

Das emanzipatorische Potential des (Inter-)Kulturellen. Ein befreiungstheologischer Kommentar

Franz Gmainer-Pranzl

Jener Interaktions-, Transformations- sowie Inklusions- und Exklusionsprozess, der sich seit dem 16. Jahrhundert zwischen Europa und der ›Neuen Welt‹ abspielte und unter dem Begriff ›Mission‹ verhandelt wird, ist seit geraumer Zeit Thema der religionswissenschaftlichen und theologischen Forschung. Abgesehen von sozial-ökonomischen und kultur- und sozialanthropologischen Aspekten dieser hegemonialen und von daher einseitigen interkulturellen Beziehung sind die religionstheologischen Implikationen dieser europäischen Mission in *Abya Yala* von Interesse: Missionare wollten den Indigenen ›Heil‹ bringen, d.h. die Erfüllung jener Existenz, die – aus christlich-theologischer Sicht – als defizient und kontingent angesehen wurde. Zugespitzt formuliert: Mission sollte die Einwohnerinnen und Einwohner der von europäischen Mächten eroberten Gebiete aus ›Götzendienst‹ und ›Aberglaube‹ befreien und zu Mitgliedern jener Institution machen, die das Heil verbürgte: die katholische Kirche. Nachdem der Grundsatz »extra ecclesiam nulla salus« (»außerhalb der Kirche kein Heil«) zwar nicht dogmatisch, aber pragmatisch das pastorale, sakramentale und missionarische Handeln der Kirche jahrhundertlang leitete, war es nur folgerichtig, möglichst alle zu taufen, um sie des Heils (d.h. der Befreiung aus Schuld und Unglaube) teilhaftig werden zu lassen. Die Einsicht und Lernerfahrung der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, dass Taufe und Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft die Folge, aber nicht die Voraussetzung der Annahme des Glaubens sind, und dass das ›Heil‹, das die Kirche verkündet, auch außerhalb der Institution sowie auch in nichtchristlichen Religionen wirksam ist, wie dies *Nostra aetate* 2 (Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) und *Lumen gentium* 16 (Dogmatische Konstitution über die Kirche) gegen beträchtlichen Widerstand formulierten, konnte zur Zeit der Eroberung jenes Kontinents, der später Lateinamerika genannt wurde, noch nicht wahrgenommen werden. Die Befreiungstheologie, deren Diskurs seit den 1960er Jahren maßgeblichen Einfluss ausübte, setzte sich mit unterschiedlichen Aspekten dieser Überwältigungs- und Vereinnahmungsgeschichte sowie mit den sozialen und kulturellen Folgen dieser Entwicklung auseinander.

Als Gustavo Gutiérrez, der Verfasser des wohl berühmtesten Werks der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, *Teología de la liberación* (Gutiérrez 1972), im Vorwort zu

einer Neuauflage seines Buches betonte, dass »der soziale und ökonomische Aspekt der Armut« (Gutiérrez 1992: 23) – so sehr er auch zu beachten sei – alleine nicht ausreiche, um die komplexe Situation der Armut zu erklären, hatte er eine Art kulturwissenschaftlicher Transformation befreiungstheologischen Denkens angestoßen. »Wenn wir von Theologie der Befreiung sprechen«, so Gutiérrez, »kommen wir eigentlich nicht daran vorbei, die ganze breite Bewegung von Erfahrungen und Formen des christlichen und religiösen Engagements zu bedenken, die unsere Reflexion speisen« (ebd.: 20). Dieser Breite von Erfahrungen, die Gutiérrez in den Blick nimmt, entspricht die Wahrnehmung, dass drei Themenbereiche als neue Herausforderung befreiungstheologischen Denkens ernstgenommen werden müssen: kulturelle Traditionen, ethnische Minderheiten, Frauen. Das heißt: »Die Theologie der Befreiung wird sich also noch entschiedener den Themen ›Kultur‹, ›race‹ und ›Frau‹ zuzuwenden haben« (ebd.: 25). Die Verachtung traditioneller Lebensformen, die Diskriminierung ethnischer Gruppen und die Gewalt gegen Frauen, wie sie Gutiérrez konstatiert, muss die befreiungstheologische Auseinandersetzung sensibilisieren und verändern.

Nach einer Phase der (unabdingbaren!) sozio-ökonomischen Kritik an den Verhältnissen in einer Gesellschaft – die extrem polarisiert war zwischen einer kleinen, sehr reichen Elite, die sich nur mit militärischer Gewalt an der Macht halten konnte (und mit konservativen Vertretern der Kirchenleitung paktiert hatte), und der Masse der Bevölkerung, die mehr schlecht als recht über die Runden kam und um ihr Überleben kämpfte –, wurde vielen Befreiungstheologinnen und -theologen bewusst, dass ›Unterdrückung‹ und ›Befreiung‹ sowohl mit politischer Marginalisierung, militärischer Repression und ökonomischer Ausbeutung als auch mit kultureller Verachtung, rassistischer Demütigung und sexistischer Gewalt zu tun hatten. So betont etwa die ökofeministische Theologin Ivone Gebara, die in besonderer Weise Erkenntnisse der Genderforschung für die befreiungstheologischen Überlegungen rezipierte:

»Ich bemühe mich aufzuzeigen, dass das durch Gender bestimmte Gefüge eine Konstruktion der Unterwerfung historischer Subjekte durch andere ist, und zwar nicht nur aufgrund ihrer gesellschaftlichen Klasse, sondern mittels einer sozio-kulturellen Konstruktion der Verhältnisse zwischen Männern und Frauen, zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen. Die Sexualität wird somit in Machtverhältnissen kulturalisiert« (Gebara 2000: 93).

In dieser Kritik Gebaras spiegelt sich ein Bewusstseinswandel wieder, der ›Unterdrückung‹ eben nicht nur in sozialen und ökonomischen Zusammenhängen ausmacht, sondern auch in kulturellen, ethnischen und Gender-geprägten Kategorien denkt. In diesem Sinn betonte bereits die EATWOT-Konferenz von Genf 1983: »Befreiung ist niemals nur eine Frage der politischen und wirtschaftlichen Umwandlung. Es geht dabei auch um eine tiefgreifende kulturelle und religiöse Erneuerung« (EATWOT 1999: 151).¹

1 EATWOT (*Ecumenical Association of Third World Theologians*) wurde als Vereinigung christlicher Theologinnen und Theologen aus den Ländern des globalen Südens 1976 in Daressalam (Tansania) gegründet.

Die Genese der Befreiungstheologie vollzog sich im katholischen Bereich sowohl in Gemeinden und Basisbewegungen, in der intellektuell-theologischen Auseinandersetzung als auch in kontinentalen Bischofsversammlungen, deren Abschlussdokumente großen Einfluss erlangten. Die erste Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano) fand 1955 in Rio de Janeiro statt; die zweite Konferenz in Medellín (Kolumbien, 1968) sowie die dritte Konferenz in Puebla (Mexiko, 1979) gelten als jene Versammlungen, die sich sehr deutlich für eine befreiungstheologische Option der Kirche aussprachen. Die vierte Konferenz in Santo Domingo (Dominikanische Republik, 1992) reagierte auf den *cultural turn* der befreiungstheologischen Bewegung, bezog erstmals eine ökologische Perspektive mit ein und sprach den indigenen, afroamerikanischen und Mestizen-Kulturen gegenüber ihre Wertschätzung aus. Auch wenn das heikle Gedenken an die ›Entdeckung Amerikas‹ 1492 nur sehr verhalten zur Sprache kam und einige Formulierungen in Bezug auf indigene Kulturen eher paternalistisch als partnerschaftlich klangen, wurde mit dem Dokument von Santo Domingo ein bemerkenswerter Schritt gesetzt: die Thematik kultureller Traditionen und interkultureller Begegnungen wurde zentral, die veränderte Rolle der Frauen sowie die Realität ethnischer Vielfalt kamen in der Mitte der Befreiungstheologie an. Ein solcher intersektionell transformierter Ansatz befreiungstheologischen Denkens, der mit den Analysekatégorien *race*, *class*, *gender* etc. Strukturen der Unterdrückung, der Ausgrenzung, der Diskriminierung und der Dependenz erhellt und kritisiert, ist auch dazu in der Lage, Problemstellungen im Kontext des Kolonialismus, der Missionsgeschichte und damit auch des Zusammenpralls von europäischem Christentum und indigenen religiösen Traditionen, wie sie Hélène Clastres in ihrem Buch *La terre sans mal* anspricht, eher gerecht zu werden als durch eine rein sozial-ökonomische Annäherung. So stellen etwa Fragen der ›Assimilation‹ oder des ›Synkretismus‹ unterschiedlicher Lebens- und Glaubenstraditionen (verschiedener Gruppen der Guaraní und der Europäer) nicht bloß folkloristische Themen einer traditionellen Religiosität oder Volksfrömmigkeit dar, die angeblich zur ›Befreiung‹ der Menschen nichts beitragen können – so durchaus die Meinung mancher früherer Befreiungstheologen –, sondern ein Feld der Auseinandersetzung und des Ringens um Deutung und Orientierung des Lebens, um Werte, um ›gutes Leben‹ und einen Sinn für Gegenwart und Zukunft. Was Hélène Clastres über den Prophetismus der Tupi-Guaraní sagt:

»Damals waren die Tupi-Guaraní-Gesellschaften frei und stark, heute liegen sie im Sterben: Das wissen wir wohl, aber auch die Indianer wissen es, und sie sprechen es offen aus. Doch was mögen sie früher gesagt haben? Das gilt es herauszufinden: Und vielleicht wird man die schönen Worte, die die Guaraní heute sprechen, mit anderen Ohren hören, wird man wissen, ob ihr Sprechen das Ihre ist oder nicht, ob es sich verändert hat und inwiefern« (Clastres i.d.H: 118),

könnte mit Homi Bhabha als Mimikry, als postkoloniale Strategie des Widerstands verstanden werden. Man könnte es als eine Aneignung europäischer Kultur-, Religions- und Politikkonzepte deuten, die in Wirklichkeit subtilen, aber umso effizienteren Widerstand übt, denn: »Mimikry wiederholt, statt zu re-präsentieren« (Bhabha 2011: 129), und hat

deshalb »auf die Autorität des kolonialen Diskurses eine ebenso tiefgreifende wie verunsichernde Wirkung«, so Bhabha (ebd.: 127).

Ein befreiungstheologischer Diskurs, der (inter-)kulturell, (inter-)religiös und genderanalytisch informiert ist, kann etwa das Moment der Prophetie bei den Tupi-Guaraní als Teil emanzipatorischer Praxis anerkennen und mit anderen Formen des politischen und intellektuellen Engagements verbinden (Dialog zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen und religiösen Überzeugungen, Kampf für soziale Gerechtigkeit, Kritik patriarchaler Verhältnisse, Einsatz für ökologische Nachhaltigkeit usw.). »Befreiung« wird so zu einem umfassenden, vielschichtigen Projekt und versteht sich nicht nur als singuläre Veränderungsstrategie, die unvermittelt in einem religiösen Kontext auftaucht, sondern als Horizont und Ziel religiöser Praxis überhaupt. In diesem Zusammenhang werden Themen wie »kulturelle Armut« bzw. »anthropologische Armut« – ein Begriff, den der kamerunische Befreiungstheologe Engelbert Mvent in die Diskussion eingebracht hat (vgl. Kamphausen 2005: 77–100)² – eine wichtige Rolle spielen. Bereits die EATWOT-Konferenz von Delhi wies in diesem Zusammenhang auf die fehlende Eindeutigkeit des Verständnisses von »Armut« hin: »Während die Mehrheit Nachdruck legte auf materielle Armut, betonten andere, besonders Zentralafrikaner, die anthropologische oder kulturelle Armut. Für sie bedeutet dies die allgemeine Verarmung ihres Volkes. Der Kolonialismus hat einen Verlust ihrer Identität und eine Schwächung ihrer Kreativität verursacht« (EATWOT 1999: 114–135, hier 118). Ebenso legte die bereits zitierte Konferenz von Genf Wert auf den Begriff »anthropologische Armut« und hielt fest:

»Diese schwerwiegende Form der Unterdrückung beraubt die Menschen nicht nur ihres materiellen Besitzes, sondern auch all dessen, was ihr Sein und Wesen ausmacht. Die Wurzel dieses Problems liegt darin, dass den Menschen der Dritten Welt eine westliche Anthropologie aufgezwungen wird, mit einer Auffassung der menschlichen Natur, die in Individualismus, Wettbewerb und Machtkampf gründet« (EATWOT 1999: 152f.).

Aber auch ein neues Verständnis von »Spiritualität« ist für den befreiungstheologischen Diskurs von Bedeutung geworden. So meint etwa Mary John Mananzan (1994: 255): »Im Widerstand gegen kulturelle Gewalt ist eine Spiritualität des Lebens unabdingbar.«

Mit diesen Stichworten sind wir wieder bei Gustavo Gutiérrez' selbstkritischen Anmerkungen zur bisherigen Arbeit der Befreiungstheologie und deren nötigen Weiterentwicklungen angelangt. Wenn Gutiérrez betont, dass er »»Befreiung« [...] von Anfang an als etwas Umfassendes und Ganzheitliches verstanden« (Gutiérrez 1992: 47) hatte, weist er auf Potentiale befreiungstheologischen Denkens hin, die aufgrund mancher Engführungen brachgelegen hatten, aber durchaus wieder freigesetzt werden könnten, wie dies nicht zuletzt durch einen intensiven Dialog mit kultur- und sozialanthropologischer Forschung erfolgen könnte.

2 Vgl. bes. die Hinweise zur »anthropologischen Pauperisierung« (Kamphausen 2005: 81f.).

Literatur

- BHABHA, Homi K. (2011): »Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses«. In: Ders.: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 125–136. (= Stauffenburg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur 5)
- EATWOT (1999): *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg/Breisgau: Herder (=Theologie der Dritten Welt 26)
- GEBARA, Ivone (2000): *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg/Breisgau: Herder. (=Theologie der Dritten Welt 27)
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1972): *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca: Ediciones Sigueme.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1992): »In die Zukunft blicken. Einleitung zur Neuauflage«. In: Ders.: *Theologie der Befreiung*, Mainz: Grünwald, 17–58.
- KAMPHAUSEN, Erhard (2005): »African Cry«. Anmerkungen zur Entstehungsgeschichte einer kontextuellen Befreiungstheologie in Afrika«. In: *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, hg. v. Klaus Koschorke, Wiesbaden: Harrassowitz. (=Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika] 10)
- MANANZAN, Mary John (1999): »Frauen gegen Gewalt«. Einführung«. Internationales EATWOT-Dialogtreffen der Frauen, San José, Costa Rica, 7.–12. Dezember 1994. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976–1996*, Freiburg/Breisgau: Herder, 249–258. (=Theologie der Dritten Welt 26)

