
Entkolonialisierung des Christentums und der Vernunft?

Zur notwendigen Kritik postkolonialer Diskurse¹

von Gerhard Kruip

Zusammenfassung

Nach einer Zusammenfassung der aktuellen Debatte zur Kolonialisierung und Entkolonialisierung des Denkens in Lateinamerika weist der Beitrag auf einige historische Prozesse hin, die es tatsächlich erlauben, von einer Kolonialisierung des Denkens zu sprechen, die auch durch Unabhängigkeit und lateinamerikanische Moderne nicht überwunden wurde. Inzwischen wird die genannte Debatte auch in der katholischen Theologie breit und in unterschiedlicher Weise rezipiert. Der Autor zeigt dies unter anderem an der theologischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des »Buen vivir«. Schließlich wird eine radikale Forderung nach Entkolonialisierung des Denkens und nach einer Überwindung des westlichen Denkens deutlich kritisiert. Der Autor plädiert für eine durchaus kritische, dabei aber eben auch vernünftige und an westliche kritische Traditionen anknüpfende Vernunftkritik.

Schlüsselbegriffe

→ Dekolonialisierung
→ Lateinamerika
→ Theologie
→ Rationalität

Abstract

After summarizing the current debate on the colonization and the decolonization of thought in Latin America, the contribution points out some historical processes which actually permit one to speak of a colonization of thought that was not overcome even through independence and Latin American modernity. In the meantime the said debate has also been widely received in Catholic theology in various ways. The author demonstrates this with, among other things, the theological controversy concerning the concept of »Buen vivir.« In conclusion, he decidedly criticizes a radical demand for decolonizing thought and for overcoming Western thought. The author makes a plea for a highly critical, but at the same time also reasonable critique of reason that builds on Western critical traditions.

Keywords

→ Decolonization
→ Latin America
→ Theology
→ Rationality

Sumario

Después de un resumen de los debates actuales sobre la colonización y la descolonización del pensamiento en América Latina, el artículo indica algunos procesos que permiten realmente hablar de una colonización del pensamiento, no superada por la independencia y la modernidad latinoamericanas. Entretanto, el debate ha sido seguido también de forma amplia y diversa en la teología católica. El autor lo muestra p.e. en la controversia teológica con el concepto de »Buen vivir«. Finalmente se critica claramente una exigencia radical de descolonización del pensamiento y de superación del pensamiento occidental. El autor aboga por una crítica de la razón que sea realmente crítica, pero también racional, orientada a las tradiciones críticas occidentales.

Conceptos claves

→ Descolonización
→ América Latina
→ Teología
→ Racionalidad

1 Einleitung

Schon 1992 veröffentlichte Aníbal Quijano einen Text zum Thema *Kolonialität und Moderne/Rationalität*,² der immer wieder zitiert wurde und viele Debatten auslöste. Seine Hauptthese ist, dass die im Zeitalter der Entdeckungen und Eroberungen einsetzende globale Herrschaft des »Westens« (Europas und später auch Nordamerikas) mit der politischen Entkolonisierung seit der Unabhängigkeit (in Lateinamerika etwa ab 1810–1820) nicht zu Ende ging, sondern von sehr wirkmächtigen Formen einer sozialen und kulturellen Kontrolle und Unterdrückung fortgesetzt wurde. Die dadurch entstehende neue »Kolonialität« betreffe auch die Wissensformen und die Wissensproduktion und habe ihre Wurzeln im Universalitätsanspruch des westlichen Denkens und einer typisch westlichen Rationalität. Diese zeichne sich dadurch aus, dass sie von einem individualisierten Individuum ausgehe, eine Subjekt-Objekt-Spaltung fördere und ethnische und kulturelle Differenzen naturalisiere, so dass der »Andere« nicht nur nicht mehr wahrgenommen, sondern ausgegrenzt oder ganz zum Verschwinden gebracht werde. Außerdem betrachte man die Geschichte als eine evolutive Fortentwicklung von »primitiven« zu »zivilisierten« Kulturen, wobei Europa selbstverständlich als die Speerspitze dieser Entwicklung aufgefasst werde. Um diese »Kolonialität«, die von manchen Autoren auch als »epistemische Gewalt« bezeichnet wird,³ zu überwinden, müsste generell das Denken »von den Schlaglöchern der europäischen Rationalität und Moderne« befreit werden.⁴ Dazu müssten die Heterogenität und Diversität jeder Wirklichkeit anerkannt werden. Differenzen dürften nicht mehr Anlass zu asymmetrischen Machtverhältnissen geben. »Vor allem muss durch eine epistemologische Dekolonisierung für eine neue interkulturelle Kommunikation Raum geschaffen werden, für einen Austausch von Erfahrungen und Bedeutungen als Grundlage einer anderen Rationalität, die mit einem gewissen Recht etwas Universalität beanspruchen kann. Denn letztlich gibt es nichts weniger Rationales als den Anspruch einer bestimmten Kosmovision einer besonderen Ethnie, die sich als universelle Rationalität aufdrängt, auch wenn sich diese Ethnie westliches Europa nennt. Denn auf diese Weise wird in Wahrheit einem Provinzialismus der Titel der Universalität verliehen.«⁵

1 Die folgenden Überlegungen sind aus einem interdisziplinären Seminar heraus entstanden, das ich im Sommersemester 2016 mit Kultur- und SprachwissenschaftlerInnen der Universität Mainz durchführen konnte. Für die lehrreiche Erfahrung sowie die vielen wichtigen Hinweise danke ich meinen Kolleginnen Martina Schrader-Kniffki und Irene Weiss und den Kollegen Carlos Huisa Téllez und Benjamin Meisnitzer.

2 Aníbal QUIJANO, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, in: Perú Indígena 13 (1992) 11–20. Trotz der Spannung, die zwischen postkolonialen Ansätzen und dem lateinamerikanischen Diskurs um »colonialidad« und »decolonialidad« besteht, rechtefertigen gemeinsame Anliegen und Theorieelemente, sich mit beiden Strömungen ohne genauere Differenzierung zu befassen. Vgl. hierzu auch María do Mar CASTRO VARELA /

Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 318–326.

3 So von Gayatri Chakravorty SPIVAK, *Can the subaltern speak?*, in: Cary NELSON / Lawrence GROSSBERG (Hg.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana 1988, 66–111.

4 QUIJANO, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* (Anm. 2), 19. Wie auch in den folgenden Zitaten aus spanischen Texten meine eigene Übersetzung.

5 Ebd., 19–20. Ähnliche Thesen werden auch rückgreifend auf Autoren aus Afrika und Asien wie Aimé Césaires, Frantz Fanon, Dipesh Chakrabarty, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Sharada Sugirtharajah und Homi Bhabha insgesamt im postkolonialen Diskurs vertreten. Vgl. Andreas NEHRING / Simon TIELESCH, *Theologie und Postkolonialismus. Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *Postkoloniale Theologien. Bibeldhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013, 9–45; CASTRO VARELA / Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie* (Anm. 2).

6 Hierzu Walter MIGNOLO, *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality, and colonization*, Ann Arbor, Mich. 2010, 108–109.

2 Historische Perspektiven

Blickt man in die Geschichte Lateinamerikas zurück, so sind die Mechanismen der Kolonisierung der Kultur und der Denkweisen offensichtlich. Auch wenn viele der ersten Missionare vom Humanismus beeinflusst gute Vorsätze hatten, ein besseres Christentum als dasjenige, das sie aus Europa kannten, zu errichten, und einige von ihnen zu echten Verteidigern der Indigenen wurden, so trugen jedoch auch ihre gut gemeinten Christianisierungsbemühungen zur Zerstörung der lokalen Traditionen bei, was die Indigenen in eine tiefe Krise ihres Selbstverständnisses stürzte. Sehr beeindruckend ist in dieser Hinsicht der von Bernardino de Sahagún überlieferte, im Jahre 1524 in Mexiko geführte »Dialog« von zwölf Franziskanermönchen mit aztekischen Weisen. Angesichts der Darstellung der christlichen Lehre, die ausschließlich mit für die Azteken unverständlich bleibenden⁶ Autoritäts- und Schriftargumenten begründet wurde, und vor dem Hintergrund der vollständigen militärischen Niederlage der Azteken, blieb den indigenen Weisen nichts anderes übrig, als auch ihre religiöse Niederlage einzugestehen, ohne deshalb freilich überzeugte Christen zu werden: »Wenn wir sterben sollen, dann lasst uns sterben; wenn wir zugrunde gehen sollen, dann lasst uns zugrunde gehen. Denn es ist wahr: auch die Götter sind tot.«⁷ In der Begegnung mit den Indigenen fiel es den Europäern ausgesprochen schwer, die fremden Kulturen in ihrem Eigenrecht wahrzunehmen. Zu eng war ihr damaliges Weltbild und zu fremdartig waren sowohl Natur und Kulturen der neu entdeckten Gebiete, als dass die indigenen Kosmovisionen als gleichberechtigte Perspektiven hätten akzeptiert werden können.

Die Dynamik der Kolonisierung mit Hilfe der christlichen Mission lässt sich auch an Übersetzungen christlicher Katechismen, liturgischer Texte, Predigten oder Beichtspiegel nachweisen. Zwar bemühten sich die Missionare, sich in den indigenen Sprachen möglichst verständlich auszudrücken. Sie unterlagen dabei aber oft strikten kirchlichen Vorgaben. Um die christliche Lehre möglichst unverfälscht widerzugeben, verzichteten sie oft auf Begriffe aus den indigenen Sprachen und führten religiöse spanische Begriffe als Lehnwörter in diese ein.⁸ Die Übersetzungen dienten in hohem Maße auch dem Spanisch-Unterricht der Indigenen. Christianisierung und Castellanisierung gingen weitgehend Hand in Hand⁹

⁷ Bernardino de SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, México, D.F. 1986, 88.

⁸ Siehe u. a. Otto ZWARTJES, *The missionaries' contribution to translation studies in the Spanish colonial period. The mise en page of translated texts and its functions in foreign language teaching*, in: Martina SCHRADER-KNIFFKI/Klaus ZIMMERMANN/Otto ZWARTJES (Hg.), *Missionary linguistics V/Lingüística Misionera V. Translation theories and practices: Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary linguistics*, Bremen, 28 February – 2 March 2012, Amsterdam 2014, 1–50, hier 38.

⁹ Siehe Carlos GARATEA GRAU, *Textos coloniales bilingües. Ecos de orden y discurso impuestos*, in: Wulf OESTERREICHER/Roland SCHMIDT-RIESE (Hg.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlin 2010, 247–271.

und damit eine Kolonisierung des indigenen Denkens durch europäische Denkmuster, was sich beispielsweise auch in den von indigenen Autoritäten selbst verfassten Rechtstexten (z. B. Protokollen von Strafverfahren) niederschlug, die damit neben der Anpassung an die bestehenden Machtverhältnisse auch Wege des Widerstands oder zumindest eines auch für sie nicht nur nachteiligen Arrangements mit der spanischen Herrschaft fanden.¹⁰

Bekanntlich wurden die kolonialen Mechanismen durch die lateinamerikanische Unabhängigkeit von Spanien nicht zerstört, sondern in Richtung eines »internen Kolonialismus«¹¹ transformiert. Die antikolonialen Bewegungen waren nämlich meist von den Kreolen ausgegangen, die sich nicht mit den unteren Klassen solidarisierten, um die Unabhängigkeit zu erkämpfen, sondern im Gegenteil die Unabhängigkeit von Spanien anstrebten, um ihre eigene innergesellschaftliche Position gegenüber den Schwarzen und den Indigenen halten zu können. Ihre eigene Abhängigkeit gegenüber dem Mutterland, die mit vielen Beschränkungen des gesellschaftlichen Aufstiegs und mit ökonomischen Nachteilen verbunden war, wollten sie jedoch überwinden.¹² Im Vergleich zur Kolonialzeit sind die Ausbeutung der Indigenen und der Rassismus ihnen gegenüber sogar noch angestiegen. Der komplizierte Prozess einer Nationbildung, der in Lateinamerika ja nicht nach dem Modell der Verbindung eines Volkes mit seiner exklusiven Sprache vorstättengehen konnte, sondern von den diesen Prozess tragenden Kreolen einerseits eine Abgrenzung von den Spaniern¹³ verlangte, weshalb regionale Unterschiede betont wurden, gleichzeitig aber meist mit einer ablehnenden Haltung gegenüber den indigenen Gruppen (nicht unbedingt der indigenen Vergangenheit) verbunden war, spiegelt sich gut beispielsweise in den zur Zeit der Unabhängigkeit entstehenden regionalen Wörterbüchern des Spanischen, in denen auch Worte aus den indigenen Sprachen und regional spezifische Redewendungen erläutert werden, allerdings häufig mit einem rassistischen Unterton.¹⁴

Vor dem Hintergrund dieser historischen Prozesse und angesichts fortbestehender Strukturen der Ausgrenzung und Unterdrückung plädieren ähnlich wie Quijano auch andere Autoren für eine radikale Kritik westlichen Denkens. Zu diesen gehört der Portugiese Boaventura de Sousa Santos, dessen Schriften in Lateinamerika intensiv gelesen werden und der – neben Autoren wie der Befreiungsphilosoph Enrique Dussel – insbesondere auf linksorientierte Basisbewegungen großen Einfluss hat. Er konstatiert eine große Kluft zwischen den in Europa entstandenen kritischen Theorieansätzen und den in Lateinamerika tatsächlich stattfindenden sozialen Kämpfen. Dabei handele es sich nicht nur um den bekannten Konflikt zwischen Theorie und Praxis, sondern um eine »epistemologische oder sogar ontologische Distanz«,¹⁵ insofern nämlich die Grundlage der Basisbewegungen in Lateinamerika lokale populäre und spirituelle Traditionen seien, nicht aber die (vorgebliche) Wissenschaftlichkeit des eurozentrischen kritischen Diskurses. Auch weil die »kritischen Substantive« wie Sozialismus, Klassenkampf, Beteiligung, Demokratie etc. ihre ursprüngliche Kraft verloren hätten, weswegen sie zunehmend mit erklärenden Adjektiven verbunden werden müssten, nützten Importe kritischer Theorieelemente

10 Siehe Martina SCHRADER-KNIFFKI / Yanna YANNAKAKIS, Sins and crimes. Zapotec-Spanish Translation in Catholic evangelization and colonial law in Oaxaca, New Spain, in: SCHRADER-KNIFFKI / ZIMMERMANN / ZWARTJES, *Missionary linguistics V/Lingüística Misionera V* (Anm. 8), 161–199.

11 Pablo GONZÁLEZ CASANOVA, *Sociología de la explotación*, Buenos Aires 2006, 185–205.

12 Siehe auch Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt am Main 1988, 56ff.

13 Esteban Echeverría, ein bedeutender argentinischer Intellektueller, der mit seinem Werk *Dogma socialista* eine wichtige Unabhängigkeits-

schrift verfasste und darin die Ideale der Mai-Revolution von 1810 betonte, musste bei allen Abgrenzungsbestrebungen von Spanien zugestehen, dass man nicht umhin könne, das Spanische als Sprache weiterhin zu verwenden: Esteban ECHEVERRÍA, *Ojeada retrospectiva*, in: DERS., *Obras escogidas*, Caracas 1991 [1846], 163–210, hier 207.

aus Europa (beispielsweise solche von Jürgen Habermas) den lateinamerikanischen Bewegungen nichts.¹⁶ Hier müssten eigenständig und in Abgrenzung von westlichen Denktraditionen eigene Theorien des Kampfes und der verändernden Praxis entwickelt werden. Die »Soziologie der Abwesenheit«, die von einer Monokultur des Wissens herkommend von vornherein bestimmte Entwicklungen für unmöglich erkläre, einen erheblichen Teil sozialer Phänomene ausblende und der Alternativlosigkeit das Wort rede, müsse von einer »Soziologie der Emergenzen«¹⁷ abgelöst werden, die im Sinne von Realutopien konkrete Möglichkeiten als oft ganz neue und überraschende, aber gangbare Alternativen aufzeige.¹⁸ Interessanterweise bezieht sich hier Sousa Santos dann doch wieder auf einen europäischen Denker, nämlich auf Ernst Bloch und seinen Gedanken des »Noch-nicht«, ohne jedoch die darin überdeutlich aufscheinenden christlichen Motive (»Reich Gottes«) explizit mit zu bedenken.¹⁹ Jedenfalls wird spätestens an dieser Stelle klar, dass und warum eine Rezeption solcher Theorieansätze gerade für die Theologie von größtem Interesse sein muss.

3 Die Rezeption der Kolonialität/Dekolonialitätsdebatte und postkolonialer Ansätze in der Theologie

Schon die Ende der 1960er Jahre in Lateinamerika entstandene Befreiungstheologie war sensibel für Strukturen der inneren und äußeren Abhängigkeit. Die These, dass gewisse Formen kolonialer Abhängigkeit weiter bestünden und sich dies auch in Formen eines internen Kolonialismus niederschläge, war ihr nicht nur geläufig, sondern bildete ihre sozialwissenschaftliche Basis. »Befreiung« als Bruch dieser Abhängigkeiten gab ihr ihren Namen. Eine grundsätzliche Kritik am westlichen Denken, eine Skepsis gegenüber der Moderne und die Infragestellung westlicher Vernunft waren ihr jedoch eher fremd. Viele Befreiungstheologen (es waren zunächst tatsächlich überwiegend Männer) der ersten Generation verstanden sich selbst als Akteure eines für Lateinamerika und die lateinamerikanische Kirche notwendigen und erwünschten Modernisierungsprozesses in der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erst mit den Selbstermächtigungsbestrebungen neuer Subjekte, besonders der Frauen und der Indigenen, und mit einer stärkeren Offenheit für Phänomene der Unterdrückung außerhalb ökonomischer Verhältnisse öffneten sich Theologinnen und Theologen in Lateinamerika den postkolonialen Theorieansätzen und nahmen sie teilweise in ihre eigene Theorieproduktion konstruktiv auf.²⁰ Die hinter den postkolonialen Ansätzen stehende Sensibilität für Machtasymmetrien, für Ideologien, für eine unterdrückende Sprache und ein exkludierendes Denken ist ohne Zweifel auch für die Theologie wichtig. Hier gibt es eine Konvergenz von grundlegenden Optionen. Beide gehen, so ein Ausdruck von Mark Lewis Taylor, von einem »befreienden a priori« aus.²¹

Zugleich führte die Rezeption postkolonialer Ansätze in der Theologie jedoch auch zu einer massiven Kritik an der Theologie, und zwar sowohl an ihrer historischen Komplexität mit den

14 Dies hat beispielsweise gut herausgearbeitet: José Carlos HUISA TÉLLEZ, Estudio preliminar de »Diccionario de peruanismos. Ensayo filológico« de Juan de Arona. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Filología e Historia de la Universidad de Augsburg, Augsburg 2011, 122–142.

15 Boaventura DE SOUSA SANTOS, Descolonizar el saber, reinventar el poder, Montevideo, Uruguay 2010, 18.

16 Ebd., 19–20.

17 »Emergencia« kann im Spanischen sowohl »Emergenz« im Sinne des Auftauchens, aber auch »Notfall« oder »Dringlichkeit« bedeuten.

18 SOUSA SANTOS, Descolonizar el saber, reinventar el poder, (Anm. 15), 24–27.

19 Ebd., 25–26.

20 Siehe hierzu ausführlicher Stefan SILBER, Entre hermanas. Apuntes para entender la crítica de los estudios poscoloniales a la Teología de la Liberación, in: Voices 37 (2014) 163–174.

21 Mark Lewis TAYLOR, Subalternität und Fürsprache, in: NEHRING / TIELESCH, Postkoloniale Theologien (Anm. 5), 276–299, hier 278ff.

jeweils Mächtigen, was nicht überrascht, als auch an der Theologie der Befreiung, wobei sich einige Befreiungstheologien diese Kritik durchaus zu eigen gemacht haben.²² So wird beispielsweise eine gewisse Romantisierung der Armen kritisiert oder eine zu vereinfachende und ihre Vielfalt überspielende Beschreibung ihrer Situation und ihrer Interessen, so als gäbe es nicht Unterschiede unter den Armen in Bezug unter anderem auf Religion, Kultur oder Geschlecht und ihren jeweiligen Interessen. Wie bei Spivak werden unreflektierte Vorstellungen kritisiert, Intellektuelle (hier Theologinnen und Theologen) könnten einfach für die Armen sprechen und ihnen ihre Stimme leihen,²³ auch wenn nicht geleugnet wird, dass es Möglichkeiten einer authentischen Fürsprache²⁴ gibt. Kritisiert wird auch, dass die Befreiungstheologie im Grunde einem monoreligiösen christlichen Paradigma verhaftet bleibe, ohne den wachsenden religiösen Pluralismus ernst zu nehmen. Auch der Begriff der Befreiung selbst wird als zu allgemein, zu unkonkret und auch als ambivalent betrachtet, wenn etwa von einer Befreiung von Elementen der je eigenen Kultur die Rede sei. Ohne Zweifel enthalten diese Kritiken wertvolle Anregungen für die weitere Entwicklung der Theologie und auch für die kirchliche Praxis.

4 Ein Beispiel: »buen vivir«

Exemplarisch lässt sich das Bestreben einer »Entkolonialisierung« des westlichen Denkens und des Christentums an der Forderung nach dem »buen vivir« (»Gut-Leben«) verdeutlichen, die übrigens offenbar auch Papst Franziskus bei seiner Enzyklika *Laudato si'* berücksichtigt hat.²⁵ Der Begriff des »Gut-Lebens« ist auf Vorschlag verschiedener indigener Organisationen 2008 in die neue Verfassung Ecuadors und 2009 in die Bolivians aufgenommen worden. In beiden Fällen sind vorher oppositionelle, auch von indigenen Gruppen mitgetragene Kräfte unter Führung »linkserichteter« Präsidenten an die Macht gekommen (in Bolivien Evo Morales und in Ecuador Rafael Correa). Alberto Acosta, seinerzeit Präsident der verfassungsgebenden Versammlung in Ecuador, versteht »Gut-Leben« als Bezeichnung für eine Alternative zur vorherrschenden kapitalistischen Wachstums- und Entwicklungsideologie, nicht ohne einzuräumen, dass es entsprechende Kritik auch seitens sozialer Bewegungen in den reichen Ländern des Zentrums gibt.²⁶ »Gut-Leben« steht für eine harmonische Gesellschaft, in der verschiedene Gruppen, besonders Indigene, Mestizen, Schwarze und Weiße friedlich und gleichberechtigt zusammenleben, ihre jeweils unterschiedlichen Kulturen respektiert werden, alle über die nötigen Ressourcen zum Leben verfügen und gleichzeitig die Natur geschont und geachtet wird, damit solches Leben auch für zukünftige Generationen weiterhin möglich ist. Anstelle einer kapitalistischen solle eine (allerdings nicht näher

22 So z. B. Paulo SUESS, Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive, in: Concilium 49 (2013) 190–199.

23 Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the subaltern speak? (Anm. 3).

24 Mark Lewis TAYLOR, Subalternität und Fürsprache (Anm. 21).

25 Vgl. hierzu Gerhard KRUIP, Buen vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde. Das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in *Laudato si'*, in: AmonsInternational 9 (2015) 11–18. Der folgende Absatz ist teilweise aus diesem Beitrag entnommen. Siehe auch Michelle BECKA, »Gut leben« und das »gute Leben«. Ein Konzept aus der Andenregion als Anstoß für eine interkulturelle ethische Reflexion, in: Markus DEMELE/Michael HARTLIEB/Anna NOWECK (Hg.), Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis,

Münster 2011, 101–117; Irene TOKARSKI, Gutes Leben für Alle. Zum ethischen Konzept Suma Qamaña in der aktuellen bolivianischen Realität, in: DEMELE/HARTLIEB/NOWECK, Ethik der Entwicklung, 119–125; Josef ESTERMANN, »Gut Leben« als politische Utopie. Die andine Konzeption des »Guten Lebens« (suma qamaña/allin kawsay) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft

bestimmte) »solidarische Ökonomie« die nötigen Produkte und Dienstleistungen bereitstellen. In der Verfassung Ecuadors werden unter der Überschrift »Rechte des ›Gut-Lebens‹« verschiedene positive Rechte wie die auf Wasser, Nahrung, Wohnung, Gesundheit, Bildung, kulturelle Identität und eine unbeschädigte Natur formuliert. Die Erfahrung der letzten Jahre zeigt jedoch, dass sich weder in Bolivien noch in Ecuador die soziale Realität wirklich in größerem Umfang an diese in der Verfassung beschriebenen Ziele angepasst hat, vielmehr sind auch unter »linken« Regierungen Korruption und Klientelismus keineswegs verschwunden, und die Wirtschafts- und Sozialpolitiken sind nicht sehr viel effektiver geworden.

Die bolivianische Theologin und Ordensfrau Sofia Chipana Quispe berichtet über einen von ihr geleiteten Workshop zum Thema »Buen vivir« während des kontinentalen Theologenkongresses in São Leopoldo, Brasilien, im Oktober 2012.²⁷ Darin betont sie besonders den Gegensatz zwischen dem rationalistischen westlichen Denken, das auch in der Theologie dominiere, und dem »Gut-Leben«, das auf lokale Weisheiten der indigenen Völker zurückgehe: »In diesem Sinn hat das ›Gut-Leben‹ mit der Suche nach einem Leben in Würde zu tun, was bedeutet, in einem vom Sinn der Utopie getragenen Prozess aus den tiefen Brunnen der Vorfahren zu trinken. Einige meinen deshalb, der heilige Weg der Weisheit (Qapac Ñan), der zum ›Gut-Leben‹ führt, beginne in den ländlichen Räumen durch die Lebensgemeinschaften (mit anderen Wesen wie Bergen, Seen, Lagunen, schneebedeckten Bergen, Tieren, menschlichen Wesen, den Vorfahren) und in den städtischen Räumen von den sozialen Bewegungen aus, die nach alternativer Weisheit suchen.«²⁸ Eine Rezeption des ›Gut-Leben‹ in Theologie und Kirche impliziert für Chipana Quispe die Notwendigkeit, »das Christentum der Christenheit« zu »entkolonisieren«,²⁹ weil es Ergebnis eines hegemonialen Prozesses der Missionierung und der Zerstörung lokaler Kulturen durch den Kolonialismus sei. Es gebe aber auch befreiende Tendenzen im Christentum, an die bei einem solchen Projekt der Entkolonisierung angeknüpft werden könnte. Deshalb kann sie das ›Gut-Leben‹ mit biblischen Begriffen wie »Schalom«, »Reich Gottes« oder »Leben in Fülle« in Verbindung bringen. Sie bleibt aber dabei, den westlichen Rationalismus scharf zu kritisieren, der keinen Zugang zur Weisheit und deshalb auch nicht zur »Ganzheit des Seins« habe.³⁰ Die europäische Aufklärung weise jede Art heterodoxen Denkens zurück und habe zu einem Gottesbild geführt, das aus der Perspektive indigener Weisheit hoch problematisch sei.³¹ Sie empfiehlt eher, mit dem Herzen zu denken, und verwendet dafür die Wortschöpfung *corazonar* (von *razón* = Vernunft und *corazón* = Herz). Sie will die von der Objektivität der Vernunft unterdrückte Subjektivität wieder in ihr Recht setzen und den oft als sündhaft angesehenen Körper rehabilitieren. Allerdings unterscheidet sie dabei zwischen einem abzulehnenden Rationalismus und der menschlichen Vernunft, über die alle Völker

heute, Dokumentation des VIII Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Aachen 2010, 261–286.

26 Alberto ACOSTA, Das »Buen Vivir«. Die Schaffung einer Utopie, in: *juridikum* (2009) 219–222.

27 Sofia CHIPANA QUISPE, Teología y Buen Vivir, in: FUNDACIÓN AMERINDIA (Hg.), Congreso Continental de Teología São Leopoldo, Brasil, 07–11 de octubre de 2012. La teología de la liberación en perspectiva, Montevideo, Uruguay 2012, 231–262.

28 Ebd., 236.

29 Ebd., 240.

30 Ebd., 245.

31 Ebd., 249.

verfügten.³² Sie wehrt sich gegen eine »offizielle und monokulturelle akademische Theologie«, die auf Dogmen beruht, die als »unveränderliche Wahrheiten« verstanden werden. Die Ausgrenzungen und Abwertungen »emergenter Theologien« müssten zugunsten einer bereichernden Vielfalt überwunden werden.³³ Besonders die große Zahl neu entstandener Entwürfe einer »Teología india« und die Versuche, sie in einen fruchtbringenden Dialog mit herkömmlichen Theologieentwürfen zu bringen, ist tatsächlich beeindruckend.³⁴

5 Kritische Auseinandersetzung

Neben der von Castro Varela und Dhawan geäußerten Kritik an der »postkolonialen Theorie-industrie«³⁵, die ja hauptsächlich an westlichen Universitäten betrieben werde, an ihrem oft praxisenthobenen Intellektualismus und ihrem kryptischen Schreibstil, der dazu führe, dass »die Kritik verpufft [...] und lediglich einen Nebel wohlklingender Sätze [hinterlässt]«³⁶ – eine Kritik, die sicherlich nicht alle trifft –, möchte ich hier auf einige grundsätzlichere Probleme hinweisen.

Erstens ist zu betonen, dass es weder »den Westen« oder »die westliche Rationalität« noch »die Moderne« gibt. Auch im Westen gab und gibt es immer wieder Gegenbewegungen gegen die Moderne, an die die postkolonialen Ansätze ja auch häufig genug anknüpfen. Umgekehrt sind längst auch alle Kulturen der Welt von Modernisierungsprozessen erfasst. Die Kritik an »der Moderne«, die Suche nach einer eigenen Identität, die Behauptung eigenständiger kultureller Wurzeln sind selbst typisch spätmoderne Phänomene, die die Moderne in einem gewissen Sinn voraussetzen. Eine zu pauschale Gegenüberstellung verbietet sich also. Gleiches gilt hinsichtlich der »akademischen Theologie«, die in sich sehr viel heterogener ist, als oft dargestellt wird, und viele der in den Peripherien entstehenden Neuansätze mit Interesse aufgreift oder sogar selbst weiter entwickelt.

Zweitens ergibt sich aus einer solchen Frontstellung das Problem, dass man dann das »Eigene«, auf das man sich beruft, nur in der Abgrenzung zur Moderne, zur westlichen Rationalität oder zur akademischen Theologie zu bestimmen vermag, dabei mögliche Gemeinsamkeiten übersieht und manche Elemente, die für einen selbst wertvoll sein könnten, nur deshalb zurückweist, weil man sie auf der gegnerischen Seite lokalisiert. Sogar Walter Mignolo weist beispielsweise darauf hin, dass bestimmte wissenschaftliche Methoden wie vergleichende Studien nicht als ein Produkt kolonialen Expansionsstrebens zurückgewiesen werden dürfen. Vergleiche seien ein Mittel menschlicher Intelligenz überhaupt, keine rein griechische Erfindung.³⁷ Auch übersieht eine solch pauschale Frontstellung, dass das Eigene vom Kolonialismus und Postkolonialismus mit konstituiert wird – es gibt nichts »originär Eigenes« mehr!

Drittens scheint mir offensichtlich zu sein, dass die hier diskutierten dekolonialen Ansätze von einem moralischen Impetus getrieben sind, von einem »befreienden a priori«,³⁸ für das man universelle Geltung beanspruchen muss. Tut man dies nicht, lässt sich gegenüber denen, die rücksichtslos ihre Eigeninteressen verfolgen und imperialistische Strukturen schaffen, nicht mehr argumentieren. Letztere können sich nämlich ebenfalls auf eine relativistische Position zurückziehen und behaupten, ihren kulturellen Wurzeln entsprechend gehörten Ausbeutung und Unterdrückung anderer eben zu ihrer Identität. Moralische Aussagen, die auch den jeweils anderen verpflichten, sind immer nur durch eine Universalisierbarkeitsprüfung legitimierbar. Die Berufung auf das je »Eigene« reicht dazu nicht aus, sondern führt möglicherweise in eine auch argumentative Selbstmarginalisierung.

Viertens möchte ich vor einer allzu pauschalen Vernunftkritik warnen. Eine solche Kritik kann nur dann überzeugen und legitim sein, wenn sie selbst wiederum vernünftig

ist. Diese Einsicht schließt nicht aus, bestimmte, vor allem reduktive Rationalitäten zu kritisieren, man kann dies aber nur tun, indem man sich dabei um eine umfassendere und überzeugendere Vernunft bemüht. Das betrifft auch die Regeln der Logik. Zwar sind unangebrachte Dualismen zu meiden, man kann aber nicht so weit gehen, die Regel zu durchbrechen, dass nicht gleichzeitig eine Aussage und ihr Gegenteil wahr sein können. Denn das würde jede Behauptung, auch die einer postkolonialen Theorie, ad absurdum führen. Auch theologische Aussagen, die einen Wahrheitsanspruch erheben, kommen um einen universalen Diskurs mit guten Gründen nicht herum, sonst liefert man sich Traditionalismen aus, die nicht mehr zu kritisieren sind, was auch dann problematisch wird, wenn es sich um Traditionen der Unterdrückten handelt.

Man kann also für die notwendige Kritik der (real existierenden und verbesserungsbedürftigen) »Moderne« durchaus an die besten Traditionen der Aufklärung anknüpfen, die für Kant darin besteht, den Mut zu haben, sich seines *eigenen* Verstandes zu bedienen, was dann durchaus je nach Kontext, Perspektive und Traditionshintergrund anders aussehen kann. Aber es sollte der *Verstand* sein, dessen man sich bedient. Das eröffnet dann auch vielversprechende Möglichkeiten eines respektvollen, verständigungsorientierten Dialogs über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg.³⁹ ♦

32 Ebd., 248.

33 Ebd., 251.

34 Als ein Beispiel für einen gelungenen Dialog zwischen indigener Weisheit und christlicher Sozialethik siehe Alejandro CASTILLO MORGÁ, *Sabiduría Indígena y Ética Social Cristiana*. Los Acuerdos de San Andrés como un ejemplo de contribución ética de los pueblos indígenas en la construcción de la justicia y la paz, Mexico D. F. 2016.

35 CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie (Anm. 2), 286ff.

36 Ebd., 298.

37 MIGNOLO, The darker side of the Renaissance (Anm. 6), 19.

38 TAYLOR, Subalternität und Fürsprache (Anm. 21), 278ff.

39 Immanuel KANT, Beantwortung der Frage »Was ist Aufklärung?«, in: Kant Werke, Bd. 9, hg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 1983, 53–61, hier, 53.