

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-

gung und der Auferstehung von Menschen und mit ihren Vorstellungen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit und Frieden inmitten der chaotischen Krise der Ausbreitung des Kapitalismus in Lateinamerika. Der Text, über den wir reflektieren werden, stammt aus einer argentinischen Zeitung.² Er handelt von einer Kreuzigung. Diese beginnt damit, dass eine Gruppe von fünfzehn halb verhungerten Frauen, einige in Begleitung ihrer Kinder, vor einem Kreuz kniet. Ihr geradezu hemmungsloses Schreien, so heißt es, konnte noch in einiger Entfernung gehört werden. Zusammen flehten sie um das Leben eines jungen Mannes Anfang dreißig, der gekreuzigt werden sollte. Nach der Darstellung von Journalisten forderte der Mann sie auf, ihr Flehen sein zu lassen, denn letztendlich sollten Gerechtigkeit und Liebe auf dieser Erde vorherrschen. Was sei die Kreuzigung eines Menschen, so argumentierte er, wenn ganze Gemeinschaften nicht mehr über das Minimum verfügten, das für ein Leben in Würde erforderlich ist? Schließlich wurde die Polizei gerufen, und die Gekreuzigten - ein Arzt wollte sich mitkreuzigen lassen - wurden zum Gefängnis geführt, um vor dem Richter zu erscheinen, der paradoxerweise auch noch Herr Centurion hieß.

Ist eine solche Szene, wie sie gerade beschrieben wurde, christlichen Lesern vertraut? Doch, sie ist es, und der Zeitungsartikel liest sich fast wie eine Szene aus dem Evangelium. Nur stammt sie aus Paraguay, und sie liegt kaum zwei Jahre zurück, als eine Gruppe gegen den Verlust ihrer Arbeit und die Missachtung des Staates gegenüber dem Leben der Patienten in einem örtlichen, durch Armut stark eingeschränkten Krankenhaus protestierte. Ich denke, dass dieser Text eine fast biblische Lebenserfahrung am Rande der globalisierten Weltwirtschaft widerspiegelt. Bei diesem Text, bei dem die Darstellung von Elend und Leiden mit Akzenten des Mitleids und religiösen Untertönen gemischt ist, ahnt man, dass hier ein neues Kapitel eines *Anderen* Evangeliums geschrieben worden ist.

Angeichts der Tatsache, dass die Theologie (und die Hermeneutik) immer kontextgebunden sind, sind die Volkskreuzigungen in Lateinamerika eine Ergänzung des Evangeliums im 21. Jahrhundert. In der Tat scheint eine Hermeneutik der stellvertretenden Kreuzigung und Selbstopferung inmitten des Schweigens Gottes sowie auch der göttlichen Gesten der Solidarität der Armen untereinander den volkstümlichen Text einer Kreuzigung der Ausgeschlossenen zu strukturieren. Dies bedeutet keine Schmälerung des Geheimnisses und der Grausamkeit der Kreuzigung, sondern es bringt uns Golgata als Ort des Todes und der Verzweiflung viel näher.³

Der Kontext dieser Lesart des *Anderen* Evangeliums ist folgender: Eine Gruppe Frauen begann einen Hungerstreik und forderte, dass im besagten Krankenhaus keine Stellen gestrichen und keine Mittel gekürzt werden sollten, damit die Versorgung der Patienten nicht gefährdet wurde. Als auf ihre Forderungen nicht eingegangen wurde, beschloss ein Mitarbeiter des Krankenhauses, sich freiwillig kreuzigen zu lassen. Die Frauen versuchten vergeblich, ihn davon abzuhalten. Die Szene bekam surrealistische Züge, als auch noch ein Arzt bereit war, sich mitkreuzigen zu lassen. Es sollten zwei Kreuze aufgestellt werden, auf denen

zwei Männer tagelang bluten würden, nicht vor den Toren Jerusalems unter einer römischen Besatzungsarmee, sondern in Paraguay unter der Herrschaft des expandierenden globalen Kapitalismus. So sind die Kreuzigungen wieder da, dieses Mal als entschiedene Form eines sich in Massen der Arbeitslosen und Verarmten in Lateinamerika fortsetzenden Volksprotestes. Man kann nun argumentieren, dass die Kreuzigungen als Form des volkstümlichen Protestes in Lateinamerika die Tatsache der subtileren, aber nicht weniger drastischen, mustergültigen Todesfälle reflektieren, die durch die Expansion des Neoliberalismus produziert werden. In dieser Richtung ist die weithin bekannte Metapher von Jon Sobrino für El Salvador („die Gekreuzigten“) auf perverse Weise Wirklichkeit geworden. Die Kreuzigungen haben in der Zeit der Entdeckungen angefangen mit dem Schicksal der eingeborenen Völker, um nachher nie wieder aufzuhören. Dementsprechend haben auch verschiedene Leute in unserer Zeit, die alle Hoffnung verloren hatten, von Busfahrern bis zu dem besagten Krankenhauspersonal, sich recht buchstäblich entschieden, ihr Kreuz aufzunehmen. Zum Beispiel zeigen Statistiken, dass schon 1999 mehr als 8 Prozent der Protestakte in Quito in Ecuador öffentliche freiwillige Kreuzigungen und *sangrados* waren, bei denen die Betroffenen sich blutende Wunden zufügten.⁴ Während das Blut der Gerechten, das zu Gott aufschreit, spürbare Wirklichkeit wird, taucht plötzlich die Idee einer von der Frömmigkeit losgelösten Kreuzigung auf, ein dunkles Symbol, das bestimmt nichts für herzschwache Christen ist.

Die Kirche und die volkstümlichen Kreuzigungen

Die Volkskreuzigungen sowie die anderen blutigen Praktiken, wie Einschnitte in der Haut, mit Blut verschmierte Protestschreiben oder das Zunähen der Lippen beim Hungerstreik, erfüllen uns mit Grauen und erschweren jede vorschnelle theologische Antwort. Wenn Menschen an zwanzig Zentimeter langen Nägeln tagelang an einem Kreuz hängen, führt dies oft zu gefährlichen Infektionen, die lebenslange Folgen wie Behinderungen nach sich ziehen. Wie erwartet, reagierte die römisch-katholische Kirche in Paraguay mit einer scharfen Verurteilung dieser Aktionen. Die paraguayische Bischofskonferenz verfasste anlässlich der Kreuzigungen beim Krankenhaus ein Dokument, in dem die Heiligkeit des menschlichen Körpers betont und freiwillig erlittene Folterung als sündhaft verurteilt wurde. Das Kreuz, so sagt das kirchliche Dokument, sei ein Symbol des Lebens, nicht des Volksprotestes.⁵ Oder etwa doch? Wie verstehen die Marginalisierten in Lateinamerika den gekreuzigten Jesus nach vierzig Jahren einer Volkskunst, in der Christus als solidarischer *compañero* im Kampf gegen die systematische Zerstörung des Lebens auf dem Kontinent dargestellt wird?

Der springende Punkt ist, dass es sich jenseits der komplexen Debatte über die Dynamik des Freiwilligen und Unfreiwilligen bei der Kreuzigung Christi, das heißt, auch jenseits der Spannung zwischen stellvertretendem Opfer und konsequentem Tod eines religiösen Eiferers, mehr um eine Kreuzigung als um einen

bloßen Tod handelt. Im christlichen Paradigma funktioniert die Kreuzigung Christi hermeneutisch betrachtet als Schlüssel zu einer Dialektik mit polysemen Zeichen, die dazu dienen soll, das tägliche Leben und nicht notwendigerweise den Tod mit Sinn zu erfüllen. Folglich wird von dieser Perspektive aus das Narrativ der Auferstehung in der Theologie des Kampfes für das Leben höher bewertet, in der gleichen Weise, wie das literarische Genre des „Magischen Realismus“ in der lateinamerikanischen Literatur eine beträchtliche Rolle im „Text“ der Kreuzigungen als Form des Volksprotestes spielen dürfte.

Nach der Grundregel des hermeneutischen Verdachts der Befreiungstheologie kann man argumentieren, dass unser Verständnis des Lebens (wie wir es von der Auferstehung aus betrachten) tatsächlich von einer Hermeneutik der Kreuzigung abhängig ist. J. Severino Croatto paraphrasierend könnte man sagen, „Sage mir, wie du das Kreuz verstehst, und ich sage dir, welche Bedeutung die Auferstehung für dich hat“⁶. Traurigerweise hat in der Befreiungstheologie eine Domestizierung und Disziplinierung der Auferstehung stattgefunden, die eng mit der Domestizierung der Auferstehungsmetapher überhaupt zusammenhängt. Metaphern fallen nicht vom Himmel und kommen auch nicht aus heiligen Räumen. Sie gehen aus unseren historischen und kulturellen Lebenserfahrungen hervor. Das Problem ist, dass wir dazu neigen zu vergessen, dass das Kreuz und die Auferstehung Christi Metaphern sind, die uns auf ein Gleichnis verweisen, das nicht notwendigerweise immer anwendbar ist. Das Kreuz und die Auferstehung Christi bekommen ihren Sinn in der Gemeinschaft der Leser, wobei hier nicht bloß einer Tradition gefolgt wird, sondern Kreuz und Auferstehung die Potentialität enthalten, die Lektüre durch einen Sinn für das Ungeordnete, eine „Offenbarung“, zu durchbrechen. Die Kreuzigungen müssen ihren Neuheitswert im Leben zurückgewinnen. Sie müssen in der alternativen Sichtweise des verkündeten Gottesreiches neu überdacht werden. Wenn Kreuzigungen ihre Neuheit und ihren Charakter der Überschreitung zurückgewinnen, wird auch die Auferstehung neues Leben verkünden können. Leider wurde das Auferstehungsnarrativ des Evangeliums verdinglicht. Das Kreuz und die Auferstehung müssen nicht so sehr als historische Fakten, denn als konzeptuelle Kategorien verstanden werden, die nur dann Teil einer fortwährenden Tradition einer Gemeinschaft der Interpreten sein können, wenn sie für neue Offenbarungen offen sind. Man kann sich nur dann neu auf den Weg machen, wenn man bereit ist, mit Altem abzuschließen. Merkwürdigerweise hängt die Befreiung bzw. eine effektive Praxis einer Theologie der Auferstehung von einer Dynamik neuer Kreuzigungen ab.

Wenn sich in Lateinamerika Menschen aus dem Volk kreuzigen lassen, ist dies viel mehr als ein Akt des sozialen Protestes. Die Tatsache, dass diese Kreuzigungen uns zutiefst verstören, ist ein Zeichen, dass sie die gezähmte Bedeutung des Kreuzes, auf die sie zuerst zu verweisen schienen, durchbrechen. Die undisziplinierte Fantasie der Armen produziert unvorhersehbare Theologien, die uns helfen festzustellen, dass jede Hermeneutik der Leidensgeschichte Christi, welche sie auch sei, heute weder selbstverständlich ist noch eindeutig festgelegt sein kann. So kommt es, dass jene volkstümlichen Kreuzigungen von Ausgeschlossenen und

Marginalisierten in Lateinamerika eine hermeneutische Funktion bekommen, die uns nicht nur hilft, das Geschehen des Todes und der Auferstehung Christi neu zu interpretieren, sondern die uns auch helfen kann, eine Hermeneutik der Befreiung für das 21. Jahrhundert zu entwickeln für den Kampf für das Leben und für die damit verbundenen erforderlichen Änderungen der politischen und religiösen Paradigmen.

Die Szenen volkstümlicher Kreuzigungen in Lateinamerika konfrontieren uns mit mehr als nur mit einer Theologie des Kreuzes und der Auferstehung. Sie konfrontieren uns vielmehr mit einem hermeneutischen Kreis der Offenbarung. In der Theologie gibt es keine einfachen Lösungen oder theologischen Antworten, die zu jeder Situation passen, auch nicht in der Theologie der Befreiung. Wenn wir die Texte der volkstümlichen Proteste lesen, können wir dadurch zur Einsicht gelangen, dass es verschiedene Arten des Todes gibt, die in der Theologie der Kreuzigung noch verborgen sind, so wie es verschiedene Arten des unterdrückten Lebens gibt, die einer Auferstehung bedürfen. Dies ist ein wichtiger Ausgangspunkt, der von einer politischen Theologie ernsthaft ins Auge gefasst werden muss. Jedoch kann eine Theologie der Auferstehung von den Rändern der Gesellschaft her (bzw. eine Theologie der Auferstehung gerade dieser Ränder) nicht eine bloße Anpassung eines elitären theologischen Verständnisses sein, etwa dadurch, dass ein paralleles Universum des Verstehens produziert wird. Eine Hermeneutik der Beziehungen, wie sie von Clodovis Boff noch während seines Postgraduiertenstudiums befürwortet wurde, muss im kritischen, ursprünglich beabsichtigten Kontext verstanden werden.⁷ Die Globalisierung können wir nicht der Herrschaft des Römischen Reiches gleichsetzen, auch sind die gekreuzigten Mitarbeiter des Krankenhauses nicht Christus selbst. Jedoch gibt es in ihrem Auftreten und dem darin bezeugten Akt der Ermächtigung, die es ihnen erlaubten, sich die Leidensästhetik des Evangeliums zunutze zu machen, wichtige hermeneutische Schlüssel, denen nachzugehen ist.

Wir wollen hier die volkstümlichen Kreuzigungen gründlicher analysieren und rekonfigurieren, so dass sie uns wenigstens ansatzweise etwas von der Auferstehung unter den Armen im Lateinamerika von heute sagen (und damit entobjektiviert werden). Wir stehen hier vor täglichen Szenen der Kreuzigung, die als Texte gelesen und verstanden werden müssen. Als solche können wir sie in den Medien etwa in den Nachrichten hören oder sehen oder auf Fotografien betrachten. Es wäre sogar möglich, buchstäblich als Augenzeugen am Fuße jener Kreuze zu stehen. Dann wäre jene Szene ein Text an sich, der neu interpretiert werden müsste. Allerdings

Die Autorin

Dr. Marcella Althaus-Reid ist Argentinierin und Dozentin für christliche Ethik und Theologie an der School of Divinity der Universität von Edinburgh in Schottland.

Veröffentlichungen u.a.: Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics (2001); The Queer God (2003); From Feminist Theology to Indecent Theology (2005); Liberation Theology and Sexuality (2006). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Wer hat Clodovis Boff an die Leine gelegt?“ in Heft 2/2006. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Schottland, Großbritannien. E-Mail: althausm@staffmail.ed.ac.uk.

haben die Kreuzigungsszenen auch andere Dimensionen: Sie sind schon theologisierte Texte. Das heißt, dass bereits eine Gemeinschaft der Interpreten besteht, die die Lektüre im Laufe eines Prozesses der kulturellen Intertextualität mit Sinn gefüllt hat. In diesem Sinne ist die Hermeneutik dieser Szenen eine biblische Hermeneutik, denn auch schon die heilige Schrift ist theologische Lebenserfahrung. Der Unterschied liegt im metaphorischen Universum, das in den zwei Texten, nämlich in dem des Evangeliums neben dem eines *Anderen* Evangeliums, angedeutet wird. Lassen wir die verschiedenen Kreuzestraktionen und Kreuzesverständnisse in den verschiedenen lateinamerikanischen Nationen beiseite, aber stellen wir fest, dass in der lateinamerikanischen christlichen Welt keine Vorstellungswelt von der Auferstehung besteht. Das heißt, dass auch keine Befreiungstheologie der Auferstehung in Lateinamerika existiert, geschweige denn eine Theologie der Volksauferstehung. Dies ist in sich ein wichtiger Hinweis, der uns einen Horizont für ein Verständnis der Auferstehung erschließt, bei dem ausgegangen wird von einer Lektüre des Evangeliums aus der Warte der Ausgeschlossenen in Lateinamerika im 21. Jahrhundert.

Reflexionen über die Gekreuzigten

Der lateinamerikanische kulturelle Inter-Text, von dem aus die Bibel (oder in diesem Fall das Kreuz) gelesen wird, ist, im Gegensatz zu dem, was die Anhänger der Befreiungstheologie glauben, nicht eine Erfahrung des Exodus, sondern die Erfahrung des Landes Kanaan. Zumindest können wir sagen, dass, wenn es eine Ausrichtung in der lateinamerikanischen Vorstellungswelt auf den Exodus hin gegeben haben soll, dies ein Exodus ohne Götter war. Außerdem könnten wir dieses religiöse Bild fortführen, indem wir sagen, dass es dann ein Exodus war, in dem die Götter zusammen mit ihren Anhängern starben oder in Todesangst litten. Die Angehörigen der Urvölker hatten keine Erklärung für den Genozid, den sie erlitten, genauso wenig wie ihre Götter sie hatten. Obwohl das Kreuz öfter als Teil einer Unterdrückungsindoktrination der Urvölker gesehen wird⁸, kommt man weiter, wenn man von einer Kreuzestheologie ohne Auferstehung unter den Lateinamerikanern ausgeht. Die Kreuzigung könnte intertextuell als die ursprüngliche existenzielle Erfahrung des Kontinentes betrachtet werden, das heißt, dass dort der Sinn für das Heilige zerstört oder wenigstens für Jahrhunderte entwertet und dämonisiert worden ist.

Als José Maria Arguedas in seinen Roman *Los Rios Profundos*⁹ über die Kreuzeszeremonien der Indios in Peru schrieb, machte er damit nicht nur ihre Erfahrung ideologischer Entfremdung, sondern auch ihre tiefe Identifikation mit der Erfahrung des Kreuzes deutlich. Während der Osterzeit (*Pascuas*) bringen Angehörige der Urvölker ein großes hölzernes Kreuz in die Stadt zu einem Park im Zentrum und sitzen dort einen ganzen Monat lang jede Nacht weinend neben dem Kreuz. In der peruanischen Kultur sind die gesamte Natur und die gesamte natürliche Welt heilig: Zum Beispiel „heiraten“ die Berge und haben Familie, während die

Tiere und Flüsse eine eigene Persönlichkeit haben. In einer solchen Kultur ist die Trauer des Kreuzes viel mehr als nur ein Element der ideologischen Entfremdung. Das Kreuz kann als Ort einer anderen Art der Trauer betrachtet werden, als Ort, an dem die heilige Erfahrung der Eingeborenen ihre Bedeutung verlor bzw. ihr „Pachacuti“¹⁰ erlitt. Die uranfängliche Zerstörung und Störung des peruanischen Universums fällt für sie zusammen mit der Zerstörung und Störung und somit mit der Unordnung des Kreuzes und hat das Recht, sich darin zum Ausdruck zu bringen.

Wenn die Urbevölkerung die Ereignisse der Karwoche von ihren eigenen Kreuzigungserfahrungen aus liest, kommt dies daher, dass Lateinamerika in vielerlei Hinsicht Kanaan ist. Kanaan ist hier allerdings mehr als ein geographischer Ort oder als eine Metapher des Genozids. Es trifft zu, dass die verbrannten Länder, der Schweiß der unter Zwang arbeitenden Sklavenkörper und die Dämonisierung ihrer kollektiven Erinnerungen vom heutigen Kampf gegen den Raub des Wassers und der Gasressourcen aus gelesen werden können. Auch jetzt, am Anfang des 21. Jahrhunderts, besteht ein eindeutiger imperialer Diskurs, der die eigentlichen Beweggründe für die militärische Expansion der mächtigen Nationen und den Kampf für die hegemonische politische Kontrolle der Welt sakral überhöht. Jedoch konfrontieren die Kreuzigungen der Ausgeschlossenen, der Ärmsten der Armen oder einfach des/der Anderen uns mit einem der leistungsfähigsten Gespenster des christlichen Glaubens: mit den gekreuzigten Kanaanitern. Von ihnen können wir lernen, was eine Auferstehungstheologie bedeutet.

Jesus/Kanaan

Der Fall Kanaans und die Tötung der Kanaaniter in der Bibel sind mehr als nur eine Metapher oder eine theologische Vokabel. Wir wissen bereits, dass der Fall der Zerstörung von Kanaan eine performative Tat im kolonialen Christentum war, die für die Dynamik und Mobilisierung theologisierter Identitäten verantwortlich war. Dennoch vertritt Kanaan als Vokabel eine Dynamik des Verlustes, der Trauer sowie der Kraft einer neuen theologischen Einordnung. Kanaan ist der Name einer Bewegung der Neueinordnung des Göttlichen unter Härtebedingungen, *ex nihilo* und gegen den eigenen Willen. In Kanaan sind die drei Paradoxe der Hermeneutik bedroht, nämlich 1) das Gedächtnis; 2) das Gespür für die Anderen und 3) die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft.¹¹ In welcher Weise?

An erster Stelle riskiert das erzählende Gemeinschaftsgedächtnis, durch die Unterbrechung der Möglichkeiten der Tradition fragmentiert zu werden. Jedoch ist Kanaan mehr als nur eine Vokabel des Geopfertwerdens, die auch der Christenheit ihre Bedeutung gibt. Merkwürdigerweise ist die Auferstehung eher ein kanaanitisches als ein israelisches religiöses Thema. Kanaan ist das Ereignis der Ersatzgötter und als solches der dunkle Ursprung von göttlichen Opfern und Stellvertretertum. Die Dynamik Kanaans, von der Lateinamerika gespeist wurde, hat zu einer unterschiedlichen Ästhetik geführt, die aus einer kollektiven Kreu-

zekerinnerung hervorgegangen ist. Dies heißt, dass das narrative Gedächtnis von wenigstens einigen Teilen Lateinamerikas mit Kreuzigungen verbunden ist. Ein tiefes Gespür für die Identität mit Christus kann bedeuten, dass Menschen sich in der Metapher der sterbenden Götter wiedererkannt haben.

Zweitens braucht man die Anderen zur Definition der eigenen Identität, und in diesem Sinn wird das Kreuz als ultimativer Grund des eigenen Andersseins zu einer Form der Kommunikation, das heißt des Auffindens und des Verständnisses einer kollektiven Identität im Dialog. Dadurch erfüllen uns die Bilder jener arbeitenden Menschen, die sich selbst kreuzigen oder sich in die Arme schneiden, um mit ihrem Blut Proteste an die Regierung zu schreiben, mit tiefem Schauern und Grauen. Genau dies wird von der römisch-katholischen Kirche in Paraguay verurteilt. Die volkstümlichen Kreuzigungen als Anstoß zum Protest scheinen etwas zu verletzen, was in der Sprachgemeinschaft der Kirche längst festgelegt schien, einer Gemeinschaft, die an das Recht einer auf dem Logozentrismus basierenden Autorität gewöhnt ist. Diese Kommunikation wird jetzt durchbrochen, und zwar durch die Selbstverstümmelung der Körper. Dieses Mal ist sie freiwillig, was aber nicht der Fall war während der Jahre der militärischen Diktatur, in denen die Verstümmelung nicht immer durch die Kirche verurteilt wurde. Es scheint, als ob gerade diese Freiwilligkeit (verbunden mit einem Gefühl des Erstarkens) der eigentliche Durchbruchfaktor, das Skandalöse, ist. Wenn nun das Kreuz wieder in die Mitte des Protestes gegen die Globalisierung gerückt wird, bringt dies die von der Theologie jahrhundertlang pervertierten scharfen Kanten des Kreuzes wieder zum Leben. Heute wird das Kreuz unter den gekreuzigten Demonstranten in Lateinamerika nicht zu einem Gegensatz, sondern zum Inbegriff der Gerechtigkeit, gerade wegen der Irregularität, der Gebrochenheit dieser Kreuze (und der möglichen Auferstehungen). Wir stehen vor einem nicht-linearen Typ der Auferstehung: Die volkstümlichen Kreuzigungen bedeuten einen Durchbruch auf eine mögliche Theologie der Auferstehung der Enteigneten hin. Dieses Mal handelt es sich nicht um die Auferstehung Christi, sondern um die Auferstehung Kanaans selbst. Jesus selbst ist der entscheidende Kanaaniter geworden, aber die Auferstehung von Kanaan ist auch ein Tätigkeitswort: Sie verkündet eine Dynamik und Gesten, die vorher unbekannt waren. Die Ausgeschlossenen nehmen sich der Dinge Gottes in sich selbst an. Wie das Podcast des argentinischen Kollektivs *La Tribu* sagt: „Los de abajo han decidido a escucharse a sí mismos“ (Die da unten haben sich dafür entschieden, auf sich selbst zu hören).

Ich habe am Anfang dieses Artikels gesagt, dass es keine triumphale Theologie mehr geben kann, auch nicht seitens der Anhänger der Befreiungstheologie. Die volkstümlichen Kreuzigungen sind hermeneutisch dunkle, undurchdringbare Darstellungen, in denen die Metaphern und Konfigurationen zutiefst geändert worden sind. Vor vielen Jahren, als Jürgen Moltmann in seiner *Theologie der Hoffnung* von der Auferstehung sprach, behauptete er, dass der Tod nie wieder eine Grenze sein dürfe, sondern ein Ort von Offenbarung. Jetzt sehen wir hier genau das Gegenteil: Der Tod (in der Form tödlicher Strukturen, wie jener der

imperialen neoliberalen Politik) muss erneut eine Grenze darstellen, sonst würden wir unsere Fähigkeit zu handeln verlieren. Warum? Weil Grenzen sowohl neu errichtet als auch entfernt werden können, und gerade das ist es, was die Volkskreuzigungen auf ihre Weise tun. Ohne den Tod als Grenze befinden wir uns im Bereich des Absoluten. In gewisser Weise zeigen die Offenbarungen in den volkstümlichen Kreuzigungen uns die Notwendigkeit, dass wir zu einer theologischen Praxis der Auferstehung und zu alternativen Formen gemeinschaftlichen Lebens finden müssen - anstelle anerkannter Formen der Verdinglichung der theologisierten Bedeutung des Todes.

Unter der besonderen Situation des 21. Jahrhunderts in Lateinamerika scheint nunmehr der militärische Autoritarismus des 20. Jahrhunderts weit entfernt zu sein, wobei jedoch der Neoliberalismus das demokratische System der Verhältnisse zerstört hat und der Staat sich auflöst. Es ist nicht nur dieser Umstand, der ein Vakuum hat entstehen lassen in der Vermittlung von Prozessen sozialer Gerechtigkeit, denn auch andere symbolische Räume der Armen, wie etwa die Schulen im ländlichen Bereich, verschwinden. In der Zeit der Militärregime produzierte die Kirche alternative Quellen der christlichen Vermittlung, wie etwa die Basisgemeinden und die Gemeindefnetzwerke. Merkwürdigerweise gelang es der christlichen Vermittlung, die Identität und Handlungsbereitschaft der Bürger als Element sozialer Veränderung zu unterstützen. Jedoch ist es vielleicht dem Neoliberalismus bereits gelungen, die Stellung der Kirchen als Zentren von Bürgernetzwerken zu zerstören. Dann könnte es sein, dass gerade die Volkskreuzigungen noch über das schlimme Sterben Kanaans erzählen, und gerade dies könnte uns Hoffnung spenden. Hier könnte die Theologie der Armen jene Unordnung hervorrufen, die Helden und Paradigmen destabilisiert, die in dunkler, undurchdringlicher Weise das Ende einer theologischen Ära und den Anfang einer anderen signalisiert, in der das christliche Gedächtnis des Geheimnisses des Kreuzes und der Auferstehung sich im gegebenen Kontext der Verzweiflung und der Herausforderung neu findet.

¹ *La tribu* ist eine alternative Radiostation im argentinischen Buenos Aires (La Tribu 88.7 FM) mit der Internetadresse: www.podcast.fmlatribu.com.

² Dieser Text stammt aus Marta Dillons Artikel *Simplemente Sangre*, in: „Página 12“ vom 27. Juni 2004. Der Protest richtete sich gegen das Instituto de Previsión Social de Paraguay (IPS).

³ Für eine Reflexion über die Gewalt, die das wirtschaftliche Paradigma des Kreuzes als Erlösungsgeschehen darstellt (und die folglich mit einer Ökonomie der Schulden verbunden ist) vgl. meinen Beitrag *Lunch Time Crucifixions*, in: R. Radford Ruether/L. Isherwood (Hg.), *Weep not for your Children. Essays on Religion and Violence*, London 2007.

⁴ Vgl. den Artikel von Luis Angel Saavedra von der Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos: *Medidas de Hecho y Control Social en el Ecuador durante 1999* unter der Internetadresse: <http://derechos.org/inredh/doc/medidas.html>.

⁵ Das vollständige kirchliche Dokument ist nachzulesen im Internet unter: <http://episcopal.org.py/comunicados/oladecrucifixiones.html>.

⁶ Croatto pflegte seinen Studenten in Buenos Aires zu sagen: „Nenne mir deine hermeneutische Methode, und ich sage dir, wie deine Exegese jedes beliebigen Textes aussieht.“

⁷ Vgl. Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983 (Originalausgabe: *Teología de lo Político. Sus Mediaciones*, Salamanca 1980).

⁸ Die Verwendung des Kreuzes als Mittel der Unterwerfung und die Tatsache, dass die Kirche faktisch die Auferstehung übergangen hat, wurden von verschiedenen lateinamerikanischen Autoren untersucht, vor allem von Juan Mackay in seinem bahnbrechenden Buch *El Otro Cristo Español*, Mexiko 1950.

⁹ José Maria Arguedas, *Los Rios Profundos*, Madrid 1987.

¹⁰ Pachacuti oder *Pachakutiq* in Quechua bedeutet buchstäblich „Weltenwender“. Die Inkas verwendeten die Bezeichnung, um auszudrücken, dass nach ihrer Meinung mit der Ankunft der europäischen Eindringlinge die Welt chaotisch und unverständlich wurde, das heißt, dass die Welt auf den Kopf gestellt wurde.

¹¹ Vgl. Mario J. Valdés, *Hermeneutics of Poetic Sense. Critical Studies of Literature, Cinema and Cultural History*, Toronto 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans