
Synkretismus und Utopie in Lateinamerika

von Mariano Delgado

In zweierlei Hinsicht begegnet uns im lateinamerikanischen Kontext der Zusammenhang von Synkretismus und Utopie: auf der einen Seite haben wir es mit verschiedenen Metamorphosen eines messianischen Sendungsbewusstseins zu tun,¹ das seit der Ankunft der Europäer die Utopie eines neuen Menschen in der so genannten »Neuen Welt« am Leben hält; auf der anderen Seite finden wir als Ergebnis der Evangelisierung Formen eines indianischen oder afroamerikanischen Synkretismus,² der in der jüngsten Zeit selbst bei Theologen utopische Züge erhält: als Ausdruck einer ursprünglichen, bei uns verloren gegangenen Religiosität, die von der *unio mystica* mit der großen Mutter Erde, der ganzheitlichen Dimension der Person, einem Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft oder einem nicht-habgierigen Umgang mit dem Geld geprägt ist. Meine Überlegungen verdanken dem Beitrag Carsten Colpes »Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus«³ wesentliche Impulse.

1 Die Utopie des Neuen Menschen

In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sprach Georg Wilhelm Friedrich Hegel von ganz Amerika als dem »Land der Zukunft«, einem »Land der Sehnsucht für alle, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt.«⁴ Lateinamerika ist es für viele bis heute auch geblieben, wie die hiesigen Reaktionen auf Phänomene wie die kubanische Revolution und Che Guevara, die sandinistische Revolution, die Theologie der Befreiung, die Ereignisse im Urwald von Chiapas oder die Wahl von Hugo Chávez und Evo Morales in Venezuela und Bolivien zeigen. In Lateinamerika scheint die Politik immer wieder von einem »messianischen« Sendungsbewusstsein durchdrungen zu sein. Die Utopien eines »neuen Menschen« sind dort seit langem heimisch: man kann in der Tat die Kulturgeschichte Lateinamerikas anhand der Metamorphosen der verschiedenen Utopien schreiben, die seit Kolumbus dort heimisch geworden sind. Es sind dies die missionarische Utopie, die kreolische, die indigene (oder indigenistische) sowie die panlateinamerikanische.

1 Vgl. u. a. Mariano DELGADO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen*. Eine religionsgeschichtliche Studie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Schriftenreihe 34), Immensee 1994; DERS., Zum Ethos der lateinamerikanischen Kultur, in: Anton GRABNER-HAIDER (Hg.), *Ethos der Weltkulturen*. Religion und Ethik. Mit einem Vorwort von Hans Küng, Göttingen 2006, 331–347.

2 Vgl. u. a. Mariano DELGADO, Christentum und indianische Religionen. Zwischen Synkretismus und Inkulturation, in: DERS./Guido VERGAUWEN (Hg.), *Interkulturalität*.

Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5), Stuttgart 2009, 317–330.

3 In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 9 (1967) 42–87.

4 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Theorie Werkausgabe 12), Frankfurt a.M. 1970, 114.

5 *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, ed. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, 2 Bde., Madrid 1955, Bd. 1, Nr. 558, S. 311.

6 Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Hispania victrix*, ed. Enrique de VEDIA (Biblioteca de autores españoles 22), Madrid 1946, 456.

7 Textbeleg in: Karl BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München 1937, 37.

8 Vgl. Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1996, 329–339.

9 Toribio de BENAVENTE (MOTOLÍA), *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Claudio ESTEVA (Crónicas de América 16), Madrid 1985, 124f.

1.1 Die missionarische Utopie

Die missionarische Utopie ist nicht zuletzt Ausdruck des spanischen Sendungsbewusstseins des Entdeckungszeitalters. Dieses reicht bis ins Mittelalter zurück. In der Nationalchronik, die im 13. Jh. am Hofe Alfons X. redigiert wurde, heißt es z. B.: »Spanien ist wie das Paradies Gottes [...] Spanien ist das scharfsinnigste, kühnste und tapferste aller Länder [...], dem Herrn treu [...] mit allerlei Gütern im Überfluss gesegnet; es gibt auf der ganzen Welt kein anderes Land, das ihm im Überfluss gleicht; kein anderes Land kann es ihm in der Zahl und Stärke der Festungen nachmachen; und wenige Länder sind auf der Welt so groß. Spanien überragt alle anderen Länder und wird mehr als sie wegen seiner Treue geschätzt. O Spanien, es gibt weder Zunge noch Scharfsinn, um deine Güte zu preisen.«⁵

Dieses Sendungsbewusstsein wurde mit der Entdeckung der Neuen Welt – für die spanischen Hofchronisten »das größte Ereignis seit der Erschaffung der Welt, wenn man die Inkarnation und den Tod ihres Schöpfers ausnimmt«⁶ – und dem Aufstieg Spaniens zur Hegemonialmacht potenziert: Nun war von einer Universalmonarchie die Rede, die mit der Bekehrung der neu entdeckten Völker sowie dem Kampf gegen Ketzer (Protestanten) und Ungläubige (Mauren) dazu beitragen sollte, dass die Worte des Erlösers in Erfüllung gehen: *Fiat unum ovile et unus pastor* (Es soll nur eine Herde und einen Hirten geben). Gleich nach der Wahl Karls V. zum Kaiser 1519 sagte ihm sein Kanzler Mercurino Gattinara: »Sire, da Euch Gott diese ungeheure Gnade verliehen hat, Euch über alle Könige und Fürsten der Christenheit zu erhöhen zu einer Macht, die bisher nur Euer Vorgänger Karl der Große besessen hat, so seid Ihr auf dem Wege zur Weltmonarchie, zur Sammlung der Christenheit unter einem Hirten.«⁷ Im Deckenfresko, mit dem Luca Giordano um 1700 das Treppenhaus in El Escorial schmückte, ist dieses Sendungsbewusstsein plastisch geworden.

Die Missionare, die zur Evangelisierung der Neuen Welt aufbrachen, teilten dieses Sendungsbewusstsein mit und legten es ihrer missionarischen Utopie zugrunde. Bereits 1516, also im selben Jahr, in dem die *Utopia* des Thomas Morus erschien, entwarf Bartolomé de Las Casas Pläne für Mustersiedlungen, in denen die Indios und einfaches spanisches Bauernvolk friedlich, gerecht und zum gegenseitigen Frommen und Nutzen miteinander leben sowie sich biologisch und kulturell vermischen sollen.⁸ Von der Vermischung von einfachen Spaniern mit den zu einem unverdorbenen *genus angelicum* stilisierten Indios versprachen sich Las Casas, die Franziskaner der Mexiko-Mission und die einschlägig tätigen Jesuiten den Aufbau einer »wahren und sehr starken Kirche Christi in einer glücklichen Welt«, in die die Laster der dekadenten europäischen Christenheit der Renaissance, allen voran die Habgier, keinen Eingang finden sollten. Für die Missionare sind die Indios so etwas wie »weiches Wachs«, mit dem sie ihren Kirchentraum modellieren können. Toribio de Benavente (Motolinía), ein Franziskaner der Mexiko-Mission, beschreibt die Indios z. B. so: »Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Schilfmatte in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen. [...] Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, dass sie einander kränken; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten. [...] Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit. [...] Ihre Behausungen sind sehr klein [...] Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen; sie essen und trinken ohne viel Lärm oder Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen, und wollen darüber hinaus nichts mehr.«⁹

1.2 Die kreolische Utopie

Die europäischstämmigen Bewohner der Neuen Welt beerben das spanische Sendungsbewusstsein auf ihre Weise – indem sie es gegen seinen Ursprung wenden. Diese Beerbung deutet sich bereits um 1570 (Francisco de la Cruz OP) an, wird dann im Verlauf des 17. und 18. (Gonzalo Tenorio OFM, die »Guadalupanos«) Jahrhundert im kreolischen Bewusstsein fest verankert und gipfelt in der antspanischen Unabhängigkeitsrhetorik des frühen 19. Jahrhunderts (Simón Bolívar) wie des späten (José Martí). Charakteristisch für die darin sich bekundende kreolische Utopie ist die Verbindung einer maßlosen Dämonisierung der Spanier mit der grenzenlosen Bewunderung für Las Casas und der Vision eines ewigen Friedens wie des technischen Fortschritts in einem neuen Zeitalter, das mit der Unabhängigkeit Lateinamerikas anbrechen und der ganzen Menschheit Segen bringen soll. In seinen Jamaica-Briefen des Jahres 1815 apostrophiert Simón Bolívar die Spanier als »der universalen Verachtung überaus Würdige«, als schlimmste »Feinde des Menschengeschlechts«¹⁰ sowie als eine »Rasse von Völkermördern«¹¹, die in ihrem eigenen Blut oder im Meer ertrinken solle. Zugleich lobt er das vorbildhafte Verhalten der Engländer, deren Kolonialpolitik von der iberischen so verschieden gewesen sei, dass freie Nationen wie die USA daraus hätten hervorgehen können. Bolívar und die anderen Befreier instrumentalisieren Las Casas' prophetische Anklage der frühen Kolonialzeit, um den Unabhängigkeitskampf zu rechtfertigen. Sie sehen daher in Las Casas, dem »Vater der Indios«, eine Art Schutzpatron Amerikas.

Bolívar träumt von einem harmonischen Zusammenleben von Indios, Schwarzen, Mestizen und Weißen unter kreolischer Obhut. Ebenso hat er die Vision von einer planetarisch-messianischen Rolle Spanisch-Amerikas zum Wohle der gesamten Menschheit: »Ich sehe schon, wie es in alle Winkel der Erde die Schätze an Silber und Gold sendet, die seine Gebirge bergen; ich sehe schon, wie es durch seine göttlichen Pflanzen den leidenden Menschen der Alten Welt Gesundheit und Leben bringt [...]. Ich sehe schon, wie es auf dem Thron der Freiheit sitzt, in der Hand das Zepter der Gerechtigkeit, gekrönt vom Ruhm, und der Alten Welt die Majestät der Neuen Welt zeigt.«¹² Diese Utopie wird auch vom kreolischen Klerus Lateinamerikas geteilt.

10 Spanien wird auch »eine alte giftige Schlange« genannt, eine »habgierige Nation« bzw. eine Nation, »die sich nur in Wildheit, Ehrgeiz, Rache und Habsucht hervorgetan hat«; die Spanier werden als »der universalen Verachtung überaus Würdige apostrophiert«. SIMÓN BOLÍVAR, *Reden und Schriften zu Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. Hans-Joachim KÖNIG, Hamburg 1985, 33, 35, 36, für den letzten Beleg, der dem 2. Brief aus Jamaika entstammt und von dem es keine deutsche Übersetzung gibt, vgl. DERS., *Escritos políticos*, ed. Graciela SORIANO, Madrid 1990, 59–90, 89.

11 BOLÍVAR, *Reden und Schriften* (wie Anm. 10), 32.

12 BOLÍVAR, *Reden und Schriften* (wie Anm. 10), 59.

13 Vgl. u. a. Manuel BURGA, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima 1988; Alberto FLORES GALINDO, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima 1987.

14 Zum nachchristlichen Charakter dieser Verbindung von Mythos und Messianismus in den verschiedenen historischen Typologien vgl. COLPE, Phänomen (wie Anm. 3); Wilhelm MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin 1961.

15 Vgl. José Carlos MARIÁTEGUI, Prólogo, in: Luis E. VALCÁRCEL, *Tempestad en los Andes*, Lima 1972, 9–15; vgl. dazu Manuel SARKISYANZ, *Vom Beben in den Anden*. Propheten des indianischen Aufbruchs in Peru, München 1985. Ein Religionshistoriker urteilte in den 1980er Jahren: »Im Augenblick – und angesichts der Lebensbedingungen in den Zentralanden – steht dem baldigen Ausbruch einer (chilistischen) Bewegung nichts im Wege; die chilistischen Botschaften könnten sich auf die mythischen Erzählungen über die Inka-Zeit stützen. Eine davon erzählt z. B. die Geschichte Inkarris, eines Helden, der die Stadt Cuzco an einem

Ort gründete, wo – so sagt man – ein goldener Stab begraben liegt. Inkarrí wurde von den Weißen enthauptet, aber sein Haupt lebt unter der Erde weiter, in einem der Stadt Lima nahe liegenden Grab. Am Tag des jüngsten Gerichts wird der Held wiederauferstehen, und die Inka werden erneut die Macht übernehmen.« Egon SCHADEN, *El mesianismo en América del Sur*, in: *Historia de las religiones*, Bd. 12: Movimientos religiosos derivados de la aculturación, ed. Henri-Charles PUECH, Madrid 1982, 80–151, 108.

16 Vgl. dazu Mariano DELGADO, José María Arguedas – oder die halbierte Moderne. Die Welt der Quechua zwischen Romantik und Realismus, in: Max Peter BAUMANN (Hg.), *Kosmos der Anden*. Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika, München 1994, 224–271.

17 Vgl. Correspondencia entre Hugo Blanco y José María Arguedas, in: *Amaru* (Peru) 11 (1969) 12–15, 13.

1.3 Die indigenistische Utopie

Die indigenistische Utopie – eine weitere Metamorphose – schlägt ihre ersten Wurzeln in der frühen Kolonialzeit: in den frommen Bettelmönchen mit ihrer bereits erwähnten Idealisierung der Indios zum engelsgleichen Geschlecht, das den verdorbenen Spaniern entgegengesetzt wird; im Indio Felipe Guamán Poma de Ayala, der in seinem Werk *Nueva crónica y buen gobierno* (ca. 1615) die gerechte soziale Verfassung und das kollektive Ethos des Inkareichs der vier Weltgegenden als Kontrast zur kolonialen Unterdrückung hervorhebt; und schließlich im Mestizen Inca Garcilaso de la Vega, der in seinem Werk *Comentarios reales de los Incas* (1609-1617) die gute alte Inkazeit verklärt. Dazu kommt das kollektive Bewusstsein indianischer Bauern in den Anden. Darin verschmelzen die drei von den Spaniern hingerichteten Inkaherrscher – nämlich Atahualpa (1533), Túpac Amaru I. (1572) und Túpac Amaru II. (1781) – zu einer archetypisch-messianischen Figur, dem »Inkarri« (zusammengesetzt aus »Inka« und »rey«), der eines Tages zurückkommen wird, um sein Volk zu sammeln sowie sein Reich zu restaurieren und zu vollenden. Aus diesen Elementen ist letztlich die »andine Utopie« entstanden,¹³ also der Tagtraum von einer Renaissance andiner Kultur. Die Entstehungsgeschichte der andinen Utopie stellt einen Parafall für die Verbindung von Mythos und Messianismus dar, die das apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung durch den Kontakt mit dem magisch-mythischen Denken oraler Kulturen vielerorts hervorgerufen hat.¹⁴

Nach dem »kreolischen Jahrhundert«, das für die indigene Bevölkerung zum Teil schlimmer als die Kolonialzeit war, verbinden die so genannten Indigenisten die andine Utopie mit dem Marxismus, um daraus eine revolutionäre Ideologie zu machen, die sie dann partout ihrem messianischen Volk, den indianischen Bauern, einprägen wollen. So ist Luís E. Valcárcel (1891-1987) und José Carlos Mariátegui (1894-1930) die Überzeugung gemeinsam, dass nicht das Alphabet des Weißen, sondern der Mythos der sozialistischen Revolution den Indios neuen Mut gibt: Das indianische Landproletariat wartet auf seinen Lenin.¹⁵

Der Dichter und Völkerkundler José María Arguedas (1911-1969) versucht sodann, den sozialrevolutionären Anden-Messianismus von Valcárcel und Mariátegui mit den magisch-mythischen Denktraditionen der Quechua zu verbinden. Aus eigener Erfahrung – er ist, obwohl Sohn eines weißen Rechtsanwalts, bei einer indianischen Amme aufgewachsen und hat deren Sprache als Muttersprache übernommen – weiß Arguedas, dass die Indios den sozialrevolutionären Mythos nur verstehen werden, wenn er ihnen aus ihrer Geschichte heraus plausibel wird. So setzt sich Arguedas zum Ziel, den Indios nicht Lenin, sondern Túpac Amaru II. als Vorbild nahe zu bringen, als dessen Reinkarnation die verschiedenen Bauernführer gesehen werden.¹⁶ Kurz vor seinem Tod schrieb Arguedas einen Brief an den im Gefängnis sitzenden Bauernführer Hugo Blanco. Darin wird dieser in höchsten Tönen gelobt, denn er habe die Kinder und Schützlinge des alten Christus, des Christus aus Blei, das Fürchten gelehrt.¹⁷ Arguedas bekräftigt nochmals seine Hoffnung auf den schönen Tag, der kommen werde und an dem die Indianervölker wiedergeboren würden. Zugleich aber befürchtet er, dass diesem neuen Morgenrot eine Andenapokalypse vorausgehen könnte, die viel Blut kosten werde.

1.4 Die panlateinamerikanische Utopie

Zu der missionarischen, der kreolischen und der indigenistischen Utopie gesellt sich im 20. Jahrhundert eine panlateinamerikanische, ja universale Perspektive, von der hier drei Varianten genannt seien. Die eine sieht Lateinamerika als Heimat einer fünften (»kos-

mischen») Rasse, die andere als Heimat der Gerechtigkeit und der Freiheit, der dritten schließlich gilt Lateinamerika als Geburtsort einer universalen Befreiungsethik.

Anders als im Falle der indigenistischen ist in der Utopie einer fünften Rasse nicht der Indio das messianische Subjekt der Zukunft Lateinamerikas, sondern der aus der Vermischung aller Rassen entstandene Mestize. Die Bedingung der Möglichkeit dafür ist allerdings die Abkehr von der Verteufelung des hispanischen Elements. Nun betont man wieder den um 1800 von Kreolen herausgearbeiteten Unterschied zwischen den iberisch-katholischen und den angelsächsisch-protestantischen Kulturen – um die geistige Überlegenheit der Ersteren mit selbstbewusstem Stolz hervorzuheben.

Der Mexikaner José Vasconcelos (1881-1959) – Philosoph, Essayist und Politiker – verleiht dieser »panlateinamerikanischen« Utopie die entscheidende Prägung. In seiner Schrift *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925) nennt er die Träger des kreolischen Nationalismus »nützliche Verbündete der Angelsachsen, unserer Gegner im Kampf um die Vorherrschaft auf dem amerikanischen Kontinent«. ¹⁸ An die Adresse der Kreolen wie der Indigenisten gerichtet, schreibt er, dass man sich nun endlich und selbstbewusst auf die iberischen Wurzeln und auf den alten Konflikt zwischen Romanen und Angelsachsen besinnen solle, wenn man verhindern wolle, »dass sich ganz Amerika widerstandslos der angelsächsischen Kultur unterwirft«. ¹⁹

Die Angloamerikaner hätten nämlich ein klares Bewusstsein von ihrer historischen Bestimmung behalten, »während wir uns im Labyrinth unserer rhetorischen Chimären verlieren«. Ja es scheine, dass Gott selbst die Schritte der Angloamerikaner lenke, »während wir uns entweder im Streit um den wahren Glauben umbringen oder aber den Atheismus zur Schau stellen«. ²⁰ Aber die Angloamerikaner, so Vasconcelos, hätten einen verhängnisvollen Fehler, nämlich die Sünde begangen, die »Ur-Rassen« Amerikas auszurotten, während die Iberer sie durch Mestizierung assimiliert hätten. Daraus entnimmt Vasconcelos die Hoffnung und die Zukunftsvision, nur in Lateinamerika werde im Verlauf eines Verschmelzungsprozesses eines Tages die neue, eben »fünfte, kosmische Rasse« entstehen, eine universale Synthese der Menschheit, die dann durch Aufhebung der Gegensätze der Rassen ein auf Liebe basierendes Friedenszeitalter in planetarischer Dimension begründen könne. Lateinamerika werde so »der Bekehrung aller Völker am Ende der Zeiten« ²¹ den Weg bahnen und eine »Zivilisation der Liebe« im christlichen Geist begründen: »Diese Liebe wird eines der fundamentalsten Dogmen der fünften Rasse«. ²² Dieses Projekt macht Vasconcelos zudem vom Besitz Amazoniens abhängig. Denn in dieser Gegend immenser Ressourcen werde sich das Schicksal der Menschheit entscheiden. Daher sollten die Lateinamerikaner als Träger der fünften, kosmischen Rasse im Geiste christlicher Nächstenliebe

18 José VASCONCELOS, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, in: DERS., *Obras completas*, 4 Bde., México 1958, Bd. 2, 903-942, 911. Auszüge aus diesem Werk sind erschienen in: Ángel RAMA (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*, Frankfurt a. M. 1982, 140-157. Die deutsche Übersetzung wird, soweit vorhanden, übernommen und stillschweigend geändert.

19 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 911.

20 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 918.

21 VASCONCELOS, *Obras completas*, Bd. 3 (wie Anm. 18), 1085.

22 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 936, u. a. vgl. ebd. auch 937, u. a.

23 VASCONCELOS, *La raza cósmica* (wie Anm. 18), 925f.

24 HEGEL, *Vorlesungen* (wie Anm. 4), 114.

25 Deutsche Übersetzung in Auszügen in RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 215-223.

26 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 217.

27 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 221.

28 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 221.

29 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 222.

30 RAMA, *Kampf* (wie Anm. 18), 223.

31 So der Vorwurf an die Theologie und Philosophie der Befreiung seitens der Römischen Glaubenskongregation in: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57), Bonn 1984.

32 Vgl. Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁹⁹², 83; Aus der Fülle der befreiungsethischen Ansätze sei hier exemplarisch auf folgende Hauptwerke verwiesen: Enrique DUSSEL, *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988; DERS., *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la*

alles daran setzen, dass Amazonien nicht in die Hände der Angelsachsen falle, die es nur zur Förderung der partikularen Herrschaftsinteressen der weißen Rasse nutzen würden. Dort sollte die fünfte Rasse eines Tages Universopolis, die Welthauptstadt, errichten, um von dort aus ein neues Pfingsten zu entfachen und die ganze Welt mit der christlichen Nächstenliebe zu befruchten.²³

Vasconcelos Utopie klingt wie eine auf den Kopf gestellte Hegelsche Teleologie. Hegel hatte, wie eingangs vermerkt, von Amerika als dem »Land der Zukunft« gesprochen, »in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren« werde.²⁴ Nur ging Hegel davon aus, dass dieser Kampf selbstverständlich zugunsten Nordamerikas und seiner weißen Rasse ausgehen werde.

Im selben Jahr 1925, in dem Vasconcelos seine Schrift publizierte, erschien ein Aufsehen erregender Text aus der Feder des aus Santo Domingo stammenden Pedro Henríquez Ureña mit dem Titel *La Utopía de América*.²⁵ Darin weist er Lateinamerika die Aufgabe zu, »der Utopie ihre zutiefst menschlichen und geistigen Züge wiederzugeben«, damit der Mensch wirklich zum Menschen werde, »der die Hemmnisse der absurden wirtschaftlichen Organisation, in der wir gefangen sind, und den Ballast moralischer und sozialer Vorurteile, die das spontane Leben ersticken, hinter sich lässt«.²⁶ Es geht Henríquez Ureña um die Schaffung eines neuen, universalen Menschen, um »die kranken Gesellschaften wenigstens mit Tropfen von Gerechtigkeit zu heilen«.²⁷ Nach dem Scheitern der Utopie in den Vereinigten Staaten von Amerika, die er als »eines der am wenigsten freien Länder der Welt« bezeichnet,²⁸ soll Lateinamerika sich als großes Vaterland vereinen, um das Ideal der Gerechtigkeit und der Freiheit zu verwirklichen, d. h. »um die Organisation der Gesellschaft auf neue Grundlagen zu stellen, die den Menschen von der ständigen Bedrohung des Hungers befreien«.²⁹ Henríquez Ureñas amerikanische Utopie gipfelt schließlich in dem Traum vom neuen und freien Menschen: »Auf unserem Boden wird dann der freie Mensch geboren, der die Pflichten als leicht und gerecht ansehen und in Großmut und Schaffensfreude erblühen wird«.³⁰

Als letzte Variante der panlateinamerikanischen Utopie kann die Befreiungsethik verstanden werden, wie sie in der Theologie und Philosophie der Befreiung vertreten wird. Oft wird sie von ihren Gegnern als eine Form des lateinamerikanischen Marxismus oder zeitlichen Messianismus dargestellt.³¹ Die Übernahme einiger Elemente der marxistischen Sozialanalyse gehört in der Tat zur lateinamerikanischen Befreiungsethik. Diese will sich nämlich nicht mehr darauf beschränken, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht sie wirksam zu verändern: Sie will das Evangelium verkünden und zum Aufbau des Reiches Gottes beitragen im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten, solidarischen und brüderlichen Gesellschaft.³² Eine solche Befreiungsethik steht und fällt mit der Schaffung eines »neuen« Menschen. Gewiss, nicht wenige Vertreter der Befreiungsethik beschreiben den »neuen Menschen« in Anlehnung an das marxistische Vokabular. So heißt es z. B. bei Ernesto Cardenal: »Der neue Mensch ist der Mensch ohne Egoismus, der solidarische Mensch, der für seinen Nächsten lebt, der dafür lebt, seinem Nächsten zu dienen; es ist der Mensch einer sozialistischen Gesellschaft, in der der Mensch den Menschen nicht mehr ausbeutet, in der der Wert eines Menschen nicht mehr nach dem gemessen wird, was er einem anderen wegnimmt, sondern nach dem, was er einem anderen gibt. [...] Und ich glaube, in der kubanischen Jugend sieht man schon sehr deutlich diesen Typ des Neuen Menschen. [...] Der Neue Mensch in Kuba ist der gleiche Neue Mensch, von dem im Neuen Testament die Rede

ist, der neue christliche Mensch«. ³³ Sieht man aber genauer hin, so kann man feststellen, dass der Traum vom neuen Menschen seit der missionarischen Utopie eine Konstante in der lateinamerikanischen Kultur darstellt, die von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Brüderlichkeit wesentlich geprägt ist.

Im Schatten des Kolumbusjahres 1992 wurde über die ethische Identität Lateinamerikas kontrovers diskutiert. ³⁴ Der Fall der Berliner Mauer hat zu einem Klärungsprozess innerhalb der Befreiungsethik geführt, in der sich nun zwei Tendenzen beobachten lassen: Auf der einen Seite findet man bei Theologen wie Gustavo Gutiérrez den Versuch einer theologischen Erdung der Utopie vom neuen Menschen. In den siebziger Jahren sprach Gutiérrez von drei Befreiungsebenen. Er hat dabei zwar die soteriologische Befreiung von der Macht der Sünde und des Bösen nicht vergessen, sie aber auf die dritte Stelle verwiesen, hinter der sozial-wirtschaftlichen Befreiung der Unterdrückten und der kulturell-politischen Befreiung. Diese soll durch »allmähliche Eroberung einer wirklichen und schöpferischen Freiheit [...] zu einer permanenten Kulturrevolution, zur Schaffung eines neuen Menschen und in Richtung einer qualitativ anderen Gesellschaft« führen. ³⁵ Bei der letzten Ausgabe seiner *Theologie der Befreiung* betont nun Gutiérrez den Primat der soteriologischen Befreiung: Sein Projekt des »neuen Menschen« im politisch-philosophischen und geschichtlichen Sinn des Wortes beruht nicht nur auf Gesellschaftsstrukturen, deren Veränderung sozusagen den neuen Menschen von selbst ergeben werden, »sondern auch auf Haltungen und Einstellungen, die eben nicht das mechanische Produkt dieser Strukturen sind« ³⁶, – d. h. es entspringt vor allem der Bekehrung zum messianischen Ethos und zum neuen Menschen des Evangeliums.

Auf der anderen Seite haben wir Philosophen wie Enrique Dussel, die sich durch den Dialog mit der europäischen Diskursethik (K. O. Apel, J. Habermas) ³⁷ in der Notwendigkeit einer universalen materialistischen Befreiungsethik bestätigt fühlen. Eine solche sieht in den Opfern und den Teilnehmern einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft die Träger des »Prinzips Befreiung«. Aus der Erfahrung ihrer Leidensgeschichte heraus gewinnen

Exclusión, Madrid 1998, deutsche Übersetzung in Auszügen: DERS., *Prinzip Befreiung*. Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik (Concordia Reihe Monographien 31), hg. von Raúl FORNET-BETANCOURT, Mainz 2000. Zur Befreiungstheologie Gutiérrez' vgl. Mariano DELGADO, *Blutende Hoffnung*. Zur »Gottes-Rede« von Gustavo Gutiérrez, in: DERS. u. a. (Hg.), *Blutende Hoffnung*. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000, 35-53; Michael SIEVERNICH, Von der Utopie zur Ethik. Zur Theologie von Gustavo Gutiérrez, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1966) 33-46; zur Befreiungsethik Dussels vgl. Hans SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung*. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Wien 1992; Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Für Enrique Dussel* (Concordia Reihe Monographien 14), Aachen 1994. ³³ Ernesto CARDENAL, *Die Stunde Null*, Wuppertal 1980, 25. ³⁴ Vgl. dazu Gerhard KRUIP, *Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung*. Die mexikanische Kontroverse um

die »Entdeckung Amerikas« (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 34), Münster 1996.

³⁵ GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (wie Anm. 32), 104.

³⁶ GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung* (wie Anm. 32), 104.

³⁷ Vgl. eine Bilanz des Dialogs in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik* (Concordia Reihe Monographien 13), Aachen 1994; vgl. dazu auch DERS. (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung* (Concordia Reihe Monographien 16), Aachen 1996.

³⁸ DUSSEL, *Prinzip Befreiung* (wie Anm. 32), 160.

³⁹ Vgl. Heinrich DENZINGER, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (Lat.-dt.), hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg 422009, Nr. 1351.

⁴⁰ Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue

Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996, 109f. Diese und andere Predigten über die wichtigsten Aspekte der Christenlehre wurden in indianischen Sprachen gedruckt, da die Missionare wussten, dass sie nur durch die Sprache das Herz der Indios erreichen konnten. Das beste Zeugnis dieser Predigtkultur ist das dreisprachige Predigthandbuch (Spanisch, Quechua und Aymara), das 1585 in Lima erschien: *Doctrina cristiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios*. Tercer catecismo y Exposición de la Doctrina cristiana por Sermones (Corpus Hispanorum de Pace 26/1, 26/2), Madrid 1985-1986, vgl. darin (402-413) die hier zitierte Predigt in den drei genannten Sprachen.

⁴¹ Pablo José de ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Perú*, in: Francisco ESTEVE BARBA (Hg.), *Crónicas peruanas de interés indígena* (Biblioteca de Autores Españoles 209), Madrid 1968, 191-277, 224.

sie – und sei es ex negativo – das kritisch-ethische Bewusstsein für das befreiende Sollen und sind so »um eine negative, dekonstruktive Transformation und positive Konstruktion der Normen, Strukturen, Institutionen und Systeme der Sittlichkeit bemüht«³⁸. Das Ziel einer solchen Befreiungsethik ist die universale, solidarische, gerechte und brüderliche Gesellschaft aus der Sicht der Opfer heraus.

2 Die indianischen Synkretismen als Utopie der »guten, vorchristlichen Religion«

Die indianischen Religionen waren von Furcht gegenüber dem Kosmos und den Göttern geprägt, die man mit allerlei Opfern und Kulthandlungen folglich zu »besänftigen« versuchte. In der vorchristlichen indianischen Religiosität begegnet uns jene Mischung aus Tremendum und Fascinosum, die den Menschen zum Opfer von Herrscher- und Priesterkasten werden lässt. Die christliche Missionspredigt verteuflte einerseits die indianischen Religionen im Zeichen des beim Konzil von Florenz 1442 betonten Exklusivismus,³⁹ während sie andererseits bemüht war, die darin ausgedrückte magisch-mythische Weltanschauung zu entzaubern und die Schöpfung als Werk eines personalen Gottes zu präsentieren, der die Menschen liebt. In einer Predigt über den einen und den dreieinigen Gott aus 1585 heißt es paradigmatisch: »Schaut, meine Kinder, auf diesen großen, schönen Himmel, auf die strahlende Sonne, den hellen Mond, auf die fröhlichen und doch geordneten Sterne; schaut auf das unermessliche Meer, auf die Flüsse, die ihm entgegenströmen; schaut auf die Erde mit ihren Feldern und hohen Bergen, ihren Bäumen und Quellen, auf die Vielfalt der Vögel in der Luft, das Vieh auf den Weiden, die Fische im Wasser. Der Herr über all dies, der regiert und befiehlt, das ist der Gott, der all dies geschaffen hat und es allein mit seinem Wort erhält; das ist *euer Gott* [...] *Gott ist groß* [...] *Er ist sehr gut und mitleidig. Er liebt den Menschen, und allen Seinen Geschöpfen tut Er Gutes und fördert sie*; und vor allen liebt Er den Menschen, weil Er in ihn Sein Abbild und Gleichnis legte. Glücklicher der, der Gott kennt, Ihm dient und Ihn anbetet. Doch es gibt unglückliche Menschen, Blinde, die den Steinen, den Flüssen und anderen niederen Dingen die Ehre erweisen, die Gott gebührt. Schämst du dich nicht, Mensch, das als Gott anzubeten, was geringer ist als du?«⁴⁰

Nach den gründlichen Kampagnen zur Ausrottung des öffentlichen und des verborgenen Götzendienstes sind Kernelemente indianischer Religiosität geblieben, so z. B. die »sowohl-als-auch-Mentalität«. Denn die Indianer waren durchaus bereit, den Christengott anzunehmen, aber ohne auf ihre eigenen Götzen zu verzichten. »Christen zu werden, ohne deswegen aufzuhören, Heiden zu sein!« wäre demnach das Motto der Indios für die Bewältigung der Begegnung mit dem iberischen Katholizismus im Schatten der Kolonialmission. Der Jesuit Pablo José de Arriaga, um 1621 als Ausrotter des verborgenen Götzendienstes in den peruanischen Anden tätig, berichtet von einer Begebenheit, aus der die doppelte Loyalität der Indianer hervorgeht: »Ein anderer Irrtum, noch allgemeiner als der vorerwähnte, besteht darin, dass sie meinen, beide Religionen [die heidnische und die christliche] annehmen und sie gleichzeitig einhalten zu können. So kenne ich einen Ort, in dem sie aus demselben Tuch, aus dem sie einen Umhang für das Bild Unserer Lieben Frau angefertigt hatten, auch ein Hemd für die *Huaca* machten; denn sie meinen und sagen, dass sie die *Huacas* anbeten und zugleich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist für Gott halten sowie Jesus Christus anbeten können; dass sie den *Huacas* opfern und sie feiern können, wie gewohnt, während sie zugleich in die Kirche kommen, die heilige Messe hören, ja die Beichte und die Kommunion empfangen können.«⁴¹

2.1 Die Entstehung des indianischen Synkretismus im 19. Jh.

Die Vertreibung der Jesuiten, der Niedergang der katholischen Missionstätigkeit im Schatten von Aufklärung und Französischer Revolution sowie die Rückkehr vieler spanischer Missionare nach der Unabhängigkeit Lateinamerikas führten dazu, dass die Kirche bei den Indianern im 19. Jh. »sehr schwach oder gar nicht vertreten war«. Hierbei kam es »zu einer wirklichen Rückbildung des Christlichen. Die autochthonen religiösen Führer mussten auf ihre ursprüngliche religiöse Tradition zurückgreifen, um ihr Christentum neu zu definieren.«⁴² Da die Indianer zu dieser Freiheit erst gelangten, »als sie bereits vollständig christianisiert waren«, war die Folge »nicht die radikale Wiederherstellung der ursprünglichen indigenen Religionen, sondern die ›Indianisierung‹ des Christentums«⁴³, d. h. die Bildung jener »synkretistischen Religionen«⁴⁴, die wir heute kennen und einen durch und durch »nachchristlichen« Charakter haben.⁴⁵ Wir könnten sie mit gutem Recht Maya-Katholizismus, Quechua-Katholizismus, Aymara-Katholizismus oder Guaraní-Katholizismus nennen. Die grundlegende religiöse Erfahrung dieser indianischen Katholizismen ist geprägt »von der Vereinigung mit dem gesamten Universum, von der Solidarität mit den Mitmenschen, von der Entfaltung des Lebens bis zu seiner Fülle im Gleichgewicht der geteilten Kräfte und Ressourcen.«⁴⁶ Hierbei ist auch eine wissenschaftliche Kontroverse über die Bewertung des indianischen Synkretismus entstanden: für eine Gruppe von Forschern sind darin christliche Elemente vorherrschend, andere sprechen von einer »Mischreligion« mit heidnischem Übergewicht; wiederum andere vertreten die These der so genannten *Religión yuxtapuesta*, wonach Elemente beider Religionsformen »ungetrennt und unvermischt« in der Indioseele zusammenleben.⁴⁷

In vielen nach dem europäischen Einbruch entstandenen Mythen kann man, wie ich meine, Anzeichen dafür finden, dass die christliche Heilsbotschaft trotz der einseitigen Transkulturationsmethode und des Wirkens des erobernden Gottes den ethisch-mythischen Kern indianischer Kulturen erreicht und die biblische Opferperspektive – in Altamerika unbekannt – sowie die Befreiungssehnsucht dort verankert hat. Die vorchristliche »Herrschaftsmythologie« ist einem neuen »ethischen« Diskurs gewichen, der uns oft vermischt mit dem nativistischen Chiliasmus begegnet.

2.2 Haltung zu den indianischen Synkretismen heute

Aus christlicher Sicht könnten die indianischen Synkretismen als Ergebnis eines »begonnenen, aber noch nicht abgeschlossenen Katechumenats« verstanden werden.⁴⁸ Die Evangelisierung sollte heute nicht mehr von der Verteufelung der Restbestände indianischer Religionen geprägt sein, sondern von der Bereitschaft zum Dialog zwecks einer legitimen

42 Manuel M. MARZAL, Allgemeine Einführung, in: Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Die indianischen Gesichter Gottes*, Frankfurt a. M. 1992, 7-33, 29, auch 20.

43 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 29-30.

44 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 20.

45 Zum Begriff »nachchristlich« vgl. COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 42-87.

46 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 29.

47 Vgl. DELGADO, Christentum und indianische Religionen (wie Anm. 2), 322-325.

48 Enrique DUSSEL, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988, 117.

49 DENZINGER, *Kompendium* (wie Anm. 39), Nr. 4196.

50 Lima 1991, Auf Deutsch erschien dieses Werk mit einem anderen Hg.: SCHREIJÄCK (Hg.), *Gesichter* (wie Anm. 42).

51 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 28.

52 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 7.

53 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 32-33.

54 MARZAL, Allgemeine Einführung (wie Anm. 42), 30.

55 Leonardo BOFF, *Christentum mit dunklem Antlitz*.

Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas, Freiburg 1993, 57-58.

56 Vgl. BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 53, 54, 58.

Inkulturation bzw. Indianisierung des Christentums: Im Sinne der Aufnahme jener Elemente einer »guten Religion«, die in den indianischen Synkretismen vorhanden sind; denn in *Nostra aetate* 2 hat das Zweite Vatikanische Konzil im Bezug auf die anderen Religionen festgehalten: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesem Religionen wahr und heilig ist.«⁴⁹

1 Dies ist etwa das Konzept einiger Ethnologen und Missionaren aus der Gesellschaft Jesu, die im Schatten des Kolumbusjahres 1992 das Buch *El rostro indio de Dios*⁵⁰ konzipierten. Sie befürworten eine Akzeptanz der indianischen Synkretismen, die viel mehr bedeutet »als bloße strategische Toleranz«. Akzeptanz bedeutet für sie also eine Evangelisierung, die die Andersartigkeit dieser Synkretismen respektiert und sie »als neue Samenkörner des Wortes«⁵¹ bzw. als »einen Beitrag zur christlichen Synthese«⁵² Lateinamerikas begreift. In diese Synthese könnten die indianischen Synkretismen folgende Werte einbringen: »Die sakrale Dimension der Ökologie, z.B. die ›Mutter Erde‹ und die Berge in der Kultur der Aymara und der Quechua; die ganzheitliche Dimension der Person, d.h. die Einheit von Körper und Seele; die Bedeutung aller Sinne in der religiösen Erfahrung; die Bilder oder die ›Heiligen‹ als Erscheinung des Göttlichen; bestimmte Formen des ›Animismus‹, die uns aus der Perspektive des einen Gottes erschrecken, die aber als Symbol des einzigen, fürsorglichen und nahen Gottes betrachtet werden können. Dies gilt weiterhin für die Logik des Körperlichen und des Sinnlichen, die weniger von vorgefaßten Verallgemeinerungen als von unantastbaren Dogmen bestimmt ist. Vielmehr wird die Verschiedenheit und Einzigartigkeit respektiert. Die facettenreiche Annäherung an das Göttliche, durch Tanz, Fasten, usw. wird betont.«⁵³

Ein solches Evangelisierungskonzept wird sowohl der Inkulturation als auch dem Synkretismus gerecht. Während die Inkulturation als die systematische und bewusste treibende Kraft der Evangelisierenden zu verstehen wäre, »um die universale Botschaft des Evangeliums in die evangelisierte Gesellschaft zu übersetzen«, so stellt der Synkretismus den umgekehrten Prozess dar, »in dem die Evangelisierten versuchen, die eigenen religiösen Merkmale zu bewahren.«⁵⁴

2 Bei Autoren wie Leonardo Boff lassen sich hingegen Einflüsse des nativistischen Chiliasmus erkennen, die zu einer utopischen Verklärung der indianischen Synkretismen führen. Boff bedauert die bisherige »Inkulturationsunfähigkeit« des abendländischen Christentums und betreibt eine Idealisierung der eingeborenen Kulturen und Religionen. Der lateinamerikanischen Kirche wirft Boff dann vor, manche Verzerrung, Einseitigkeit, Mehrdeutigkeit und gar manchen Irrtum und Fehler der westlichen Kultur übernommen zu haben, »wie etwa die einseitige Ausrichtung auf das Wort oder einen Ethnozentrismus, der das immense Unvermögen ist, andere Kulturen und Religionen zu akzeptieren und anzuerkennen und friedlich mit ihnen zu leben; wie etwa eine Macht, die immer stärker zentralisiert und als absolute Autorität ausgeübt wird; wie auch das Misstrauen allem Körperlichen und Materiellen gegenüber; wie den Patriarchalismus, der die Frauen ausschließt und dem Weiblichen in Mann und Frau argwöhnisch gegenübersteht; wie schließlich eine verbissene Einstellung der Sexualität gegenüber; wie den Individualismus usw.«⁵⁵

Demgegenüber findet Boff in den indianischen Synkretismen eine orale Kultur, in der die heiligen Orte noch eine wichtige Rolle spielen, ja eine von Ehrfurcht und Verehrung geprägte tiefe *unio mystica* mit der Großen Mutter Erde; die Werte der Gemeinschaft; die Wertschätzung des menschlichen Leibes als integralen Bestandteil der Wertschätzung des gesamten Menschen; ein Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft; Einfachheit und Gleichgültigkeit einer (westlichen) Mentalität gegenüber, die soviel wie möglich an Kapital und Reichtum anzuhäufen versucht.⁵⁶ Eine Auseinandersetzung mit

dem »nachchristlichen« Charakter, den so gut wie alle soziologischen, ethnologischen, religionshistorischen und theologischen Studien den indianischen Synkretismen be-scheinigen, ist für Boff kein Bedürfnis mehr. Während Carsten Colpe in den nativistischen Chiliasmen eine Verschmelzung von »Mythos und Messianismus« sieht, deren Hauptmerkmal das restaurative »anaklitische Denken« ist, also »die Hinneigung aus einer Gegenwart zu einem Uranfang oder gar das Aufstützen auf den Uranfang zwecks Bestimmung der Gegenwart«, ⁵⁷ plädiert Boff allen Ernstes für das Anknüpfen an die Zeit »vor 1492«, um die alten Religionen »wieder zurückzugewinnen und aufzubauen«, bzw. um sie in ihrer »Gültigkeit« und »Legitimität« anzuerkennen: als wesentliches Element eines Prozesses zur »Rückgewinnung der früheren Identität«, aber auch als Wiedergutmachung, weil sie einst von den Missionaren »bekämpft und regelrecht verboten wurden«. ⁵⁸

Die Religionen sind für Boff nämlich die »kollektive Ant-Wort« eines gesamten Volkes auf das »Vor-Wort Gottes« und somit als »gültig und legitim« zu sehen, so dass Gott in allen Religionen sich seinem Volk zeigt und dieses in ihnen Gott auch wirklich begegnet ist. ⁵⁹ Wenn auch nicht alles in den Religionen gültig und legitim bleibt, da es sowohl im Christentum wie in den anderen Religionen Fehlentwicklungen und Pathologien gibt, so genügt doch Gottes Wirken in den verschiedenen Kulturen, »um jene Phänomene aufzeigen zu können, die man »gesund« nennen kann im Sinne einer Förderung des Lebens – an-gefangen mit der Förderung des schwächsten, am meisten verletzbaaren und bedrohten Lebens – sowie im Sinne der Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, der Vergebung der Liebe. Wenn diese Wirklichkeiten in der Alltäglichkeit des menschlichen Lebens entstehen, gedeihen und sich entfalten können, kann man sagen, daß Gott und sein Geist dort am Werke sind.« So hat für Boff das Kriterium, ob tatsächlich Leben gefördert wird, »fundamentalen und universalen Wert«, ⁶⁰ aber zur Erhellung dieses Grundkriteriums ist keine von außen kommende Evangelisierung der Kulturen vonnöten; vielmehr evangelisieren sich die Menschen selbst unter der geheimen Führung Gottes. Der christliche Beitrag von außen soll sich nun darauf beschränken, ein prophetisches Verhalten und prophetische Worte an den Tag zu legen, damit der Dialog zwischen den Religionen »im Dienste der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung steht«. ⁶¹

3 Messianischer, utopischer Überschuss

Angesichts dieses Befundes kann man durchaus verstehen, dass Jacques Lafaye in den iberischen (lateinamerikanischen) Kulturen einen »messianischen Überschuss« diagnostiziert. ⁶² Das weitverbreitete Phänomen des Populismus oder Caudillismo kreolischer, indigenistischer oder marxistischer Prägung, die überschwängliche Rhetorik des neuen Menschen oder die Verklärung der indianischen Synkretismen zu Religionsformen einer Kontrastgesellschaft, die dem dekadenten, christlichen Westen Mores lehrt, sind deutliche Symptome.

⁵⁷ COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 45, 68.

⁵⁸ BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 53, 54, 60.

⁵⁹ BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 55, 151.

⁶⁰ BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 59–60.

⁶¹ BOFF, *Christentum* (wie Anm. 55), 55.

⁶² Jacques LAFAYE, *Mesías, cruzadas, utopías*. El judío-cristianismo en las sociedades ibéricas, México 1984, 25.

⁶³ COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 48.

⁶⁴ Textbeleg in: Ernst STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 7 Bde., Basel 1952–1965, hier Bd. 7, 141.

⁶⁵ COLPE, Phänomen (wie Anm. 3), 77.

Im eingangs zitierten Aufsatz nennt Carsten Colpe folgende innerweltliche Metamorphosen des apokalyptisch-messianischen Feuers jüdisch-christlicher Hoffnung in der Religionsgeschichte: »Die Verzeitlichungen und Materialisierungen dieser Hoffnung in den Ketzerbewegungen der Alten Kirche und des Mittelalters; die Gnostisierung dieser Hoffnung und ihre Ausrichtung auf Verklärung dieser Welt im russischen Christentum; die Überbietung dieser Hoffnung im Islam und die Ausziehung ihrer messianischen Linie in seinen chiliastischen Mahdi-Erwartungen; die Ökonomisierung dieser Hoffnung und ihr endgültiger Übertritt über die Schwelle zur revolutionären Praxis im Marxismus; endlich und schließlich die prophetisch-nativistischen Bewegungen in den Stammesreligionen der Jetztzeit.«⁶³

Ich habe zu zeigen versucht, dass auch im Zusammenhang von Utopie und Synkretismus in Lateinamerika »die Flamme der Sehnsucht« lodert, die ein Teilhard de Chardin in der Christentumsgeschichte so sehr vermisste.⁶⁴ Aber für die Verwirklichung dieser Sehnsucht, für die Verwirklichung »messianischer« Werte wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Friede ist gerade eine nüchterne »Erdung« der Utopie die Voraussetzung – und für den Dialog mit dem Synkretismus ist zudem wichtig, von den Universal-konstanten der *conditio humana* auszugehen. In der Sprache Carsten Colpes ausgedrückt: Auch im Zusammenhang mit den lateinamerikanischen Utopien und nachchristlichen Synkretismen ist es nötig, die Verzeitlichungen und Materialisierungen messianischer Hoffnung »in jenen eschatologischen Schwebezustand zurückzuschalten oder zu revertieren, welcher einerseits den Blick in die Zukunft offen hält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor Desillusionierung bewahrt«. Carsten Colpe hält dies für eine der »kardinalen Aufgaben« christlicher Theologie.⁶⁵ Dem kann ich im iberischen und lateinamerikanischen Kontext nur zustimmen.

Zusammenfassung

In zweierlei Hinsicht begegnet uns im lateinamerikanischen Kontext der Zusammenhang von Synkretismus und Utopie: auf der einen Seite haben wir es mit verschiedenen Metamorphosen eines messianischen Sendungsbewusstseins zu tun, das seit der Ankunft der Europäer die Utopie eines neuen Menschen in der so genannten »Neuen Welt« am Leben hält; auf der anderen Seite finden wir als Ergebnis der Evangelisierung Formen eines indianischen oder afroamerikanischen Synkretismus, der in der jüngsten Zeit selbst bei Theologen utopische Züge erhält: als Ausdruck einer ursprünglichen, bei uns verloren gegangenen Religiosität, die von der *unio mystica* mit der großen Mutter Erde, der ganzheitlichen Dimension der Person, einem Verständnis der Machtausübung als Dienst an der Gemeinschaft oder einem nicht-habgierigen Umgang mit dem Geld geprägt ist. Der Beitrag plädiert einerseits für ein Wachhalten der Flamme der Sehnsucht, die ein Teilhard de Chardin in der Christentumsgeschichte so sehr vermisste, und andererseits – mit Carsten Colpe – für das Zurückschalten der Verzeitlichungen und Materialisierungen messianischer Hoffnung »in jenen eschatologischen Schwebezustand«, der »den Blick in die Zukunft offen hält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor Desillusionierung bewahrt«.

Summary

In the Latin American context we encounter the connection between syncretism and utopia in two different ways: on the one hand we are dealing with different metamorphoses of a messianic sense of mission which, since the arrival of the Europeans, keeps the utopia of a new human being alive in the so-called »new world«; on the other hand, as a result of evangelization we find forms of an Indian or Afro-American syncretism which in recent times, and even for theologians, includes utopian characteristics as an expression of an original religiosity, which we have lost, that is marked by the *unio mystica* with the great Mother Earth, by the holistic dimension of the person, by an understanding of the exercise of power as service to the community, or by a non-avaricious handling of money. On the one hand the contribution argues for keeping alive the flame of yearning, which Teilhard de Chardin so sorely missed in the history of Christianity, and advocates on the other hand shifting the temporalizations and materializations of messianic hope back »into that eschatological state of uncertainty,« to quote Carsten Colpe, that »keeps the view into the future open and, on the other hand, protects the work for the future from disillusionment.«

Sumario

La conexión entre sincretismo y utopía se nos presenta en el contexto latinoamericano de dos maneras: por una parte la encontramos en las diferentes metamorfosis de una conciencia mesiánica de la misión en la historia, que desde la llegada de los europeos mantiene viva la utopía del hombre nuevo en el »Nuevo Mundo«; por otra parte tenemos como resultado de la evangelización formas de un sincretismo amerindio o afroamericano, que en los últimos tiempos adquiere incluso para teólogos rasgos utópicos: como expresión de una religiosidad primigenia, perdida entre nosotros, que parte de la *unio mystica* con la gran madre tierra, la dimensión integral de la persona, una comprensión del poder como servicio a la comunidad o un uso del dinero que no esté marcado por la avaricia. El artículo opta por mantener viva la llama del anhelo, que un Teilhard de Chardin echaba tanto de menos en la historia del cristianismo, y por otra parte cree necesario, con Carsten Colpe, revertir las temporalizaciones y materializaciones de la esperanza mesiánica »en aquel estado escatológico« que »cultiva la mirada en el futuro y al mismo tiempo evita caer en la desilusión al trabajar por construir el futuro«.
