

ren Stoff, also nicht gänzlich immateriell, vor“ (Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 194; vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon [451], Freiburg u.a. 1979, 243.255).

Sterben und Auferstehen im Kontext einer volkstümlichen Tradition

Diego Irarrázaval

So wie in den entwickelten Gesellschaften das Sterben verbrämt und verschleiert wird, ist auch das Auferstehen etwas, worüber man nicht spricht. Zu einer Beerdigung zu gehen gilt als Zeitverschwendung. Die Tatsache, dass man stirbt und aufersteht, ist bedeutungslos geworden. Viele Menschen reihen rasche und oberflächliche Vergnügungen aneinander und kennen keine beschaulichen und solidarischen Feiern mehr. Diese verheerende Entmenschlichung hat sich auf dem gesamten Planeten ausgebreitet und zum Teil auch wirklich Fuß gefasst.

Dennoch bestehen in den beiden Amerikas und auf anderen Kontinenten gute Traditionen fort, die die Moderne rekonstruieren. Der Kontakt mit „lebenden Verstorbenen“ ist ein gemeinsamer Nenner der kleinen und großen Weltkulturen. Die lateinamerikanische und insbesondere die indigene Bevölkerung setzt sich mit dem Tod auseinander und lässt – auf ihre Weise – auch das neue Leben sichtbar werden.

Ganz allgemein werden im Zusammenhang mit dem Verstorbenen humanisierende Riten und Feste vollzogen. Überdies gibt es im Miteinander von Freunden, Verwandten und Nachbarn viele Zeichen der Fülle. In den Festen der christlichen Spiritualität ist das Motiv des Gekreuzigten, der das Niedrige erhöht, und der Gedanke an Gott bereits enthalten. Zudem entwickeln die lateinamerikanischen Theologien im Dialog mit „anderen“ Kulturen und autonomen und synkretistischen religiösen Formen ein neues Verständnis der in Christus gewirkten Erlösung.¹ Der lateinamerikanische Blickwinkel ist weder naiv noch leidenschaftslos. „Die Frage, die die Auferstehung aufwirft, ist, ob auch wir uns am Skandal der Tötung des Gerechten beteiligen, ob wir auf der Seite derer stehen, die töten, oder auf der Seite Gottes, der Leben schenkt“, das heißt, die Auferstehung wird aus der Sicht des gekreuzigten Volks verstanden, wie Jon Sobrino betont.² Und das betrifft alle, denn es ist nicht immer nur der Mächtige, der den

Schwachen niederdrückt, es sind auch die Armen, die einander diskriminieren. Jeder Mensch kann sich für den Gott entscheiden, der Leben schenkt.

Ich möchte an dieser Stelle eine autochthon-christliche Tradition in den Anden besonders hervorheben. Ich kam 1981 dorthin und war sofort von den komplexen Sterbezeremonien fasziniert. Und als ich verfügt habe, dass bei meiner Beerdigung (deren Termin noch nicht feststeht!) Schweineschwarten auf Aimara-Art und chilenischer Wein serviert werden sollen, war dies nur halb im Scherz gemeint. Ich bin davon überzeugt, dass die indigene Tradition uns wirklich sterben und in Leib und Geist wiedergeboren werden lässt.

Ich habe noch die paulinische Frage „Wie werden die Toten auferweckt?“, und das brillante Paradoxon im Ohr: „Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib“ (1 Kor 15,35.43-44). Die katholische Lehre erkennt an, dass der Geist Gottes jeder Person (und nicht nur dem, der dasselbe glaubt) die Möglichkeit bietet, mit dem österlichen Geheimnis verbunden (GS 22) und durch Gottes Gnade zur Erlösung berufen zu sein (LG 13). Ein schönes Mysterium, das sich auch auf die Andenbevölkerung auswirkt.

I. Ein ursprüngliches Volk, das stirbt und aufersteht

Trotz aller Diskriminierung und Zersplitterung bringen die indigenen Völker Lateinamerikas (ungefähr 50 Millionen Menschen verschiedener Kulturen und Kontexte) ihre Leidenschaft für das Leben in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck. Die Alltagswirklichkeit – die sich in der mündlichen und rituellen Überlieferung verdichtet – enthält viele Hinweise auf die Auferstehung. Nur eine oberflächliche Sichtweise kommt zu dem Ergebnis, dass diese lokalen Kulturen zwar eine Spiritualität, aber keine Soteriologie besitzen und dass ihre Religiosität mehr vom Karfreitag als von der Osterbotschaft in sich trägt.

Mit der Suche nach Hinweisen – auf den Glauben an die Auferstehung – beginnt man am besten in der alltäglichen Nächstenliebe, der Verehrung der Erde und im Erleben des Todes. In Bolivien leben eineinhalb Millionen moderner Anden-Aimaras und unzählige Mestizen; diese Gemeinschaften verkörpern heute das Indigene. Ich greife im Folgenden die Darstellungen verschiedener Autoren und das auf, was ich selbst erfahren und feiern durfte.³

Es gilt, sowohl die prähispanischen Ursprünge als auch die Entwicklung im Lauf der Jahrhunderte zu berücksichtigen. 1621 notierte Pablo Joseph de Arriaga: „Beim Tod und bei der Beerdigung ihrer Verstorbenen gibt es große Missbräuche und Aberglauben; unter dem Totenhemd bekleiden sie sie mit neuen Kleidern [...] und wenn sie ihnen die Ehre erweisen, legen sie gekochte und gebratene Speisen auf die Gräber, damit sie sie essen, was verboten ist [...] und sie sagen, dass es für die Toten eine große Last ist, wenn man sie in der Kirche begräbt, und dass sie sich auf dem freien Feld, wo sie an der Luft und nicht begraben sind, wohler

fühlen.“⁴ Auch heute gibt das Volk der Aimara (dasselbe gilt für die Quechua, die Maya und andere) ihren „lebenden Verstorbenen“ zu essen. Nach wie vor begraben sie sie auf dem Ackerland auf den Ruhestätten der Vorfahren, die heute die Hüter des Lebens sind. Es herrscht mithin eine kosmische Vorstellung vom Leben und Sterben.

Für unser Thema der Auferstehung ist die generalisierte Praxis der Tischgemeinschaft mit kürzlich Verstorbenen von Bedeutung. Anfang November (dem Tag der Toten und dem Fest „Allerheiligen“) versammeln sich Verwandte und Freunde, um die bestehenden Bande zu festigen. Im Rahmen eines Rituals bereiten sie die Lieblingsspeisen und -getränke jedes Verstorbenen zu. Dabei gibt es eine bestimmte Abfolge von Ehrungen, Gesprächen, Mahlzeiten, Gebeten und Riten zur Begrüßung und zur Verabschiedung der „Seele“ (die am ersten November kommt und sich am zweiten November wieder zurückzieht). Ebenso hält man an den ersten Gedenktagen – einen Monat, ein Jahr und drei Jahre nach dem Todestag – eine menschliche und sakrale Tischgemeinschaft. Diese Gebräuche können sich je nach Umstand und Ort ändern, und es existieren inzwischen auch Ersatzformen (d.h. eine schnelle und moderne Beerdigung).

Unter den verschiedenen Glaubensüberzeugungen fällt die Einstellung gegenüber alten Menschen und kleinen Kindern auf. Jemand, der lange und gut gelebt hat, stirbt „wie Gott will“ und ist eine ausgiebig gefeierte Seele (im Unterschied zu denjenigen, die „zur Strafe“ für ein begangenes Unrecht und ihre soziale und moralische Verantwortungslosigkeit sterben). Kinder dagegen werden als „kleine Engel“ betrachtet; man vertraut darauf, dass Gott sich ihrer annimmt und sie glücklich macht; ihr Tod wird maßvoll begangen.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Handlungen, die den Tod und das Leben auf symbolische Weise miteinander verbinden. Wenn die Sterbestunde naht, gibt der Aimara denen, die er zurücklässt, gute Ratschläge und prägt damit das Verhalten der neuen Generationen („ich tue das, was mein Großvater, meine Frau, mein Mann usw. mir aufgetragen hat“). Das, was den Sterbenden beschäftigt, wird zur Richtlinie für ein gutes Leben.

Für den Kreislauf von Tod, Totenwache und Begräbnis gibt es eine eigene Sprache, die in ihren tieferen Schichten sehr wohl Hinweise auf die Auferstehung enthält. Der Leichnam, an dem man betet, weil der Verstorbene dort gegenwärtig ist, ist von feuerroten Tüchern und Blumen umgeben. Ausgewählte Personen waschen den Körper und bereiten ihn für seine „Reise“ an den Ort der Ruhe vor. Es sind intensive Nächte und Tage, während deren der Verstorbene und die Hinterbliebenen gut „begleitet“ werden (es wäre geradezu ein Verbrechen, sie alleine zu lassen). In dieser Umgebung des Todes gibt es Speisen und Getränke, die man großzügig miteinander teilt.

Weitere Hinweise auf das Leben sind das Kreuzzeichen, das Beten von Vaterunser und Ave-Maria, Weihwasser, Lieder, das Rosenkranzgebet und andere katholische Sitten, die auf dem Weg der Inkulturation in das Sterben der Aimara Eingang gefunden haben; ferner das Kreuz auf Sarg und Grab; rituelle Opfergaben wie Erde, Blumen und andere Lebenssymbole in und auf dem Sarg; das zeremoni-

elle Grüßen des Leichnams, der verschiedene Zeichen des Zusammenlebens hört und empfängt; der zeremonielle Gruß unter den Anwesenden, die außerdem Getränke und manchmal auch Speisen miteinander teilen.

Danach kommt der Zyklus des Gedenkens. Acht oder neun Tage nach dem Todestag wird erneut eine ganze Nacht lang Totenwache gehalten. Die Wäsche wird gewaschen und im Haus und an der Begräbnisstätte werden Zeremonien abgehalten. Man glaubt, dass der Tote eine Reise zu dem Ort antritt, wo die Verstorbenen bei Gott wohnen. Deshalb werden Dinge in den Sarg gelegt, die ihm auf seiner Reise von Nutzen sein können, und man trägt ihm auf, Menschen, die vor ihm verstorben sind, Grüße und Ratschläge auszurichten. Nach einem, drei und sechs Monaten und später zum Jahresgedächtnis werden (das hängt von familiären und sozialen Faktoren ab) Versammlungen mit eher sozialem Charakter und Riten im Gotteshaus oder an der Begräbnisstätte (einem wichtigen Ort auf dem Ackerland oder auch einem nahe gelegenen Friedhof) abgehalten. Die verstorbene Person ist anwesend, und man spricht mit ihr und über sie. Man betet „Responsorien“ und bereitet (das gilt, wie schon erwähnt, besonders für die ersten Novembertage) Speisen zu, die man miteinander teilt. Die „Seelen“ ziehen sich zufrieden wieder zurück, und auch die Familie fühlt sich beruhigt und von den Vorfahren und jedem angesehenen Verstorbenen behütet. Dennoch kommen auch Misstrauen und Furcht zum Ausdruck. Wenn man von Verstorbenen träumt, gilt das als ein von ihnen gesandtes Zeichen; zuweilen strafen sie und verursachen Unglück; und sie müssen mithilfe von Ritualen besänftigt werden.

Diese indigenen Praktiken und Überzeugungen existieren, wenn auch zum Teil in veränderten oder Mischformen, noch heute. Folglich bedürfen sie der Interpretation durch die Sensibilität und Weisheit der kleinen Leute dieser Erde (ein erster Weg) wie auch durch die Humanwissenschaften (ein zweiter Weg). Jener erste Weg deutet die Bräuche von innen heraus, in ihrer kosmischen und historischen Spiritualität und ihrer nicht abendländisch geprägten Logik. Der zweite Weg (der wissenschaftlichen Erkenntnis) lässt üblicherweise das Spirituelle beiseite, das in der indigenen Erfahrung untrennbar mit allem Irdischen verbunden ist; doch er bietet analytische Erklärungen und bezieht familiäre, wirtschaftliche, psychosoziale und andere Faktoren mit ein. All das appelliert an das gläubige Denken und ist Teil von ihm. Das Theologische schwebt nicht über den historischen Prozessen - es entfaltet sich weit eher im Sterben und Leben jedes Volkes.

Der Autor

*Diego Irarrázaval, geb. 1942 in Chile, ist Priester und gehört der Kongregation vom Heiligen Kreuz an. Von 1981 bis 2004 leitete er das Instituto de Estudios Aymaras in Peru und wirkte an der Indigenen-Pastoral auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent mit. Von 2001 bis 2006 war er außerdem Präsident der EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt). Gegenwärtig arbeitet er in Chile in der Gemeindepastoral in Santiago und leitet das Bildungsprogramm seiner Kongregation. Veröffentlichungen u.a.: *Religión del pobre y liberación* (1978), *Inculturación* (1988), *Teología en la fe del pueblo* (1992), *Raíces de la esperanza* (2004), *Gozar la espiritualidad* (2004), *Gozar la etica* (2005). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt über „Theologien des Südens: geerdet und ganzheitlich“ in Heft 2/2006. Anschrift: Casilla 238, Correo 11, Santiago, Chile. E-Mail: diegoira@hotmail.com.*

II. Nuancenreiches Erleben: Deutungen

Um zu verstehen, wie die Andenbewohner den Kontext des Todes erleben, muss man sich in diese nicht-abendländische Wirklichkeit einfühlen. Wenn wir als nicht-indigene Begleiter das von der Bevölkerung Erlebte interpretieren⁵, müssen wir unsere kulturellen und spirituellen Kategorien mit großer Sorgfalt anwenden; wir dürfen dies kritisch und empathisch tun, und wir müssen einseitige Voraussetzungen philosophischer, wissenschaftlicher oder theologischer Art vermeiden. Hinzu kommt, dass die indigene Bevölkerung von heute sich in verschiedenen Welten bewegt und überwiegend multikulturell ist. All das macht das Bemühen, das nuancenreiche Erleben der Aimara im Besonderen und autochthoner Völker im Allgemeinen zu verstehen, so schwierig und zugleich auch so faszinierend.

Gestatten Sie mir den Hinweis, dass das Autochthone in Lateinamerika nichts Archaisches oder Exotisches ist. Die ursprünglichen Gemeinschaften vermischen sich und rekonstruieren das Moderne nach dem autochthonen Paradigma, das alles zueinander in Beziehung setzt. Es geht also darum, interkulturelle und polyseme Erlebniswelten zu erforschen und nachzuvollziehen.

Eine erste hermeneutische Spur: Die indigene Sicht des Kosmos ist grundlegend auf ein den Tod umfassendes Leben ausgerichtet. Die Lebendigkeit des Universums wird in der Sprache der Aimara von der Vorstellung des *jakaña* und im Quechua mit dem Begriff *kawsay* ausgedrückt. Hierbei handelt es sich um einen Panzoismus, in dem Leben und Tod „komplementäre, metaindividuelle, kosmische“ Begriffe sind (Josef Estermann). Wenn wir dieser Spur folgen, könnte die Auferstehung nicht als etwas aufgefasst werden, was dem Individuum nach seinem Tod widerfährt, sondern eher als die persönliche Erfüllung in einer kosmischen, kollektiven, transzendenten Wirklichkeit. Das wiederum führt zu einer Wertschätzung des Menschseins und der Schöpfung, die Teil des auferstandenen Leibs Christi sind.

Ein zweiter Interpretationsansatz: Die autochthone Sichtweise „übernimmt kulturelle und religiöse Elemente, die sie integriert und verschmilzt, ohne ihre Identität zu verwässern“ (wie J. van Kessel schreibt). In der Familie und in der Gemeinschaft geht das neue Leben aus dem Tod hervor; diese Sichtweise tritt an die Stelle eines weltlichen Verständnisses vom Zyklus des Geborenwerdens, der mit dem Tod endet. Man fragt sich, ob das christliche Denken diesen autochthonen Glauben aufnimmt und vervollständigt. Bedauerlicherweise aber wird dieser in der Regel aus einer personalistischen Philosophie oder aus einer dualistischen Auffassung heraus abqualifiziert, in der die eine Realität nicht in der Lage ist, die andere Realität in sich aufzunehmen.

Und noch ein Interpretationsansatz: Christus und seine Botschaft im Unterwegssein eines Volkes zu erkennen, ist in der ursprünglichen Kultur von großer Bedeutung. Das kosmische Kreuz von Tiwanaku (mit seinen 20 oder 28 Seiten) und das panamerindianische Kreuz in Mittelamerika haben, so sieht man es dort, Christus als Mitte und Herz. Enrique Jordá versteht die Erfahrung der Aimara

und der Mesoamerikaner als Bund Gottes mit der Menschheit und sieht die Auferstehung des am Kreuz gestorbenen Jesus als Zentrum des Universums, das Gott mit der neuen Menschheit eint, als Ursprung unserer Hoffnung und als Beitrag zu jener Geburt, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt.

Vor kurzem sind (bei kirchlichen Treffen, die der Rat der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM in Mexiko, Mesoamerika und anderen Teilen des Kontinents angeregt hatte) Vertreter der indigenen Bevölkerung gefragt worden, wer Christus für sie ist. Sie sehen ihn als „buar“, wie das Volk der Kuna in Panama den tragenden Balken eines Hauses nennt; oder als den Befreier „Bagará“ des Volks der Embera; oder als persönlichen Erlöser in der Ngobe-Kultur; oder als Auferstandenen nach dem Verständnis der Bribris und Cabécares in Costa Rica; oder als den Leidenden und Auferstandenen bei den indigenen Völkern von El Salvador; oder als „Mensch gewordenes Wort Gottes, das in der Welt der Maya kraftvoll und mit eigenem Ausdruck heranwächst“ (wie es die katholischen Bischöfe von Guatemala formulieren).

Bis hierher haben wir nur aktuelle Interpretationen mit Inkulturationscharakter angeführt. Doch während der Jahrhunderte der Kolonialisierung und später der modernen Indoktrination und der fundamentalistischen Anschauungen sind die autochthone und mestizische Spiritualität und Weisheit an den Rand gedrängt worden.

Ein kontroverser Fall ist die Evangelisierungskampagne unter den Qom/Tobas in Argentinien (die Almada und Bruno untersucht haben). „Die Kreuzigung der Kosmogonie der Qom war der Tod dieser Kultur [...] und die Auferstehung wurde als die Fähigkeit verkündet, die [abendländische] Kultur der christlichen Mission zu verstehen und sich ihr anzupassen“. Ähnliche (zuweilen auch subtilere, aber für die indigene Seele nicht weniger verhängnisvolle) kulturelle und spirituelle Verbrechen wurden auch von anderen christlichen Missionen begangen. Dieser Sachverhalt verdient kirchliche und theologische Berücksichtigung.

Die Arbeiten zum indigenen Erleben zeigen, dass dieses in höchstem Maße komplex und nuancenreich ist. Zentraler Bestandteil der von Verarmung und Diskriminierung geprägten indigenen Erfahrung unserer Zeit ist, dass man das Leben, den Kosmos und die Geschichte am Gefüge der Familie und der Gemeinschaft festzumachen sucht. Kurz gesagt: Die zerbrechlichen Entitäten des Universums werden durch Relationalität „erlöst“. Dies lässt sich in einer panzoistischen Begrifflichkeit, von einem personalen Faktor her, der das Gemeinschaftliche mit einschließt, oder unter einem kosmischen Aspekt interpretieren, der Teil der Heilsgeschichte ist.

III. Auferstehen im Sterben und die Erlösung in Christus

Die theologische Auffassung setzt voraus, dass das menschliche (und in diesem Fall das indigene) Erleben von der christlichen Offenbarung gedeutet und dass

diese ihrerseits vom *sensus fidei* des Volks wahrgenommen wird. Dabei lässt sie jedoch die indigene Vorstellung vom Auferstehen im Sterben außer Acht. Ich möchte zu diesem Punkt vier Anmerkungen machen.

Ein erster Kommentar betrifft die Treue gegenüber der Offenbarung. Nach dem Neuen Testament ist das Auferstehen in Christus während des irdischen Daseins und nach dem Tod von Bedeutung. „Wie Christus [...] sollen auch wir als neue Menschen leben“ (Röm 6,4); „dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11). Folgerichtig stellt sich die indigene Gemeinschaft Fragen über ihr Zusammenleben mit dem Auferstandenen und über den Übergang vom physischen Tod zur Fülle des Lebens. Dies betrifft die ganze menschliche Existenz und Transzendenz, und es betrifft auch den Kosmos, der nach Erlösung verlangt.

Wenn die indigene Gemeinschaft sich selbst als christlich definiert, fragt sie auf der Grundlage ihrer Beziehung zu Christus nach ihrer Beziehung zu den Verstorbenen. Die christliche Person pflegt die Beziehung zu Jesus Christus, der am Kreuz gestorben ist und dennoch lebt, weil Gott es nicht zugelassen hat, dass das Böse über das Leben triumphiert. Also ist diese „reale und einzigartige“ Beziehung, wie Andrés Torres Queiruga sie nennt, das grundlegende Modell für „die Beziehung zu den Verstorbenen [...] auch zu ihnen besteht eine Beziehung realer und aktueller Gegenwart, eine Beziehung der Gemeinschaft und des Austauschs“⁶. Dies ist bei der indigenen und mestizischen Bevölkerung Amerikas nachweislich der Fall.

Eine zweite Anmerkung betrifft die Deutung des Gekreuzigten. Das lateinamerikanische Denken hat den Schwerpunkt auf das Reich Gottes gelegt, das das Leben für den Armen ist. Jesus von Nazaret hat das Reich Gottes für die Ausgegrenzten verkündet und herbeigeführt. Der Arme ist der Gekreuzigte und Auferstandene von gestern und heute. Hieraus erwächst eine Lesart, die nicht verallgemeinert, sondern aus der Thematik der Auferstehung eine lebendige Bedeutung gewinnt. So wie das Reich für den Armen bestimmt ist, wird die Auferstehung ganz konkret zu den Gekreuzigten in Beziehung gesetzt. Die Gekreuzigten von heute bieten die „bevorzugte Sichtweise für ein christliches Verständnis der Auferstehung Jesu.“⁷ Deshalb wird weder das Reich noch die Auferstehung im Glaubenserleben der indigenen Gemeinschaft spiritualisiert.

Eine dritte Anmerkung gilt Zeugnissen, die dem Glauben Nahrung geben. Die zeitgenössische Exegese und Theologie hat die Berichte über Erscheinungen und das Grabthema neu gelesen. Diese Motive werden im philosophischen Dialog mit der modernen Kultur nicht empirisch und auch nicht als Wunder betrachtet, die zum Beweis einer Wahrheit dienen sollen. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Zeugnis derjenigen, die daran glauben, dass die Liebe Gottes den Gekreuzigten auferweckt hat. Das heißt, dass man dank einer Glaubenserfahrung an den Auferstandenen glaubt und nicht, weil die Gesetze von Zeit und Raum außer Kraft gesetzt worden wären.

Dies ist für die Glaubensüberzeugungen jeder Epoche und jeder Kultur von

Bedeutung. Beispielsweise ist es relevant für die indigene Überzeugung von der Tischgemeinschaft mit den Verstorbenen (jedes Jahr Anfang November). Eine empirische Lesart würde diese Überzeugung für falsch oder für reine Phantasie halten. Eine andere Lesart kann dagegen die menschliche Sensibilität, den *sensus fidei* und die Andentheologie bewundern, die sich hierin manifestieren; was nichts mit einer Sakralisierung indigener Gebräuche zu tun hat.

Die Gemeinschaft fragt immer danach, inwiefern sich in diesen Überzeugungen ein vom Evangelium inspirierter Glaube an den Auferstandenen äußert. Der Glaube ist dann vom Evangelium inspiriert, wenn er von Zeichen der Nächstenliebe und eines echten Gottvertrauens begleitet wird. Mit diesen Kriterien lassen sich rituelle Gebräuche bewerten (Zeremonien mit Verwandten und Besuchern, Gaben für den Verstorbenen usw.). Auf rituelle Weise wird der Glaube an den Auferstandenen im Rahmen des indigenen Übergangs vom Tod zum Leben oder besser: des Auferstehens im Sterben bezeugt.

Eine vierte Anmerkung bezieht sich auf die indigene theologische Auffassung. Meine erste Anmerkung galt der Treue zur Offenbarung. Diese aber trägt Züge der Inkulturation. Heute Jünger zu sein beinhaltet eine dienstbereite Liebe zu Lebzeiten und in der Begegnung mit dem Tod. Was die indigenen und mestizischen Gemeinschaften betrifft, so pflegen diese den Glauben an den Auferstandenen nicht verbal, sondern auf rituelle und symbolische Weise und mithilfe eines großen Reichtums an nicht verbalen Ausdrucksformen zu erklären. Die Gemeinschaft und die Schöpfung harren seufzend auf Erlösung. Ich hebe deshalb noch einmal hervor, dass das christliche Ereignis für dieses Volk in seinem gesamten personalen, kosmischen und historischen Erleben von Bedeutung ist.

Man fragt sich: Anhand welcher Kriterien kann man überprüfen, ob sich die Existenz des gekreuzigten Volks tatsächlich verändert hat? Das Neue Testament fasst die Glaubenserfahrung in Begriffe der Befreiung und Freude. Dies ist charakteristisch für die Erfahrung der Jünger und Jüngerinnen. Frei zu sein „rechtfertigt sich von der Auferstehung her“, und „trotz allem und gegen alles bringt die Nachfolge des Gekreuzigten ihre eigene Freude hervor“.⁸ Ist das so in den Gemeinschaften der Aimara? In welchem Maß lebt das gekreuzigte Volk in Hoffnung, statt die kulturelle und die Rassendiskriminierung und die alltägliche Gewalt zu verinnerlichen? In den Kontexten von Machismo und Unterdrückung der Frau wäre zudem zu überprüfen, welche Ansätze in puncto „neuer Mann“ und „neue Frau“ bereits vorhanden sind.

Und schließlich der fünfte und letzte Punkt: Wenn ich das Konzept vom Auferstehen im Sterben anwende, ist dies sowohl von den indigenen Symbolen in Lateinamerika als auch vom Begriff des *living-dead* in den afrikanischen Gesellschaften inspiriert. Diesen unterschiedlichen Erlebnisweisen ist gemeinsam, dass sie den Glauben an den Gott des Lebens in ihre Kultur integrieren und Aspekte der Erlösung in Christus aufgreifen. „Der Heilige Geist [bietet] allen die Möglichkeit an [...], diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22; von Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* zitiert). Man kann also sagen, dass es neben den mit dem Siegel der christlichen Kultur versehenen

Inkulturationen „nicht-abendländische“ Wege gibt, die Auferstehung zu erleben. Die (im rituellen Kontext des Todes verdichteten) Verhaltensweisen und Kenntnisse der Aimara können als ein Auferstehen im Sterben gedeutet werden. Es handelt sich um eine Soteriologie, die die alltägliche Kreuzigung ins Auge fasst und Formen einer dienenden Liebe etabliert.

In verschiedenen Gegenden der Welt entwickeln sich Wege der Erlösung, die Tod und Leben miteinander verbinden.⁹ In Mexiko und überall auf dem Kontinent gibt es ein „dichtes Netz von Beziehungen, die die Gemeinschaft der Lebenden mit ihren Toten verbindet [...] in den volkstümlichen lateinamerikanischen Ausdrucksformen schließt jeder Tod mit ein, dass die Gemeinschaft um die Familie des Verstorbenen herum auf besondere Weise reaktiviert wird“. Auch in afrikanischen Gesellschaften besteht ein herzliches Verhältnis zu den lebenden Verstorbenen („the living-dead“), die J. Mbiti zufolge „weiterhin Personen“ und die „besten Vermittler zwischen der Menschheit und Gott“ sind. Nach M. Kirwen zeigen die lebenden Verstorbenen, dass „der Tod der Übergang zum jenseitigen Leben ist, da die Geister der Toten weiterleben“. In Asien ergänzen sich die kosmischen und metakosmischen Überzeugungen gegenseitig, wie A. Pieris deutlich macht. Dieser Autor betrachtet nicht nur das durch christliche Kategorien Erkannte, sondern auch die „Religiosität der Armen Asiens, die mehrheitlich keine Christen sind“, als „neue Quelle der Offenbarung für die Kirche Asiens“. Es gilt also, das in jedem symbolischen Universum Vorhandene schätzen zu lernen, wo der Tod nicht das letzte Wort, sondern eine grundlegende Krise ist, die das Leben bestätigt.

Ich komme zum Schluss. Eine Bevölkerung mit einem indigenen und mestizischen Lebensparadigma (und einer gewissen Autonomie gegenüber den abendländischen Formen des Christentums) lädt uns dazu ein, das Geheimnis der Auferstehung heute auf kosmische und historische Weise neu zu lesen. Diese neue Lesart ergibt sich aus einem relationalen Paradigma, in dem das Sterben mit dem Auferstehen Hand in Hand geht, in dem die Beziehung zu den Verstorbenen eine Symbolik der kosmischen Fülle inspiriert und in dem jede konkrete Gemeinschaft im Umfeld des Todes reaktiviert wird. Die Bevölkerung in Lateinamerika und in anderen Gegenden der Welt besitzt ihre eigenen Riten und Bedeutungen der Auferstehung. Der Erlöser der Menschheit ist der Erstgeborene jeder Person, die stirbt (vgl. Offb 1,5). Er ist dies in besonderer Weise für die Gekreuzigten unserer Zeit: die Massen der Armen und Migranten in den Städten, die Urbevölkerungen, die diskriminierten Minderheiten. So wie Gott seinen gekreuzigten Sohn auferweckt hat, so wird es auch den Menschen ergehen, die heute Gewalt erleiden. Das Böse wird uns nicht besiegen. Das Leben siegt: in den Menschen und in der Schöpfung, deren Teil wir sind.

¹ Vgl. div. Verf., *Por los muchos caminos de Dios*, Bd. I, II, III, IV, Quito 2003–2006.

² Jon Sobrino, *Jesús en America Latina*, Santander 1982, 238. Vgl. auch Leonardo Boff, *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*, Santander 1986; Manuel Fraijó/Xavier Alegre/Andrés Tornos, *La fe cristiana en la resurrección*, Santander 1998.

³ Vgl. Victor Ochoa, *Entierro y ritos a los difuntos*, Boletín IDEA, Chucuito 1975; William Carter/Mauricio Mamani, *Irpa chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz 1982, 329–369; Domingo Llanque, *La cultura aymara*, Lima 1990, 109–110; Xavier Albó, *La experiencia religiosa aymara*, in: div. Verf., *Rostros indios de Dios*, Quito 1991, 232–235; Juan van Kessel, *Los vivos y los muertos, duelo y ritual mortuario en los Andes*, Iquique 1999; Josef Estermann, *Filosofía Andina*, La Paz 2006, 231–236; J. Quispe, *Hacia una ecoteología*, Cochabamba 2006. Zu anderen Kulturen: Maria Susana Cipolletti/Esther Jean Langdon, *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito 1992; Henri-Charles Puech, *Almas de los muertos y mundo de los vivos*, in: *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, Mexiko-Stadt 1982.

⁴ Pablo Joseph de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú, 1621*, Cusco 1999, 66–67.

⁵ Ich greife hier die Interpretationen folgender Autoren auf: van Kessel, aaO.; Estermann, aaO.; E. Jordá, *Cristo en el Titikaka*, Cochabamba 2006 (unveröffentlicht), 82. Zu anderen indigenen Welten: Samuel Almada/Daniel Bruno, *Cruz y resurrección para una teología desde el pueblo Qom*, Buenos Aires 2005; div. Verf., *Pastoral indígena y teología india, Memoria del III encuentro regional México y Centroamérica*, hg. v. CELAM, Bogotá 2005, 98, 100, 110, 133, 144.

⁶ Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección*, Madrid 2005, 284, 328.

⁷ Sobrino, *Jesús en America Latina*, aaO., 236.

⁸ Ebd., 246f.

⁹ Vgl. José Luis Gonzalez, *Fuerza y sentido, el catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México 2002, 119; John Mbiti, *African religions and philosophy*, Nairobi 1969, 83; Michael Kirwen, *African cultural knowledge*, Nairobi 2005, 39; Aloysius Pieris, *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca 1991; Severino Croatto, *Die Unsterblichkeitshoffnung in den großen Weltbildern des Ostens*, in: CONCILIUM 6 (1970/12), 679–685.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Schlimmes Sterben

Kreuzigungen im Volk und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika

Marcella Maria Althaus-Reid

„Das Kreuz ist ein Symbol der Erlösung und des Lebens. Folglich kann es nicht als Form des Volksprotestes dargestellt werden ... Die Kreuzigung von Menschen ist ethisch und religiös fragwürdig.“

Dokument der römisch-katholischen paraguayischen Bischofskonferenz, 2004.

„Die da unten haben sich dafür entschieden, auf sich selbst zu hören.“
*Colectivo La Tribu*¹

Beginnen wir diese Reflexionen mit einer Szene aus dem, was wir „das Andere Evangelium“ nennen könnten, das heißt, mit einer Szene des Lebens, der Kreuzi-