

Vorbemerkungen

1. *Der Gebrauch der Bezeichnung Jívaro*

Vor allem in der älteren Fachliteratur ist der Name *Jíbaro* oder *Jívaro* gebräuchlich, um die vier Ethnien Shuar, Achuar, Huambisa, Aguaruna entweder im Einzelnen oder in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen. Der Terminus ist jedoch ein Xenonym, für dessen Verwendung der Ethnologe Michael Harner zwei Ursprünge nennt: Zum einen sei „Jíbaro/Jívaro“ eine Verballhornung der von den Indigenen selbst gebrauchten Namen „Shuar“ bzw „Shiwiar“. Der Klang der Laute „b“ und „v“ ist im Spanischen in bestimmten Positionen identisch, so dass beide Schreibweisen gebräuchlich wurden. Wahrscheinlich seit dem 17. Jahrhundert habe sich jedoch die Variante „Jíbaro“ durchgesetzt, was auf die Verwendung des Wortes im puertoricanischen Spanisch zurückzuführen sei. Dort trage der Terminus die Bedeutung von „wild“ oder „roh“ und habe daher einen deutlich pejorativen Charakter.¹ Aufgrund dieser Konnotation findet man in der heutigen ethnologischen Literatur den Begriff „Jíbaro/Jívaro“ immer seltener; uneingeschränkt verwendet wird er allerdings, um die gemeinsame Sprachgruppe der vier oben genannten Ethnien zu bezeichnen.

Im Text wird möglichst auf den Gebrauch des Terminus „Jívaro“ verzichtet und die Ethnien der Achuar und Shuar mit ihrem jeweiligen Autonym genannt; wenn der Begriff an manchen Stellen dennoch Verwendung findet, und der Kontext nicht weiter spezifiziert ist, dann beschreibt er ausschließlich die beiden Ethnien Achuar und Shuar gemeinsam und ist selbstverständlich frei von jeglicher pejorativen Typisierung.

2. *Der Gebrauch der Begriffe „indianische Kirchen“, „katholisch-autochthone Kirche“, „evangelikal-indigene Kirchen“*

Gegenstand der Arbeit sind im weitesten Sinne die „katholisch-autochthone Kirche“ und die „evangelikal-indigenen Kirchen“, die beide unter den Achuar und Shuar aktiv sind. Der Begriff „katholisch-autochthon“ ist hierbei eine Eigenbezeichnung (vgl. S. 55), während „evangelikal-indigen“ ein von mir gewählter Ausdruck ist, um die evangelikalen Kirchen(gemeinden) der Achuar und Shuar in Ecuador und Peru zu benennen. Während in Ecuador eher das Autonym „iglesias evangélicas indígenas“ üblich ist, gebraucht man in Peru die Um-

¹ Vgl. Harner 1984: xiii.

schreibung „iglesias evangélicas nativas“. Der Einfachheit halber verwende ich ausschließlich die Bezeichnung „evangelikal-indigen“; der Kontext klärt, ob es sich je nach dem um Gemeinden in Ecuador oder Peru handelt. Aus dem jeweiligen ekklesiologischen Selbstverständnis heraus wird die „katholisch-autochthone“ Kirche – als Teilkirche der römisch-katholischen Kirche – stets im Singular verwendet. Die „evangelikal-indigenen Kirchen(gemeinden)“ sind hingegen unabhängige Einzelkirchen, auch wenn sie in größeren Verbänden organisiert sind (vgl. 2.4). Wird im Text der Begriff „indianische Kirchen“ gebraucht, so bezeichnet er sowohl die „katholisch-autochthone Kirche“ als auch die „evangelikal-indigenen Kirchen“.

3. *Anonymisierung der Interviewpartner*

Wenn Name und Vorname des Gesprächspartners nicht ausdrücklich genannt sind, wurden diese anonymisiert und mit „*“ gekennzeichnet. Personen des öffentlichen Lebens (Amtsträger, Buchautoren, Wissenschaftler, usw.) sind nicht anonymisiert. Soweit nicht anders angegeben, sind die wörtlichen Interviewzitate aus dem Spanischen von mir ins Deutsche übersetzt.

Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wird im Text nicht zwischen weiblichem und männlichem Genus unterschieden, sondern vornehmlich die maskuline Form verwendet; diese schließt selbstredend die weiblichen Handelnden mit ein. Die fehlende grammatikalische Differenzierung zwischen den Geschlechtern impliziert aber keinesfalls auch deren inhaltliche Ignorierung. Wenn im Text explizit nur von Frauen bzw. Männer die Rede ist, wird dies durch eine entsprechende Wortwahl kenntlich gemacht.

1 Einführung

1.0 *Ayahuasca im Segen des Allmächtigen: Westliche Fragen und indigene Antworten*

„Am Anfang stand das Staunen vor dem Kontrast, am Ende erkennt der Ethnologe das Gemeinsame“, beschreibt Bernhard Streck das Wesen ethnologischen Forschens.¹ In meinem Fall war es umgekehrt: Zuerst stand das Staunen angesichts des fehlenden Kontrasts und dann die Erkenntnis einer unterschiedlichen Wahrnehmung.

Wollte ich den Beginn meines Staunens, das die folgenden Seiten zu verantworten hat, lokalisieren und datieren, wären dies der Kilometer 60 auf der Provinzstraße zwischen Puyo und Macas und ein Nachmittag im September des Jahres 2001. Damals bin zum ersten Mal im ecuadorianischen Regenwald und besuche für einige Wochen als Volontärin eines Umweltschutz- und Ökotourismusprojekts² eine Shuar-Familie in der Provinz Pastaza. Auf mein tagelanges Bitten und Drängen hin, einmal einen „echten“ Schamanen kennenlernen zu wollen, begleitet mich mein Gastvater schließlich in einen nahe gelegenen Ort, in dem ich Yumi* begegnen darf.

Der Shuar, der sich selbst als *tsuákratin-uwishín*³ bezeichnet, begrüßt uns herzlich und führt mich bereitwillig durch sein großes Grundstück; er zeigt mir die in traditioneller Bauweise konstruierten *jea*⁴, in denen die Behandlungen und *natém*⁵-Sitzungen stattfinden, und erklärt mir geduldig verschiedenste Medizinpflanzen, die in seinem „Jardín Botánico“ wachsen. Das Zimmer seines Wohnhauses, in dem Yumi* normalerweise seine Patienten empfängt und in das er uns zum Bleiben einlädt, ist mit allerlei Gegenständen geschmückt, in denen ich euphorisch „typische“ Objekte seiner schamanischer Tätigkeit zu erkennen glaube. Ich sehe eine Anakonda-Haut und glaube rasselähnliche Instrumente

¹ Streck 1997: 22.

² Schutzwald e. V. (www.schutzwald-ev.de).

³ Vgl. Pellizzaro & Náwech 2005: 418. 471: *tsuákratin* = Arzt, Heiler; *uwishín* = Schamane. Pellizzaro und Náwech verweisen darauf, dass sich der *tsuákratin* vom *uwishín* durch seine Kenntnis und medizinische Anwendung der Heilpflanzen unterscheidet; der Schamane hingegen heile seine Patienten in „religiösen Riten“, während derer er die bösen Geister verhexe. Yumi* nimmt also sowohl die eine wie die andere Kompetenz für sich in Anspruch.

⁴ Dt.: Haus. Das traditionelle *jea* der Shuar gleicht einer ovalförmigen Rundhütte, deren Wand aus einem schulterhohen Palisadenhaus besteht. Das Dach wiederum ist mit einem geflochtenen Blattwerk gedeckt.

⁵ Dt.: Ayahuasca [*banisteriopsis caapi*]. Ayahuasca ist eine Lianenart, die halluzinogene Wirkungen und Trancezustände hervorruft. Sie wird zusammen mit anderen pflanzlichen Stoffen in flüssiger Form eingenommen. Die Bezeichnung *ayahuasca* stammt ursprünglich aus dem Quechua und wird allgemein mit „Liane der Geister“ oder „Ranke der Seelen“ übersetzt.

sowie mehrere Bündel getrockneter Heilkräuter, gar die abgeschnittenen Fasern jener Liane, die die Grundlage für den halluzinogenen *ayahuasca*-Sud bildet, zu erspähen. Mein Blick stutzt jedoch, als ich zwischen diesen vielen exotisch anmutenden Dingen, die an der Wand hängen, auch mehrere Gebetsbildchen entdecke, auf denen Jesus Christus oder die Jungfrau Maria dargestellt sind. Sie irritieren meine Wahrnehmung bzw. das, was ich wahrzunehmen erwarte. Als uns der Schamane dann nach einem mehrstündigen Gespräch im Segen des Allmächtigen und der Muttergottes nach Hause entlässt, ist meine Verwunderung vollends.

Knappe sieben Jahre später sitze ich in einem kleinen Café einer belebten Seitenstraße von La Paz, und aus dem damaligen Staunen ist eine Forschungsfrage entstanden, die mich nach Südamerika, in den Regenwald und auch zu Yumi* zurückgeführt hat. Diesmal habe ich mich mit Vicenta Mamani Bernabé verabredet, und am Tisch hat eine Frau von imposanter Statur, ungewöhnlicher Eloquenz und beeindruckender Biographie Platz genommen. Sie sei Aymara-Theologin, Autorin und zugleich Mitglied der methodistischen Kirche, stellt sich Vicenta Mamani Bernabé vor. Wir sprechen über die Conquista und die Evangelisierung, die religiöse Praxis der Aymara und ihre eigene pastorale Arbeit, über Pachamama und Jesus Christus. Schließlich formuliere ich jene Gedanken, die mich seit meiner ersten Begegnung bei Yumi* immer wieder neu beschäftigt haben: Wie verstehe sie sich als christliche Indigene und auf welche Weise könne sie beide religiöse Traditionen miteinander verbinden? Es ist nicht das erste Mal, dass ich meine indigenen Gesprächspartnern derart direkt mit meinen Überlegungen konfrontiere, doch Vicenta ist die erste, die hierauf ihren Unmut offen bekennt – auch wenn sie auf einmal in die dritte Person Plural wechselt, so dass ich mich zumindest, und wohl auch zu Recht, nicht allein angesprochen fühlen muss: „Es ärgert mich, wenn sie [aus dem „Westen“] mich diese Dinge fragen. Ihr Schema zu denken, ist sehr starr. Sooft wir es erklären, wollen sie [es] nicht verstehen. ... Wir stellen uns diese Fragen nicht.“⁶

Meine Fragen, die für Vicenta Mamani Bernabé und Yumi* offensichtlich keine sind, gründeten auf der Prämisse, „den indigenen Christen“ als eine kulturelle Kuriosität zu begreifen, in der augenscheinlich etwas zusammengekommen ist, was eigentlich nicht zusammengehören kann. Ich habe auch nach dem Gespräch mit Vicenta nicht aufgehört, jene Frage zu stellen; doch die Ermahnung war Anstoß genug, um zu erkennen, dass die eigentliche Frage darin bestehen müsste, dass meine Fragen nicht notwendigerweise die der christlichen Indigenen sind bzw. dass diese von ihnen schon längst beantwortet waren.

⁶ Vicenta Mamani Bernabé: 12.07.2008: „Me molesta, cuando [la gente del Occidente] me preguntan estas cosas. Su esquema de pensar es muy fijo. Por más, que les expliquemos, no quieren entender. ... Nosotros nos no hacemos estas preguntas.“

1.1 Fragestellung und Gliederung der Arbeit

Ayahuasca und Gebetsbildchen, schamanische Praxis und katholische Frömmigkeit – in Yumi* scheinen die eigene kulturelle Tradition und der christlich-koloniale Einfluss eine neue Einheit gefunden zu haben, die in ihrer mutmaßlich alltäglichen Selbstverständlichkeit befremden mag. Die kategorialen Ordnungsmuster – des Westens, wie die Aymara aus La Paz wohlweislich betont – scheinen in ihrer Gültigkeit hinterfragt oder zumindest anders definiert: Denn Fremdes ist zum Eigenen und Christliches Teil des Indigenen geworden.

Yumi* und Vicenta erfahren sich in einer Gleichzeitigkeit des Christ- und Indigenseins, die die Bedeutung dieser Zuschreibungen zwar nicht entwertet, aber ihre exklusive oder gar dichotome Lesart in Frage stellt.

Für die beiden „indianischen Kirchen“, die im Zentrum dieser Arbeit stehen, ist diese Gleichzeitigkeit gleichsam ihr „Programm“. Auch wenn die katholisch-autochthone Kirche und die evangelikal-indigenen Kirchen, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts unter den Achuar und Shuar des nordwestlichen Amazonasgebiets aktiv sind, per definitionem einen nicht-indigenen, sondern vielmehr missionarischen Ursprung haben, beanspruchen sie für sich, das indigene Selbstverständnis und Selbstbewusstsein in besonderer Weise zu fördern und zu stärken und selbst Ausdruck einer Identität zu sein, die christlich und indigen zugleich ist.

Dieser Anspruch des in der Eigenbezeichnung verbürgten Indianischen eint die beiden Kirchen, doch die jeweilige Definition jenes christlich-indigenen Selbstverständnisses sowie die Form seiner Implementierung – im Sinne der theologischen Legitimation, liturgischen Praxis und institutionellen Organisation – unterscheiden sie freilich voneinander. Damit erhält das Indigene einen jeweils unterschiedlichen konfessionellen Anstrich.

Dementsprechend widerspiegeln die „indianischen Kirchen“ nach wie vor missionarische und auch asymmetrische Strukturen; denn es waren zunächst die katholischen und evangelikalen Glaubensboten aus Europa und den USA, die festlegten, worin und auf welche Weise sich jenes christlich-indigene Selbstverständnis auszudrücken habe. Und dennoch haben sich die meisten der mir bekannten Achuar und Shuar, die den katholischen oder evangelikalen Kirchengemeinden angehören, diese Sichtweise einer doppelten Zugehörigkeit zu Eigen gemacht und vermögen es – wie etwa der katholische Yumi* –, sie für sich (kreativ) umzusetzen. So begreifen sich ihre indigenen Mitglieder sowohl als bekennende Christen wie auch als überzeugte Jívaro: „Wenn ich Christ bin, muss ich es als Shuar selbst sein“,⁷ ist nur eine dieser paradigmatischen Formulierungen.

⁷ Mashu*: 03.01.2006: „... si yo soy cristiano, tengo que ser como Shuar mismo.“

Diese reinterpretierte Interdependenz zwischen dem kulturell Eigenen und kulturell Fremden ist es also, die die innere Dynamik der „indianischen Kirchen“ vorgibt – genauso wie die inhaltliche Struktur dieser Arbeit, die im Einzelnen an folgenden vier grundlegenden Fragekomplexen ausgerichtet ist:

1. dem der transkulturellen Dimension des Phänomens,
2. dem der historischen und ideologischen Fundamente der „indianischen Kirchen“,
3. dem der jeweiligen, katholisch-autochthonen und evangelikal-indigenen, Legitimation des indigenen Anspruchs,
4. dem der Sinnhaftigkeit und Logik einer christlich-indigenen Gleichzeitigkeit, für die Indigenen einerseits und die Missionare andererseits.

So dient das nachfolgende, zweite Kapitel der Skizzierung des ethnographischen Feldes und stellt die soziokulturelle und religiöse Tradition der Jívaro-Sprachgruppe vor, der die Achuar und Shuar im ecuadorianischen und peruanischen Amazonasgebiet angehören. Es verweist auf die spezifische kulturell-historische Situation der Jívaro während der Zeit der Kolonialisierung und nennt die geschichtlichen Grunddaten, die die Genese und Etablierung der katholisch-autochthonen und evangelikal-indigenen Kirchen markieren.

In diese Geschichte haben sich die Paradigmen der kolonialen und vor allem der postkolonialen Epoche eingeschrieben. Das dritte Kapitel beschreibt daher den ideologischen Kontext, in dem die Kirchen entstanden sind. So ist gerade die katholisch-autochthone Kirche Zeugin und Repräsentantin einer jahrzehntelangen Assimilierungsstrategie, die sich vor rund fünfzig Jahren zunehmend in eine Politik der Indigenisierung wandelte.

Doch die Grundlage der „indianischen Kirchen“ und der von ihren Akteuren propagierten christlich-indigenen Gleichzeitigkeit sind nicht nur gesellschaftliche Entwicklungen, sondern jene kulturellen Dynamiken, die durch Situationen des Kulturkontakts ausgelöst werden. Einem transkulturellen Kulturbegriff folgend, diskutiert das vierte Kapitel Prozesse des Kulturwandels und wirft hierbei einen besonderen Blick auf Mechanismen kultureller Aneignung, Übersetzung und Differenz.

Die katholisch-autochthone und die evangelikal-indigenen Kirchen definieren ihre postulierte indianische Identität jeweils unterschiedlich. Das fünfte Kapitel veranschaulicht die indigenen Dimensionen der beiden Kirchen, die eben diesen Anspruch legitimieren sollen, und zeigt in concreto die realiter vollzogene Reinterpretation und Transformation christlicher wie indigener Inhalte und Praktiken.

Allerdings können sowohl die „indianischen Kirchen“ wie auch das Konzept des von ihnen propagierten „indigenen Christen“ nur dann überleben, wenn sie

sich für alle beteiligten Akteure als sinnstiftend und verantwortbar erweisen. So erläutert das sechste Kapitel die Motivation und Position der Missionare, indem es die relevanten globalen wie kontinentalen missionstheologischen Debatten aufgreift, die zugleich die im dritten Kapitel genannten kolonialen und postkolonialen Diskurse widerspiegeln. Auf diesem Hintergrund betrachtet es in einem weiteren Schritt das Selbstverständnis und die Rolle der unter den Jívaro tätigen Salesianern und evangelikalischen Glaubensboten.

Das anschließende siebte Kapitel analysiert hingegen die Reaktionen der katholischen und evangelikalischen Achuar wie Shuar auf die von den „indianischen Kirchen“ verkündete christliche Botschaft. Es wird hierbei versucht, eine gleichsam indigene Ratio herauszuarbeiten, die den produktiven und kreativen Umgang mit dem kulturell Fremden auf Grundlage der spezifischen soziokulturellen Praktiken sowie des kosmologischen Weltbildes begreiflich macht – um so eine mögliche Antwort darauf zu geben, warum „unsere“ Fragen nicht notwendigerweise die der indigenen Konvertiten sind.

1.2 Theoretische Konzepte

Die „indianischen Kirchen“ im ecuadorianischen und peruanischen Regenwald sind ein soziokulturelles Phänomen, in dem verschiedene kulturelle Prozesse und Strategien, Akteure und Symbole, Kontexte und Ideologien ihre Wirkkraft entfalten. Um diese christlich-indianische Realität in ihren unterschiedlichen Dimensionen zu erfassen, bieten sich mehrere methodische Ansätze an. Die oben genannte Disposition der Arbeit deutet bereits die verschiedenen Ebenen und Perspektiven der Analyse an, die sich auf folgende theoretische Konzepte fokussiert:

1. einen dynamischen Kulturbegriff,
2. innerhalb dieses Kulturbegriffs – eine akteurszentrierte Perspektive, die Indigene wie Missionare gleichermaßen einbezieht,
3. eine (post)koloniale Verortung,
4. eine theologisch-missionswissenschaftliche Reflexion,
5. die Kosmologie und das Identitätsverständnis der Achuar und Shuar,
6. eine „Ethnologie des Christentums“ (Anthropology of Christianity).

Ad 1) Dynamischer Kulturbegriff

„Weltbilder sind keine geschlossenen oder statischen Systeme. Kulturkontakt und historische Prozesse können sowohl Zeichen bzw. Symbole, die Bedeutungen zum Ausdruck bringen, verändern, als auch ihren sozialen und politischen

Stellenwert beeinflussen.⁸ Auch religiöse Weltbilder, so Elke Mader, speisten sich als Träger zentraler kosmologischer Bedeutungsschemata aus mehreren kulturellen Traditionen und unterlägen steten Umwandlungen; sie seien das, was man allgemein hin als „synkretistisch“⁹ bezeichne – also ein „Gemisch“ unterschiedlicher Symbolwelten oder religiöser Vorstellungen und Praktiken.

Die kulturelle Dynamik, die das Fremde zum Eigenen macht und das Bewusstsein einer hybriden, christlich-indigenen Doppelzugehörigkeit stiftet, beschreibt der Begriff der *Transkulturalität*, der als theoretisches Konzept durch den kubanischen Ethnologen Fernando Ortiz (1940) begründet wurde und in den 1990er Jahren erneut prominent geworden ist. Mittlerweile hat sich der Terminus jedoch auch als systematisches Instrumentarium zur Untersuchung von Situationen des missionarischen Kulturkontakts etabliert, wie etwa der im Jahr 2003 veröffentlichte Sammelband des *Instituts für Afrikanistik* an der Universität Leipzig beweist, der sich mit den wechselseitigen Auswirkungen protestantischer Missionstätigkeiten in Afrika und Europa befasst.¹⁰ In eben dieser Publikation bestimmt Klaus Hock „transculturation“ als „analytical descriptive category referring to ... processes of translation, adaption, re-definition, and appropriation engendered by the encounter between people coming from different cultural and religious backgrounds.“¹¹ Der Definition von Hock folgend, wird in dieser Arbeit der Ansatz der *Transkulturalität* anderen vorgezogen (vgl. Kapitel 4), weil auch die katholisch-autochthone sowie die evangelikal-indigene Kirche verschiedene Prozesse des Kulturkontakts, der wechselseitigen Interaktion und Transformation beispielhaft abbilden. In ihnen werden die Grenzen zwischen dem indigenen und dem christlichen Religions- und Kultursystem neu definiert oder gar transzendiert – aus Sicht der Kirchenmitglieder könnte man wohl auch formulieren: „versöhnt“¹².

Ad 2) Akteurszentrierter Ansatz

Der Begriff der *Transkulturalität* beschreibt ein Kulturmodell, doch darf er nicht das Bild eines gleichsam systemischen Automatismus von Kulturwandel evozieren; die Autoren jener Transkulturationsprozesse und der daraus hervorgehen-

⁸ Mader 1999b: 8.

⁹ Gleichzeitig weist Elke Mader darauf hin, dass in der fachlichen Terminologie der Begriff des *Synkretismus* ein viel diskutierter ist und in der Wissenschaftsgeschichte als „synkretistisch“ bezeichnete Kulturprozesse oftmals negativ konnotiert sind (vgl. Mader 1999b: 8 sowie in diesem Kapitel: S. 31f.).

¹⁰ Vgl. Jones, Adam (ed.) (2003): *Transculturation and Modernity in Africa*. Leipzig: Institut für Afrikanistik (Mission Archives Series 22).

¹¹ Hock 2003: 30.

¹² Melville Herskovits, der den Begriff der *Akkulturation* prägte, um Prozesse des Kulturwandels zu beschreiben, bezeichnet die Reinterpretation von übernommenen Kulturelementen als deren „Versöhnung“ mit dem eigenen Kontext (vgl. 1966¹⁰: 553).

den kulturellen Übersetzungen, Adaptionen oder Appropriationen sind Menschen. Denn die synkretistische Dimension von Religion zeugt nicht nur von der inneren Dynamik kultureller Systeme, argumentiert Mader, sondern ebenso von der „Kreativität der Akteure“, die diese auf neue Weise gestalteten oder fremde Elemente in die Struktur eines bestehenden Weltbildes zu integrieren vermöchten. Diese Fähigkeit, „Sinngehalte zu verleihen ... , ist eine Quelle von Macht“, welche die Indigenen selbst im Kontext kolonialer Herrschaft und Unterdrückung zu nutzen wüssten.¹³ Die „indianischen Kirchen“ sind das Produkt verschiedener Sinnzuschreibungen, an der einerseits eben die Achuar und Shuar selbst beteiligt sind – das aber andererseits nicht ohne das (wie auch immer zu bewertende) Zutun der nicht-indigenen Missionare möglich wäre.

In ihrem 1981 publizierten Artikel *Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era* mahnte die US-amerikanische Ethnologin Judith Shapiro an, Missionare nicht länger als unbelebte Objekte einer ethnographischen Landschaft zu begreifen, die peripher für die Analyse des eigentlich zu untersuchenden Phänomens seien. Vielmehr sei die Ethnologie dazu aufgerufen, „to view missionaries themselves as the ‚natives‘ to be studied“.¹⁴

Mit Hilfe dieses doppelten akteurszentrierten Ansatzes will die Arbeit die Hintergründe der *agency* von Indigenen einerseits (vgl. Kapitel 5 und 7) und Missionaren andererseits (vgl. Kapitel 5 und 6) aufschlüsseln, um auf diese Weise die Logik der postulierten christlich-indigenen Gleichzeitigkeit nachvollziehen zu können.

Ad 3) (Post)Koloniale Verortung

Die Indigenisierungsprozesse in den „indianischen Kirchen“ der Achuar und Shuar widerspiegeln nicht nur die Macht der Akteure, die Sinn zuschreiben, sondern auch den ideologischen Kontext, der diesen Sinn legitimiert. Dies ist der des (Post)Kolonialismus.

Mit dem Beginn der postkolonialen Epoche in der Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt die Welt eine Zeit wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Umbrüche. Die staatliche Unabhängigkeit, die große Teile der so genannten „Dritten Welt“ erlangen, will nicht nur die politische Vorherrschaft der europäischen Kolonialmächte beenden, sondern die kulturelle Dominanz des Westens in eine Wiederbesinnung auf die eigenen Traditionen und Werte eintauschen. In einer zunehmend globalisierten und interdependenten Welt wird der Ruf nach „Rück-

¹³ Vgl. Mader 1999b: 8f.

¹⁴ Shapiro 1981: 130.

kehr der Ethnizität¹⁵ immer lauter. In den 1960er Jahren beginnen sich weltweit Gruppen zu mobilisieren, für die das Bewusstsein ihrer eigenen Kultur zum Motor ihres gesellschaftlichen Engagements wird.

Die *Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador* und insbesondere die *Federación de Centros Shuar*, die sich bereits in den 1960er Jahren konstituieren, stehen in direkter Verbindung mit den damals gerade begründeten „indianischen Kirchen“ der Shuar und wurden von den ausländischen Missionaren mitinitiiert (vgl. 2.3).

Auch der von einer indigenen Elite und Missionaren geführte Diskurs in den „indianischen Kirchen“ ist zweifellos durch diese postkolonialen Perspektiven geprägt (vgl. Kapitel 6). Aus diesem Grund werden im dritten Kapitel jene Aspekte dieses epochalen Paradigmenwechsels aufgezeigt, die auch zu Topoi in den evangelikal-indigenen Kirchen und besonders in der katholisch-autochthonen Kirche geworden sind: So legitimiert sich aus Sicht der Akteure deren indigener Anspruch beispielsweise in der Reflexion der asymmetrischen Strukturen des missionarischen Kulturkontakts, in der Kritik an einer eurozentrischen Herabsetzung der Jívaro-Kultur oder einer kontextualisierten Lesart der christlichen Religion – also in dem Postulat und der Projektion einer selbstbewussten indigen-christlichen Doppelzugehörigkeit der Gläubigen.

Ad 4) Theologisch-missionswissenschaftliche Reflexion

Will man die Motivation der missionarischen „natives“ (vgl. S. 24) nachvollziehen, ist es unabdingbar, auch die theologische Dimension von Mission zu berücksichtigen. Aus diesem Grund werden die innerkirchlichen Vorgaben für das Warum und Wie der christlichen Missionierung diskutiert – und zwar im Hinblick auf den Wandel, dem sie im Laufe der letzten Jahrzehnte unterlegen sind (vgl. Kapitel 6).

In der katholischen Kirche ist es das II. Vatikanische Konzil (1962–1965), das relevante innerkirchliche Reformbewegungen und theologische Neuorientierungen grundgelegt hat, die in vielem oben genanntem postkolonialen Diskurs gleichen. Es sei eine radikale Selbstbekehrung¹⁶ der Missionare, in der sich für Judith Shapiro die „postkoloniale Ära“¹⁷ der katholischen Missionspraxis in Lateinamerika ausdrückt und die sich anhand des *Inkulturationsparadigmas*, der *Befreiungstheologie* sowie der *Teología India* verdeutlichen lässt.

Die evangelikal-indigenen Kirchen der Achuar und Shuar sind hingegen ungleich weniger von postkolonialen Topoi geprägt; daher geht ihrer Gründung

¹⁵ Vgl. Hall 1994: 213ff.

¹⁶ Shapiro 1987: 136: „...the pressing concern of today’s radical missionaries is less the conversion of the Indians than the conversion of the Catholic Church“.

¹⁷ Vgl. Shapiro 1981.