

Armee bis zum Jahr 2000 in eine Berufsmarine zu. Er konnte vor allem die Unternehmer und die Jugend für sich gewinnen. Zudem unternahm er eine mehrwöchige mörderische Wahlkampfturnee durch das ganze Land und führte dort einen polarisierenden Wahlkampf, der auf die Alternative Jelzin-Sjuganow hinarbeitete, die dann ja auch eintrat. Die meisten Wähler dürften nicht Jelzin gewählt, sondern gegen Sjuganow gestimmt haben, weil sie keine – wie auch immer geartete – Rückkehr des Kommunismus wollten.

Um eine größere Wahlbeteiligung zu erreichen, die für Jelzin wichtig war, wurden die Wahlen auf einen Werktag gelegt, der kurzerhand zum arbeitsfreien Tag erklärt wurde. Insgesamt gesehen, kann man *Christian Schmidt-Häuer* zustimmen, daß die Wahlen zwar frei, aber nicht fair waren (*Die Zeit*, 12.7.96). Jelzin verfügte über die finanziellen, staatlichen und organisatorischen Ressourcen des Amtsinhabers, auf die kein anderer Kandidat zurückgreifen konnte.

Beim ersten Wahlgang mit einer Wahlbeteiligung von 69,67 Prozent erreichte Jelzin 35,28 Prozent, Sjuganow 32,03 Prozent, Lebed 14,52 Prozent, Jawlinskij 7,34 Prozent, Schirinowskij 5,70 Prozent, Fjodorow 0,92 Prozent, Gorbatschow 0,51 Prozent, Schakkum 0,37 Prozent, Wlassow 0,20 Prozent und Brynzalow 0,16 Prozent. Gegen alle Kandidaten stimmten 1,54 Prozent. Um seine Aussichten bei der erforderlichen Stichwahl zu verbessern, ernannte Jelzin am 18. Juni Lebed, den am drittbesten platzierten Kandidaten, zu seinem Sicherheitsberater und zum Sekretär des Sicherheitsrats (vgl. zu Lebed den Aufsatz des Autors in der August-Nummer der Zeitschrift „Die politische Meinung“). Diese Rechnung Jelzins ging trotz erneuter Anzeichen von

gesundheitlicher Schwäche bei der Stichwahl am 3. Juli auf: Bei einer etwas geringeren Wahlbeteiligung von 67,25 Prozent erhielt Jelzin 53,70 Prozent und Sjuganow 40,41 Prozent. Gegen alle Kandidaten votierten 4,86 Prozent.

Sjuganow erkannte das Wahlergebnis des ersten und zweiten Wahlgangs an, auch wenn er wegen des Verdachts auf Fälschungen in der Republik Tatarstan die Gerichte anrufen will. Nach dem zweiten Wahlgang gab Jelzin bekannt, daß er wieder Viktor Tschernomyrdin der Staatsduma als Premier vorschlagen wolle.

Abschließend kann festgestellt werden, daß die russischen Wähler am 3. Juli 1996 dem Kommunismus eine historische Abfuhr erteilt haben. Mit der Präsidentenwahl wurde zugleich die Transformation Rußlands von einem staatskommunistischen in einen demokratischen Staat hinsichtlich der zentralen Institutionen abgeschlossen. Rußland verfügt über eine demokratische Verfassung sowie über die drei staatlichen Gewalten Präsident, Parlament und Verfassungsgericht, von denen die ersten beiden auf der Grundlage von demokratischen Wahlgesetzen wiedergewählt worden sind. Nun kommt es darauf an, daß sich die politische Repräsentation konsolidiert, d. h. daß sich das Parteiensystem und die Interessenvertretungen in Form von Wirtschaftsverbänden und Gesellschaften stabilisieren. Dies ist notwendig, damit sich die Interessen nicht außerhalb der demokratischen Prozesse artikulieren. Und schließlich muß an der Basis eine bürgerliche oder zivile Gesellschaft aufgebaut werden, die dann verhindern könnte, daß diktatorische Anwendungen auf der institutionellen Ebene erfolgreich sind.

Eberhard Schneider

Auf dem Prüfstand

Kirchlich-theologische Inkulturation in Lateinamerika

Daß sich die christliche Botschaft auch in außereuropäischen Kulturen „inkulturieren“ kann und soll, ist heute weithin unstrittig. Aber damit fangen die Fragen erst an: Von welchen Rahmenvorstellungen läßt man sich beim Bemühen um Inkulturation leiten? Wie sieht Inkulturation in Liturgie, Glaubensverkündigung und kirchlichem Leben konkret aus? Ein deutsch-lateinamerikanisches Symposium stellte sich jetzt diesem Thema.

Seit Mitte der 70er Jahre ist in kirchliche Verlautbarungen und theologische Arbeit der Begriff der Inkulturation des Evangeliums eingeführt, zunächst als neuer Akzent in der Missionswissenschaft: Verkündigung des Evangeliums in anderen Kulturen ist nicht nur „Adaptation“ oder „Akkulturation“ der christlichen Botschaft in der fremden Kultur, sondern mehr, ein Hineinwachsen in die und eine tiefe Begegnung mit der Kultur, wobei den fremden Kulturen und ihren religiösen Traditionen und vielfältigen Lebensformen mit großem Respekt begegnet werden soll. Das Zweite Vati-

kanum mit den Konstitutionen „Ad Gentes“ und „Nostra Aetate“, das neu aufbrechende „weltkirchliche“ Bewußtsein in der katholischen Kirche und mit ihm verbunden das Wissen um das Ende des „Eurozentrismus“ waren wichtige Impulse für die Einführung des neuen Begriffs.

In den letzten 20 Jahren ist die Flut der Publikationen nicht abgerissen, über den missionswissenschaftlichen Bereich hinaus ist fast das gesamte Feld der Theologie von Fragen der „Inkulturation“ tangiert. Das Durchsickern des Begriffs in kirchliche „Umgangssprache“ läßt die Frage und Vermu-

tung aufkommen, ob statt begrifflicher Klarheit nicht umgekehrt mit dem Phänomen der Inkulturation ein wunder Punkt kirchlicher Realität berührt und aufgebrochen ist: daß eben wieder etwas mit dem Verhältnis von Evangelium und Kultur nicht stimme, und das eben nicht nur in fernen asiatischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Kulturen, sondern auch im christlichen Europa. Fast zeitgleich zur Einführung von „Inkulturation“ auf der 32. Generalkongregation der Jesuiten im März 1975 und auf dem „Internationalen Wissenschaftlichen Missiologie-Kongreß“ im Oktober 1975 konstatierte Paul VI. in „Evangelii nuntiandi“ einen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, der das entscheidende Drama für Glauben und Kirche in der Gegenwart darstelle.

Identität des Glaubens versus Erfahrung einer Vielfalt der Kulturen

Mit dem Schlußdokument der Konferenz von Santo Domingo (1992) wurde der Begriff der Inkulturation auf gesamtlateinamerikanischer Ebene zum neuen kirchlichen und theologischen Programm. Gerade im Kontext der Aufarbeitung der Geschichte der „gewalttätigen“ Evangelisierung stellte sich immer mehr die Frage, ob es angesichts des Unrechts an den verschiedenen Kulturen auf dem lateinamerikanischen Kontinent, ihrer Unterdrückung und der Mißachtung ihrer gewachsenen religiösen, ethischen Traditionen je zu einer wirklichen Evangelisierung auf dem Kontinent gekommen sei, ob nicht vielmehr der spanische Barockkatholizismus das Modell von Kirche geprägt habe und präge, diese aber nie an die Wurzeln der Kulturen auf dem Kontinent gerührt habe.

Glaube drückt sich immer in spezifisch geschichtlich-kulturellen Lebensformen aus, er knüpft an bestehende Lebensformen an, prägt diese aus bzw. um. Von daher gesehen stellt sich die Frage nach der „Identität des christlichen Glaubens in den lateinamerikanischen Kulturen“ heute in aller Schärfe und Radikalität. Die Feststellung der in Santo Domingo versammelten Bischöfe, Lateinamerika und die Karibik bildeten einen „multikulturellen Vielvölkerkontinent“ (SD 244), und die Forderung nach einer „inkulturierten Evangelisierung“ als „Prozeß, der aus dem Evangelium heraus über die Sprache und die Symbole, die nach dem Ermessen der Kirche begreiflich und geeignet sind, in das Innere aller Völker und Gemeinschaften führt“ (SD 243), öffnet hier den Horizont für eine bislang nur ahnbare Gestalt des Kirche-Seins.

Auf einem von der Bischöflichen Aktion Adveniat (Essen) und der Katholischen Akademie des Bistums Essen (Mülheim/Ruhr) gemeinsam veranstalteten deutsch-lateinamerikanischen Symposium (vom 28. bis 30. Mai 1996) wurde die Frage der „Identität“ des Glaubens in den Kulturen von deutschen und lateinamerikanischen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen, Bischöfen, Missionaren, Pastoralar-

beiterinnen usw. diskutiert. Das „Inkulturationsparadigma“ stand, so der Untertitel der Tagung, „auf dem Prüfstand“. In dieser Formulierung drückt sich die Anfrage aus, die die Tagung wie ein roter Faden durchzog: Wie ist von der „Identität“ des Glaubens zu sprechen angesichts der Erfahrung einer Vielfalt von Kulturen, gleichzeitig aber auch von globalen Modernisierungsbestrebungen?

Die zwar auf den lateinamerikanischen Erfahrungsraum zugeschnittene Fragestellung erwies sich in ihrer *weltkirchlichen Relevanz* und machte auch von hier her, vor allem angesichts einer noch nicht erfaßbaren Tragweite „inkulturierten Evangelisierung“, eine „hermeneutische Vergewisserung“ notwendig: Angesichts der Erfahrung des Fremden und der Begegnung mit dem Anderen verändert sich auch Eigenes, und Kirche und Theologie in ihren klassisch-europäischen Ausprägungen stehen vor noch nicht absehbaren Wandlungsprozessen. Zwei Drittel der Katholiken leben heute außerhalb des europäischen Kulturkreises, die Ausbildung ihrer je spezifischen Glaubensidentität sowie ihres Kirche-Seins wirkt auf das „alte Europa“ zurück.

Die Theologie kann, das wurde in der „hermeneutischen Vergewisserung“ deutlich, ihrer Aufgabe, den Glauben im je geschichtlich und kulturellen Kontext zu verantworten, nur gerecht werden, wenn sie in Dialog tritt mit den übrigen Wissenschaften des Humanum, mit Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie usw. Auf der anderen Seite gibt es eine jahrhundertlange Praxis der Mission als „Begegnung mit dem Fremden“. Das Symposium wollte beiden Perspektiven gerecht werden, der Theorie und der Praxis. Die „Praxis der Inkulturation in Geschichte und Gegenwart“ bildete das Herzstück der Tagung, in dem Zeugnisse unterschiedlicher Art aus den verschiedenen Kulturen Lateinamerikas im Mittelpunkt standen: der Bericht von Missionaren und Missionarinnen, von Sozial- bzw. Pastoralarbeiterinnen, von Vertretern des Episkopats, des CELAM, die je unterschiedliche Perspektive der Eingeborenen, der Missionare und Wissenschaftler.

Kirche ist „plurikulturelle Gemeinschaft“

Angesichts des Neuen und noch Unfaßbaren, das mit der Entdeckung der Vielfalt der Kulturen und der Bedeutung einer „inkulturierten Evangelisierung“ aufgebrochen ist, ist vielleicht gerade der Perspektivismus das Gebot der Stunde, um die unterschiedlichen Lebensstandpunkte – Nord und Süd, Arm und Reich –, die verschiedenen Blickwinkel, Analyseraster usw. in ein auch den Konflikt nicht scheuendes Gespräch zu bringen. Weltkirche ist, dies wird heute mehr denn je deutlich, eine „Lerngemeinschaft“. Dem versuchte der abschließende Teil der Tagung, in dem spezifische Bereiche kirchlichen und menschlichen Erlebens im Blick auf die Inkulturationsfrage durchbuchstabiert werden sollten (Liturgie, Medien, Option für die Armen, Lebenswelten der Frauen ...), gerecht zu werden.

Je weiter und undifferenzierter ein Begriff, um so schwieriger die Bestimmung und umso notwendiger eine „hermeneutische Vergewisserung“: Das trifft auch auf Kultur und Inkulturation zu. Die hermeneutische Vergewisserung kann Traditionsbrüche und Aufbrüche aufzeigen, in aller Offenheit und Ungewißheit vor allem die Gewißheit der Einsicht in die Relativität europäischer Modelle von Theologie und Kirche-Sein wachsen lassen. Kirche ist, so das Fazit des niederländischen Jesuiten *Arius A. Roest Crolius* SJ (Rom, Leiter des Zentrums „Kulturen und Religionen“, Präsident der intern. ökumenischen Gesellschaft „Unitas“), eine „plurikulturelle Gemeinschaft“, die sich vor allem immer wieder neu an der Leitidee des eschatologischen Volkes Gottes orientieren muß. Seine Theologie der Inkulturation setzt bei der für die Kirche wesentlichen Erfahrung ihres Gegenwärtigwerdens in den einzelnen Kulturen an; die christliche Gemeinde bildet sich im lebendigen Dialog mit der Kultur aus. „Inkulturation ist die Realisierung der christlichen Glaubens- und Lebenserfahrung in einer Kultur auf solcher Weise, daß diese Erfahrung sich nicht nur in Elementen dieser Kultur ausdrückt (Übersetzung), sondern in dieser Kultur auch zu einem Faktor wird, der orientiert und erneuert (Unterscheidung) und so beiträgt zu einer neuen Gemeinschaft, nicht nur in der betreffenden Kultur, sondern auch als Bereicherung für die Weltkirche (Synthese).“

Abschied von der Gestalt des eurozentrischen Christentums

Das seit „*Evangelii nuntiandi*“ immer wieder herangezogene Modell der Inkarnation als Analogie für eine Annäherung an die Inkulturation des Glaubens wird von Roest Crolius im Blick auf die eschatologische Bestimmung der „neuen Schöpfung“ in Jesus Christus (2 Kor 5,17) erweitert. „Inkulturation ist nicht die Partikularisierung eines abstrakten, universellen Christentums in eine besondere Kultur, sondern es ist die spezifische, singuläre Wirklichkeit Jesu Christi, des Auferstandenen, dem alle Macht gegeben ist und der Herr ist der Geschichte, und der die Kraft und den Auftrag hat, alle an sich zu ziehen: alle in sich selbst verschlossenen Partikularkulturen einzuladen, sich zu öffnen und einzutreten in eine neue Gemeinschaft, die einen Namen hat, und eine Geschichte und einen immer wachsenden Schatz von Kulturen: das Volk Gottes, von ihm zusammengerufen und auf die endgültige Begegnung mit ihm hinlebend.“

Von daher ergibt sich die Möglichkeit der Unterscheidung des Prozesses der Inkulturation in zwei Richtungen: in der Inkulturation „ad intra“ übernimmt die Kirche Momente aus den Kulturen, kann sich dabei selbst im Blick auf Bibelübersetzung, Liturgie, Ethik, Kirchenordnung, Theologie und Spiritualität wandeln; umgekehrt übt der christliche Glaube in einer Inkulturation „ad extra“ eine kulturkritische

Funktion aus, die in der Transzendentalität der menschlichen Person und „dem Absolutheitsanspruch bedingungsloser Liebe“ gründet.

Während Roest Crolius in Jesus Christus den prozeßhaften Charakter der Inkulturation und die eschatologische Realisierung des „Prinzips der Katholizität“ angelegt sieht und daraus die Kirche als plurikulturelle Größe bestimmt, setzt der brasilianische Missionswissenschaftler und Leiter des Soziallehre-Instituts IBRADES in Rio de Janeiro, *Marcello de Carvalho Azevedo* SJ, beim Phänomen des multi- bzw. plurikulturellen Christentums an. Erst die theologische Aufarbeitung dieses Phänomens kann für ihn zu einem wirklichen Abschied von der Gestalt des eurozentrischen Christentums führen. Auf die lateinamerikanische Realität bezogen konstatiert Azevedo eine Vielfalt von kulturellen Erfahrungen, von Makro-, Mikro- und Subkulturen, von transkulturellen Erfahrungen wie dem Einfluß der Medien und der wissenschaftlich-technischen Welt, die, alle zusammengenommen, das Phänomen „Lateinamerika“ ausmachen.

In der urbanen Moderne mit ihrer Säkularität und ihrem Pluralismus an Weltanschauungen lebt gleichzeitig das magische Universum indianischer und afrobrasilianischer kultureller Traditionen weiter, positive kulturelle Errungenschaften der Moderne wie Freiheit, Menschenrechte, Bedeutung des Individuums, technische Entwicklung und politische Demokratisierung gehen Hand in Hand mit negativen Auswirkungen wie Marginalisierung, Armut und Unterdrückung. Der einzelne bewegt sich in unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen. Evangelisierung muß bei dieser dynamischen und vitalen Realität der Kulturen ansetzen. Gerade weil Evangelisierung im lateinamerikanischen Kontext hier auf die religiösen Erfahrungen der indianischen und afrobrasilianischen Kulturen stößt, muß sie mit einem interkulturellen und interreligiösen Dialog verknüpft werden.

Inkulturation des christlichen Glaubens und Evangelisierung der Kulturen implizieren immer Kulturkritik, prophetischen Protest, Konversion, die sich, so Azevedo, an der Fülle der Realisierung von Menschsein, der Ermöglichung menschlicher Identität in aller Vollkommenheit orientieren. Dieser Aspekt der Kritik wurde in den Überlegungen des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann* vertieft: Das Evangelium, die Botschaft Jesu Christi von der Basileia, der Herrschaft Gottes, ist eine Sache, „die in ihrer eschatologischen Endgültigkeit und Heilsumfassendheit Kulturen und kulturelle Muster sprengt und ihnen nicht einfach einzuordnen ist“.

Die notwendige Auseinandersetzung mit der Geschichte

Glaube ist die Antwort auf diese Botschaft, ein Lebensvollzug des Evangeliums und damit bereits immer kulturelle Gestaltwerdung des Evangeliums, in der normative Momente

enthalten sind. So setzt das Evangelium Gott als Schöpfer der Welt, als Richter und Erlöser der Geschichte voraus. Kultur wird von Hünermann als Praxis bestimmt, als „freiheitlicher, menschlicher Daseinsvollzug“, in dem Ethos und Sinndeutung impliziert sind. Kulturen sind geschichtliche Größen, die einem ständigen Innovations- und Transformationsprozeß unterliegen, sie sind „Machtgestalten“ und „Mächtigkeiten“, die miteinander in Konflikt stehen können.

In der Begegnung von Evangelium und Kultur kann es zur Relativierung innerweltlicher Ereignisse, Vorkommnisse und Sachverhalte kommen, zur Transformation des Ethos, zur kreativen Bildung neuer Ordnungs- und Sinngestalten und zur Kritik an der faktischen kulturellen Gestalt. Angesichts der Vielfalt der Kulturen kann dabei nicht mehr ein univoker Wahrheitsbegriff Kriterium sein, leitend ist eine geschichtlich-praktische Rationalität: „Vom Evangelium her gilt die Herausforderung, der Logik der göttlichen Liebe zu folgen, und somit die Option für die Armen zur grundsätzlichen Richtungsbestimmung aller gläubigen Praxis zu machen.“

„Hermeneutische Vergewisserung“ im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur ist sicher ein Gebot der Stunde, um die sich oft auf Allgemeinplätzen bewegende Diskussion um das Inkulturationsparadigma voranzutragen und den plurikulturellen Charakter des Christentums nicht nur an der Oberfläche zu entfalten. Daß mit einer solchen Vergewisserung noch ungeahnte Transformationsprozesse im Blick auf die Lebensformen der Kirche einhergehen, wurde von deutscher Seite angesprochen. Der Pastoralsoziologe *Karl Gabriel* (Osnabrück/Vechta) verwies auf den abnehmenden Grad der Institutionalisierung christlichen Glaubens und die Notwendigkeit, neue, auch säkulare Ansatzpunkte für eine Inkulturation des Glaubens zu finden. Für den lateinamerikanischen Kontext kann dies ein Impuls sein, die ekklesiologischen Ansätze, die in der Aufarbeitung der Realität der Basisgemeinden und -gemeinschaften stecken, auf dem Hintergrund der neuen kulturellen Erfahrungen weiter zu entfalten.

Inkulturation als identitätsstiftendes Moment

Ohne eine ehrliche Auseinandersetzung mit der Geschichte trägt die hermeneutische Vergewisserung dabei jedoch nicht. Gerade von seiten der Praxis, der Erfahrungen von Missionaren, Pastoralarbeiterinnen usw., wurde vor allem auf einen zu harmonisierenden Umgang mit dem Inkulturationsparadigma aufmerksam gemacht. Die Gewalt, die den indianischen und afroamerikanischen Kulturen angetan worden ist, die Frauen, Kinder, Jugendliche usw. erleben und die mit der „Exklusion“ weiter Bevölkerungsschichten aus dem wirtschaftlichen Geschehen verbunden ist, muß in aller Ehrlichkeit thematisiert werden.

Von dieser „Opferperspektive“ stellen sich auch Anfragen

Wege zu erfülltem Beten



192 Seiten, Paperback,
DM 26,80 /öS 199,- /SFr 25,-
ISBN 3-451-22772-X

Leo Karrer durchleuchtet in seinem praxisorientierten Buch die Problematik und Möglichkeiten des Betens im Spannungsfeld zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen politischem und mystischem Handeln.

Er ergänzt und konkretisiert diese neue Grundlegung des persönlichen wie gemeinschaftlichen Gesprächs mit Gott. Durch eine abschließende kleine Entdeckungsreise in die Geschichte enthüllt Karrer eine Fülle von Formen und Arten christlichen Betens.

Eine vielfältig anregende und motivierende Lektüre.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

an die Referenzpunkte für die Erarbeitung eines Begriffes von Kultur, eines Kriterienkataloges für die Begegnung von Evangelium und Kultur (so die mexikanische Befreiungstheologin *María Pilar Aquino* in ihrer Antwort auf Hünermann und Azevedo). Es gilt, nicht-evangelische Werte in einzelnen kirchlichen Lebensformen aufzudecken und zu einer wirklichen „Entdeckung und Anerkennung des anderen“ auch im Raum der Kirche zu finden. Für die lateinamerikanische Kirche bietet dabei die auf der Generalversammlung des Episkopats in Medellín (1968) formulierte „Option für die Armen“ eine wichtige Leitidee.

Nur im Hinhören auf die Erfahrungen und Zeugnisse der Missionare und Missionarinnen kann eine Theologie der Inkulturation entfaltet werden. Gerade die Praxis der Mission stellt immer wieder neu die Frage, was am Glauben Ausdruck abendländischer Kultur ist, ob das Evangelium nicht „mit einer vorgeblich christlich und universalen Kultur“ verkündet wird (*Jorge Lachnitt*, Salesianermissionar in Mato Grosso, Brasilien). Ein wichtiger Teil des deutsch-lateinamerikanischen Symposiums bestand so im Hören auf Zeugnisse aus den unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen Lateinamerikas, den indianischen und afroamerikanischen Kulturen, dem kulturellen Schmelztiegel der Metropolen, in denen kulturelle und religiöse Elemente der eingeborenen Völker sich unter dem Einfluß von Marginalisierung und Armut verändern und eine neue Mischung mit der säkularen Kultur eingehen.

Gerade die – immer vorhandene, aber erst jüngst entdeckte – Vielfalt von Kulturen wirft neues Licht auf die in der kulturalanthropologischen Literatur immer wieder diskutierte Frage der „lateinamerikanischen Identität“. Der Sozialanthropologe *Manuel Marzal* SJ, Fachmann für den peruanischen Andenraum, wies in seiner geschichtlichen Einordnung der Praxis der Inkulturation auf die „mestizaje“ (die Rassenmischung) als identitätsstiftendes Moment hin, das auch dem lateinamerikanischen Katholizismus in Form verschiedener „Synkretismen“ seine spezifische Gestalt gegeben habe. „Mestizaje“ ist jedoch nicht zu verabsolutieren, sie muß auf ihre eigene Vielfalt hin interpretiert und in den größeren Zusammenhang einer Pluralität von Kulturen und Völkern auf dem lateinamerikanischen Kontinent gestellt werden.

Anfragen aus den indianischen und afro-amerikanischen Kulturen

Auf seiten der lateinamerikanischen Kirche ist das 1966 gegründete „Departamento de Misiones“ des CELAM um die verschiedenen Völker und Kulturen bemüht, seit 1987 wird von der „pastoral indígena“ gesprochen. Anfang dieses Jahres hat der CELAM das dem Departamento de Misiones unterstellte „Secretariado ejecutivo para la pastoral afroamericana“ eingerichtet. Bischof *Uriah Ashley* (Panama), für das

Sekretariat verantwortlich, berichtete auf der Tagung von den seit 1983 stattfindenden „Encuentros de Pastoral afroamericana“, die einen wichtigen Beitrag auf dem Weg der Identitätsfindung der afroamerikanischen Kulturen leisten. Große Bedeutung für die indianischen Kulturen haben der CENAMI („Centro Nacional de Misiones indígenas“) in Mexiko, der CIMI („Conselho Indigenista Missionario“) in Brasilien, das „Instituto Pastoral Andina“ (IPA) in Peru und das „Centro de Teología popular“ in Bolivien; der Verlag Abya Yala in Quito/Ecuador ist um die Edition ethnologischer und anthropologischer Studien zu den verschiedenen eingeborenen Völkern Lateinamerikas bemüht.

Mit der „inkulturierten Evangelisierung“ und der „Entdeckung“ der kulturellen Vielfalt auf dem lateinamerikanischen Kontinent stellen sich für Kirche und Theologie ganz neue Fragen: Indianische und afroamerikanische Kulturen werden ihrer eigenen religiösen Traditionen bewußt, auch deren Lebendigkeit. Die mythischen und rituellen Reinterpretationen des Christentums in den unterschiedlichen kulturellen Erfahrungsräumen Lateinamerikas wurden in den letzten Jahren zumeist von seiten der Anthropologen aufgearbeitet. Die von Manuel Marzal herausgegebene Studie „El rostro indio de Dios“, in der die lateinamerikanischen Fachleute aus dem Bereich von Anthropologie, Ethnologie, Missionswissenschaft u. a. Beiträge zum Gottesbild bei den quechua (*Marzal*); den guaraní (*Bartolomeu Melia*) oder aymara (*Xavier Albó*) beigesteuert haben, spricht von „Synkretismus“ als der „anderen Seite der Evangelisierung“, einer Indianisierung des Christentums, die vor allem im 18. Jahrhundert nach der Vertreibung der Jesuiten eingesetzt habe.

Der christliche Glaube sei mit Elementen der alten Religionen eine Verbindung eingegangen, angeknüpft wurde vor allem an die Verbundenheit der indianischen Völker zur Erde, der „pachamama“, an ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Person, an andine Mythen oder Riten anläßlich von Hochzeit, Krankheit oder Tod. An diese Studien knüpfen in den letzten Jahren Arbeiten von indianischen oder dem indianischen Raum verbundenen Theologen an. Eine indianische Theologie ist seit den 80er Jahren – 1990 fand das erste Treffen zur „teología india“ in Mexiko statt – in Entstehung begriffen.

Die sicher berechnete Rückfrage an die Inkulturation des christlichen Glaubens in die indianischen Kulturen und die notwendige Aufarbeitung der Geschichte der Gewalt, die mit der Evangelisierung verknüpft war, stellt die theologischen Arbeiten vor die Notwendigkeit, Kriterien für den „Synkretismus“ und darüberhinaus theologische Kriterien für einen interreligiösen Dialog zu erarbeiten. Inwieweit sind die indianischen Kulturen als „christlich“ anzusehen? Sind umgekehrt nicht eher christliche Elemente in die alten Religionen aufgenommen worden? Handelt es sich, wie auch die peruanischen Bischöfe in einem in Tacna (März 1996) abgefaßten Dokument schreiben, um „lokale Religionen“? Von einigen indianischen Theologen wird der „An-

spruch“ der katholischen Kirche auf sie in Frage gestellt, vom Aufbau „autochthoner Kirchen“ ist die Rede.

An die mythische und symbolische Sprache der indianischen Völker anknüpfen

Die offenen Fragen spiegeln sich auch in der noch ungeklärten Bestimmung als „teología india“ bzw. „teología india cristiana“ wider. Im Beitrag des bolivianischen Jesuiten *Xavier Albó* (Leiter des Centro de Investigación y Promoción campesinada in La Paz/Bolivien), „Semillas del verbo o arboles frondosos de fe indígena“ („Indigener Glaube: Samenkörner des Wortes oder verwirrend dichte Bäume?“), klangen die Anfragen aus der „teología india“ leise an. Wie auch die beiden Tagungsbände zur „teología india“ (Mexiko 1990, Panama 1993 – das nächste Treffen wird im April 1997 in Cochabamba stattfinden) dokumentieren, wird eine indianische Theologie an die mythische und symbolische Sprache der indianischen Völker anknüpfen; Ritus, Geste, Bild, Erzählung und das Schweigen erhalten eine Bedeutung, die von okzidental Rationalitätsstrukturen nicht erfaßt werden können.

Die Sprengkraft, die in der Aufforderung zu einer „inkulturierten Evangelisierung“ liegt, wurde auf der Tagung durch das Zeugnis einzelner Missionare und Missionarinnen dokumentiert. Die mit verschiedenen Eingeborenen-Völkern (dem Karipuna-Volk, den Amapá und den Aikewara) des brasilianischen Amazonasraums zusammenlebende Ordensfrau *Rebecca Spires* und der Salesianer-Missionar Lachnitt (bei den Xavantes in Mato Grosso, Brasilien) machten deutlich, daß ohne eine Stärkung der kulturellen Identität der einzelnen Völker Evangelisierung ihr Ziel nicht erreichen könne. Genau von da ergeben sich Anfragen an Formen der Verkündigung, an die europäisch geprägte Liturgie, an die Priesterausbildung, die nicht auf die Evangelisierungsarbeit in den verschiedenen Kulturen vorbereite.

Ein wesentlicher Teil dieser Sprengkraft erwächst dabei gerade aus dem neuen Selbstvertrauen, das die indianischen und afroamerikanischen Kulturen gewinnen; ihre Kraft erwächst aus dem jahrhundertelangen Widerstand gegen die erfahrene Gewalt des Kolonialismus. Eine Anerkennung der „négritude“ ist ohne die Aufarbeitung der Leidensgeschichte der Afroamerikaner, der Geschichte von Gewalt und Sklaverei, so der Theologe und Soziologe *Laennec Hurbon* (Port-au-Prince/Haiti; er arbeitet am „Centre national de la recherche scientifique“, Paris), nicht möglich. Das heißt, daß die Forderung einer „inkulturierten Evangelisierung“ am Aufdecken von Rassismus und Marginalisierung in Lateinamerika nicht vorbeikommt.

Genau hier liegt auch die Kraft der Sprache der Frauen: *Jacinta Maria Santos*, Sao Paulo (Präsidentin der Bewegung Quilombo Central, eine pastorale Begleitung der schwarzen Bevölkerung Brasiliens) und die mexikanische Befreiungstheologin *María Pilar Aquino* erinnerten an die „Exklusion“

der Frauen in den Lebensräumen der Kirche, an die Wichtigkeit der Frauenbildung, der Einbeziehung der Frauen in gesellschaftliche und kirchliche Entscheidungsprozesse. Frauen, die „aktiv an der Kirche teilhaben wollen, in ihr Raum erobern wollen“, sehen dies als neue, für die Kirche bereichernde Weise, „den Gott des Lebens zu feiern“ (Santos).

„Fruchtbare Inkulturation ist“, so Karl Gabriel, „an eine Spiegel-Identität von Kirche gebunden, zu deren Konstitutionsbedingungen der Blick aus den Augen der Anderen auf sich selbst gehört.“ Inkulturation ist ein Prozeß gegenseitigen Lernens, ist „Bekehrung der Kirche hin zu den eingeborenen Völkern“ (Lachnitt), ist Aufbruch der Kirche zu Neuem, Neuentdeckung der in ihrem Grund angelegten missionarischen Dimension. Mit der Aufforderung zur Inkulturation des christlichen Glaubens öffnen sich für die katholische Kirche neue, noch ungeahnte Horizonte, „Weltkirche“ zu werden. Inkulturation ist sicher, worauf *Clodomir Siller* hinweist, noch kein „Paradigma“ – der Weg ist erst abgeschlossen, die kulturellen Traditionen müssen im Dialog mit Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaften aufgearbeitet werden, ebenso der gesellschaftlich-politische Bezug.

Weltkirche als Lerngemeinschaft

Kriterium für den Weg in das Neue ist die „Exodus-Existenz“ des Evangeliums (*Paulo Suess*), christliche Existenz ist missionarische Existenz. Inkulturation kann dabei, will sie ihr Ziel erreichen, nicht auf fremde, außereuropäische Kulturen beschränkt sein. In den Lernprozeß sind die Kirchen der „alten Welt“ genauso einbezogen, eine Sensibilität für die Vielfalt von Lebensformen, auch religiösen Traditionen zu entwickeln. So kann sich eine neue „Ökumene“ abzeichnen, ein Erkennen der religiösen Pluralität im Christentum selbst und die Einsicht in die Partikularität des Christentums angesichts der Vielfalt von Religionen und Kulturen.

„Die Universalität ist nur der Horizont, der sich uns nähert, wenn es zu einer wirklichen Begegnung kommt, wenn die Alterität des anderen angenommen wird, seiner Sprache, seiner Kultur, seiner Religion. Eine polyzentrische Welt setzt eine Pluralität von religiösen Interpretationen der Gesellschaft und Geschichte voraus. Wahrscheinlich schlägt nun die Stunde einer wirklichen Begegnung zwischen den menschlichen Gesellschaften und zwischen den Menschen und ihren Kulturen und Religionen, eine Begegnung, die in der Zeit der conquista der neuen Welt und der Sklaverei gescheitert ist und die sich endlich verwirklichen lassen könnte; aber dies ist eine utopische Vision, die angesichts der gegenwärtigen, von Gewalt, Kriegen und Praktiken des Rassismus oder der Exklusion geschüttelten Welt angenommen werden muß“ (*Laennec Hurbon*). *Margit Eckholt*