

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Wer ist WIR?
Fragmentarität in Gesellschaft, Kirche und Pastoraltheologie

ISSN: 0555-9308

44. Jahrgang, 2024-2

Unterwegs mit doppelter Seele Volksreligiöse Praktiken und postkoloniales Wir in Bolivien

Abstract

Bolivien ist von einer Vielzahl ethnischer, kultureller und religiöser Fragmentierungen gekennzeichnet, aber auch von einer reichen Volksfrömmigkeit. Vor allem die Marienwallfahrten verbinden performativ Elemente aus der andinen und christlichen Religion. Indem religiöse Zeichen umgedeutet werden, entstehen doppelte Lesbarkeiten, die es der subalternen Bevölkerung ermöglichen, Teile ihrer Identität zu erhalten. Zugleich lassen sich so gesellschaftliche, aber auch individuelle Fragmentaritäten reduzieren. Schließlich eröffnet die abduktive Kreativität der bolivianischen Volksfrömmigkeit der Theologie neue Modelle der Rede und Praxis von Gott.

Bolivia is characterized by a multitude of ethnic, cultural and religious fragmentations, but also by a rich popular piety. In particular, the Marian pilgrimages performatively combine elements from the Andean and Christian religions. By reinterpreting religious symbols, double readings emerge that enable the subaltern population to retain parts of their identity. At the same time, social and individual fragmentariness can be reduced. Finally, the abductive creativity of Bolivian popular piety opens up new models for theology of speaking and practicing (about) God.

„Gott hat es zugelassen, dass die Bibel in den Regierungspalast zurückkehrt!“ Mit diesen Worten auf den Lippen und einer überdimensionierten Bibel in den Händen trat Jeanine Añez am 12. November 2019 ihr Amt als Übergangspräsidentin von Bolivien an. Wenige Tage zuvor war Evo Morales nach Vorwürfen des Wahlbetrugs und auf Druck aus der eigenen Bevölkerung als Präsident zurückgetreten und ins Exil geflüchtet. Während seiner vierzehnjährigen Regierungszeit hatte er die Rechte der indigenen Bevölkerung gestärkt und ihre kulturelle und religiöse Identität neu zur Geltung gebracht; unter anderem durch die Förderung öffentlicher Rituale mit andinen Schamanen. Dagegen wandte sich Añez' Auftritt vor den Medien. In seiner Folge kam es zu öffentlichen Verbrennungen der *Wiphala*, der bunten Fahne der Völker aus den Anden, die Morales der herkömmlichen Nationalflagge Boliviens hinzugefügt hatte.

Dieser Blick in die jüngere Geschichte Boliviens macht deutlich, dass es dort immer noch zu Auseinandersetzungen über die öffentliche Präsenz der religiösen Codes christlicher und indigener Glaubensvertreter*innen kommt. Viele Länder Lateinamerikas sind bis heute von unterschiedlichen Formen der Fragmentarität geprägt. Wie diese durch Religion mitverursacht wurden, wie heteromorphe religiöse Praktiken Fragmentierungen bis heute lebbar machen und wie diese durch theologische und pastorale Aufbrüche künftig verringert werden können, soll im vorliegenden Beitrag untersucht werden. Dabei werden im Sinne des ‚*morphological turn*‘ der Pastoraltheologie „Fragen nach dem Wie am Wo des Wer“ (Kern 2024) gestellt. Da es hierbei vor allem um die Form von

Vollzügen des Wir geht, werden Marienwallfahrten in Bolivien den Ausgangspunkt bilden. Ausgehend von der These, dass Volksfrömmigkeit sowohl ein Ausdruck religiöser Selbstverteidigung ist als auch eine Form, in kolonialen Kontexten eine Art doppelte Loyalität zu leben (Bhabha 2000, 164 sowie Müßig 2020), soll dabei gefragt werden, wie mit diesen Performanzen Fragmentarität überwunden und Wir-Bildung ermöglicht werden kann. Dazu wird auf Methoden aus der Semiotik und der post-kolonialen Kritik zurückgegriffen.

Fragmentierung statt Hybridisierung

„Ging man in den 1970er und 1980er Jahren in der intellektuellen Debatte noch von einer bevorstehenden Homogenisierung oder kulturellen Hybridisierung der latein-amerikanischen Gesellschaften aus“, so die bolivianische Soziologin und Historikerin Silvia Rivera Cusicanqui mit einer Beobachtung, welche die oben erwähnten Ereignisse einzuordnen vermag, „erleben wir seit Mitte der 1990er Jahre das multiple Einbrechen von unverdauten und unverdaulichen Vergangenheiten“ (Rivera 2018, 17). Dazu gehören neben Umweltfragen und den Anliegen des Feminismus für Rivera Cusicanqui auch die Kämpfe der Indigenen, denen sich in Bolivien über 60% der Bevölkerung zurechnen, verteilt auf mehr als 30 ethnische Gruppen. Für René Zavaleta Mercado ist Bolivien

„ein buntgeschecktes Gebilde, in welchem sich nicht nur die wirtschaftlichen Epochen überlagern [...] so als ob der Feudalismus zu einer Kultur gehören würde und der Kapitalismus zu einer anderen, die sich beide im gleichen Szenario ereignen, [ein Gebilde, in dem sich] reale zeitliche Dichten untereinander vermischen, aber auch mit den Partikularismen jeder Region, denn hier ist jedes Tal ein Heimatland [...] jedes Volk kleidet sich, singt, isst und trinkt auf eine bestimmte Art und Weise und spricht all die verschiedenen Sprachen und Akzente“ (zitiert nach Rivera 2018, 16).

Zusätzlich zu diesen geografisch-kulturellen und ethnisch bedingten Unterschieden gibt es im ärmsten Land Südamerikas bis heute massive Fragmentierungen, was den Zugang zu wirtschaftlichen Möglichkeiten anbelangt. Während viele Kleinbauern und -bäuerinnen ihr Leben noch immer mit karger Subsistenzwirtschaft fristen und sich zwei Drittel der städtischen Bevölkerung mit Gelegenheitsjobs im informellen Sektor über Wasser halten, fliegen Angehörige der Oberschicht übers Wochenende zum Einkaufen nach Miami. Dabei gilt mit wenigen Ausnahmen noch immer die Faustregel: Je dunkler die Hautfarbe und je indigener die Abstammung, umso geringer ist der Zugang zu Bildung und wirtschaftlicher Potenz. Zu diesem strukturellen Rassismus, den auch die Regierung von Evo Morales' Partei *Movimiento al Socialismo* (MAS) trotz anti-rassistischer Gesetze nicht grundlegend zu überwinden vermochte, kommt mittlerweile wieder ein offen geäußelter, wie folgender Tweet von Jeanine Añez aus dem Jahr 2013 belegt: „Ich träume von einem Bolivien, das frei ist von den satanischen Riten der Eingeborenen. Die Stadt ist nichts für die Indios, sollen sie doch auf das Altiplano oder in den Chaco

gehen“¹ (opendemocracy.net 2019). In diesen Worten drückt sich das tiefe Ressentiment der weißen, durch industrielles Agrobusiness reich gewordenen Oligarchie aus, welche die Übernahme der Regierungsverantwortung durch Evo Morales nie verwinden konnte; hatte dieser doch als erster indigener Präsident Boliviens wirksame Schritte zur Überwindung der Diskriminierung sowie zur rechtlichen und wirtschaftlichen Besserstellung der marginalisierten Bevölkerungsschichten eingeleitet. Als Reaktion darauf versuchte die Übergangsregierung von Añez, das Rad der Geschichte mit einer rechts-gerichteten Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik zurückzudrehen. Doch entschied sich das bolivianische Volk im Herbst 2020 mit der erneuten Wahl einer MAS-Regierung dafür,

„seine historische Erfahrung des Kampfes für das Leben, das Gedächtnis und die Vielzahl der Unterschiede wieder aufzunehmen und sich, allen Fragmentierungen zum Trotz und vor allem in den buntgescheckten Formationen der indigen-volkstümlichen Welt, mit der Zukunft im Rücken und der Vergangenheit vor Augen auf den Weg zu machen“² (Rivera 2018, 22).

Zu den unverdaulichen Vergangenheiten, von denen Rivera Cusicanqui spricht, gehören neben der militärischen Unterwerfung des Inkareiches und der wirtschaftlichen Ausbeutung der immensen Silbervorkommen durch die spanische Kolonialmacht vor allem die Folgen dessen, was post-koloniale Autoren wie Walter Mignolo als epistemische Lobotomien (Mignolo 2012, 93) bezeichnet haben. Geleitet von der Überzeugung, nur die iberische sei wahre Kultur und die Angehörigen von schriftlosen Kulturen seien Barbaren oder gar Wilde, haben die spanischen Eroberer den unterworfenen Völkern ihr eigenes Wirtschafts- und Rechtssystem aufgezwungen und dabei die indigenen Traditionen weitgehend vernichtet. Gleichzeitig wurde das in den epistemologischen Kontexten der indigenen Kulturen konstruierte und mündlich sowie durch Textilien, aber auch durch Riten, Tänze und andere performative Praktiken tradierte Wissen der einheimischen Bevölkerung ignoriert. In der Folge „wurden die dominierten Bevölkerungen [...] der Hegemonie des Eurozentrismus als einem Modus des Erkennens unterworfen [...]. Die Indios und die schwarzen Bevölkerungsgruppen wurden zwischen ihrem ureigensten epistemologischen Muster und dem eurozentrischen gefangen gehalten“ (Quijano

¹ Beides sind dünn besiedelte und wenig industrialisierte Gebiete Boliviens, wo in der Mehrheit indigene Bevölkerungen von der Landwirtschaft oder, im Fall der *Altiplano* genannten Hochebene, auch vom Bergbau leben. Der Begriff *Indio* gilt seit der nationalen Revolution im Jahr 1952 als diskriminierend. Der Vorwurf des Satanismus im Sinne eines westlich verstandenen sektiererischen (Geheim-)Kultes trifft auf die spirituellen Praktiken der indigenen Völker in Bolivien nicht zu, auch wenn – wie noch zu zeigen sein wird – in manchen Formen der Volksreligiosität der Teufel durchaus eine Rolle spielt.

² Im Gegensatz zum westlichen Zeitverständnis ist das andine vom zyklischen Denken geprägt. Deshalb kann z.B. in Quechua das Wort *ñawpapacha* sowohl „Zukunft“ als auch „Vergangenheit“ bedeuten (Estermann 2009, 200). Die durchlebte und deshalb bekannte Vergangenheit steht den andinen Menschen vor Augen, während die ungewisse Zukunft in ihrem Rücken liegt (Estermann 2012, 72–73).

1998, 233). Als Ausweg aus dieser Zwangslage fordert Mignolo zur epistemischen Ent-bindung auf, also zur Entkoppelung von der okzidentalen Grundlage des Denkens und der kolonialen Matrix der Macht (Mignolo 2012, 67). Dabei zeigt die unter dem Stichwort der *mestizaje*, also des Mestizentums aktuell geführte Diskussion um die eigene kulturelle Identität der Bolivianer*innen (Mesa Gisbert 2013; Sanjinés 2005; Soruco Sologuren 2011), dass die Aushandlung von Identitäten trotz des jahrhundertelangen *in-between* der Kulturen noch lange nicht abgeschlossen ist.

Volksfrömmigkeit mit doppelter Seele

Bei einer Umfrage im Jahr 2022 gaben zwar knapp 60 Prozent der bolivianischen Bevölkerung an, katholisch zu sein (www.brujuladigital.net). Aber gerade auf die Katholik*innen indigener Abstammung dürfte zutreffen, was Rivera Cusicanqui für den säkularen Bereich mit dem Phänomen der *pä chuyma* umschreibt, der doppelten Seele (Rivera 2018, 30). Das bedeutet, dass viele der katholisch Getauften immer noch von Elementen indigener Spiritualität geprägt sind. Das Mischungsverhältnis kann dabei stark variieren; und auch die Bewusstheit, mit der diese doppelte Seele von den Einzelnen wahrgenommen wird. Ich kenne pastoral Mitarbeitende, die permanent mit diesen beiden Teilen in sich ringen. Manche von ihnen definieren sich sogar als religiös schizophren. Nach einer christlichen Erziehung und theologischen Ausbildung haben sie aufgrund unterschiedlicher existenzieller Erfahrungen den indigenen religiösen Anteil in sich selbst wiederentdeckt. Dieser war beispielsweise durch die Großeltern oder andere Verwandte grundgelegt, dann aber überdeckt oder sogar bewusst aberzogen worden. Der Umgang mit diesen inneren Widersprüchen ist je nach Individuum sehr unterschiedlich. Manche lösen sich faktisch vom Christentum, andere bemühen sich verstärkt um eine Integration der indigenen Spiritualität in ihre liturgische und akademisch-theologische Praxis und wieder andere praktizieren aktiv die beiden religiösen Ausdrucksformen. So feiert beispielsweise der aus der Aymara-Kultur stammende Diakon Calixto Quispe katholische Sakramente und praktiziert zugleich als Schamane Riten aus der andinen Religion (Estermann 2012, 110–114).

Die Mehrheit der Katholik*innen lebt ihre doppelte religiöse Seele in den unterschiedlichen Formen der Volksreligiosität aus. Dazu gehören in Bolivien vor allem die Marienwallfahrten. Sie stellen pastorale Andersorte³ dar, an denen volksreligiöse Liturgien mit vielfach heteromorphen religiösen Performanzen stattfinden. So findet die Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña (Müßig 2024) in Quillacollo bei Cochabamba ihren Höhepunkt darin, dass die Gläubigen im Anschluss an die katholische Messfeier den Hügel

³ Die Bildung dieses Begriffes geht auf das Denken von Michel Foucault zurück, wie er es unter anderem in seinem Vortrag *Des espaces autres* aus dem Jahr 1967 formuliert hat (Foucault 1992). Zur theologischen Rezeption der Foucaultschen Rede von den Andersorten vgl. z.B. Sander 2005, 2007, 2010 und öfter sowie Wustmans 2011.

des Kalvarienberges erklimmen, um dort möglichst große Steinbrocken aus den Felsen zu schlagen. Diese symbolisieren den Kredit, den ihnen die Gottesmutter für das kommende Jahr zur Verfügung stellt. Dabei ist davon auszugehen, dass die ‚geliehenen Steine‘ von vielen Gläubigen als *llallaguas* verstanden werden (Ramos Felix 2009, 138–142). Solche Gesteins- und vor allem auch Mineralbrocken repräsentieren im andinen Glauben die Macht und Fruchtbarkeit der Berge. Diese wiederum gelten als Sitz der Ahnen und deshalb als heilig. Aber auch eigentümlich geformte Felsen sind sogenannte *huacas*, Orte der Kraft, wo das Numinose in besonderer Weise spürbar wird. Am Wallfahrtsort der *Virgen de Urkupiña* eröffnet die räumliche Nähe zwischen der Kapelle am Fuß des Kalvarienberges und dem an einen Steinbruch erinnernden Gelände auf dem rückseitigen Berghang die Möglichkeit, sowohl die katholische als auch die andine Form von Spiritualität zugleich zu praktizieren. Genauso gut kann man sich für nur eine der beiden entscheiden. Man kann bis zur katholischen Wallfahrtskapelle pilgern und dort Kerzen- oder Blumenspenden ablegen. Oder man geht noch zehn Minuten bergauf und klopft Steine aus dem Felsen. Die meisten der Pilgernden tun beides. Sie suchen zunächst einen der zahlreich auf dem Gelände anwesenden *Yatiris* auf, also einen Ritualisten der andinen Religion, welcher die erbeuteten Steine unter Gebeten inzensiert und mit Alkohol besprengt. Anschließend lassen die Pilgernden ihren steinernen Kredit und sich selbst vor der Kapelle von einem katholischen Priester mit Weihwasser segnen. Schließlich handelt es sich bei den Steinen um eine Gabe der Jungfrau Maria!

Die mit der Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña gegebene Juxtaposition der Gestalt Mariens mit den Phänomenen Fels und Berg aus der andinen Tradition ermöglicht es vielen Pilgernden, den Bedürfnissen der beiden religiösen Seelen in ihrer Brust gerecht zu werden. Dies geschieht m. E. in den meisten Fällen eher aus Gewohnheit oder ererbter religiöser Tradition, zumal der Druck, die eigene Lebensweise individuell reflektieren und persönlich begründen zu müssen, in Bolivien geringer ausgeprägt ist als in westeuropäisch-säkularen Gesellschaften. Trotzdem sollte man die unbewusste, religiöse Psychohygiene nicht unterschätzen, die sich gerade angesichts des *pä chuyma*-Phänomens der doppelten Seele zu Füßen der Mutter Gottes ereignet und damit sowohl auf persönlicher als auch gesellschaftlicher Ebene zur Reduktion von Fragmentarität und, wenn auch temporärer, zur Wir-Bildung beiträgt. Denn zum Kalvarienberg pilgern nach wie vor Arme und Wohlhabende, Indigene und Angehörige der christlich-bürgerlichen Mittelschicht. So wurde denn auch die Jungfrau von Urkupiña im Jahr 1998 von der bolivianischen Regierung zur Patronin der nationalen Einheit erhoben.

Mit Bergen bzw. Felsen hat auch die sogenannte *Virgen del Socavón* aus Oruro zu tun. In dieser Bergbaustadt wurde die Kirche zu Ehren der ‚Jungfrau vom Stollen‘ direkt über dem Eingang zu einer Mine errichtet. Wieder sind also Maria und der Berg eng miteinander verbunden. Der Höhepunkt der Wallfahrtsaktivitäten fällt in die Zeit um das Fest Mariä Lichtmess. Da dieses oft mit der Faschingszeit einhergeht, bildet die Verehrung der *Virgen del Socavón* die Basis des Karnevals von Oruro, der mittlerweile von der UNESCO als immaterielles Weltkulturerbe anerkannt wurde. Den Endpunkt des fünf

Kilometer langen Umzugs von 25.000 kostümierten Tanzenden durch die Stadt bildet das auf die blanke Felswand gemalte Gnadenbild in der Wallfahrtskirche. Unter den zahlreichen Tänzen mit jeweils eigener Musik und Choreografie ragt besonders die *Diablada* hervor, der Teufelstanz. Damit wird der Sieg des Erzengels Michael über den Satan inszeniert, der von einem Tänzer dargestellt wird, dessen riesige Maske mit Schlangen und Drachenköpfen bewehrt ist. Da allerdings die Eidechse und vor allem die Schlange in der Religion der Anden mit numinoser Qualität verbunden sind, bietet sich neben der katholischen Lesart der *Diablada* noch eine weitere an, die der andinen Seele entgegenkommt. Lange vor ihrer Unterwerfung durch die Inka haben die in der Region ansässigen *Uru* die chthonische Gottheit *Huari* verehrt, zu deren Attributen die genannten Tiere zählen. Reste dieser Gottheit finden sich bis heute in der Gestalt des sogenannten *Tio* wieder, der in den zahlreichen Minen Boliviens gefürchtet und verehrt wird. Vor der Einfahrt in den Stollen legen die Bergarbeiter vor seiner Statue Cocablätter und Zigaretten ab und besprengen sein erigiertes Glied mit Alkohol. Denn der *Tio* ist der unumstrittene Herrscher im Inneren des Berges, dessen Fruchtbarkeit den Erhalt der Erzadern garantiert (Absi 2005, 99–112; 135–157).

Bei der Wallfahrt zur *Virgen del Socavón* handelt es sich um eine komplexe, heteromorphe religiöse Performance, die den Pilgernden die Möglichkeit einer doppelten Lesbarkeit des religiösen Geschehens eröffnet. Denn das Niederknien vor dem Bildnis an der Felswand in der Kirche kann als Verehrung für die Gottesmutter, aber genauso gut als Kult für die darunter in der *huaca* der Mine präsente chthonische Gottheit verstanden werden. Schließlich kann an diesem pastoralen Andersort sogar die Vereinigung der weiblichen Fruchtbarkeit Mariens mit der männlichen des *Tio* gefeiert werden. Die heteromorphe und heterotope Qualität des Heiligtums der *Virgen del Socavón* ist damit offenkundig. Solche pastoralen „Anders-Orte besitzen das Potenzial [...], sich auf andere Räume in der Gesellschaft zu beziehen und die dort herrschende Ordnung der Dinge zu neutralisieren, umzukehren oder gar außer Kraft zu setzen“ (Wustmans 2011, 158). Die von der Wallfahrts-Choreografie repräsentierte katholische Ordnung der Dinge wird – semiotisch betrachtet – dadurch außer Kraft gesetzt, dass den Signifikanten wie dem Gnadenbild oder der Teufelsmaske ein andines Signifikat zugeordnet wird.⁴ Damit tritt die Felswand als *huaca* an die Stelle der Gottesmutter und in der Schlange wird nicht mehr der Teufel gesehen, sondern die andine Blitz- und Regengotttheit. Ähnlich wie die Wallfahrt zur Jungfrau von Urkupiña mit der Juxtaposition von traditioneller katholischer Marienfrömmigkeit und andinem Umfeld stellt also auch der Karneval von Oruro – zumindest nach außen hin – ein ‚Wallfahrts-Wir‘ her, indem er andine und christliche Zeichen und Codes kombiniert, deren doppelte Lesbarkeit

⁴ Die moderne Semiotik geht von der Dreidimensionalität des Zeichenprozesses aus und unterscheidet, unter Verwendung unterschiedlicher Termini, als wichtigste Aspekte den Signifikanten, also das Zeichen selbst, das Signifikat, d.h. die mentale Vorstellung, die vom Zeichen evoziert wird und den Referenten, also das, worauf sich das Zeichen bezieht (Eco 1977, 27–31).

garantiert und so ethnische und religiöse Fragmentierungen innerhalb der bolivianischen Gesellschaft temporär überwindet. Möglicherweise kann sogar die religiöse Schizophrenie auf Ebene der Individuen gelindert werden, wenn Tänze wie die *Diablada* im Angesicht der *Virgen del Socavón* beide Welten miteinander verbinden.

Performative Verhandlungen im *third space* der Kulturen

Trotzdem dürfen die Zerrissenheit und der Druck, unter dem die indigene Bevölkerung aufgrund der Proklamation des Christentums zur allein gültigen Religion jahrhundertlang gestanden hat, nicht vergessen werden. Sie waren der Grund dafür, dass „multiple Taktiken der Aneignung und der Zurückweisung europäischen Denkens zur gleichen Zeit entstehen [konnten ... denn die] Prozesse der Inkulturation, die von der katholischen Kirche durchgeführt wurden, waren Teil einer intendierten Propaganda, der in vielen Fällen von den Indios nicht entsprochen wurde“ (Bouysse-Cassagne 2004, 60). Deshalb muss Michel Foucaults Rede von den *espaces autres* ergänzt werden durch Überlegungen aus dem Bereich der *postcolonial studies*. So hat Homi Bhabha sowohl den Begriff der Hybridität als auch den des ‚dritten Raumes‘ in die Diskussion eingeführt: „hybridity to me is the ‚third space‘ which enables other positions to emerge“ (zitiert nach Bachmann-Medick 2006, 203). Dabei meint Bhabha mit Hybridisierung „nicht einfach Vermischen, sondern strategische und selektive Aneignung von Bedeutungen, Raum schaffen für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind“ (Bhabha 2012, 13). Damit gesteht er trotz der Macht-Asymmetrien, welche die Begegnung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten oft durchziehen, den Subalternen eigene Handlungsmacht zu; und zieht es deshalb vor, „von *Verhandlung (negotiation)* statt von *Negation (negation)*“ (Bhabha 2000, 38) von Identitäten zu sprechen. „Die gesellschaftliche Artikulation von Differenz ist aus der Minderheitenperspektive ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren“ (Bhabha 2000, 3). Dabei geschieht dieses Verhandeln vor allem in Form von performativen und semiotischen Prozessen, in deren Verlauf die Zeichen einer Kultur durch die einer anderen umgedeutet, überlagert oder auch ganz ersetzt werden. In Bhabhas Worten ausgedrückt:

„der koloniale Signifikant [...] verwandelt [...] das dialektische »Zwischen« der disziplinären Struktur der Kultur [...] in etwas, [...] das sowohl Verwirrung zwischen Gegensätzen (opposites) stiftet als auch zwischen den Gegenüberstellungen (oppositions) steht. Der koloniale Signifikant – weder eines noch das andere – ist jedoch ein Akt ambivalenter Signifikation und spaltet im wörtlichen Sinn die Differenz zwischen den binären Gegenüberstellungen [...] mittels derer wir kulturelle Differenz denken“ (Bhabha 2000, 189–190).

So kann die Schlangenmaske der *Diablada* – besonders für den christlichen Blick – verwirrend wirken. Sie kann aber auch insofern zwischen den *oppositions* von andinem

Schlangenkult und katholischer Tradition vermitteln, als diese Gegenüberstellung in der Performance vom Sieg des Erzengels Michael über den Satan theologisch aufgelöst wird. Damit wird die theoretische Ausschließung der andinen Mythologie durch die katholische Kirche im heteromorphen Zeichenprozess der Wallfahrt konterkariert. Schließlich kann man die Teufelsmaske der *Diablada*-Tänzer auch als Ausdruck kolonialer Mimikry deuten. In der Biologie wird dieser Begriff für ein spezielles Phänomen der Nachahmung verwendet, bei dem bestimmte Tierarten im Laufe der evolutiven Entwicklung das Aussehen gefährlicher oder giftiger Arten annehmen, um sich vor Fressfeinden zu schützen. In dem von Bhabha bearbeiteten kolonialen Zusammenhang meint Mimikry die Anpassung der ortsansässigen Bevölkerung an die hegemonialen Eliten und deren visuelle Codes der Macht. Dabei

„bildet sich die Mimikry als eine der am schwersten zu fassenden und gleichzeitig effektivsten Strategien der kolonialen Macht und des kolonialen Wissens heraus. [...] Mimikry ist [...] eine komplexe Strategie [, ...] die sich den Anderen ‚aneignet‘ (*appropriates*), indem sie die Macht visualisiert“ (Bhabha 2000, 126–127; Hervorhebung i. Orig.).

Die Maske des Teufels, der bereits im christlichen Kontext durch die Ambivalenz von Macht und Gefährlichkeit charakterisiert ist, wird von den indigenen Tänzern dazu benutzt, sich die in andiner Lesart positive Macht der Schlange bzw. des Gottes *Huari* anzueignen. Der *Diablada*-Tänzer schockt also die christlichen Betrachter*innen und kann die Kritik an seiner Aneignung böser (bzw. aus andiner Sicht positiver) Mächte sofort mit dem Argument kontern, sich im rituellen Tanz ja dem Erzengel Michael und damit der Macht Gottes zu unterwerfen.

Die Teufelsmaske aus dem Karneval von Oruro widersetzt sich also der von binärem Denken und Ausschließungen geprägten Zuordnung der westlichen Epistemologie und gehört stattdessen zum *third space* „von Elementen, die weder das Eine [...] noch das Andere [...] sind, sondern etwas Weiteres neben ihnen, das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt“ (Bhabha 2000, 42). In diesem Sinne können die in den Karneval von Oruro eingebettete Wallfahrt zur *Virgen del Socavón* wie auch die Pilgerfahrt zur Jungfrau von Urkupiña als Ausdruck der ‚barocken Strategie‘ im Sinne des marxistisch inspirierten Philosophen Bolívar Echeverría verstanden werden, der darunter eine Taktik versteht, die sich dem europäischen *tertium non datur* sowie den damit verbundenen gesellschaftlich vorgegebenen Fragmentierungen entzieht, indem sie „für die beiden Gegensätze zugleich [optiert ... und] für das ausgeschlossene Dritte“. Damit ermöglicht sie den Menschen ein „Leben in einer Realität zweiten Grades“, welche die erste Realität der Ambivalenzen und Widersprüche „in Klammern zu setzen“ vermag (Echeverría 2013, 176–177).

Traumatische Zerstörung der indigenen Identität

Ausgangspunkt von Echeverría's Beschäftigung mit der ‚barocken Strategie‘ ist ein Phänomen, das er als Kodikophagie bezeichnet, also als Verschlingen der Codes der unterlegenen Bevölkerungen durch die Zeichen der iberischen Eroberer (Echeverría 2013, 51–56). So kam es im Verlauf des 17. Jahrhunderts zu drei Kampagnen, welche die „Ausreibung des Götzendienstes aus Peru“ – so der Titel eines Handbuchs des Jesuiten José de Arriaga aus dem Jahr 1621 – zum Ziel hatten. Bereits das erste Konzil von Lima hatte die Zerstörung aller indigenen Kultstätten angeordnet; das zweite und dritte Konzil sahen als Strafen für Ritualspezialisten der andinen Religion den Einzug ihres Besitzes vor, aber auch Auspeitschen, Kopfrasur oder die öffentliche Zurschaustellung der Delinquenten (vgl. dazu und zum Folgenden Duviols 1977). Dazu kamen detaillierte Befragungen der gesamten indigenen Bevölkerung durch amtliche Visitatoren mit dem Ziel, sogenannte ‚Hexer‘ zu identifizieren. Zugleich ging es darum, die von den Indigenen als *huacas* bezeichneten Bildnisse der autochthonen Gottheiten zu vernichten. So wurden Tausende von Götterbildern, aber auch Unmengen an Textilien, Kostümen und Masken oder Musikinstrumente, die bei rituellen Zeremonien verwendet wurden, ein Opfer der Flammen. Da schließlich auch allerlei Alltagsgegenstände mit religiösen Zeichen versehen waren, wie Vizekönig Francisco de Toledo richtig festgestellt hatte, verfügte dieser Anfang der 1570er-Jahre in einem Erlass folgendes Vorgehen:

„Aufgrund des alten Brauches, den die Indios haben, Idole und Figuren von Dämonen und Tieren, die sie verehren, [...] auf fast alle Dinge, die sie nötig haben, zu malen, und weswegen sie anscheinend in gewisser Weise ihre alte Idolatrie bewahren, werdet ihr unter schwerer Strafandrohung dafür Sorge tragen [...], dass kein Handwerker künftig solche Figuren herstellt oder malt. [...] Und die Gemälde oder Figuren, die sie in ihren Häusern oder an ihren Gebäuden oder sonstigen Gegenständen haben und bei denen dies gut und ohne viel Schaden möglich ist, [werden] entfernt und [es wird] bestimmt, dass sie Kreuze und andere christliche Zeichen in ihren Häusern und Gebäuden anbringen“ (zitiert nach Duviols 1977, 297–298, Fußnote 184).

Hieran wird deutlich, dass die spanischen Kolonialherren versuchten, alle Zeichenträger der andinen Religion vollständig auszumerzen und durch die eigenen zu ersetzen. Und obwohl es für den Jesuiten José de Acosta offenkundig war, dass „es nicht erlaubt ist, die untergebenen Barbaren zur Taufe und zum christlichen Bekenntnis zu zwingen“, hielt er es doch für „zulässig und sogar empfehlenswert, sie, selbst mit Gewalt, vom Götzekult abzuhalten, und das heißt, ihre Trugbilder und Tempel zu zerstören“ (zitiert nach Duviols 1977, 52). Obwohl der gelehrte Acosta durchaus nicht zu den theologischen Hardlinern seiner Zeit gehörte, plädierte auch er dafür, „keine Spur von heidnischem Aberglauben zu tolerieren, sondern jede Art von Idolatrie, deren Ausübung aufgedeckt wird, mit aller Härte zu bekämpfen“ (zitiert nach Duviols 1977, 54).

Für die indigene Bevölkerung bedeutete dies den traumatischen Verlust ihrer ererbten Identität. Die Verehrung ihrer herkömmlichen Götter und die Ausübung ihrer

jahrhundertealten Riten waren nicht mehr erlaubt. Die von den Spaniern aufgezwungene Lebens- und Glaubensweise war ihnen zutiefst fremd. Und mit jedem offen praktizierten oppositionellen Verhalten riskierten sie den Ausschluss vom hegemonialen zivilisatorischen Prozess, wenn nicht sogar administrative oder physische Gewalt. Der katholische Priester Domingo Llanque aus dem Aymara-Volk verwendet dafür den Begriff des *pachakuti* (Llanque Chana 2015, 218–220). Damit werden in der andinen Kosmologie apokalyptische Zusammenbrüche der bisherigen Ordnung bezeichnet, durch die in bestimmten Phasen des Geschichtsverlaufs die Welt völlig auf den Kopf gestellt wird. Die mit diesem *pachakuti* verbundene Exklusion der indigenen Mehrheiten aus den kolonialen Gesellschaften Amazoniens und der Anden wurde in erster Linie theologisch legitimiert. Mignolo behauptet sogar, dass die Rede von der ‚Rasse‘, „die von der modernen/kolonialen Welt (mittels imperialer und kolonialer Differenz) begründet wird, ihre historische und epistemische Fundierung in der Theologie und Theopolitik der Erkenntnis fand“ (Mignolo 2012, 150; vgl. auch 81–82). Dies korrespondiert mit der neuzeitlichen Selbstverfassung der Kirche als *societas perfecta*, die zur gleichen Zeit unter Einfluss des jesuitischen Kontroverstheologen und Kardinals Robert Bellarmin entwickelt wurde und in welcher Heteromorphien und vor allem Heterodoxien nicht vorgesehen waren.

Indigene Zeichen als Zeichen der Zeit

Erst durch die Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils wurde die binäre Aufspaltung von Theologie und Pastoral in ein Innen und Außen aufgebrochen. Sowohl die tradierte Lehre als auch die Welt von heute mit ihren Zeichen der Zeit wurden als unverzichtbare Orte anerkannt, denen die Kirche nicht mehr ausweichen darf (GS 4). „Theologisches Wir“, so formuliert es Christian Kern, „ergibt sich in der Spur von *Gaudium et Spes* gerade vom Anderen und Ganz-Anderen her“ (Kern 2024). So konnten auf Basis der konziliaren Rede vom „Guten und Wahren“ (LG 16) sowie den „Saatkörner[n] des Wortes“ (AG 11) in nichtchristlichen Kulturen in Lateinamerika Formen und Inhalte der indigenen Religionen integriert werden, die fast 500 Jahre lang aus der Theologie und pastoralen Praxis ausgeschlossen waren. Angeregt durch die Reflexion der ‚Entdeckung‘ *Abya Yalas*⁵ kam es so zu Beginn der 1990er-Jahre dort zu ersten Entwürfen für sogenannte *teologías indias*, also indigene Theologien im lateinamerikanischen Kontext.

⁵ Im post-kolonialen Kontext wird die Bezeichnung ‚Amerika‘ durch diese aus der Sprache der karibischen Quna stammende Bezeichnung ersetzt. Außerdem wird der eurozentrische Begriff der ‚Entdeckung‘ vermieden, da laut Enrique Dussel die europäischen Zuschreibungen eher zu einer ‚Verdeckung‘ (= *en-cubrimiento*) als zur Offenlegung der Identität *Abya Yalas* (*des-cubrimiento* = Entdeckung) beigetragen haben (Dussel 1994).

In Bolivien erhielten diese Bestrebungen allerdings mit dem Amtsantritt von Evo Morales einen Dämpfer, weil seine Regierung, zu der sich die katholische Kirche von Anfang an in Opposition begeben hatte, das Indigenen-Thema gezielt für sich instrumentalisierte und die Bischöfe im Gegenzug einen engeren Schulterschluss mit Rom suchten, wo Joseph Ratzinger zur gleichen Zeit seine Politik der Abgrenzung gegenüber befreiungstheologisch oder indigen geprägten Theologieansätzen als Papst fortsetzte. Obwohl das II. Vatikanum den „aufrichtigen Dialog“ mit allen Menschen beschworen hatte, der „niemanden ausschließt“ (GS 92), gab es in der bolivianischen Kirche über liturgische Minimalkosmetik⁶ hinaus kaum wirkliche Fortschritte bei der Integration von andinen oder amazonischen Traditionen in die Pastoral oder Theologie. Zwar wurde die von der Regierung betriebene Inklusion der Indigenen von den Bischöfen verbal gelobt (CEB 2011, 23–26). Aber kurz zuvor hatte man das „Sekretariat für Kulturen“, das sich als Abteilung der Bischofskonferenz um den Dialog mit den indigenen Völkern des Landes gekümmert hatte, geschlossen.

Auch auf lateinamerikanischer Ebene gelang es den katholischen Bischöfen nur mühsam und schrittweise, die Verstrickung der Kirche in koloniale Strukturen und die Imprägnierung ihrer Theologie mit westlich-kolonialem Denken einzugestehen. So sprechen die Dokumente des Bischofsrates mit Blick auf die „Versklavung der Schwarzen und Massaker unter den Indios“ zwar von der „größten Sünde der kolonialen Expansion des Westens“ (DSD 246) oder davon, dass die „Nachkommen der Afrikaner bis heute diskriminiert [...] und] ihre Wertvorstellungen, ihre Geschichte, ihre Kultur und ihre religiösen Ausdrucksformen systematisch unterbunden“ (DA 96) werden, weswegen „das Denken und das Wissen entkolonisiert werden müssen“ (DA 96). Aber ein explizites Eingeständnis der Kirche für ihre ideologische Mitverantwortung am *pachakuti* oder gar eine Bitte um Vergebung dafür hat bislang nicht stattgefunden. Dabei wäre ein offenes Schuldeingeständnis unabdingbare Voraussetzung für einen Prozess der Bekehrung und Versöhnung, der die bestehenden Ausschließungen, Grenzziehungen und Fragmentierungen überwindet und dabei nicht vergisst, „nach dem versteckten, verworfenen Außen im eigenen und fremden Vollzug“ (Kern 2024) zu fragen.

In dieser Hinsicht ist es Papst Franziskus hoch anzurechnen, dass er den theologischen Fortschritt des II. Vatikanums wieder aufgegriffen hat, um interkulturelle und post-koloniale Theologien zu fördern. So stellt er in *Evangelii Gaudium* klar, dass „das Christentum [...] nicht über ein einziges kulturelles Modell“ verfügt (EG 116; ähnlich EG 118). Und mit der Aussage:

„Wir können nicht verlangen, dass alle Völker aller Kontinente in ihrem Ausdruck des christlichen Glaubens die Modalitäten nachahmen, die die europäischen Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte angenommen haben, denn der Glaube

⁶ Darunter verstehe ich die fälschliche Annahme, mit der Verwendung von bunten, indigenen Textilien als Altardecken oder von andinen Musikinstrumenten und Melodien bei gleich bleibenden katholischen Liedtexten bereits Inkulturation zu betreiben.

kann nicht in die Grenzen des Verständnisses und der Ausdrucksweise einer besonderen Kultur eingeschlossen werden“ (EG 118; ähnlich EG 117)

wendet sich Franziskus deutlich gegen die epistemologische Hegemonie der westlichen Theologie, die, so J. B. Metz, wie eine Planierdraht über den Erdball hinweg gerollt ist und mit ihrer wissenschaftlich-technischen Denkart die Mentalitäten der Völker weltweit verändert hat (Metz 1993, 148–149). Als Gegengewicht dazu erklärt Papst Franziskus die oft hybride volkstümliche Religiosität zum *locus theologicus*: „Die Ausdrucksformen der Volksfrömmigkeit haben vieles, das sie uns lehren können, und für den, der imstande ist, sie zu deuten, sind sie ein theologischer Ort“ (EG 126). Dabei macht er gerade die heteromorphen Performanzen stark: „Das gemeinsame Gehen zu den Wallfahrtsorten [...] ist in sich selbst ein Akt der Evangelisierung. Tun wir dieser missionarischen Kraft keinen Zwang an und maßen wir uns nicht an, sie zu kontrollieren!“ (EG 124).

Einen weiteren wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer theologischen Integration des religiösen Erbes der indigenen Völker hat Papst Franziskus mit der Einberufung der Amazonien-Synode gewagt. Deren *instrumentum laboris* interpretiert der bolivianische Missionswissenschaftler Roberto Tomichá Charupá als die erste Anerkennung der *teología india* durch ein vatikanisches Dokument überhaupt (Tomichá 2023, 300). Im prä-synodalen Konsultationsprozess wurden Forderungen wie die einer Gruppe von indigenen Frauen laut, die katholische Kirche dürfe „ihre Religion nicht den indigenen Völkern Amazoniens überstülpen“ oder „jedes Volk soll autonom sein im Hinblick auf seine Glaubensinhalte“ (Tomichá 2023, 299); Zeugnisse, die deutlich machen, wie fragmentiert das Wir der katholisch Getauften in Lateinamerika bis heute ist. Immerhin hat das Abschlussdokument der Synode dann „die *teología india*, die Theologie mit amazonischem Angesicht und die Volksfrömmigkeit [...] als] ein[en] Reichtum der indigenen Welt, ihrer Kultur und Spiritualität“ (DAS 54) bezeichnet. Außerdem erhebt es explizit die Forderung, „eine indigene Kirche mit eigenen Priestern und Ämtern an[zu]streben“ (DAS 27) und hält in post-kolonialer Diktion fest: „die Kirche ist dazu aufgerufen, zu verlernen und das Wiederlernen zu erlernen, um eine jegliche Tendenz in Richtung kolonialer Modelle zu überwinden“ (DAS 81). Wenn Papst Franziskus schließlich in seinem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonía* festhält: „die Kirche muss auf die anzerale Weisheit hören, den Älteren ihre Stimme (zurück)geben, die im Lebensstil der originären Gemeinschaften anwesenden Werte anerkennen und rechtzeitig die reichhaltigen Narrative der Völker wiedergewinnen“ (QA 70), dann ist darin ein ganzes Programm für eine künftige post-koloniale Theologie-Entwicklung enthalten (Silber 2021).

Dabei wird es darauf ankommen, die westlich-rationale Methodik der theologischen Diskursivierung durch Herangehensweisen wie das *corazonar*⁷ *Abya Yalas* zu ergänzen. Denn

„die amerindischen Theologien wurden nicht erst mit der Ankunft des Christentums geboren; vielmehr sind sie präsent in der tausende von Jahren währenden Existenz der [indigenen] Völker [...] Sie werden in Gemeinschaft erarbeitet und verständigt und sie drücken sich in zahlreichen Symbolen und Sprachen aus: Mythen, Riten, Feiern, Traditionen, Legenden, Haltungen, Widersprüchen und Träumen“ (Tomichá 2023, 303).

Mit amazonischen Performanzen auf dem Weg zu einem pluralen Wir?

Nimmt man ernst, dass sich indigene Theologien nicht in den Formen westlich-akademischer Wissensproduktion ereignen, sondern wesentlich auch in Gestalt religiöser Performanzen, dann ist die Forderung aus dem Schlussdokument der Synode, einen eigenen amazonischen Ritus zu entwickeln, von großer Bedeutung. Dabei wird ange mahnt, „auch in der Liturgie die Weltsicht und Traditionen, die Symbole und ursprünglichen Riten [der indigenen Völker] mit ihren transzendenten, gemeinschaftlichen und ökologischen Dimensionen wertzuschätzen“ (DAS 116). Für die Diözese San Cristóbal de Las Casas in Mexiko hat der Vatikan im November 2024 die Integration von traditionellen Tänzen aus der Maya-Kultur und Weihrauchriten, die vor allem von Frauen praktiziert werden, erlaubt (www.infovaticana.com). Mit dieser Maya-Liturgie wird nach der Anerkennung des zairischen Ritus im Jahr 1988 endlich ein weiterer Schritt zur Umsetzung der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* unternommen, wonach die verschiedenen Kirchen sich „ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ (LG 23) erfreuen. Dabei ist zu beachten, dass unter ‚Ritus‘ mehr zu verstehen ist als nur liturgische Gepflogenheiten. So fällt z. B. die Weihe verheirateter Männer zu Priestern in den mit Rom unierten Ostkirchen unter deren disziplinäre Vollmacht, sodass die Weihe von *virī probati* in gleicher Weise Teil eines amazonischen Ritus werden könnte. Dasselbe gilt auch im Hinblick auf systematisch-theologische Fragen. Wenn Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Schreiben anregt, „in der Liturgie viele Elemente der intensiven Naturerfahrung der Indigenen aufzugreifen“ (QA 82), dann eröffnet dies die Möglichkeit, über die theologische Bestimmung des Verhältnisses der Menschen zu ihren Mitgeschöpfen neu nachzudenken. Auf diesem Feld haben die indigenen Kosmovisionen wichtige Anregungen zu bieten (Müßig 2022, 270–277). Denn für die Menschen aus dem Amazonasbecken sind auch die nicht-menschlichen Tiere und selbst der Wald, die Seen und die Flüsse beseelte Wesen, die untereinander und mit den Menschen in vielfältiger Weise

⁷ Diese Wortneuschöpfung kombiniert in einem Verb die Worte *corazón* = Herz und *razón* = Vernunft.

interagieren. Die Grenze zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen ist durchlässig. Alle Lebewesen sind über ein fein gesponnenes, reziprok gedachtes Netz miteinander verbunden. Und die Rolle des Menschen besteht vor allem darin, durch ethisch und rituell korrektes Verhalten die Balance innerhalb dieser Fülle von Lebewesen zu wahren bzw. im Falle einer Störung die verloren gegangene kosmische Ordnung wiederherzustellen (Vargas 2007, 72–79). Dabei ist den amazonischen wie auch den andinen Kulturen der westliche Anthropozentrismus ebenso fremd wie die Trennung von Kultur und Natur unter der Annahme, letztere könne vom Menschen beherrscht werden (Descola 2013 und 2014). Mit diesem Potenzial können die indigenen Philosophien und Theologien *Abya Yalas* die aktuelle Diskussion zu ökologischen, tier- und natur-ethischen sowie Speziesismus-kritischen Fragestellungen (Enxing et al. 2022) bereichern.

In Ergänzung dieser inhaltlich-theologischen Arbeit gilt es aber auch, die abduktive Kreativität (Müßig 2020, 326–347) der religiösen Performanzen einzubeziehen, die sich bereits bei der Untersuchung der Wallfahrten gezeigt hat, wo die heteromorphe Verehrung Mariens sich verbunden hat mit dem andinen Wissen um die Lebendigkeit und Handlungsmacht der Berge als Fruchtbarkeit und Leben spendende Schutzwesen (Alderman 2015). So können die durch den klassischen Theismus und die anthropozentrische Rede vom Menschen verursachten Aporien und die Sprachlosigkeit der herkömmlichen, westlichen Theologie angesichts der vielfältigen ökologischen Krisen unserer Zeit durch die Begegnung mit den differierenden Zeichensystemen der indigenen Kosmvisionen überwunden werden und neue Konzeptionen und Arten der Rede von Gott entstehen. Gerade die Differenzen zwischen den auf den Kirchenraum fixierten sowie Wort- und Intellekt-lastigen Formen westlicher Liturgie und den Natur-, Körper und Bewegungs-gebundenen Ritualen Amazoniens könnten Lernprozesse von abduktiver Kreativität freisetzen. Dabei ist zu hoffen, dass die Wissenschaftler*innen aus Theologie und Anthropologie sowie die Weisen aus den Kulturen, die derzeit im Auftrag der Kirchlichen Amazonien-Konferenz CEAMA den künftigen amazonischen Ritus entwickeln, im Sinne der von Rivera Cusicanqui entwickelten *ch'ixi*-Epistemologie zueinander finden. Denn das *ch'ixi* = grau erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Farbe, die sich aus vielen kleinen weißen und schwarzen Punkten zusammensetzt, die – ohne, dass sie aufgelöst oder miteinander vermischt würden – im Miteinander ein neues Drittes ergeben (Rivera 2023, 295), „wo die realen oder scheinbaren Widersprüche [...] dem Samen des Lebens zu keimen erlauben“ (Tomichá 2023, 305–306). Vielleicht kann mit einer so praktizierten Anerkennung der indigenen Völker und ihrer Traditionen der Weg hin zu einem neuen Wir in Amazonien eröffnet werden; einem pluralen Wir, in welchem die Identitäten weder vermischt noch aufgelöst, sondern offen gelebt werden und sich gegenseitig bereichern. So wird nach Ansicht des vor zwei Jahren verstorbenen und der Sache Amazoniens und seiner Menschen eng verbundenen brasilianischen Kardinals Claudio Hummes der Auftrag der katholischen Kirche Lateinamerikas erst dann erfüllt sein, „wenn die indigenen Völker Subjekte ihrer eigenen Geschichte geworden

sind; ihrer politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen, ökologischen, aber auch ihrer spirituellen und religiösen Geschichte!“ (www.repam.net).

Literaturverzeichnis

Alle hier angegebenen Internet-Seiten wurden am 24.11.2024 verifiziert. Die Übersetzungen aus spanischen Texten einschließlich der Dokumente des kirchlichen Lehramtes stammen vom Verfasser.

Absi, Pascale (2005). Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines 152), La Paz: PIEB.

Alderman, Jonathan (2015). Mountains as actors in the Bolivian Andes. The interrelationship between politics and ritual in the Kallawayá ayllus. In: The Unfamiliar Vol. 5 No. 1–2, 33–45.

Arriaga, José de (1621). Extirpación de la idolatría del Pirv. Lima, abrufbar unter:
<https://archive.org/details/extirpaciondelai00arri>

Bachmann-Medick, Doris (2006). Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek: Rowohlt.

Bhabha, Homi (2000). Die Verortung der Kultur (Stauffenburg discussion 5). Tübingen: Stauffenburg.

Bhabha, Homi (2012). Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (2004), El sol de adentro. Wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (Siglos XV a XVII). In: Boletín de Arqueología PUCP 8, 59–97.

CEB. Conferencia Episcopal Boliviana (2011). Los católicos en la Bolivia de hoy: presencia de esperanza y compromiso. Carta Pastoral. La Paz: Presencia.

DA. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 13.–31.5.2007 in Aparecida.

DAS. Schlussdokument der Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien. Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. 6.–27.10.2019.

Descola, Philippe (2013). Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp.

Descola, Philippe (2014). Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur (Batterien N.F. 22), Berlin: Matthes & Seitz.

DSD. Schlussdokument der 4. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik vom 12.–28.10.1992 in Santo Domingo.

Duviols, Pierre (1977). La destrucción de las Religiones Andinas. Conquista y Colonia, Ciudad de México: UNAM.

Dussel, Enrique (1994). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ‚mito de la Modernidad‘, La Paz: Plural.

- Echeverría, Bolívar (³2013). *La modernidad de lo barroco*, Ciudad de México: Era.
- Eco, Umberto (1977). *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- EG. Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium. 24.1.2013.
- Enxing, Julia, Horstmann, Simone & Taxacher, Gregor (2022). *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?*, Freiburg i. Brsg.: Herder/WBG.
- Estermann, Josef (²2009). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT.
- Estermann, Josef (2012). *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas* (Theologie interkulturell 23), Ostfildern: Grünewald.
- Foucault, Michel (1992), *Andere Räume*. In: Karlheinz Barck et. al. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34–46.
- Kern, Christian (2024). *Kongressbericht: Wer ist WIR? Bericht und Reflexion zum Kongress „Wer ist WIR?“ der AG Pastoraltheologie 2023, 11.–13.9.2023 in Leitershofen*; abrufbar unter: <https://pastoraltheologie.org/kongressbericht-wer-ist-wir/>
- Llanque Chana, Domingo (2015). *La cultura andina y jubileo 2000*. In: Christine Lisa Perrier (Hg.), *Caminos de Herradura. 25 Años de Teología Andina. Bd. I, Cochabamba: Verbo Divino*, 217–227.
- Mesa Gisbert, Carlos D. (²2013). *La Sirena y el Charango. Ensayo sobre el mestizaje*. La Paz: Gisbert.
- Metz, Johann Baptist (1993). *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*. In: Norbert Arntz (Hg.), *Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*. Luzern: Exodus, 146–152.
- Mignolo, Walter D. (2012). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität* (Es kommt darauf an 12). Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Müßig, Dietmar (2020). *Die Jungfrau im Silberberg. Ein kolonialzeitliches Marienbild aus Potosí als Zeugnis andiner Theologie*. Regensburg: Pustet.
- Müßig, Dietmar (2022). „Für das Tsimane-Volk ist der Wald heilig“. Eine ökotheologische Topologie der Amazonien-Synode. In: Judith Gruber, Gregor Maria Hoff, Julia Knop & Benedikt Kranemann (Hg.) *Laboratorium Weltkirche. Die Amazonien-Synode und ihre Potenziale*. Freiburg: Herder, 263–279.
- Müßig, Dietmar (2024). *Die Steine der Jungfrau von Urkupiña*. In: *Kirchenzeitung. Katholisches Magazin für das Bistum Hildesheim* 24, 34–35.
- opendemocracy.net (20.11.2019). *La Biblia vuelve al gobierno de Bolivia con Jeanine Áñez*. www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/quien-es-jeanine-anez-y-por-que-desprecia-los-pueblos-indigenas-de-bolivia/.
- QA. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*. 2.2.2020.
- Quijano, Aníbal (1998). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In: *Ecuador Debate* 44, 227–238.
- Ramos Felix, Alfredo (2009). *Urkupiña. Una luz de esperanza*. Cochabamba: Kipus.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2023). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. La Paz: Plural/Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sander, Hans-Joachim (2005). Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit. In: Peter Hünemann & Bernd J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5. *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*. Freiburg: Herder, 434–439.

Sander, Hans-Joachim (2007). Heterotopien - Orte der Macht und Orte für Theologie. Michel Foucault. In: Peter Hardt & Klaus von Stosch (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*. Ostfildern: Grünewald, 91–115.

Sander, Hans-Joachim (2010). Fundamentaltheologie - eine Theologie der Andersorte der Theologie. Stellungnahme zu Bernhard Körner. In: Josef Meyer zu Schlochtern & Roman Siebenrock (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*. Paderborn: Schöningh, 39–58.

Sanjinés C., Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.

Silber, Stefan (2021). *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung*. Tübingen: Narr-Francke-Attempto.

Soruco Sologuren, Ximena (2011). *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: PIEB.

Tomichá Charupá, Roberto (2023). *Naqui ubai Tupas. Anotaciones teológicas amerindias*. Cochabamba: Itinerarios.

Vargas Velasco, Miguel (2007). *Hacia una filosofía mojeña de la alteridad. Proceso de etnogénesis en la reconstrucción simbólica del tiempo y espacio sagrado de los mojeños*. Trinidad: Eigenverlag.

Wustmans, Hildegard (2011). Topologien der Not sind Topologien der Pastoral. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 159, 154–161.

www.brujuladigital.net/sociedad/encuesta-solo-el-58-de-los-encuestados-dice-ser-catolico-en-bolivia.

www.infovaticana.com/2024/11/18/el-cardenal-arizmendi-confirma-que-el-vaticano-ha-dado-luz-verde-al-rito-maya/.

www.repam.net/es/con-dom-claudio-hasta-que-ellos-los-pueblos-amazonicos-sean-sujetos-de-su-historia/.

Dr. theol. Dietmar Müßig
Bischöfliches Generalvikariat
Abt. Dialog und Solidarität – Bolivienpartnerschaft und Ökonomie
Domhof 18-21
D-31134 Hildesheim
+49 (0) 5121 307230
dietmar.mueszig(at)bistum-hildesheim(dot)de
<https://www.bolivien.bistum-hildesheim.de>
ORCID: 0000-0002-9516-7801