
Gerhard Kruij

Europa in Lateinamerika – Neubewertung der kulturellen Wurzeln

I. ALLGEMEINE BEMERKUNGEN

Wenn man sich darüber Gedanken macht, wie man am besten zu o.g. Thema des Forums II Stellung bezieht, so entwickelt man zuerst das Bedürfnis nach Differenzierungen, die sich dann wegen der Kürze der Vortragszeit doch nicht konsequent durchhalten lassen. „Europa“ und „Lateinamerika“ sind eigentlich beide viel zu grobe Begriffe. Man kann nicht pauschal von „Europa“ und „Lateinamerika“ sprechen, um kulturelle Wurzeln und deren Neubewertung nachzuzeichnen. Zu groß sind die Unterschiede von Land zu Land. Es gibt lateinamerikanische Länder, die stärker europäisch geprägt sind, z.B. Argentinien, Uruguay, Chile. Dann gibt es vorrangig mestizische Länder wie Mexiko und stärker indianisch geprägte wie Guatemala, Peru und Bolivien. Darüber hinaus wären Unterschiede je nach sozialer Gruppe zu machen. In allen Ländern sind die Eliten stärker europäisch bzw. neuerdings US-amerikanisch geprägt als die breite Mehrheit der Bauern auf dem Land oder der Armen in den Städten.

Während die Europäer häufig pauschal von „Lateinamerika“ sprechen, ist meinem Eindruck nach die Wahrnehmung Europas in Lateinamerika differenzierter. Dementsprechend fällt dann auch die Neubewertung der europäischen Wurzeln anders aus. Deutschland wird immer noch mit der Nazi-Zeit in Verbindung gebracht, aber auch mit dem enormen wirtschaftlichen Aufschwung des „Wirtschaftswunders“ nach dem Zweiten Weltkrieg. Besondere Aufmerksamkeit haben im vergangenen Jahrzehnt die deutsche Vereinigung und der Zusammenbruch des sozialistischen Projekts in der DDR gefunden, besonders bei denen, die der Zukunftsvision eines demokratischen, möglicherweise auch christlichen Sozialismus anhängen. Frankreich ist das Land der Französischen Revolution, die sicherlich erheblich zur lateinamerikanischen Unabhängigkeitsbewegung am Anfang des 19. Jahrhunderts beigetragen hat. England war für Lateinamerika immer ziemlich weit weg – als Kolonialland, das

aber im geographischen Raum des heutigen Lateinamerika kaum aktiv war. Noch weniger sind die skandinavischen und osteuropäischen Länder im Blick. Italien wird hauptsächlich als Zentrum der katholischen Kirche und Sitz des Papsttums wahrgenommen. Im Mittelpunkt des lateinamerikanischen Interesses und der Auseinandersetzung stehen verständlicherweise Portugal und Spanien. Das Verhältnis zu ihnen ist nach wie vor ambivalent: Von ihnen gingen die stärksten kulturellen Einflüsse aus, die meisten Menschen in Lateinamerika sprechen einer der beiden Sprachen dieser Länder, man fühlt sich kulturell mit ihnen besonders verbunden. Trotzdem gibt es eine eigenartige Distanz zu ihnen als ehemalige Kolonialmächte, von denen man sich mühsam emanzipieren musste.

Es kommt auch darauf an, auf welche Zeit man sich bezieht, denn Einflüsse und Neubewertungen haben seit dem Beginn der Kolonialisierung Amerikas durch Europäer ständig stattgefunden. Die kulturellen Wurzeln, die hier zur Diskussion stehen, können aus sehr unterschiedlichen Zeiten und Einflussphären stammen. Sie beginnen mit dem katholischen Christentum der Kolonialzeit, das sich besonders stark eingepreßt hat, weshalb viele, gerade auch Vertreter der katholischen Kirche, von einem „katholischen Substrat“ der lateinamerikanischen Kultur sprechen. Dieses ist nicht zu verstehen ohne seine Bezüge zum spanischen Barock und zu den spezifischen Formen spanischer barocker Volksreligiosität. Aber auch die aufklärerischen Tendenzen der spanischen Spätscholastik gehören in dieses Panorama hinein. Zu den christlichen Einflüssen gehörte nicht nur die Inquisition, sondern auch das prophetische Zeugnis eines Bartolomé de Las Casas. Wahrscheinlich ist es der in Europa entstandenen Frontstellung zwischen Reformation und Gegenreformation zu verdanken, dass das kulturelle Erbe der spanischen Spätscholastik nicht mehr den Boden für eine positive Rezeption der europäischen Aufklärung bereiten konnte. In Lateinamerika konnte die Reformation nicht Fuß fassen; trotzdem wurde es von der Welle der katholischen Gegenreformation voll erfasst. Wenn also die europäischen Einflüsse in sich schon derartig heterogen sind, ist es auch nicht verwunderlich, dass es in Lateinamerika zu den dort typischen Amalgamierungen von Eigenem und Fremden kommen konnte. Fremdes wird angeeignet und erscheint dann als Eigenes, das gegen Fremdes verteidigt wird, während einem zugleich das Eigene fremd wird. Europäisches wird mit Berufung auf Europäisches kritisiert, das Eigene häufig zugleich über- wie unterschätzt. Viele Elemente der heute als typisch für die Indigenas be-

trachteten Kultur (Kleidung, Musik, Volksreligiosität), wären ohne europäische Einflüsse in dieser Form gar nicht denkbar.

Die Europäische Union ist für Lateinamerika vor allem als ökonomisches und politisches Gegengewicht zu den USA interessant. In der letzten Zeit ist der wirtschaftliche Austausch mit Europa wieder zurückgegangen. Besonders in Mexiko waren mit dem Abschluss der NAFTA Marktverluste der Europäer verbunden. Mit Interesse wird in Lateinamerika der europäische Einigungsprozess verfolgt. Er gilt vielen als ein Modell für eine mögliche stärkere lateinamerikanische Integration und übt große Faszination aus.

II. NEUBEWERTUNGEN EUROPÄISCHER WURZELN: FÜNF BEISPIELE

Meine Auswahl ist geprägt von den Perspektiven, die ich als Theologe und Sozialethiker, der sich vor allem mit Mexiko beschäftigt hat, einnehmen kann. Die folgenden fünf Beispiele nehmen in keiner Weise in Anspruch, das Thema vollständig abzudecken; sie sollen nur Gesprächsimpulse für unsere Diskussion in diesem Forum sein.

1. Die Jungfrau von Guadalupe

Die „Jungfrau von Guadalupe“, die an einem viel besuchten Wallfahrtsort in Mexiko-Stadt verehrt wird, ist typisch für die Art der lateinamerikanischen Identitätskonstitution. Denn sie ist einerseits unbestreitbar europäischen Ursprungs, wurde aber mit autochthonen Wurzeln verknüpft (der Wallfahrtsort liegt auf dem Hügel Tepeyac, der vorher der aztekischen Muttergöttin Tonantzin Cihuacoatl gewidmet war) und gilt heute als Inbegriff lateinamerikanischer, mindestens mexikanischer Identität. Das Gnadenbild geht eindeutig auf eine Mariendarstellung des Wallfahrtsortes Guadalupe in der Extremadura/Spainien zurück, der der Wallfahrtsort für die spanischen Eroberer gewesen ist. Zunächst steht die Jungfrau von Guadalupe für die „Hispanidad“, also die spanische Identität des Kolonialreiches. Erst im 17. Jahrhundert findet ein Umdeutungsprozess statt. Die Jungfrau von Guadalupe wird zum identitätsstiftenden Symbol der kreolischen Eliten, die zum Zweck der Distanzierung von Spanien beginnen, die vorkolumbianische Vergangenheit Mexikos zu idealisieren. Die Entstehungslegende „Nican Mopohua“ wird in der Aztekensprache Náhuatl von dem Kreolen Luis Lasso de la Vega 1649 veröffentlicht. Sie führt den Ursprung des Wall-

fahrtsortes auf Marienerscheinungen des Indios Juan Diego im Jahre 1531 zurück.¹ Die beiden katholischen Priester Miguel Hidalgo und José Maria Morelos führten dann zu Beginn des 19. Jahrhunderts den mexikanischen Unabhängigkeitskampf gegen Spanien unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe an. Auch der sozial-reformerische Flügel der mexikanischen Revolution 1911-1917 unter Führung von Emiliano Zapata und Pancho Villa berief sich auf die Jungfrau von Guadalupe. Seitdem sich die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowohl indianischen Formen von Religiosität wie auch sozialreformerischen Anliegen stärker geöffnet hat, findet wiederum eine Neubewertung der guadalupanischen Tradition statt. Die während des fünften Besuchs von Papst Johannes Paul II 2002 feierlich begangene Heiligsprechung Juan Diegos blieb jedoch ein höchst ambivalentes Symbol eines neuen Verhältnisses christlicher und indianischer Identität. Vertreter indianischer Gruppen haben diese Heiligsprechung als durchsichtiges strategisches Manöver der katholischen Kirche gebrandmarkt, während die mexikanischen Bischöfe wie auch Teile der Öffentlichkeit darin eine Geste der Wiedergutmachung und neuen Wertschätzung der indianischen Völker Mexikos sahen.

2. Theologie der Befreiung

Auch die Theologie der Befreiung kann als eine Form der Aneignung des zunächst Fremden Europäischen verstanden werden. Sie gilt zwar als lateinamerikanische theologische Innovation, aber sie entsteht Ende der 1960er Jahre zunächst als Umsetzung und Anwendung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lateinamerika, zusätzlich beeinflusst von der in Frankreich aufgekommenen „Theologie der Entwicklung“, die auch Eingang in die Sozialzyklika „Populorum Progressio“ (1967) gefunden hatte. In der Analyse der eigenen Situation greift die Theologie der Befreiung dabei in sehr eigenständiger Form auf einen dependenztheoretisch vermittelten Marxismus zurück. Zugleich werden diese neuen Ansätze mit einer „Philosophie der Befreiung“ verbunden, die im Kern aus geschichtsphilosophischen Vorstellungen der besonderen Aufgabe Lateinamerikas (Leopoldo Zea, Enrique Dussel) bestehen. So findet eine Neubewertung bestimmter europäischer Wurzeln statt, wobei die Vertreter von Theologie und Philosophie der Befreiung für sich in Anspruch nehmen, diese Wurzeln von der „Peripherie“ her letztlich besser zu inter-

pretieren als dies in Europa selbst als dem Zentrum möglich ist. Die Theologie der Befreiung hatte enorme Rückwirkungen auf Europa; sie löste dort eine Dynamik aus, durch die viele Europäer ihre utopischen Energien, für die sie in Europa keine Ansatzpunkte mehr zu finden glaubten, auf Lateinamerika projizierten. Dies führte zu massiven Konflikten, sowohl in Lateinamerika wie in Europa.²

Die harten Auseinandersetzungen der 1980er Jahre zwischen Anhängern und Gegnern der Theologie der Befreiung gehören jedoch inzwischen der Vergangenheit an. Der Fall der Mauer 1989 und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus³ haben einerseits bei den Vertretern der Befreiungstheologie zu einer Differenzierung ihres Denkens über notwendige gesellschaftliche Reformen geführt, den Gegnern andererseits die Möglichkeiten antikommunistischer Angstmache genommen. Neoliberalismus und Globalisierung werden auch von Konservativen scharf kritisiert, zugleich aber gibt es gerade bei den fortschrittlicheren Kirchenvertretern eine neue Offenheit in Bezug auf Marktwirtschaft, Welthandel und repräsentative Demokratie. *Grundlegende theologische Einsichten der Befreiungstheologie* wurden inzwischen auch vom Lehramt rezipiert und gehören zum Gemeingut kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen. Praktische Optionen der Befreiungstheologie für Strategien des „Empowerment“ der Armen stehen weiterhin im Zentrum vieler kirchlicher Akteure an der Basis, auch wenn es manche Behinderungen seitens der Hierarchie und dadurch entstehende Konflikte gibt.⁴

3. Das 500-Jahr-Gedenken der Eroberung/Entdeckung Amerikas 1492-1992

Die Auseinandersetzungen, die es in Lateinamerika aus Anlass des 500-Jahr-Gedenkens der Eroberung/Entdeckung Amerikas 1492-1992 gegeben hat, sind ein Paradebeispiel für die Frage der (Neu-)Bewertung der europäischen Wurzeln. Der Streit, der entscheidend durch unsensible triumphalistische Tendenzen der spanischen Vorbereitung des Gedenkjahres⁵ provoziert wurde, begann schon mit der Frage der richtigen Bezeichnung des historischen Ereignisses, dessen man gedachte. Eine „Entdeckung“ war es ja nur aus europäischer Perspektive, sicherlich jedoch auch für die meisten der heute lebenden Lateinamerikaner, weil sie von diesen Europäern abstammen. Für die indigenen Völker war es eine Eroberung mit der Folge der Zerstörung ihrer Eigenständigkeit und ihrer eigenen Kulturen. Die Debatte führte dazu,

dass auch viele Mestizen und Weiße in Lateinamerika sich der Bedeutung der nicht-europäischen Wurzeln der lateinamerikanischen Kultur neu bewusst wurden und sich neue Formen der Anerkennung und Wertschätzung der indigenen Völker entwickeln konnten. In der mexikanischen Debatte konnte man vier Positionen⁶ unterscheiden: Eine „hispanistische Position“ legitimierte die Kolonialzeit mit den Segnungen des Christentums, das ohne Entdeckung und Eroberung nie nach Lateinamerika gekommen wäre. Sie war meist verbunden mit einer Abwertung der indigenen Kulturen, einer Defensivhaltung gegenüber den Kritikern von Kirche und Christentum und eher antiliberalen politischen Optionen. Eine in Mexiko ganz besonders stark vertretene „mestizistische“ Position, die zugleich den Kern der Parteiideologie der (mittlerweile nicht mehr die Macht ausübenden) mexikanischen Staatspartei PRI bildete, kritisierte zwar die Eroberung durch die Spanier, sah aber in der „Vermischung der Rassen“ die Geburtsstunde eines neuen, menschlicheren Amerikas, so dass heute niemand, der aus dieser Vermischung hervorgegangen sei, einseitig von Sieg oder Niederlage sprechen könne. Mit dieser Position, die eine breite gesellschaftliche Versöhnung anstrebte, war jedoch meist eine kulturelle Einheitsvorstellung verbunden: weder für weiße noch für indigene Kulturen blieb da ein legitimer Platz. Die mestizische Kultur wurde von dieser Position nicht als eine multikulturelle verstanden. Die antispanisch-indigenistische Position, die vielfach gerade von Angehörigen der Oberschicht und der intellektuellen Eliten vertreten wurde, sah die lateinamerikanische Identität im Rückbezug auf vorkolumbianische Kulturen und die Kritik insbesondere des katholischen Christentums, ohne freilich selbst in der indianischen Volkskultur oder in deren Religiosität beheimatet zu sein. Die Gegenbewegung gegen die „500-Jahr-Feier“ war hauptsächlich von dieser Gruppe getragen. Ihre kulturelle Ausdrucksform drohte immer wieder in Folklore umzuschlagen, wenn z.B. für aztekisch gehaltene religiöse Riten wiederbelebt zu werden versuchten. Auch diese Position ließ wenig Platz für multikulturelle Vielfalt. Die indianisch-pluriethnische Position, die von vielen Intellektuellen, besonders aber von den indianischen Gruppen selbst vertreten wurde, optierte für eine Gesellschaft, in der unterschiedliche kulturelle Identitäten ihren Platz haben müssten und der Andere mit seiner Differenz Anerkennung finden sollte. Dementsprechend warb diese Position für ein Höchstmaß an kultureller Autonomie für die indianischen Gruppen, die allein von dieser Position aus in ihrer großen Vielfalt ernst genommen wurden.

4. Modernisierung I

Im Zuge des Plausibilitätsverlusts marxistischer Positionen und dem *mindestens* teilweise erfolgreichen Prozess der Demokratisierung der lateinamerikanischen Staaten setzte eine Neubewertung der Bedeutung der formalen Aspekte von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sowie des Werts des Marktes als Koordinationsinstrument des Wirtschaftsprozesses ein. Viele Lateinamerikaner haben hier Modernisierungsdefizite erkannt und plädieren jedenfalls in Hinsicht dieser Aspekte für einen Weg nachholender Modernisierung, ohne deshalb in die Modernisierungstheorien der 1960er Jahre zurückzufallen. Es kommt damit zu einer neuen Annäherung an europäische Traditionen, besonders das Modell der sozialen Marktwirtschaft, das nach Michel Albert⁷ vielfach als „Rheinischer Kapitalismus“ apostrophiert und einem neoliberalen US-amerikanischen Kapitalismus gegenüber gestellt wird. Unterstützt werden solche Prozesse durch Entwicklungshilfemaßnahmen aus EU-Staaten und den intensivierten „Politikdialog“ europäischer mit lateinamerikanischen Staaten, wie er sich u.a. auch in den regelmäßig stattfindenden „iberoamerikanischen Gipfeln“ abspielt.⁸ Zwei persönliche Erfahrungen darf ich an dieser Stelle kurz einbringen. Mexikanische Freunde, die früher das Pochen auf formale Regeln demokratischer Verfahren als „bürgerliche Scheindemokratie“ kritisierten und im sozialistischen Sinn für eine echte Volksdemokratie eintraten, haben im Zuge des Kampfes gegen die jahrzehntelange „Diktatur“ der Staatspartei PRI in Mexiko den Wert solcher Verfahren schätzen gelernt und sich massiv in Initiativen engagiert, die die Korrektheit der letzten Präsidentschaftswahlen im Jahre 2000, aus denen Vicente Fox als Wahlsieger hervorging, kontrollierten. Und als kürzlich eine Gruppe von Bolivianern zu Besuch in Deutschland war, um sich hier über Möglichkeiten der Kontrolle staatlicher Instanzen und der Gewaltenteilung zu informieren, um daraus etwas für den neuen „Sozialkontrollmechanismus“ zu lernen⁹, waren sie besonders interessiert an der Arbeit des Bundesrechnungshofs.¹⁰

5. Modernisierung II

Die Diskussion um Begriffe wie „Postmoderne“ (François Lyotard) oder „zweite Moderne“ (Ulrich Beck) machen darauf aufmerksam, dass der Prozess der Modernisierung inzwischen zu einer anderen Moderne führt, als dies mit den alten Vor-

stellungen des gesellschaftlichen Fortschritts über wirtschaftliches Wachstum, Verwissenschaftlichung, Technisierung, Verrechtlichung und nicht zuletzt Säkularisierung verbunden schien. Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen erfassen heute *im Zeitalter der Globalisierung* auch weite Teile Lateinamerikas und führen zu neuen Konstellationen für individuelle und kollektive Identitäten. Es gibt nur noch postkonventionelle Zugehörigkeiten. Was auf der Ebene der Individuen „patchwork“-Identitäten sind, zeigt sich auf der Ebene der Sozialformen als „Hybridkulturen“¹¹. Vorangetrieben werden diese Entwicklungen durch den wachsenden *internationalen Handelsaustausch*, durch Migrationsprozesse, durch entgrenzte Medienkommunikation. Sie stellen überkommene Selbstbilder der Individuen, aber auch nationale Identitäten in Frage und führen zu teilweise dramatischen neuen Herausforderungen. Unter den Bedingungen extremer sozialer Ungleichheit, prekärer Demokratien und fehlender sozialer Kohäsion bleiben die so entstehenden *Modernitäten fragmentiert und brüchig*, jederzeit dem Risiko von Regressionen ausgesetzt.

Aber all dies betrifft nicht nur Lateinamerika, sondern die ganze Welt. Das Ergebnis lässt sich vielleicht vorläufig so formulieren: Die kulturellen Situationen werden einander weltweit ähnlicher, weil sie gleichzeitig vor Ort vielfältiger und unübersichtlicher werden. Differenzen sind nicht mehr auf räumliche Distanzen angewiesen, sondern müssen auf engstem Raum ausgehalten und bewältigt werden. Damit wird es zugleich schwieriger, überhaupt noch diejenigen Zuordnungen vorzunehmen, die es erlauben, bestimmte Teile einer Kultur auf bestimmte Wurzeln zurückzuführen. So ist es vorstellbar, dass in mittlerer Zukunft ein Thema, wie wir es heute besprochen haben, gar nicht mehr behandelbar ist.

Anmerkungen

- ¹ Die Historizität der berichteten Wunder ist zweifelhaft, da der Erzbischof von Mexiko-Stadt, Juan de Zumárraga, laut Legende Augenzeuge der Wunder, selbst nie über sie berichtet hat, sich sogar allgemein gegen jede Wundergläubigkeit ausgesprochen hat. Tatsache ist freilich, dass am Tepeyac schon sehr früh nach der Eroberung Mexikos Marienverehrung nachweisbar ist. Vgl. insgesamt: Nebel,

- Richard (1992): *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe: religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*. Immensee: Neue Zeitschr. für Missionswiss.
- 2 Vgl. am Beispiel der Entwicklung in Mexiko: Kruij, Gerhard (1988): *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982-1987)*. Saarbrücken; Fort Lauderdale: Breitenbach. Ich verzichte hier auf ausführliche Literaturangaben, die sich jedoch leicht in meinen zitierten Beiträgen finden lassen.
 - 3 Vgl. Kruij, Gerhard (1996): *Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung*. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996) 1, 3-25; Ders. (1998): *Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus: Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche*. In: Keul, Hildegund/Sander, Hans-Joachim (Hrsg.): *Das Volk Gottes: Ein Ort der Befreiung*. Würzburg: Echter, 121-137.
 - 4 Dies kann exemplarisch an der Arbeit des früheren Bischofs von San Cristóbal de Las Casas, Don Samul Ruiz, aufgewiesen werden: Kruij, Gerhard (1999): *„Evangelisierung in den indigenen Kulturen“: Samuel Ruiz (*1924), Bischof von San Cristóbal de Las Casas/Mexiko*. In: Meier, Johannes (Hrsg.): *Die Armen zuerst: Zwölf Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*. Mainz: Grünewald, 200-217.
 - 5 Zur Diskussion in Spanien vgl. Kruij, Gerhard (1992): *Jubelfeier oder gefährliche Erinnerung? Die spanische Diskussion zum „Quinto Centenario“*. Ein Konfliktpanorama. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 33 (1992), 197-225.
 - 6 Vgl. insgesamt Kruij, Gerhard (1996): *Kirche und Gesellschaft im Prozess ethisch-historischer Selbstverständigung: Die mexikanische Kontroverse um die 'Entdeckung' Amerikas*. Münster: Lit-Verlag.
 - 7 Albert, Michel (1991): *Capitalisme contre capitalisme*. Paris: Seuil.
 - 8 Vgl. Bodemer, Klaus u.a. (Hrsg.) (2002): *El triángulo atlántico: América Latina, Europa y Estados Unidos en un sistema internacional cambiante*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.
 - 9 Zum Hintergrund vgl. Kruij, Gerhard (2002): *Korruptionsbekämpfung und Zivilgesellschaft in Entwicklungsländern am Beispiel Bolivien*. In: Arnold, Volker (Hrsg.): *Wirtschaftsethische Perspektiven VI*. Berlin: Duncker & Humblot, 47-76.

- ¹⁰ Der Besuch fand im Rahmen eines Austauschprogramms statt, das von der Bolivien-Partnerschaft der Diözese Hildesheim organisiert worden war.
- ¹¹ García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo; CNCA ; Ders. (Hrsg.) (1996): *Culturas en Globalización: América Latina – Europa – Estados Unidos. Libre comercio e integración*. Venezuela: Nueva Sociedad.