

Postkolonialismus und Dekolonisierung –

wesentliche Themenfelder
aus der Perspektive
der Ortskirchen Amazoniens



Birgit Weiler¹

Aufgrund meiner langjährigen Verbundenheit mit den Ortskirchen in Amazonien und meiner Teilnahme an der Amazonien-Synode (2019), stelle ich meine Reflexionen über die Bedeutung von Postkolonialismus und die Rezeption zentraler Gedanken und Konzepte postkolonialer und dekolonialer Studien aus der Perspektive Amazoniens an. Aus römisch-katholischer Perspektive sind gerade von der Amazonien-Synode wichtige Impulse ausgegangen, um entschiedener auf dem Weg der Dekolonisierung und des Postkolonialismus voranzuschreiten. Dabei sind wichtige Stationen auf dem Weg hin zur Synode zu bedenken.

1. Auf dem Weg zur Amazoniensynode:

1.1 Die Erklärung von Barbados, eine Zäsur

Ein anthropologisches Symposium, das im Januar 1971 stattfand, setzte mit seiner sogenannten Erklärung von Barbados einen starken Impuls zur Dekolonisierung. Denn der Text enthält eine umfassende Kritik der Methoden, die bis dahin in der anthropologischen Erforschung der indigenen Völker in Amazonien angewandt worden waren. Es wurde eingestanden, dass

¹ Dr. Birgit Weiler ist Theologin und lehrt an der Jesuitenuniversität in Lima (Peru). Sie gehört der Ordensgemeinschaft der Missionsärztlichen Schwestern an. Zudem ist sie als theologische Beraterin der „Bischöflichen Kommission für die soziale Aktion“ (CEAS) in Peru und der „Kommission für Gerechtigkeit und Solidarität“ der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) tätig.

diese weitgehend noch immer von einer kolonialen Mentalität und Haltung gegenüber diesen Völkern geprägt waren und daher einer grundlegenden Erneuerung bedurften. Die starke Kritik bezog sich auch auf die Missionsmethoden der christlichen Kirchen im Amazonasgebiet. Diese mussten sich damit auseinandersetzen. Bereits wenige Monate nach dem Symposium fand daher in Iquitos, einer Stadt im Amazonasgebiet Perus, ein kirchliches Arbeitstreffen statt, das wie eine Wasserscheide für die Ortskirchen in der peruanischen Amazonasregion und darüber hinaus war. Zu dem Arbeitstreffen kamen Bischöfe, Missionare, Anthropologen und Soziologen aus Amazonien zusammen und reflektierten selbstkritisch über die bis dahin gängigen Haltungen, Sichtweisen und Praktiken im Rahmen der Pastoral in den indigenen Gemeinschaften. Sehr bald entstand ein starkes Bewusstsein für die Notwendigkeit einer intensiven Fortbildung für die nicht-indigenen Personen in pastoraler Tätigkeit, damit sie eine tiefere Kenntnis der Sprache, Kultur, Kosmvision, Religiosität und Lebensprojekte der indigenen Völker erlangen, und es wurden Programme dafür erarbeitet.

Auch für die Entwicklung einer eigenen Identität der Kirche in der Amazonasregion gingen wegweisende Impulse von dem Arbeitstreffen aus; die Kirche sollte nicht länger eine Kopie der europäischen oder amerikanischen Kirche sein. Daher wurden die nicht-indigenen Mitglieder der Kirche in Amazonien dazu aufgerufen, sich stärker in die jeweiligen Kulturen der indigenen Völker zu inkulturieren und sich für einen Transformationsprozess hin zu einer sogenannten *Iglesia amazónica* zu öffnen, also zu einer „amazonischen Kirche“ wie im Deutschen in Anlehnung an den spanischen Begriff formuliert werden kann. Im Anschluss an das Treffen wurde in den Ortskirchen im peruanischen Amazonasgebiet mit der sogenannten *Pastoral nativa*, einer ausdrücklich auf die indigenen Gemeinschaften ausgerichteten Pastoral, begonnen. Das war ein erster und zugleich noch unzureichender Schritt. Denn ihm lag weiterhin ein Verständnis von Pastoral zugrunde, das den indigenen Völkern nicht den Raum dafür eröffnete, Protagonisten der Pastoral zu sein. Es bedurfte weiterer Schritte auf dem Weg, bis dies geschah. Als Katalysator im Prozess wirkte hierbei u. a. die Tatsache, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den neun Ländern, die Anteil am Amazonasgebiet haben, indigene Völker begannen, eigene Organisationen zu gründen, um ihre Territorien sowie ihre Lebensweise zu verteidigen. Mit der Zeit entstanden nationale Dachverbände und internationale indigene Föderationen. Diese forderten, in Gesellschaft und Kirche Machtasymmetrien abzubauen und die Bedingungen der Möglichkeit für wechselseitige und partnerschaftliche Beziehungen zu schaffen.

Im Kontext der heftigen Debatten im Jahr 1992 um die „Entdeckung Amerikas“ bzw. Lateinamerikas vor 500 Jahren und einer Relektüre der Kolonialzeit und ihrer bleibenden Einflüsse in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Beziehungen und der Gestaltung von Politik sowie auf die Verteilung von Macht, gewannen postkoloniale und dekoloniale Ideen und Konzepte sehr an Bedeutung. Dies wiederum hatte u. a. Einfluss auf die IV. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo (1992). Im Schlussdokument dieser Versammlung ist zum Beispiel die Rede davon, „die theologische Reflexion der indigenen und afro-amerikanischen Personen und Gemeinden zu begleiten und ihre kulturellen Ausdrucksweisen zu respektieren“ (Nr. 248). Das war über lange Zeit nicht der Fall.

Auf der V. Vollversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (2007) gab es in den Gesellschaften und der Kirche bereits die Erfahrung einer verstärkten Präsenz der Indigenen und Afro-Amerikaner. Im Schlussdokument heißt es daher: „Heute treten die Indigenen und Nachkommen der Afrikaner in der Gesellschaft und in der Kirche wieder hervor (...). Dieser Moment ist ein ‚Kairos‘, in dem die Kirche diesen Menschengruppen respektvoller begegnen kann: Sie fordern die volle Anerkennung ihrer individuellen wie kollektiven Rechte und verlangen, mit ihrem Weltverständnis, ihren Werten und ihrer eigenen Identität in der katholischen Welt ernst genommen zu werden“ (Schlussdokument von Aparecida, fortan: SDAp, hier 91). Zugleich wird selbstkritisch formuliert, dass „das Denken und das Wissen entkolonisiert (...) und interkulturelle Beziehungen und Begegnungen gestärkt werden müssen“, da nur „unter diesen Voraussetzungen diese Völker als gleichberechtigte Bürger anerkannt werden“ (SDAp 96). Ein weiterer bedeutender Schritt in diese Richtung war die Amazonien-Synode.

2. Die Amazonien-Synode

2.1. Die Synode in Amazonien – eine Wegmarke

Das kirchliche Panamazonische Netzwerk REPAM bemühte sich intensiv darum, eine breite Beteiligung von Repräsentant:innen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen im Amazonasgebiet durch die territorialen Treffen in Vorbereitung auf die Amazonas-Synode zu erreichen, und zwar insbesondere der Frauen und Männer aus den marginalisierten Bevölke-

rungsgruppen, die zudem unter Diskriminierung aufgrund von Ethnie, Kultur und Gender leiden. Dazu gehören vor allem die 390 ursprünglichen oder indigenen Völker und die afro-amerikanischen Gemeinschaften, also die Nachfahren der Sklaven, die in der Kolonialzeit nach Lateinamerika gebracht worden waren. Zahlreiche Vertreterinnen und Vertreter der autochthonen Völker nahmen an den vorsynodalen Beratungen teil und mehrere von ihnen auch an der Synode in Rom. Sie brachten engagiert ihre Stimmen ein. Die aktive Präsenz von indigenen Frauen und Männern auf einer Synode war ein historischer Moment, nicht nur für die Ortskirchen in Amazonien, sondern ebenso für die katholische Weltkirche.

Auf den vorsynodalen Treffen und auf der Synode in Rom wurde mit der Methode des Einander-Zuhörens bzw. Einander-Anhörens und der Unterscheidung der Geister gearbeitet. Es ging um ein aktives Hören, das verwandelt. Schlüsselworte auf der Amazonien-Synode waren Hören, Partizipation und Teilhabe. Bereits im Prozess des Einander-Anhörens bei den vorsynodalen territorialen Treffen sprachen viele Repräsentantinnen und Repräsentanten indigener Völker und afro-lateinamerikanischer Gemeinschaften von ihren schmerzlichen Erfahrungen der Geringschätzung ihrer Sprache, Kultur, Kosmvision und Religion aufgrund einer kolonialen bzw. neo-kolonialen Mentalität und Haltung ihnen gegenüber, auch in der katholischen Kirche. Anitalia Pijachi, eine Leiterin des indigenen Volkes der Okaina Witoto (Amazonasgebiet Kolumbiens), sagte hierzu kritisch in einem Interview während der Synode, dass die katholische Kirche zwar viel mehr als bisher ein *amazonisches Antlitz*² haben möchte, zugleich aber viele nicht indigene Priester und pastorale Mitarbeiter:innen das jeweilige indigene Volk und seine Kultur kaum kennen. „Sie müssen größere Anstrengungen unternehmen, uns tiefer kennenzulernen und zu verstehen. Dazu müssen sie bereit sein, von uns zu lernen und unsere Weise zu denken, wertzuschätzen.“³ Für Anitalia Pijachi ist es von drängender Notwendigkeit, die Beziehungen in Gesellschaft und Kirche zu dekolonisieren. Sie betonte: „Es werden öfters Worte gesagt, die uns niederdrücken und klein machen, wie zum Beispiel die Bemerkung, dass unsere Glaubensvorstellun-

² Vgl. *Misereor* (Hg.): Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien. Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument (Vatikan, 25.10.2019), Aachen 2019, 56 (Nr. 92); siehe www.misereor.de/fileadmin/publikationen/schlussdokument-amazonien-synode.pdf (aufgerufen am 18.05.2023).

³ *Anitalia Pijachi* im Interview mit Asunta Montiya, Red Iglesias y Minería, am 24.10.2019 in Rom; siehe <https://redamazonica.org/2019/10/anitalia-pijachi-la-iglesia-quiere-un-rostro-amazonico-pero-no-conoce-a-los-pueblos-indigenas/> (aufgerufen am 15.04.2020). (Übers. B. W.)

gen nur ein Mythos und nichts Wahres seien.“ Daher forderte sie: „Anerkennt und akzeptiert unsere Spiritualität.“⁴

Bezeichnenderweise stellt Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* kritisch fest, dass die Kolonisierung noch längst nicht zu Ende ist, sondern sich „tarnt und verbirgt“ (fortan: QA, hier 16)⁵. Sie ist in veränderter Form an vielen Orten präsent. Dabei hat sie nichts von ihrer Arroganz und „Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Leben der Armen“ (QA 16) und der Lebensvielfalt in Amazonien und anderswo verloren (vgl. QA 16). Die Synode hatte hervorgehoben, dass es nicht nur einen wirtschaftlichen, sondern auch einen kulturellen und religiösen Kolonialismus gibt sowie im Sinne einer Selbstverpflichtung gesagt: „Eine Evangelisierung nach Art des Kolonialismus lehnen wir ab“ (SDAp 55). Wie herausfordernd das in der Praxis ist, wurde im Umfeld der Amazonas-Synode in Rom deutlich. Denn in einigen Situationen waren Kommentare von Repräsentanten sehr konservativer kirchlicher Kreise zu hören, in denen sie sich abfällig über Federschmuck, Symbole und spirituelle Praxen der ursprünglichen Völker äußerten und indigene Christen des Götzendienstes, Synkretismus und der Häresie bezichtigten. Eine Dekolonisierung verlangt Umkehrprozesse, um „ungerechte Verallgemeinerungen (...) oder Schlussfolgerungen [zu] vermeiden, die nur aus den eigenen Denkweisen und Erfahrungen gezogen werden“ (QA 32).

2.2 „Die Klage der Erde und den Schrei der Armen hören“⁶

Im Zentrum der Synode stand Amazonien als ein Territorium, das zu den artenreichsten der Erde gehört und eine entscheidende Rolle in Bezug auf die Stabilität des Klimas weltweit hat, zugleich aber an einer immer mehr werdenden Anzahl an Orten den ökologischen Kippunkten gefährlich nahe ist. Sollten diese erreicht werden, wird das schlimme Folgen für das Klima weltweit haben. In Amazonien wird deutlich, dass alles miteinander verbunden ist; eine Erkenntnis, die die indigenen Völker seit langem besitzen und die ihre Kosmvision geprägt hat. Gegenwärtig verstärken sich wechselseitig die umweltzerstörenden Effekte und die Gefahren für Gesundheit und Leben insbesondere der in Armut lebenden Menschen in

⁴ Ebd.

⁵ *Papst Franziskus*: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Querida Amazonia“ an das Volk Gottes und an alle Menschen guten Willens; siehe https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (aufgerufen am 08.06.2023).

⁶ *Misereor* (Hg.), Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien, 3–15 (Nr. 10–14).

Amazonien nehmen zu; dazu gehören vor allem die indigenen und afrikanisch-stämmigen Bevölkerungsgruppen.

Auf der Synode wurde der Extraktivismus bzw. Neo-Extraktivismus⁷, also die in kolonialer bzw. neo-kolonialer Weise vorangetriebene Ausbeutung von Rohstoffen (Metalle, Erze, Edelhölzer, durch das Agrobusiness erzeugte Getreidesorten, Futtermittel, Fleisch etc.) als eine Hauptursache für die gravierende Schädigung immer weiterer Flächen des Amazonasgebietes identifiziert. Von den Folgen wie zunehmender Klimawandel, extreme Wetterverhältnisse, Ernteverluste und der daraus resultierende Verlust an Ernährungssicherheit und einem Mangel an Trinkwasser sind insbesondere die Frauen betroffen. Indigene Frauen aus Amazonien und anderen geographischen Regionen haben wiederholt auf die Verbindung von sexueller Unterdrückung und Ausbeutung – an vielen Orten in Amazonien und anderswo hat der Menschen-, insbesondere Frauenhandel stark zugenommen – und kolonialer Herrschaft hingewiesen.

So haben sich die Xinka Frauen der Bewegung des *Feminismo comunitario* in einer Politischen Erklärung bereits 2011 energisch gegen die „kapitalistisch-patriarchale Unterdrückung“ in allen Formen ausgesprochen, „die sich fortsetzt in der Bedrohung durch die Plünderung in Form des Metallbergbaus in den Bergen und in unseren Territorien“ und haben auch ihren Protest „gegen alle Formen neuer transnationaler Ausplünderung“⁸ zum Ausdruck gebracht. In Lateinamerika befinden sich „viele mutige Frauen im Widerstand [gegen extraktivistische Projekte] und exponieren ihre Körper zur Verteidigung des Lebens“⁹. Viele Frauen, die von riesigen Bergbauprojekten in ihrer Region betroffen sind, empfinden und denken („senti-pensar“) ähnlich wie Maxima Calixto, die sagt: „Die Erde (pacha) ist unser Körper und sie wird vergewaltigt, legitimiert durch die Regierungen mithilfe von Gesetzen zugunsten der Öl und Bergbau-Explorationen.“¹⁰ Um sich für ein gutes Leben im indigenen Verständnis einzusetzen, das auch ein gutes Zusammenleben mit der Erde und der Natur beinhaltet und grundlegende Dimensionen umfasst, die im westlichen Konzept

⁷ Der sogenannte Extraktivismus wurde bereits seit der Kolonialzeit praktiziert und wird gegenwärtig unter Anpassung an die aktuellen sozio-politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse (daher „Neo-Extraktivismus“) fortgeführt.

⁸ Declaración política de las Mujeres Xinkas Feministas Comunitarias; siehe <https://amis-maxaj.files.wordpress.com/2012/09/declaracion3b3n-xinkas-feministas-12-oct-2011.pdf> (aufgerufen am 25.05.2023). (Übers. B. W.)

⁹ Siehe www.redlatinoamericanademujeres.org/2014/12/emotiva-entrega-de-116572-firmas-en.html (aufgerufen am 25.05.2023). (Übers. Sandra Lassak.)

¹⁰ Mitschrift eines Interviews, übersetzt und zur Verfügung gestellt von Sandra Lassak.

der Nachhaltigkeit präsent sind, haben sich vielerorts Frauen organisiert, die in Gebieten leben, die von Bergbauprojekten betroffen sind. Der Ökofeminismus in Lateinamerika hat für seine Analysen der Realität viele Gedanken und grundlegende Konzepte des Postkolonialismus rezipiert und auf die politischen, sozialen, kulturellen und ökologischen Gegebenheiten und Machtverhältnisse hin ausgelegt. In Lateinamerika und der Karibik zeigt sich insbesondere in den Gebieten, die von Bergbauaktivitäten, Ölförderung und Agrobusiness betroffen sind, dass die Erfahrungen, die Frauen in ihren Körpern machen, der Ort sind, „wo sich alle Unterdrückungen, Diskriminierungen, Widersprüche und Hierarchien äußern, die zur ökologischen Krise geführt haben“¹¹.

2.3 Kolonialität, Dominanz und Hierarchisierung

Postkoloniale Studien und die in Lateinamerika meines Erachtens noch verbreiteteren Studien zur Dekolonisierung haben die politische und gesellschaftliche Dominanz sowie kulturelle Homogenisierung durch koloniale bzw. neokoloniale Mächte stark kritisiert. Boaventura de Sousa Santos weist in diesem Kontext auf Folgendes hin: Die fortbestehende Kolonialität lässt zu, dass „Schwarze und Indigene diskriminiert werden, weil sie arm sind, um nicht zugeben zu müssen, dass sie arm sind, weil sie Schwarze und Indigene sind“¹². Wie Pablo Gonzalez Casanova beobachtet, erzeugen Dominanz und Homogenisierung eine große Ungleichheit zwischen Kolonisierenden und Einheimischen, und zwar nicht nur auf der Ebene von Wirtschaft und Finanzen, sondern ebenso auf der Ebene von Ethnien, Kulturen und Religionen.¹³ Postkoloniale und dekoloniale Studien erhöhen das Bewusstsein dafür, dass im kolonialen Denken eine Hierarchisierung der verschiedenen Realitäten vorgenommen wird, auch in Bezug auf die Religionen. Denn hier wird zwischen Religionen unterschieden, die als kulturell hoch entwickelt eingestuft werden und den Religionen der sogenannten *primitiven* Völker, wobei das Adjektiv im Sinn von wenig zivilisiert und somit pejorativ verstanden wird.

¹¹ Wanda Deifelt: Contribuições da Teologia ecofeminista para uma leitura ecológica da bíblia; in: Luiz J. Dietrich (Hg.): Ecología: Solidaridade com o cosmos (palabra na vida 189), São Leopoldo 2003, 14–27; hier 27. (Übers. Sandra Lassak.)

¹² Santos Boaventura de Sousa: As dores do pós-colonialismo; in: Folha de São Paulo vom 21.08.2006; und Ders.: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social, Buenos Aires 2006, 29. (Übers. B.W.)

¹³ Vgl. Pablo González Casanova: El colonialismo interno; in: Esteban Ticona: Lecturas para la descolonización. Taqapachani qhispiyasipxañani (Liberémonos todos), La Paz 2005, 145–153, hier 146.

3.1. Dekolonialisierung – eine Notwendigkeit

Ein Autor, der für die Entwicklung des postkolonialen Denkens in Lateinamerika von großer Bedeutung ist, Enrique Dussel, stellt heraus, dass das koloniale Denken danach trachtet, alle kulturellen Ausdrucksformen zu durchdringen, auch die Religionen und das Theologie-Treiben. Aus diesem Grund erachtet Dussel eine Dekolonisierung der Theologie für unerlässlich.¹⁴ Denn auch beim Theologie-Treiben und dem interreligiösen Dialog gilt es, achtsam zu sein in Bezug auf das, was Anibal Quijano die „Kolonialität der Macht“¹⁵ genannt hat. Mit diesem Konzept lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, dass in den gegenwärtigen Machtstrukturen die rassistischen und kolonialen Denkmuster weiterhin präsent sind. Eine Mentalität, die von der Kolonialität der Macht geprägt ist, zeigt sich oft auch in den Kritiken an den Theologien, die von Repräsentantinnen und Repräsentanten der indigenen Völker – die sogenannten indigenen Theologien – sowie an den Theologien, die von Nachfahren der Sklaven in Lateinamerika und der Karibik (im Spanischen *afrodescendientes*), erarbeitet worden sind. Diese Theologien hatten von Anfang an mit der gegen sie gerichteten Auffassung mehrerer Theologen aus Europa und Nordamerika zu kämpfen, dass indigene Epistemologien ein „örtliches Wissen“ darstellen, das „für die theologische Arbeit in der Weltkirche irrelevant ist“¹⁶. Solche verletzenden Aussagen zeigen, wie dringend es ist, den Eurozentrismus zu überwinden. Bereits in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte Edward Schillebeeckx eine von verschiedenen Theologen in Europa vertretene Position kritisiert; diese betrachtete es als selbstverständlich, dass die Theologie der westlichen Kirchen überregional und somit allgemein gültig, verständlich und plausibel sei für jeden Menschen, unabhängig von seiner Kultur.¹⁷ Aus dieser Position heraus wurden und werden teilweise bis in die Gegenwart nicht-europäische Theologien als wenig aufgeklärt, nicht

¹⁴ Vgl. *Enrique Dussel: Epistemological Decolonization of Theology*; in: *M. P. Joseph/Po Ho Huang/Victor Hsu* (Hg.): *Wrestling with God in Context. Revisiting the Theology and Social Vision of Shoki Coe*, Minneapolis, MN, 2018, 47–63.

¹⁵ *Anibal Quijano: Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*; in: *Edgardo Lander* (Hg.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, 201–246, hier 201. (Übers. B. W.)

¹⁶ *Paulo Suess: Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología en la Iglesia desde una perspectiva latinoamericana*, in *Concilium: Revista internacional de teología*, N° 350 (2013), 85–96, hier 94. (Übers. B. W.)

¹⁷ Vgl. *Edward Schillebeeckx: Vorwort*; in: *Robert J. Schreiter: Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 8–9, hier 8.

ausreichend systematisch sowie nicht akademisch erachtet. Allerdings wird bei solch einer Beurteilung zu wenig bedacht, dass andere Kontexte, die sich von westlichen Kontexten unterscheiden, für die theologische Arbeit Methoden und Epistemologien erfordern, die auf den jeweiligen kulturellen und religiösen Kontext bezogen sind. Damit die Mitglieder der indigenen Völker wirklich „Subjekte“ (im Spanischen: *sujetos*), also Personen mit eigenem Denken und eigener Stimme, in der katholischen Kirche und der Theologie sein können, ist eine „Dekolonisierung der Theologie zugunsten des Lebens dieser Völker unbedingt notwendig“¹⁸.

Suess weist auch darauf hin, dass „die vorrangigen Prinzipien des Kolonialismus, nämlich Patriarchat, Rassismus und Universalismus“¹⁹ stark weiterwirken. Zudem bestehen Querverbindungen zwischen ihnen. So ist es zum Beispiel für Theologinnen, die indigen sind oder afrikanisch-stämmigen Gemeinschaften angehören, aufgrund des Patriarchalismus *und* Rassismus noch schwerer als für ihre männlichen Kollegen, in Freiheit Theologie zu treiben und einen Platz neben den männlichen Kollegen in den theologischen Fakultäten sowie kirchlichen Aus- und Weiterbildungszentren zu bekommen.

Den indigenen Theologien liegt das Bemühen zugrunde, „von den eigenen religiösen Wurzeln und der kritischen entkolonisierenden Relektüre des theologischen christlichen Erbes ausgehend, eine eigene theologische Reflexion in der Kirche voranzubringen“²⁰. Das gilt ebenso für die „Afro-Theologien“ (*teologías afro*). In diesen Theologien kommt ein tiefer Respekt vor Gott, der Nähe und Transzendenz zugleich ist, zum Ausdruck. Eleazar López, ein zapotekischer Theologe und Mitbegründer der indigenen Theologie, sagt erläuternd: „Wir beabsichtigen nicht, Gott sozusagen in unsere begrenzten Konzepte einzusperren, vielmehr trachten wir danach, mit dem Ritus und dem Wort Gott aus unseren engen Konzepten zu befreien.“²¹

3.2 *Einen inneren und äußeren Ortswechsel vollziehen*

Die indigenen Theologien wurden von christlichen indigenen Gemeinden an den Peripherien der lateinamerikanischen Gesellschaften zusammen mit indigenen und nicht-indigenen Theologinnen und Theologen ent-

¹⁸ *Paulo Suess*: Caminos abiertos en la teología de la revelación; in Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM (Hg.): V. Simposio de Teología India: Revelación de Dios y Pueblos Originarios, Teología India Vol. V, Bogotá 2015, 155–163, hier 157. (Übers. B.W.)

¹⁹ *Suess*, Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología, 87. (Übers. B.W.)

²⁰ *Suess*, Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología, 93. (Übers. B.W.)

²¹ *Eleazar López*: Teologías indias en la Iglesia, métodos y propuestas; in: *Consejo Episco-*

wickelt, also von Gemeinschaften, deren Sprache, Kultur und Religion im Verlauf von Jahrhunderten geringgeschätzt wurde, auch in Teilen der katholischen Kirche. Der Postkolonialismus erinnert uns daran, wie wichtig eine Dezentralisierung ist, also nicht das Vorhandensein eines einzigen Zentrums, das mit einer großen Machtfülle ausgestattet ist, sondern die Existenz vieler verschiedener Zentren, die miteinander kommunizieren und verbunden sind. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*²² (fortan EG) der Peripherie eine herausragende Bedeutung gegeben (vgl. EG Nr. 20) sowie dazu aufgerufen hat, sich in die sozio-kulturellen und existenziellen Randgebiete zu begeben. Dabei kommt es darauf an, nicht nur einen äußeren sondern auch einen inneren Ortswechsel zu vollziehen, um die Welt aus der Perspektive der Peripherie wahrzunehmen. Das gilt auch für das Theologie-Treiben und seine Verortung. „Die Peripherie – also die Welt der Armen und Ausgeschlossenen – speziell der Indigenen und afrikanisch-stämmigen Gemeinschaften – wird hier zum locus theologicus, also zum Erschließungs-ort für die Wahrheit des Evangeliums.“²³ In Bezug auf die indigene Theologie, „die immer präsent war, aber nie genügend geschätzt und gewürdigt worden ist“²⁴, hob Bischof José A. Llaguno Farías (1925–1992) hervor: Sie „ist eine Lebensader“²⁵. Dasselbe gilt für die *Teología afro*.

Ein angemessenes Verständnis der indigenen und Afro-Theologien erfordert es, sich den aktuellen Lebenskontext der indigenen Völker und Afro-Amerikanerinnen und Afroamerikaner zu vergegenwärtigen. Gegenwärtig sind viele dieser Völker „in ihrer physischen, kulturellen und spirituellen Existenz, in ihren Lebensweisen [und] in ihrer Verschiedenartigkeit [bedroht]“²⁶ und zwar durch eine „Kolonisierung und Zerstörung ihrer Kul-

pal Latinoamericano – CELAM (Hg.): Emergencia indígena: desafío para la pastoral de la Iglesia, Teología India Vol. I, Bogotá, 59–86, hier 67. (Übers. B. W.)

²² Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“; siehe www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (aufgerufen am 08.06.2023).

²³ Franz Gmainer-Pranzl: Missionstheologie und Entwicklungstheorie. Skizze eines interdisziplinären Projekts; in: Mariano Delgado/Michael Sievernich/Klaus Vellguth (Hg.): Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR (Sonderband der Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft), St. Ottilien 2016, 128–137, hier 135. (Hervorhebung von Gmainer-Pranzl.)

²⁴ José Llaguno Farías, ehemaliger Bischof von Tarahumara, Mexico. Zit.n. Equipo asesores de teología india del Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM), Caminar de la Pastoral Indígena y de la Teología India en América Latina; in: Christine Perrier (Hg.): Caminos de herraduras, Cochabamba 2015, 53–80, hier 62. (Übers. B. W.)

²⁵ Ebd.

²⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Aparecida 2007, Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41), Bonn 2007, 67 (Nr. 90).

turen“²⁷. Angesichts dieser Realität stellt sich die kritische Frage nach der Relevanz der theologischen Reflexionen: Tragen sie dazu bei, die indigenen Völker und afro-amerikanischen Gemeinschaften in ihrer Widerstandskraft und ihrem Ringen ums Überleben zu stärken, indem sie zu zeigen vermögen, dass das Evangelium ihr Lebensprojekt fördert?

Im Hinblick auf die Förderung eines interreligiösen Dialogs und der Weiterentwicklung der indigenen und afro-amerikanischen Theologien ist hier auch die Rolle des Bischofsrates von Lateinamerika und der Karibik (CELAM) zu nennen. Das Sekretariat die Indigenen-Pastoral (SEPAI) organisierte zwischen 1997 und 2014 fünf Lateinamerikanische Symposien über die *Teología india*, zu denen indigene katholische Theologinnen und Theologen sowie nicht indigene Theologinnen und Theologen und Bischöfe, die stark in der Arbeit mit Indigenen engagiert sind, eingeladen waren. Das Ziel der Symposien war, miteinander über zentrale Themen des interreligiösen Dialogs und eine adäquate Inkulturation des christlichen Glaubens in interkulturellen und interreligiösen Beziehungen zu reflektieren. Die Ergebnisse wurden vom CELAM im Dialog mit der zum damaligen Zeitpunkt noch sogenannten Glaubenskongregation veröffentlicht. Die in der Veröffentlichung enthaltenen Reflexionen zu den indigenen Theologien bilden eine gute Grundlage für den weiteren Dialog in dekolonialer Perspektive.

3.3 Dekolonisierung, ein ständiger Prozess

Hier soll nicht unerwähnt bleiben, dass es ab 1990 im Verlauf von mehr als zwanzig Jahren zahlreiche ökumenische Treffen mit Workshop-Charakter zu Themen des interreligiösen Dialogs mit Mitgliedern verschiedener indigener Völker und christlicher Kirchen gegeben hat. Auf diesen Treffen wurden solide theologische und pastorale Grundlagen für einen interreligiösen Dialog auf Augenhöhe geschaffen. Mit Blick auf die Zukunft ist es wichtig, den Weg zur Dekolonisierung der Theologien und Pastoral in den christlichen Kirchen noch stärker ökumenisch miteinander zu gehen. Das wäre bereichernd für alle Kirchen, die sich an einem solchen Dialog beteiligen und würde auch die theologischen und spirituellen Grundlagen für das gemeinsame Engagement in weltweiter Solidarität für Amazonien und seine Bewohner stärken.

Im Hinblick auf die afrikanisch-stämmigen Religionen ist es wichtig, dass CELAM den auf der Ersten Kirchlichen Versammlung Lateinamerikas

²⁷ Suess, *Caminos abiertos*, 156. (Übers. B. W.)

und der Karibik begonnenen Weg eines intensiveren Dialogs fortsetzt und die Mitglieder afrikanisch-stämmiger Religionen eine stärkere Teilhabe in der katholischen Kirche erhalten. Die afrikanisch-stämmigen Gemeinschaften sind ebenso marginalisiert worden, auch in der Kirche, und haben unter kolonialem Machtmissbrauch in Kirche und Gesellschaft gelitten. Johannes Meier kommentiert kritisch, dass die Religiosität der Nachfahren der aus Afrika stammenden Sklavinnen und Sklaven mit dem Stigma des Aberglaubens und des Rassismus behaftet wurde.²⁸ Diese Tendenz änderte sich erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einem langsamen Prozess, der weitergehen muss.

Im Dokument der Ersten Kirchlichen Versammlung Lateinamerikas und der Karibik, in dem die theologischen Reflexionen, pastoralen Orientierungen sowie pastoralen Aktionslinien für das kommende Jahrzehnt vorgestellt werden, heißt es bezeichnenderweise: „Bei der Inkulturation des christlichen Glaubens spielen indigene und afro-stämmige Theologien eine wichtige Rolle. Es ist ein Zeichen der Hoffnung, dass in den letzten Jahrzehnten Theologien entwickelt worden sind, die ein einheimischer Ausdruck des christlichen Glaubens sind. (...) Vertreter indigener und afrokultureller Theologien nehmen aktiv an interreligiösen und interkulturellen Dialogen teil, fördern diese und bereichern sie mit ihren Beiträgen aus den Traditionen ihrer Völker“²⁹. Ebenso wird deutlich gesagt, dass in der Kirche „bei der Entkolonisierung unseres Denkens und unserer Beziehungen noch mehr Fortschritte“³⁰ gemacht werden müssen. Verschiedene Theologinnen und Theologen, die Repräsentanten der indigenen Theologien sowie der Afro-Theologien in Lateinamerika und der Karibik sind, erkennen an, dass „der Prozess der Dekolonialisierung in den christlichen Kirchen bereits begonnen hat“³¹. Die Kirchen können im Bündnis miteinander viel

²⁸ *Johannes Meier*, Das afrikanische Vermächtnis des Christentums in Brasilien; in: *Annegret Langenhorst/Christoph Nebgen/Veit Straßner* (Hg.): Die Stimme erheben. Studien zur Kirchengeschichte Lateinamerikas und der Karibik, Wiesbaden 2018, 151–166, hier 161.

²⁹ *Bischofsrat Lateinamerikas und der Karibik – CELAM* (Hg.): Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, die an die Peripherien reicht. Reflexionen und pastorale Vorschläge von der Ersten Kirchenversammlung aus Lateinamerika und den Karibikstaaten, Bogotá 2022, 50 (Nr. 116); siehe <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2022/10/aleman.pdf> (aufgerufen am 25.05.2023).

³⁰ *Bischofsrat Lateinamerikas und der Karibik – CELAM* (Hg.), Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche, 49 (Nr. 115).

³¹ *Eleazar López y Roberto Tomichá*: Teologías indígenas en las Iglesias cristianas; in: *Fundación Amerindia* (Hg.): La teología de la liberación en perspectiva. Tomo II: Talletres y paneles, Montevideo 2012, 293–306, hier 299. (Übers. B. W.)

dazu beitragen, diesen Prozess in Kirche und Gesellschaft weiter voranzubringen im Bewusstsein, dass die Anerkennung der indigenen Völker und afro-amerikanischen Gemeinschaften sowie ihrer Theologinnen und Theologen als Subjekte zu „den Imperativen des Evangeliums“³² gehört. Die notwendige Dekolonisierung der christlichen Kirchen und der Theologie in Lateinamerika und der Karibik sowie weltweit ist „ein ständiger Prozess“³³, der ein kontinuierliches gemeinschaftliches Arbeiten daran erfordert. Zugleich sind bereits gute Transformationsprozesse in Gang gesetzt worden, die Hoffnung geben.

³² *Suess*, *Caminos abiertos*, 156. (Übers. B. W.)

³³ *Suess*, *Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología*, 85. (Übers. B. W.)