

¹² Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999, 332.

¹³ Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main 1994, 442.

¹⁴ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, 97.

¹⁵ Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: An Introduction*, Sydney 1998, x.

¹⁶ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000, 4.

¹⁷ Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1966, 239-242.

¹⁸ Vattimo, *Jenseits des Christentums*, 139.

¹⁹ Michel Foucault, *Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)*, in: Daniel Defert - François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV, 1980-1988, Frankfurt am Main 2005, 874; Original, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, in: *Libération* (30. Juni/1. Juli 1984 / 967), 22.

²⁰ Said, *Kultur und Imperialismus*, 372.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche

Aus einer lateinamerikanischen Perspektive

Paulo Suess

Im Laufe ihrer zweitausendjährigen Geschichte und ihrer Koexistenz - in Form von Anpassung oder Widerstand - mit den unterschiedlichsten Herrschaftssystemen (kolonialen und imperialen, patriarchalischen und feudalen, autoritären und liberalen, demokratischen und diktatorischen) ist es der katholischen Kirche als System nicht gelungen, sich radikal vom Einfluss ihrer nützlichen Freunde oder erklärten Gegner freizumachen. Das Streben nach einer Entkolonialisierung der Theologie ist ein fortdauernder Prozess. Im Verlauf dieses Prozesses stehen Sprechweisen und Anpassungen an Systeme, die offen oder unterschwellig der Frohen Botschaft Jesu widersprechen, auf dem Prüfstand. Grundlage dieser

Suchbewegung ist das Gedächtnis des historischen Leids von sichtbar werdenden Subjekten wie Indigenas, Afroamerikaner, Frauen, Minderheiten und Armen, die für eine Relektüre und für die Überwindung von hegemonialen theologischen Traditionen sowie für ein neues, dialogisches Verständnis von Universalität und einen konstitutiven Beitrag ihres kontextuell verankerten Wortes kämpfen. Aus der „Wende der Entkolonialisierung“ geht eine der Welt zugewandte Theologie im Plural hervor. Zusammen mit antihegemonialen Bewegungen nimmt sie lernend an den Kämpfen für die Erhaltung des Lebens und einer Minderung des Leids teil.

25 Prolegomena

1. Entkolonialisierung und Befreiung sind andauernde Prozesse. In vielfältiger Weise zielen sie auf antihegemoniale Veränderungen persönlicher und struktureller Art ab, die sich am Horizont abzeichnen und die Geschichte eines jeden Einzelnen sowie der Gesellschaften insgesamt voranbringen, ohne dass die Ziele jemals voll erreicht würden.
2. Die Unabhängigkeitserklärungen von Ländern und Völkern, die zuvor unter kolonialer Herrschaft standen, haben weder das Virus ausgerottet, das früher geformte Mentalitäten überleben lässt, noch die Gefahr der neuerlichen politischen, kulturellen und religiösen Kolonialisierung beseitigt.
3. Im Kontext der Zweihundertjahrfeiern der Unabhängigkeit etlicher lateinamerikanischen Länder und Nationalstaaten, einschließlich solcher, die in einigen Fällen von Regierungen des Volkes unterstützt werden, entsteht ein neuerliches Bemühen um theoretische Reflexion einer neuen Entkolonialisierung, die man nun „Wende der Entkolonialisierung“ nennt, welche ihre Wurzeln nicht mehr in der europäischen Aufklärung hat. Ausgehend vom autochthonen Erbe und den Träumen der Alten versuchen sie, mit Utopien zu brechen, deren Schlagworte „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ unterschwellig im kolonialen Erbe verwurzelt sind, auch wenn sie vorgeben, universalistisch, selbstkritisch und revolutionär zu sein.
4. Der Versuch, Lösungen für die Zukunft bei seinen eigenen Wurzeln zu suchen, ist nicht völlig neu. Nicht nur innerhalb der Bewegungen, die den Weg zur Unabhängigkeit kolonialisierter Länder bahnten oder innerhalb der Gruppe der „Wende der Entkolonialisierung“, sondern auch in anderen Bewegungen autochthonen Ursprungs kam es zu Protesten, Revolten, Verschwörungen, Bündnissen und Revolutionen, die von bloß verbalen zu strategischen Kämpfen übergingen. Die Konstante dieser Bewegungen stellt die Verbindung von politischer Emanzipation mit kultureller Identität auf der Grundlage vorkolonialer Wurzeln dar. Hier versuchen sie die Matrix zu finden, die es ermöglicht, das vorkoloniale gute Leben zu reaktivieren und Heldengestalten zu neuem Leben zu erwecken, die der Kolonialmacht widerstanden.
5. Mit der kolonialen Mentalität, dem kognitiven Paradigma der Kolonialherr-

schaft, zu brechen, vor der Gefahr der neuerlichen Kolonialisierung zu warnen und eine Erkenntnistheorie des Südens zu schaffen: Das sind die anspruchsvollen Ziele einer Gruppe von Gesellschaftswissenschaftlern, die sich in den letzten Jahrzehnten im *Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais* (CLASCO: Latein-amerikanischer Rat der Sozialwissenschaften) zusammengeschlossen haben und eine „Wende der Entkolonialisierung“ vorschlagen. Die Gruppe schuf eine Menge an Literatur und prägte Wortneuschöpfungen, die darauf aufmerksam machen, dass auch vordergründig fortschrittliche Sprechweisen Instrumente der „Kolonialisierung“ sein können. Der koloniale Charakter der Macht, der innerhalb einer gemeinsamen Struktur die „gesellschaftlichen Klassen“ verbindet, welche heute heterogen sind sowie in Diskontinuität und in Konflikt zueinander stehen, wäre ein hervorstechendes Erbe der herrschenden und im Allgemeinen im Norden anzusiedelnden Erkenntnistheorien und wissenschaftlichen Paradigmen.¹

6. Dem CLASCO zufolge weist das Wortpaar Kolonialität/entkolonialisierter Zustand auf das Überleben von leitenden Prinzipien des Kolonialismus bis heute hin, näherhin auf das Patriarchat, den Rassismus und den Universalismus. Was das Patriarchat betrifft, so haben vor allem in den Religionen jüdisch-christlichen Ursprungs die männlichen Verhältnisse die Vorherrschaft über die weiblichen. Der Rassismus naturalisiert die ethnischen Unterschiede und löst sie in gesellschaftliche auf. Wir kennen diese Auflösung des Ethnischen ins Gesellschaftliche aus den Gesellschaftsanalysen der Sechzigerjahre des vorigen Jahrhunderts, die den „Indio“ unter die gesellschaftliche Kategorie des Armen in der Gestalt des „Ärmsten der Armen“ subsumierten. Der Universalismus überlässt das erste und letzte Wort der Wissenschaft, die er als universal ansieht, weil sie keinem kontextuellen Einfluss unterliegt. Deshalb ist das lokal verankerte Wissen aufgrund seiner regionalen Reichweite auf einer niedrigeren Stufe anzusiedeln und von einem Dialog mit der Wissenschaft ausgeschlossen.² Der wissenschaftliche Universalismus wurde ebenso wie der Rassismus und das Patriarchat zu einem Herrschaftsinstrument. Im Bereich der Theologie taucht diese Frage in Gestalt des Streits zwischen universaler Theologie und lokalen Theologien jeweils im Dienst einer universalen Kirche und den Ortskirchen auf. Doch die universale Kirche ist kein Gebilde, das über den Ortskirchen schwebt. Die universale Kirche kommt in der Vernetzung der Ortskirchen zur Erscheinung. Folglich sind alle Theologien lokal, was der Einheit im Glauben keinen Abbruch tut.

7. Aufgrund der Bildung von Netzwerken postkolonialer Theologien über den CLASCO hinaus, an denen sich Wissenschaftler und Aktivisten aus mehreren Kontinenten beteiligen und die interdisziplinär arbeiten, relativiert sich heute der Gegensatz zwischen Nord und Süd. Die Theologien der neu entstandenen Subjekte und inhaltlichen Anliegen zersetzen den kolonialen Charakter der Theologie und ihrer jeweiligen Kirchen. Gleichzeitig tragen sie ausgehend von Menschheitsfragen zu einem neuen Verständnis transversaler Universalität bei, das in ihren spezifischen und regionalen Theologien verankert ist (indigene, afroamerikanische, feministische Theologien, Theologien der Erde und des Wassers, Neuinterpretationen der Bibel).³

8. Das Beharren auf der Ausarbeitung spezifischer und lokaler Theologien ist von entscheidender Bedeutung, um die Entkolonialisierung der Theologie in den Kirchen denken zu können. Mit einer anderen Begrifflichkeit wurde die „Wende der Entkolonialisierung“ bereits von verschiedenen Strömungen vollzogen, die die Formulierungen des CLASCO und der postkolonialen Netzwerker vorwegnahmen. Zwischen Nativismus, Messianismus und modernen Revolutionen entstanden seit den Sechzigerjahren neue Entwürfe, die mit von außen kommenden Hermeneutiken brachen, welche bis dahin als klassisch und universal gegolten hatten. Zu diesen Entwürfen kann man folgende zählen: die „Pädagogik der Unterdrückten“ Paulo Freires, die „Dependenztheorie“ eines André Gunder Frank und vieler anderer, die „Theologie der Befreiung“ eines Gustavo Gutiérrez, die „kritische Geografie“ von Milton Santos.

9. Vor allem auf dem Gebiet der Literatur gelang es Lateinamerika bald, aus dem Zirkel von Kolonialisierung und Kolonialität auszubrechen. Seit Beginn der 1920er Jahre entstand in Brasilien die literarische Bewegung, die sich selbst „Menschenfresserbewegung“ nannte und deren Wortführer Oswaldo de Andrade war. Die Caeté, ein Indianervolk an der Küste des Bundesstaates Alagoas, hatten am 16. Juni 1556 im Zuge eines Opferfestes, bei dem Menschenfleisch verzehrt wurde, den schiffbrüchigen ersten Bischof Brasiliens, Pedro Fernandes Sardinha, geopfert und sich einverleibt. Darin sah die literarische Bewegung eine Metapher für die Beseitigung binärer Gegensätze und das Übrigbleiben eines Dritten, das Laster und Tugenden der Eltern geerbt hat.⁴ In den fünf Jahren nach dem Schiffbruch und der Tötung des Bischofs wurden die Caeté in einer Art „heiligem Krieg“ ebenfalls vernichtet.

10. Auf dem Gebiet der Theologie weist die Metapher der anthropophagen Einverleibung auf die Tatsache hin, dass weder von Europa importierte Theologien noch lokale indigene Mythen ihren ideologischen Wettstreit überleben konnten. In dem Maße, als Besiegte überlebten, sind auch die Theologien der Sieger bedroht durch vordergründige Anpassung oder heimliche Weiterexistenz verbotener Mythen. Hellenisierung und Romanisierung können als Siege der Griechen und Römer betrachtet werden, aber dies gilt nicht vom Rest der Welt. Athen und Rom stellten keine Werkzeuge der „Vorsehung“ im Hinblick auf die universale Deutung des Evangeliums dar. Sie stellten lediglich geografisch und historisch verankerte kulturelle Werkzeuge zur Verfügung. Sobald sie auf ihrer Universalität bestanden, verfälschten sie die Identität des Christentums.

11. Nicht nur die Begriffe aus der griechischen Philosophie, die bis heute in den unterschiedlichen Theologien präsent sind, nein, auch die Wortneuschöpfungen der „Wende der Entkolonialisierung“ selbst müssen kritisch analysiert werden, denn es gibt keinen Nullpunkt der Kolonialisierung. Selbst der vorkoloniale Horizont einer mythischen Landschaft des guten Lebens in einem Land ohne Übel trägt noch die Züge jenes Erbes, welches die Entkolonialisierung austilgen will. Das Fehlen eines Standpunktes außerhalb, einer Exteriorität im Hinblick auf die Kolonialisierung rückt Kolonialität in die Nähe der Entfremdung, die sowohl der individuellen als auch der gesellschaftlichen Natur des Menschen angelastet

wurde. Das Überwinden der Entfremdung von Gesellschaft und Individuum ist ein wechselseitiger Vorgang. Es ist möglich, ein Gesellschaftssystem zu entwickeln, das günstige Voraussetzungen dafür schafft, dass sich nicht entfremdete Personen entwickeln können, aber es ist nicht möglich, eine Gesellschaft zu organisieren, die solche Personen automatisch hervorbringt. Auch die „koloniale Entfremdung“ hat nicht nur teil am „Unbehagen der Kultur“ (S. Freud), welches die Impulse von *Eros* und *Thanatos* in einer spannungsgeladenen und vitalen Verbindung eint und einander entgegensetzt, sondern auch an der *Conditio humana*. Auch vor 1492 bzw. 1500, also vor den Jahren der Eroberung Lateinamerikas, gab es Kolonialisierung und Kolonialität. Das im Auge zu behalten ist wichtig, um die Entkolonialisierung der Theologie nicht ausschließlich an diesen Daten festzumachen.

12. Wenn Kolonialisierung und Kolonialität in die Nähe der soziohistorisch verankerten *Conditio humana* gerückt werden, dann warnt uns dies vor zwei Gefahren: vor der Naturalisierung des Zustandes kolonialer Herrschaft, so, als ob man nichts zu deren Überwindung tun könnte, und vor der Errichtung einer Dichotomie, so, als ob es möglich wäre, zwischen entfremdeten Kolonisatoren und geimpften und vom Virus kolonialer Entfremdung freien Kolonialisierten eine Trennwand zu errichten.

13. Entscheidend für die Eroberung Amerikas war nicht die Grausamkeit der einen oder anderen Nation, sondern die Ambivalenz des Christentums selbst, das seit seiner offiziellen Anerkennung unter Konstantin im 4. Jahrhundert Synagogen der Juden, Heiligtümer der Muslime und heidnische Tempel zerstörte sowie „Hexen“ und Häretiker verbrannte.⁵ Im Jahr 388 verteidigte Bischof Ambrosius von Mailand († 397) die Leute, die die Synagoge von Kallinkón am Euphrat in Brand gesteckt hatten, und bezeichnete die Synagoge als „Ort des Unglaubens, Vaterland der Gottlosigkeit, Schlupfwinkel der von Gott selbst verdammten Verrücktheit“⁶. Seit den *Retractationes* (II,31) des Augustinus († 430) rechtfertigten Theologen und Missionare „Zwangsmaßnahmen“ mit dem Vers aus dem Lukasevangelium (14,23): „Nötige die Leute einzutreten, auf dass mein Haus voll werde.“ Die *Capitulatio de partibus Saxoniae* aus dem Jahr 782 von Karl dem Großen († 814) stellte die Sachsen vor dieselbe Alternative wie das *Requerimiento*⁷ von 1513 die Indios: Bekehrung zum Christentum oder Tod, und Bekehrung bedeutete religiöse Veränderung aufgrund von höherer Gewalt. Die spirituelle Eroberung Amerikas stellte keinen Bruch dar, sondern stand in Kontinuität zu missionarischen Praktiken und Methoden vergangener Jahrhunderte. Die theologische Kolonialherrschaft ist nicht nur eine Hypothek, die auf der lateinamerikanischen Kirche lastet, sondern dauernde Aufgabe der gesamten katholischen Kirche.

14. Die Verteidigung des Heilsmonopols und das kulturelle Erbe der Kirche erlaubten es der Theologie oftmals nicht, sich ihres Kolonialcharakters zu entledigen. Die Theologien der Vergangenheit stellten praktisch nie die jeweiligen imperialen, kolonialen und diktatorischen Systeme in Frage. Sie schenkten den politischen Vermittlungen nie viel Aufmerksamkeit, soweit die jeweiligen Regie-

rungen nicht grundlegende Lehren der Kirche angriffen und die Freiheit der Gottesdienstfeier und der Lehre garantierten.

15. Obwohl etwa Bartolomé de las Casas das Kolonialsystem als solches nicht in Frage stellte, wies er durch sein Mitgefühl mit den Opfern der Kolonialisierung bereits auf wichtige Elemente der „Wende der Entkolonialisierung“ hin. Seine Theologie geht vom Gedächtnis und vom Schrei der Kolonisierten und deren verstümmeltem Leben aus. Er betrachtete dies als Folge individueller Exzesse und nicht als Folge des Systems. In seiner *Historia de las Indias* erinnert er sich von Valladolid aus an die Hindernisse, die seiner Mission im Wege standen: „Ich habe in den Indien Jesus Christus zurückgelassen, von den Spaniern, die diese Leute heimsuchen und vernichten, ausgepeitscht, gepeinigt, geohrfeigt und gekreuzigt, nicht einmal, sondern tausendmal ...“⁸

16. Heute sind die politischen Vermittlungen der Kolonialität mit dem Modell der Entwicklung verbunden. Auch die autochthonen Völker und ihre im Volk verankerten Regierungen in Ecuador, Bolivien und Brasilien wollen von bestimmten Endprodukten dieser Entwicklung nicht lassen. Infolgedessen laufen viele Projekte der Entkolonialisierung, die theoretisch ausgehend von den eigenen Wurzeln des „guten Lebens“ und in Kontrast zu erlittenen Kolonialisierungen entworfen werden, Gefahr, von den Bewegungen, aus denen inzwischen politische Parteien geworden sind, als nicht nachhaltig eingestuft zu werden.

17. Das Auseinanderdriften von Bewegungen und institutionalisierten Parteien findet für die Theologie ihre Entsprechung in der Herausforderung einer doppelten Loyalität. Von der Theologie ist Loyalität mit der institutionellen Kirche und mit der Kirche als Volk Gottes gefordert.⁹ Die großen Anliegen der Armen und der Anderen erfordern eine ausdrücklich entkolonialisierte und prophetische Theologie, die von der Kirche distanziert betrachtet wird. Nach der Wende der Entkolonialisierung steht die Theologie vor der schwierigen Situation, sich für Anliegen wie etwa die der indigenen Völker stark zu machen, für die es im politischen System und im Inneren einer Institution Kirche keinen Platz gibt – einer Institution Kirche, die historisch mit den herrschenden Systemen verbunden war, mit denen sie Verbesserungen für das Volk Gottes und institutionelle Vorteile aushandelte. Andererseits macht sich dieselbe entkolonialisierte Theologie Anliegen zu eigen, die in allgemeiner Weise in die politischen Programme der heutigen Regierungsparteien aufgenommen worden sind, wie etwa die

Paulo Suess, geb. 1938 in Köln, studierte Theologie in München, Leuven und Münster, wo er in Fundamentaltheologie promovierte. Er arbeitete viele Jahre im Amazonasgebiet, war Generalsekretär des brasilianischen Indianermissionsrates (CIMI) und Präsident der International Association for Mission Studies (IAMS). Heute ist er theologischer Berater des CIMI und des nationalen Missionsrates COMINA und Professor des Postgraduierstudiums für Missionswissenschaft am Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp). Auf Deutsch erscheint von ihm demnächst: Und sie bewegt sich doch! Wegmarken pastoraler Praxis in Theologie und Kirche Lateinamerikas (Ostfildern 2013). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Was ist das Wirkliche? Gedankensplitter, um eine ontologische Frage im soziohistorischen Kontext zu verankern“, in Heft 4/2012. Anschrift: Caixa Postal 46-023, CEP 04045-970 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: suess@uol.com.br.

Gleichstellung der Frauen, welche die Kirche aufgrund ihrer kulturellen Bindung an ihre Ursprünge noch nicht als Imperative des Evangeliums selbst akzeptieren konnte.

18. Das gute Leben und der Wohlstand sind Begriffe, die außerhalb ihres jeweiligen Systems ihre Bedeutung verlieren.¹⁰ Das fordistische Arbeitsmodell, das von kapitalistischen und sozialistischen Systemen gleichermaßen übernommen werden kann, betont den größtmöglichen Wohlstand innerhalb des kapitalistischen oder sozialistischen Systems jener Zeit. Das „gute Leben“ des Quechua-Systems ruft uns einen vorkolonialen Horizont in Erinnerung, der unter der zerstörerischen Bedrohung des Spätkapitalismus seine aktuelle Bedeutung bezeugt. Das „gute Leben“ der Quechua (*sumak kawsay*) ist Erinnerung und Horizont zugleich: Erinnerung an das gute vorkoloniale und traditionelle Leben der andinen Welt und zugleich Protest und Kampf gegen den Prozess der Zerstörung dieses guten Lebens. Die Bedeutung des Paradigmas *sumak kawsay* liegt ähnlich wie die der Entkolonialisierung der Theologie nicht darin, dass hier ein Bruch vollzogen wird, sondern darin, dass man sich einen Horizont wiederaneignet, der eben auf die Notwendigkeit dieses Bruchs verweist.¹¹

19. Aus dem Blickwinkel der Indigenas und Afroamerikaner haben die Unabhängigkeitsbewegungen, die sich mit der anglo-iberischen Kolonialisierung anlegten, nicht viel am Kolonialsystem verändert. Sie haben sich die innere Kolonialisierung und Kolonialität, „eine kolonial-imperiale Matrix der Macht, die die absolute Kontrolle über das Leben, der Bereiche der Politik und Wirtschaft, der Natur, der Spiritualität, der Kultur, aber vor allem die Kontrolle der Wissensweisen, der Subjektivitäten, der Vorstellungswelt und der Körper sowie auch der Gefühle innehat“¹², zu eigen gemacht und bis heute gesetzlich verankert.

20. Die bis heute fortbestehende Kolonialität macht es nach Boaventura de Sousa Santos möglich, „dass die Schwarzen und Indigenas diskriminiert werden, weil sie arm sind, um nicht zugeben zu müssen, dass sie arm sind, weil sie Schwarze und Indigenas sind“¹³. In Brasilien ist eines der offenkundigen Phänomene, die die Kontinuität eines ausgeprägten Rassismus deutlich machen, die Tatsache, dass die große Mehrheit der Inhaftierten Schwarze sind, sowie umgekehrt, dass die Schwarzen auf den oberen Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie, auch der kirchlichen, fehlen.

21. Die Indianische Theologie stellt einen der Versuche dar, ausgehend von den eigenen religiösen Wurzeln und einer kritischen Relektüre der Bibel, die das theologische Erbe des Christentums entkolonialisiert, eine eigene theologische Reflexion im Inneren der Kirche zu etablieren.¹⁴ Der Zapoteker Eleazar López erläuterte: „In ihrem indigenen Charakter wurde unsere Theologie zum Schutzwall, um unsere tiefste Identität zu verteidigen, und sie wurde zur potenziellen Bedrohung für eine neue, von Europa eingeschleppte Theologie, die sie ständig attackierte. Und deshalb hat sie sich verborgen gehalten, hat sie sich maskiert oder ist eine Synthese mit der herrschenden religiösen Perspektive eingegangen, damit sie überleben kann.“¹⁵ Im Kampf um das physische Überleben und die kulturelle Identität haben die indigenen Völker oftmals auf die Verheimlichung

des Eigenen und die Maskierung des Fremden zurückgegriffen. Der Kompromiss mit dem Kolonisator, der der Preis für das physische und spirituelle Überleben war, ließ keine dichotomischen Lösungen des Alles oder Nichts zu. Die indigenen Erkenntnisweisen werden als lokale Wissensformen angesehen, die für die theologische Reflexion einer universalen Kirche von keinerlei Bedeutung sind. Deshalb stößt es auf Unverständnis, dass bestimmte indigene Völker auf der Anwendung des Begriffs „Theologie“ bestehen (im Schlussdokument von Aparecida musste auf Druck von anwesenden Mitgliedern der römischen Kurie der Ausdruck „Indianische Theologie“ gestrichen werden), um ihre Präsenz zu behaupten, die sich nicht unterordnet, sondern als eine autochthone Kirche innerhalb der katholischen Kirche Gleichheit beansprucht. Die Indianische Theologie in ihrem Bestreben nach kirchlicher Anerkennung kann unter verschiedenen Aspekten als indigene Selbstbehauptung in den Kategorien des Kolonisators verstanden werden. Als solche weist sie noch Spuren des Kolonialstatus auf. Die Gesprächspartner einer hegemonialen Theologie übernehmen zwangsläufig hegemoniale Sprechweisen.

22. Die „Wende der Entkolonialisierung“, die auf dem Feld der Geschichte stattfindet, kann leicht zu einer manichäischen Vorstellung führen, die eine strikte Trennung zwischen den Zeiten vor und nach dieser Wende vornimmt und dabei die eine idealisiert und die andere dämonisiert. Das dichotomische Denken berücksichtigt aber nicht, dass die Gesellschaft plural ist. Der Übergang von einem kulturellen Dualismus zu einem Multikulturalismus schien einen bedeutenden Fortschritt darzustellen. Doch Boaventura Sousa zufolge setzt der Multikulturalismus „die Existenz einer Leitkultur voraus, die die Existenz anderer Kulturen auf dem von ihr beherrschten Gebiet akzeptiert, toleriert oder anerkennt“¹⁶. Deshalb schlägt er mit dem Begriff der Interkulturalität „die wechselseitige Anerkennung und Bereitschaft zur gegenseitigen Bereicherung verschiedener Kulturen [vor], die einen bestimmten Kulturraum miteinander teilen“¹⁷.

23. Der Begriff der „Interkulturalität“ wird nun aber bereits in fast gegensätzlicher Bedeutung rezipiert. Im Jahr 1992 schlug der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, bei einem Vortrag im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen den Begriff der Interkulturalität als Ersatz für den der Inkulturation vor: „Demnach sollten wir nun eigentlich nicht mehr von Inkulturation, sondern von Begegnung der Kulturen oder - wenn ein Fremdwort nötig sein sollte - von Interkulturalität sprechen.“¹⁸ In diesem Kontext, in dem Interkulturalität zum Ersatz für Inkulturation wird, schreibt Ratzinger dieser Interkulturalität, die er zum Seinsstatus des Evangeliums erklärt, substantielle Unveränderlichkeit zu. Das metakulturell weitergegebene Evangelium würde von den Bemühungen der Inkulturation dispensieren.

24. Die Entkolonialisierung der Theologie wird zwangsläufig eine Vielfalt von Theologien hervorbringen, was nicht bedeutet, dass diese alle Theologien sind, die die Wende der Entkolonialisierung durchlaufen haben. Zugleich müssen wir zugeben, dass die unterschiedlichsten Anstrengungen zur Entkolonialisierung der Theologie, die historischen Rekonstruktionen und strukturellen Dekonstruk-

tionen gleichermaßen davon geprägt sind, dass es keine von der Kolonialisierung nicht tangierte Exteriorität gibt. In ihrer Gesamtheit stellen sie mögliche, jedoch unvollvollständige „Annäherungen“ dar.

25. Wir sind stets auf der Suche nach der „wahren“ Unabhängigkeit, nach der vollen Souveränität und Selbstbestimmung, nach der wahren Theologie der Befreiung. Es ist nicht schwer, in den ersten Entwürfen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Spuren des kolonialen Status zu finden, zum Beispiel wenn sie darauf besteht, das Anderssein (Alterität) der Kategorie der gesellschaftlichen Klasse unterzuordnen, derzufolge die Indios die Ärmsten der Armen wären; diese Spuren machen sich auch in der Tatsache der Abwesenheit der indigenen Völker selbst und der Volksreligiosität bemerkbar. Dasselbe lässt sich über die Dokumente von Medellín (1968) sagen, die als Ausgangspunkt einer neuen, entkolonialisierten Theologie gelten. Medellín beklagt „den großen Sektor der von der Kultur Ausgeschlossenen, die Analphabeten und besonders die eingeborenen Analphabeten, die oft des elementaren Gutes der Verständigung durch eine gemeinsame Sprache entbehren“ (Erziehung, I,3)¹⁹. Für Medellín, die Theologie der Befreiung, die Pädagogik der Unterdrückten und das Zweite Vatikanische Konzil selbst gilt das, was wir schon in Bezug auf das andine Paradigma des „guten Lebens“ (*sumak kawsay*) gesagt haben: Ihre historische Bedeutung liegt nicht darin, dass sie einen Bruch vollzogen haben, sondern vielmehr darin, dass sie den Horizont eröffnen, der auf die Notwendigkeit dieses Bruches verweist.

Schluss

Die Theologien, die durch die Wende der Entkolonialisierung gegangen sind, werden Theologien sein, die im Leben, in den Freuden, in den Ängsten und im Leid der Armen und Anderen verwurzelt sind. Sie sind Ausdruck der Gründe ihrer Hoffnung und Instrumente ihrer Kämpfe. Diese nachkolonialen Theologien verwandeln das Paradigma abstrakter Interkulturalität in konkrete Interkulturalität. Durch Bündnisse gegen Hegemonien und durch internationale Solidarität stehen sie ein für die Erhaltung des Lebens auf dem Planeten Erde und für einen neuen Gesellschaftsvertrag.

¹ Vgl. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, in: Santiago Castro-Gómez - Ramón Grosfoguel (Hg.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, 93-126, hier 115; Ramón Grosfoguel, *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*, in: *Revista de Ciências Sociais* 80 (2008), 115-147.

² Vgl. Milton Santos, *Por uma Geografia Nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica*, São Paulo 2008, 212; Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo 2007, 31.

³ Vgl. www.postcolonialnetworks.com; Catherine Keller - Michael Nausner - Mayra Rivera (Hg.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire*, St. Louis 2004.

⁴ Vgl. Oswaldo de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in: Jorge Ruffinelli – João Cezar de Castro Rocha (Hg.), *Antropofagia hoje? Oswaldo de Andrade em Cena*, São Paulo 2011, 27–31.

⁵ Vgl. Paulo Suess (Hg.), *A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos - século XVI*, Petrópolis 2007, Kap. 4: „Da história“.

⁶ Ambrosius, Epist. 40, PL 16, 1104ff.

⁷ Aufforderung der Indios zur bedingungslosen Kapitulation unter die spanische Krone verbunden mit der Aufforderung zur Bekehrung zum Christentum auf Veranlassung Ferdinands von Aragón (Anm. d. Übers.); vgl. *O Requerimento (1513): Catequese relâmpago e ultimato aos índios antes de sua conquista*, in: Suess (Hg.), *A conquista espiritual*, aaO., 673f.

⁸ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Bd. 3 (Buch III, Kap. 138), Caracas 1986, 510.

⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion Donum veritatis über die kirchliche Berufung des Theologen*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 98), Bonn 1990, Nr. 21ff.

¹⁰ Vgl. Santos, *Por uma Geografia Nova*, 254.

¹¹ Paulo Suess, *Sumak Kawsay: Horizonte, plataforma, aliança*, in: José Maria Vigil – Pedro Casaldáliga (Hg.), *Agenda Latino-americana mundial 2012. Bem viver – Bem conviver. Sumak Kawsay*, Goiânia 2012, 42 f.

¹² Patricio Guerrero Arias, *La descolonización y la de-colonización en el marco del Bicentenario*, in: DIM XXV/69, Asunción, Juli 2012, 7.

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *As dores do pós-colonialismo*, in: *Folha de São Paulo* (21. 8. 2006), caderno Opinião; vgl. auch ders., *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*, São Paulo 2008, Teil II; ders., *Renovar a teoria crítica*, aaO., 29ff.

¹⁴ Vgl. die Korrespondenz von Eleazar Lópes Hernández vom Mai 2012 mit verschiedenen lehramtlichen Instanzen der katholischen Kirche, in denen er Geschichte, Methode, Entwurf und grundlegende Positionen der indianischen Theologie erläutert. Sie findet sich unter dem Titel *A Teologia Índia e seu lugar na Igreja* (Die indianische Theologie und ihr Ort in der Kirche) auf: www.cimi.org.br.

¹⁵ Vgl. das Interview, das Eleazar Lópes dem Instituto Humanitas Unisinos (IHU) in São Paulo am 11. 5. 2009 gegeben hat.

¹⁶ Boaventura de Sousa Santos – Maria Paula Meneses (Hg.), *Epistemologias do Sul*, São Paulo 2010, 9.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Paulus Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992). Salzburger Hochschulwochen 1992*, Graz 1993, 15. Symbolisch wurde die Ersetzung von „Inkulturation“ durch „Interkulturalität“ dadurch vollzogen, dass man den ursprünglich vorgesehenen Redner, Bischof Erwin Kräutler (Xingu, Brasilien), gegen den damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, austauschte.

¹⁹ *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, 8), Bonn 1979.

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