

II. Decolonizing – theologische Aufbrüche und Korrekturen

Jenseits der Rechtgläubigkeit. Ansätze zu einer interkulturellen und interreligiösen Befreiungstheologie

Josef Estermann

Abstract

Half a century after the “official” beginning of Liberation Theology, it has diversified and expanded to other continents and fields. However, a deep intercultural deconstruction of the main parameters is still urgent, to reach a decolonization and depatriarchalization of theology and religion. In this paper, the author attempts to raise the challenges from the indigenous theologies of *Abya Yala* (Latin America) and in the perspective of a full interculturality and decoloniality. This task results from the very core of the Christian faith, that is, from the “incarnation” of the divine in Jesus of Nazareth, which entails the inculturation and inreligionization of his message. Only in this way will the Liberation Theology of the 21st century be truly intercultural and interreligious.

Key-Words

Liberation Theology; Intercultural Philosophy; Incarnation; Inculturation; Western Centrism; Orthodoxy.

Die theologische Reflexion auf der Grundlage indigener Spiritualitätsformen in interkultureller Perspektive sieht sich mit einer Reihe von methodologischen, hermeneutischen und epistemologischen Schwierigkeiten konfrontiert. Da der theologische Mainstream – einschließlich eines Teils der „klassischen“ Befreiungstheologie¹ – als kontextuellen Hintergrund die

1 Die Befreiungstheologie (BT) wird üblicherweise in drei Stufen unterschieden: 1. Die „klassische“ Befreiungstheologie der 1970er und 1980er Jahre, die die wichtigsten Herausforderungen, die sozioökonomische Analyse und die Bildung kirchlicher Basisgemeinschaften (*Comunidades Ecclesiales de Base*) darstellte. 2. Die diversifizierte BT entsprechend dem Aufkommen neuer Subjekte (Frauen, indigene Völker, Jugendliche, Afro-Stämmige usw.) in den 1990er Jahren und zu Beginn des Jahrtausends. 3. Eine BT, die das Thema der neoliberalen Globalisierung und der Dekolonisierung in den letzten zwanzig Jahren neu überdenkt.

Parameter der griechisch-römischen Philosophie, der westlichen Rationalität und der semitischen Spiritualität² voraussetzt, ist eine interkulturelle Dekonstruktion von „Theologie“ und „Religion“ notwendig.

Fünfzig Jahre nach dem Aufkommen dessen, was später als „Befreiungstheologie“ bezeichnet wurde, ist das globale Bild sehr ambivalent. Die „realen“ Bedingungen für die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer engagierten Befreiungstheologie bleiben bestehen, aber gleichzeitig gibt es neue Herausforderungen, die mit der Fragilität des Friedens und des ökologischen Gleichgewichts zu tun haben, aber auch mit den wachsenden sozialen Ungleichheiten und dem Wiederaufleben aller Arten von Diskriminierung (Sexismus, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Homophobie usw.). Obwohl sich die Befreiungstheologie im Laufe eines halben Jahrhunderts diversifiziert hat, bleiben viele der Herausforderungen bestehen und müssen aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts angegangen werden.³ Dies gilt sicherlich für die neue Armut, die „Refeudalisierung“ der Zivilgesellschaften, die zunehmenden autoritären oder gar neo-faschistischen Regime, die ökologische Krise und die immer noch fehlende Gleichstellung der Geschlechter. Aber die Herausforderungen betreffen auch die „indigene Frage“, die Aufgabe einer tiefgreifenden Dekolonisierung (auch von Theologie und Religion) und die Inter-Transkulturalität von Wissen und Wissenschaft.

In der vorliegenden Arbeit beschränke ich mich darauf, den Beitrag der interkulturellen Philosophie und dekolonialen Theorien für eine zukunftsfähige Befreiungstheologie darzustellen. Dabei soll es um die Perspektive einer Welt gehen, in der alle Platz haben, einschließlich der nichtmenschlichen Welt.

Zuerst zeige ich auf, dass christlicher Glaube und Theologie aufgrund der Menschwerdung Gottes immer schon kulturell „inkarniert“ und vermittelt sind. Deshalb kann keine Kultur, Philosophie oder Spiritualität ein Monopol auf die Inkulturation von Glauben und Theologie erheben; dies gilt insbesondere für die europäisch-abendländische Tradition. Da Kultur und Religion in einer engen Wechselwirkung stehen, hat sich eine zukunfts-

Eine gute und kompakte Übersicht zur Entwicklung der Theologie in Lateinamerika in den letzten fünfzig Jahren bietet: von Sinner 2015.

2 Während die katholische Theologie stärker in der griechisch-römischen philosophischen Tradition verankert ist, sind die protestantischen Theologien mehr oder weniger stark mit der europäischen und nordamerikanischen Moderne (liberaler Ausrichtung) verbunden, sind aber auch im Platonismus (vermittelt durch Augustinus und Luther) verwurzelt.

3 Vgl. dazu Gmainer-Pranzl 2015.

gerichtete Befreiungstheologie auch interreligiös zu verstehen. Schließlich sollen diese Überlegungen am Beispiel der indigenen Theologien Lateinamerikas geprüft und veranschaulicht werden.

1. „Inkarnation“ als „Inkulturation“

Der Dreh- und Angelpunkt des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie ist das biblische Bekenntnis zur Annäherung des Göttlichen an das Menschliche in der Inkarnation (oder Menschwerdung) Gottes in Jesus von Nazareth. Dieses *Theologumenon*, ein Skandal für jede Art von platonischer und idealistischer Philosophie⁴, hat Auswirkungen auf die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu den vielfältigen Religionen, Kulturen, Zivilisationen und Spiritualitätsformen der Menschheit. Das Paradigma der „Inkarnation“ setzt – abgesehen davon, dass sie sich im Kontext der jüdischen Religion, der semitischen Spiritualität, der griechisch-römischen Philosophie und des Römischen Rechts ereignet hat – eine positive Wertschätzung des „Fleisches“ (nicht im paulinischen Sinn)⁵ voraus, d. h. der „materiellen“ Bedingungen des Evangeliums und seiner Verwirklichung im Reich Gottes.

Indem Gott Mensch wurde, wurde er/sie auch „Fleisch“, wurde er/sie konkret, materiell, körperlich, kulturell, religiös, historisch, kosmisch („der Text wurde Kontext“). Was der Begriff „Schöpfung“ bekräftigt – die innere Güte von allem Geschaffenen – wird in der Inkarnation bestätigt: „... und er sah, dass alles gut war“ (Gen 1,4;10;12;18;21;25;31). Jesus Christus ist die Ratifizierung und Bestätigung des Willens Gottes in der Schöpfung. Deshalb ist es völlig unchristlich, einen manichäischen Dualismus zwischen dem Materiellen und dem Geistigen, zwischen dem Fleischlichen und Psychi-

4 Es ist erwähnenswert, dass in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Übereinstimmung mit der neuplatonischen und gnostischen Philosophie die Versuchung bestand, das Körperliche und Fleischliche sowohl in der Gestalt Jesu Christi als auch in der Anthropologie und Metaphysik im Allgemeinen auszugrenzen und zu unterdrücken.

5 Eines der hermeneutischen Probleme ist die Verwechslung des in den neuplatonischen Philosophien vorherrschenden Konzepts des „Fleisches“ (und des „Geistes“) mit dem entsprechenden paulinischen Begriff. Während es sich bei Paulus um ein ethisch-soteriologisches Kriterium handelte, war der philosophische Hintergrund der frühen Kirchenväter (Tertullian, Irenäus, Origenes und sogar Augustinus) platonisch, manichäisch und gnostisch, d. h. metaphysisch und anthropologisch. Vgl. dazu Frevel 2000; Sand 1967.

schen, zwischen Körper und Seele, Geist und Materie zu postulieren. Der (Neo-) Platonismus ist in die christliche Dogmatik und Theologie so weit eingedrungen, dass viele Menschen nicht mehr unterscheiden zwischen dem, was genuin biblisches Denken ist, und dem, was dem platonischen (und später aristotelischen) philosophischen Milieu angehört.⁶

Der paulinische Antagonismus zwischen „Fleisch“ und „Geist“ bezieht sich nicht auf zwei unvereinbare metaphysische Prinzipien, sondern auf zwei Lebensweisen, zwei Arten der Beziehung zu den Anderen und zum Heiligen, zwei ethische und axiologische Paradigmen. Leider hat die Wirkungsgeschichte seiner Texte und deren Rezeption bei den Kirchenvätern zu einer Abwertung des Körperlichen, der Sexualität, des Kontingenten und Historischen, der Materialität und Kulturalität als Ausdruck des „Fleisches“ geführt. Dem Modell der „Inkarnation“ folgend erweist sich dieser Manichäismus als echte Blasphemie, denn er verachtet die bevorzugte Form, in der Gott beschlossen hat, sich zu offenbaren und die Welt von Unterdrückung und Ungerechtigkeit zu befreien.

Das gilt auch für das, was oft „Kultur“ genannt wird. Eine der unverzichtbaren Formen der „Inkarnation“ Gottes ist seine „Inkulturation“, oder – wie in protestantischen Kreisen bevorzugt – seine „Kontextualisierung“⁷. Indem er oder sie sich in der Person Jesu von Nazareth inkarniert, werden Gott und sein/ihr Plan notwendigerweise zur „Kultur“, zum kulturellen und religiösen Ausdruck. Diese Formel, die sich in dem scheinbaren Widerspruch äußert, dass das Ewige, Notwendige und Überkulturelle (das „Göttliche“) zeitlich, kontingent, kulturell und religiös bestimmt wird, hat

6 Während das apostolische Glaubensbekenntnis von der „Auferstehung des Fleisches“ spricht, gibt es in der Vorstellung vieler gläubiger Christ:innen die „Trennung von Seele und Leib beim Tod“, die „Unsterblichkeit der Seele“ oder gar die „ewige Präexistenz der Seele“, alles platonische und (teilweise) aristotelische Prinzipien. Die Befreiungstheologie hat zu Recht hervorgehoben, dass das apostolische Glaubensbekenntnis von der Geburt Jesu zu seinem Tod „springe“, ohne sein Leben und seine Botschaft, sein Beispiel und seine konkreten Befreiungstaten zu berücksichtigen. Dies kann als Reminiszenz dieses neoplatonischen Eskapismus oder dogmatischen Doketismus gesehen werden. Dagegen argumentiert die Befreiungstheologie, dass „[Jesu] ganzes Leben heilsrelevant“ sei (Bravo 1995: 565), die entsprechende Christologie ist eine „narrative“.

7 Während in der katholischen Welt das Paradigma der „Inkulturation“ seit den 1980er Jahren angewandt wird (in Lateinamerika ausdrücklich seit der Vierten CELAM-Konferenz in Santo Domingo 1992), wird in den protestantischen Theologien eher das Paradigma der „Kontextualisierung“ verwendet. Der Hauptunterschied liegt darin, dass die katholische Theologie in erster Linie die Kulturen als theologische „Orte“ betrachtet, während die protestantischen Theologien das Feld der Korrelation zwischen Glauben und Wirklichkeit weiter verstehen.

zu unzähligen theologischen Überlegungen über das „Wesentliche“ und das „Zufällige“ des christlichen Glaubens geführt. Natürlich wird in diesem Fall das aristotelische Schema des universalen Hylemorphismus, ein latenter metaphysischer Dualismus, als Bezugsrahmen und Grundlage des christlichen Glaubensbekenntnisses (*Symbolon*) verwendet.⁸

Wir können die Frage sogar noch weiter vertiefen (wie Anselm von Canterbury in seinem Werk *Cur Deus homo* - Warum Gott Mensch geworden ist)⁹: Was bedeutet es, dass Gott sich in einem Mann, einem Juden, einem Palästinenser, einem Zimmermannssohn, einem Aramäisch sprechenden Menschen inkarniert hat? Hätte er sich auch in einer Frau, einer Buddhistin, einer Koreanerin, einer evangelischen Pfarrerstochter, einer indigenen Aymara-Frau inkarnieren können? Was bedeutet die kontingente und historische Tatsache der Inkarnation Gottes in der konkreten Person des Jesus von Nazareth für den Glauben, für die Theologie, für die Lehre, das Dogma, den interreligiösen Dialog? Oder anders gefragt: Ist die konkrete „Kultur“, in der sich Gott inkarniert – einschließlich der jüdischen Religion –, ein „wesentlicher“ oder eher ein „kontingenter“ Aspekt für den Inhalt des Glaubens?

Diese Fragen sind von großer Bedeutung für die Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Kulturen, Religionen, Zivilisationen und Lebensformen als der „ursprünglichen Kultur“ der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth. Wenn wir „Kulturalität“ als einen unverzichtbaren Aspekt des Menschseins betrachten (wie Sozialität, Intellektualität, Körperlichkeit usw.), haben die Inkarnation und der darauf fußende Glaube notwendigerweise ein kulturelles, historisches, religiöses, philosophisches, zivilisatorisches und materielles „Kleid“. Es ist interessant

8 Aristoteles hat zwar den platonischen Dualismus von Geist und Materie in der strukturellen gegenseitigen Koexistenz von Form und Materie „verdieesseitigt“, aber in der Ausweitung auf eine Substanz- und Wesensmetaphysik bildet sich ein neuer Dualismus heraus, der anthropologisch und ethisch schwerwiegende Folgen hat.

Metaphorisch kann man die beiden „idealen“ Modelle durch den „Pfirsichtyp“ und den „Zwiebeltyp“ veranschaulichen. Der „Pfirsichtyp“ basiert auf der Überzeugung, dass der Glaube und sein Inhalt einen supra- oder metakulturellen harten Kern (den Pfirsichkern) bilden, der durch Zeit und Kultur hindurch intakt bleibt. Der „Zwiebeltyp“ hingegen geht davon aus, dass in jedem der kulturellen „Blätter“ das Wesentliche des Glaubens vorhanden ist, oder anders ausgedrückt, dass der Glaube inhärent kulturell ist. Es gibt keinen supra- oder metakulturellen harten Kern, sondern das einzige Suprakulturelle ist das Göttliche selbst, aber nicht unsere Art, uns darauf zu beziehen, oder die Art, wie wir darüber sprechen (Theologie). Vgl. Estermann 2012b: 52-54.

9 Entstanden zwischen 1094 und 1098; für die zweisprachige Ausgabe siehe Schmitt 1995.

und auffallend zu sehen, dass die Verfechter einer vermeintlichen Rechtgläubigkeit auf der „dogmatischen“ Rolle Jesu als zölibatärem Mann bestehen, nicht aber auf der Tatsache, dass er u. a. Jude und Palästinenser war.

Bevor der Glaube „inkulturiert“ oder „kontextualisiert“ wird – in Asien spricht man sogar von der „Inreligionisierung“ des Glaubens¹⁰ – ist Gott selbst „inkulturiert“, „kontextualisiert“ und „inreligionisiert“ worden. Die „Inreligionisierung“ ist dabei die konsequente Weiterführung der „Inkulturation“, insofern Kulturen immer auch religiöse Deutungssysteme sind und Religionen immer kulturelle Ausprägungen und Vermittlungen erfahren. Im Falle eines offensichtlich plurireligiösen Kontextes wie in Asien kommen christlicher Glaube und Theologie nicht darum herum, ihre anders-religiöse Vermittlung (im Buddhismus, Hinduismus, Daoismus usw.) zu denken und zu gestalten.¹¹ Im Falle der indigenen Religionen Lateinamerikas wird diese Problematik erst jetzt manifest, da das Narrativ eines durch und durch „katholischen“ Kontinents in sich zusammenfällt. Die Aussage, Jesus sei ganz und gar jüdisch und nicht christlich gewesen, hat bei meinen Studentinnen und Studenten immer für eine gewisse Empörung gesorgt.¹²

10 Die asiatischen (und afrikanischen) Kulturen sind im Kontrast zu Lateinamerika in hohem Maße von nichtchristlichen religiösen Elementen und Praktiken durchdrungen (Islam, Buddhismus, Hinduismus, Shintoismus, Daoismus, Konfuzianismus usw.), so dass jeder Versuch einer „Inkulturation“ des christlichen Glaubens eine „Inreligionisierung“ (Aloysius Pieris) desselben nach sich zieht, mit all den damit verbundenen Problemen. Im Zusammenhang mit den indigenen Religionen von *Abya Yala* (indigene Bezeichnung für Lateinamerika) muss die Aufgabe der „Inkulturation“ im Sinne einer „Inreligionisierung“ neu überdacht werden, allerdings unter Aufgabe eines monolithischen westlichen Konzepts dessen, was „Religion“ ist. Der Begriff *Inreligionization* oder *Enreligionisation* stammt vom sri-lankischen Befreiungstheologen Aloysius Pieris (Pieris 1988: 52).

11 Es ist interessant zu sehen, dass sich das evangelische *International Journal of Frontier Missiology* in der Januar-März-Ausgabe 2022 explizit dem Thema der „Inreligionisierung“ widmete. Vgl. insbesondere den Diskussionsbeitrag von Kang-San Tang, „Call for inreligionization“ (Kang-San 2022). Der Begriff, wie er vom katholischen Theologen Aloysius Pieris geprägt worden war, wurde 1991 vom Missionswissenschaftler David Bosch in die evangelische Welt eingebracht (Bosch 1991: 478). Vgl. auch Santosh 1987.

12 Das apostolische Glaubensbekenntnis besteht nicht auf dem „Jüdischsein“ Jesu und erwähnt sein „menschliches“ Leben (Predigt, Begegnungen, Nachfolge usw.) nicht, mit Ausnahme seiner Geburt, seines Leidens und seines Todes. Diese Tatsache spiegelt eine Theologie wider, die dem Doketismus verpflichtet ist und sich auf die damals vorherrschende Philosophie des (Neo-) Platonismus als metaphysischen Orientierungsrahmen beruft. Auch die Tatsache, dass Jesus niemals die Trennung von Seele und Körper oder die Existenz einer Unterwelt behauptet hat, sondern die

2. Kultur und (Kosmo-)Spiritualität

Die oben erwähnte interkulturelle „Dekonstruktion“ der vorherrschenden akademischen Theologie besteht aus einem dialektischen und diatopischen¹³ Prozess der „Exkulturation“ und „Reinkulturation“, und zwar als ein nie endender Prozess. Es gibt keinen rein suprakulturellen Glauben (außer in der Utopie der „Gottesschau“), denn als Gläubige (und Nicht-Gläubige) sind wir kulturelle Wesen (mit allen ihren Konsequenzen: Frauen oder Männer, reich oder arm, Europäer:innen oder Bantu, jung oder alt). Suprakulturalität¹⁴ ist eine begriffliche Abstraktion, die auf superkulturelle Weise hypostasiert wurde: Eine bestimmte Kultur – die westeuropäische Kultur griechisch-römischer Prägung – hat sich allmählich als „orthodoxe Kultur“ und Richtlinie für Glaubensäußerungen durchgesetzt. Angefangen bei der Sprache, die lange Zeit griechisch und lateinisch war, über die kanonischen Symbole der Eucharistie (Brot und Wein) bis hin zur begrifflichen Formulierung des Glaubensbekenntnisses („Vater“; „Hypostase“; „Person“; „Substanz“) und dem Ausschluss von Frauen (weibliches Priestertum usw.), von Menschen mit nicht-heteronormativer sexueller Orientierung, von indigenen Völkern, von Menschen anderen Glaubens.

Ich möchte betonen, dass das „Religiöse“ keine Ausnahme darstellt, sondern Teil der menschlichen „Kulturalität“ ist. Aus diesem Grund hat die dialektische Theologie (Karl Barth und andere) versucht, eine klare Unterscheidung zwischen „Glaube“ und „Religion“ zu treffen, obwohl auch der Glaube nicht völlig frei von kulturellen Aspekten und Elementen ist. Der interkulturelle Ansatz unterstreicht die „Kulturalität“ aller menschlichen

Herrschaft Gottes und die Auferstehung des Fleisches, rief bei meinen Studierenden immer wieder Erstaunen und Unverständnis hervor.

- 13 Man kann von einer „diatopischen Hermeneutik“ (zwischen zwei *Topoi* oder kulturellen Orten) sprechen, die symmetrisch und respektvoll zwischen der dominanten westlichen Kultur und den subalternen indigenen Kulturen angewendet wird. Siehe Estermann 2020.
- 14 Es muss zwischen Suprakulturalität (oder Metakulturalität) und Superkulturalität unterschieden werden. Suprakulturalität betont die Existenz und Gültigkeit bestimmter Werte, Wahrheiten und Merkmale des Glaubens jenseits jeder kulturellen Bestimmung, d. h. jenseits jeder Form von „Inkulturation“ oder „Kontextualisierung“. Die Superkulturalität betont den privilegierten oder monopolisierten Wert einer bestimmten Kultur (oder Zivilisation) gegenüber anderen Kulturen in Bezug auf die „Inkarnation“ und „Inkulturation“ Gottes. Im Fall des Christentums wäre die Superkultur seit der „Konstantinischen Wende“ (315) die westliche Kultur griechisch-römischen Ursprungs. Wie man sieht, bevorzuge ich den „Zwiebeltyp“ der Beziehung zwischen Glauben und Kultur (siehe Fußnote 8).

Aspekte und Dimensionen, von der Art zu lieben bis zur Art zu denken; von der Art, das Heilige zu begreifen, bis zur Art zu essen und zu trinken. Auch eine scheinbar „reine“ und „suprakulturelle“ religiöse Lehre – ein Anspruch bestimmter neupfingstlerischer und „fundamentalistischer“ Kirchen – beinhaltet kulturelle und zivilisatorische „Werte“. Der umstrittene religiöse „Synkretismus“ der Anden ist also nichts Exklusives, sondern seit den Anfängen in jeder Religion und jedem Glauben vorhanden. Das Christentum war schon immer „synkretistisch“ und wird es auch in Zukunft sein, weil es sich immer in bestimmten Kulturen und religiösen Kontexten „verkörpert“ hat und weiterhin verkörpert wird.

Indem er oder sie sich in Jesus von Nazareth inkarnierte, hat sich Gott für die „Unreinheit“ des religiösen Synkretismus¹⁵ entschieden, der sich später im „theologischen Synkretismus“ von semitischer Tradition und griechisch-römischer Philosophie manifestiert. Jesus hatte eine sehr tiefe jüdische „Spiritualität“ und dennoch – oder gerade deshalb – war er in der Lage, den Weg zu anderen Spiritualitätsformen und Kulturen zu öffnen, wie das Beispiel des Paulus von Tarsus zeigt. Dieser verstand (auf visionäre Weise), dass das „Jüdischsein“ der Inkarnation Gottes keine Zwangsjacke für den Prozess der Synkretisierung und Inkulturation in der „heidnischen“ griechischen und römischen Welt darstellt, indem er sich auf dem Konzil von Jerusalem gegen die „essentialistische“ und „fundamentalistische“ Linie des Petrus durchsetzte.¹⁶

15 Ich gehe von einem „neutralen“ Begriff des Synkretismus aus, also der kultur- und religionsgeschichtlichen Tatsache, dass sich Religionen und ihre Vertreter:innen immer Elemente anderer religiöser Traditionen aneignen, die allerdings immer kontingent und deshalb veränderbar bleiben. Dies im Gegensatz zur These von Joseph Ratzinger, für den die „hellenistische Inkulturation“ des christlichen Glaubens einen derart intensiven Grad an gegenseitiger Durchdringung darstelle, dass der Hellenismus fortan zum integralen und unabänderlichen Bestandteil christlichen Selbstverständnisses geworden sei. In der Vorlesung an der Universität von Regensburg am 12. September 2006 hat er als Papst Benedikt XVI. einmal mehr die unverzichtbare Rolle des griechischen Logos für die theologische Reflexion des christlichen Glaubens hervorgehoben, nachdem er dies schon zuvor in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskommission getan hatte: „Das Christentum ist ... die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“ (Ratzinger 1983: 68).

16 Das bedeutet natürlich nicht, dass Paulus sein Judentum aufgeben hätte. Nur, dass er das „Jüdischsein“ in einem universalen oder kulturübergreifenden Sinn interpretiert und damit den pharisäischen und zelotischen Ethnozentrismus überwunden hat. Es ist völlig anachronistisch, von den Anhänger:innen Jesu als „Christ:innen“ im Sinne von Mitgliedern einer neuen „Religion“ zu sprechen; bis zum dritten Jahrhun-

Die Frage der „Beschneidung“ (und des Sabbats, der biologischen Erbfolge, der Sprache usw.) war der Prüfstein für die missionarische Öffnung der neuen „Religion“ (die anfangs eher ein „jüdischer Zweig oder eine Sekte“ denn eine neue Religion war) für andere Kulturen und Zivilisationen. Doch trotz dieser paulinischen „Freiheit“ tappten Paulus und seine Nachfolger¹⁷ in eine weitere superkulturelle (und ethnozentrische) Falle, indem sie von ihren Gläubigen und von der späteren Theologie die „hellenistische Beschneidung“¹⁸, also die „Hellenisierung“ der neuen „Religion“ und damit die Inkulturation in die griechisch-römische und abendländische Zivilisation verlangten.

Wir können dies auch im lateinamerikanischen Kontext sehen, von Pater Valverde, der Pizarro bei der Eroberung begleitete, bis hin zu evangelikalen Pastoren, die auf der „zivilisierten“ Sprache des Spanischen, dem Anzug als angemessene Kleidung und Begriffen westlichen Ursprungs für das Göttliche („Vater“; „ewig“; „absolut“ usw.) bestehen.¹⁹

dert n. Chr. wurde die neue „jesuanische“ Bewegung als eine Reformbewegung des Judentums und nicht als eine neue „Religion“ angesehen.

- 17 Es ist eine laufende Debatte, ob die „Hellenisierung“ des neuen Christusglaubens schon mit Paulus oder erst mit den Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts (Ireneus, Origenes, Tertullian usw.) eingesetzt hat. In seinen Briefen kämpft Paulus mit einer hellenistischen „Sprache“ gegen eine explizit hellenistische Auslegung der Frohbotschaft, wird aber doch von vielen Elementen derselben eingeholt (Spiritualisierung; Gegensatz von Gesetz und Geist; misogyner Unterton usw.).
- 18 Dieser (polemische) Ausdruck bezieht sich auf die Kapitulation von Paulus vor den Philosophien des Hellenismus, nachdem er in seinem Kampf gegen die „jüdische Beschneidung“ in der Auseinandersetzung mit Petrus siegreich geblieben war. Es gehört zur Tragik der Geschichte des Christentums, dass die vom Geist verkündete „innere Beschneidung“ (Röm 2,29), die uns zur Freiheit in Christus führen soll, sich nach und nach in eine intellektuelle Unterwerfung unter das philosophische Paradigma des Hellenismus verwandelt hat. Konkrete Folgen dieser „intellektuellen Beschneidung“ sind (unter anderem) ein starker metaphysischer und anthropologischer Dualismus, die Missachtung von Sinnlichkeit, Körperlichkeit und Weltlichkeit, verschiedene Formen von Sexismus und Rassismus sowie ein latenter theologischer Determinismus.
- 19 Die „westliche“ Ausprägung der theologischen Ausbildung in Seminaren, Hochschulen und Universitäten in Lateinamerika ist berüchtigt. Es muss nicht nur eine europäische Sprache (Spanisch, Englisch, Portugiesisch) verwendet werden, sondern auch eine binär-exklusive Rationalität, eine unidirektionale logische Methodik und eine westliche Terminologie. Selbst die „klassische“ Befreiungstheologie war in ihren Konzeptualisierungen stark eurozentrisch und westlich geprägt. Vgl. Estermann 2013. Zu den neuen „Kampagnen zur Ausrottung des Götzendienstes“ seitens fundamentalistischer Kirchen, siehe: Sparks 2010.

Indigene Spiritualitätsformen sind – wie jede andere Spiritualität – integraler Bestandteil einer bestimmten „Kultur“; sie bilden deren tiefe und unverzichtbare Verankerung, ihre Orientierungs- und Sinndimension. Meiner Meinung nach ist es unmöglich und sogar gewaltsam, die „rein kulturellen“ Aspekte von den „spirituellen und religiösen“ Aspekten einer Kultur zu trennen.²⁰ Es gibt bestimmte Kirchen und religiöse Bewegungen (insbesondere evangelikale neupfingstlich und fundamentalistisch orientierte), die gegenüber der andinen Welt die folgende Position vertreten: „Andenkultur ja – andine Religion (Religiosität oder Spiritualität) nein!“ Die Aymara- oder Quechua-Sprache wird zugelassen, aber nicht das Koka-Blatt oder die *Waxt'a* (andines Ritual); es wird eine manichäische Unterscheidung zwischen dem, was „von Gott“, und dem, was „vom Teufel“ kommt, getroffen. Gleichzeitig werden fremde kulturelle „Werte“ wie Individualismus, Schriftlichkeit, Privatsphäre und Selbstoptimierung gefördert.²¹

Es ist notwendig, die „Kulturalität“ der Religionen, ihre Dimension der Vermittlung und der menschlichen Unterstützung zu betonen, um nicht in einen monokulturellen oder gar monoreligiösen „Dogmatismus“ zu verfallen. Die Religionen erlösen nicht²², sondern stellen eine bestimmte Art und Weise der Verbindung mit dem Geheimnis des Lebens dar, eine Orthopraxis, wie die Befreiungstheologie sagen würde, so dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Tradition eine historische und kulturelle Tatsache ist, aber keinesfalls eine unabdingbare Voraussetzung für Erlösung oder Befreiung.

Die Nicht-Begegnung zwischen dem letzten Inka Atawallpa und Pater Valverde (als kirchlichem Vertreter des Eroberers Pizarro) 1532 in Cajamarca veranschaulicht die diametral entgegengesetzten theologischen Logiken: während für Valverde das Buch der Bibel Gottes Wort ist, ist es für Atawallpa nur ein toter Gegenstand, weil Gott im Wind, Regen und Donner zu ihm spricht. Vgl. Estermann 2012b: 24-26.

20 Der rituelle Gebrauch des Kokablattes (vom *Pijcheo* bis zur *Mesa* in den Anden) ist nicht einfach ein „kulturelles“ Phänomen, das völlig frei von religiösen und spirituellen Konnotationen ist. Eine ähnliche Ausgangslage bot sich im 18. Jahrhundert im berühmten „Ritenstreit“ im Rahmen der Evangelisierung Chinas, bei dem die „Religiosität“ oder „Kulturalität“ der Ahnenverehrung zur Debatte stand.

21 Dies zeigt sich etwa in der Abwertung der mündlichen Traditionen zugunsten einer „Buchkultur“ (auch im religiösen Sinne), in der Fokussierung auf die Kernfamilie auf Kosten der Gemeinschaft, in der westlichen Kleidung als *Dress Code* und in der Vergabe von Stipendien zum Studium in den USA. Viele der Neupfingst-Kirchen zeigen eine „kulturelle Kurzsichtigkeit“, indem sie die indigenen Kulturen der Vorfahren als „teuflich“ verurteilen und die (merkantilen) Werte der nordamerikanischen Zivilisation als „göttlich“ und „evangelisch“ preisen.

22 Siehe dazu Estermann 2012a.

3. Befreiungstheologie im Kontext des religiösen Pluralismus

Das Bewusstsein für die Pluralität der Religionen und Spiritualitätsformen in *Abya Yala* (die indigene Bezeichnung für Lateinamerika)²³ ist noch sehr jung. Bis vor kurzem herrschte in Lateinamerika die Vorstellung von der „Christenheit“ (*cristiandad*) oder gar von einem durch und durch „katholischen“ Kontinent vor. In den letzten zwei Jahrzehnten wurde jedoch nicht nur der multikonfessionelle Charakter des Christentums in Lateinamerika festgestellt, sondern auch das Vorhandensein und die Gültigkeit indigener und afroamerikanischer „Religionen“ (insbesondere seit dem 500. Jahrestag der Eroberung im Jahr 1992), seien sie nun nicht-christlicher oder synkretistischer Natur.

Eine kulturübergreifende und kritische Dekonstruktion der vorherrschenden Konzeptionen von „Religion“, „Religiosität“ und „Spiritualität“ ist unabdingbar. In den empirischen Religionswissenschaften (insbesondere in der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft) wurde der Begriff der „Religion“ lange Zeit auf die „Weltreligionen“²⁴ beschränkt, im Bestreben, die „natürlichen Religionen“ (einschließlich der religiösen Traditionen von *Abya Yala*) zu disqualifizieren. So wie das indigene Denken oft als „Weltanschauung“ oder einfach als „Weisheit“ (und nicht als „Philosophie“) bezeichnet wird, so werden auch die indigenen religiösen Traditionen oft als „Religiositäten“ oder einfach als „Spiritualitätsformen“ oder „Kosmovisionen“ bezeichnet. Im Übrigen gibt es hier einen Diskurs, der auch theologische Züge trägt und eine entsprechende Absicht verfolgt: Wenn es sich nicht wirklich um „Religionen“ handelt, geht es nicht eigentlich um einen „interreligiösen Dialog“, sondern bloß um die Eingliederung der jeweiligen

23 Der Begriff *Abya Yala*, der auf die Ethnie der Kuna in Panama zurückgeht, bedeutet wörtlich „Land in voller Reife“ und wurde in den frühen 1980er Jahren vom bolivianischen Aymara-Führer Takir Mamani als indigene Bezeichnung für den von den Eroberern „Amerika“ genannten Kontinent vorgeschlagen. Das Wort „Amerika“ leitet sich bekanntlich vom italienischen Seefahrer und Kartographen Amerigo Vespucci (1454-1512) ab, dessen *Lettera* 1507 vom Deutschen Martin Waldseemüller in lateinischer Sprache veröffentlicht wurden, in der er den neuen Kontinent nach dem Seefahrer „Amerika“ benannte. Vor 1507 waren die neu „entdeckten“ Regionen als „Westindien“ bekannt. *Abya Yala* wird heute von weiten Teilen der indigenen und akademischen Welt als alternativer, nicht-eurozentrischer Name für „Amerika“ verwendet.

24 Der Begriff der „Weltreligionen“ ist das Produkt des philosophischen Deutschen Idealismus, insbesondere von Hegel und Schelling. Darüber hinaus werden im Deutschen oft „Hochreligionen“ von allen Arten von Naturreligionen unterschieden, wobei ein klar diskriminierender und okzidentozentrischer Ansatz verfolgt wird.

„Spiritualitätsformen“ in die christliche Religion, wie es in der Kolonialzeit geschehen ist und bis heute weitgehend noch immer geschieht.

Der vorherrschende Begriff der „Religion“ betont die Institutionalität, den doktrinären Charakter (Dogma), den Besitz heiliger Schriften und eine hierarchische Organisation (im wörtlichen Sinne der „heiligen Regierung“) des religiösen Phänomens. Indigenen „Religionen“ fehlten all diese Voraussetzungen und sie könnten daher nicht als eigenständige „Religionen“ betrachtet werden, so die noch immer vorherrschende Position der Religionssoziologie und Religionstheologie.²⁵ Der oben genannte Begriff ist jedoch kulturell in besonderer Weise westlich (also monokulturell) „aufgeladen“ und kann nicht einfach universalisiert werden. Andererseits gibt es Teile der indigenen Völker, die den Begriff „Religion“ ebenfalls ablehnen, mit dem Argument, dass man, um sich „neu zu verbinden“ (in Anspielung auf den etymologischen Gehalt des Wortes), sich zuvor „entbinden“ müsse, was nicht ihrem Verständnis als ausgesprochen „spirituelle“ Völker entspricht.²⁶

Für die Theologie in interkultureller Perspektive und im Kontext des religiösen Pluralismus besteht die grundlegende Frage darin, ob die „religiöse“ Identität exklusiv oder eher inklusiv zu verstehen ist. Das heißt: Ist es möglich, dass Gott sich in anderen Religionen als dem Christentum oder, je nach Standpunkt, außerhalb des Katholizismus, des Methodismus, der Adventisten, der „Assembly of God“-Kirche usw. offenbart? Ist es möglich, dass Andersgläubige und Angehörige anderer Religionen gerettet werden können? In dieser Frage vertreten die christlichen Konfessionen, und innerhalb dieser die verschiedenen Strömungen, sehr unterschiedliche Positionen. Die Frage hat viel mit dem theologischen Ansatz bezüglich Erlösung und Heil zu tun, der sich direkt auf die Missionstheologie auswirkt und in den Begriffen von „Bekehrung“ und „Evangelisierung“ zum Tragen kommt.

25 Im Masterlehrgang „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess“, der von der Universität Salzburg in Zusammenarbeit mit den Bildungshäusern St. Virgil in Salzburg, RomeroHaus in Luzern und Lasalle-Haus in Bad Schönbrunn (beide Schweiz) seit über 15 Jahren durchgeführt wird, sind „indigene Religionen“ erst ab der nächsten Durchführung 2024-2027 (Österreich), bzw. 2025-2028 (Schweiz) vorgesehen.

26 Natürlich ist auch der Begriff „Spiritualität“ heikel und westlich-kulturell geprägt; er bezieht sich in historischer Perspektive auf den Heiligen Geist, aber auch auf den Geist als philosophisches Konzept, das vom (Neo-) Platonismus der materiellen und körperlichen Welt entgegengesetzt wird. Die andine „Spiritualität“ ist jedoch sehr materiell und körperlich und steht in Spannung mit dem abendländischen Verständnis. Die andinen Menschen sprechen von ihrer „Spiritualität“ eher im Sinne von „unsere Art zu sein“ oder „unsere Art zu leben“.

Betont man beispielsweise einen ausgesprochen ekklesiozentrischen Ansatz (*extra ecclesiam nulla salus*: „außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“), so wird das für die Frage des religiösen Pluralismus gewählte Modell ein radikaler Exklusivismus sein. Neigt man eher zu einem christologischen Ansatz, hängt das gewählte Modell vom Grad der Implizitheit oder Explizitheit dessen ab, was wir mit „Christus“ meinen (z. B. die Vorstellungen von einem „anonymen Christentum“, von einem „kosmischen Christus“)²⁷ und kann sowohl zu religiösem Exklusivismus als auch Inklusivismus führen. Wählt man einen pneumatologischen oder regnozentrischen Ansatz (*regnum*: „Reich Gottes“), führt dies wahrscheinlich zu einem inklusivistischen oder sogar pluralistischen Standpunkt. Nimmt man schließlich eine eher historische und interkulturelle Perspektive ein, wird deutlich, dass der Zweck der *Missio Dei* und der Inkarnation in Jesus von Nazareth nicht darin bestand, eine neue Religion zu „begründen“ oder das jüdische Volk zu einer Religion zu „bekehren“, die noch nicht existierte.

Für Jesus war die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nie eine Voraussetzung oder gar eine *conditio sine qua non* für das Heil (wie seine „Glaubens“-Begegnungen mit nicht-jüdischen Menschen wie dem „guten“ Samariter, der Frau aus Samaria, dem Zöllner usw. zeigen). Jesus wollte nicht, dass die Jüdinnen und Juden ihren Glauben aufgeben – er selbst tat dies bis zu seinem Tod am Kreuz nicht –, sondern dass sie „bessere jüdische Menschen“ werden. Die Einladung Jesu galt der Herrschaft Gottes (*reinado de Dios*)²⁸, d. h. der Gerechtigkeit der Seligpreisungen, und

27 Die Figur des „anonymen (oder impliziten) Christentums“ stammt von Karl Rahner, der auf einer christlichen Anthropologie aufbaut; Hans Urs von Balthasar war der heftigste Kontrahent in einer hitzigen Debatte um die Frage der Heilswirksamkeit eines „impliziten“ Christentums. Vgl. Lamadrid 1995. Die Figur des „kosmischen Christus“ stammt ursprünglich aus der Anthroposophie (Rudolf Steiner), wurde dann von Pierre Teilhard de Chardin, Matthew Fox, Jürgen Moltmann und Leonardo Boff im Sinne einer Ökothologie umgedeutet und erlebte vor allem im asiatischen Kontext (Madathilparampil Thomas in Indien, Daniel Niles in Sri Lanka, Wanf Weifan in China) im Rahmen der pluralistischen Religionstheologie eine Neuinterpretation, die zum Teil zu Polemik und – im Falle der katholischen Kirche – Verurteilungen führte. Vgl. Dupuis 2010; Estermann 2007.

28 Die Übersetzung des griechischen *Basileia tou Theou* als „Reich Gottes“, bzw. im Spanischen als *Reino de Dios* wurde von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie immer wieder kritisiert, da sie sich zu stark an den weltlichen Begriff des *Empire* anlehne. Deshalb wurde im Spanischen der Begriff *Reinado de Dios* und im Deutschen „Herrschaft Gottes“ vorgeschlagen, was allerdings von feministischer Seite wiederum als patriarchal verwurzeltes „Kyriarchat“ (Elisabeth Schüssler Fiorenza) in Frage gestellt wurde. Vgl. Schüssler Fiorenza 2007.

nicht einer neuen Religion oder einem bestimmten Glaubensbekenntnis (Rechtläubigkeit). Im Gegensatz zu der pharisäischen Fraktion, die an der Heilsfunktion der Orthodoxie („Gesetz“) festhielt, verteidigte Jesus die Heilsfunktion der Orthopraxis („Liebe“) und der göttlichen Gnade.

Wenn wir „Spiritualität“ als eine Art des Seins und der Beziehung zu Anderen, zur Welt und zum Göttlichen verstehen, kann sie in jeder religiösen Tradition und sogar bei Menschen gefunden werden, die sich als Agnostiker:innen oder Atheist:innen betrachten. Wie das Wort „Spiritualität“ schon andeutet, handelt es sich um eine Existenz im Einklang mit der Geistkraft, die „weht, wo sie will“, über institutionelle, lehrmäßige und religiöse Grenzen hinweg. Der in der Schöpfungserzählung der Genesis bezeugte Schöpfungsglauben – der dem Judentum, dem Christentum und teilweise dem Islam, ja sogar den indigenen Religionen gemeinsam ist – unterstreicht die ökumenische und kosmische Dimension von Gottes Geist. Gott ist größer als jede Religion, jedes Glaubensbekenntnis und jede Doktrin, denn er/sie war schon immer „vor der Ankunft der Missionare da“.²⁹ Eine Theologie des religiösen Pluralismus (jenseits von Exklusivismus und Inklusivismus) ist eher der Inter-Spiritualität und der „ortho-praktischen“ Koexistenz verpflichtet als einer Debatte über „orthodoxe“ Lehrinhalte und Dogmen.

4. Indigene Theologien: eine Herausforderung für die (Befreiungs-) Theologie

Die „klassische“ lateinamerikanische Befreiungstheologie der 1970er und 1980er Jahre hat sich nicht nur in Asien, Afrika und Ozeanien und sogar in Europa und Nordamerika ausgebreitet³⁰, sondern sie hat sich auch entsprechend dem Auftauchen und der Sichtbarkeit neuer Subjekte (Frauen, Jugendliche, Afro-Stämmige³¹, Indigene, LGBTIQ+-Personen, Mutter Erde usw.) und neuer Themen, die durch die neoliberale Globalisierung entstanden sind, diversifiziert. Eine dieser Diversifizierungen, die gleichzei-

29 So formulierte es Leonardo Boff anlässlich der Synode für Amazonien: „Der Geist kommt vor dem Missionar“ (Boff o.J.).

30 Einführende Literatur dazu: Tamayo 2020; Estermann 2017; Gmainer-Pranzl 2017.

31 In Lateinamerika werden Nachfahren (Männer und Frauen) von Schwarzen Sklav:innen als *afrodescendientes*, also „Nachfahren von Afrikaner:innen“ bezeichnet. Einen analogen Begriff gibt es im Deutschen nicht.

tig eine „hermeneutische Wende“³² markiert, ist das Aufkommen indigener Theologien, die in Lateinamerika oder *Abya Yala* als „indianische Theologien“ (*teologías indias*) bekannt sind. Der *Quinto Centenario*, d.h. das Gedenken an fünfhundert Jahre Eroberung, Völkermord, Evangelisierung und das Zusammentreffen zweier Welten im Jahr 1992, kann als Anfang und zugleich als Katalysator dafür gesehen werden. Es stimmt zwar, dass indigene Theologien lange vor diesem Datum entstanden sind, aber das symbolträchtige Jahr 1992 war für die „Indigenisierung“ der Befreiungstheologie von großer Bedeutung.

Die erste Kritik am angeblichen „Ökonomismus“ und der „klassistischen“ Konzeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie kam aus anderen Kontinenten, insbesondere aus Afrika. 1976 wurde in Dar es Salaam (Tansania) die Ökumenische Vereinigung der Theolog:innen der Dritten Welt (bekannt als EATWOT)³³ gegründet, die zum ersten Mal die Begegnung und den Austausch zwischen Theolog:innen aus Lateinamerika, Afrika, Asien und Ozeanien ermöglichte, ohne die Vermittlung durch die vorherrschende europäische und nordamerikanische Theologie. Schon sehr früh warfen afrikanische Theolog:innen ihren lateinamerikanischen Kolleg:innen vor, dass sie in ihren sozioökonomischen Analysen die „kulturelle“ und ethnische Frage nicht berücksichtigten.³⁴ In der Tat hatten die „Armen“ der „klassischen“ lateinamerikanischen Befreiungstheologie kein Gesicht, keinen Namen, kein Geschlecht und kein Alter, sondern waren eine „ideologische“ Abstraktion. Das Bewusstsein des „kulturellen“ Faktors führte in den 1980er Jahren zu einem Umdenken in der Befreiungstheologie, zusammen mit dem Aufkommen einer feministischen Befreiungstheologie, einer *Latino*-Theologie in den USA und einer Queer-Theologie in einigen Ländern des lateinamerikanischen Kontinents.³⁵

32 Siehe Estermann 2010 und 2012b.

33 Ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt. Bezeichnenderweise fanden die ersten beiden EATWOT-Weltkonferenzen in Afrika statt (1976 in Tansania und 1977 in Ghana), die dritte in Asien (1979 in Sri Lanka) und erst die vierte in Lateinamerika (1980 in São Paulo).

34 Dies geschah vor allem nach der fünften EATWOT-Konferenz 1981 in Neu-Delhi, bei der die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Theologien der so genannten Dritten Welt und ihre Beziehungen zur traditionellen westlichen Theologie im Mittelpunkt standen.

35 Zur feministischen Befreiungstheologie siehe Fünfsinn 1996, zur *Latino*-Theologie in den USA Fornet-Betancourt 2002, zur *Queer*-Theologie Althaus-Reid 2003. Zu den Verschiebungen insgesamt vgl. Estermann 1994.

Die Tatsache der „Weiblichkeit“ und „Ethnizität“ von Armut, Marginalisierung und Ausgrenzung wurde als theologische Herausforderung aufgegriffen, so dass nicht nur neue Subjekte (Frauen, Indigene, Afro-Stämmige), sondern auch neue theologische „Orte“ (*loci theologici*) entstanden: Alltag, Land und Territorium, Gender, indigene Kosmo-Spiritualitäten³⁶, Bergbau-extraktivismus, religiöser Pluralismus, Mutter Erde (*pachamama*) und andines Gut Leben, bzw. *Buen Vivir* (*suma qamaña*, *allin/sumak kawsay*). Im religiösen Bereich war es die *Pastoral Indígena* (Indigenenpastoral), die in den 1960er Jahren den Boden für die spätere Formulierung der „indianischen Theologie“ bereitete. Diese Pastoral wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil (1963-65) und die beiden CELAM-Konferenzen in Medellín (1968) und Puebla (1979) inspiriert, aber auch durch die Arbeit vieler engagierter Laienseelsorger:innen, Priester und Bischöfe, von denen einige selbst Indigene waren.

Bevor die theologische Reflexion in einer indigenen Tonart und in Anlehnung an die Befreiungstheologie auf kontinentaler Ebene durch die Kontinentaltreffen der indianischen Theologie artikuliert wurde, gab es bereits Initiativen auf regionaler Ebene. Eine davon, die von besonderer Bedeutung ist, sind die Treffen der andinen Theologie zwischen Peru und Bolivien (kürzlich um Argentinien erweitert), die seit 1990 jedes Jahr stattfinden (bis heute über 30 teilweise dokumentierte Treffen).³⁷ Die zahlreichen Initiativen der *Pastoral Indígena* und die regionalen Treffen zur theologischen Reflexion über den indigenen Aspekt sowie die Arbeit der oben genannten Organisationen waren der Nährboden für die Entstehung dessen, was später „indianische Theologie“ (*Teología India*) genannt wurde.³⁸

Der Begriff selbst erscheint in mehrfacher Hinsicht problematisch: Zum einen handelt es sich nicht um eine „Theologie“ im klassischen (europäischen) Sinne des Wortes, zum anderen erscheint der Begriff „indianisch“;

36 Ich ziehe es vor, von „Kosmo-Spiritualität“ oder „Kosmo-Leben“ zu sprechen, anstatt den gebräuchlicheren Begriff „Kosmovision“ (*cosmovisión*) zu verwenden, denn der Bezug auf eine „Vision“ unterstreicht die vorherrschende Rolle des Sehens und dessen metaphorische Verwendung in der abendländischen Philosophie und Kultur. Von Platon bis Heidegger orientiert sich die abendländische Philosophie am „Sehen“ (*theoreia*) und interpretiert Verstehen und Begreifen als eine Art „geistiges Sehen“. Im Gegensatz dazu betont die indigene Kosmo-Spiritualität der Anden die Rolle anderer Sinne wie Tastsinn, Geruch und Geschmack sowie Rituale als Quelle des Wissens.

37 Vgl. IDEA 2009.

38 Ein guter Aufsatz über den Hintergrund, die Entstehung und die kurze Geschichte der indianischen Theologie stammt von Eleazar López Hernández (López 2006).

der in akademischen Kreisen und indigenen Organisationen nicht mehr verwendet wird, anachronistisch und sogar pejorativ. Einer der prominentesten Vertreter der indianischen Theologie, der mexikanische Zapoteke und katholische Priester Eleazar López Hernández, stellt die Verwendung des Begriffs „Indianer“, bzw. „indianisch“ – trotz Kritik – wie folgt klar: „Die Kategorie Indianer ist sicherlich eine Zumutung von außen, die uns maskiert, indem sie unsere ursprüngliche Identität verschleiert. Aber nach 500 Jahren hat sie uns auch im Schmerz, im Widerstand und in der theologischen Ausarbeitung vereint [...]“ (López 2000: 7).

1990 fand die erste kontinentale Begegnung der indianischen Theologie in Mexiko statt. Der Ort und das Datum sollten nicht überraschen, denn Mexiko war eines der Länder, in denen die *Pastoral Indígena* den größten Einfluss hatte (Samuel Ruiz)³⁹ und deren theologische Reflexion dank der Arbeit von CENAMI und AELAPI⁴⁰ erhebliche Fortschritte gemacht hatte. Unter den prominentesten Vertretern kann ich neben dem bereits erwähnten Eleazar López Hernández auch Clodomiro Siller Acuña⁴¹ nennen. Das Datum steht auch für die wachsenden Erwartungen im Hinblick auf die Fünfhundertjahrfeier 1992, die Entstehung indigener Bewegungen auf dem gesamten Kontinent und ähnliche Initiativen in anderen Ländern (z. B. die „andine Theologie“, die im selben Jahr ihr erstes Treffen abhielt).

Ziel des Treffens in Mexiko war es, die theologische Methode der indigenen Völker zu klären und innerhalb der katholischen Kirche die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass diese Theologie voll zur Geltung kommt und zur gegenseitigen Bereicherung mit anderen Theologien in einen Dialog tritt. Mehrere Bischöfe aus indigenen Gebieten waren anwesend und wollten diesen Prozess begleiten:

39 Als Bischof von San Cristóbal de Chiapas stand Samuel Ruiz in den Fußstapfen von Bartolomé de las Casas, dem „Bischof der Indios“. Samuel Ruiz spielte eine wichtige Rolle bei den Auseinandersetzungen zwischen Zapatist:innen und dem mexikanischen Staat. Er kam mit der Glaubenskongregation in Rom in Konflikt, weil er indigene so genannte *Viri Probati* geweiht haben soll.

40 Das mexikanische *Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas* (CENAMI; nationales Zentrum für die Unterstützung indigener Missionen) und die kontinentale *Articulación Latinoamericana Ecuμένηca de Pastoral Indígena* (ALEAPI; lateinamerikanischer ökumenischer Zusammenschluss der Indigenen-Pastoral) waren für die Weiterentwicklung und Vernetzung der indigenen Theologie in Lateinamerika von großer Bedeutung.

41 Siehe dazu das Portrait mit weiterführender Literatur: Estermann 2006.

Die indianische Theologie, die immer vorhanden war, aber nie ausreichend gewürdigt wurde, ist eine Lebensader, die, wenn sie nicht nur die indigenen Völker, sondern auch die Kirchen unter besseren Bedingungen bewässert, eine neue Quelle der Verjüngung und Vitalität für alle sein wird (Teología 1991: 5).⁴²

Um eine christlich orientierte indigene Theologie von einer nicht-christlichen „autochthonen indigenen Theologie“ zu unterscheiden, wird häufig der Begriff „indianische Theologie“ (*teología india*) für erstere und „indianisch-indianische Theologie“ (*teología india india*) für letztere verwendet. Bislang haben neun kontinentale Treffen stattgefunden. Ich möchte einige gemeinsame Merkmale aller Bemühungen dessen, was unter dem gemeinsamen Nenner „Indianische Theologie“⁴³ bekannt ist, zusammenfassen:

- 1) Es handelt sich um eine christliche Theologie, zumeist in der katholischen Tradition, aber auch mit starken ökumenischen Verbindungen.
- 2) Es handelt sich nicht um eine akademische Theologie, sondern um eine Theologie an und von der Basis her, von und für die indigenen Völker.
- 3) Sie ist eine Kontextualisierung der Befreiungstheologie im Sinne der „Option für die indigene Bevölkerung“.
- 4) Die Quellen der indianischen Theologie sind einerseits die christliche Botschaft und der Glaube der indigenen Völker, und andererseits der Reichtum an Riten, Mythen, mündlichen Überlieferungen und angestammten indigenen Symbolen.
- 5) Hilfswissenschaften sind die Linguistik, die Kulturanthropologie und nicht-westliche Philosophien wie die Nahua- oder Andenphilosophie.⁴⁴
- 6) Sie stützt sich nicht auf theologische Texte, sondern auf mündliche Überlieferungen und kollektive Kulturgüter.⁴⁵

42 So formulierte es José A. Llaguno, Bischof von Tarahumara im Norden Mexikos, bei der Vorstellung des Buches *Teología India*.

43 Die beste Veröffentlichung über die Ausrichtung der „indianischen Theologie“ und ihre Hauptthemen stammt vom peruanischen indigenen Priester Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (Sarmiento, 2000). Der beste Sammelband stammt von Eleazar López Hernández aus demselben Jahr (López 2000). Gute Einführungen auf Deutsch sind: Steffens 2001; Schreijäck 2002.

44 Vgl. León-Portilla 1956; Estermann 1998; 1999; 2006 und 2018.

45 Als Beispiel für den Tenor der „indianischen Theologie“ vgl. den einleitenden Teil der Schlussbotschaft des vorletzten Treffens 2016 in Panajachel (Guatemala): „Unser

- 7) Die theologische Methode folgt im Großen und Ganzen der „klassischen“ Befreiungstheologie, nur dass sie das „Feiern“ (*celebrar*) als vierten Schritt (nach dem Sehen-Urteilen-Handeln) hinzufügt.
- 8) Die indianische Theologie ist ganzheitlich in Inhalt, Form und Methode.
- 9) Die indianische Theologie in *Abya Yala* ist nicht einheitlich, sondern hat sich bereits diversifiziert und repräsentiert die Vielfalt der indigenen Völker des Kontinents.
- 10) Und schließlich handelt es sich nicht um eine Theologie, die von der Kirche initiiert oder vereinnahmt wurde, obwohl es eine starke Verbindung zu christlichen Kirchen verschiedener Konfessionen gibt.

Die gegenwärtige Zeit mit der Finanz-, Energie- und Nahrungsmittelkrise stellt uns in besonderer Weise vor die Aufgabe einer „interkulturellen Dekonstruktion“ des nekrophilen Systems eines grausamen „Kasinkapitalismus“ und seiner religiösen Untermauerung, der Plünderung des Planeten und des kulturellen Imperialismus, der durch eine mediale Globalisierung, oft im Namen der „christlichen Zivilisation“, gefördert wird. Es ist dringend notwendig, die stillschweigende Identifizierung des Christentums mit dem Abendland zu überwinden und die vielfältigen „Reinkarnationen“ des christlichen Glaubens in nicht-westlichen Kulturen, Zivilisationen und Spiritualitätsformen zu fördern. Ich bin sicher, dass die indigenen Spiritualitätsformen uns bei diesen Aufgaben helfen können.

Literaturverzeichnis

Althaus-Reid, Marcella: *The Queer God: Sexuality and liberation theology*. London, New York 2003.

Treffen bricht an einem Tag an, *Jun Tz'ikin*, an dem das Wort gewoben wird und die Vögel die Ankunft der Brüder aus dem Süden, dem Amazonas, den Anden, der Karibik, Mittelamerika, der Geschwister des lateinamerikanischen Kirchenrates und der Solidarität aus Europa ankündigen. Mit dem Duft von Basilikum, *Pom*, Mate und Kakao, mit dem Klang des *Tum*, der Schnecke, des *Kultrun*, der *Marimba* und der *Maracas*, inmitten der Gaben unserer Völker, wird der Altar aufgebaut. Vom 26. bis 30. September dieses Jahres versammeln wir uns an dem Ort, den unsere Maya-Geschwister *Uk'u'x kaj-Uk'u'x ulew* (Herz des Himmels - Herz der Erde) nennen. Der Regen, die Sonne und die Kälte waren für uns da, ebenso wie die Brise vom Atitlán-See, die den Übergang von den Leiden und dem Schmerz des Maya-Volkes zu seiner Neugründung und der aller unserer Völker symbolisiert“. [<http://paulosuess.blogspot.com/2016/10/viii-encuentro-continental-de-teologia.html>] (Letzter Zugriff: 02.10.2024).

- Boff, Leonardo: El Espíritu llega antes que el misionero, in: Servicios Koinonia [<https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=282>] (Letzter Zugriff: 02.10.2024).
- Bosch, David: Transforming Mission. Maryknoll, New York 1991.
- Bravo, Carlos: Jesus von Nazareth, der befreiende Christus, in: Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 1. Luzern 1995, 543-565.
- Dupuis, Jacques: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Innsbruck 2010.
- Estermann, Josef: Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Immensee, 50/4 (1994), 307-320.
- Estermann, Josef: *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Quito usw. 1998; 2. Auflage 2006; 3. Auflage 2018.
- Estermann, Josef: *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main 1999.
- Estermann, Josef: Clodomiro Siller Acuña: Theologe aus Mexiko, in: *Forum Weltkirche* Nr. 6 (2006), 29-31.
- Estermann, Josef: Jesucristo como *chakana*: Esbozo de una cristología andina de la liberación, in: José María Vigil, José María (Hg.): *Bajar de la Cruz a los Pobres: Cristología de la Liberación*. Mexiko 2007, 89-98.
- Estermann, Josef: Hacia la transformación intercultural de la Teología: Aportes desde el contexto andino, in: *Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad* (Hg.): *Teologías de la Liberación e Interculturalidad*. San José 2010, 85-105.
- Estermann, Josef: La religión no redime: Reflexiones teológicas sobre el rol de la 'religión' hoy, in: *Voices* 35/1 (2012a), 94-102.
- Estermann, Josef: Eine hermeneutische Verschiebung, in: Ders.: *Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas*. Frankfurt am Main 2012b, 107-110.
- Estermann, Josef: La transformación intercultural de la Teología de la Liberación: Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena, in: *Alternativas* 44 (2013), 129-158.
- Estermann, Josef: *Südwind: Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden*. Münster 2017.
- Estermann, Josef: *Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina: Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural*, in: *Concordia* 77 (2020), 81-100.
- Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Glaube an der Grenze: Die US-amerikanische Latino-Theologie*. Freiburg im Breisgau 2002.
- Frevel, C. et al.: [Art.] *Fleisch und Geist*, in: Hans Dieter Betz et al. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 2000, 155-158.
- Fünfsinn, Bärbel et al. (Hg.): *Töchter der Sonne: Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika*. Hamburg 1996.
- Gmainer-Pranzl, Franz et al. (Hg.): *Theologie der Befreiung heute: Herausforderungen – Transformationen – Impulse*. Innsbruck 2017.

- Gmainer-Pranzl, Franz/Jacobsen, Eneida (Hg.): *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis: Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt*. Salzburg 2015.
- IDEA: *Un camino recorrido: 15 años de Encuentros*, in: Josef Estermann (Hg.): *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. Band 2. La Paz 2009, 227-248.
- Kang-San, Tan: *Contextual Frameworks for Interreligious Communication: an Asian Perspective*, in: *International Journal of Frontier Missiology* 39/1 (2022), 5-14.
- Lamadrid, Lucas: *Anonyme oder analoge Christen? Rahner und Von Balthasar über die Benennung des Nichtchristen*, in: *Moderne Theologie* 11/3 (1995), 363-384.
- León-Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. Mexiko 1956.
- López Hernández, Eleazar: *Teología India: Antología*. Cochabamba 2000.
- López Hernández, Eleazar: *Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina*. Mexiko 2006.
- Pieris, Aloysius: *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh 1988.
- Ratzinger, Joseph: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: Franz König, Karl Rahner (Hg.): *Europa: Horizonte der Hoffnung*. Graz 1983, 61-74.
- Sand, Alexander: *Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg 1967 (= *Biblische Untersuchungen*, Band 2).
- Santosh, Ravi: *Inculturation or Inreligionisation?*, in: *The Ecumenical Review* 39/2 (1987), 173-179.
- Sarmiento Tupayupanqui, Nicanor: *Caminos de la Teología India*. Cochabamba 2000.
- Schmitt, Franciscus (Hg.): *Cur deus homo: Untersuchungen*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.
- Schreijäck, Thomas: *Auf der Suche nach der Erde ohne Leid*, in: *Orientierung* 66/18 (2002), 189-193.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie: Ausgewählte Aufsätze*. Münster 2007.
- Sparks, Garry: *Nuevas campañas de extirpación de idolatría*, in: ISEAT (Hg.): *Movimientos sociales y teología en América Latina*. La Paz 2010, 116-123.
- Steffens, Elisabeth: *Die Theologien der indianischen Völker Abia Yalas aus der Sicht ihrer Subjekte*, in: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien*. Frankfurt am Main 2001, 193-220.
- Tamayo, Juan José: *Theologien des Südens: Dekolonisierung als neues Paradigma*. Freiburg im Breisgau 2020.
- Teología India, *Memoria del Primer Congreso en México: Teología India: Primer Encuentro Taller Latinoamericano de México* 1990. Band 1. Cayambe-Quito 1991.
- Thiede, Werner: *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*. Göttingen 2001.
- Von Sinner, Rudolf: *Theologie in Lateinamerika: Neuere Entwicklungen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 142/6 (2017), 589-602.

