Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Mystik der Erde. Elemente einer indianischen Theologie* (Theologie der Dritten Welt, Bd. 23), Herder / Freiburg i.Br. 1997; 260 S.

Der Band vereinigt in dt. Übersetzung insgesamt 13 Referate recht unterschiedlichen Umfangs, die – mit einer Ausnahme – auf einer internationalen Tagung über indianische Religiosität und Denkart im Sept. 1995 in Sao Leopoldo/Brasilien gehalten wurden. Anliegen der Veranstaltung, so Hg. in seinem Vorwort, war zum einen die Thematisierung »der wissenschaftlichen Herausforderungen indianischer Ausdruckswelten«, zum anderen die Sprachwerdung der religiösen und kulturellen Puralität Lateinamerikas als Möglichkeit und Aufgabe interkultureller Kommunikation. Wenn sich die Veranstaltung bzw. das Buch als Beitrag zum Dialog der Religionen bzw. zu einer lateinamerikanischen »Theologie der Religionen« versteht, ist selbstverständliche Voraussetzung, dass diese indianischen Kulturen »nicht in erster Linie Gegenstand der Vergangenheit, sondern lebendiger und authentischer Ausdruck des Selbstverständnisses gegenwärtiger Gesprächspartner« sind. Diese Erkenntnis ist nicht neu; sie kann daher keine überraschende Einsicht im europäischen Kontext mehr sein, ebensowenig wie die zweite, die zudem zu relativieren ist: Nicht erst die Diskussion um den Missions(miss)erfolg vergangener Jahrhunderte hat zugleich das Überleben indianischer religiöser Vorstellungen etc. deutlich gemacht. Allerdings muss schon hier die Anfrage erlaubt sein, wie die schriftlosen autochthonen Kulturen trotz 500 Jahre Christentum sich ohne jede Beeinflussung rein erhalten haben wollen und dies auch noch angesichts eben ihrer Schriftlosigkeit nachprüfbar sein soll.

Leider ist zu den Autoren nichts gesagt, so dass, abgesehen von den wenigen bekannte(re)n wie Meliá, Suess und der Herausgeber, kein biografischer Hintergrund, keine kulturelle/religiöse Zugehörigkeit erkennbar wird, selbst die Internationalität der Veranstaltung nur mittelbar nachvollziehbar ist. (Anzumerken ist auch die Vielzahl von Fehlern; es scheint, als sei das Gesamtmanuskript nicht mehr lektoriert worden.)

In seiner Einführung macht FORNET-BETANCOURT deutlich, dass das Problem »einer nicht stattfindenden interkulturellen Kommunikation in der philosophischen Arbeit in Lateinamerika« (10) seinen Ursprung in einer von den europäischen Eroberern ererbten, amerikanisierten Philosophie hat, die mit indigenen Denktraditionen inkompatibel ist. Die Forderung nach einer neuen Philosophie, die der Herausforderung durch die indigene Vorstellungswelt gewachsen ist, liegt in der Konsequenz jener Feststellung. Wenn dann die lateinamerikanische Philosophie als dem »methodologischen Leitfaden der Inkulturation« (13) folgend gekennzeichnet und alternativ vorgeschlagen wird, eine Philosophie ausgehend von den Kulturen und basierend auf einer gleichberechtigten Diskussion zwischen den Kulturen – daher Interkulturalität – zu entwickeln, d.h. die (herkömmliche) Philosophie »von der Last zu befreien, nur an einem Ort Wurzeln schlagen zu können, monokal zu sein, und sie statt dessen als kosmopolitisch zu verstehen als Bürgerin der Welt, die in jeder kulturellen Ecke dieser Welt ihr Zuhause hat und über die notwendigen Mittel verfügt, sich als Philosophie zu artikulieren« (14), dann ist die Marschrichtung der folgenden Ausführungen vorgegeben. Nur ein Christentum, das sich der bereits als Synkretismus konstatierten verhängnisvollen Hellenisierung in seinen Anfängen entkleidet, wäre eines solchen interkulturellen Dialogs mit den indianischen religiösen Denkart fähig. Denn die eurozentrische Philosophie oder genauer der griechische Logos, der mit dem missionierenden Christentum kam, war es, der die Andersheit des Indios bestenfalls als zweitrangig definierte; indem das Christentum den Indio taufte, negierte es seine Identität: »Er wurde benannt in einer Logik, die bis heute sein Ethos, seine Kultur und Geschichte zerstört« (vgl. 27/9). Es stellt sich die Frage, welches Christentum hier noch Gesprächspartner sein soll und kann, wenn es sich dazu nachapostolischer Theologie und kirchlicher Tradition entledigen müsste. Die Frage geht sogar noch viel tiefer, nämlich welchen Sinn und Zweck bzw. welches Ziel eine Neuevangelisierung haben soll, überhaupt haben kann. Eine seitens der autoch-

thonen Völker, die 500 Jahre »Transkulturation und Indoktrination« (42) überlebt haben und das auferlegte Schweigen zu durchbrechen beginnen, reklamierte indianische Religion mit christlichen Adaptionen bleibt eine indianische Religion. Zu diesen »Adaptionen« gehört zweifellos die Aufnahme Jesu in verschiedene (andine) Mythen, die auf das Trauma der Konquista eingehen. Weil Jesus bzw. das Christentum mit den Konquistadoren kam, wird Jesus zur Personifizierung des Konquistadors, der tötet; als jüngerer Sohn des Vatergottes und Bruder des Inkarris trachtet er diesem und dessen Frau (Pachamama) nach dem Leben und wird zur Kainsgestalt. So ist die Person Jesu mit Tod und Verderben verbunden; Jesus ist kein Gott des Lebens, das Ziel des Menschen ist nicht auf ihn hin ausgerichtet. Und anders als die Mythen nordamerikanischer indigener Völker haben diejenigen der mittel- und südamerikanischen Völker eine vielfach zu wenig beachtete aktuelle religiöse Relevanz. Eine erwachte indigene Religion wird sich aber nicht wie das antike Heidentum durch das Christentum »spurlos« verdrängen lassen; das hat schon die Erstevangelisierung nicht geschafft und kann nicht Ziel einer Inkulturation sein. Indigene Religion versteht sich vielmehr als alternative Herausforderung für die westliche Gesellschaft. Das Objekt der ersten Evangelisierung hat sich in ein Subjekt verwandelt, das »als Protagonist seiner eigenen Zukunft« und als »indigener christlicher Indio ... seine eigene Kosmvision bewahren kann und zum ökumenischen Dialog der Religionen einlädt«. »Das Modell der ›Christianisierung der Indios‹ hat sich geändert und ist heute auf dem Weg in entgegengesetzter Richtung, zu einer ›Indigenisierung der Kirche und der Gesellschaft‹ in Lateinamerika« (73). Oder, wie J. ESTERMANN es ausdrückt: »Die andine Religiosität ist ein ›religiöser Mestizismus‹, in welchem weder die These einer außerchristlichen andinen Religion (...), noch die Antithese einer reinen (...) christlichen Religion fort dauern. Die andinen Elemente wurden christianisiert, und die christlichen Elemente andinisiert. Das Christliche ist in die andinen Riten selbst eingedrungen, und die katholische Liturgie ist mit den andinen Farben und Gerüchen durchwirkt« (77). Das Sprechen von andiner Religiosität statt von andiner Religion macht zugleich deutlich, daß es »sich um nicht-definierte und noch weniger dogmatisierte Praktiken, Konzeptionen und Rituale, und nicht um ein festes *Credo* innerhalb einer vorgegebenen Institution handelt« (ebd. Anm. 3). Auf diese Vielzahl von Vorstellungen, deren Träger auch ein unterschiedliches Interesse an einer Neuevangelisierung haben, hat sich ein interkultureller Dialog immer neu einzustellen. Kommt man auf die Frage nach dem Ziel einer Neuevangelisierung zurück, so ist zu mutmaßen, dass das »Ergebnis« solcher Bemühungen z.B. der katholischen Kirche ein katholisches Christentum im weitesten Sinne des Wortes »katholisch« sein wird, ohne oder doch mit anderen als den traditionellen (europäischen) Institutionen. Soll dies unter »einem gemeinsamen Dach« möglich sein, müsste sich auch »Rom« entsprechend weiten.

Man darf den Autoren sicher zustimmen, dass die christlichen Kirchen nicht einmal am Anfang eines solchen Dialogs stehen. Die erwähnten Voraussetzungen hierzu stellen ein kaum kalkulierbares Wagnis dar, böten aber in ihren möglichen Rückwirkungen auf das »etablierte Christentum« Chancen einer Neubesinnung auf diesen Jesus von Nazareth und seine Botschaft hin, die angesichts der Probleme einer europäischen postchristlichen »Kulturkrise« tatsächlich Perspektiven jenseits verkrusteter Strukturen eröffneten.

Alfter-Oedekoven

Norbert M. Borengässer