

¹⁷ Vgl. Bischof Kallistos von Diokleia, *Through the Creation to the Creator*, in: *Ecotheology* (Jan. 1997), Nr. 2, 8–30; Zitat auf S. 11.

¹⁸ Annie Dillard, *Der freie Fall der Spottdrossel*, Stuttgart 1996, 45.

¹⁹ Gerard Manley Hopkins, „*Dass die Natur ein heraklitisches Feuer ist und vom Trost der Auferstehung*“, in: *Gedichte*, Stuttgart 1973, 109.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

*Spiritualität
als Antwort
auf die
Fragmentie-
rung*

Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich

Diego Irarrázaval

Wenn es um die Rede von Gott geht, so ist jede Gemeinschaft in einen historischen Prozess eingebunden. Ihr Sprechen weist besondere Charakterzüge auf, und von diesen ausgehend nimmt sie Kontakt zu anderen Subjekten auf. In der Ersten Welt hat sich die Philosophie mit den verschiedenen Arten, über Gott zu sprechen, beschäftigt, und es gab einen Austausch mit den säkularen Wissenschaften. Die verästelten Spezifizierungen der Gottrede sind von der modernen Vernunft geprägt. In der Zwei-Drittel-Welt schenkt die Reflexion einem gemeinsamen Frequenzbereich von Wissenschaften und Spiritualität mehr Aufmerksamkeit, und einen Christen definiert man üblicherweise als einen, der einer neuen Menschheit dient. Dennoch reproduzieren und übernehmen unsere theologischen Einrichtungen zum Großteil die aus dem Westen kommenden Vorgaben.

Das hat sich zu ändern begonnen. In den letzten vierzig Jahren sind unterschiedliche neue Formen, den Glauben zu denken¹, entstanden und gewachsen: kontextuelle, befreiende „altermundistische“ („Eine andere Welt ist möglich“) Theologien.² Wie bestimmen wir unser Verhältnis zu den nordatlantischen Topoi der Theologie? Wir müssen mit ihnen einen Austausch pflegen und dürfen uns ihnen nicht länger unterwerfen. Der Austausch zwischen uns und ihnen stärkt bereits da und dort die Fähigkeiten, den Glauben zu denken und zu leben.

Ich möchte im Folgenden das weltweite Szenario und die unterschiedlichen existierenden Sprachen betrachten. Ich werde mir Theologien von partikularen und universalen Subjekten anschauen und dabei der Weisheit des gläubigen Volkes ein besonderes Augenmerk schenken. Tragen solche Spezialkenntnisse dazu bei, die gesamte Realität im Licht des Glaubens zu verstehen? Wie kann jede einzelne Besonderheit etwas zum Projekt universalen Glücks beisteuern? In

den Augen des Glaubens ist die konkrete und allgemeine Berufung zum Glück vom Geist Gottes geleitet.

I. Die Globalisierung und unterschiedliche Sprachen

Der theologische Diskurs spricht für gewöhnlich vom Menschsein im Singular und geht so von einem abstrakten Subjekt und letztlich von einer nordatlantischen Welt aus. Man lässt sich von Paradigmen des Westens in Beschlag nehmen, die viele Werte der Moderne aufnehmen, die aber der komplexen Realität aus dem Wege gehen, die Natur ausbeuten, den menschlichen Körper zu einer Sache degradieren und vom Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ausgehen.³ Wenn der theologische Diskurs zweipolig verläuft, dann sind Seele und Körper einander entgegengesetzt, dann gilt die Doktrin als Heilmittel gegen die Sünde, und dann wird Gott als ein Objekt des Denkens gesehen. Diese dualistische Konzeption entfremdet sich vom Evangelium und kann zum Götzen werden.

Ganz anders dagegen sind jene neu entstehenden Theologien, die den Akzent auf die Inkarnation und Ostern in ihrer leibhaftigen und historischen Dimension legen. Im Hinblick auf Gott betonen diese Theologien sehr stark die Relationalität. Es gibt nicht mehr einen Menschen, der im Besitz der Wahrheit ist und für das Ganze spricht; wir haben es vielmehr mit verschiedenen Gesichtern von Gläubigen zu tun, die von jeweils „anderen“ Aspekten der Moderne aus und für kleine Hoffnungen sprechen, die sich zu weltweiten entwickeln. In Brasilien bemerkt Maria da Soledade: „Die Theologie der Befreiung war ein Licht [...] mit dessen Hilfe ich kleine Zeichen des Reiches Gottes entdeckt habe, schöne Dinge, die im Müll der Gesellschaft verborgen waren.“ Und sie ergänzt dies mit den Gedanken eines Freundes, der Analphabet ist: „So wie ich ohne die Luft, die ich atme, nicht leben kann, so kann ich auch ohne Gott in meinem Leben nicht existieren.“⁴ Diese symbolische Weise, den Glauben zu denken, geht über eindeutige und ahistorische Begriffe weit hinaus. Im Licht des Glaubens begreift die Gemeinde die menschlichen Ereignisse mit ihren dunklen und hellen Seiten. Letztlich spricht der Gläubige nicht „über“ einen als Objekt vorgestellten Gott, sondern es geht dabei um das Sein „mit“ dem lebendigen Gott.

Die Theologien des Südens entstehen an den Rändern und sind radikal, wenn es darum geht, die herrschenden Paradigmen in Frage zu stellen, sie sind aber auch radikal in ihrem Glauben an die Befreiung von der Sünde. Wir stellen uns der weltweiten Hegemonie entgegen, wir schätzen die Überschneidungen und Vermischungen und wir erforschen gründlich alternative Wege. Ein gutes soziokulturelles und philosophisches Denken beklagt nicht nur die Unterdrückung und Sinnlosigkeit, sondern weiß auch die wirtschaftlichen und politischen Ressourcen der ausgegrenzten Völker und so viele Quellen der Weisheit bei Männern und Frauen zu schätzen. Dank dieser Beiträge armer und weiser Subjekte erhalten die Ereignisse dieser Welt eine andere Bedeutung. Solche neuen Interpretationen verknüpfen die realistische Kritik mit der Schaffung von Alternativen.

Diese Lesarten dürfen nicht sakralisiert werden, zumal ja jede menschliche Haltung unter dem Anspruch des Wortes des Heils steht und von ihm neu gestaltet wird.

Was den Armen betrifft, so haben wir es mit einem komplexen Thema zu tun. Der Arme wird seines Menschseins beraubt durch den Mangel an Zusammenhalt und Solidarität sowie durch ein weltweites ungerechtes System. Der Arme ist aber auch ein Subjekt, das Topoi der Moderne übernimmt und ihnen einen neuen Sinn verleiht (auch wenn diese vereinheitlichend und diskriminierend sind). In besonderer Weise werden Wissenschaft und Technik übernommen und neu gestaltet. Dank der modernen Massenmedien werden auch Grenzen überwunden, es findet ein kritisches und konstruktives Nachdenken statt, man profitiert vom materiellen Fortschritt und entdeckt die Harmonie mit der Umwelt sowie ein demokratisches Miteinander neu. Wenn ausgegrenzte Subjekte schließlich ihre eigenen ökonomischen, kulturellen und spirituellen Ressourcen entfalten, relativieren sie den Fortschritt und stellen sich dem modernen Polytheismus hinsichtlich von Dingen und Personen entgegen. Die neu entstehenden Theologien widerstreiten dem modernen Götzendienst und halten am einzigen Gott des Lebens fest.

Das gläubige Volk (und mit ihm alle, die es durch theologische Reflexion begleiten) steht unter der Herausforderung des Evangeliums. Die Botschaft ist unmissverständlich: „Warum könnt ihr die Zeichen der Zeit nicht deuten?“ (Lk 12,56) Von dieser Unruhe getrieben, sucht man Zeichen des Reiches Gottes bei den Initiativen der benachteiligten Völker und ihrer Art, sich die Moderne neu anzueignen. Was ins Auge springt, sind die Zeichen, die aus der Verknüpfung des Lokalen mit dem Globalen entstehen (einige sprechen von Globalisierung). Dazu zählen zum Beispiel die informellen Netzwerke des Austauschs von Gütern und Dienstleistungen, die die Regeln des Weltmarktes hinter sich lassen. Die Verbindung von Lokalem und Globalem zeigt sich auch in neuen Formen des Christentums, die sich der Monokultur des „christlichen Westens“ entgegenstellen. Vergessen wir nicht, dass am Gastmahl des Reiches Gottes Menschen „von Osten und Westen und von Norden und Süden“ (Lk 13,28) teilnehmen. Dank der Frohen Botschaft vom Reich Gottes weisen unsere Theologien interreligiöse Züge auf. Den christlichen Glauben reflektieren heißt nicht, andere Religionen abzuwerten, zumal diese ja keine Hindernisse für das Heil darstellen.

Die neu entstehenden Theologien nehmen einen epochalen Wandel deutlich wahr; sie tun dies von spezifischen, nicht uniformen Orten der Moderne und von ihren kleinen und handfesten Hoffnungen aus. Das heißt: Im Alltäglichen und im Globalen gibt es menschliche Alternativen. Die neu entstehende Glaubensreflexion der Zwei-Drittel-Welt nimmt das Gespräch mit ihnen auf und zehrt von ihnen. Sie lässt sich herausfordern von ökonomischen Initiativen der solidarischen Armen, die der Privatisierung nicht nachgeben. Die Glaubensreflexion leistet auch Widerstand gegen eine Medienöffentlichkeit, die unsere Träume im nordatlantischen Sinne vereinheitlichen will (so wird z.B. in Chile die Wunschvorstellung kultiviert, so zu sein wie die Nordamerikaner). Positiv gesprochen werden wir herausgefordert durch lebendige, lokal verwurzelte Beispiele des Heiligen

und durch zahlreiche kleine Initiativen, die sich miteinander vernetzen. Auf diese bescheidene und realistische Weise werden globale Herausforderungen und Lösungsvorschläge aufgegriffen. Das Zerrbild der Globalisierungsgegnerschaft trifft also nicht zu; unsere Art von Globalisierung ist eine im positiven Sinne „altermundistische“.

Im Hinblick auf partikuläre Sprachen sind einige Unterscheidungen am Platz. Was in der heutigen Welt dominiert, ist ein pragmatisches und spezialisiertes Wissen, dessen Besonderheit in der Funktionalität für den Markt für Güter und kulturelle Dienstleistungen besteht. Andererseits bringt das gemeine Volk von seinen konkreten Projekten und seiner Weisheit ausgehend Sprachen hervor, die wissenschaftlich und ganzheitlich sind. Im Süden eignen sich einige theologische Strömungen den ersten Typ von Partikularität an, doch es gibt andere „partikuläre“ Sprachen, die vom Leiden und den kleinen Errungenschaften des gemeinen Volkes ihren Ausgang nehmen.

Diese Sprachen der Kleinen zielen auf ganzheitliche Weise auf die Förderung des Lebens ab. Es wird deutlich sichtbar im vielfältigen Universum von Festen und Ritualen, mit seiner symbolischen Kraft und seiner eigentümlichen Logik der Freude inmitten von Mangel.⁵ Ich meine, dass die Sprache, in der das Volk Feste feiert, eine inkarnierte und österliche Theologie enthält. Diese Weisheit wird auch sichtbar in Menschenrechtsinitiativen, in der Gleichheit, die Unterschiede respektiert, in so vielen Verbesserungen ausgehend von einem ganzheitlichen Verständnis von Heil, in einer solidarischen Ökonomie, in der Ökologie der Armen und in der Denkhaltung, dass eine andere Welt möglich ist. Diese wirkmächtigen Sprachen, die von der Mittelschicht und den Armen her kommen, haben größeren Bestand als die postmoderne Sprache der Eliten, die das Unterschiedene und Fragmentarische über Gebühr betonen. Die Wertschätzung der „kleinen Erzählungen“ der Armen bedeutet übrigens nicht automatisch, einem Relativismus zu frönen, der historischen Veränderungen aus dem Weg geht und die Wahrheit, die frei macht, aus dem Auge verliert.

II. Neu entstehende Theologien

Wie jede Theologie gehen auch die Theologien des Südens davon aus, dass das Heil in Christus eine Zäsur für Menschheit und Schöpfung bedeutet. Warum also fügen wir, wenn es um Glaubensdenken geht, Bestimmungen hinzu wie „aus dem Süden“, „kontextuell“, „befreiend“? Diese Begriffe weisen auf besondere Formen und Methoden hin, die universale Liebe Gottes zu verstehen. Etliche Jahrhunderte lang war die christliche Theologie untrennbar mit nordatlantischen Begriffen verbunden, die durch die Vernunft der Moderne vereinheitlicht waren. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden Theologien des Südens. Auch sie bedienen sich der erwähnten Rationalität, doch sie ordnen sie (mehr oder weniger) den Weisheiten unter, die ihr Spezifisches zum Ausdruck bringen und in der heutigen Welt neue Voraussetzungen schaffen. Auf diese Weise entwickeln die

Glaubensgemeinschaften des Südens ihre eigene Hermeneutik, wenn sie über das Heil in Christus nachdenken.

Die neuen Theologien sind voller Bewunderung und Lobpreis für das Geheimnis Gottes, der Menschheit und Schöpfung auf konkrete Weise erlöst hat. Dies wurde beim ersten Kongress der Theologen und Theologinnen der Dritten Welt im Jahr 1976 in Tanzania zum Ausdruck gebracht.⁶ Stimmen aus Afrika, Asien und Amerika bekannten, „dass wir als Männer und Frauen, die mit dem kulturellen und religiösen Gepäck der Völker der drei Kontinente beladen sind [...] unseren Glauben an Christus bekräftigen, den wir mit Freude lobpreisen“. Das Dokument von Tanzania beklagt, dass „die Theologien Europas und Nordamerikas in unseren Kirchen eine beherrschende Stellung haben“, und fordert, „das Wort Gottes in Bezug auf unsere eigene Wirklichkeit auszulegen“. Es stellt auch fest, dass die Religionen und Kulturen der Dritten Welt „einen Platz im universalen Heilsplan Gottes haben und der Geist Gottes in ihnen am Werk ist“. Wenngleich diese Strömung einer Dritte-Welt-Theologie wegen ihres Akzents auf sozialer Veränderung und weil sie angeblich eine Ethik und nicht im eigentlichen Sinne Theologie sei, falschen Interpretationen ausgesetzt war, muss man unterstreichen, dass sie von Anfang an die Herausforderungen für den Glauben begriffen hat und eine wache Aufmerksamkeit für Kulturen und Spiritualitäten und das Ganze der Offenbarung der Liebe Gottes im Blick hatte.

Ich möchte - mit der gebührenden Bitte um Nachsicht - einige Zeilen der erhellenden und prophetischen Theologie Asiens widmen. Es handelt sich um Reflexionen inmitten von sozialer Ungerechtigkeit und der Verarmung von Millionen, in einem Klima des religiösen Pluralismus, der Bewegungen für wahre Menschlichkeit, der Emanzipation der Frau, der Harmonie mit der Schöpfung. So hat es M. Amaladoss geschil­dert, für den das „Leben in Freiheit“ ein Symbol ist, das unterschiedliche christliche, hinduistische, buddhistische, islamische und „kosmische“ Traditionen gemeinsam haben. Wissenschaft und Technik hält Amaladoss nicht so sehr in sich selbst für problematisch, sondern dann, wenn sie dazu benutzt werden, andere Lebensweisen zu diskriminieren. Gemeinsame menschliche und geistliche Werte entspringen ihm zufolge weder „einem Naturgesetz [...] noch einer abstrakten Vernunftphilosophie“, sondern vielmehr dem Dialog und einem „dynamischen Konsens ohne Schlusspunkt“⁷. Er schlägt deshalb die konkrete Zusammenarbeit von Personen aus den unterschiedlichen Traditionen vor, die sich für das Leben einsetzen. In dieser pluralistischen Grundhaltung anerkennt der theo-

Der Autor

Diego Irarrazaval wurde 1942 in Chile geboren. Er ist Priester und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an. Von 1981–2004 leitete er das Instituto de Estudios Aymaras in Peru und nahm an zahlreichen kirchlichen Ereignissen, theologischen Werkstätten und Kursen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern teil. Zuletzt arbeitete er in einer Pfarrei und leitete ein Bildungsprogramm in Chile. Von 2001 bis 2006 war er zudem Präsident der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von TheologInnen der Dritten Welt). Seine zahlreichen Veröffentlichungen widmen sich vor allem Themen der Inkulturation des Glaubens und der Volksreligiosität. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.

logische Diskurs die Gegenwart Gottes, des Wortes und seines Geistes in unterschiedlichen Kulturen und Religionen. Die gegenseitige Anerkennung verschiedener Arten zu glauben bereichert das spezifisch christliche Verständnis des Heils.

Ebenfalls in aller Kürze möchte ich Reflexionen kommentieren, die von Identitäten und Lebensprojekten Afrikas ausgehen.⁸ Dort wird man der traditionellen Religionen gewahr (die die Anhänger des Christentums und des Islams beeinflussen), und man wird sich des mächtigen Aufblühens und der Vielfalt voneinander unabhängiger Kirchen bewusst, die den Geist betonen. K. Bediako weist darauf hin, dass das Christentum im Verlauf des 20. Jahrhunderts dank Afrika zu einer überwiegend nichtwestlichen Religion geworden sei, und er fügt hinzu, dass innerhalb der afrikanischen Theologie der Glaube der einfachen Leute ein stärkeres Gewicht habe. Inmitten einer Vielfalt von Glaubensweisen und Glaubensverständnissen gibt es gemeinsame Linien wie etwa den Glauben an die Lebenskraft, Rituale, die den Alltag verändern, die Beziehung zu den Ahnen. Die nichtwestlichen Formen des Christentums springen ins Auge: das Verständnis der Kirche als Familie und die Formulierung des Gottglaubens vermittelt afrikanischer Vorstellungen. Auch Neukonzeptionen der Christologie fallen auf, so etwa - neben anderen symbolischen Vorstellungen - die Auffassung Christi als eines Ahnen oder als Schamanen. In asiatischen Zusammenhängen wiederum bezieht das Nachdenken über Christus Krishna, Buddha, Muhammad oder kosmische Kräfte mit ein.

Auch in Lateinamerika ist das Theologietreiben vielfältig und tiefgründig. Haben wir es mit einem neuen Paradigma zu tun, das seinen Ausgang bei der befreienden Option für den Armen nimmt und heute in verschiedene Richtungen weiterverfolgt wird? Man kann feststellen, dass es unterschiedliche Hermeneutiken gibt und dass man eine Systematisierung in Angriff genommen hat. Im Hinblick auf das Thema dieses CONCILIUM-Heftes - die Theologie in einer Welt der Spezialisierung - muss man sich fragen, welchen Beitrag die einzelnen Phasen des lateinamerikanischen Denkens geleistet haben.

In den siebziger und insbesondere den achtziger Jahren ist es - dank der Aufmerksamkeit für die Zeichen der Zeit - gelungen, die Fundamente neu zu schaffen: die Erlösung/Befreiung von der Sünde, das kontextuelle Verständnis von Offenbarung, das Selbstverständnis als Gemeinde im Dienst an der Menschheit und die Relektüre des Wortes Gottes von Gebet und sozialem Engagement aus. Die zweite Phase (in den achtziger und neunziger Jahren) war von einem stärkeren Streben nach Systematisierung geprägt. Man hat die komplexe Realität ausgehend von den Armen analysiert und lateinamerikanische Arten sowie spezifische Subjekte des Verständnisses von Gott und Jesus Christus, der Kirche und ihrer Sendung in der heutigen Welt erforscht. Auch die indigenen, afroamerikanischen und feministischen Theologien fanden Verbreitung. Man kann sagen, dass diese beiden Phasen das Konkrete und zugleich das Ganzheitliche betont und bestärkt haben. Genauer kann man feststellen, dass es verschiedene Hermeneutiken der ganzheitlichen Befreiung gibt, deren Grundprinzip die Inkarnation Gottes

in Jesus von Nazaret ist, der gestorben und auferstanden ist und Menschen im Verlauf der weltweiten und lokalen Ereignisse verändert.

Die dritte Phase (neunziger Jahre und Beginn des 21. Jahrhunderts) stellt einen reichhaltigen und für verschiedene Möglichkeiten offenen Prozess dar. Werden neue Themen und Subjekte zu seiner Spezialisierung führen und sich akademisch etablieren, wie es bei der nordatlantischen Theologie der Fall war? Oder werden vielmehr spezifische Denkstrukturen der indigenen Völker, der Afroamerikaner, der Mestizen, der Frau, der Jugend, der ökologischen, interreligiösen und das Geschlechterverhältnis betreffenden Dimensionen entstehen? Bei uns selbst sind Fortschritte, Rückschritte und Mehrdeutigkeiten zu verzeichnen, zumal in Lehre und Forschung das Regionale und Lateinamerikanische immer noch als etwas der eigentlichen Reflexion Vorausgehendes oder als bloß für die Pastoral Relevantes behandelt wird.

Dennoch gibt es Anzeichen für einen nachhaltigen und langfristigen Fortschritt. Während der zweiten und dritten Phase wurde das christliche Denken tendenziell ganzheitlicher und stärker an den Möglichkeiten einer anderen Welt orientiert („altermundistisch“). Dazu trugen originelle Weltansichten, die Ökologieproblematik, die feministische und die Geschlechterperspektive sowie ökonomische und politische Initiativen (in Form von verschiedenen Netzen, wie sie auch ins Weltsozialforum einfließen) bei. Es handelt sich dabei um partikulare, aber keineswegs auf sich selbst bezogene Stimmen, zumal ja ihre Methoden bewusst ganzheitlich und offen für die Anderen sind. Sie tappen nicht in die Falle des Dualismus von Richtig und Falsch, und sie unterwerfen sich ebenso wenig der absolutistischen Logik des Marktes. Das gläubige Denken ist vielmehr dialogisch und verweist auf eine Menschlichkeit im Vollsinn des Wortes, die das innerste Wesen der Heilsgeschichte ausmacht.

Das lateinamerikanische Szenario ist wie ein Konzert unterschiedlicher Stimmen mit universaler Bedeutung. Innerhalb der fruchtbaren Bibelbewegung diskutieren Gemeinden lokale Angelegenheiten, und von diesen bruchstückhaften Erfahrungen aus hören sie das Wort, welches das Leben insgesamt betrifft (C. Mesters, E. Tamez, P. Richard). Was die spirituelle Reflexion über die Befreiung betrifft, so bewahrheitet sich der Glaube in menschlichen Werken (G. Gutiérrez, P. Casaldáliga). Bei der indigenen Bevölkerung ist das Heilige dem Profanen nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr eine Kraft inmitten des Mangels; sie verweist immer auf die Harmonie (E. Lopez, V. Mamani). Die afroamerikanischen Stimmen haben das „Axé“ der Lebensenergie betont, das partikular und universal zugleich ist (A. da Silva, S. Querino). Frauen begreifen das Alltägliche und Relationale als Erscheinung des Geistes Gottes, der alles verändert (I. Gebara, A. Isasi-Diaz, M. C. Bingemer). Einige haben die großen Themen der Theologie neu formuliert (J. L. Segundo, L. Boff, J. Comblin, J. Sobrino, J. B. Libânio).

Diese hermeneutischen Ansätze - insbesondere die indigenen, afroamerikanischen, feministischen und ökologischen - haben theologische Paradigmen der Relationalität hervorgebracht. Sie verbinden das Konkrete mit dem Allgemeinen und wiederholen das bekannte Subjekt-Objekt-Schema des Glaubens nicht. Die

ökologische Reflexion verbindet den Schrei der Erde mit dem Schrei des Armen (L. Boff). Ein anderer innovativer Diskurs in Lateinamerika betrifft die Begegnung der Religionen (J. M. Vigil, EATWOT) auf der Basis der menschlichen und geistlichen Zusammenarbeit für das Leben. Gott ist weder das Eigentum von Kirchen und Religionen noch ein Marketing-Objekt.

Seit den neunziger Jahren wurde die Systematisierung gestärkt.⁹ Wir haben gesagt, dass der christliche Glaube von der partikularen Wirklichkeit des Armen und seiner Befreiung her verstanden wird (C. Boff). Die Partikularität des Armen umfasst das gesamte Mosaik von Bemühungen, den christlichen Glauben von ausgegrenzten Menschen und Schichten her zu begreifen, die nach Befreiung von allem Übel streben. Wir stehen vor der Herausforderung, das Bruchstückhafte und die Gesamtheit miteinander zu versöhnen. Man kann sagen, dass in Lateinamerika die Gemeinschaft der Kirche Anstrengungen unternimmt, von den ausgegrenzten Bruchstücken her die Offenbarung der Liebe insgesamt zu verstehen. Man geht methodisch nicht von einer in nordatlantischen Kreisen von vornherein unterstellten Universalität aus, sondern man nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Feier des Lebens durch den Armen. Das Fest des Glaubens ist wie ein Fenster auf das Geheimnis hin.

III. Partikulare und universale Sprache des Glaubens

Die Theologien des Südens wissen, dass sie unter dem Anruf des Geheimnisses Gottes stehen, und sie erkennen ihn in den Zeichen der Zeit. Sie bedienen sich wissenschaftlicher Studien, wie sie in jeglichem Kontext gemacht wurden, und greifen auch auf die Weisheit eines jeden Volkes zurück. Dies bedeutet, sich von einem bestimmten Typ universaler Sprache sowie von nordatlantischen Systematisierungen und hermeneutischen Ansätzen zu verabschieden. Diese Sprachen sind für den Süden nicht länger normative Modelle, sondern lediglich bestimmte Weisen, den Glauben zu verstehen, wobei es interessant ist, diese mit den Glaubensverständnissen anderer Breiten zu vergleichen.

Die Universalität zeigt sich in den vielen Gesichtern des Menschseins und im allen Menschen gemeinsamen Streben nach Glück. In diesem Sinne bevorzugt die theologische Arbeit die Spiritualitäten und Einsichten, die einer jeden menschlichen Gemeinschaft eigen sind, die Entstehung und das Heranreifen von Paradigmen der Relationalität und Reflexionen, die vom Konkreten und Alltäglichen aus dem Evangelium des Lebens zu entsprechen suchen. In unserem Verständnis der Inhalte des Glaubens liegt ein besonderer Akzent auf der Schöpfung, auf der Menschwerdung, auf Ostern und auf der Kirche in ihrer Sendung und als Sakrament des Wohlergehens, das Gott der gesamten Menschheit anbietet.

So ist es. Die Theologien, die in Asien, Afrika und Lateinamerika entstehen, stellen den Auferstandenen in den Mittelpunkt, der seinen Geist auf die gesamte Schöpfung ausgegossen hat. Sie knüpfen an der partikularen Sprache Jesu von

Nazaret an, die ja der Weg zum universalen Heil ist. Das heißt, sich einerseits mit einem Semiten und einer eschatologischen Botschaft und andererseits mit Gemeinden in Beziehung zu setzen, in denen sich unterschiedliche Kulturen, gesellschaftliche Schichten, persönliche Lebensgeschichten und unterschiedliche Glaubensweisen zusammenfinden.

Demzufolge ist es selbstverständlich die Christologie, die in der theologischen Arbeit eines jeden der drei Kontinente (die, wenn man die Konzentration der Publikationen auf den nordatlantischen Raum in Betracht zieht, nicht leicht zugänglich ist) einen zentralen Stellenwert innehat. Das Nachdenken über Jesus von Nazaret und den Christus des Glaubens ist nicht zu trennen von der Solidarität mit dem Armen, der Frau, einem jeden benachteiligten Menschen und mit dem Schrei der Erde und ihrer Lebewesen. In der Begegnung mit dem Herrn ist die Behandlung des Armen und Wertlosen entscheidend (Mt 25,31-46). Auch die die Gemeinschaft betreffenden Herausforderungen derer, die an die Erlösung ohne Grenzen glauben, sind konkret (Apg 2,42-47; 11,19-26). Die Betonung der Details in der Glaubenspraxis (und in der sie begleitenden Reflexion) bedeutet keineswegs eine pragmatische Einstellung. Vielmehr antwortet man gerade im Konkreten und Einzelnen dem Gott, der die Menschheit liebt und von ihr geliebt wird. Dies ist die Weise, Gott zu antworten, der sich in Jesus selbst einer jeden Person, Kultur und religiösen und spirituellen Gemeinschaft offenbart hat. Man kann sagen, dass eine solche konkrete und ganzheitliche Lebendigkeit die Bedingung der Möglichkeit für das Theologietreiben ist.

Man denkt also über den Glauben inmitten einer Situation des Schmerzes und der Ungerechtigkeit, inmitten einer Vielfalt von Glaubensweisen und einer Fülle von Hoffnungen nach (dank dem miteinander geteilten Brot und der Zusammenarbeit zwischen Kulturen und Religionen, um eine „andere Welt möglich“ zu machen, wie es das Weltsozialforum formuliert). Die Hoffnung entspringt dem Seufzen der Kreatur, die die Schmerzen der Geburt erträgt, und dem Seufzen der Menschen im Geiste (Röm 8,22.26). In diesem Sinne werden ahistorische und fundamentalistische Begriffe korrigiert, die die christliche Reflexion behindern.

Eine andere große Herausforderung stellte der Dialog mit den Wissenschaften dar. Dialog mit den Wissenschaften bedeutet auch, sie kritisch in Frage zu stellen, wenn sie von gesellschaftlichen Kräften in Beschlag genommen werden. Er bedeutet aber auch umgekehrt, sich von den Wissenschaften herausfordern zu lassen, um schließlich die Wirklichkeit interdisziplinär (ohne dem Fideismus zu verfallen) zu deuten. Man stellt sich auch der Herausforderung, den Dialog mit den Volksweisheiten aufzunehmen (die oftmals als unsystematisch und vorwissenschaftlich hingestellt wurden). Sowohl die anerkannten Wissenschaften als auch die Weisheiten des Volkes stellen partikuläre Sprachen dar. Die Weisheit ist geprägt von konkreten Symbolen von universaler Tragweite. Die Maya-Kultur sieht den Ursprung der Menschheit im Mais, und das stellt eine Bereicherung der christlichen Rede von der Schöpfung dar. In Afrika steht die Theologie seit Jahrhunderten im Austausch mit autochthonen Spiritualitäten und Weltanschauungen (J. Mbiti, M. Getui). Inmitten einer buddhistischen Bevölkerung schätzen

interreligiöse Theologen die asiatische Weisheit ebenso wie die christliche Agape und anerkennen sowohl Christus als auch Buddha als Mittler der Befreiung.

Was theologische Lehre und Forschung in der Zwei-Drittel-Welt betrifft, so trägt die Auffächerung in verschiedene Disziplinen zur Fragmentierung bei. Deshalb wird regelmäßig die Forderung nach interdisziplinärer Zusammenarbeit laut. In der Vergangenheit führte man den Dialog eher mit den Geschichtswissenschaften, den Wirtschaftswissenschaften und der Geopolitik. Heute schenkt man auch der Anthropologie, der Kunst, den *Gender*-Studien, den Religionswissenschaften und der Ökologie Aufmerksamkeit. Meiner Meinung nach besteht die größte Herausforderung darin, das Gespräch mit dem symbolischen Wissen eines jeden Volkes aufzunehmen. Auf diese Weise entdeckt die Theologie ihre mystischen, weisheitlichen und prophetischen Wurzeln neu.

Ich komme zum Schluss. Die Art und Weise, wie in der Zwei-Drittel-Welt der Glaube verstanden und gelebt wird, hat zu neuen Paradigmen und zur Wiederentdeckung großer Herausforderungen geführt. In ihnen werden die historische Verantwortung (und das Streben nach einer „anderen möglichen Welt“), die spirituelle Vielfalt im Gespräch mit Gott (anstelle einer Verdinglichung Gottes) und das Engagement für die Wahrheit, die frei macht, angenommen.

Es handelt sich um ein Denken, das das Konkrete mit dem Universalen, die Vielfalt mit dem Ganzen zusammenbringt. Es handelt sich um eine theologische Bewegung, die auf zwei Achsen vorankommt. Einerseits ist das die Achse des Armen, des Ausgegrenzten und Weisen. Hier werden dem Mitleid im Leid und dem solidarischen Handeln gegen Hunger und Unterdrückung der Vorrang eingeräumt. Diese Achse ist das tägliche Brot der Theologie. Auf der anderen Seite gibt es die mühsame Aufgabe, über die Treue zum Evangelium des Lebens, die Fleisch gewordene Transzendenz, die Bekehrung von der Sünde, die Gnade des Heils und die Zusammenarbeit der Kirchen für Frieden und Gerechtigkeit nachzudenken. Diese zweite Achse der theologischen Bewegung ist von der ersten nicht zu trennen.

Die verschiedenen Sprachen, die immer partikular und vorläufig sind, verweisen auf den universalen Sinn dessen, was Leben heißt, und können Zeichen auf dem Weg zu Gott sein. Unsere bescheidenen Sprachen können Fenster auf das Mysterium hin sein, das die Menschheit und die Schöpfung mit Freude erfüllt.

¹ Vgl. Virginia Fabella/Rasih S. Sugirtharajah (Hg.), *Dictionary of Third World Theology*, Maryknoll 2000; Luiz Carlos Susin (Hg.), *O Mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo 2000; Juan José Tamayo/Juan Bosch (Hg.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella 2001; Michael Amaladoss, *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, Brüssel 1998; Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.), *Asian Faces of Jesus*, London 1993.

² Es ist unübersehbar, dass es in den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts neue Stimmen gab, die Methodologien und Inhalte aus der Perspektive der Armen entwickelten. Dazu gesellt sich das Streben der Theologie nach einer „anderen möglichen Welt“. Man hinterfragt konsequenterweise kritisch Wissenschaft und Spiritualität und wird Teil von alternativen Vereinigungen und Netzwerken (etwa der Weltsozialforen von Porto Alegre, Mumbai und Nairobi). Ch. Whitaker bemerkt die Überwindung von Handlungsmustern des 20. Jahrhun-

derts. Er hält die Weltsozialforen für das bedeutendste politische Ereignis zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Vgl. Chico Whitaker, *Les leçons d'un échec*, in: Foi et Développement (2005), 339. Dennoch bedienen sich Gelehrtenkreise in Lateinamerika mit Vorliebe einer metaphysischen Sprache und zitieren europäische Meister. Die neue Art der theologischen Reflexion betrachten sie üblicherweise als vortheologisch, oder sie anerkennen bloß unsere Verbindung von Glaube, Ethik und konkretem Handeln.

³ E. Morin schreibt: „Das große Paradigma des Westens, wie es sehr gut von Descartes formuliert wurde, ist die Trennung von Objekt und Subjekt [...] ein Paradigma, das ansonsten völlig verschiedene Arten zu denken beherrscht [...] Das Menschliche kann nur durch Ausschluss der Natur verstanden werden.“ Vgl. Edgar Morin, *A inteligência da complexidade*, Petrópolis 2000, 67.

⁴ Maria da Soledade da Silva, *Sinais de Deus em nosso meio*, in: A esperança dos pobres vive, São Paulo 2003, 55-57.

⁵ In verschiedenen Regionen Perus habe ich das Fest als Symbol der Freiheit erforscht. So lautet auch der Titel meines Buches: Diego Irarrázaval, *La fiesta. Símbolo de libertad*, Lima 1998. Eine ausführlichere Veröffentlichung dazu hat M. Salinas vorgelegt: Maximiliano Salinas, *Gracias a Dios que comí. El cristianismo en Iberoamerica y el Caribe. Siglos XV-XXX*, Dabar 2000.

⁶ Vgl. *Documentos Finales de 5 Congresos Internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo*, San José 1982, 11-26.

⁷ Amaladoss, aaO., 214; 229.

⁸ Vgl. Emeffie Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1987; Jesse Mugambi/Laurenti Magesa (Hg.), *Jesus in African Christianity*, Nairobi 1989; John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Oxford 1990; Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edinburgh 1995.

⁹ Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995. Vgl. auch die 45 Bände der Reihe „Liberación y teología“ (auf Deutsch zum Teil vom Patmos-Verlag unter dem Reihentitel „Bibliothek Theologie der Befreiung“ herausgegeben; d. Übers.).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.