

Archiv für Sozialgeschichte

Herausgegeben von der
Friedrich-Ebert-Stiftung

59. Band · 2019

Verlag
J. H. W. Dietz Nachf.

Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von:

KIRSTEN HEINSOHN

THOMAS KROLL

ANJA KRUIKE

PHILIPP KUFFERATH (Geschäftsführender Herausgeber)

FRIEDRICH LENGER

UTE PLANERT

DIETMAR SÜSS

MEIK WOYKE

Redaktionsanschrift:

Friedrich-Ebert-Stiftung

Archiv für Sozialgeschichte

Dr. Philipp Kufferath

Godesberger Allee 149, 53175 Bonn

Tel. 02 28/8 83 – 80 57

E-Mail: afs@fes.de

Herausgeberin und Verlag danken Herrn Martin Brost für die finanzielle Förderung von
Bearbeitung und Druck dieses Bandes.

ISSN 0066-6505

ISBN 978-3-8012-4270-1

© 2019 Verlag J.H.W. Dietz Nachf., Dreizehnmorgenweg 24, 53175 Bonn

Umschlag und Einbandgestaltung: Bruno Skibbe, Braunschweig

Satz: POPYRUS – Lektorat + Textdesign, Buxtehude

Druck: CPI books

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany 2019

Inhalt

BEITRÄGE ZUM RAHMENTHEMA

»DIE WELT VERÄNDERN. REVOLUTIONEN IN DER GESCHICHTE«

<i>Kirsten Heinsohn/Dietmar Süß</i> , Probleme und Perspektiven der Revolutionsforschung	3
<i>Thomas Mergel</i> , Lokomotiven im Nachbau. Moderne Revolutionsgeschichte als Mimesisgeschichte	19
<i>Andreas Fahrmeir</i> , Revolutionäre Verlaufsmuster?	49
<i>Veit Groß/Julian Zimmermann</i> , Eine »revolutionäre Bewegung« im Trecento? Die Tragweite zweier Anachronismen für die Interpretation des Römischen Tribuns Cola di Rienzo (1313–1354)	61
<i>Theo Jung</i> , Die Stimme des Volkes und sein Schweigen. 1848/49 als Kommunikationsrevolution zwischen Erwartung und Erfahrung	99
<i>Kerstin Wolff</i> , Eine Revolution der Frauen? Die Frauenbewegungspresse und ihre Berichterstattung zur Novemberrevolution	131
<i>Christina Ewald</i> , Kampf um die Schule. Handlungsdynamiken und Handlungsspielräume in der Revolution 1918/19 am Beispiel der Bildungspolitik in Hamburg	147
<i>Mike Schmeitzner</i> , Der Kanzler als Historiker. Hermann Müller und die Geschichte der Novemberrevolution	171
<i>Willy Buschak</i> , »Sozialismus und Freiheit«. Wie eine kleine Gruppe im mexikanischen Exil der 1940er-Jahre zu einem neuen Verständnis von Revolution kam und welche Folgen das für Europa hatte	197
<i>Jan De Graaf</i> , Strikes as Revolutionary History? Probing the Potential for a Revolution in Post-1945 Europe through Wildcat Strikes	229
<i>Andrea Heidi Müller</i> , Kirche, Ethnizität und Mythos. Die »Revolution des Poncho« in Ecuador (1960–1990).....	253
<i>Frank Bösch</i> , Transnationale Revolutionen. Die Bundesrepublik und die Systemwechsel im Iran und in Nicaragua.....	271
<i>Etienne Dubslaff</i> , Die ostdeutsche Sozialdemokratie und die »friedliche Revolution«	287

FORSCHUNGSBERICHTE UND SAMMELREZENSIONEN

<i>Lutz Häfner</i> , Mehr als nur »zehn Tage, die die Welt erschütterten«. Literaturbericht anlässlich des Zentenariums der Russländischen Revolution von 1917	309
<i>Nadine Rossol</i> , Historisierung oder Popularisierung? Die Revolution 1918/19 zwischen öffentlichem Jubiläum und geschichtswissenschaftlichen Impulsen	347

<i>Rainer Behring</i> , Italien im Spiegel der deutschsprachigen Zeitgeschichtsforschung. Ein Literaturbericht (2013–2018). Erster Teil: Erster Weltkrieg, Kontroversen um den italienischen Faschismus und um Benito Mussolini	369
<i>Stefan Scholl</i> , Für eine Sprach- und Kommunikationsgeschichte des Nationalsozialismus. Ein programmatischer Forschungsüberblick	409
<i>Maren Möhring</i> , Jenseits des Integrationsparadigmas? Teil II: Forschungen zur transnationalen Arbeitsmigration in Europa nach 1945	445
<i>Gleb J. Albert</i> , Der vergessene »Brotkasten«. Neue Forschungen zur Sozial- und Kulturgeschichte des Heimcomputers	495
Summaries	531
Résumés	537
Die Autorinnen und Autoren des Bandes	543
Rahmenthema des nächsten Bandes des »Archivs für Sozialgeschichte«	549

Einzelrezensionen des »Archivs für Sozialgeschichte« finden sich unter
<<http://www.fes.de/afs>>

Andrea Heidy Müller

Kirche, Ethnizität und Mythos

Die »Revolution des Poncho« in Ecuador (1960–1990)

In seinen Beobachtungen von 1963 bezeichnete der britische Historiker und Marxist Eric Hobsbawm Lateinamerika als die »explosivste Weltregion«. ¹ Er artikulierte die Überzeugung, dass sich die »Armen und Unterdrückten« in verschiedensten Teilen des Kontinents erheben würden. In Ecuador blieb die Revolution allerdings aus. Waren hier die Einschätzungen des amerikanischen Geheimdiensts CIA aus dem Jahr 1967 realistischer? Wie in einem Bericht über die Stabilität der politischen Situation in dem südamerikanischen Andenstaat zu lesen ist, »existiert innerhalb der Bevölkerung kein genügend starker Wille, um die Opfer zu erbringen, die eine gewaltsame Revolution mit sich bringen würde«. ² Es waren hauptsächlich die revolutionären Ereignisse in Kuba (1959) und später in Nicaragua (1979), die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Bewunderung oder Panik auslösten, in jedem Fall weit über die Region hinaus ausstrahlten. Zu einem Großteil ist es auf diese beiden Umbrüche zurückzuführen, dass sich ein »Revolutionsmythos Lateinamerika« ³ herausbildete, der sich nicht nur durch eine Vorstellung der permanenten potenziellen Subversion in diesem Teil der Welt speiste, sondern bis in die heutige Zeit durch (mediale) Repräsentationen von heldenhaften Guerilla-Kämpfern und -Kämpferinnen. Ein Revolutionsmythos ließ sich darüber hinaus, vor allem seit der Kubanischen Revolution, auch in einem realpolitischen Kontext entdecken. Die *revolución* war allgegenwärtig und dominierte in Lateinamerika die politischen Debatten der 1960er- und 1970er-Jahre. Die Gefahr eines »zweiten Kuba« wurde, entsprechend der Konfrontationslage im Kalten Krieg, von den herrschenden politischen Kräften als eine der größten Bedrohungen der Zeit angesehen. Die Kubanische Revolution als neues Feindbild oder aber, je nach ideologischer Positionierung, erstrebenswertes Vorbild bildete eine wichtige narrative Grundlage für politische Propaganda und für Mobilisierungsbestrebungen innerhalb verschiedener Bevölkerungsteile.

Dem mythologischen Charakter von Revolution widmet sich dieser Artikel. Er nimmt die ecuadorianische »Revolution des Poncho« zum Anlass, eine Reflexion über Narrative, Definitionen und die Deutungshoheit von Revolution anzuregen. Die Bezeichnung »Revolution des Poncho« wurde vom ecuadorianischen katholischen Priester Agustín Bravo Muñoz 1984 geprägt. Sie bezeichnete die »befreiende Pastoralarbeit« des Bischofs Leonidas Proaño von Riobamba, der zwischen 1954 und 1985 das Oberhaupt der katholischen Kirche in der Andenprovinz Chimborazo war. ⁴ Als charismatische Figur der latein-

1 Eric J. Hobsbawm, *Viva la revolución*. On Latin America, London 2016, S. 43. Der entsprechende Text von Hobsbawm wurde erstmalig am 2. Mai 1963 im »The Listener« veröffentlicht.

2 CIA Intelligence Memorandum zu Ecuador, 22.5.1967, S. 8, Electronic Reading Room, URL: <<https://www.cia.gov/library/readingroom/>> [7.5.2018].

3 Rezent reproduziert zum Beispiel in *Jorge Martín/John Peter Roberts*, *Permanent Revolution in Latin America*. Cuba, Nicaragua, Venezuela. London 2018; vgl. auch *Nikolaus Wertz*, *Revolutionsmythen zu Lateinamerika*, in: *APuZ*, 2010, H. 41–42, S. 32–40; und allgemein *Reinhart Koselleck*, *Revolution als Begriff und als Metapher*. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts, in: *ders.* (Hrsg.), *Begriffsgeschichten*. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006, S. 240–251, hier: S. 250.

4 Gemäß Enrique Rosner, in Deutschland geborener Priester und Autor mehrerer Texte über Leonidas Proaño, hat Bravo Muñoz den Ausdruck zum Anlass des 30-jährigen Bischofsjubiläums

amerikanischen Befreiungstheologie ging der Ecuadorianer in die Geschichte ein. Bravo Muñoz, als Generalvikar ein enger Vertrauter Proaños, »taufte« mit »diesem bedeutenden Namen«⁵ das Engagement des Bischofs für »die Indigenen«⁶, die *hombres de poncho*, die dank seiner Pastoralarbeit begonnen hätten, durch Organisation und Wertschätzung ihrer Kultur einen Ausweg aus ihrem Dasein als Unterdrückte zu suchen. Die seit den 1970er-Jahren zunehmend sichtbaren sozialen Bewegungen und vor allem die neuartige Indigenenbewegung galten Bravo Muñoz als Höhepunkt eines von der Kirche angestoßenen Prozesses der Bewusstseinswerdung. Dieses Aufwachen der Indigenen, das sich seit Anfang der 1990er-Jahre verstärkt in landesweiten *levantamientos* (Aufstände) manifestierte, verleitet sowohl Kirchenvertreter als auch engagierte katholische Laien und weitere Autoren dazu, den revolutionären Mythos rund um den »Befreier der Indios« aufzunehmen und in Form eines Erinnerungsdiskurses zu reproduzieren.⁷ Warum also, so würde der zitierte Bravo Muñoz wohl einwenden, sollte Ecuador kein Land der Revolution sein?

Dieser Beitrag argumentiert, dass der hier im Zentrum stehende Revolutionsbegriff, der auf die Beschreibung des Mobilisierungsprozesses der ecuadorianischen Indigenenbewegung als Resultat einer an der Befreiungstheologie orientierten Kirchenarbeit abzielt, einen Mythos geschaffen hat, der auf einer Reihe bedeutungsgebender Repräsentationen basiert. Die Entstehung und Wirkmächtigkeit dieses Mythos' der »Revolution des Poncho« wird im Folgenden genauer betrachtet. Dabei werden drei Ebenen dieses Revolutionsbegriffs unterschieden.

Zunächst ist der während der Amtszeit Proaños entstandene und vom Bischof verwendete Revolutionsbegriff zu analysieren, der, von der Befreiungstheologie geprägt, einen »radikalen, aber friedlichen Wandel« zum Ziel hatte. Mit Bezug auf den lateinamerikanischen Kontext wird im ersten Teil gefragt, wie es hinsichtlich der sozialen und politischen Umwälzungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu erklären ist, dass eine etablierte und mächtige Institution wie die katholische Kirche die Ideen einer Revolution aufnahm. Anhand der Befreiungstheologie wird herausgearbeitet, welche Art von Revolution diese christliche Theologie vorsah und wo die Konfliktlinien und Kritikpunkte lagen.

Der zweite Teil geht tiefer auf die Zusammenhänge in Ecuador ein und analysiert die zentrale Rolle des Ponchos für den untersuchten Revolutionsmythos. Der Poncho, so lautet die hier vertretene These, steht nicht nur symbolisch für das »typische« Gewand der Indigenen, sondern verweist auch auf den in der Pastoralarbeit des Bischofs Proaño zunehmenden

(1984) zum ersten Mal in einem Aufsatz verwendet. Vgl. dazu *Enrique Rosner* (Hrsg.), *Revolution des Poncho*. Leonidas Proaño – Befreier der Indios, Frankfurt am Main 1991, S. 18. Ein Artikel mit dem Titel »La buena nueva de la revolución del poncho« wurde dann jedoch erst 1997 publiziert: *Agustín Bravo Muñoz*, *La buena nueva de la revolución del poncho*, in: *Cristianesimo nella storia* 18, 1997, S. 91–134. Dieser Artikel wiederum entstand im Rahmen eines Vortrags über Proaño, den Bravo 1995 in São Paulo an der Generalkonferenz der »Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe« (eine internationale Kommission für das Studium der lateinamerikanischen Kirchengeschichte) hielt.

5 Ebd., S. 92.

6 Die kritische Reflexion über Indigenendiskurse ist wichtiger Bestandteil dieser Forschung. Es werden an dieser Stelle einmalig Anführungszeichen verwendet, um auf den konstruktivistischen, prozessualen, kognitiven und temporalen Charakter dieser sozialen Kategorisierung aufmerksam zu machen. Indigen kann sich sowohl auf eine imaginierte Gruppe vonseiten kirchlicher Akteure beziehen, als auch auf Organisationen, die sich selbst als solche identifizieren. Theoretischer Bezug ist *Rogers Brubaker*, *Ethnicity without Groups*, Cambridge/London 2004.

7 Explizit neben Rosner (1991) zum Beispiel auch bei *François-Xavier Tinel*, *El papel de la Iglesia Católica en la »revolución del poncho«*, in: *François-Xavier Tinel* (Hrsg.), *Las voces del silencio. Procesos de resistencia de los indígenas de Chimborazo durante el gobierno de León Febres Cordero: 1984–1988*, Quito 2008, S. 69–125.

Fokus hin zu den Indigenen und weg von ›den Bauern‹. Mit anderen Worten proklamiert die »Revolution des Poncho« die Transformation eines Klassenkampfes hin zu einem Kampf der Indigenen. Anhand einer Fallstudie – die Gründung der Indigenenorganisation des ecuadorianischen Hochlands – wird aufgezeigt, dass die sozialen Realitäten auf lokaler Ebene um ein Vielfaches heterogener waren, als dies im Narrativ der »Revolution des Poncho« anhand der Gegenüberstellung von Klasse und Ethnizität dargestellt wird.

Schließlich und auf einer übergeordneten Ebene ist die »Revolution des Poncho«, wie bereits angedeutet, auch stets als Erinnerungsdiskurs⁸ zu reflektieren. Die Namensgebung durch Bravo Muñoz war eine retrospektive Deutung der Pastoralarbeit Proaños, die einerseits von einem spezifischen Verständnis der Befreiungstheologie als revolutionärer Bewegung getragen wurde und andererseits auf einer essenzialistischen Repräsentation des ›Anderen‹, Indigenen, beruhte. Dass wir es im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie mit einem Mythos zu tun haben, dürfte damit zusammenhängen, dass Beiträge zur Rolle der katholischen Kirche in der sozialen und politischen Transformation Lateinamerikas bisher hauptsächlich durch Befreiungstheologen selbst oder mit einer starken Konzentration auf spezifische berühmte Akteure veröffentlicht worden sind. Wie der Soziologe Malik Tahar Chaouch feststellt, ist die Personifizierung der Befreiungstheologie, im Beispiel Ecuadors mit Proaño, kein Einzelfall, sondern bestimmt das »kollektive Gedächtnis« dieser gesamten theologischen Tendenz.⁹ Dabei wird mit dem Fokus auf einzelne Bischöfe, Theologen und vor allem auch Märtyrer das breite Engagement anderer Personen – vor allem Frauen, aber auch Priester – ausgeblendet. In der historisch-empirischen Forschung hat besonders die lokale Verankerung sowie die konkrete Praxis der Befreiungstheologie bisher noch wenig Aufmerksamkeit erfahren.¹⁰ Dieser Beitrag will, entgegen dieser Tendenz in der Literatur, die Befreiungstheologie aus einer differenzierteren Perspektive betrachten, indem die »Revolution des Poncho« sowohl als tatsächlicher gesellschaftlicher und politischer Wandel in der Zeit von den 1960er- bis zu den 1980er-Jahren untersucht wird als auch in seiner Form als geschichtsmächtige Revolutionserinnerung, welche die Deutungshoheit über soziale und politische Prozesse beansprucht.¹¹

I. DIE BEFREIUNGSTHEOLOGIE ALS REVOLUTIONSTHEORIE?

Das primäre Ziel einer befreienden Kirche war die aktive Partizipation katholischer Kleinerer und Laienorganisationen an der Bekämpfung sozialer Ungleichheiten. Als Anfänge der Befreiungstheologie werden in der Literatur zwei innerkirchliche Großereignisse hervorgehoben. Einerseits die Reformen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil zwischen 1962 und 1965 angestoßen wurden. Andererseits, auf lateinamerikanischer Ebene, die zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz 1968 in Medellín.

8 Für einen Überblick über die Debatte zur Erinnerungsgeschichte, die hier nicht weiter ausgeführt werden kann, vgl. *Christof Dejung*, Oral History und kollektives Gedächtnis. Für eine sozialhistorische Erweiterung der Erinnerungsgeschichte, in: GG 34, 2008, S. 96–115.

9 *Malik Tahar Chaouch*, La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica, in: *Revista Mexicana de Sociología* 69, 2007, Nr. 3, S. 427–456, hier: S. 445.

10 *Christian Büschges*, 50 años de la Teología de la Liberación. Introducción, in: *Iberoamericana* 18, 2018, Nr. 68, S. 7–11; *Jan Eckel*, The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s, in: *ders./Samuel Moyn* (Hrsg.), *The Breakthrough. Human Rights in the 1970s*, Philadelphia 2014, S. 226–260, hier: S. 251.

11 Die Quellen für diesen Artikel stammen aus verschiedenen (Kirchen-)Archiven, Bibliotheken und von Interviews in Ecuador. Diese Arbeit ist Teil eines Dissertationsprojekts an der Universität Bern zu den Verflechtungen der katholischen Kirche und dem Entstehungsprozess der Indigenenbewegung in Ecuador während der 1960er- bis 1980er-Jahre.

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert die ideologische Öffnung innerhalb der katholischen Kirche hin zu sozialen Fragen.¹² Wie der argentinische Philosoph und Theologe Enrique Dussel schreibt, beginnt mit dem Jahr 1962 die Ära einer »neuen Christenheit«.¹³ Die Errungenschaften des Konzils manifestierten sich in der Enzyklika »Populorum Progressio«, die Papst Paul VI. im März 1967 publizierte und die als zentrales Thema die »Entwicklung der Völker« behandelte. Es wird darauf hingewiesen, dass sich »Entwicklung« hier nicht auf wirtschaftliche Veränderung bezieht, sondern »Ungleichheiten abtragen, Diskriminierungen beseitigen, den Menschen aus Versklavungen befreien [...]«¹⁴ sollte. Ebenso zentral ist, dass die katholische Kirche in dieser Aktion eine aktive Rolle spielen sollte. Das Konzil fungierte sowohl als Treffpunkt als auch als Ort des Austauschs für Geistliche aus der ganzen Welt.¹⁵ Während der Versammlungen trafen sich 18 Bischöfe »der Dritten Welt« – die Hälfte davon Brasilianer – mehrfach und erstellten das ebenfalls im Jahr 1967 publizierte »Manifest der Bischöfe der Dritten Welt«. Darin bekräftigten sie die Inhalte von »Populorum Progressio«, kritisierten die historischen Verbindungen der katholischen Kirche mit »den Mächtigen« und betonten, dass sich die »armen Völker von sämtlichen Kräften der Unterdrückung befreien müssen«.¹⁶ Aus dem Manifest der 18 Bischöfe ist nicht nur die Bewegung Priester der »Dritten Welt« entstanden, sondern es ist auch einer der ersten Texte, in dem die Idee der Befreiung explizit erwähnt wurde. Zusammenfassend schreibt Enrique Dussel zu den Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils:

»Erst das Zweite Vatikanische Konzil überwindet faktisch, real und kulturell den Rahmen des römischen (lateinischen und hellenistischen) Reiches und öffnet die Kirche in universaler Weise für die Evangelisierung aller Kulturen und der gesamten Menschheit. Zu diesem Schritt, den die Kirche (ab 1962) in ihrer Geschichte tut, kommt in Lateinamerika ein tiefgreifendes kulturelles Phänomen hinzu: die antioligarchische und anti-imperialistische Volksrevolution.«¹⁷

Wie hier deutlich wird, fand die Idee oder Notwendigkeit einer »Volksrevolution« in den Ländern Lateinamerikas in den 1960er-Jahren auch Einzug in Dussels Interpretationen.

Als zweites Ereignis, das als Grundlage für die lateinamerikanische Befreiungstheologie gilt, steht die zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín von 1968. Diese muss als Höhepunkt zahlreicher Treffen lateinamerikanischer Bischöfe gesehen werden, die seit dem Konzil auf regionaler und nationaler Ebene stattgefunden haben.¹⁸ Die Literatur ist sich einig, dass diese vorrangigen Treffen für die Entstehung einer Theologie

12 Obwohl beispielsweise mit der katholischen Arbeiterjugendbewegung (»Juventud Obrera Católica«) seit den 1920er-Jahren reformistische Tendenzen bestanden, gilt das Konzil als Legitimation eines Wandels durch die höchste Hierarchiestufe der katholischen Kirche. Wie aus der Forschung allerdings klar wird, ist es in Bezug auf die Theologie der Befreiung angesichts der regional und lokal sehr unterschiedlichen Ausprägungen wenig zielführend, sich zu sehr auf einen genauen Zeitpunkt oder ein einziges Ereignis als Anfang festzulegen.

13 *Enrique Dussel*, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988 (zuerst span. 1967), S. 200.

14 Enzyklika *Populorum Progressio* von Papst Paul VI. über die Entwicklung der Völker, URL: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> [29.11.2018].

15 *Edward L. Cleary*, Crisis and Change. The Church in Latin America Today, Maryknoll 1985, S. 18–20.

16 *Luis Miguel Baronetto*, La Memoria en Documentos: Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo, in: Revista Tiempo Latinoamericano 97, 2014, Nr. 32, S. 64–71. URL: <<http://www.revistatiempolatinoamericano.com/rev/097/TL-097S12.pdf>> [10.12.2018].

17 *Dussel*, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, S. 201.

18 Seit 1952 werden die nationalen Bischofskonferenzen gegründet und 1955 fand in Rio de Janeiro die erste lateinamerikanische Bischofskonferenz statt.

der Befreiung sowie für die Ergreifung von konkreten Initiativen durch die Geistlichen maßgebend waren.¹⁹ Dazu schreibt Christian Smith:

»Specifically, it was at these meetings that the experts began to move in their collective thinking beyond the social reformism of Vatican II and the modernization model of development. It was precisely during this time that dependency theory was becoming popular, that BECs²⁰ were spreading like wildfire, that pastoral workers were moving to the poor, and that Marxism was showing an increase in influence among university students, with whom many of these experts worked.«²¹

Smith hebt im Zitat den Einfluss der Dependenztheorie hervor. Diese in Lateinamerika entstandene Kritik an der Modernisierungstheorie geht von einer historisch-strukturellen Abhängigkeitsbeziehung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern aus, welche die Erklärung für die vorherrschenden Ungleichheiten liefert.²² Die Einbeziehung der Dependenztheorie begrenzte folglich die Idee der Befreiung nicht auf einen theologischen, prophetischen Sinn, sondern weitete sie aus auf eine wirtschaftliche, politische und kulturelle Befreiung.²³ Die wichtigste Neuerung der Konferenz in Medellín war die sogenannte Option für die Armen; als neuer Zugang der Kirche zur Gesellschaft. Dabei bezieht sich die Armut auf drei Aspekte: die materielle Armut, die spirituelle Armut sowie in Bezug auf eine arme Kirche als neues Vorbild.²⁴ Aufbauend auf diesen Grundsätzen galt schließlich die Veröffentlichung des Buches »Teología de la liberación« des peruanischen Priesters Gustavo Gutiérrez im Jahr 1971 als die offizielle Geburtsstunde der Theologie der Befreiung. Mit dieser Publikation erhielt diese neue Tendenz international Bekanntheit und es wurde in der Folge eine Reihe von Texten zum Thema veröffentlicht.²⁵ Gutiérrez unternimmt in seinem Buch einen Definitionsversuch:

»Die Theologie der Befreiung versucht, ausgehend vom Kampf zur Überwindung der augenblicklichen ungerechten Situation und vom Engagement zum Aufbau einer neuen Gesellschaft, über ein Leben im Glauben und über die Bedeutung des Christentums nachzudenken. [...] Es gibt keinen anderen Weg zur Befreiung von jeder Form von Ausbeutung, zur Chance eines menschlicheren und würdigeren Lebens und zur Schaffung eines neuen Menschen als eben diesen Kampf. Allerdings werden wir im Grunde nie zu einer echten Theologie der Befreiung kommen, wenn die Unterdrückten nicht selbst frei ihre Stimme erheben und sich unmittelbar und in schöpferischer Weise in Gesellschaft und Kirche äußern können.«²⁶

Es ist zu betonen, dass die heute bekannten Verfechter dieser theologischen Strömung innerhalb des gesamten katholischen Klerus zu jeder Zeit eine Minderheit darstellten. Mit anderen Worten darf die lateinamerikanische katholische Kirche der 1970er-Jahre keineswegs

19 *Silvia Scatena*, In *Populo Pauperum*. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962–1968), Bologna 2007; *Christian Smith*, *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago/London 1991; *Cleary*, *Crisis and Change*; *Daniel H. Levine* (Hrsg.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapel Hill 1986.

20 BECs steht für »Basic Ecclesial Communities« (Christliche Basisgemeinden) und bezeichnet Nachbarschaftstreffen, bei denen die Lektüre der Bibel mit gesellschaftlichem Engagement verbunden wird.

21 *Smith*, *The Emergence of Liberation Theology*, S. 152f.

22 Als Standardwerk gilt hierzu: *Fernando Henrique Cardoso/Enzo Faletto*, *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt am Main 1976 (zuerst span. 1967).

23 *Dussel*, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, S. 375.

24 Vgl. *Scatena*, In *Populo Pauperum*, S. 499.

25 Der Anfang der Befreiungstheologie soll nicht auf die Publikation von Gutiérrez reduziert werden, auch wenn er damit als Namensgeber fungiert. Wegweisend war beispielsweise auch die Arbeit des Brasilianers Paulo Freire, der das Konzept einer befreienden Bildung und die Pädagogik der Unterdrückten geprägt hatte.

26 *Gustavo Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, München 1986 (zuerst span. 1971), S. 287.

mit der Befreiungstheologie gleichgesetzt werden. Ebenfalls war die aussichtsreiche Aufbruchsstimmung von relativ kurzer Dauer. Bereits der konservative kolumbianische Bischof Alfonso López Trujillo versuchte als Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrats (CELAM) ab dem Jahr 1972, die noch junge Neuorientierung auszubremsen. Als Folge dieser Opposition kann gesehen werden, dass auf der dritten lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla 1979 die Option für die Armen zu einer »präferentiellen« Option heruntergestuft wurde. Die Repression innerhalb der Kirche, aber auch vonseiten der Politik – teilweise in Zusammenarbeit – ist dafür verantwortlich, dass wir heute mehrere Märtyrer der Befreiungstheologie²⁷ kennen. In Ecuador kam der Druck zunächst direkt aus dem Vatikan: Schon 1973 wurde ein Apostolischer Visitator nach Riobamba geschickt, der kontrollieren sollte, ob der »rote Bischof« – Leonidas Proaño – tatsächlich eine gewaltsame Revolution plane. 1976 wurde ein Treffen 17 lateinamerikanischer Bischöfe in Riobamba durch die Polizei aufgelöst, die Bischöfe festgenommen und des Landes verwiesen.²⁸ Es sind denn auch Ereignisse wie diese, die in der Historiografie der Befreiungstheologie sehr dominant rezipiert worden sind, meistens mit dem Bestreben, den revolutionären Charakter einerseits und die Unterdrückung dieser theologischen Strömung durch die Mächtigen andererseits hervorzuheben.

Die Entstehung der Theologie der Befreiung sowie auch die bereits erwähnten innerkirchlichen Veränderungen müssen immer im Kontext der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen der Region betrachtet werden. Als Beispiel wurde oben bereits der Zusammenhang mit der Dependenztheorie erwähnt. Ein wichtiger Punkt zum politischen Kontext der Kirchenreformen ist aber genauso die Kubanische Revolution. Die Ereignisse auf Kuba waren ein Weckruf für die katholische Kirche und es ging ihr Anfang der 1960er-Jahre hauptsächlich darum, eine weitere Revolution in Lateinamerika – zum Beispiel durch Sozialprogramme – zu verhindern.²⁹ Seit Mitte der 1950er-Jahre und verstärkt seit der Kubanischen Revolution hatte die katholische Kirche den Marxismus, den Kommunismus sowie deren inhärenten Atheismus als die größten Feinde angesehen. Darin war auch der Bischof von Riobamba, Leonidas Proaño, keine Ausnahme. Er gründete 1959 die Gruppe »Católicos de Vanguardia« mit dem erklärten Ziel, das »katholische Vaterland« gegen den »Satanismus des 20. Jahrhunderts« zu verteidigen und die jungen Studierenden und Arbeiter davon abzuhalten, dass sie vom Marxismus, dem »Zerstörer des Glaubens und der sozialen Ordnung«, erobert würden.³⁰ Obwohl Proaño, später vom Konzil und Medellín »verwandelt«, von seinen Gegnern selbst als »roter Bischof« bezeichnet wurde, ist es wichtig festzuhalten, dass auch Vertreter der erneuerten Kirche die Ideologie der Kubanischen Revolution stets ablehnten.³¹

In Bezug auf das Revolutionsverständnis eröffnete sich seit Kuba ein Spannungsfeld, das später für die Befreiungstheologie charakteristisch war. Die Frage war, wie ein sozialer und politischer Wandel mit katholischen Werten und Normen zu vereinbaren ist und mit welchen Mitteln diese Transformation erreicht werden soll.

27 Am berühmtesten ist sicher der Fall von Óscar Romero, Erzbischof aus El Salvador, der 1980 im Auftrag der Militärregierung während einer Messe ermordet wurde.

28 Equipo Tierra Dos Tercios (Hrsg.), *El evangelio subversivo. Historia y documentos del encuentro de Riobamba*, agosto 1976, Salamanca 1977.

29 Dazu auch *Ivan Illich, The Church, Change and Development*, hrsg. v. *Fred Eychaner*, New York 1970 (zuerst 1967), S. 26.

30 »Acta de fundación Católicos de vanguardia«, 1959, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba.

31 Vgl. dazu auch die Äußerungen zweier Befreiungstheologen: *François Houtart/Emile Pin, The Church and the Latin American Revolution*, New York 1965.

Befreiungstheologie, Marxismus und Gewalt

Ein Vergleich der Grundidee der Befreiungstheologie mit der Revolutionstheorie von Karl Marx und Friedrich Engels lässt auf den ersten Blick Gemeinsamkeiten ausmachen. Gemäß den beiden Autoren sei eine politische Revolution so auszudehnen, »dass die Lebensbedingungen der Menschen – deren real bestehende Bedürfnisse, deren real bestehendes Leid – den Bezugspunkt progressiv-revolutionärer Bewegung bilden«. ³² Sehr ähnlich ist also der Fokus auf die realen Probleme der Armut, auf »wirkliche Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen«. ³³ Tatsächlich bedient sich die Theologie der Befreiung explizit des Marxismus, um die Realitäten der Gesellschaften Lateinamerikas zu beschreiben. Gustavo Gutiérrez beschreibt die Beziehung zwischen der zeitgenössischen Theologie und dem marxistischen Gedankengut als eine »unvermeidbare« und gleichzeitig »fruchtbare« Konfrontation und sieht den wichtigen Beitrag des Marxismus im Nachdenken über die Transformation der Welt und das Handeln des Menschen in der Geschichte. ³⁴ Der (marxistische) Soziologe Michael Löwy, der sich intensiv mit Lateinamerika auseinandergesetzt hat, ist überzeugt, dass Anhänger einer Befreiungstheologie im Marxismus die »einzig fähige Theorie sahen, die eine präzise, systematische Analyse bot, um nicht nur die Gründe von Armut zu verstehen, sondern auch spezifische und radikale Vorschläge für die Überwindung von Armut«. ³⁵ Die befreiende Kirche, die sich Solidarität mit den Armen vornahm, musste, dem Verständnis von Armut als strukturellem Problem folgend, die traditionelle katholische Auslegung von Armut überwinden. Das bedeutete, die Liebestätigkeit (*Caritas*) durch das Engagement für Gerechtigkeit zu ersetzen; denn nur, wenn die Armen keine passiven Opfer mehr sein würden, könnten sie ihre eigene Befreiung erreichen. Dazu schreibt Löwy: »[...] there is nothing farther from the poor as construed in the church's traditional doctrine – as the object of charity and paternal protection – than the role of the proletariat in Marxist thinking, as the agents of revolutionary action«. ³⁶

Das Neue an der Befreiungstheologie war somit nicht primär die Orientierung an den Bedürfnissen der Armen, sondern vielmehr die Betonung des »Handelns für Gerechtigkeit« ³⁷, also des politischen Engagements der Kirche. Vertreter einer befreienden Kirche unterstützten zunehmend Mobilisierungsbestrebungen und Widerstandskämpfe, was auch bedeutete, dass diese Akteure sich zum Thema des Klassenkampfes positionierten. So sagte zum Beispiel Gutiérrez, dass der Klassenkampf eine wirtschaftliche, soziale, politische, kulturelle und religiöse Realität sei und Neutralität in diesem Thema unmöglich. ³⁸

Löwy betont, dass die Verbindungen zum Marxismus zwar offensichtlich seien, spricht aber dennoch, auf Max Weber zurückgreifend, von einer »Wahlverwandtschaft«. Befreiungstheologen seien darauf bedacht gewesen, die Verbindung zum Marxismus auf seinen Nutzen als analytisches Werkzeug zu limitieren. Insofern war die marxistische Theorie nur soweit anzuwenden, als dass sie mit der Lehre des Evangeliums kompatibel war. Und gerade das Spannungsfeld zwischen *Caritas* und Gerechtigkeit zeigt die Grenzen dieser Kompatibilität auf, indem es die zentrale Frage in den Raum stellt, wie tief die Kirche in die Sphäre des Politischen eindringen sollte. Eine Frage, die auch unter Befreiungstheologen umstritten war, die aber insbesondere die höchste Hierarchiestufe der katholischen

32 Florian Grosser, *Theorien der Revolution zur Einführung*, Hamburg 2013, S. 94f.

33 Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1958, S. 20.

34 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1971, S. 32.

35 Michael Löwy, *Marxism and Christianity in Latin America*, in: *Latin American Perspectives* 20, 1993, H. 4, S. 28–42, hier: S. 36.

36 Ebd., S. 31.

37 Daniel Levine, *Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America*, in: *The Review of Politics* 50, 1988, S. 241–263, hier: S. 245.

38 Gutiérrez, *Teología de la liberación*, S. 353.

Kirche beschäftigte. Und das noch bis ins Jahr 2005, als Papst Benedikt XVI., einer der schärfsten Kritiker der Befreiungstheologie, in seiner Enzyklika »Deus caritas est« unter der Zwischenüberschrift »Gerechtigkeit und Liebe« den historischen Konflikt aufgriff:

»Gegen die kirchliche Liebestätigkeit erhebt sich seit dem 19. Jahrhundert ein Einwand, der dann vor allem vom marxistischen Denken nachdrücklich entwickelt wurde. Die Armen, heißt es, bräuchten nicht Liebeswerke, sondern Gerechtigkeit. [...] An diesem Argument ist zugegebenermaßen einiges richtig, aber vieles auch falsch. [...] Der Marxismus hatte die Weltrevolution und deren Vorbereitung als das Allheilmittel für die soziale Problematik vorgestellt: Durch die Revolution und durch die damit verbundene Vergesellschaftung der Produktionsmittel sollte – so diese Lehre – plötzlich alles anders und besser werden. Dieser Traum ist zerronnen.«³⁹

Abschließend kam der Papst zum Schluss, dass die gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staats eine zentrale Aufgabe der Politik und nicht der Kirche sei.⁴⁰

Ein weiteres Konfliktfeld, mit dem sich Befreiungstheologen auseinandersetzen mussten und das sich auch in Debatten zu Revolutionstheorien immer wieder findet⁴¹, ist die Frage der Gewaltanwendung für politischen Wandel. Praktisch alle heute berühmten Vertreter dieser Strömung verurteilten die Gewaltanwendung dezidiert. Obwohl Anhänger der Befreiungstheologie wie Óscar Romero aus El Salvador selbst der brutalen Staatsgewalt zum Opfer fielen, vertraten die meisten Geistlichen die Ansicht, dass ein radikaler Wandel nur durch friedliche Mittel erreicht werden sollte.⁴²

Revolution und Gewalt bei Leonidas Proaño

Der Linie des gewaltlosen Widerstands schloss sich auch der ecuadorianische Bischof Leonidas Proaño an, der 1983 in einem Interview sagte: »Ich gehöre zu denjenigen, die eine Revolution wollen, einen radikalen, aber friedlichen Wandel.«⁴³ Dafür seien einzig gewaltlose Aktionen wie Streiks, Landbesetzungen oder Boykotte zu unterstützen. Dass Landbesetzungen auch in Gewalt münden konnten, hatte der Bischof in seiner Diözese mehrfach erlebt. Seine Aussage ist im Zusammenhang seiner Anlehnung an die Strömungen des gewaltfreien Widerstands – nach Mahatma Gandhi – zu lesen. Proaño wurde 1986 vom Argentinier Adolfo Pérez Esquivel als Kandidat für den Friedensnobelpreis nomi-

39 *Papst Benedikt XVI.*, *Deus caritas est*, 25.12.2005, URL: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> [4.7.2019]; vgl. auch *Charles M. Murphy*, *Charity, not Justice, as Constitutive of the Church's Mission*, in: *Theological Studies* 68, 2007, S. 274–286.

40 Schon vor seiner Amtszeit als Papst äußerte sich Kardinal Joseph Ratzinger mehrfach kritisch zur Befreiungstheologie und war auch dafür verantwortlich, dass dem brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff ein Lehr- und Redeverbot auferlegt wurde.

41 Sehr prominent in der Rezeption der Texte von Frantz Fanon, vgl. dazu *Leo Zeilig*, *Frantz Fanon. The Militant Philosopher of Third World Revolution*, London/New York 2016; allgemein auch *Marc Becker*, *Twentieth-Century Latin American Revolutions*, Lanham/Boulder etc. 2017; *James DeFronzo*, *Revolutions and Revolutionary Movements*, Boulder 2011.

42 Eine Ausnahme bildet der Werdegang des kolumbianischen Priesters Camilo Torres (1929–1966), der für sein Engagement keinen anderen Ausweg sah, als sich der Guerilla anzuschließen. Torres, der bereits 1966 starb, wird verbreitet als Befreiungstheologe *avant la lettre* gesehen. Vgl. dazu *Daniel Levine*, *Camilo Torres: Glaube, Politik und Gewalt*, in: *Silke Hensel/Hubert Wolf* (Hrsg.), *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Köln/Weimar etc. 2013, S. 297–326, hier: S. 302f.

43 *Francesc Valls*, *Declaraciones del »obispo de los indios«*, candidato a premio Nobel de la Paz: »Estoy entre quienes buscan la revolución, un cambio radical pacífico«, in: *El País*, 9.9.1983, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba.

niert. Esquivel seinerseits, ein enger Freund Proaños, hatte 1980 den Friedensnobelpreis für seinen gewaltfreien Einsatz für die Menschenrechte erhalten.⁴⁴

Bei Proaño fand eine Reflexion über den Revolutionsbegriff und die Frage der Gewaltanwendung seit den 1980er-Jahren verstärkt statt. Die Aufnahme eines Revolutionsdiskurses ist auf seine Inspiration im befreiungstheologischen Milieu – er war international sehr gut vernetzt – einerseits und auf konkrete Ereignisse in Riobamba und andernorts zurückzuführen. Sehr wichtig war natürlich die Revolution in Nicaragua von 1979, woran Kirchenvertreter auch aktiv beteiligt waren, sowie der Beginn des Bürgerkriegs in El Salvador (1980). Die Ereignisse in Zentralamerika bewegten den Bischof dazu, in seinen Tagebüchern vertieft über die Aufgaben der Kleriker in revolutionären Prozessen nachzudenken. Doch genauso prägend waren die konkreten Erfahrungen während der 1960er- und 1970er-Jahre, als in Ecuador zwei staatliche Agrarreformen (1964 und 1973) und daraus resultierende Landkonflikte das politische Geschehen dominierten. Bauernorganisationen und Gewerkschaften kam vor allem im Hochland eine Schlüsselrolle in den politischen Auseinandersetzungen zu. In dieser Zeit tauchte die Revolution, als Begriff und als politisches Ziel, in Medien oder innerhalb linker Organisationen in Ecuador verstärkt auf.⁴⁵ Die Landwirtschaft in der Hochlandregion war bis dahin vom kolonialen System der *Hacienda* geprägt, das sich nicht nur durch Großgrundbesitz, sondern auch durch ein soziales und politisches System der Unterdrückung der Landarbeiterschaft auszeichnete. Die Provinz Chimborazo war vom *Hacienda*-Regime am stärksten betroffen. Eine Allianz aus Landbesitzern, Klerus und lokalen Autoritäten sicherte sich die Machtpositionen.⁴⁶ In Chimborazo waren bis Anfang der 1970er-Jahre mehr als 80 % der Landwirtschaftsfläche im Besitz aristokratischer Familien der Provinzhauptstadt Riobamba, der katholischen Kirche und einiger staatlicher Organe.⁴⁷ Die katholische Kirche gehörte zu den größten Landbesitzern in der Provinz.⁴⁸ Seit den Agrarreformen sowie den staatlich intendierten Modernisierungsprojekten im Landwirtschaftssektor wurde die Situation im ecuadorianischen Andenraum zunehmend konfliktgeladen und gewaltsam.⁴⁹ Die neu gegründeten sozialen und politischen Organisationen, welche die Agrarreformen als Geschenk an die Eliten kritisierten und Landbesitz forderten, waren unter den Militärregierungen seit 1972 starker Repression ausgesetzt.⁵⁰ Mehrere Anführer von Bauernorganisationen wurden bei Zusammenstößen mit der Polizei getötet, was die Aufstände vermehrte und folglich auch die Repression verstärkte. 1975, nachdem bei einem gewaltsamen Landkonflikt ein Anführer einer Bauernorganisation vom Militär getötet worden war, sprach Proaño, der sich mit den Anliegen der Bauern solidarisierte und die aufgeladene Situation zu beruhigen versuchte, von seinem Ziel der »friedlichen Gewalt«, um solche Konflikte zu lösen:

44 Vgl. dazu *Adolfo Pérez Esquivel*, *Christ in a Poncho. Testimonials of the Nonviolent Struggles in Latin America*, hrsg. v. *Charles Antoine*, New York 1983 (zuerst frz. 1981).

45 Zum Beispiel das offizielle Publikationsorgan der Marxistisch-Leninistischen Partei Ecuadors »En Marcha« oder andere wie »Lucha Socialista«, »El Pueblo« (Zentralorgan der kommunistischen Partei Ecuadors), »Tarea Urgente« (»Movimiento Revolucionario de los Trabajadores«).

46 *Anthony Bebbington/Galo Ramon* (Hrsg.), *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Quito 1992, S. 113f.

47 Ebd., S. 117.

48 *Paola Sylva*, *Gamonalismo y lucha campesina. El caso de la provincia de Chimborazo*, Quito 1986, S. 62.

49 Vgl. zum Beispiel *Amalia Pallares*, *From Peasant Struggle to Indian Resistance. The Ecuadorian Andes in the Late Twentieth Century*, Norman 2002.

50 Im Jahr 1977 schätzte man, dass über 30 % aller Zivilorganisationen (*organizaciones populares*) zwischen 1970 und 1975 gegründet worden sind, vgl. *Declaración de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana sobre la Promoción de la Justicia Social*, 1977, S. 10, Bibliothek Aurelio Espinosa Pólit, Quito.

»Wir denken nicht an gewaltsame Methoden. Wir denken nicht an eine Guerilla oder ähnliches. Viel eher wird uns jeden Tag bewusster, dass wir eine friedliche Gewalt anwenden müssen. Das heißt, Druck ausüben, aber ohne dabei auf brutale Mittel wie die Waffen in einer blutigen Revolution zurückzugreifen.«⁵¹

Der Revolutionsbegriff, der von Proaño seit den 1980er-Jahren verstärkt verwendet wird, begrenzte sich, so Luis María Gavilanes del Castillo, nicht auf einen ökonomischen, soziopolitischen Wandel, sondern schloss die Transformation des Menschen als Ganzes mit ein. Im Einklang mit dem Evangelium war die christliche Revolution für ihn eine ganzheitliche Befreiung von den Sünden, sowohl in der persönlichen als auch in der sozialen und gesellschaftlichen Dimension. Insofern sprach Proaño auch vom »subversiven Evangelium«:

»Christus war gewiss ein Revolutionär, aber nicht in dem Sinne, wie wir Menschen die Revolution verstehen, wenn wir ökonomische und sozial-politische Transformationen verlangen. [...] Die Revolution von Christus besteht in der Zerstörung dieser Welt voller Sünden, damit er das Reich Gottes unter den Menschen errichten kann.«⁵²

Eine Revolution, die sich auf die ökonomischen und politischen Dimensionen beschränkt, war für Proaño nicht nur unvollständig, sondern auch gefährlich, weil von Hass erfüllte Unterdrückte sich nach einer Revolution in neue Unterdrücker verwandeln würden. Er lehnte außerdem das Kopieren von bestehenden Revolutionsrezepten ab, weil diese nicht vom konkreten Menschen oder dem lokalen kulturellen und historischen Kontext ausgehen würden.

Abschließend sei hier betont, dass die Idee einer Revolution als radikaler gesellschaftlicher und politischer Wandel in der Befreiungstheologie eine dominante Rolle einnimmt. Dass Bischöfe, Priester und auch Laien eine aktive Rolle in der Transformation hin zu einer gerechteren Gesellschaft innehaben sollten, wurde durch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils und für Lateinamerika, in Medellín, als neuer Auftrag der katholischen Kirche festgelegt. Dennoch wurde die Befreiungstheologie, die für die Analyse der sozialen Realitäten Lateinamerikas auf ein marxistisches Argumentationsmuster zurückgriff, von der Kirchenhierarchie als zu radikal und zu politisch kritisiert. Die Frage, wie gesellschaftlicher Wandel und die gesuchte Gerechtigkeit für die Armen in einem Spannungsfeld zwischen christlichem und politischem Engagement erreicht werden können, prägte die Debatten der Zeit, aber auch die Praxis von Geistlichen, die sich an der Befreiungstheologie orientierten.⁵³ In der Welt, aber nicht von der Welt zu sein, lautete der Auftrag, welcher aber angesichts lokaler Gegebenheiten schwierig umzusetzen war. Wie das Beispiel von Leonidas Proaños zeigt, wurden einerseits die Anstrengungen der Landbevölkerung für eine gerechtere Verteilung des Landbesitzes unterstützt und diese Solidarität auch narrativ durch das Aufgreifen eines Revolutionsdiskurses umspannt. Andererseits musste diese Revolution im Einklang mit dem Evangelium stattfinden, als Prozess der Bewusstseinswerdung, der die Menschen von allen Sünden befreit, um ein Volk Gottes in Frieden zu schaffen. Der Anspruch der Befreiungstheologen, dass die ›Armen‹, nach Gutiérrez, »frei ihre Stimme erheben« und dies gleichzeitig zu einer Stärkung christlicher Werte und kirchlichem Engagement führen würde, war letztlich eine Utopie, oder wie der

51 »Chimborazo: Sólo promesas, la explotación continúa«, Interview mit Proaño, in: Nueva, Mai 1975, Nr. 19, S. 20.

52 Zitat von Leonidas Proaño in: *Luis María Gavilanes del Castillo*, Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina. Una aproximación crítica al pensamiento social y acción pastoral del obispo de los Indios, Quito 1992, S. 347.

53 Vgl. zum Verhältnis Revolution und Befreiungstheologie auch *Leo O'Donovan*, Die Theologie der Befreiung und das Problem der revolutionären Gewalt, in: *Hensel/Wolf*, Die katholische Kirche und Gewalt, S. 223–239.

Kirchenhistoriker Jeffrey Klaiber sagt, ein »religiös-intellektuelles Experiment«⁵⁴, und nicht eine revolutionäre Bewegung an sich.⁵⁵ Damit verbunden haftet an der Befreiungstheologie auch ein unüberwindbarer Widerspruch in Bezug auf die Machtverhältnisse, was sich wiederum mit Proaño aufzeigen lässt. Er stellte zwar fest, dass die Armen ihn evangelisiert haben⁵⁶, die Kirche also durch eine Rückbesinnung auf die Armen wieder zu sich selbst gefunden hat, doch es bleibt die Frage im Raum: War das auch die Absicht der ›Armen‹?

II. DIE »REVOLUTION DES PONCHO« ODER DIE SUCHE NACH DEM ENDE DES KLASSENKAMPFS

Im Laufe seiner Amtszeit (1954–1985), vor allem seit den 1980er-Jahren, übersetzte der Bischof Leonidas Proaño die von Medellín ausgehende »Option für die Armen« zunehmend in die »Option für die Indigenen«. Eine materialistische Interpretation von Armut wich somit einem ethnischen Zugang. Bis heute wird Proaño deshalb in Ecuador als »Bischof der Indios« verehrt, als moderner Bartolomé de las Casas, was zu einer Mythologisierung der Rolle der katholischen Kirche in der Begründung der Indigenenbewegung geführt hat.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, war es Proaños Generalvikar Agustín Bravo Muñoz, der den Mythos der »Revolution des Poncho« aus der Taufe gehoben hat. Er bezeichnete die Kirche Riobambas unter Proaño als die »Kirche im Poncho« für die »Menschen im Poncho«.⁵⁷ Wie Bravo sagte, habe Proaño selbst »vor dem Angesicht der ganzen Welt« die »gute Nachricht der Revolution des Poncho verkündet«, als er im Rahmen der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Universität des Saarlandes 1987 in seiner Rede sagte:

»Wir nähern uns dem Jahr 1992, in dem es 500 Jahre werden, dass Amerika ›entdeckt‹ wurde und die erste Evangelisation der Indios begann. In dieser historischen Stunde unserer Geschichte haben die Indios einen Neuanfang gemacht, [...]. Sie haben begonnen, die Augen zu öffnen, ihr Selbstbewusstsein zu entfalten, ihre Sprache zu entdecken, ihr Wort zu finden und es mit Kraft und Mut vorzutragen. Sie haben begonnen, sich zu erheben, auf eigene Füße zu stellen und haben sich auf den Weg gemacht, sich zu organisieren. Sie sind zu einem Handeln gekommen, das von weitreichender Bedeutung für sie und die Länder Amerikas sein wird.«⁵⁸

Proaño habe diese »Revolution des Poncho« als Erbe hinterlassen, so Bravo, und es gelte nun, seinen größten Traum, »seine letzte Utopie«, nämlich die Begründung einer »authentischen« und »autochthonen« Indigenenkirche, weiterzuführen.⁵⁹ Die Inkulturation der katholischen Kirche, also die Anerkennung und Wertschätzung nicht-westlicher Kulturen innerhalb des europäisch-abendländischen Christentums, war ein Thema, das nicht nur bei Proaño, sondern gegen Ende der 1980er-Jahre als Neuorientierung innerhalb der Befreiungstheologie vielerorts aufkam.⁶⁰ Wie Josef Estermann sagt, wurden die »gesichts- und

54 Vgl. zu dieser Debatte Jeffrey Klaiber, *Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988*, in: *The Americas* 46, 1989, S. 1–15.

55 Smith zum Beispiel spricht von einer Sozialen Bewegung, *Smith, The Emergence of Liberation Theology*, S. 53.

56 *Leonidas Proaño*, *Creo en el hombre y en la comunidad*, Quito 1989, S. 241.

57 *Muñoz*, *La buena nueva de la revolución del poncho*, S. 92f.

58 *Heide El Sioufy-Bauer*, *Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño am 26. Oktober 1987*, in: *Saarbrücker Universitätsreden* 28, 1988, S. 39f.

59 *Muñoz*, *La buena nueva de la revolución del poncho*, S. 111.

60 Bedeutende Beiträge zur Inkulturation kamen von Paulo Suess, zu Brasilien, oder von Diego Irarrázaval, für die Anden. Zu beiden Autoren vgl. *Markus Bükler*, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*, Freiburg im Üechtland 1999.

namenlosen Armen« der klassischen Befreiungstheologie »theologisch, soziologisch und vor allem ethnologisch« genauer bestimmt: Sie bekamen Namen und Gesichter. In Ecuador trat der Indigene an die Stelle des ›Armen‹ und die Frage des kolonialen Rassismus und der ethnisch bedingten Unterdrückung rückte besonders ins Zentrum, als sich das Jahr 1992, wie auch oben im Zitat sichtbar, näherte.⁶¹ Diese entdeckte »Liebe zum Indio« hatte jedoch auch eine Idealisierung der indigenen Kulturen zur Folge, wie das Narrativ der »Revolution des Poncho« aufzeigt, das bezeichnend für den *cultural turn* der Befreiungstheologie ist. Der Poncho nimmt darin eine zentrale Rolle ein, indem er als »Gewand der Armen« und gleichzeitig »Gewand der Indigenen« eine soziokulturelle und sozioökonomische Konnotation verbindet. Indem Bischof Proaño seine Priesterkleidung gegen den Poncho eintauschte (vgl. Abbildung 1), machte er sich mit dieser symbolischen Geste selbst zum Armen und zum Indigenen. Gleichzeitig, so die Ansicht des Proaño-Biografen Enrique Rosner, machte er »aus dem verachteten und schmutzigen Poncho ein Ehrengewand« und gab »dem Indio sein Menschsein zurück«.⁶² Diese Aussage zeigt wiederum die Problematik der Machtverhältnisse, denn erst als ein Bischof, in seiner mächtigen Position, den Poncho anzog, konnte dieser zum Ehrengewand werden. Schließlich schenkte Proaño auch Papst Johannes Paul II. einen Poncho bei seiner letzten Reise nach Rom, was den Höhepunkt des sozialen Aufstiegs dieses Gewands markieren sollte (vgl. Abbildung 2).^{63,64}

Abbildung 1: Leonidas Proaño mit der Landbevölkerung⁶³



Abbildung 2: Leonidas Proaño mit Papst Johannes Paul II.⁶⁴



Die symbolische Bedeutung des Ponchos wurde auch im Erinnerungsdiskurs über die Pastoralarbeit Proaños, besonders von Missionaren und Theologen aus Europa, aufgenommen. In einem Artikel in der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft schreibt der Schweizer Theologe Giancarlo Collet:

»[...] jener Bischof, der an Stelle der kirchlichen Amtskleidung den Poncho, das Gewand der Armen, trug, und damit deutlich erkennbar für alle ein Zeichen setzte, wo sein Herz schlug und wem

61 Josef Estermann, Die Armen haben Namen und Gesichter. Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 50, 1994, S. 307–320, hier: S. 308f.

62 Rosner, Revolution des Poncho, S. 16.

63 Leonidas Proaño mit der Landbevölkerung. Pressebild, Katholische Nachrichtenagentur, Frankfurt am Main, ohne Datum, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Diözese Riobamba, Ecuador, B3FOT9.2.8F42.

64 Leonidas Proaño mit Papst Johannes Paul II. Ohne Datum, ohne Angabe des Fotografen, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Diözese Riobamba, Ecuador, B3FOT13.3.3.

er sich zugehörig sah. Der Bischof im Poncho stellte sich immer auf die Seite der Kleinen und Armen und lehrte die Stummen reden.«⁶⁵

Gemäß Collet sei es Proaño zu verdanken, dass »ein Volk, dem sein Gedächtnis ausgelöscht wurde und das somit seine Orientierung verloren hatte«, wieder zu sich fand. Die Indigenen Ecuadors seien aus ihrem »500-jährigen Schlaf« erwacht, hätten ihre Kultur wieder schätzen gelernt und seien in Form einer sozialen Bewegung als neue politische Akteure aufgetreten. Bravo Muñoz und Giancarlo Collet waren nicht die Einzigen, die die Entstehung der Indigenenbewegung Ecuadors weitgehend auf Proaños Engagement zurückführten. Als Prophet, Befreier oder Erlöser der Indigenen fand diese Interpretation Einzug in zahlreiche Publikationen und auch Filmproduktionen kirchlicher Hilfswerke, die Proaño während seiner Amtszeit bei Projekten für die Landbevölkerung mit finanziellen und personellen Ressourcen unterstützten.⁶⁶ In gleicher Weise hat diese Rezeption der Pastoralarbeit Proaños auch innerhalb Ecuadors stattgefunden und *el obispo de los indios* prägt das kollektive Gedächtnis sowohl was die Befreiungstheologie in diesem Land angeht, als auch das Aufkommen der Indigenenbewegung.⁶⁷ Die »Revolution des Poncho« vereint das befreiungstheologisch inspirierte Verständnis von Revolution – einhergehend mit der Mythologisierung Proaños als Befreier – mit einer essenzialistischen und romanisierenden Repräsentation des Indigenen.

Die andere Perspektive

Tatsächlich nahm gegen Ende der 1980er-Jahre die Mobilisierung sozialer Gruppen, die sich in ihrer Zusammengehörigkeit, und vor allem in ihrer politischen Zielsetzung, zunehmend auf Ethnizität⁶⁸ beriefen, zu. 1990 erlebte diese Neue soziale Bewegung⁶⁹ einen ersten Höhepunkt, als Massenproteste das ganze Land wochenlang lahmlegten. Im Juni strömten Bauern und Teile der ländlichen Bevölkerung in die Hauptstadt Quito, sperrten Straßen und hielten Lieferungen landwirtschaftlicher Produkte in die Städte zurück. Die seit 1986 national vereinte Indigenenbewegung CONAIE (»Confederación de Nacionalidades

65 Giancarlo Collet, Leiden und Hoffnungen teilen. Zum 10. Todestag von Leonidas Proaño, Bischof der Indios, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 82, 1998, H. 3, S. 183–196, hier: S. 183.

66 Neben den bereits erwähnten Publikationen zum Beispiel auch in Biografien von Missionarinnen und Missionaren: *Bertrand Jégouzo*, Tous frères et sœurs. Chroniques d'un prêtre du XXe siècle, Paris 2017; *Sylvie Viaut*, Teresita, la théologie de la tendresse. Une Fille de la Charité chez les Indiens en Équateur, Paris 2015; *Claude Lacaille*, En mission dans la tourmente des dictatures 1965–1986. Haiti, Équateur, Chili, Montréal 2014. Film von *Alberto Pandolfi*, Movimenti Laici America Latina (MLAL): Un Uomo per la comunità. Incontro con Leonidas E. Proaño, vescovo degli indios, Rom 1986.

67 Das haben zahlreiche Interviews gezeigt, die im Rahmen dieser Forschungsarbeit in Ecuador geführt wurden. Außerdem gibt es zwei Institutionen, »Centro de Solidaridad Andina« und »Fundación Pueblo Indio«, welche mit zahlreichen Publikationen diesen Erinnerungsdiskurs aufrecht erhalten.

68 Ethnizität nach Fredrik Barth meint nicht das Vorhandensein geteilter kultureller Merkmale oder Praktiken, sondern vielmehr die Praxis der Kategorisierung, der Abgrenzung in Form der Selbst- und Fremdzuschreibung spezifischer Traditionen. *Fredrik Barth* (Hrsg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, London 1969.

69 In der Bewegungsforschung wird die Indigenenbewegung oft als Neue soziale Bewegung definiert. Der Ansatz betont die Konstruktion von (kultureller) Identität innerhalb einer Bewegung. Vgl. dazu *Mark Herkenrath*, *Die Globalisierung der sozialen Bewegungen. Transnationale Zivilgesellschaft und die Suche nach einer gerechten Weltordnung*, Wiesbaden 2011; *Arturo Escobar/Sonia E. Alvarez* (Hrsg.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder 1992.

Indígenas del Ecuador«) erreichte durch die zunehmende strategische Verwendung von Ethnizität als politische Ressource in den Folgejahren bedeutende Zugeständnisse der politischen Machtelite.⁷⁰ Sie gilt bis heute als eine der ersten und einflussreichsten Indigenenorganisationen Lateinamerikas.⁷¹ Die steigende »Ethnisierung des Politischen«⁷² kann jedoch nicht nur auf die Rolle der katholischen Kirche, und namentlich Proaño, seit Mitte der 1960er-Jahre zurückgeführt werden. Eine tiefer gehende Analyse zeigt, dass die »Revolution des Poncho« und vor allem die Ethnisierung des Politischen, um ein Vielfaches heterogener und dynamischer verlaufen sind. Im Folgenden wird dargelegt, dass im Gegensatz zu den religiösen Akteuren in der aufkommenden Indigenenbewegung die Konzepte Ethnizität und Klasse keineswegs exklusiv, sondern vielmehr komplementär waren. Genauso wie es keine homogene Masse der Indigenen gibt, die alle dieselben Interessen vertreten, ist ebenso wenig ein uniformer Widerstandsdiskurs auszumachen.

Als es in Ecuador darum ging, das neue Evangelisierungsprojekt unter den Grundsätzen des Konzils in die Tat umzusetzen, befand sich die katholische Kirche schon seit einigen Jahren in einer Krise. Diese wurde durch die ecuadorianische Bischofskonferenz⁷³ Anfang der 1960er-Jahre explizit durch drei Probleme charakterisiert: erstens der akute Priestermangel, vor allem in ländlichen Gebieten, zweitens der zunehmende Atheismus und Protestantismus sowie drittens die Bedrohung durch den Kommunismus. Unter diesen Voraussetzungen, so die hier vertretene These, spielte die Wiederentdeckung des Anderen, in unserem Falle, des Indigenen, eine wichtige Rolle. Der Arme, der seit dem Konzil in den Fokus kirchlicher Aufmerksamkeit rückte, wurde mit dem Indigenen gleichgesetzt. Entsprechend dem seit der Kolonialzeit konstruierten *problema del indio*, das eine ökonomische, gesellschaftliche und politische Benachteiligung auf die »Minderwertigkeit der Rasse« zurückführte⁷⁴, charakterisierte sich der Indigene als zu evangelisierendes Subjekt nicht nur durch materielle Entbehrungen, sondern durch seine kulturelle Armut oder »Rückständigkeit«. Folglich beschloss die ecuadorianische Bischofskonferenz in ihrer »Declaración Programática« (1967), dem Hauptdokument für die Umsetzung der Reformen des Konzils, dass für die ungefähr »eine Million Indigenen« ein »eigener Organismus geschaffen werden müsse, der mit dem Vorsitz eines Bischofs neue Strukturen suche, um den menschlichen Fortschritt und die Evangelisierung der Indigenen zu fördern.«⁷⁵ Denn, so wird in den Quellen auch deutlich, es war der Indigene, meistens in ländlichen Regionen wohnhaft und in der Landwirtschaft tätig, der am ehesten davon gefährdet war, Opfer der sogenannten Kommunismus-Fälle zu werden. Es soll hervorgehoben werden, dass die durch das Konzil angestoßenen Reformen und die weiterführenden Bestimmungen in Medellín, zumindest auf diskursiver Ebene, nicht nur bei den der Befreiungstheologie nahestehenden

70 Im Jahr 2000 wurde unter starkem Druck der CONAIE Ecuadors Präsident Jorge Jamil Mahuad gestürzt, der sich durch die Einführung des US-Dollars als Landeswährung beim Volk unbeliebt gemacht hatte.

71 Philipp Altmann, Die Indigenenbewegung in Ecuador. Diskurs und Dekolonialität, Bielefeld 2014.

72 Christian Büschges, Politicizing Ethnicity – Ethnicizing Politics. Comparisons and Entanglements, in: University of Cologne Forum »Ethnicity as a Political Resource« (Hrsg.), Ethnicity as a Political Resource. Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods, Bielefeld 2015, S. 107–116.

73 Carta Colectiva de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana al clero, 2.2.1960, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba.

74 Für eine Diskussion dieses kolonialen Konstrukts vgl. das programmatische Werk von José Carlos Mariátegui, der dieses »Problem« bereits 1928 als Resultat der sozioökonomischen Strukturen und vor allem des ungerechten Systems des Landbesitzes kritisierte, *José Carlos Mariátegui, 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas 2007 (zuerst 1928).

75 Declaración Programática der ecuadorianischen Bischofskonferenz, 1967, S. 15, Bibliothek Aurelio Espinoza Pólit, Quito.

Bischöfen Anklang fanden. Der Arme-Indigene wurde zum neuen Subjekt der Evangelisierung für die gesamte ecuadorianische Kirche. Doch die konkrete Umsetzung der Reformen sowie die den Menschen zugeschriebene Rolle darin – zum Beispiel als passive Hilfeempfänger oder aktiv Beteiligte an einem Wandel – waren von Diözese zu Diözese sehr unterschiedlich. Die Kirchenhierarchie Ecuadors setzte weitgehend auf das Fortbestehen der karitativen Arbeit. Ebenso darf die Konzentration auf den Armen-Indigenen durch die katholische Kirche Ecuadors nicht lediglich als die Umsetzung der Kirchenreformen gesehen werden, sondern muss gleichzeitig als Antwort auf die politischen und sozialen Herausforderungen in Ecuador und Lateinamerika sowie auf die Krise der katholischen Kirche gelesen werden.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern der von der katholischen Kirche propagierte *cultural turn* von den sozialen Bewegungen rezipiert wurde. Diese sahen sich, wie erwähnt, zu der Zeit hauptsächlich mit der Frage des Landbesitzes konfrontiert und stützten sich in der Formulierung ihrer Forderungen eher auf eine Klassenideologie. Ein Blick auf die Entstehung der Indigenenorganisation der Anden-Provinzen kann diesbezüglich spannende Antwortansätze liefern. Bischof Leonidas Proaño war 1972 maßgeblich daran beteiligt, die Organisation ECUARUNARI⁷⁶ mit zu begründen, die in der Literatur⁷⁷ als erste Indigenenorganisation der Hochlandregion Ecuadors gilt. Diese Dachorganisation, die sämtliche Basisorganisationen der verschiedenen Anden-Provinzen vereinte, wurde später wichtige Teilorganisation der bereits erwähnten nationalen Organisation CONAIE. Was eine Analyse von Archivquellen und die Aussagen von Zeitzeugen zeigen, ist, dass sich ECUARUNARI bis in die späten 1980er-Jahre ideologisch zwischen einer Identifikation als Bauernbewegung auf der einen und einer Berufung auf Ethnizität auf der anderen Seite bewegte. Seit der Gründung wurde die Suche nach einer Identität von der Frage dominiert, ob ECUARUNARI die *campesinos* oder die *indígenas* vertreten sollte, oder beide.⁷⁸ Obwohl es sich bei *campesinos* und *indígenas* aufgrund des konstruktivistischen Charakters dieser sozialen Kategorisierung um dieselben Personen handeln kann, nahmen Proaño und andere Kirchenvertreter in dieser Frage ganz klar die Position ein, dass ECUARUNARI eine Organisation nur für die Indigenen sein sollte.⁷⁹

Die Positionierungen unterschieden sich aber je nach Provinz sehr stark und ECUARUNARI war ein heterogener und loser Zusammenschluss von Teilorganisationen, die teilweise kaum Gemeinsamkeiten in ihrer politischen Ausrichtung aufweisen konnten. Ein Beispiel für die klare Vertretung eines Klassenkampfdiskurses ist bei der ECUARUNARI-Filiale der Provinz Pichincha (mit der Hauptstadt Quito) zu erkennen. Im Jahr 1975 trennte sich diese Organisation von ihren Vertretern aus der katholischen Kirche⁸⁰ und publizierte ab 1977 die Zeitschrift »El Campesino«:

»Es ist notwendig, dass unsere Bewegung stärker wird, damit sich Ecuarunari in den Provinzen und auf nationaler Ebene konstituieren kann. Alle unsere Anstrengungen stärken unser Bewusstsein, unsere Organisationen sowie deren Anführer für den endgültigen und definitiven Kampf, um die Macht für die Arbeiter und Bauern zu erobern und eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen.«⁸¹

76 Abkürzung für »Ecuador Runakunapak Rikcharimuy«, in Quichua. Es bedeutet übersetzt: Das Erwachen des ecuadorianischen Menschen.

77 Zum Beispiel *Mechthild Minkner-Bünjer*, Zwischen Erfolgen und Ausbootung: Soziale Bewegungen in Ecuador, in: *Jürgen Mittag/Georg Ismar* (Hrsg.), ¿El pueblo unido? Soziale Bewegungen und politischer Protest in der Geschichte Lateinamerikas, Münster 2009, S. 133–166.

78 Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador CONAIE (Hrsg.), *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso Organizativo*, Quito 1989, S. 247.

79 Ebd.

80 Ebd., S. 164.

81 Zeitschrift *El Campesino*. Movimiento Campesino Pichincha Richarimui, Ecuarunari, Januar 1977, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba.

Diese Teilorganisation war eng verbunden mit den Arbeiterparteien und gehörte 1977 zu einem strategischen Zusammenschluss der Linken in der »Frente Amplio de Izquierda«. Angeführt von der Kommunistischen und Sozialistischen Partei, machte diese »breite, linke Front« Oppositionspolitik gegen das herrschende Militärtriumvirat.

Ganz anders klang es aus der Provinz Tungurahua, wo ECUARUNARI auch gegen Ende der 1970er-Jahre noch sehr stark mit der katholischen Kirche verbunden war und auch von einem Priester präsiert wurde. Der Bischof der Provinz, Vicente Rodrigo Cisneros Durán, beschrieb die Organisation 1975 als das »Zusammentreffen der Interessen, Fertigkeiten und Verwirklichungen der Indigenen der Provinz Tungurahua, die alle, von dem gleichen Geist des neuen Christen angeregt, Antworten auf ihre dringlichsten Bedürfnisse suchen«.⁸²

In der Provinz Chimborazo, wo Proaño das Oberhaupt der katholischen Kirche war, ist es anfänglich nicht gelungen, ECUARUNARI zu formieren. Wie Zeitzeugen berichten, gab es zu der Zeit so viele andere Akteure – zum Beispiel politische Parteien, protestantische Kirchen oder entwicklungspolitische Organisationen –, die um die Gunst der Landlosen warben, sodass ECUARUNARI gar nicht erst sichtbar werden konnte.⁸³ Teilweise war es auch so, dass sehr kleine, lokale Organisationen die Führung, zum Beispiel bei Protesten, übernahmen, bei denen es oft um konkrete, örtliche Probleme ging. Außerdem, so berichtete ein ehemaliger Priester und naher Vertrauter des Bischofs, waren die gewaltsamen Ereignisse auf verschiedenen Haziendas, bei denen Anführer von lokalen Organisationen getötet worden waren – besonders im Jahr 1974 – die »Motoren der Mobilisierung in der Landfrage«.⁸⁴

Abschließend sollen zu der Verbindung der Indigenenorganisation ECUARUNARI mit der katholischen Kirche zwei Punkte hervorgehoben werden. Erstens wird deutlich, dass ECUARUNARI in erster Linie ein Wunsch der katholischen Kirche war und nicht aus Eigeninitiative der Menschen, die in der Landfrage aktiv waren, gegründet worden ist. Wie ein ehemaliger Priester und Aktivist sagte, war ECUARUNARI »nicht mehr als eine Antwort auf die Beschlüsse der katholischen Kirche in Medellín, auf die Option für die Armen«.⁸⁵ Was hier klar wird, ist, dass dementsprechend auch die Ethnisierung des Politischen in dem behandelten Beispiel zunächst eine politische Ressource für die Kirche selbst war, die als Strategie eines umfassenden Evangelisierungsprojekts zu verstehen ist und die vor allem auch die Distanz zu dem im Andenraum prädominierenden Klassenkampfdiskurs⁸⁶ suchte. Grundlegend für diese Auslegung war, wie bereits ausgeführt, dass die Option für die Armen zu einer Option für die Indigenen geworden war, und sich somit der Fokus vom *campesino* zum *indígena* verschieben würde. Doch diese klare Trennung von zwei so in der Realität nicht existenten sozialen Kategorien verhinderte möglicherweise, dass sich die Organisation ECUARUNARI tatsächlich formieren konnte. Für die betrachteten 1970er-Jahre ist festzuhalten, dass sich ein ethnischer Fokus nicht zwingend mit den Interessen und politischen Absichten der existierenden und neuen Organisationen deckte. Der Zeitzeuge Francisco Coro, Bauer und ehemaliger Anführer einer Organisation

82 Diócesis de Ambato, Movimiento provincial Indígena del Tungurahua, 14.10.1975, Archiv Monseñor Leonidas Proaño, Riobamba.

83 Interview mit Pedro Torres, Riobamba, 10.7.2017.

84 1974 wurde in Chimborazo der politische Anführer Lázaro Condo ermordet. Er wurde zum Helden der Landrechtsbewegung. Vgl. dazu *Luis Fernando Botero*, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito 2001.

85 Interview mit Mario Mullo, Quito, 1.8.2017.

86 Zur Klassenideologie, auch bei Ecuarunari, vgl. *Leon Zamosc*, *Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands*, in: *Latin American Research Review* 29, 1994, H. 3, S. 37–68.

in Chimborazo, berichtete, dass er Bischof Proaño dafür auch kritisierte: »Die Armut betrifft nicht nur die Indigenen, die Armut vereint uns alle, auch die *mestizos*.«⁸⁷

Als zweiter Punkt ist zu berücksichtigen, dass in einer Zeit, in der die Repression vonseiten staatlicher Akteure, aber auch von der Kirchenhierarchie selbst, stark zugenommen hat, eine Befreiungstheologie, die sich von ihren Grundsätzen her sehr stark auf eine marxistische Interpretation der Realität bezog und eine strukturelle Veränderung anstrebte, immer schwieriger zu verteidigen war. Der Fokus auf die Indigenen kann darum auch als eine Reaktion auf die gegebenen Umstände gelesen werden. Wie der Priester Pedro Torres⁸⁸, der ein Mitarbeiter Proaños war, sagte, wurde ein Engagement für benachteiligte Gruppen aufgrund der »Limite des Ideologischen« immer schwieriger. Für gewisse Priester war diese Limitierung, der sich auch befreiungstheologische Kirchenvertreter gewissermaßen beugen mussten, jedoch keine Alternative. Zum Beispiel für Homero García, der infolgedessen das Priesteramt niederlegte, um sich stärker in einen politischen Kampf in der Landfrage involvieren zu können: »Das waren Schlüsselmomente in Lateinamerika! In den 1970er-Jahren gab es hier in Ecuador eine Reihe politischer Ereignisse und auch die sozialen Bewegungen waren so präsent, dass für mich klar war, dass ich diese weiterhin unterstützten musste.«⁸⁹

Wie das Beispiel der Verbindung der katholischen Kirche mit der Indigenenbewegung ECUARUNARI aufzeigt, ist die Suche nach dem Ende des Klassenkampfes zunächst vor allem von Akteuren der katholischen Kirche ausgegangen. Die Lokalbevölkerung sollte die Utopie einer Revolution der Indigenen, wie von Proaño propagiert, teilen und einen Befreiungskampf im Namen ihrer kulturellen Identität führen. Darin bestätigt sich die Problematik, die bereits für die Befreiungstheologie und ihr Revolutionsverständnis allgemein festgehalten wurde: Die weiterhin fortbestehenden Machtverhältnisse zwischen der Kirche und den »Armen« erschwerten eine Zusammenarbeit auf Augenhöhe.

III. FAZIT

Der mit der »Revolution des Poncho« geschaffene Revolutionsmythos ermöglichte reformorientierten Vertretern der katholischen Kirche Ecuadors sowie Anhängern Proaños eine Vereinnahmung eines Prozesses der sozialen Mobilisierung im Andenhochland. Es handelt sich außerdem um einen Diskurs, der die historische Rolle der Kirche als Kolonialmacht als *tempi passati* proklamiert. Ohne bestreiten zu wollen, dass sich einzelne Kräfte der katholischen Kirche seit den 1960er-Jahren den herrschenden Eliten entgegenstellten und aktiv die Bestrebungen sozialer Bewegungen unterstützten, hat die diesem Artikel zugrunde liegende Forschung gezeigt, dass es wichtig ist, den entstandenen Revolutionsmythos zu hinterfragen.

Das »Erwachen der Indigenen« wird einerseits bisher auf die spezifische Tätigkeit vor allem eines Bischofs zurückgeführt und hat mit dessen Amtszeit (1954–1985) einen genau definierten Anfangspunkt. Damit werden seit mindestens den 1940er-Jahren sehr prominent agierende politische Organisationen, die sich gegen das Hazienda-Regime wehrten, ausgeblendet.⁹⁰ Die imaginierte soziale Gruppe der Indigenen wird als bisher den Machenschaften der Hazienda-Besitzer tatenlos zusehende, passive Masse wahrgenommen, die erst durch das Engagement der Kirche aus ihrem »500-jährigen Schlaf« erwacht ist. Die

87 Interview mit Francisco Coro, Columbe, 23.6.2017.

88 Interview mit Pedro Torres, Riobamba, 10.7.2017.

89 Interview mit Homero García, Riobamba, 20.7.2017.

90 Zum Beispiel die »Federación Ecuatoriana de Indios«, vgl. dazu Marc Becker, *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*, Durham/London 2008.

Historiografie der Befreiungstheologie hat es bisher noch versäumt, differenzierter auf die Erinnerungsdiskurse, aber auch auf die Rezeption und die konkreten Auswirkungen der Praktiken innerhalb dieser theologischen Linie zu fokussieren.

Das Aufkommen der Indigenenbewegung, wie sie in der Narration der »Revolution des Poncho« verstanden und reproduziert wird, reduziert die in der gelebten Realität komplexen Verbindungen von Merkmalen in der Wahrnehmung, Konstruktion und Ausprägung sozialer Gruppen zunehmend auf Ethnizität. Viele in sozialen Bewegungen engagierte Personen waren jedoch gleichzeitig in sehr unterschiedlich orientierten Gruppierungen aktiv und vielfach ging es ihnen auch nicht darum, sich einer eindeutigen ideologischen Linie unterzuordnen. Im Zentrum stand für sämtliche hier untersuchten Konfliktsituationen und den berücksichtigten Zeitraum immer die Landfrage. Anhand des Beispiels der Organisation ECUARUNARI wurde dieser komplexe, heterogene Raum ansatzweise aufgezeichnet. Eine Ethnisierung der politischen Forderungen, zum Beispiel nach kultureller Selbstbestimmung oder indigenen Territorien, bildete sich erst mit der Indigenenbewegung seit den 1990er-Jahren verstärkt heraus.⁹¹ Auch dann standen aber die bisherigen Forderungen immer noch auf der politischen Agenda. So war beim *levantamiento* von 1990 weiterhin eine Lösung der zahlreichen Landkonflikte das primäre Anliegen.⁹² Aus der Perspektive der sich formierenden Indigenenorganisationen gesehen, bedeutete die teilweise Aufnahme einer ethnischen Identifikation die Neudefinition und Inanspruchnahme eines Alteritätsdiskurses, dessen Produktion und Kontrolle seit der Kolonialzeit den dominanten Sektoren vorbehalten war. Dazu zählt auch die katholische Kirche. Weil Ethnizität und soziale Klasse untrennbare Bestandteile der Kolonialität⁹³ sind, also des Fortwirkens kolonialer Machtstrukturen, ist es naheliegend, dass die Forderungen der Indigenenbewegung auf eine Veränderung in beiden dieser Aspekte abzielen.

Der ethnische Fokus der Kirche, der sich auf einen romantisierenden Diskurs des Bewahrens einer Kultur stützte, konnte die Muster des Paternalismus nie gänzlich überwinden. Auch unter den einer Befreiungstheologie nahestehenden Katholiken war somit das in diesem Artikel aufgezeigte Spannungsfeld zwischen der christlichen Liebestätigkeit (*Caritas*) für den Armen, und später Indigenen, und der Anspruch eines politischen Engagements für soziale Gerechtigkeit auf Augenhöhe schwer zu durchbrechen. Insofern steht das hier behandelte Beispiel Ecuadors mit der »Revolution des Poncho« paradigmatisch für die der Befreiungstheologie inhärenten Machtbeziehungen zwischen den Akteuren einer befreienden Kirche – Bischöfe, Priester, Missionare, Laien – und den »Armen«.

Die Debatte um das theoretische Konzept der Revolution ist mit der »Revolution des Poncho« um ein kleines Kapitel länger, die Definitionsbemühungen zu sozialem und politischem Wandel damit jedoch nicht weniger komplex geworden.

91 Die Indigenenbewegung Ecuadors seit 1990 ist sehr eingehend studiert worden, unter anderem von *Segundo Moreno Yáñez/José Figuroa*, *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Quito 1992; *Diego Cornejo Menacho* (Hrsg.), *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito 1992; *Altmann*, *Die Indigenenbewegung in Ecuador*; *Becker*, *Indians and Leftists*.

92 Wie der damalige CONAIE-Präsident Luis Macas sagte, waren die über hundert Landkonflikte im gesamten Hochland Ecuadors Hauptauslöser für den Aufstand. Vgl. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*, in: *Diego Cornejo Menacho* (Hrsg.), *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito 1991, S. 17–36, hier: S. 23.

93 *Aníbal Quijano*, *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien/Berlin 2016 (zuerst span. 2000).