Gewissensnöte, weil jene für die Anwendung der Rückerstattungsgrundsätze plädierten. Diese Beichtväter weckten mit ihren Predigten und ihrer Argumentation moralische Zweifel bei den Konquistadoren und *encomenderos*, so dass sie Gewissensbisse hatten.“⁶ Fr. Domingos an Las Casas angelehnte Position stand gegen das *Encomienda*-System und brachte ihn in die direkte Konfrontation mit vielen Großgrundbesitzern.

Im Jahre 1556 brachte ihn die Verteidigung der *indígenas* nach Spanien. Dort hatte er die Gelegenheit, mit König Philipp II. zusammenzutreffen, um ihn über die Lebensumstände der *indígenas* zu informieren und in ihrem Namen ihren Widerstand gegen die offizielle Fortführung des *Encomienda*-Systems vorzubringen. Dazu war er zusammen mit Bischof Bartolomé de Las Casas von den Repräsentanten der Indios ermächtigt worden. Fr. Domingo war zusammen mit Las Casas, mit dem er einen ausgedehnten Briefwechsel unterhielt, ein überzeugter Verteidiger der *indígenas*, und er nahm die Gelegenheit wahr, ihn in Spanien zu treffen.⁷

Im Jahr 1561 kehrte er als rechtmäßiger Bevollmächtigter der *indígenas* von Peru nach Lima zurück, wo er seinen Kampf gegen die Forderungen der *encomenderos*, das *Encomienda*-System fortzuführen, wieder aufnahm. Er reiste im folgenden Jahr von Lima nach La Plata, nahm zusammen mit Polo Ondegardo an zahlreichen Treffen mit den Häuptlingen teil, um mit ihnen über das Problem eines Wirtschaftsystems zu sprechen, das auf dem Kauf von *encomiendas* beruht, der für immer gültig sein soll, wobei er die Ablehnung der Einheimischen teilte.

Quechuista und Ethnolog

Wie bereits erwähnt, reiste Fr. Tomás im Frühjahr 1556 nach Europa, um die spanische Krone über die beklagenswerten Lebensumstände der indigenen Bevölkerung zu informieren und um seine Werke in Druck zu geben, sowie um weitere Dominikaner nach Peru zu ziehen und um am Generalkapitel seines Ordens teilzunehmen.⁸

Durch seine Missionstätigkeit bei der einheimischen Bevölkerung Perus erwarb er ein fundiertes Wissen über ihre Kultur. Das verdankte er der Leichtigkeit, mit der er ihre Sprachen erlernte, wie der Chronist Meléndez festhält: „Vor allem die Leichtigkeit, mit der Gott ihn begabt hatte, die Sprache der Indios zu erlernen, nicht

nur allgemein die von Peru, sondern auch die der Ebenen von Trujillo, die äußerst schwierig ist und nur von sehr wenigen gesprochen wird, erlernte Fr. Domingo, ja, er predigte in ihrer Sprache zu den Indios⁴⁹.

Um 1550 hatte er sein Wissen zu Papier gebracht und eine Grammatik erstellt, wie uns der Chronist Cieza de Leon berichtet: „Es ist eine Kunst, ihre Sprache mit großer Meisterschaft zu sprechen, damit einen die Einen und die Anderen verstehen. Daran hat Hochwürden Fr. Domingo de Santo Thomás vom Orden des Hl. Dominikus nicht wenig Anteil“. „Er ist einer von denen, der die Sprache gut kennt, der viel Zeit unter den Indios zugebracht hat, um sie im Glauben zu unterweisen“⁴⁹.

Die Frucht seiner Kenntnisse der Sprache der Inkas, des Runasimi, dem Fr. Domingo die Gattungsbezeichnung Qhichwa gab, war die Veröffentlichung zweier Bücher. So wurden am 10. Januar 1560 in Valladolid die „Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú“ und das „Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú“ veröffentlicht. Es waren die ersten Bücher die über Quechua verfasst wurden. Und wie er selbst in der Vorrede zur Grammatik erwähnt, hat er sie mit zwei Zielen geschrieben: Zum einen, um anderen Ordensleuten zu helfen die Sprache zu erlernen, damit sie die Botschaft des Evangeliums weitergeben können, und zum anderen um die Fähigkeit der Indios aufzuzeigen, eine Kultursprache zu beherrschen und um damit die Zivilisation und die kognitiven Fähigkeiten der Einheimischen aufzuzeigen, und zwar in einer Zeit, in der Einige ihnen diese Fähigkeit absprachen.¹¹ Das Lexikon ist von unschätzbarem Wert für unsere Kenntnisse von den *indígenas*, weil es einen Chor von Stimmen enthält. Es ist das erste Zeugnis, in dem sich Stimmen finden, die die vorkoloniale Welt beschreiben, ihre Sitten und Gebräuche, ihre soziale Rangstufung, Gerätschaften, Waffen, Berufe und Einrichtungen etc.

Außerdem war er, als ein Kenner der indianischen Kultur ein wahrer Ethnograph, der sein Wissen mit anderen teilte. Cieza de Leon schätzte ihn als Berichterstatter und lernte von ihm viel über die Ureinwohner Perus; so wurde Domingo de Santo Tomás zum Koautor seiner Werke. Gleichfalls fungierte er als Berichterstatter für Las Casas bei seinem Werk „*Apologética historia sumaria*“.

Bischof von Charcas

Zu Beginn des Jahres 1562 wurde Fr. Tomás von König Philipp II. zum Bischof von Charcas nominiert. Als Fr. Domingo von seiner Nominierung erfuhr, weigerte er sich, dieses Amt zu übernehmen. Inzwischen wurde er durch den Papst im Konsistorium vom 6. Juli 1562 zum Bischof ernannt. Die Bullen erreichten ihn im November 1563. Angesichts der Bitten des Vizekönigs Conde de Nieva und des Bischofs Jerónimo de Loayza, zog er seine Weigerung zurück, und wurde am 26. Dezember 1563 in der Kirche von Santo Domingo in Lima von Erzbischof Loayza zum Bischof geweiht. Im darauffolgenden Jahr reiste er zu seinem Bischofssitz in der Stadt La Plata (das heutige Sucre).

Als erster residierender Bischof nahm er sich der Organisation seiner Diözese an, fuhr mit dem Bau der neuen Kathedrale fort und gründete ein Heim für arme Kinder und Waisen, sowohl einheimische als auch Mestizen. Im Jahre 1567 nahm er am II. Regionalkonzil von Lima teil, das einberufen worden war, um die Beschlüsse des Konzils von Trient umzusetzen.

Als er an seinen Bischofssitz zurückkehrte, stellte er sich der Aufgabe, die Beschlüsse des Regionalkonzils von Lima in die Praxis umzusetzen und sich dem Widerstand seines Domkapitels entgegenzustellen, welches Privilegien, die es sich während der Sedisvakanz zu unrecht angeeignet hatte, nicht verlieren wollte. Am 2. Oktober 1566 schickten einige von ihnen dem König einen langen Brief mit einer Reihe von

Verleumdungen und Anschuldigungen¹², die gegen die Maßnahmen des Bischofs zugunsten der *indígenas* sprachen. Dazu kam als weitere Schwierigkeit eine Blasenerkrankung, die seine Gesundheit schwächte.¹³

Schließlich, nach einem erfolgreichen, mehr als sechs Jahre andauernden Episkopat im Dienst der Verteidigung der *indígenas* starb er am 28. Februar 1570. Er wurde vom ganzen Volk betrauert, vor allem von den Ureinwohnern, die zusammenströmten, um von ihrem Vater und Beschützer Abschied zu nehmen. Als sie zur Kenntnis nehmen mussten, dass sie daran gehindert wurden sich ihm zu nähern, äußerten

sie sich folgendermaßen: „Lasst uns unseren Vater sehen, da wir ihn nicht mehr sehen können, und es keinen mehr gibt, der für uns sorgt“¹⁴. Fr. Domingo de Santo Tomás wurde in der Kathedrale von La Plata begraben.

Übersetzung aus dem Spanischen:
Peter Kreutzwald OP, Mainz

Gerardo Wilmer Rojas Crespo OP (wilgerc.willaqukuna@gmail.com), geb. 1964 in Cochabamba (Bolivien), Doktorand der Kirchengeschichte. Anschrift: Piazza Pietro d'Illiria 1, I-00153 Roma (Italia). Veröffentlichung u. a.: *Dominicos*, in: J. M. Bernadas u. a. (Ed.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, Sucre 2002.

01 In dieser Zeit erstreckte sich das Territorium der Provinz Charcas neben dem Gebiet des heutigen Boliviens über Argentinien, Chile und Teile von Peru.

02 Errichtet durch eine Bulle aus dem Jahr 1516. Gründer der Universität war der Erzbischof von Sevilla, Diego de Deza OP.

03 Archivo General de Indias (AGI), Lima 313, Brief des Fr. Domingo de Santo Tomás an den König, Los Reyes, 1 Juli 1550, f. 1r. Eigene Übersetzung. Veröffentlicht in: J. M. Vargas, *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los Indios del Perú*, Quito 1937, 1–32.

04 Vgl. A. González de Acuña, *Informe al M. R. P. Maestro General de la Orden de Predicadores fr. Juan Bautista de Marinis*, Madrid 1659, 83r–83v; J. Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*, I, Roma 1681, 327–328; I. Pérez Fernández, *Bartolomé de Las Casa en el Perú*, Cusco 1988, 102 u. 114.

05 Vgl. L. López-Ocón Cabrera, *Andinología, lascacismo y humanismo*

cristiano. La defensa de las sociedades andinas del quechuísta fray Domingo de Santo Tomás (1499–1570) [unveröffentl. Dipl.-Arbeit], Madrid 1987, 65–79.

06 Ebd., 75.

07 Brief an Domingo de Santo Tomás OP, Prior des Konvents von Lima, vom Dezember 1550(?); vgl. I. Pérez Fernández, *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamón 1981, 568–570; ders., *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de Las Casas*, Bayamón 1984, 799 u. 857f.

08 Vgl. J. M. Árevalo, *Los dominicos en el Perú*, Lima 1970, 103; R. de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile*, Madrid 1968, 45 u. 110. Meléndez belegt das mit genauen Daten: „Meister Fr. Domingo ging nach Rom, wo er sich beim Generalkapitel einfand, welches von Ostern bis Pfingsten 1558 in dieser Stadt gefeiert wurde.“ (J. Meléndez, *Tesoros verdaderos*, I, 360).

09 *Tesoros verdaderos*, I, 327.

10 P. de Cieza de León, *Parte primera de la crónica del Perú*, Sevilla 1553, 55r.77v.

11 Vgl. D. de Santo Tomás, *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*, Valladolid, I, Faksimile, Madrid 1994, f. A IIv–IIIr.Vr–VIr.

12 Der Brief befindet sich in der Anlage zur Diplomarbeit von L. López-Ocón Cabrera, *Andinología*, 368–384; er wurde veröffentlicht in: H. Urbano u. a., *Historia y difamación: El Cabildo de La Plata contra Domingo de Santo Tomás*, in: CHELA [= Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina] 3 (1988), 165–190.

13 Vgl. D. Angulo, *La Orden de Santo Domingo en el Perú*. Estudio bibliográfico, Lima 1908, 243.

14 R. de Lizárraga, *Descripción breve*, 111f. Es handelt sich um Informationen aus erster Hand, weil der Autor Fray Domingo in seinen letzten Tagen begleitete und bei seiner Beerdigung anwesend war.

[1] Mariano Delgado/Hans Waldenfels (Hrsg.), **Evangelium und Kultur**. Begegnungen und Brüche (FS Michael Sievernich) (Studien zur Religions- und Kulturgeschichte Bd. 12), Academic Press Fribourg/Kohlhammer Verlag Stuttgart 2010, 638 S., € 69,-.

[2] Gustavo Gutiérrez, **Nachfolge Jesu und Option für die Armen**. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Mariano Delgado (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 10), Academic Press Fribourg/Kohlhammer Verlag Stuttgart 2009, 252 S., € 29,-.

[3] Bernhard Bleyer, **Subjektwerdung des Armen**. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Ratio fidei Bd. 38), Pustet Verlag Regensburg 2009, 494 S., € 47,-.

[4] Dieter Groteshusmann, **Religion und Riten der Aymará**. Feldforschungen in der Region um den Titicacasee in Bolivien und Peru (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien Bd. 10), Lit Verlag Berlin 2010, 369 S., € 29,90.

[5] Peter Birlle (Hrsg.), **Lateinamerika im Wandel** (Weltwirtschaft und internationale Zusammenarbeit Bd. 4), Nomos Verlag Baden-Baden 2010, 247 S., € 39,90.

[6] Tanja Ernst/Stefan Schmitz (Hrsg.), Die Neugründung Boliviens? Die Regierung Morales (Studien zu Lateinamerika Bd. 1), Nomos Verlag Baden-Baden 2009, 236 S., € 34,-

[7] Klaus Stüwe/Stefan Rinke (Hrsg.), **Die politischen Systeme in Nord- und Lateinamerika**. Eine Einführung, VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2008, 604 S., € 49,90.

Der Jesuit *M. Sievernich*, von Hause aus Pastoraltheologe, orientiert sich in seinem wissenschaftlichen Werk stark an Lateinamerika und den entsprechenden theologischen Akzenten, die durch Geschichte und Gegenwart dieses Kontinents inspiriert sind. Deswegen ist verständlich, dass die ihm seitens *M. Delgado* und *H. Waldenfels* zugeeignete Festschrift den Titel „Evan-

gelium und Kultur. Begegnungen und Brüche“ [1] trägt, den die Herausgeber unter Berufung auf das Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ Papst Pauls VI. gewählt haben, der es als dringliche Aufgabe hinsichtlich der Evangelisierung sah, Kultur und Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn im Geiste des Konzilsdokuments „*Gaudium et spes*“ zu sehen. In vier Themenbereichen (Mission/Evangelisierung, Kultur/Inkulturation, Religionen und Jesuitica) setzen sich knapp 40 Autorinnen und Autoren mit dem Thema auseinander. Nur eine sehr kleine Auswahl von Beiträgen kann im Folgenden skizziert werden. *José Luis Cabria Ortega* liefert eine pastoral-ekkesiologische Reflexion über das Laienamt in der Kirche, um am Ende ein konkretes Programm vorzuschlagen, auf welchen Ebenen von *martyria*, *leiturgia*, *diakonia* und *koinonia* entsprechende Aktivitäten möglich sind und sein sollten. Der Rechtsphilosoph *Norbert Brieskorn* setzt sich mit Francisco de Vitorias Kommentar zu S.th. II-II 10 des Thomas von Aquin über den „Unglauben“ auseinander. Dabei geht es um die in der Zeit der Kolonialethik delicate Frage, inwiefern und inwieweit Druck ausgeübt werden darf, Menschen zum Christentum zu bewegen. Diese Diskussion steht auch indirekt im Zusammenhang mit Bartolomé de Las Casas, der in der Festschrift ebenfalls thematisiert wird. So stellt *M. Delgado* eine Beziehung her zwischen der Religion in der Renaissance einerseits und dem innovativen Ansatz des Dominikanerbischofs andererseits. Er zeigt auf, dass das heute geläufige – neuzeitliche – Verständnis von Religion in der Renaissance noch kaum eine Rolle gespielt hat, da man sich eher mit *lex*, *pietas* oder *fides* beschäftigt hat. Im konfessionellen Zeitalter entwickelte sich eine davon alternierende Vorstellung von Religion als Umschreibung für (und Abgrenzung von) jeweilige(n) christliche(n) Gemeinschaften. Humanisten (Ficino, Savonarola) verorten zum ersten Gott und seine Existenz, zum zweiten Religion als Bindeglied zwischen Gott und Mensch, zum dritten Exzellenz der christlichen Religion und zum vierten Irrtümer der anderen. Kein Wunder, dass sich Missionare in der Neuen Welt Amerikas gar nicht vorstellen konnten, sich mit den dort befindlichen religiösen Kulturen seriös auseinanderzusetzen. Delgado verweist aber auf den Sonderfall des Las Casas, der in seinen späteren Schriften zuneh-

mend den Begriff der „religio“ auch für die Gottesverehrung der verschiedenen indianischen Völkern anwendet und sie ganz aristotelisch der politischen Klugheit zuordnet. Damit wird er implizit der Würde und Logik indianischer Religiosität gerecht, geht er doch davon aus, dass selbst dem amerikanischen Ureinwohner ein natürliches Verlangen nach dem wahren Gott („desiderium naturale“) eignet und von daher auch ihr scheinbarer Götzendienst nichts anderes ist als ihr Versuch, den Weltenschöpfer zu würdigen. Ein solches Konzept der Entdeckung „authentischer Religiosität“ im Schatten des Götzendienstes stellt, so Delgado, eine Innovation im Religionsverständnis der Renaissance dar.

M. Delgado ist auch Herausgeber eines weiteren zu besprechenden Buches von G. Gutiérrez OP [2]. Ziel ist es, wichtige Aufsätze des Gründungsvaters der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aus der Zeit zwischen 1993 bis 2007 – seinem „Spätwerk“ – auch dem deutschsprachigen Leser zugänglich zu machen. Dem Dominikaner Gutiérrez eignet, wie die Lektüre des Bandes zeigt, eine eher literarisch-poetische denn spröde akademische Sprache (nicht umsonst wurde er in die Peruanische Akademie der Sprache aufgenommen). Der Herausgeber greift dies in seinem einführenden Beitrag auf, der das Gutiérrez' Konzept einer „Gottes-Rede“ thematisiert und die „Schleifsteine“ benennt, an denen Gutiérrez das unverwechselbare Profil geschärft hat (so am marxistischen peruanischen Dichter José María Arguedas, an der Bibelgestalt Job, am Dominikaner Bartolomé de Las Casas und am Karmelitenmystiker Johannes vom Kreuz). Die Überschriften der in vier Teile sortierten Beiträge des Autors verweisen auf das theologische Programm: „Der Gott der Armen in einer globalen Welt“ erinnert an die klassische Option für die Armen, „Theologie heute“ setzt sich mit der theologischen Sprache auseinander und skizziert das Wechselverhältnis von Theologie und Kirche. „Zeugen des Glaubens“ sind die Spanier Johannes vom Kreuz und Bartolomé de Las Casas – beide aus der Sicht Lateinamerikas betrachtet. „Globalisierung als theologische Aufgabe“ vereint zumeist sehr neue Beiträge, die sich u. a. mit der Beziehung Lateinamerikas zu Europa beschäftigen. Es ist eine wahre Freude, dieses Buch zur Hand zu nehmen, verfasst von einem so wachen Geist

wie Gutiérrez und von Delgado sensibel zusammengestellt.

In seiner Dissertationsschrift „Subjektwerdung des Armen“ [3] entwirft B. Bleyer ein „theologisch-ethisches Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie“. Dabei setzt er den Akzent auf das Verständnis von „conscientização“ im Sinne des brasilianischen Pädagogen Paolo Freire, der eine solche als dialogischen Lernvorgang versteht. In Anschluss an diesen ersten Teil der Studie erörtert der Autor die „moral de discernimiento“ in ihrer geistig-geistlichen Dimension, abgerundet mit der „moral de seguimiento“ im Sinne einer praktischen Dimension eben jener Entscheidungsfähigkeit. In der Conclusio geht es um „die Armen, das Sakrament Christi“ als Begründung für das Thema der Subjektwerdung der Armen. Die umfangreiche Studie ist nicht nur ein beachtlicher moraltheologischer Diskurs zum Thema der Befreiungstheologie, sondern auch ein guter Rückblick auf die historische Entwicklung dieser – keineswegs von allen goutierten – theologischen Strömung.

D. Grotehusmann, jahrelang Auslandspfarrer der EKD im bolivianischen La Paz, legt mit dem Buch „Religion und Riten der Aymará“ [4] seine Feldforschungen in der Grenzregion von Bolivien und Peru im Umfeld des Titicacasees vor. Darin beschäftigt er sich mit der *indígena*-Kultur der Aymará, die einen reichen Schatz an Riten und Symbolen entwickelt hat, die bis heute lebendig sind und praktiziert werden. Die Aymará leben, so der Autor, in einer Art „religiöser Umarmung“: Ohne ihre Identität aufzugeben, nehmen sie nicht nur teil an den eigenen Riten, sondern auch an den spanisch-christlichen Religionspraktiken. Diese „Doppelreligion“ stellt, so Grotehusmann, ein Dilemma für die katholische Kirche dar, muss sich doch abwägen, wie sie mit Riten und Ausdrucksweisen ihrer fremder Kulturen umzugehen gedenkt. Einige Fotos runden den lesenswerten Bericht ab.

Der Berliner Politikwissenschaftler P. Birle versammelt in seinem Band Texte verschiedener Autoren zum Thema „Lateinamerika im Wandel“ [5]. Neben zwei zu diskutierenden Beiträgen zu Bolivien finden sich weitere, die sich besonders mit Venezuela, Brasilien und Mexiko auseinandersetzen. In seinem Aufsatz „Wahlen und Parteiensystem in Bolivien zwischen 1982 und

2005“ arbeitet der Politologe und Jurist *Stefan Jost* heraus, dass sich das Land in dieser Zeit zunehmend stabilisiert und demokratisiert hat, wenngleich sich die politischen Parteien in ihren ständigen Umbrüchen parallel dazu auffallend instabil gerierten. Kurz bevor das Land endgültig zu einem „failing state“ wurde, vermittelte der Wahlsieg von Evo Morales (2005) den Eindruck eines fundamentalen Umbruchs. Allerdings geht damit einher ein fast völliges Verschwinden bisher existierender Parteien, ohne dass für sie eine ernste Alternative entstanden ist. Auch *Jonas Wolff*, ebenfalls Politikwissenschaftler, spricht von einem „Umbruch in Bolivien. Vom Zusammenbruch der ‚paktierten Demokratie‘ zur Regierung Morales.“ Er sieht zurzeit einen gewissen Trend, dass nämlich einerseits die Regierung Morales sich repräsentativer und responsiver gegenüber dem eigenen Volk verhält, was aber gesellschaftlich polarisiert. Die gesellschaftliche Partizipation ist gestärkt, aber dies hat verstärkte Gegenwehr seitens der Opposition zur Folge. Sehr unklar ist, ob auf absehbare Zeit ein erhöhtes Gewaltpotential zu vermuten/befürchten ist.

Der o. g. Umbruch nennt sich im Sammelband der Politologen *T. Ernst* und *St. Schmalz* „Die Neugründung Boliviens? Die Regierung Morales“ [6]. Die Begrifflichkeit ist der Formulierung der Morales-Partei MAS entnommen („refundar Bolivia“), die sich damit ein ehrgeiziges Ziel gesetzt hat. Neu ist zweifellos das Unterfangen der Schaffung eines plurinationalen Staates, indem die verschiedenen ethnischen Gruppen nicht nur anerkannt werden, sondern die kulturelle Vielfalt ein Fundament bildet – was aber nicht konfliktfrei vonstattengeht. Dies zu untersuchen ist das Ziel des Aufsatzbandes. Dabei wird ein Blick geworfen auf die neue Verfassung (je nach Autor würdigend oder kritisch, u. a. durch die bereits zuvor besprochenen *Jost* und *Wolff*), auf die Person des charismatischen Präsidenten sowie seine unterschiedlichen Projekte in Ökonomie, Ökologie und Innen- sowie Außenpolitik (ebenfalls mit unterschiedlichen Meinungen je nach Autor/in). Es ist das Verdienst dieses Sammelbandes, die durchaus vielfältigen (und schillernden) Reformprozesse der Regierung Morales unter verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten.

Auch „Die politischen Systeme in Nord- und Lateinamerika“ [7], herausgegeben von dem Politologen *K. Stüwe* und dem Historiker *St. Rinke*, setzen sich mit Bolivien auseinander – wiederum mit dem bereits bekannten Autor *Jost*! Wie sämtliche Beiträge, die sich mit jeweils unterschiedlichen Ländern (Mittel- und Südamerika, Karibik) beschäftigen, ganz schematisch mit dem Titel „Die politischen Systeme...“ beginnen, geht *Jost* auf „... Bolivien“ ein. Er beginnt mit einem Überblick zur historischen Entwicklung seit der Unabhängigkeit und skizziert im Weiteren die Verfassungsentwicklung, die Bedeutung des Staatsoberhauptes, des Parlaments und der Regierung, der Legislative, des Wahlsystems etc. In seinem Aufsatz geht er auch auf die Rolle der katholischen Kirche ein. Seiner Meinung nach ist sie nach wie vor die Institution, der das größte Vertrauen entgegengebracht wird, sie spielt häufig und zu Recht die Rolle des „ehrlichen Maklers“, sie formuliert ihre Interessen und bezieht auch schon einmal deutlich Stellung zu den Themen von Armut und Marginalisierung, ohne sich aber in Tagespolitik einzumischen. Ihr eigentliches Problem ist die zunehmende Konkurrenz durch die vielfältige Sektenkultur. Trotz der statischen Struktur der Beiträge findet eine Konklusion statt im ausführlichen einleitenden Beitrag der Herausgeber („Politische Systeme Amerikas. Ein Vergleich“), der einen eigenständigen systematischen Ansatz zum Thema liefert.

Thomas Eggersperger OP, Berlin

Thomas Schreijäck/Knut Wenzel (Hrsg.), **Weltkirchliche Grundoptionen**. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation (Forum Religionspädagogik interkulturell Bd. 17), Lit Berlin 2009, 175 S., € 19,90.

Mehr als drei Jahrzehnte liegt die III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) im mexikanischen Puebla (1979) nun schon zurück. Nachhaltig haben die Beschlüsse der Konferenz Theologie und kirchliche Praxis in Mittel- und Südamerika geprägt. Der von *Th. Schreijäck* und *K. Wenzel* verantwortete Sammelband (beide lehren Kath. Theologie an der Universität Frankfurt/M.) fragt nach der Rezeption des Er-

eignisses in den verschiedenen Disziplinen der Theologie im deutschen Sprachraum. Die Antworten fallen verhalten aus: Während *Christian Cebulj* (Chur) die *biblische* Option für die Armen als leuchtendes, zugleich aber auch provokatives und „unbequemes Erbe“ (9) beschreibt, das „nach wie vor quer zur Logik der modernen Gesellschaft“ (29) stehe, diagnostiziert *Stefan Silber* (Hösbach) eine eher „spärliche Rezeption“ (45) der Puebla-Texte in der *Systematischen Theologie*; einzig Johann Baptist Metz (vgl. 50–52) und Elmar Klinger (52–54) seien hier auszunehmen. *Theologische Ethik und Moralthologie* hätten zwar, so *Bernhard Bleyer* (Regensburg), den Begriff „Option für die Armen“ übernommen; eine systematische Auseinandersetzung sei jedoch weitestgehend ausgefallen (vgl. bes. 61–63). In der *Praktischen Theologie* und in der *Pastoral* sind vor allem in den 1970–90er Jahren einige Aufbrüche zu verzeichnen, die deziert auf Puebla Bezug nehmen. Allerdings macht *Th. Schreijäck* auch deutlich, dass es um solche emanzipatorischen Ansätze heute eher wieder still geworden ist. In diesem Sinne schließt das lesenswerte Buch mit einem Plädoyer von *K. Wenzel* für eine von Puebla ausgehende, aber auch über die damaligen Positionen hinausgreifende Kontextualisierung der Theologien.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Bernd F.W. Springer/Alexander Fidora (Hrsg.), **Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur**. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung (Literatur: Forschung und Wissenschaft Bd. 18), Lit Verlag Berlin 2009, 352 S., € 29,90.

Literatur als ein Ort, auch ein Lernort, von Toleranz, konkreter: von religiöser Toleranz. Dieser Idee spürt der Sammelband mit Beiträgen von 25 ExpertInnen unterschiedlicher Fachbereiche aus elf verschiedenen europäischen Städten nach. Die Herausgeber *B. F.W. Springer* und *A. Fidora* gehen dabei „von der Erfahrung aus, dass wegweisende Ideen, um ‚gegläubt‘, verinnerlicht und ... verwirklicht zu werden, einer wie auch immer gearteten ästhetischen Darstellung bedürfen“ (2). In ihrer Einleitung benennen sie verschiedene Toleranz-Konzeptionen und stellen in Anlehnung an die Toleranz-Definition von Alexander Mitscherlich (4) den Mehrwert einer ästhetischen Haltung und Gestaltung gerade

für die Idee von Toleranz heraus (6). Zugleich geben sie darin einen prägnanten Überblick über die Beiträge. Dabei beziehen sie sich auf einen „weiter gefassten Literaturbegriff“ (5f.), zu dem sie auch Offenbarungsschriften wie die Bibel, den Koran sowie mittelalterliche Lehrdialoge und Rechtsquellen zählen. Das Spektrum der Aufsätze reicht, zeitlich gesehen, von den Offenbarungsschriften der abrahamischen Religionen bis in die aktuelle Gegenwart. Es spiegelt exemplarisch Stationen der abendländischen Denkentwicklung wider, wobei es neben Judentum und Christentum auch den Islam einbezieht, und überschreitet diesen Horizont schließlich im Blick auf den Hinduismus wie auch auf andere Religionen und Kontinente. So tritt neben einen grundsätzlichen Beitrag zum Toleranzverständnis in Bibel und Koran ein Aufsatz zur islamischen Spiritualität und ihrer Dichtung als einem Beispiel für Toleranz. Daneben stehen Aufsätze über Religionsgespräche, über Grundsätzliches zum Verhältnis von Rhetorik und Toleranz und, anstelle eines Nachworts, über Humor als Selbstkritik und Weg zu einem Dialog. Die Mehrzahl der Beiträge aber widmet sich der Idee von Toleranz im Rahmen eines Autors oder Werks. Sehr schön vertreten sind vor allem im deutschsprachigen Bereich Mittelalter bis Klassik, besonders durch den Beitrag zur Toleranz im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach oder, neben etlichen weiteren, zur Verbindung von absolutem Wahrheitsanspruch und Toleranzforderung in Lessings *Nathan der Weise*. Entscheidende Toleranz-Stationen auch auf internationaler Ebene stellen zudem Nikolaus von Kues und Erasmus von Rotterdam, Bartolomé de Las Casas und Dirck Coornhert dar. Sie reichen des weiteren von John Milton zu Jane Austen, von Voltaire zu Moses Mendelssohn, von Goethe über Heine zu Stefan Zweig sowie, im Bereich der Gegenwartsliteratur, zu Chaim Potok oder Lindsey Collen, von gelungenen Darstellungen aus der neueren englischsprachigen Literatur bis zu Salman Rushdie. Auf dem breiten Markt von Publikationen zum Thema ‚Toleranz‘ und ‚religiöse Toleranz‘ ist die Fragestellung nach einer „literarisch artikulierten Idee von [religiöser] Toleranz“ (3) in solch umfassender, international wie interdisziplinär ambitionierter Weise bislang noch nicht bearbeitet worden.

Sonja Rupp, Leipzig

Rainer Hagen cord (Hrsg.), **Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln.** Ansätze einer theologischen Zoologie, Verlag Pustet Regensburg 2010, 101 S., € 16,90.

Der Leiter des unlängst gegründeten Instituts für Theologische Zoologie in Münster (ein An-Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster) skizziert im vorliegenden schmalen Sammelband, was unter der bislang noch recht fremdartigen Disziplin einer theologischen Zoologie zu verstehen ist. Der Text „Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere“ (21–37) geht aus von der Hermeneutik des Aquinaten, der darauf hingewiesen hat, dass jeder Irrtum über die Geschöpfe in ein falsches Wissen über den Schöpfer mündet. Die „innerplanetarischen Eroberer“ (*vulgo* die Menschen) haben immerhin noch einen Traum, nämlich den der „Erden söhne und Erdentöchter“. In der Heiligen Schrift sind zwei Schöpfungsberichte überliefert, die beide von einer engen und respektvollen Beziehung von Mensch und Tier ausgehen.

Der Kapuziner Anton Rotzetter verweist in seinem Beitrag auf die Wertschätzung gegenüber den Tieren, wie sie in den Schriften des Franziskus von Assisi deutlich werden; der Philosoph Klaus Müller zeigt am Beispiel des Nikolaus von Kues die Aktualität des Themas. Vor diesen und anderen Artikeln steht ein Beitrag der berühmten Schimpansen-Forscherin Jane Goodall mit dem postulierenden Titel „Why it is Time for a Theological Zoology!“ (mit Ausrufezeichen). Man darf gespannt sein auf die weiteren Forschungen des Instituts.

Thomas Eggensperger OP, Berlin

1956) wurden vor mehr als einem halben Jahrhundert publiziert und werden heute vor allem im Rahmen der *Geschichte* der kirchlichen Sozialethik thematisiert. Umso mehr ist das von A. Biesinger (Universität Tübingen) und J. Schmidt (Universität Hohenheim) verantwortete Projekt zu loben, nach *aktuell* tragfähigen Ansätzen einer Theologie der Arbeit Ausschau zu halten [1]. Neben einigen wichtigen Grundsatzartikeln (Karl Lehmann zur „Arbeit als Realisierung der Gottesbeziehung“; Christian Bauer zu M.-D. Chenu; Hans-Joachim Sander zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“) sei besonders auf den Beitrag der an der PTH Vallendar lehrenden Sozialethikerin Sonja Sailer-Pfister zu Dorothee Sölle verwiesen. Als zeit- und gesellschaftssensible Theologin hat Sölle in ihrem 1999 erstmals veröffentlichten Buch „Lieben und Arbeiten“ in einer Trias von schöpfungs-, befreiungstheologischen und eschatologischen Aspekten Arbeit als Selbstaussdruck des Menschen definiert. Dass in diesem Rahmen die gesellschaftlichen Entfremdungszusammenhänge nicht ausblendet werden, versteht sich für eine politische und feministische Theologin von selbst. Theologisch interessant und systematisch weiterführend erscheint mir ein – von Sailer-Pfister [2] schon kompetent vorbereiteter – Dialog zwischen Sölles Idee einer Teilhabe des Menschen am unvollendeten Schöpfungswerk Gottes („co creatio Dei“ und „creatio continua“) und Chenus These von der fortgesetzten Inkarnation (vgl. La Parole de Dieu II, Paris 1964, 89).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Albert Biesinger/Joachim Schmidt (Hrsg.), **Ora et labora.** Eine Theologie der Arbeit, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2010, 262 S., € 19,90.

[2] Sonja Sailer-Pfister, **Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen.** Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle (Ethik im Theologischen Diskurs – Ethics in Theological Discourse Bd. 12), Lit Verlag Berlin 2006, 615 S., € 59,90.

Die großen Entwürfe zu einer *Theologie der Arbeit* (u. a. Marie-Dominique Chenu, *Spiritualité du travail*, Paris 1941; ders., *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*, Mainz

[1] Dieter Richarz, **Kein (Arbeits-)Platz mehr im Bistum:** Finanzmisere und Identitätskrise der katholischen Kirche am Beispiel der Diözese Aachen (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 15), Lit Verlag Berlin 2010, 398 S., € 29,90.

[2] Benedikt Kranemann/Myriam Wijlens (Hrsg.), **Gesendet in den Weinberg des Herrn.** Laien in der katholischen Kirche heute und morgen (Erfurter Theologische Schriften Bd. 35), Echter Verlag Würzburg 2010, 167 S., € 16,-.

[3] Christian Hennecke, **Kirche, die über den Jordan geht.** Expeditionen ins Land der Verheißung, Aschendorff Verlag Münster 2006, 239 S., € 12,80.

[4] Christian Hennecke, **Glänzende Aussichten.** Wie Kirche

über sich hinauswächst, Aschendorff Verlag Münster 2010, 317 S., € 19,80.

[5] Christian Hennecke (Hrsg.), **Kleine christliche Gemeinschaften verstehen**. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Echter Verlag Würzburg 2009, 287 S., € 19,90.

Dass die katholischen Bistümer in Deutschland zu tiefst in eine Finanz- und Identitätskrise verstrickt sind, ist kein Geheimnis. Wie katastrophal sich diese Krise auf hauptamtliche pastorale Mitarbeiter/-innen kirchlicher Institutionen auswirkt (Entlassungen durch „Mutter“ Kirche bzw. Nicht-Übernahme in den kirchlichen Dienst nach Abschluss der entsprechenden Ausbildungswege), macht die qualitative Untersuchung des Aachener Theologen *D. Richarz* überdeutlich [1]. Priester und Frauen identifiziert Richarz dabei als die „reale[n] SymbolträgerInnen der aktuellen Krise“ (1, 218). Das Buch – eine 2008 bei *Rainer Bucher* in Graz abgeschlossene Dissertation – diskutiert zudem die organisationspsychologischen wie auch die pastoraltheologischen Dimensionen der Situation, letztere im Anschluss an Michel Foucault mit Blick auf die Trias Macht, Identität und Spiritualität.

Vor diesem Hintergrund haben theologische Begrifflichkeiten wie die des „Volkes Gottes“ (Vaticanum II) oder der kirchlichen „Weggemeinschaft“ (Klaus Hemmerle) ihre Unschuld verloren. Das hat auch ein Nachdenken über die Rolle der Laien in der katholischen Kirche, wie es die in Erfurt lehrenden *B. Kranemann* (Liturgie) und *M. Wijlens* (Kirchenrecht) versammelt haben [2], zu berücksichtigen. Besonders hingewiesen sei im Blick auf die o. g. Machtfrage auf die Analysen des Freiburger Sozialwissenschaftlers und Theologen *Michael N. Ebertz*, der zwar einerseits einen grundlegenden gesellschaftlichen Macht- und Funktionswandel diagnostiziert, andererseits aber auch auf (u. a. im Feld der Liturgie zu beobachtende) Reklерikalisierungstendenzen hinweist: „Den seit einiger Zeit verstärkt zu beobachtenden innerkirchlichen Tendenzen, den erheblichen Verschiebungen der Machtbalance zwischen Klerikern und Laien durch eine Aufwertung des geistlichen Amtsträgers gegenzusteuern, korrespondiert ein massives Bemühen der hierarchischen Spitze der Kirche, sich durch eine Art charismatisch-plebiszitäre Legitimation mit dem Laientraditionalismus zu verbün-

den und damit den Laienintellektualismus (und die Laienprophetie) innerkirchlich zu neutralisieren.“

(2, 73)

Wie auf der Basis einer solchen Machtgemengelage eine zukunftsfähige Pastoral entwickelt werden kann, ist hoch umstritten. *Einen Weg* hat der Hildesheimer Theologe *Ch. Hennecke* vorgelegt. Mit seinem vieldiskutierten Buch „Kirche, die über den Jordan geht“ [3] wie auch mit seiner neuen Veröffentlichung „Glänzende Aussichten“ [4] hat er eine breite Debatte um das Modell der sog. „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ (KCG) angestoßen. Im Rahmen eines weltkirchlichen Lernprozesses sucht er die Erfahrungen, die man in „Small Christian Communities“ in Südafrika und auf den Philippinen gemacht hat, in die deutsche Wirklichkeit zu inkulturieren. Gegen den Rückzug kirchlichen Lebens in immer größere Strukturen (Pfarreiengemeinschaften, Großgemeinden) versprechen sich die Befürworter des KCG-Modells eine Erneuerung des geistlichen und pastoralen Lebens vor Ort. Festgehalten wird dabei also am traditionellen Territorialprinzip. Hennecke versteht seinen Vorschlag gar als den Anfang eines (langen) Weges hin zu einer neuen Kirche-werden (Ekle-siogenese). Wie eine solche Perspektive einer Kirche im Nahbereich für eine zukunftsfähige Pastoral auch dogmatisch bedeutsam werden kann, zeigt der Beitrag des Frankfurter Jesuiten *Medard Kehl* im Sammelband „Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen“ [5]. Positiv zu bewerten – so mein Eindruck – ist auf jeden Fall die weltkirchliche Perspektive, die dem KCG-Projekt eignet. Ähnliches gilt für die Lokalisierung kirchlichen Lebens vor Ort und eine damit einhergehende faktische *De-Klerikalisierung* der Strukturen. Mit Kehl (vgl. 5, 271–274) und über ihn hinaus sehe ich jedoch auch neuralgische Punkte. Summarisch wären zu nennen: eine manifeste Versorgungsmentalität vieler Gläubigen (Kirche und ihre Angestellten werden primär als Dienstleister wahr- und in Anspruch genommen), ein Aufgeben der Eucharistie als Gemeinde- bzw. gemeinschaftsstiftendes Zentrum von Kirche, das potentielle Problem der eingeschworenen, sich selbst genügenden Kleingruppe, und schließlich das Austarieren der Entscheidungskompetenzen zwischen den KCG, der übergeordneten Großpfarrei und dem kirchlichen Leitungsamt – kurz: die Machtfrage! **Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

JEAN BAUDRILLARD, Die Intelligenz des Bösen, Passagen Wien 2010, 196 S., € 22,90,-.

JÜRGEN BRÜNDL, Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Herder Freiburg/Br. 2010, 544 S., € 45,-.

DETLEV BRUNNER, Stralsund. Eine Stadt im Systemwandel vom Ende des Kaiserreichs bis in die 1960er Jahre (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 80), R. Oldenbourg München 2010, 201 S., € 29,80.

RAINER BUCHER, Priester des Volkes Gottes. Gefährdungen – Grundlagen – Perspektiven, Echter Würzburg 2010, 153 S., € 14,80.

---/JOHANN POCK (Hrsg.), Klerus und Pastoral (Werkstatt Theologie 14), Lit Berlin 2010, 369 S., € 24,90.

HEINZ BUDE/JOACHIM FISCHER/BERND KAUFFMANN (Hrsg.), Bürgerlichkeit ohne Bürgertum. In welchem Land leben wir?, Fink München 2010, 231 S., € 19,90.

HERWIG BÜCHELE, Gewaltfrei Leben. Die Herausforderung der Bergpredigt – Utopie oder Chance?, Pustet Regensburg 2010, 80 S., € 7,50.

ARND BÜNKER u. a. (Hrsg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Grünewald Ostfildern 2010, 268 S., € 14,90.

CHRISTIAN CALLIESS, Die neue Europäische Union nach dem Vertrag von Lissabon. Ein Überblick über die Reformen unter Berücksichtigung ihrer Implikationen für das deutsche Recht, Mohr Siebeck Tübingen 2010, 512 S., € 74,-.

NORBERT CAMPAGNA/FRANCISCO DE VITORIA: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen (Einführungen – Philosophie 15), Lit Zürich – Berlin 2010, 238 S., € 24,90.

JOSE CASANOVA/HANS JOAS, Religion und die umstrittene Moderne. Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, Bd. 19, Kohlhammer Stuttgart 2010, 238 S., € 28,-.

ECKART CONZE/NORBERT FREI/PETER HAYES/MOSHE ZIMMERMANN, Das Amt und Die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik, Blessing München 2010, 879 S., € 34,95.

SABINE DEMEL, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Herder Freiburg/Br. 2010, 688 S., € 58,-.

KLAUS DEMMER, Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht (Studien zur theologischen Ethik 127), Academic Fribourg/Herder Freiburg/Br. 2010, 204 S., € 38,-.

JACQUES DERRIDA, Das Tier, das ich also bin. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek (Passagen Forum), Passagen Wien 2010, 275 S., € 38,-.

THOMAS DIENBERG/THOMAS EGGENSBERGER/ULRICH ENGEL (Hrsg.), Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen/What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life, Aschendorff Münster 2010, 320 S., € 39,-.

CHRISTOPH DRIESSEN, Kleine Geschichte Amsterdams, Pustet Regensburg 2010, 152 S., € 14,90.

JACQUES DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus (Salzburger Theologische Studien 38), Tyrolia Innsbruck 2010, 596 S., € 29,95.

MEISTER ECKHART, Philosophisch leben, hrsg. von Thomas Polednitschek, Herder Freiburg/Br. 2010, 159 S., € 14,95.

MARGIT ECKHOLT/REGINA HEYDER (Hrsg.), „In der Freiheit des Geistes leben“. Peter Hünemann im Gespräch, Grünewald Ostfildern 2010, 188 S., € 19,90.

CHRISTIANE ECKSTEIN/ALEXANDER FILIPOVIC/KLAUS OOSTENRYCK (Hrsg.), Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft (Forum Sozialethik 5), Aschendorff Münster 2007, 228 S., € 34,-.

THOMAS EGGENSBERGER/ULRICH ENGEL, Dominikanerinnen und Dominikaner. Geschichte und Spiritualität, Topos Kevelaer 2010, 216 S., € 10,90.

ULRICH ENGEL, Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Grünewald Ostfildern 2010, 173 S., € 19,90.

---, Europa als Versprechen. Philosophisch-theologische Debattenbeiträge (Passagen Philosophie), Passagen Wien 2010, 125 S., € 15,90.

TANJA ERNST/STEFAN SCHMALZ (Hrsg.), Die Neugründung Boliviens? Regierung Morales (Studien zu Lateinamerika 1), Nomos Baden-Baden 2009, 236 S., € 34,-.

BERNHARD ESSER, Kultursensitive Beratung und Dialog. Arbeit und Begegnung mit ausländischen Studentinnen und Studenten, Wochenschau Schwalbach/Ts. 2010, 157 S., € 14,80.

MICHAEL F. FELDKAMP, Geheim und effektiv. Über 1000 Jahre Diplomatie der Päpste, St. Ulrich Augsburg 2010, 208 S., € 22,-.

MICHAEL FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Herder Freiburg/Br. 2010, 688 S., € 38,-.

HEINZ-JOACHIM FISCHER, Vom Theologen zum Papst. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Lit Berlin 2010, 342 S., € 34,90.

KLEMENS H. FISCHER, Der Vertrag von Lissabon. Text und Kommentar zum europäischen Reformvertrag (mit CD-Rom), Nomos Bern 2010, 623 S., € 79,-.

SEBASTIAN FRIESE, Politik der gesellschaftlichen Versöhnung. Eine theologisch-ethische Untersuchung am Beispiel der Gacaca-Gerichte in Ruanda (Theologie und

Frieden 39), Kohlhammer Stuttgart 2010, 238 S., € 39,80.

ALFONS FÜRST/KLAUS MÜLLER (Hrsg.), *Natur und Normativität*, Lit Wien – Berlin 2010, 108 S., € 19,90,-.

GEHARD FÜRST, *Gott und den Menschen nahe. Diakone in missionarischer Kirche*, Schwabenverlag Ostfildern 2010, 143 S., € 14,90.

INGEBORG GABRIEL/CORNELIA BYSTRICKY (Hrsg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Grünewald Ostfildern 2010, 331 S., € 25,-.

KARL GABRIEL/CHRISTIAN SPIESS/KATJA WINKLER (Hrsg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1)*, Schönigh Paderborn 2010, 261 S., € 34,90.

MICHAEL GEHLER/SILVIO VIETTA (Hrsg.), *Europa – Europäisierung – Europäistik. Neue wissenschaftliche Ansätze, Methoden und Inhalte*, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2010, 543 S., € 69,-.

FELIX GIETENBRUCH, *Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 57)*, Lit Wien – Berlin 2010, 200 S., € 18,90.

CHRISTIAN GNILKA/STEFAN HEID/RAINER RIESNER, *Blutzeuge. Tod und Grab des Petrus in Rom*, Schnell + Steiner Regensburg 2010, 197 S., € 16,90.

REINHARD GÖLLNER (Hrsg.), *Streitfall Jesus. Der notwendige Diskurs um die vielfältigen Jesusbilder (Theologie im Kontakt 18)*, Lit Berlin 2010, 182 S., € 19,90.

ELKE GOEZ, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, Primus Darmstadt 2010, 288 S., € 29,90.

NILS GOLDSCHMIDT/URSULA NOTHELLE-WILDFEUER (Hrsg.), *Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 59)*, Mohr Siebeck Tübingen 2010, 390 S., € 59,-.

GU DRUN GRIESMAYR (Hrsg.), *Meister Eckhart. Eins werden*, Neue Stadt München 2010, 103 S., € 9,90.

DIETER GROTEHUSMANN, *Religionen und Riten der Ayмара. Feldforschung in der Region um den Titicacasee in Bolivien und Peru (Religionen in der pluralen Welt 10)*, Lit Berlin 2010, 369 S., € 39,90.

ALOIS M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik, Weltreligionen Frankfurt/M. 2007*, 615 S., € 16,-.

---, *Wind des Absoluten. Mystische Weisheit der Postmoderne?*, Johannes Einsiedeln 2010, 160 S., € 14,-.

WILFRIED HAGEMANN, *Zur Freiheit berufen. Priester sein in der Welt von heute*, Echter Würzburg 2010, 158 S., € 12,-.

TOMÁŠ HALÍK, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute. Aus dem Tschechischen von Vratislav J. Slezák*, Herder Freiburg/Br. 2010, 257 S., € 14,95.

GERHARD HARTMANN, *Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte und zur rechten Zeit*, Topos Kevelaer 2010, 191 S., € 9,90.

THOMAS HAUSCHILD, *Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*, Suhrkamp Frankfurt/M. 2008, 258 S., € 24,80.

HEINZ-DIETER HEIMANN u. a. (Hrsg.), *Brandenburgisches Klosterbuch*, be.bra Wissenschaft Berlin 2010, 1484 S., € 128,-.

BERNHARD HEININGER, *Die Inkulturation des Christentums. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, Mohr Siebeck Tübingen 2010, 423 S., € 109,-.

WILLI HENKEL/JOSEF-IGNASIUS SARANYANA, *Die Konzilien in Lateinamerika (Teil II: Lima 1551–1927)*, Schönigh Paderborn 2010, 306 S., € 49,90.

MICHEL HENRY, *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Alber Freiburg/Br. – München 2010, 159 S., € 24,-.

MATTHIAS HERDEGEN, *Staat und Rationalität. Zwölf Thesen (Schönburger Gespräche zu Recht und Staat 14)*, Schönigh Paderborn 2010, 134 S., € 19,90.

HEIKE HERRMANN (Hrsg.), *RaumErleben. Zur Wahrnehmung des Raumes in Wissenschaft und Praxis (Beiträge zur Sozialraumforschung 4)*, B. Budrich Opladen – Farmington Hills, MI 2010, 226 S., € 24,90.

GREGOR MARIA HOFF, *Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 40)*, Tyrolia Innsbruck 2010, 443 S., € 42,-.

GERTRUD HOFMANN/WERNER KREBBER, *Die Beginen. Geschichte und Gegenwart*, Topos Kevelaer 2008, 108 S., € 7,90.

RUDOLF HOPPE, *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung (Stuttgarter Biblische Aufsatzbde. 47)*, KBW Stuttgart 2010, 312 S., € 49,90.

BENJAMIN IDRIZ/STEPHAN LEIMGRUBER/STEFAN JAKOB WIMMER (Hrsg.), *Islam mit europäischem Gesicht. Impulse und Perspektiven*, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 275 S., € 17,90.

ANDREAS ILLA/STEPHAN LEIMGRUBER, *Von der Kirche im Stichgelassen? Aspekte einer neuen Sexualpädagogik*, Topos Kevelaer 2010, 123 S., € 8,90.

HELMUT JASCHKE, *Wirtschaftsmanagement in benediktinischen Männerklöstern Deutschlands (Forum Religion und Sozialkultur 20)*, Lit Berlin 2010, 295 S., € 24,90.

OTTMAR JOHN/MAGNUS STRIET (Hrsg.), *„...und nichts Menschliches ist mir fremd“. Theologische Grenzgänge (ratio fidei 41)*, Pustet Regensburg 2010, 296 S., € 34,90.

EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck Tübingen 2010, 564 S., € 39,-.