

Juan José Tamayo  
Theologien des Südens

THEOLOGIEN DER WELT

Herausgegeben in Kooperation mit  
missio Aachen

Band 1

Juan José Tamayo

# Theologien des Südens

Übersetzt von Bruno Kern

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

*Meinem Freund und Kollegen Boaventura de Sousa Santos,  
dem ich innigst verbunden bin, dem Grenzen überwindenden  
Intellektuellen, Meister der Epistemologien des Südens und  
Gründer der Volksuniversität der sozialen Bewegungen*



Originalausgabe: Teologías des Sur, © Editorial Trotta, S.A., 2017

für die deutsche Ausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagkonzeption: Verlag Herder

Umschlagmotiv: iStock/getty images

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38707-4

# Inhalt

Einleitung: Paradigmenwechsel in der Theologie . . . . .	11
Auf den Wegen des Dialogs . . . . .	11
Herausforderungen . . . . .	21
Überleben des Kolonialismus . . . . .	25
Postkoloniale Studien . . . . .	28
<i>Kritik des Eurozentrismus in den Sozialwissenschaften</i> . . . . .	29
<i>Kritik des Kolonialismus</i> . . . . .	30
<i>Subaltern Studies</i> . . . . .	32
<i>Kolonialität und Kapitalismus als konstitutive Bestandteile     der Moderne</i> . . . . .	33
<i>Unsichtbarmachen des Anderen, Transmodernität und Wende     der Entkolonisierung</i> . . . . .	35
<i>Epistemologien des Südens</i> . . . . .	37
<i>Kritik des Orientalismus als kolonialer Ideologie</i> . . . . .	38
<i>Feminismen an der Peripherie</i> . . . . .	40
Fahrplan . . . . .	43
I. Kritik der hegemonialen Religionen . . . . .	49
Die monotheistische Wende . . . . .	49
Das mittelalterliche römisch-katholische Paradigma . . . . .	53
Das koloniale Christentum in Lateinamerika . . . . .	58
Das koloniale Christentum in Afrika . . . . .	64
Das autistische Christentum in Asien . . . . .	68
Modernisierung und Kolonisierung der islamischen Welt . . . . .	72
Christianisierung und Verwestlichung der Auffassung von Religion . . . . .	77
Hegemoniale Typologie der Religionen . . . . .	78

II. Neu entstehende Theologien, postkoloniale Theologien . . .	82
Die Theologie in der europäischen Moderne . . . . .	82
Kreativität und Vielfalt innerhalb der Theologie des 20. Jahrhunderts . . . . .	85
Neu entstehende Theologien . . . . .	91
Postkoloniale Theologien . . . . .	95
Postkoloniale theologische Gespräche . . . . .	99
<i>Ökumenische Vereinigung der Theologen der Dritten Welt     (EATWOT)</i> . . . . .	100
<i>Weltforum für Theologie und Befreiung: Einer Theologie des     globalen Südens entgegen</i> . . . . .	105
III. Afrikanische Theologien . . . . .	116
Afrika – der vergessene und ausgeplünderte Kontinent . . . . .	116
Religiöses Pluriversum und Christentum . . . . .	119
Erwachen des entkolonisierenden Christentums . . . . .	120
<i>Die afrikanische kulturelle Identität wieder zur Geltung     bringen</i> . . . . .	121
<i>Kritische Fragen des schwarzen Klerus</i> . . . . .	122
<i>Zwei Standpunkte: pluralistisch und universalistisch</i> . . . . .	125
Postkoloniale afrikanische Theologie im Kontext der Dritten Welt . . . . .	126
<i>Afrikanische Kongresse von Dritte-Welt-Theologen</i> . . . . .	126
<i>Kritik an der kolonialen Durchsetzung und Ausbreitung des     Christentums</i> . . . . .	131
Tendenzen innerhalb der Theologie und des Christentums in Afrika . . . . .	132
<i>Kulturalistische Theologie</i> . . . . .	132
<i>Afrikanische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	133
<i>Theologie der Rekonstruktion</i> . . . . .	138
<i>Feministische Theologie</i> . . . . .	141
<i>Rückkehr zur gelebten Religion</i> . . . . .	143
Kontextuelle südafrikanische Theologie und Ubuntu- Philosophie . . . . .	144
<i>Im Kampf gegen die Apartheid</i> . . . . .	145
<i>Unter dem Zeichen der Würde in einem System der     Ungleichheit</i> . . . . .	147

<i>Ubuntu-Philosophie</i> . . . . .	151
<i>Ubuntu in der Praxis und Theologie Desmond Tutus</i> . . . . .	154
IV. Schwarze Theologie in den USA . . . . .	156
Der Nährboden der schwarzen Theologie in den USA . . . . .	157
Theologie der Befreiung . . . . .	160
Befreiung des schwarzen Volkes und der unterdrückten Völker . . . . .	164
Der Weg der schwarzen Theologie in den USA . . . . .	167
Aktuelle Tendenzen . . . . .	172
V. Asiatische Theologien . . . . .	175
Vielfalt, plurale Identitäten und Anerkennung in Asien . . . . .	175
Der sozioökonomische Kontext . . . . .	180
Ein religiöses Pluriversum . . . . .	181
Asiatische Theologien: Ein neues Paradigma . . . . .	183
Theologien der Befreiung . . . . .	186
<i>Kongress der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt- Theologen in Sri Lanka (1979)</i> . . . . .	186
<i>Kongress der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt- Theologen in Neu-Delhi (1981)</i> . . . . .	188
<i>Dalit-Theologie</i> . . . . .	193
<i>Minjung-Theologie</i> . . . . .	197
<i>Theologie des Kampfes</i> . . . . .	199
<i>Islamische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	201
<i>Hinduistische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	203
<i>Buddhistische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	204
<i>Konfuzianische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	207
<i>Jüdische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	209
<i>Palästinensische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	214
Theologie der Religionen . . . . .	221
<i>Dynamische Zweipoligkeit: Viele Religionen, viele arme Menschen</i> . . . . .	221
<i>Marxismus, Theologie der Befreiung und Feminismus</i> . . . . .	223
<i>Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus: Sinnlose Kategorien?</i> . . . . .	225
<i>Asiatisches Paradigma der Theologie der Religionen</i> . . . . .	226

<i>Hat Christus in Asien Platz?</i> . . . . .	229
<i>Folgen des doppelten Axioms für den interreligiösen Dialog</i> . . . . .	232
Feministische Theologien und postkoloniale Studien . . . . .	234
Theologie mit säkularen Verbindungen . . . . .	238
Befreiende Lektionen aus Asien . . . . .	239
VI. Lateinamerikanische Theologien . . . . .	242
Ist die Theologie der Befreiung tot? . . . . .	242
<i>Ständige Hetzjagd</i> . . . . .	243
<i>Zwischen Verurteilung und Solidarität</i> . . . . .	245
<i>Die Theologie der Befreiung: Eine dahinsiechende Alte?</i> . . . . .	250
<i>Theologie der Befreiung im Horizont der praktischen Vernunft</i> . . . . .	253
Der Zugang von Papst Franziskus zur Theologie der Befreiung . . . . .	254
<i>Analyse der Wirklichkeit</i> . . . . .	255
<i>Herausforderungen</i> . . . . .	257
<i>Theologische Reflexion und ethisches Urteil</i> . . . . .	258
<i>Vorschläge</i> . . . . .	260
Theologie der Befreiung, Theologie des Südens . . . . .	261
<i>Das Prinzip Befreiung</i> . . . . .	261
<i>Arguedas und Gutiérrez</i> . . . . .	264
Die Methode der Historisierung der theologischen Begriffe . . . . .	267
Neue Subjekte, neue Herausforderungen . . . . .	270
Neue Theologien der Befreiung . . . . .	272
<i>Feministische Theologie</i> . . . . .	273
<i>Ökotheologie</i> . . . . .	276
<i>Indigene Theologie</i> . . . . .	277
<i>Schwarzafrikanische Theologie in Lateinamerika und der Karibik</i> . . . . .	278
<i>Ökonomische Theologie der Befreiung</i> . . . . .	280
<i>Theologie des religiösen Pluralismus</i> . . . . .	282
<i>Queer-Theologie der Befreiung</i> . . . . .	285
Theopoetik der Befreiung . . . . .	289
<i>Ernesto Cardenal: Mystiker und revolutionärer Poet</i> . . . . .	290
<i>Pedro Casaldáliga: Poesie, die in der Revolution leibliche Gestalt annimmt</i> . . . . .	294
<i>Rubem Alves: Fleischgewordene Fantasie</i> . . . . .	303

---

Theologien der Befreiung und entkolonisiertes Denken . . . . .	307
<i>Eine offene Debatte</i> . . . . .	307
<i>In zwei Richtungen verlaufende Beziehung zwischen entkolonisiertem Denken und Theologie der Befreiung</i> . . . . .	309
<i>Politischer und epistemologischer Bruch der Theologie der Befreiung mit der europäischen Theologie</i> . . . . .	311
<i>Kritik der Theologie der Befreiung an der Theologie der Hoffnung und an der politischen Theologie</i> . . . . .	313
<i>Theologie der Befreiung, Marxismus und Entkolonisierung</i> . . . . .	317
VII. Sumak Kawsay und indigene Theologie . . . . .	320
Historisch-kritische Analyse der Conquista und des gegenwärtigen kapitalistischen Modells . . . . .	320
Die Weltanschauung des Sumak Kawsay (des erfüllten Lebens)	323
Neuformulierungen des Sumak Kawsay . . . . .	327
Übereinstimmung zwischen Sumak Kawsay und dem Gemeinwohl der Mutter Erde und der Menschheit . . . . .	329
Sumak Kawsay, die Enzyklika <i>Laudato si'</i> und die Erd-Charta	332
Sumak Kawsay und indigene Religionen . . . . .	334
Indigene Theologie . . . . .	336
<i>Die älteste Theologie</i> . . . . .	336
<i>Etappen</i> . . . . .	339
<i>Theologie des Widerstands</i> . . . . .	341
<i>Risiken</i> . . . . .	342
Leónidas Proaño, Paradigma der indigenen Theologie . . . . .	342
<i>Option für die armgemachten Menschen</i> . . . . .	343
<i>Option für die indigenen Völker</i> . . . . .	343
<i>Option für die Pacha Mama</i> . . . . .	346
<i>Option für die Befreiung und Kampf gegen die Gefangenschaft</i> . . . . .	347
<i>Option für die kulturelle Vielfalt, das religiöse Pluriversum und den ethnischen Pluralismus</i> . . . . .	349



---

## Einleitung: Paradigmenwechsel in der Theologie

### Auf den Wegen des Dialogs

Seit Beginn der Achtzigerjahre des letzten Jahrhunderts hatte ich das Privileg, an Symposien, Treffen, Kongressen sowie interdisziplinären, interreligiösen, interkulturellen, interethnischen philosophischen und theologischen Gesprächen zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden auf verschiedenen Kontinenten, vor allem in Afrika, Europa und Lateinamerika, teilzunehmen. Im Jahr 1981 begannen wir in Madrid mit den theologischen Kongressen, zu denen die Vereinigung von Theologinnen und Theologen „Johannes XXIII.“ einlud. Mehr als drei Jahrzehnte lang boten sie uns die Gelegenheit, uns als europäische, asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Theologinnen und Theologen zu treffen und Theologie im Horizont der Befreiung, ausgehend von der Option für die unterdrückten Völker, zu betreiben, wobei wir die kulturelle Vielfalt anerkannten und von einer kritischen Haltung gegenüber dem Kapitalismus geprägt waren.

Es geht um eine historisch-kritische Theologie, die in der weit ausgespannten Welt der Marginalisierung und der Ausgrenzung verankert ist. Sie will eine Antwort auf die entscheidenden Herausforderungen unserer Zeit finden, und zwar im Dialog mit den Sozialwissenschaften, mit den Religionswissenschaften und den neuen kulturellen Klimata im Norden und im Süden. Es ist dies eine Theologie, die der Wirklichkeit des Leids der Bevölkerungsmehrheiten und der Zerstörung der Natur gegenüber empfindsam ist, die – um es mit den Worten von Leonardo Boff auszudrücken – den Schrei der Armen und den Schrei der Erde hört.<sup>1</sup> Um eine Theologie, die sich dessen bewusst ist, dass sie keine bloß universitäre Beschäftigung ist, die in der Praxis der Befreiung ihre Wurzeln hat. Dies ist bereits Teil ihrer Methode und bestimmt den Inhalt der Theologie selbst.

---

<sup>1</sup> Vgl. Leonardo Boff, *Schrei der Erde – Schrei der Armen*, Düsseldorf 2002.

Die bei den bis jetzt insgesamt 36 Kongressen behandelten Themen spiegeln den Dialog der Theologie mit der Wirklichkeit am besten wider: Armut; Christliche Hoffnung, die nicht zu trennen ist von der Hoffnung der Armen; Friede und Gewalt; Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes; Utopie und Prophetie; Kirche und Menschenrechte; Gott oder das Geld; Gedächtnis und Befreiung (anlässlich des 500-Jahr-Gedenkens der Eroberung Amerikas); Feminismus; Frauen und Religionen: von der patriarchalischen Diskriminierung zur Geschlechtergerechtigkeit; Ökologie; Neoliberalismus und Globalisierung; Wirtschaftskrise; Christentum zwischen Markt und sozialen Bewegungen; Migranten, Geflüchtete und Grenzen: von der Ausgrenzung zur Gastfreundschaft; Fundamentalismen; Spiritualität für eine neue Welt; Die Probleme der Bioethik; Laizismus; Die Religionen als Quelle der Gewalt und Wege zum Frieden; Theologie der Befreiung.

Im Jahr 1983 beteiligte ich mich aktiv am Vierten Treffen der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (ASETT/EATWOT), das am Sitz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf stattfand und dessen Thema lautete: „Theologie treiben in einer geteilten Welt“. Zu diesem Treffen waren auch Theologinnen und Theologen aus Nordamerika und Europa eingeladen.<sup>2</sup> Es war ein Dialog zwischen den Theologinnen und Theologen der Dritten und der Ersten Welt, im Verlauf dessen die Spaltung zwischen beiden Lagern hinsichtlich Methode und Hermeneutik offenbar wurde. Der Dialog führte aufgrund der Abwesenheit der repräsentativsten europäischen Theologen der damals neu entstehenden Strömungen nicht zu den erhofften Ergebnissen.<sup>3</sup> Ich stimme mit Enrique Dussel, der ebenfalls an diesem Treffen teilnahm, darin überein, wenn er darüber schreibt: „Es war damals aber ein Anfang und als solcher außerordentlich nützlich – mit der notwendigen

<sup>2</sup> Vgl. Virginia Fabella/Sergio Torres (Hrsg.), *Doing Theology in a Divided World*, Maryknoll, NY 1983.

<sup>3</sup> Vgl. Lee Cormie, *Diálogo Norte-sur*, Ginebra 1983. *Haciendo teología en un mundo dividido*, in: Rosario Hermano/Pablo Bonavía (Hrsg.), *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memoria de un itinerario colectivo*, San José 2012, S. 79–88.

Geduld, die man bei diesen sich über Jahre hinziehenden Prozessen braucht.“<sup>4</sup>

Eine herausragende Rolle beim Treffen in Genf spielten die feministischen Befreiungstheologinnen, die zwar die Beiträge des Feminismus der Ersten Welt würdigten, doch darüber hinaus feststellten, dass dieser Feminismus oftmals die Phänomene Rassismus, Ausbeutung der Klassen und Imperialismus nicht mit dem erforderlichen Ernst behandelten. Diese Theologinnen machten sehr klar ihre Ablehnung dessen deutlich, was die Frauen der Ersten Welt oder die Männer der Dritten Welt als ihr Programm bezeichneten. Hier begann meine Öffnung für den Feminismus und seine Hauptkategorien, die ich dann später in meine eigene theologische Reflexion<sup>5</sup> und meine kritischen Analysen der „heiligen Männlichkeiten“<sup>6</sup> mit einbezog.

Seit Mitte der Neunzigerjahre des vorigen Jahrhunderts bin ich Gastprofessor an verschiedenen lateinamerikanischen Universitäten, ich nehme an Versammlungen der christlichen Basisbewegungen, indigener Gemeinden und Gemeinden afrikanischen Ursprungs sowie von Theologinnen und Theologen der Befreiung teil. Im Zusammenleben mit den indigenen Gemeinschaften habe ich die Weltanschauung des *Sumak Kawsay* (in Quechua) bzw. *Suma Kamaña* (Aimara), das heißt des „erfüllten Lebens“ (im Spanischen: *Buen Vivir*) entdeckt. Dieses meint ein harmonisches Zusammenleben der Menschen untereinander und mit der Pacha Mama und hat als solches nicht nur für die genannten Gemeinschaften Bedeutung, sondern ist ein universales Projekt. Zugleich bildet es die öko-anthropologische und ethische Grundlage der verschiedenen indigenen Theologien, denen ich das letzte Kapitel dieses Buches widme.

Ich lehre an vielen theologischen Zentren Lateinamerikas und der Karibik. An jedem von ihnen habe ich neue Erfahrungen gemacht

---

<sup>4</sup> Enrique Dussel, Theologie der „Peripherie“ und des „Zentrums“: Begegnung oder Konfrontation?, in: *Concilium* 20 (1984), S. 77–85, hier: S. 83.

<sup>5</sup> Vgl. Juan José Tamayo, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Barcelona 2012.

<sup>6</sup> Juan José Tamayo/Octavio Salazar Benítez, La superación feminista de las masculinidades sagradas, in: *Atlántica. Revista Internacional de Estudios Feministas* 1 (2016) 1, S. 213–239; Juan José Tamayo, Masculinidad sagrada y pederastia, in: *Femaris* 1 (2016) 2, S. 166–171.

und neue Einsichten gewonnen. Ich kann sie hier nicht alle aufzählen, denn die Liste wäre endlos, doch ich möchte drei davon hervorheben, durch die ich in die vielfältige Wirklichkeit Lateinamerikas und der Karibik eintauchen und andere Welten entdecken konnte, die ich bis dahin nur aus Büchern, mit einer gewissen Neigung zur Beschönigung, kannte: das *Departamiento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), die *Cumunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña* (CETELA) und die *Universidad Bíblica Latinoamericana* (UBL).

Das DEI mit Sitz in San José (Costa Rica) ist seit mehr als vierzig Jahren ein bevorzugter Ort für den Dialog zwischen Sozialwissenschaftlern einerseits und Theologinnen und Theologen auf der anderen Seite. Bei diesen Gesprächen hatte ich die Gelegenheit, das innere Verhältnis zwischen Theologie und Ökonomie tiefer zu ergründen, sodass ich schließlich in Abwandlung von Terenz sagen kann: „Nichts aus der Welt der Ökonomie ist der Theologie fremd.“ Dort lernte ich die Grundzüge der ökonomischen Theologie der Befreiung mithilfe der kritischen Reflexion Franz Hinkelammerts, die biblische Analyse aus der Perspektive der Befreiung von Pablo Richard und die feministische Theologie von Elsa Tamez kennen. In bescheidenem Maße habe ich selbst zur interdisziplinären Arbeit des DEI beigetragen, und zwar durch meine Reflexionen über das theologische Paradigma der Befreiung, insbesondere das der interkulturellen und interreligiösen Befreiungstheologie. *Pasos*, die Zeitschrift des DEI, hat sich mir gegenüber als besonders gastfreundlich erwiesen, da sie zahlreiche Beiträge von mir zur Theologie der Befreiung, zum Fundamentalismus und zur Interkulturalität veröffentlicht hat.<sup>7</sup>

Mein zweiter Ort der Geschwisterlichkeit in Lateinamerika war die UBL mit ihrem Sitz in San José (Costa Rica) und an der Peripherie Limas (Peru). Dies ist eine echte theologische Heimstätte an der wir, Professoren und Schüler aus verschiedenen Ländern Lateiname-

---

<sup>7</sup> Davon möchte ich einige der bedeutendsten hier anführen: *Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación* I und II: 76 (März–April 1998) und 77 (Mai–Juni 1998); *Sujeto, comunidad y utopía*: 83 (1999); *Liberación / Salvación*: 96 (2001); *Las teologías de Abya Yala*: 109 (2003); *Foro Mundial de Teología y liberación. Teología para Otro Mundo Posible*: 118 (2005); *Teología islamo-cristiana de liberación*: 121 (2005).

rikas und der Karibik und von verschiedenen Fachrichtungen, disziplinübergreifend über interkulturelle befreiende Bibelhermeneutik sprachen. Wir diskutierten sachlich über die Herausforderungen der Globalisierung für das Christentum und entwickelten miteinander unser theologisches Vorgehen in einer ökumenischen Atmosphäre, spürten die Punkte auf, an denen wir uns einig waren, und tauschten Argumente über das aus, was uns voneinander unterschied. Ich war der erste katholische Theologe, der eingeladen wurde, im Jahr 2001 die Vorlesungen auf dem Mackay-Lehrstuhl dieser Universität über „historische Utopien und christliche Hoffnung“ zu halten.

Ein dritter interdisziplinärer und ökumenischer Ort, an dem ich Erfahrungen und theologische sowie weisheitliche Gedanken austauschen konnte, ist die CETELA, die innovative methodische und pädagogische Beiträge leistet und zugleich Diskussionsräume über Nachhaltigkeit und Tragfähigkeit der theologischen Ausbildung in Lateinamerika und der Karibik von vielfachen interaktiven Perspektiven her bietet: aus der Geschlechterperspektive, der Perspektive der sexuellen Identität, der Kultur, der Ethnie, der Ökologie und der Religion.

Ich erinnere mich dankbar an meine Teilnahme an den Tagungen von Matanzas (Kuba, 1997), Cumbayá (Ecuador, 2000) und La Paz (Bolivien, 2003), bei denen wir über die theologische Ausbildung und deren Transversalität ausgehend von den dort anwesenden unterschiedlichen Gesichtern Abya Yalas<sup>8</sup> nachdachten: Gemeinden schwarzafrikanischen Ursprungs, Indigene, Gemeinschaften von Kleinbauern usw. Und wir taten dies, indem wir einander zuhörten, in einem gleichberechtigten Austausch des Wissens, das von Vertretern der genannten Gruppen repräsentiert wurde, unter Anerkennung der Vielfalt der Sprachen, Symbolwelten, Identitäten, Wissensweisen, Aneignungsweisen und Arten des Erkenntniserwerbs, im Dialog zwischen der akademischen Welt und dem Volk, zwischen der Theologie und den sozialen Bewegungen. Das Ziel, das wir mei-

---

<sup>8</sup> Die Bezeichnung Abya Yala für den Kontinent stammt von den Tule-kuna, den Einwohnern Panamas und Kolumbiens. Ihre Bedeutung ist „Land in voller Reife“, „Land des lebenspendenden Blutes“ (Malohe, Encuentros en los senderos de Abya Yala, Quito 2004).

nes Erachtens zu einem guten Teil auch erreicht haben, war es, eine „Kultur der Transversalität“<sup>9</sup> zu schaffen.

Im Jahr 2004 nahm ich am Zweiten internationalen Kongress für Theologie aus dem Blickwinkel Lateinamerikas teil. Er fand in Medellín (Kolumbien) statt, wo auch im Jahr 1968 bereits die Zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates abgehalten wurde, auf der der Paradigmenwechsel von einem kolonialen Christentum und einer kolonialen Theologie als Ableger des spanischem Christentums und der entsprechenden Theologie hin zu einem Christentum und einer Theologie der Befreiung vollzogen worden war. Thema war „Theologie im Kontext: Grenzüberschreitender Dialog“. Der Kongress folgte einer dialogischen Rationalität in interdisziplinärer Perspektive und in einem Klima des theologisch-kontextuellen Pluralismus. Ich hielt dabei zwei Vorträge: Über „Theologie und Subjekt“ und über „Die verleugneten Andersheiten als neue Subjekte in Lateinamerika“.

Seit 2005 nehme ich an den Treffen des Weltforums für Theologie der Befreiung (FMTL) teil, die im Rahmen des Weltsozialforums stattfinden. Ich gehöre hier auch dem Internationalen Komitee an. Das FMTL wurde während des dritten Weltsozialforums gegründet. Theologinnen und Theologen, die daran teilnahmen, empfanden die Notwendigkeit der theologischen Reflexion über diesen neuen Geist, der aus den Weltsozialforen hervorging. Dabei lag ein besonderes Augenmerk auf der Ökologie, dem religiösen Pluralismus, dem interkulturellen Dialog und der möglichen emanzipatorischen Rolle der verschiedenen politischen und Befreiungstheologien.

Wir schlugen drei Ziele vor, die nach und nach Gestalt annehmen sollten: Kontakte zu knüpfen zwischen den unterschiedlichen befreiungstheologischen Erfahrungen und Reflexionen auf allen Kontinenten; Zukunftsperspektiven angesichts der neuen Herausforderungen zu entwickeln, vor allem angesichts des zunehmenden Fundamentalismus und der Gewalt innerhalb der Religionen sowie dem Aufblühen der sozialen Bewegungen; Theorie und Praxis der Befreiung mit dem Engagement der sozialen Bewegungen für eine andere mögliche Welt zu verknüpfen. Aus dem FMTL ging das Projekt „Theo-

---

<sup>9</sup> CETELA, Abya-Yala y sus rostros. Formación teológica y transversalidad, Bogotá 2001.

logie für eine andere mögliche Welt“ hervor, das wir als Theologinnen und Theologen des Südens und des Nordens in kritischem und selbstkritischem Dialog entwickeln.<sup>10</sup>

Von 2011 bis 2016 habe ich am Projekt „ALICE – Fremde Spiegel, überraschende Lektionen: für Europa eine neue Art und Weise definieren, die Erfahrungen der Welt zu teilen“ als Forscher mitgewirkt. Es war im Zentrum für Sozialforschung (Centro de Estudios Sociales – CES) der Universität Coimbra (Portugal) angesiedelt und wurde vom Sozialwissenschaftler Boaventura de Sousa Santos geleitet. Das Projekt will die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse im Lichte der Epistemologien des Südens neu denken und erneuern. Ziel dabei ist es, neue theoretische und politische Paradigmen der Gesellschaftsveränderung zu entwickeln.<sup>11</sup>

ALICE nimmt seinen Ausgangspunkt bei wichtigen signifikanten Gegebenheiten. Erstens, dass Europa und der globale Norden zurzeit eine intellektuelle und politische Erschöpfungsphase durchmachen. Diese zeigt sich in deren Unfähigkeit, in schöpferischer Weise auf die Herausforderungen der sozialen Gerechtigkeit, der Umwelt und der Kultur zu antworten, die unsere Welt heute kennzeichnen. Zweitens erlebt der globale Süden eine hoffnungsvolle Phase der Erneuerung auf all den Gebieten, auf denen der Norden Erschöpfungssymptome aufweist: Wirtschaft, Gesellschaft, Politik, Institutionen und Wissenschaft.

Ausgehend von diesen beiden Befunden arbeitet ALICE an Veränderungen, die von den Innovationen profitieren, die in den Ländern und Regionen des globalen Südens stattfinden. Unabdinglich hierfür ist es, eine Kenntnis voneinander und gegenseitige Anerkennung, ein interkulturelles Verständnis und eine Suche nach politischen sowie ideologischen Übereinstimmungen zu entwickeln, die die Identität und Vielfalt zugleich respektieren.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Juan José Tamayo/Luiz Carlos Susin (Hrsg.), *Teología para otro mundo posible*, Madrid 2006.

<sup>11</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South, Justice against Epistemicide*, London 2013; ders./María Paula Meneses (Hrsg.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, Madrid 2014.

<sup>12</sup> Vgl. Ramin Jahanbegloo, *Elogio de la diversidad*, Barcelona 2007; ders., *La solidaridad en diferencias*, Barcelona 2010.

Eines der intellektuell bedeutendsten und politisch wirksamsten Ereignisse des Projekts war das internationale Kolloquium über „Epistemologie des Südens. Globale Lernprozesse im Verhältnis Süd – Süd, Süd – Nord und Nord – Süd“. Es fand im Juli 2014 in Coimbra statt. Mit dem Projekt in Verbindung stehende Forscherinnen und Forscher aus allen Kontinenten nahmen daran teil. Insgesamt waren es sechshundert Personen.

Das Projekt ALICE befasst sich vorrangig mit fünf Themengebieten: a) Demokratisierung der Demokratie; b) verändernder Konstitutionalismus, Interkulturalität und Reform des Staates; c) andere Wirtschaftsformen; d) Menschenrechte und andere Grammatiken der Menschenwürde; e) Epistemologien des Südens als wissenschaftstheoretische Herausforderung. Meine Teilnahme betraf die letzten beiden Themengebiete. Ich erstellte Arbeiten über „Apologie des Dialogs versus Fundamentalismus“ und „Würde und Befreiung. Gegenhegemoniale Theologien des Südens“.

Im November 2015 wurde ich zum internationalen Treffen zum Thema „Stimmen für das gemeinsame Haus schaffen“ eingeladen. Es fand gleichzeitig an fünf Orten in Mexiko statt: in Cuernavaca, in Guadalajara, in Puebla, in Oaxaca und in Mexiko-Stadt. Fünf Forscherkollektive und Denker sowie Aktivisten aus Mexiko und fünf weiteren Ländern nahmen daran teil, insgesamt etwa tausend Personen. Es waren Organisationen, Bewegungen und Einzelne, die sich der Reflexion und Analyse der Wirklichkeit widmen und im gesellschaftlichen sowie politischen Kampf engagiert sind.

Bei dem Treffen wurden die bereits existierenden Verbindungen zwischen den Organisationen und den Sozialwissenschaftlern gefestigt und viele neue geknüpft. Hierbei gibt es kein politisches oder ideologisches Zentrum oder irgendeinen Kontrollapparat. Es handelt sich vielmehr um ein horizontales Netzwerk des Austauschs zwischen den verschiedenen Stimmen und kulturellen Mentalitäten, um von unten und von links her etwas Neues aufzubauen. Die Gespräche drehten sich um die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen, um das Geschlechterverhältnis, um die Natur und um die Wechselwirkung mit allem, um die Vielfalt der Lebensformen, der Wissensformen, der Denk- und Wissensweisen und um die Erhaltung der gemeinschaftlichen Werte.

Einer der innovativsten interreligiösen und interkulturellen Dialoge, an dem ich teilnehme, ist der zwischen Gläubigen, muslim-

mischen Theologinnen und Theologen, Anthropologen, Soziologen und Historikern der arabisch-muslimischen Welt, die mir geholfen haben, die in den meisten Fällen eingetrichterten Stereotypen über den Islam als Kultur, Religion und Politik zu überwinden und den breit gefächerten Pluralismus anzuerkennen, den er in sich birgt. So haben sie mir das andere Gesicht oder die andere Botschaft des Islam vor Augen geführt, das heißt seinen kritischen Diskurs über den Westen als Kolonialmacht und die Praxis der Gastfreundschaft. Und all dies, ohne die Phänomene des Fundamentalismus und des Terrorismus unter den Teppich zu kehren, die aus dem Inneren des Islam wie auch aus anderen Religionen hervorgehen.

Im Dialog mit den reformistischen, feministischen und an der Befreiung orientierten islamischen Theologien konnte ich ein – gewiss komplexes, nicht von Schwierigkeiten freies, aber von Leidenschaft durchdrungenes und sehr kreatives – Projekt entwickeln: die islamisch-christliche Theologie der Befreiung, deren Grundlinien ich in meinem Buch *Islam. Cultura, religión y política*<sup>13</sup> darlege. Auf diese Weise meine ich, mein so viele Jahre andauerndes Verharren in einer einseitigen Konzentration auf das Christentum überwunden zu haben – eine bequeme und anderen kulturellen und religiösen Traditionen gegenüber, die emanzipatorische Dimensionen aufweisen, diskriminierende Haltung. Die wichtigste Lektion, die ich im Verlauf dieses kritischen und selbstkritischen Dialogs mit dem Islam gelernt habe, lautet, dass die Zukunft der Menschheit und der Religionen nicht in Gegnerschaft zum Islam, über ihn hinweg oder indem man ihn beiseite lässt, errichtet werden kann, sondern nur im kritischen und selbstkritischen Dialog mit ihm, und dass die Zukunft der Religionen nicht das Anathema, die kategorische Verurteilung, zur Voraussetzung hat, sondern den Austausch von Erfahrungen und Weisheitsschätzen im Dialog, ohne jegliche Vorurteile oder vorgefasste Rangordnungen.

Die letzte Reise auf meinem Erkundungsweg durch interkulturelle, interreligiöse und interethnische Gebiete des Südens führte mich in die Dominikanische Republik und nach Haiti – zwei Staaten auf ein und derselben Insel mit einer jeweils anderen Sprache, die eine Geschichte des Konflikts miteinander durchgemacht haben, welche

---

<sup>13</sup> Juan José Tamayo, *Islam, Cultura, religión y política*, Madrid<sup>3</sup>2009.

in den meisten Fällen vom europäischen (16. bis 19. Jahrhundert) und nordamerikanischen (20. Jahrhundert) Kolonialismus und den entsprechenden Projekten der Rekolonisierung oder des Neokolonialismus befeuert wurde.

Um sich vom Kolonialismus zu befreien, sind beide Länder heute dazu aufgerufen, harmonische Beziehungen zueinander zu schaffen, eine interkulturelle Geschwisterlichkeit zu entwickeln, für eine ökologische Zukunft der Insel zu arbeiten, zu einer nachhaltigen Entwicklung beizutragen, die Artenvielfalt zu erhalten, die von extraktivistischen Großprojekten bedroht ist, sowie die Kultur der Nachbarschaft zu pflegen, die die Praxis der wechselseitigen Solidarität auf der Grundlage der gemeinsamen afrokaribischen Identität und der Selbstermächtigung als freie Völker mit einschließt.

Die Lehrtätigkeit an verschiedenen theologischen Einrichtungen, die Begegnung zwischen unterschiedlichen Universitäten, die Einladung, am Rat der Verteidigung des Volkes teilzunehmen, mein Kontakt zu verschiedenen Gemeinden und sozialen Bewegungen haben mir die vielgestaltige Wirklichkeit dieser Völker, die tiefgreifende soziale Ungleichheit, die systematische Verletzung der Menschenrechte, die Straffreiheit für Korruption, den Landraub, dem die Kleinbauern ausgeliefert sind, und die ökologische Zerstörung vor Augen geführt. Und im Falle Haitis kam noch die Kultur des Elends und des Chaos dazu, aus der die transnationalen Konzerne und die politische Elite immer noch Profit schlagen.

Doch ich habe auch den Reichtum entdeckt, den die mehr als vierzig Nationalitäten umfassenden Migranten ausmachen; dazu gehören der Dialog der Religionen afrikanischen Ursprungs mit anderen religiösen Traditionen ebenso wie die Kämpfe der Kleinbauern gegen die Enteignung von Ländereien, die sie schon jahrzehntelang bebauen, und gegen die brutalen Vertreibungen. Dieser Kampf wird zum Beispiel in der Provinz El Seibo (Dominikanische Republik) unter dem Motto „Wir lassen uns nicht unterkriegen“ geführt. Diese Losung erinnert an den empörten Aufschrei von Pater Antonio de Montesinos: „Mit welchem Recht ...?“ Es sind Kämpfe, die auf die Solidarität zahlreicher religiöser Einrichtungen bauen.

Die Wege des Dialogs haben mich aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt, in den ich zu Beginn meines theologischen Werdegangs gefallen war, sie haben mich von der kulturellen und his-

torischen Unschuld sowie von der Unschuld im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis befreit, sie haben mich von der bequemen Verankerung in der europäischen Moderne gelöst, sie haben mir neue epistemologische Horizonte erschlossen und der entkolonisierenden Wende Platz gemacht, die sich in meiner Art und Weise, in der Welt zu sein, zu leben, über die Religion zu denken und Theologie zu treiben, in einem dialektischen Prozess des Verlernens und Neulernens vollzogen hat.

Die unterschiedlichen Wege des Dialogs, die ich durchlaufen habe, haben dieses Werk über die entkolonisierende Wende in den Theologien des Südens als Ergebnis hervorgebracht. Es ist eine neue Erzählung als Alternative zur eurozentrischen Theologie.

## Herausforderungen

Die Religionen sind weder vom Himmel gefallen noch sind es zeitlose, nicht an die Geschichte gebundene Wirklichkeiten, auch wenn sie sich selbst als Phänomene darstellen wollen, die nicht geschichtlich verankert sind, und sich außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit ansiedeln wollen, um sich auf diese Weise vor dem Urteil der Geschichte zu schützen und sich gegen jegliche, als respektlos betrachtete, Kritik abzuschirmen. Die Religionen sind menschliche Konstrukte, gesellschaftliche und kulturelle Phänomene, die an einem bestimmten historischen Moment als Antwort auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit und auf der Suche nach Sinn auftauchen.

Als solche sind sie Gegenstand der Erforschung vonseiten der unterschiedlichen Religionswissenschaften. Die Religionsphilosophie analysiert die Rationalität bzw. Irrationalität der religiösen Behauptungen. Die Religionsphänomenologie wendet sich den der religiösen Erfahrung gemeinsamen Elementen ausgehend von den vielfältigen und komplexen Ausdrucksgestalten des Phänomens Religion zu: dem Heiligen, dem Geheimnis, der religiösen Haltung des Subjekts usw. Die Religionspsychologie erforscht den religiösen Impuls, seinen Ursprung, seine Entwicklung und seine Motivationen: Trost, Schutzbedürfnis, Sehnsucht nach Transzendenz, Sinnsuche.

Die Religionsgeschichte offenbart die große mythische und symbolische Kreativität der Menschheit sowie deren Fähigkeit, Fragen

über den Ursprung und das Schicksal der Welt, über Sinn und Sinnlosigkeit von Leben und Tod zu stellen und nach Wegen des geschichtlichen und transzendenten Heils zu suchen. Die Religionsanthropologie erforscht die Religion als kulturelles, symbolisches, moralisches System und als System von Glaubensüberzeugungen und Handlungsmaximen. Die Religionssoziologie analysiert das Verhältnis von religiösen Überzeugungen zur Gesellschaft und ihre gesellschaftlichen Funktionen.<sup>14</sup>

Die Religionen tendieren dazu, auf Fragen der Gegenwart Antworten aus der Vergangenheit zu geben, ohne sich dessen bewusst zu sein, dass sich die Fragen geändert haben, als sie alle Antworten kannten. Auf diese Weise laufen sie Gefahr, bedeutungslos zu werden. Wenn sie historische Relevanz besitzen wollen und sich mit einer befreienden ethischen Botschaft in die soziokulturellen Prozesse der Menschheit einmischen wollen, müssen sie Aufmerksamkeit für die neuen Fragen und die neuen Herausforderungen entwickeln und die Zukunft ins Auge fassen, ohne dabei jedoch ihre Entstehungsgeschichte zu vergessen, doch auch ohne zu versuchen, die Vergangenheit mimetisch zu reproduzieren. Vielmehr müssen sie die in die historische Realität eingeschriebenen Spuren der Utopie und die von den Visionären erschlossenen Wege der Hoffnung neu schaffen und entdecken.

Das aufmerksame Achten auf die Herausforderungen darf jedoch nicht eindimensional sein, es muss vielmehr dialektisch sein: ohne einem Katastrophendenken zu verfallen, das üblicherweise in existenziellen Pessimismus und historischen Fatalismus mündet, aber auch ohne einem Triumphalismus zu erliegen, der für gewöhnlich in unreflektierten Aktivismus und naiven Optimismus umschlägt. Die Herausforderungen müssen in ihrer ganzen Komplexität analysiert werden. Man darf hierbei nicht an der Oberfläche haften bleiben, sondern man muss an die Wurzeln gehen und die tieferen Ursachen ergründen. Man muss auf die unterschiedlichen Faktoren achten, die hier ins Spiel kommen: die persönlichen und strukturellen, die politischen und wirtschaftlichen, die gesellschaftlichen und

---

<sup>14</sup> Ich habe die jeweilige Forschungsperspektive einer jeden der Religionswissenschaften detaillierter im Kapitel „Teología y ciencias de las religiones“ in meinem Buch *Nuevo paradigma teológico* (Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2009) behandelt.

kulturellen, die religiösen und Umweltfaktoren in diachroner und synchroner Betrachtung, die ethischen und symbolischen Faktoren.

Die Herausforderungen entstehen nicht isoliert voneinander, sondern in wechselseitiger Beziehung, im Wirken aufeinander und in gegenseitiger Abhängigkeit. Es ist nicht möglich, die politischen Verhältnisse zu analysieren, ohne die wirtschaftlichen dabei im Blick zu haben, so wie man auch das Verhältnis zur Natur nicht erforschen kann, ohne die Verbindung zu Wirtschaft und Politik herzustellen. Ebenso kann man wirtschaftliche, politische und ökologische Analyse nicht ohne die Kritik am Patriarchat, dem allgegenwärtigen Herrschaftssystem, betreiben. Die Reflexionen und Analysen im Hinblick auf die Religionen lassen keine isolierte Behandlung dieses Gegenstands zu, als ob es sich hierbei um selbstständige, in sich geschlossene Entitäten, Monaden, handelte. Sie müssen die politische und wirtschaftliche Rolle, die sie spielen, und die Struktur berücksichtigen, die in den meisten Fällen hierarchisch-patriarchalisch ist.

Die Herausforderungen wiederum müssen ihrerseits interdisziplinär erforscht werden. Es gibt keine einzelne Wissenschaft, die das Studium aller Phänomene umfasst, die in den verschiedenen Gesellschaften des Planeten zutage treten. Alle Disziplinen sind notwendig, wenn man sich ein Gesamtbild machen will. Man muss es vermeiden, dass eine Disziplin die übrigen dominiert und ihnen ihre Methode aufzwingt. Heute ist dies zum Beispiel die Wirtschaftswissenschaft, die dem Markt unterworfen ist und alle Lebensbereiche beherrschen will.

Im Folgenden liste ich einige der Herausforderungen auf, die den Epochenwandel ausmachen, den wir zurzeit erleben, und die in besonderer Weise für die Zukunft der Religionen und Theologien von Bedeutung sind:

- Die strukturelle Armut und die wachsende Ungleichheit, die das „allgemeine Übel“ darstellen und einen Zustand des Elends hervorbringen sowie andererseits die Bewegungen des Kampfes gegen die Armut;
- die Krise der Demokratie und die Demokratiemüdigkeit, eine Demokratie, die der Diktatur der Märkte unterworfen ist, sowie andererseits die Bewegungen für die partizipative Demokratie;
- die neoliberale, ausgrenzende Globalisierung, die postliberale und antihegemoniale Globalisierung sowie andererseits die globalisierungskritischen Bewegungen;

- das hartnäckige Fortbestehen des Patriarchats in Komplizenschaft mit anderen Herrschaftssystemen, die Geschlechterdiskriminierung, die in Gewalt gegen die Frauen oder besser gesagt in patriarchalischen Terrorismus mündet, sowie andererseits die Antwort der verschiedenen Spielarten des Feminismus sowohl aus dem Abendland als auch von der Peripherie;
- die Zerstörung der Natur, der Ökozid sowie andererseits das neue ökologische Bewusstsein, das dem holistischen, ökohumanen Paradigma Raum gibt;
- die Aufrüstung, der weltweite Terrorismus sowie andererseits der Aufbau einer Kultur des Friedens;
- der „Kampf der Kulturen“ sowie andererseits die kulturelle Vielfalt und der gleichberechtigte Dialog zwischen Weltanschauungen, Kulturen und Wissensweisen;
- die Ausbreitung und Stärkung des gesellschaftlichen Faschismus, die Schwächung der demokratischen Prozesse sowie andererseits die Demokratisierung der Demokratie als Alternative;
- der Kulturimperialismus, der in einen Tod der Wissenschaften mündet, sowie andererseits die kulturelle Rekonstruktion als Alternative;
- die Unterwerfung des Lebens unter die Logik der Ware, die Verdinglichung des Menschen, die Zerstörung der Natur sowie als Antwort darauf die Befreiung der menschlichen Beziehungen untereinander und mit der Natur aus der Verwertungslogik als Waren;
- die religiösen Fundamentalismen und die Morde (im Namen) Gottes sowie andererseits das religiöse Pluriversum und der Dialog zwischen Religionen und Spiritualitäten;
- die systematische Verletzung der Menschenrechte sowie andererseits deren Verteidigung;
- die unterschiedlichen Formen religiösen Unglaubens, der Götzendienst sowie andererseits das – häufig pathologische – Neuerwachen der Religionen;
- die Postmoderne, die Kultur, die Gesellschaft und das Leben unter dem Zeichen der „Flüssigkeit“ sowie andererseits die Theorie der Komplexität als Alternative.
- die Migrationsbewegungen und die Reaktionen darauf: Fremdenfeindlichkeit und Rassismus, aber auch Gastfreundschaft und Aufnahme;

- die kognitive globale Ungerechtigkeit sowie andererseits die kognitive Gerechtigkeit als Alternative zur Globalisierung;
- die kapitalistischen Modelle für Entwicklung und Fortschritt, die das Denken und die politische Praxis der Regierenden, der internationalen Institutionen und der privaten Konzerne bestimmen, sowie die Bewegungen des aktiven Widerstands gegen diese Modelle;
- der Kolonialismus, der Neokolonialismus sowie andererseits die Bewegungen der Entkolonisierung und die postkolonialen und entkolonisierenden Theorien.

## Überleben des Kolonialismus

In diesem Buch werde ich mich auf die letztgenannte Herausforderung, den Kolonialismus und seine Alternative, die entkolonisierende Wende, konzentrieren, die die Religionen und deren entsprechende Theologien des globalen Südens vollziehen.

Zunächst erinnere ich daran, dass auch das Denken und die politische Praxis der linken Parteien und Organisationen des globalen Nordens zu Beginn kolonialistisch waren. Sie hatten den „Kolonialpakt“ unterschrieben, waren in unkritischer Weise von der Annahme ausgegangen, dass die Unabhängigkeit der alten Kolonien mit dem Kolonialismus Schluss gemacht habe, und unterschätzten den Neokolonialismus sowie den eigenen internen Kolonialismus<sup>15</sup>. Doch sie hatten sich getäuscht. Der Kolonialismus ist weiterhin auf allen Gebieten am Leben und am Werk, wenn auch unter subtileren Herrschaftsformen. Dies bringt die Anthropologin Lilita Suárez Navaz sehr erhellend zum Ausdruck:

Der Kolonialismus ist keine überwundene historische Epoche, kein lebloses Fossil. Er ist ein Same, der immer noch seine Früchte hervorbringt, indem er eine charakteristische Kontrolle des Denkens reproduziert und ein Extraktionssystem aufrechterhält, in welchem die Mehrheit den Planeten ausplündert. [...] Auch

---

<sup>15</sup> Vgl. Boaventura de Sousa Santos, *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*, Madrid 2016, S. 304.

wenn das politische System der Kolonialreiche glücklicherweise der Vergangenheit angehört, so sind doch seine Folgeerscheinungen in den neuen Formen des wirtschaftlichen und politischen [und religiösen, füge ich hinzu] Kolonialismus unter der Führung von neoliberalen Kapitalisten in allen Winkeln der Welt präsent. Diese so abgedroschene Globalisierung hat perverse Folgen für die Frauen. Obwohl wir Bürgerinnen im vollen Sinne sind, treiben uns diese Dynamiken in eine größere Armut hinein,bürden uns neue Verantwortlichkeiten auf, führen zu neuen Formen der Migration, zu neuen Formen der Kontrolle und zu neuen Formen von Gewalt.<sup>16</sup>

Der Interpretation des Projektes *Kolonialität und Moderne* zufolge lebt die Kolonialität weiter fort, wenn auch der politisch korrekte Diskurs erklärt, dass die „Kolonialzeit“ zu Ende ist. Die darauf folgenden Prozesse der politischen und rechtlichen Entkolonisierung wurden nicht in Prozesse der Befreiung von der Kolonialität umgesetzt. Im Rückgriff auf einen Ausdruck von Jürgen Habermas können wir behaupten, dass die *Lebenswelt*, die von der Kultur, der Gesellschaft und der Persönlichkeit gebildet wird, immer mehr ihre Unabhängigkeit verliert, da sie der Herrschaft des Geldes und der Bürokratisierung unterworfen ist und nach wie vor von der Logik des Marktes und des Systems kolonisiert ist, das seine Macht gerade durch sie ausübt<sup>17</sup>

Das Weiterbestehen des kolonialen kulturellen Projekts wird seinerseits wiederum genährt und verstärkt von anderen Herrschaftssystemen wie dem Patriarchat, dem globalen Kapitalismus, der wissenschaftlich-technischen Entwicklung der Moderne, dem Anthropozentrismus, der die Natur ausplündert, und den verschiedenen Fundamentalismen. Deshalb ist die Entkolonisierung die vorrangige Aufgabe. Das bedeutet, jede Herrschaftsform auf der Grundlage der Dialektik von Überlegenheit und Unterlegenheit sowohl auf persönlicher wie auch auf kollektiver Ebene aus den sozialen Beziehungen von der Wurzel her zu entfernen.

---

<sup>16</sup> Liliana Suárez Navaz/Rosalva Aída Hernández (Hrsg.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid 2008, S. 31f.

<sup>17</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981, S. 522.