

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

vol. XXXVII 3-2021

CHRISTLICHE RELIGION ALS GESELLSCHAFTSKRITIK?

Schwerpunktredaktion: Magdalena Andrea Kraus,
Jonathan Scalet

Herausgegeben von:
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Redaktion: Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Nicolas Schlitz, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Produktionsleitung: Clemens Pfeffer

Umschlaggestaltung: Clemens Pfeffer

Titelbild: Zapatistia Church (2004) by David Sasaki,
www.flickr.com/photos/oso/4655542

Inhalt

- 4 MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und
befreiender Praxis
- 39 BRUNO KERN
Kritik der Religion nach Karl Marx. Vom Sinn der Gottrede in
säkularer Zeit
- 60 SANDRA LASSAK, MAGDALENA ANDREA KRAUS,
JONATHAN SCALET
Körperterritorien befreien. Aktuelle Herausforderungen für eine
feministische Befreiungstheologie im Lichte ökoterritorialer und
dekolonialer Kämpfe
- 89 JAN NIKLAS COLLET
Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem
befreiungstheologischen Universalismus

Essay

- 117 JAKOB FRÜHMANN
Als Christ zur See? Reflexionen über ein heikles Fahrwasser
- 127 SchwerpunktredakteurInnen und AutorInnen
- 131 Impressum

SANDRA LASSAK, MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Körperterritorien befreien. Aktuelle Herausforderungen
für eine feministische Befreiungstheologie im Lichte
ökoterritorialer und dekolonialer Kämpfe

ABSTRACT In Lateinamerika ist in den letzten Jahren die Gewalt gegen Frauen ebenso wie die extraktivistische Ausbeutung der Natur deutlich angestiegen. Neuere soziale Bewegungen und theoretische Ansätze thematisieren beide Phänomene in ihrem strukturellen Zusammenhang und zielen auf eine radikale Veränderung des zugrundeliegenden kapitalistisch-kolonial-patriarchalen Gesellschaftssystems. Ihre Vorschläge für eine echte Dekolonialisierung, die an indigene Kosmovisionen und Gesellschaftskonzepte anknüpft, stellen Herausforderungen für eine feministische Befreiungstheologie dar. In diesem Sinne gehen wir der Frage nach, inwiefern feministische Befreiungstheologie mit neueren Ansätzen dekolonialer und indigener Feminismen vermittelt werden kann, um am Aufbau horizontaler, wechselseitiger Beziehungen zwischen Frauen, Menschen und der nichtmenschlichen Natur mitzuwirken.

KEYWORDS *Befreiungstheologie, Feminismus, Dekolonialisierung, Körper-Territorien, ökosoziale Konflikte*

I. Einleitung

Der lateinamerikanische Kontinent ist seit einigen Jahren von vielfältigen Krisenphänomenen geprägt. Wachsende soziale Ungleichheiten, politische Polarisierung, fortschreitende Umweltzerstörung und die Erosion demokratischer Institutionen verweisen auf eine strukturelle Krise des dominanten extraktivistischen, neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells (Brand 2016; Ramírez/Schmalz 2019). Diese äußert sich

nicht zuletzt in einer massiven Zunahme unterschiedlicher Gewaltphänomene, die von Repressionen staatlicher und parastaatlicher Gruppen über patriarchale Gewalt bis zur hemmungslosen Ausplünderung von Mensch und Natur reichen (Zibechi 2020). Insbesondere die sexistische Gewalt an Frauenkörpern sowie die sozialökologischen Konflikte um Territorien und die Ausplünderung der natürlichen Lebensgrundlagen sind in den letzten Jahren deutlich angestiegen (OCMAL 2020; CIRDI 2017; Silva Santisteban 2017). Parallel dazu haben fundamentalistische religiöse Bewegungen in Lateinamerika an Bedeutung gewonnen und sind zu einer wichtigen Stütze der dominanten politischen Kräfte geworden. Mit ihren aggressiven Diskursen gegen Abtreibung, Geschlechtergleichheit, feministische Bewegungen, sexuelle Minderheiten, indigene Gruppen und nichtchristliche Weltbilder und Traditionen erreichen sie weite Teile der Bevölkerung und treiben den rechten Backlash voran. Dadurch geraten gesellschaftliche Randgruppen und Minderheiten wie Frauen, LGBTQI+, Indigene und Afro-Lateinamerikaner*innen und deren Rechte zunehmend unter Druck.

Zugleich haben die wachsenden Widersprüche aber auch zu neuen gesellschaftlichen, politischen und theoretischen Aufbrüchen geführt. Die jüngsten Protestbewegungen in Haiti, Ecuador, Chile, Kolumbien, Bolivien und zuletzt Peru zeigen deutlich, dass der Mythos des neoliberalen Modells an sein Ende gerät. Und sie manifestieren einen neuen Typus gesellschaftlichen Widerstands, der sich zunehmend nicht mehr allein gegen einzelne Auswirkungen, sondern gegen die Grundstruktur einer weiterhin kolonial strukturierten Gesellschaft an sich richtet.

Aus dieser komplexen Realität des lateinamerikanischen Subkontinents entstand darüber hinaus eine große Bandbreite an theoretisch-politischen Beiträgen, die sich mit dem Fortwirken kolonialer Gewaltverhältnisse und alternativen Wegen zu deren Überwindung beschäftigen (Lugones 2010; Quijano 2000). Dazu gehören grundlegend eine radikale Kritik an den kolonialen Implikationen der europäischen Moderne und die Aufwertung ‚anderer‘, indigener bzw. nichtwestlicher Traditionen, Spiritualitäten und Praktiken, die zur Basis einer solidarischeren und ökologischeren Gesellschaft werden sollten. Diese Reflexionen entstehen vor allem aus und in der Praxis sozialer Bewegungen: in den Debatten und Diskussionen von Kollektiven, in den Versammlungen von widerständigen Dorfgemeinschaften, in den Mobilisierungen von Jugendlichen, Frauen, Bauern und

Bäuerinnen, Umweltschützer*innen und teilweise auch in den etablierten Orten des Denkens, wie den Universitäten und den Akademien.

Ein wesentliches Element dieser widerständigen Aufbrüche ist ein neues Erstarren feministischer Bewegungen, die sich etwa für Abtreibungsrechte einsetzen oder gegen die grassierende Gewalt gegen Frauen ankämpfen. Paradigmatisch dafür steht der große Frauenprotest, der im August 2015 unter dem Slogan „*Ni una menos*“ in Argentinien initiiert wurde und sich rasch international ausbreitete: Auf dem gesamten lateinamerikanischen Subkontinent und darüber hinaus trugen Millionen von Frauen die zentrale Losung „Nicht eine weniger“ auf die Straßen. Dabei prangern die neuen feministischen Bewegungen nicht allein die steigende Zahl an Vergewaltigungen und Feminiziden an, sondern sie richten sich direkt gegen die strukturellen Ursachen dieser Gewalt. Denn laut dem uruguayischen Politikwissenschaftler und Aktivistin Raúl Zibechi ist die gegenwärtige Gewaltexpansion „angefangen von der Gewalt an Frauen bis hin zu den Gewaltorgien krimineller Gruppen mitsamt der vom Staat ausgehenden und parastaatlichen Gewalt“ kein konjunkturelles oder isoliertes Phänomen, sondern muss als „integrale[r] Bestandteil des kapitalistischen Weltsystems in seiner aktuellen Phase“ (Zibechi 2020: 4) verstanden werden.

Diese systemische Gewalt äußert sich in der Inbesitznahme von Territorien und ihrer schonungslosen Ausbeutung ebenso wie in der Unterwerfung der Körper von Frauen oder anderen Körpern, die strukturell schwächer gemacht worden sind. Um genau diesen Zusammenhang und die Auseinandersetzung mit seinen strukturellen Ursachen in einem patriarchal-kolonial-kapitalistischen Weltsystem geht es gegenwärtig in feministischen Bewegungen Lateinamerikas: Die Verteidigung ihrer Körper, einschließlich sämtlicher damit verbundener sexueller, reproduktiver, aber auch sozialer, politischer und ökonomischer Rechte einerseits sowie die Verteidigung ihrer Territorien andererseits werden als Elemente ein und desselben Kampfes um Dekolonialisierung und Depatriarchalisierung verstanden.

Dabei reichen die Kritik an und die Kämpfe gegen die Gewaltstrukturen des kapitalistisch-kolonial-patriarchalen Weltsystems über die feministischen Bewegungen hinaus. Sie finden etwa statt im Widerstand indigener Bewegungen oder in den wissenschaftlichen und politischen

Bemühungen um eine umfassende gesellschaftliche Dekolonialisierung, die in Ländern wie Bolivien oder Ecuador zwischenzeitlich sogar als offizielles Regierungsziel ausgerufen wurde. Allerdings stellen die feministischen Bewegungen eine wesentliche Kraft innerhalb dieser Transformationsprozesse dar. Und sie haben sich angesichts der gesellschaftlichen Aufbrüche der letzten Jahrzehnte selbst verändert. So entstanden im Zuge der Selbstmächtigung indigener und anderer marginalisierter Gruppen und der Anerkennung indigener Rechte, Traditionen und kultureller Praktiken sogenannte kontextuelle oder dekoloniale Feminismen, die ihren Kampf gegen das Patriarchat mit einer radikalen Kritik an kolonialen Machtverhältnissen verbinden. Indigene Feminismen wie der sogenannte *feminismo comunitario* wenden sich dabei auch gegen eurozentrische Engführungen innerhalb der feministischen Bewegung selbst und entwerfen ausgehend von ihren Lebenswirklichkeiten, Geschichten und Kosmovisionen eigene Ansätze alternativer Gesellschaftsformen jenseits von Patriarchat, Kolonialismus und Kapitalismus (Paredes 2014; Hernández/Canessa 2012a; Cabnal 2010, 2018; Gargallo Celentani 2014).

Damit stellen die gegenwärtigen feministischen Aufbrüche eine doppelte Herausforderung für die Bestrebungen einer feministischen Befreiungstheologie dar, die seit den 1980er Jahren in Lateinamerika entstanden sind. Denn bei aller Kritik an patriarchalen Strukturen innerhalb wie außerhalb der Kirche waren diese Bestrebungen erstens doch wesentlich in einer europäischen Ideengeschichte und einem okzidentalischen Weltbild verankert und wurden vorrangig von ‚westlich‘ situierten Theologinnen konzeptionell entwickelt. Zudem sind zweitens die befreienden Potenziale christlicher Theologie in Lateinamerika aufgrund ihrer unheilvollen historischen Rolle in der kolonialen Unterwerfung grundsätzlich radikal in Frage gestellt. Umgekehrt aber scheinen Gegenentwürfe einer feministischen und antikolonialen Form religiösen Glaubens angesichts des wachsenden Einflusses misogynen und rassistischer fundamentalistischer Bewegungen heute nötiger denn je. In diesem Sinn untersucht der vorliegende Beitrag die Frage, inwiefern feministische Befreiungstheologie mit neueren Ansätzen dekolonialer und indigener Feminismen vermittelt werden kann, ohne sich in diesem Unterfangen gänzlich selbst aufzulösen.

An diesem Punkt wird auch die Ambivalenz unserer eigenen Reflexionen deutlich. Schreiben wir doch als westeuropäische, ‚weiße‘

Akademiker*innen über Prozesse in Lateinamerika, wo wir zwar viel Zeit verbracht, enge Verbindungen geknüpft und intensive Erfahrungen gemacht haben, vor dem Hintergrund unserer privilegierten Position, unserer eigenen Geschichte und Sozialisation aber doch immer in einer gewissen ‚Außenperspektive‘ verhaftet bleiben. Wir können ausgehend von eigenen Erfahrungen Analogien herstellen, Verbundenheiten erleben und uns mit Kämpfen solidarisieren, doch es bleibt immer ein unauf löslicher Rest an Differenz, an Unverstandenen und vor allem ein massives Gefälle an Betroffenheit, das sich nicht so einfach ablegen lässt. An den hier diskutierten Realitäten und Kämpfen als ‚Besucher*in‘ teilzuhaben, mit der ständigen Möglichkeit, sich aus dieser ‚Teilhabe‘ zurückzuziehen und den eigenen Lebens- und Erfahrungskontext fast nach Belieben zu wechseln, prägt unsere Perspektiven in einer Weise, die letztlich nicht zu überwinden ist.

Deshalb verstehen wir die nachfolgenden Reflexionen und ‚Thesen‘ weniger als abgeschlossene und unbeteiligte, vermeintlich neutrale Analysen, sondern eher als sich im Prozess befindliche, parteiliche, ‚interessierte‘ Überlegungen – interessiert an einer Welt, in der das scheinbar unüberwindbare Gefälle an Privilegien und Macht, das unsere Begegnung als Menschen erschwert und verzerrt, verschwunden sein wird. Es handelt sich um Reflexionen, die in konkreten subjektiven Erfahrungen gründen und die von offenen Fragen und widersprüchlichen Empfindungen durchzogen sind. Diese sehr persönlichen Perspektiven und Überlegungen gehen nicht zuletzt auf Beobachtungen von und Teilnahme an Diskussionen in (vor allem) feministischen und dekolonialen sozialen Bewegungen in Lateinamerika zurück sowie auf Einblicke, die wir in Gesprächen mit Freund*innen, Bekannten, Aktivist*innen gewonnen haben. In ihren Biografien, ihrem Fühlen und Denken spiegelt sich die lange Kolonialgeschichte wider. Der Austausch darüber brachte oftmals die schmerzvolle Erkenntnis hervor, dass die Unterschiede zwischen uns groß und die Gegensätzlichkeiten unserer jeweiligen Realitätserfahrungen nicht so einfach aufzulösen sind.

Die Geschichten, Erfahrungen und Perspektiven dieser Menschen, wenn auch unvollständig, in den weiterhin eurozentrisch verengten Diskursen ‚westlicher‘ Entwicklungsforschung und Theologie sichtbar zu machen, ins Bewusstsein und zu Gehör zu bringen, ist zentraler Antrieb der folgenden Überlegungen. Dafür stützen wir uns – als ‚Brücken‘ und

‚Krücken‘ – auf unterschiedliche Ansätze ökofeministischer und dekolonialer Theorien, die die Erfahrungen und Kämpfe feministischer, indigener und anderer sozialer Bewegungen in Lateinamerika reflektieren und diese mit der Sprache und den Diskursen des wissenschaftlichen Betriebes zu vermitteln suchen. Und schließlich bringen wir diese persönlichen und theoretischen Begegnungen und Auseinandersetzungen in Dialog mit unseren eigenen biografischen und wissenschaftlichen Erfahrungen und Hintergründen. Die Suche nach dem vermeintlich Gemeinsamen und das Herstellen von persönlicher ‚Nähe‘ und geteilten politischen Zielen und Strategien kann unter den sich ergebenden Widersprüchlichkeiten nicht ohne Weiteres erreicht werden. Zugleich aber ist angesichts der aktuellen globalen Machtasymmetrien und Herrschaftsverhältnisse die Frage nach gemeinsamem solidarischem Handeln unbedingt notwendig.

Im ersten Teil des vorliegenden Textes werden einführend die Genese und Entwicklung feministischer Befreiungstheologien und ihre Grundlagen im lateinamerikanischen Kontext beschrieben. Anschließend daran gehen wir auf neue Ansätze, Subjekte und Fragestellungen feministischer Bewegungen und Theologien ein. Vor diesem Hintergrund werden abschließend die großen Herausforderungen skizziert, die sich daraus heute für eine feministische Befreiungstheologie ergeben, die sich nicht in ihren eigenen Konzepten einigelt, sondern anknüpfen möchte an ökofeministische und indigene Kämpfe und Prozesse der Dekolonialisierung, um am Aufbau horizontaler, wechselseitiger Beziehungen zwischen Frauen, sowie Menschen aller Geschlechter und der nichtmenschlichen Natur mitzuwirken.

2. Befreiungstheologie und feministische Theologie

Angestoßen durch die weltgeschichtlichen Katastrophen, Verwerfungen und gesellschaftlichen (Um)Brüche der ersten Jahrhunderthälfte kam es ab den 1950er Jahren zu weitreichenden Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche. Insbesondere in den Ländern des sogenannten ‚Trikonts‘ (Afrika, Asien und Lateinamerika) vollzog sich vor dem Hintergrund massiver sozialer Mobilisierungen unterschiedlicher Volksbewegungen (Bäuer*innen, Gewerkschaften, Studierende etc.) und der zweiten

Entkolonialisierungswelle eine grundlegende Politisierung und Radikalisierung an der kirchlichen Basis, die in Lateinamerika zum Nährboden für die Entstehung der Befreiungstheologie werden sollte.

Als Reaktion auf diese Aufbrüche und einen sich rapide wandelnden gesellschaftlichen Kontext versammelten sich die lateinamerikanischen Bischöfe 1955 in Rio de Janeiro zu ihrer ersten offiziellen Generalversammlung (Dussel 1988: 216-234; Saranyana/Alejos Grau 2002: 99-108). Auf diese Gründung einer gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz folgten weitere wichtige Ereignisse, wie das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und die Bischofskonferenz in Medellín (1968). Unter dem Eindruck der fundamentalen historischen Umbrüche des 20. Jahrhunderts leitete das zweite Vatikanum unter der Losung „Die Zeichen der Zeit“ eine grundlegende Öffnung der Kirche ein, um den veränderten historischen und gesellschaftlichen Realitäten gerecht zu werden. Auf der Konferenz in Medellín suchten lateinamerikanische Bischöfe, die das Zweite Vatikanische Konzil mitgestaltet hatten, in Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Realität, die von vielfältigen Situationen der Repression und Gewalt, wirtschaftlicher Ausbeutung, Armut und Unterdrückung geprägt war, nach Wegen der Befreiung (Dussel 1988).

Fortgeführt wurden diese Ideen und Ansätze auf der dritten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla 1979, die in ihrem Abschlussdokument die Kirche und die pastorale Arbeit auf die sogenannte „Option für die Armen“ verpflichtete.¹ In diesem Sinne wird die Perspektive der gesellschaftlich Marginalisierten, die unter Ausbeutung, Armut und Unterdrückung leiden, zum befreiungstheologischen Ausgangspunkt, von dem aus die geschichtliche Realität reflektiert und daraus theologisch-pastorale Handlungskonsequenzen gezogen werden sollen (Kern 2013: 36-43). Mit seinem Werk *Theologie der Befreiung* (1971) machte der peruanische Ordensmann Gustavo Gutiérrez die Befreiungstheologie bekannt. Im Kontext repressiver Militärdiktaturen wurde die historische Realität und Praxis im Licht des Glaubens reflektiert und die Frage danach gestellt, welche Handlungsschritte notwendig sind, um die christliche Vision einer von Ausbeutung, Gewalt, und Ausgrenzung befreiten Gesellschaft geschichtlich zu verwirklichen.

Ab den 1980er Jahren kritisierten feministische Theolog*innen die Befreiungstheologie wegen ihres scheinbar monolithischen Subjektes

„der Armen“ und ihrer Verankerung in patriarchalen sowie eurozentrischen Grundlagen (vgl. Aquino 1997). Die feministischen Theolog*innen knüpfen zwar an die befreiungstheologischen Überlegungen an, fordern aber eine differenziertere Sichtweise auf die Gruppe „der Armen“, die weitere Unterdrückungskategorien wie „Geschlecht“, geschlechtliche oder sexuelle Identität und/oder „*race*“ berücksichtigt. Die Option für die Armen wird somit zur Option für die ausgeschlossenen und diskriminierten Frauen und die Teilnahme an ihren Kämpfen um Befreiung. Dabei werden Frauen nicht nur als „Objekte“ von Unterdrückung, sondern auch als Subjekte und Protagonist*innen der Befreiung und des theologischen Arbeitens in der Befreiungstheologie sichtbar gemacht (ebd.).

Feministische Theologien verorten sich also in den vielfältigen Unterdrückungserfahrungen von Frauen und verstehen sich als Teil feministischer sozialer Kämpfe (Rosado Nunes 1996). Daran wird deutlich, dass feministische Theologie nicht auf die bloße Reflexion von Praxis zu beschränkt ist. Als Teil dieser politischen Praxis, die stets in einem konkreten Kontext verortet ist, beabsichtigt sie, die Wirklichkeit, aus der sie hervorgeht und die sie reflektiert, auch zu verändern. Kritische feministische Befreiungstheologie stellt sich folgende Fragen: Wie kann eine solidarische Praxis mit denjenigen (Frauen), die Ausbeutung und Ungerechtigkeit erleiden, im Horizont einer strukturellen und radikal befreienden Gesellschaftsveränderung aussehen? Und: Welche Wege und Maßnahmen erscheinen sinnvoll und notwendig, um das Leben von Frauen in einem konkreten Kontext zum Besseren zu verändern? Deshalb ist feministische Theologie eine parteiliche Theologie. Ihre Perspektive sind nicht jedwede Erfahrungen von Frauen, sondern jene spezifischen Erfahrungen von Gewalt, Marginalisierung und Ausbeutung, die Frauen sowohl auf der Ebene der alltäglichen familiären sozialen Beziehungen als auch auf der Makroebene ökonomischer, sozialer und politischer Strukturen machen (Schüssler-Fiorenza 1987). Dabei sieht feministische Theologie Frauen nicht nur als Opfer und Verliererinnen, sondern sie entwickelt auch ein Bewusstsein für ihr kreatives Widerstandspotenzial. Wenn Befreiung in einer gegenwärtigen Unterdrückungssituation Gestalt annehmen soll, dann bedeutet das, Unterdrückung, Utopien und Hoffnungen in einem historischen Ort zusammenzudenken. Befreiungstheologisch wird Utopie nicht als außerhalb von Ort und Zeit gedacht, sondern christliche Utopie versteht sich als

Kritik an bestehenden sozialen Verhältnissen und als Verweis auf mögliche Alternativen. In Abhängigkeit von den jeweiligen historischen und sozialen Bedingungen entstehen so, aus den konkreten Widersprüchen des Bestehenden heraus, utopische Entwürfe einer anderen, ‚vermenschlichten‘ Gesellschaft (vgl. Ellacuría 1995: 383ff.).

Feministische Theologie benennt somit sexistische und rassistische Unrechtsstrukturen in Kirche und Gesellschaft und versucht durch theologische und biblische Neuinterpretationen Wege zu mehr Geschlechtergerechtigkeit anzustoßen (Aquino 1996).

2.1 Historische Momente lateinamerikanischer feministischer Theologie

Feministische Theologie versteht sich als „Sprachrohr“ und Artikulation der vielen engagierten Frauen, die in unterschiedlichen kirchlichen Kontexten, aber auch anderen politischen und sozialen Bewegungen und Initiativen Wege der Befreiung suchen. Sie entsteht aus dem Impuls, „die unsystematische Rede der Frauen aus dem Volk, die im Rohzustand von den Lippen und aus den Händen kommt, zu reflektieren, zu organisieren und zu kommunizieren“ (Freitas 2003: 25, Übersetzung S.L.). Ein wesentlicher Ausgangspunkt waren die sogenannten kirchlichen Basisgemeinden CEBs (*Comunidades Eclesiales de Base*), die ab den 1960er Jahren in ganz Lateinamerika entstanden. In diesen suchten zahlreiche Christ*innen angesichts der vielfältigen Situationen von Armut und Unterdrückung eine Antwort aus dem Glauben heraus. Ausgehend von der Lektüre biblischer Texte und der Analyse sozialer Problematiken wurden in einem partizipativen Miteinander Räume politischer Sozialisierung geschaffen. Die Basisgemeinden waren damit Ausdruck eines veränderten Status der Armen und Unterdrückten, die zu eigenständigen Subjekten ihres Handelns und damit auch ihrer religiösen und kirchlichen Praxis geworden waren. Damit wurden die Basisgemeinden zu einem Gegenentwurf zur klerikal verfassten hierarchischen Kirchenstruktur.

Diese kirchlichen Aktivitäten standen oftmals in Verbindung mit dem konkreten Engagement von Frauen, die an den Peripherien Auswege aus ihren prekären Lebensverhältnissen suchten. Ordensfrauen, Pfarrerinnen und pastorale Laienmitarbeiter*innen engagierten sich schon seit einigen Jahren für und mit Frauen und für deren Anliegen. Im Kontext der Basis-

gemeinden fanden Bibellektüren mit dem Ziel statt, bewusstseinsbildende Prozesse von Frauen durch Reflexion ihrer alltäglichen Unterdrückungssituation und den damit verbundenen Rollen als Mutter, Haus- und Ehefrau anzustoßen. Der Alltag (*lo cotidiano*) als jener Ort, an dem strukturelle Phänomene wie Unterdrückung, Armut und Marginalisierung unmittelbar erfahren werden, wird dabei zum bevorzugten Ausgangspunkt des Theologietreibens. Die kubanisch-US-amerikanische Theologin Ada María Isasi-Díaz spricht in diesem Sinne auch von einer „Hermeneutik des Alltags“ (Isasi-Díaz 2000): „Die hermeneutische Funktion des Alltags macht die alltäglich erlebte Unterdrückung sichtbar; sie zeigt nicht nur deutlich die diskriminierenden Praktiken, sondern demaskiert auch diejenigen, die von ihnen profitieren“ (ebd.: 488). Der Alltag armer Frauen ist zu großen Teilen geprägt von der Organisierung des Haushaltes und der Sorge um die Familie. Dabei bleibt die „Hermeneutik des Alltags“ jedoch nicht nur innerhalb der Grenzen des familiären und privaten Kontextes verhaftet, sondern weist zugleich über diesen hinaus. Sie schafft „eine Verbindung zwischen den persönlichen Erfahrungen des alltäglichen Lebens und den in der Gesellschaft herrschenden Machtstrukturen“ (Aquino 1997: 295).

Zugleich ist der Alltag nicht nur Ausdruck und Erfahrung von Unterdrückungs- und Machtverhältnissen, sondern auch Raum kreativen Widerstands. Es ist der Ort, an dem Hoffnungen auf den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft mit nichthierarchischen Beziehungen und menschenwürdigen Lebensbedingungen erschaffen werden und Gestalt annehmen, ausgehend vom und im Alltag entstehen solidarische Bündnisse. So werden gemeinsam geteilte alltägliche Erfahrungen auch zu einer wichtigen Kategorie im Prozess kollektiver Identitätsbildung.

2.2 Frauenunterdrückung und Naturausbeutung – kolonisierte Körper-Territorien

Ab den 1990er Jahren brachen verschiedene neue Themen und Subjekte in die feministische Theologie ein und es kam zu weiteren Ausdifferenzierungen. Mit der zunehmenden Verschärfung sogenannter ökoterritorialer Konflikte gewann dabei insbesondere der in Europa und Indien entstandene Ökofeminismus (Mies/Shiva 1993; Shiva 1989; Bennholdt-Thomsen/Mies 1997) an Relevanz. Mit dem niederländischen Wissenschaftler und Aktivistin Raphael Hoetmer (2013: 267) wird hier bewusst von öko-

ritorialen statt von sozialökologischen Konflikten gesprochen. Denn in den aktuellen Auseinandersetzungen geht es vorrangig um die Kontrolle von Territorien und den damit verbundenen natürlichen Ressourcen und Gemeingütern. Frauen sind nicht nur von den Folgen des sich in diesem Zusammenhang ereignenden Landraubs besonders betroffen, sondern sie werden auch zu zentralen Akteurinnen des Widerstands dagegen (Silva Santisteban 2017: 53).

Der europäisch-indische Ökofeminismus hat vor mehr als 30 Jahren im Kontext atomarer Bedrohungen und Umweltkatastrophen begonnen, den strukturellen Zusammenhang zwischen der gewaltvollen Unterwerfung und Aneignung von Frauenkörpern und der grenzenlosen Naturzerstörung sichtbar zu machen und theoretisch zu analysieren (Graneß/Kopf/Kraus 2019: 269). An dieser Stelle möchten wir nicht auf die vielfältigen Entwicklungen ökofeministischer Theoriebildung eingehen, sondern beziehen uns auf jene ökofeministische Praxis, die heute in der politischen Militanz zahlreicher Frauen und Kollektive in Lateinamerika sichtbar wird. Es geht also um jene Frauen, die sich gegen Gewalt an ihren Körpern wehren und ihre Territorien verteidigen: die Ackerböden, Wälder und Flüsse, von denen sie leben.² Diese bilden ein wesentliches Element ihrer Kosmvisionen und Traditionen und sind damit nicht nur Basis der Reproduktion ihres materiellen, sondern auch ihres kulturellen Lebens. Denn trotz der vielfältigen Brüche, die Christianisierung und Kolonialisierung mit sich gebracht haben, leben im Selbst- und Weltverständnis und den kollektiven Erinnerungen dieser Frauen Impulse ancestraler, präkolonialer Weisheiten und Epistemologien fort.

Die Aymara-Theologin Sofia Chipana Quispe (2020) erläutert, dass das Leben aus diesen Wissensbeständen, die jahrhundertlang ihrer Entfaltung beraubt wurden, in einer tiefen Verbundenheit zum Kosmos gründet. An die Stelle dualistischer Konzeptionen, wie z.B. dem Gegensatz von Mensch und Natur, treten hier Vorstellungen von Reziprozität und Komplementarität. Das Bewusstsein, in einem großen Lebensgeflecht aller und mit allem zu existieren, führe auch zu einer veränderten Kosmopraxis, zu alternativen Seins- und Daseinsweisen. Im Zentrum steht das Streben nach Harmonie und Gleichgewicht. Die damit verbundenen relationalen Praktiken, die symmetrische Beziehungen zwischen allen Lebewesen – Menschen, Tieren, Pflanzen – knüpfen, stellen laut Chipana

Quispe (2020: 44) eine Bedrohung für den modernen Mythos dar, der den Kosmos und seine Bewohner*innen zu Objekten und Rohstoffen degradiere. Die Konzepte und Theorien des akademischen Ökofeminismus können in Lateinamerika damit an eine jahrhundertlange eigene Tradition ökologischer Denkweisen und Praktiken anknüpfen.

Deshalb gehen Politiken des Extraktivismus oft mit der Ausrottung der indigenen Bevölkerung einher und militarisieren ihre Territorien. In der neokolonialen Gewalt des Extraktivismus als einer Manifestation des modernen Fortschritts- und Entwicklungsparadigmas wird der Zusammenhang zwischen Naturzerstörung und der Unterdrückung weiblicher Körper deutlich. Die Konsequenzen der Entfremdung und Zerstörung von Territorien durch den extraktiven Kapitalismus spüren besonders Frauen an und mit ihren Körpern, so die peruanische Literaturwissenschaftlerin, Feministin und Menschenrechtsaktivistin Rocío Silva Santisteban (2017: 11, Übersetzung S.L.): „In Lateinamerika durchleben wir Frauen in unseren Körpern, in unserem Denken, in unseren Söhnen und Töchtern, in unseren Territorien die vielfache Gewalt des Entwicklungsmodells des extraktiven Kapitalismus, der in den letzten zwanzig Jahren dem globalen Süden aufgedrückt wurde.“

Dieser Zusammenhang wurde von lateinamerikanischen Denker*innen mit dem Konzept des „Körper-Territoriums“ zu fassen versucht (Cabnal 2010; 2018; Espinosa Miñoso/Gómez Correal/Ochoa Muñoz 2014). Damit wird die untrennbare ontologische Verbindung von Körper und Territorium bezeichnet. Die Erde, die Natur ist darin als „planetarischer Körper“ mit den menschlichen Körpern verwoben (Zaragocín/Carreta 2021: 1505). Diese Körper-Territorien bilden die unverzichtbare Grundlage menschlichen und nichtmenschlichen Lebens. Der Begriff Territorium bezieht sich dabei nicht nur auf ein geografisches, räumliches Gebiet oder die zu bebauenden Ackerböden. Gemeint ist damit vielmehr jener Ort, der sich aus einem Netz vielfältiger Beziehungen, die zum Leben notwendig sind, zusammensetzt. Für die in und mit ihm lebenden Menschen ist das Territorium identitätsstiftend, da es sowohl die Ökosysteme als Lebensgrundlage als auch die Kosmvisionen umfasst. Da Frauen historisch betrachtet überwiegend diejenigen waren, die für den Erhalt und die Reproduktion des Lebens gesorgt haben, betrifft es sie besonders, wenn dieser Zusammenhang zerstört wird. Im Widerstand gegen das lebensverneinende kapi-

talistische System setzten sich Frauen daher für die Befreiung ihrer Körper-Territorien und die Entwicklung alternativer Lebensformen ein.

2.3 Kritik an der Moderne, dekolonialer Feminismus und entkolonialisierte Praktiken

Bis heute schreibt sich die koloniale Gewaltgeschichte der Enteignungen, Ausbeutung und Unterdrückung fort. In den letzten 20 Jahren haben sogenannte dekoloniale Theorien aus einer lateinamerikanischen Perspektive den Blick auf diese Geschichte erheblich verändert und erweitert. Diese beschäftigen sich vor allem damit, wie kolonial geformte Machtverhältnisse, die sich sowohl in ökonomischen Strukturen als auch in verinnerlichten Denkweisen und Selbstverständnissen festschreiben, über den Zeitpunkt der politischen Unabhängigkeit hinaus fortwirken. Den Ausgangspunkt dieser Debatte bildeten die Analysen des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano und sein Konzept der „Kolonialität der Macht“ (Quijano 2000). Damit beschreibt er ein global wirksames Machtgefüge, das mit der kolonialen Eroberung der Amerikas entstand und sämtliche Lebensbereiche strukturiert. Dieses konstituiert sich durch eine rassistische Klassifizierung der Weltbevölkerung, die sich mit Formen der Organisation und Kontrolle von Arbeit unter der Herrschaft des Kapitals artikuliert und untrennbar mit den kulturellen und wissenschaftlichen Grundlagen der Moderne verwoben ist. Demnach setze sich die Kolonialität der Macht in einer „Kolonialität des Seins“ (Maldonado-Torres 2007) und einer „Kolonialität des Wissens“ (Lander 2000) fort, die Europa zum exklusiven und universellen Ort von Geschichte und kultureller Entwicklung erhebe.

Aus dem lateinamerikanischen Kontext wird somit eine radikale Kritik an der Moderne formuliert, die in enger Verbindung zum Projekt der Kolonialisierung stehe. Moderne ist demnach ohne das im Kolonialismus begründete asymmetrische Machtssystem nicht denkbar. Dabei haben feministische dekoloniale Denker*innen wie Maria Lugones (2010) darauf hingewiesen, dass auch die Kategorie „Gender“ eine zentrale Ungleichheitsachse dieses kolonialen Machtgefüges konstituiert. Mit der Kolonialisierung habe sich demnach auch die Durchsetzung eines heteronormativen Geschlechts- und Sexualitätsverständnisses vollzogen. Dabei wurden der männliche, weiße, bürgerliche, heterosexuelle Körper zur exklusiven Norm des Menschseins erhoben und alle davon abweichenden Existenz-

formen als defizitär entmenschlicht (ebd.: 743ff.). In diesem Sinne sind die Abwertung, Unterdrückung und Ausbeutung indigener und weiblicher Körper sowohl historisch als auch strukturell miteinander verwoben. Denn in der Kolonialzeit ging die Vertreibung der indigenen Bevölkerung von ihren Territorien mit einer Strategie der Ent-Maskulinisierung einher: Indigene Männer wie Frauen wurden als untergeordnete Wesen, ohne Autonomie und eigene Rechte betrachtet und damit der Sphäre der Natur zugeschrieben. An diesen Körpern manifestieren sich bis heute Gewalt, Missbrauch, Ausbeutung, Manipulation und Kontrolle ebenso wie ideologisch überfrachtete Idealisierungen. Denn das koloniale Konzept des indigenen und feminisierten Amerikas „legitimierte“ die Unterwerfung und Enteignung der Körper und der Territorien (Gargallo Celentani 2014: 48-51). Die Konstruktion von Natur als wilden, unzivilisierten Raum diente dabei als ideologische Rechtfertigung der maßlosen Ausbeutung der Bodenschätze Amerikas. Die Ausplünderung der Erde und derjenigen, die auf ihr wohnen, ist somit innerster Kern jenes Gewaltsystems, das mit der Kolonialisierung ihren Ausgang nahm und sich im gegenwärtigen globalisierten Kapitalismus fortsetzt.

Dabei ist diese Kritik an der kolonialen Moderne kein bloß theoretisches und akademisches Unterfangen, sondern speist sich aus konkreten Praktiken der Dekolonialisierung. Denn die koloniale Unterwerfung und Durchdringung der eroberten Gemeinschaften konnte nie vollständig vollzogen werden. Vielmehr formierten sich von Beginn an Widerstand und praktische lokale Gegenentwürfe, die bis heute existieren und sich zugleich neben und in Auseinandersetzung mit der kolonialen Moderne weiterentwickeln. Die Aymara-Soziologin Silvia Rivera Cusicanqui (2018) spricht daher von einem eigenständigen Projekt „indigener Modernität“ (ebd.: 76). Im Gegensatz zum linearen und teleologischen Zeitverständnis der europäischen Moderne beruhe dieses auf der Vorstellung eines zyklisch-spiralförmigen Verlaufs der Zeit. Es handelt sich dabei um eine wiederholte Rückkoppelung an die präkoloniale Vergangenheit und damit um die Rückeroberung der eigenen unterdrückten Geschichte, die zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer entkolonialisierten Zukunft werden sollte. Im Widerstand gegen die Kolonialisierungsprojekte der Neuzeit konnten indigene Traditionen und Praktiken subversiv fortgesetzt und eine eigene antikonkoloniale Gegengeschichte geschrieben werden (ebd.).

Zugleich betont Cusicanqui, dass sich dekoloniales Denken stets mit den alltäglichen Erfahrungen und Kämpfen kolonisierter Subjekte verbinden muss. Ohne konkrete politische Praxis, so Cusicanqui, verbliebe jedes Projekt der Dekolonialisierung ein rein theoretischer, akademischer Diskurs: „Es gibt keinen Dekolonialisierungsdiskurs, keine Dekolonialisierungstheorie ohne die dazugehörigen Praktiken“ (ebd.: 84). Diese gehen von konkreten Alltagserfahrungen aus, die mit dem eigenen Körper er- und durchlebt werden. In diesem Sinne müsse die einseitige Priorisierung theoretisch-abstrakten Wissens und distanzierter Analysen im westlichen Wissenschaftsbetrieb überwunden werden. Diese gründe im sogenannten „Oculocentrismo“ (Cusicanqui 2015: 25), der Vorrangstellung des Sehens, der tief in den westlichen Epistemen verankert sei und bereits bei Aristoteles und Platon seinen Ausgang nehme. Demgegenüber müsse dekoloniales Denken von einem ganzheitlichen Verständnis körperlicher Erfahrung ausgehen, das neben dem Seh- auch alle weiteren Sinne einschlieÙe. Es geht also darum, den „Blick des Körpers“ in die Analyse zu integrieren. Dekolonialisierung mit und durch den Körper ist nicht ein Prozess, über den man schreibt, sondern vielmehr ereignet er sich aus und im praktischen Tun.

Diese Rückkoppelung der Analyse in die konkreten, „verorteten“ Körper impliziert auch eine Kontextualisierung und Pluralisierung feministischer Theorie. In dieser Hinsicht besteht eine grundlegende Kritik an westlichen Feminismen darin, dass diese mit ihrer Idee einer „Gemeinschaft freier Frauen“ den Zusammenhang von Moderne, Patriarchat und Kolonialität unberücksichtigt lieÙen. Diese Vision eines einheitlichen feministischen Subjektes vernachlässige die unterschiedlichen historischen Unterdrückungserfahrungen von Frauen und damit auch deren unterschiedliche Machtpositionen und Privilegien. Gegenüber dieser monolithischen Konzeption haben sich sogenannte dekoloniale oder dissidente Feminismen formiert, die eine Dekolonialisierung der Macht auch innerhalb der feministischen Bewegung fordern (Duarte/Ixkic 2012: 159). Es geht um eine epistemische Dekonstruktion, um damit „andere“ Erfahrungen, Kosmovisionen und Wissenssysteme, die im Schatten der kolonialen Betriebe der Wissensproduktion unsichtbar gemacht wurden, in den Blick zu rücken und davon ausgehend Konzepte und Forderungen für einen „eigenen“ und damit „anderen“, dekolonialen Feminismus zu entwickeln.

Denn dekoloniale Feministinnen gehen davon aus, dass eine Depatriarchalisierung nur unter Einschluss einer Dekolonialisierung geschehen kann.

2.4 *Feminismo comunitario*: Gemeinschaften des Guten Lebens

Innerhalb der Debatten und Ansätze lateinamerikanischer Feminismen ist der sogenannte *feminismo comunitario* ein Beispiel dafür, wie indigene Frauen im Prozess der Dekolonialisierung ausgehend von ihrer Kosmovision und -praxis sowie ihren kulturellen und sozialen Strukturen eigene Vorschläge von Frauenbefreiung erschaffen. Der *feminismo comunitario* formierte sich als feministische Reflexion innerhalb indigener Selbstermächtigungsprozesse und Autonomiebestrebungen, etwa unter den süd-mexikanischen Zapatistas oder in Bolivien, und verbindet mittlerweile Frauen verschiedener indigener Gruppen von Mexiko bis Chile. Gegenüber einer Logik der Vereinzelung und Versklavung der Körper versucht der *feminismo comunitario* kollektive politische Alternativen, wie z.B. solidarische schwesterliche ökonomische Systeme, zu entwerfen und zu leben.

Im Gegensatz zu westlich-liberalen Feminismen geht es im *feminismo comunitario* weniger um individuelle Rechte als um kollektive Strukturen und Systeme. Er findet seinen Ausgangspunkt im Respekt und der Verantwortung dem Leben gegenüber und zielt darauf ab, Gemeinschaften zu bilden, die dieses gute Leben für alle und alles ermöglichen. Von der Gemeinschaft ausgehend wird nicht nur die Überwindung von männlicher Herrschaft angestrebt, sondern eine gänzlich neue Gesellschaftsordnung. Frauen und Männer werden dabei innerhalb eines größeren Beziehungsgeflechtes, in Bezug auf die *comunidad*, die Gemeinschaft, gedacht. In den neuen Gemeinschaften des guten Lebens soll in Anlehnung an indigene Konzepte des „*Buen vivir*“, „*Sumak Kawsay*“ oder „*suma qamaña*“ ein (Zusammen-)Leben mit horizontaleren Strukturen, auch in Bezug auf die Natur und ihre Ressourcen, geschaffen werden (vgl. Paredes 2014: 92). Das Ziel ist „der Aufbau einer Welt, die sich daran freut, [...] das Leben zu bewahren“ (ebd.: 9, Übersetzung M.K.), und dies stellt somit einen Gegenentwurf zur gegenwärtigen kapitalistischen Ordnung dar, die als „System des Todes“ (ebd., Übersetzung M.K.) bezeichnet wird.

Für diese gesellschaftlichen Veränderungen im Sinne der Dekolonialisierung ist es unabdingbar, Frauen und ihre Anliegen nicht auf sogenannte „frauenspezifische“ Fragen zu reduzieren, sondern sie als gleichbe-

rechtigte gesellschaftliche Gruppe und als unentbehrlichen Bestandteil der *comunidad* anzuerkennen. Die Anliegen des *feminismo comunitario* und dessen zentraler Bezugspunkt *comunidad*/Gemeinschaft sind an jedem Ort – sei es in urbanen oder ländlichen Kontexten – umsetzbar. Es handelt sich um ein – zum individualistischen Verständnis – alternatives, universelles Prinzip, gesellschaftliches Leben zu organisieren (ebd.: 86). Für diese „andere“ gesellschaftliche Ordnung und im Widerstand gegen historisch gewachsene koloniale Strukturen positioniert sich der *feminismo comunitario*. Die spezifischen Kämpfe und Anliegen lateinamerikanischer Frauen sind der Ausgangspunkt für theoretische, feministische Reflexionen und ermöglichen kreative Subjektivierungsprozesse.

In Erinnerung an die Vorfahrinnen und Großmütter, ihre Kämpfe und Weltanschauungen wird die eigene Geschichte und Tradition als feministisch definiert (ebd.: 76). Davon ausgehend wird versucht Kategorien zu formulieren, die für vergangene Kämpfe bedeutsam waren und sich vom westlichen modernen Denken deutlich unterscheiden. Dafür ist ein epistemischer Bruch mit bestehenden Denkkategorien unvermeidbar und der Entwurf eigener Konzeptualisierungen, die der lateinamerikanischen Realität gerecht werden, notwendig. Julieta Paredes schlägt fünf zentrale Handlungsfelder vor, auf die sich die dekolonialen Kämpfe indigener Frauen erstrecken: Sie geht zunächst von der Kategorie „Körper“ aus, der Existenzgrundlage und dem Ausgangspunkt für politisches Handeln. Die Dekolonialisierung der Körper schließt die Befreiung von eurozentrischen Schönheitsvorstellungen und der damit verbundenen Abwertung indigener Körper mit ein, ebenso wie die Absage an die Sexualisierung und Objektivierung weiblicher Körper (ebd.: 100f.). Kollektive, horizontal organisierte Räume in den Territorien zu schaffen, in denen sich diese Körper neu entfalten können, ist das daraus folgende zweite Handlungsfeld (ebd.: 102-108.). Das dritte Feld thematisiert das Verständnis von Zeit. Auf die Bedeutung zirkulärer statt linearer Zeitlichkeit wurde weiter oben bereits hingewiesen. Hinzu kommt noch ein weiterer Aspekt, der die Inwertsetzung von Zeit betrifft: Die Aktivitäten, die Männer verrichteten und damit deren Zeit, würden als wichtig und wertschöpfend im Vergleich zu den Tätigkeiten von Frauen betrachtet, die mit reproduktiven Arbeiten „ihre Zeit verschwenden würden“ (ebd.: 111). Die Zeit für diese alltäglichen und reproduktiven Tätigkeiten, die das Leben erst ermöglichen, müsse

wertgeschätzt und aufgeteilt werden, damit Frauen ihre Lebenszeit auch für andere Aktivitäten verwenden könnten. Das vierte Handlungsfeld ist die Bewegung als der Zusammenhang, in dem Organisation, Formulierung politischer Forderungen und die Konstruktion von Alternativentwürfen stattfinden, „ein gemeinsamer Körper, der für [...] das Gute Leben kämpft“ (ebd.: 112, Übersetzung M.K.). Die Erinnerung an Traditionen, Weisheiten und Praktiken der Ahninnen bildet das fünfte Handlungsfeld. Dabei geht es nicht um einen romantisierenden, idealisierenden Blick auf die präkoloniale Vergangenheit, sondern ein kritisches Wahrnehmen der Verbindung präkolonialer und kolonialer patriarchaler Unterdrückung und der Erinnerung und Wertschätzung der subversiven Strategien von Frauen (ebd.: 115-118). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das subversive Gedächtnis, Identität und Gemeinschaft die drei wesentlichen Elemente für die Entwicklung des *feminismo comunitario* darstellen.

Indigene dekoloniale Feministinnen tragen, ausgehend von ihren konkreten Körpern, wesentlich zur Entwicklung anderer Epistemologien bei: „Unsere Körper, die Zeit haben wollen, zu lernen und zu theoretisieren, wir wollen die Dinge mit dem Klang unserer eigenen Stimme benennen. Wir wollen unseren Körper einsetzen, um soziale und politische Bewegungen zu gestalten, die Ideen entwickeln und unsere Träume und Hoffnungen zusammenbringen“ (ebd.: 100, Übersetzung M.K.).

Wenn wir davon ausgehen, dass im globalen Kontext von Rassismus, (Neo-)Kolonialismus, Imperialismus und Sexismus trotz aller Differenzen zwischen Frauen die Notwendigkeit besteht, Formen eines transnationalen Feminismus zu schaffen, so ist deutlich geworden, dass dies kein konflikt- und widerspruchsfreier Prozess ist. Wie können Frauen trotz oder gerade aufgrund kultureller, ethnischer, nationaler und sozioökonomischer Unterschiede innerhalb eines strukturellen Machtgefüges Bündnisse schließen? Die Konstruktion von Gemeinsamkeit und Solidarität, so die dekoloniale, antirassistische und feministische Philosophin aus der Dominikanischen Republik Yuderkys Espinosa Miñoso (2012: 162-166), verlaufe nicht über vermeintlich gemeinsame Unterdrückungserfahrungen. Diese würden immer der Gefahr unterliegen, identitäre und separatistische Bewegungen zu schaffen. Dagegen müsse im Sinne einer Dekolonialisierung die gemeinsame Überzeugung bestehen, die existierenden Machtgefüge zu durchbrechen. Dies bedeute auch, Privilegien und Machtpositi-

onen aufzugeben bzw. notwendigerweise zu verlieren sowie das komplexe Gefüge von Machtstrukturen als Ausgangspunkt zu begreifen, um somit zu erkennen, dass alle Körper von den politischen Kämpfen auf unterschiedliche Weise betroffen und diesen ausgesetzt sind. Diese Positionierung erlaubt gemeinsame Allianzen jenseits persönlicher Affinitäten und den Anstoß ernsthafter Prozesse von Dekolonialisierung. Ausgehend von der Akzeptanz der Diversität an Feminismen und Spiritualitäten wird der respektvolle Umgang mit den jeweils anderen Räumen und die Annahme von deren Kritik möglich.

Für aktuelle feministisch-theologische Diskurse stellen die dekolonialen, feministischen Theorien und Praktiken eine Herausforderung dar und appellieren daran, im interdisziplinären Dialog neue Ansätze zu entwickeln, die deren Kritik und Befreiungskämpfe innerhalb theologischer Reflexionen ernst- und aufnehmen.

3. Für eine transnationale ökofeministische dekoloniale Theologie

Dekolonialen und indigenen Feminismen geht es also um eine Befreiung aus patriarchal-kolonialen Machtverhältnissen, die sich in den Körpern, in den Territorien, in der Arbeitsteilung und im Rechtssystem niedergeschlagen haben. Dabei schließen sie an die allgemeinen dekolonialen Analysen und Theorien und deren Kritik an dem intrinsischen kolonialen und rassistischen Charakter der modernen Episteme und Gesellschaftsordnung an. Indem sie die euro- und androzentrischen Verengungen und repressiven Züge zentraler Grundpfeiler dieser Episteme, etwa ihrer binären Logik oder der dualistisch-hierarchischen Trennung von Kultur und Natur, aufzeigen, machen sie deutlich, dass die geforderte Transformation alle Ebenen des gesellschaftlichen Lebens einbeziehen muss. Dies beginnt mit der Dekolonialisierung der Körper und den damit verbundenen subalternen Identitätszuschreibungen, dem Fühlen und Denken, und setzt sich fort in der Veränderung sozialer Beziehungen, gesellschaftlicher Geschlechter- und Naturverhältnisse, politischer Institutionen und Rechtssysteme bis hin zur Dekolonialisierung der globalgesellschaftlichen Arbeitsteilung. Aus der Überzeugung heraus, dass dieser Prozess nur aus

und in verorteten solidarischen Praktiken entstehen kann, entwickeln diese Bewegungen konkrete antisystemische Alternativen zur kolonial-patriarchalen Logik und leisten damit wesentliche Impulse für einen neuen transnationalen, dekolonialen Feminismus (Guzmán Arroyo 2019: 51).

Für eine feministische Theologie, die sich der Befreiung aus Herrschaft und Unterdrückung verpflichtet weiß, stellen diese Beiträge in mehrfacher Hinsicht eine wichtige Herausforderung dar, die nach einer umfassenden Selbstreflexion und Revision der eigenen Grundlagen und theologisch-politischen Praxis verlangt. Die Debatten über Dekolonialisierung stellen zentrale Postulate, Kategorien und Konzepte der modernen feministischen Theologie grundlegend in Frage und bieten damit unverzichtbare Ansatzpunkte und Anregungen für eine selbstkritische Auseinandersetzung mit der belasteten Geschichte und dem kolonialen Erbe des Christentums. In diesem Sinne werden nachfolgend einige Ideen und Ansätze für eine Dekolonisierung feministischen Theologietreibens aufgezeigt, die deren koloniale Überformung ernst nimmt, ohne diese damit aber insgesamt für obsolet zu erklären. Dadurch soll dessen zentrales Anliegen, den patriarchalen und hierarchischen Charakter christlicher Theologien und Kirchen zu überwinden, zugleich gewahrt, aber auch wesentlich erweitert und radikalisiert werden.

Zunächst erfordert dies eine kritische Auseinandersetzung mit den Subjekten feministisch-befreienden Theologietreibens, das bislang vorrangig im Leben und Denken „westlich“ situierter Frauen verankert ist. Eine dekolonial informierte feministische Theologie muss in ihrer Kritik an den „zutiefst frauenfeindlichen, patriarchalen christlichen Kirchen“ (Schaumberger 1988: 349) auch deren kolonialen und rassistischen Charakter berücksichtigen. Das bedeutet nicht zuletzt die asymmetrischen Machtstrukturen zwischen Frauen aus unterschiedlichen sozio-kulturellen und geopolitischen Kontexten in den Blick zu nehmen, die sich auch innerhalb feministischer Bewegungen reproduzieren. So konstatieren Hernández und Canessa einen weit verbreiteten „diskursiven Kolonialismus“ (2012: 26, Übersetzung J.S.), der nichtwestliche, etwa indigene Frauen ausschließlich als Opfer des Patriarchats darstelle und damit den Protagonismus und die spezifischen Handlungsspielräume, die diese innerhalb ihrer jeweiligen Lebenskontexte errungen haben, unsichtbar mache (ebd.). Ebenso wurden die Pluralität von Feminismen und femi-

nistischen Bewegungen innerhalb der feministischen Befreiungstheologie bislang nicht ausreichend beachtet. Will feministische Befreiungstheologie ihre eigenen Prinzipien ernst nehmen, muss sie aber ihren theologischen Ausgangspunkt stets an den Rändern des kapitalistisch-kolonial-patriarchalen Weltsystems finden. Dafür aber gilt es, die Vielfalt an Unterdrückungserfahrungen durch dieses System zu berücksichtigen und sich dementsprechend auch auf neue theologische Subjekte hin zu öffnen. Für den lateinamerikanischen Kontext bedeutet das eine zunehmende Verankerung im Alltag indigener und afroamerikanischer Frauen, von LGBTQI+ und anderen marginalisierten Gruppen.

Zugleich darf diese Pluralisierung jedoch nicht in eine vollkommene Fragmentierung feministischer Bewegungen führen. Angesichts der verheerenden Auswirkungen patriarchal-kolonialer Gewaltsysteme und deren globaler Verflechtungen ist eine gemeinsame grenzüberschreitende feministische Praxis unerlässlich. Die Frage danach, wie transnationale Bündnisse gestaltet werden können, die unterschiedlichen kontextuellen Erfahrungen und Praktiken gerecht werden, ohne in identitären und diskursiven Auseinandersetzungen um bloße Zuschreibungen zu verharren, ist dabei zentral und zugleich nicht leicht zu beantworten.

Zweitens aber bringt diese Diversifizierung ihrer Subjekte auch grundlegende inhaltliche, epistemologische und ontologische Anfragen an eine feministische Befreiungstheologie mit sich. Denn Dekolonialisierungsprozesse innerhalb der Theologie zuzulassen bedeutet nicht nur, neue – etwa indigene – Subjekte und deren Anliegen und Ansätze in bestehende Logiken und Konzepte zu integrieren, würde dies doch schlussendlich nur eine Assimilation an eine eurozentrische und damit auch koloniale Epistemologie bedeuten. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit und Öffnung in Richtung dieser Subjekte erfordert vielmehr, sich von dieser Begegnung erschüttern und irritieren zu lassen, eigene Selbstverständlichkeiten und Grundannahmen zur Disposition zu stellen und sich auf neue Konzepte jenseits des kolonialen epistemologischen Rahmens hin zu öffnen.

Dies betrifft vor allem die moderne Vorstellung einer verobjektivierten und dem Menschen äußerlichen und untergeordneten Natur, zu der auch das Christentum seinen Beitrag geleistet hat und die sich umgekehrt tief in die europäische Tradition einer patriarchalen, idealistischen und körperfeindlichen Theologie eingeschrieben hat. Die Dramatik der

ökologischen Krise, die mittlerweile das Überleben der gesamten Menschheit bedroht, führt uns die Notwendigkeit der Überwindung dieses hierarchisch dualistischen Weltbildes der Moderne heute dringlicher denn je vor Augen. In diesem Sinn fordert etwa der uruguayische Soziologe Eduardo Gudynas einen radikalen gesellschaftlichen Paradigmenwechsel, weg von der vorherrschenden anthropozentrischen hin zu einer „biozentrischen Ethik“ (Gudynas 2014, Übersetzung S.L.), in deren Zentrum nicht mehr allein die Sorge um das menschliche Leben, sondern um das Leben an sich stehen sollte. Dafür aber müssten die Menschen ihre Allmachtsvorstellungen überwinden und ein Bewusstsein für ihre vielfältigen Abhängigkeiten von und Verwobenheiten mit ihrer menschlichen wie nichtmenschlichen Mitwelt gewinnen. Eine wichtige Inspirationsquelle und Vorbild einer solchen „biozentrischen Ethik“ böten laut Gudynas die ganzheitlichen und relationalen Natur- und Gesellschaftsverständnisse indigener Kosmvisionen (ebd.). Dabei geht es ihm allerdings nicht um eine romantisierende Rückkehr zu einer präkolonialen Vergangenheit, die von aktuellen Debatten und Entwicklungen abgeschottet werden sollte. Vielmehr handelt es sich um das Bemühen, in diesen unterdrückten und unsichtbar gemachten Kulturen und Kosmvisionen Potenziale für die Entwicklung von Alternativen zu entdecken, die das Leben auf dem Planeten bewahren können.

Auf dem Feld der Theologie bietet wiederum die mexikanische Theologin Marilú Rojas Salazar mit dem Konzept einer „Ökosophie des Lebens“ (2012, Übersetzung S.L.) einen wichtigen Anstoß zur Entwicklung einer solchen „biozentrischen Ethik“. Sie sieht den anthropozentrischen, patriarchalen und körperfeindlichen Charakter der dominanten christlichen Tradition untrennbar mit dem dualistischen Weltbild der Moderne verbunden, das selbst vor widerständischen und gegenhegemonialen Strömungen nicht halt mache. So seien auch die Vorstellungen eines befreienden Gottes häufig maskulinistisch geprägt. Befreiung werde dann verstanden als Ausweitung von Handlungsmacht und Überwindung der Beschränkungen des irdischen, körperlichen und biologischen Lebens. Eine solche Vorstellung führe aber nur allzu leicht zu einer einseitigen Unterwerfung und Ausbeutung der Natur und jener Menschen – in den meisten Fällen Frauen –, denen die Verantwortung für dieses körperliche Leben übertragen wird. Eine tatsächlich befreiende ökofeministische

Theologie erfordere daher zuallererst eine ganzheitlichere und relationale epistemologische Basis, die die atomistischen und idealistischen Verengungen der Moderne überwinde.

In diesem Sinn schlägt Rojas Salazar die „Ökosophie des Lebens“ als epistemologischen Gegenentwurf vor, von dem aus eine solche alternative Theologie errichtet werden könnte. Entgegen einer abstrakten, akademischen, weltenthobenen und universalistischen Theologie, die ort- und zeitlos über der Geschichte schwebe, versteht Rojas Salazar, die „Ökosophie“ dabei als kontextuellen, spezifisch lateinamerikanischen Beitrag. Denn dieser beruhe auf den alltäglichen Lebensrealitäten, den Welt- und Gottesvorstellungen von indigenen, afroamerikanischen und anderen marginalisierten Frauen, deren Erfahrungen in die etablierte Theologie bislang kaum Eingang gefunden haben. Die ganzheitlichen Kosmovisionen präkolonialer Traditionen bilden dabei auch für die „Ökosophie“ eine zentrale Inspirationsquelle. Damit aber wird auch eine grundlegende Dezentrierung des eurozentrischen Universalismus des hegemonialen Christentums vollzogen, der andere Welt- und Gottesvorstellungen über Jahrhunderte als Häresie und Götzendienst abwertete. Die zentralen konzeptionellen Eckpfeiler von Rojas Salazars „Ökosophie des Lebens“ bilden die umfassende Immanenz des Göttlichen in der irdischen Welt und eine ganzheitliche und affirmative Vorstellung von Körperlichkeit.

Ein befreiendes Christentum beruft sich wesentlich auf die Figur der „Kenosis“, also der Menschwerdung Gottes. Demnach schwebe das Göttliche nicht in einem abgetrennten Jenseits, sondern offenbare sich im Menschen. Damit wird Gottesdienst zum Dienst am Menschen und so zu einem radikal diesseitigen und politischen Unterfangen. Allerdings kippt diese Vorstellung nur allzu leicht in eine Vorrangstellung der menschlichen vor allen anderen Lebensformen. Zudem wurde und wird die Vermenschlichung des Göttlichen vielfach als männlich vorgestellt. Gegenüber dieser anthropo- und androzentrischen Hybris plädiert Rojas Salazar, unter Bezug auf den Schöpfungsgedanken, für eine pantheistische Wendung, die die Immanenz des Göttlichen in der gesamten irdischen Welt ins Zentrum rückt. Demnach dürfte sich das menschliche Leben nicht mehr als Krone, sondern als Teil einer ganzheitlichen göttlichen Schöpfung verstehen, die durch wechselseitige Abhängigkeiten und Verwobenheiten gekennzeichnet sei und in der „alles miteinander verbunden ist“ (Franziskus 2015: 17).

Die zweite Stoßrichtung der „Ökosophie“ wendet sich gegen das Ideal der reinen Geistlichkeit, das eng mit der Körperfeindlichkeit und Misogynie der patriarchalen christlichen Theologie zusammenhängt. Dabei wird der menschliche Geist, verstanden als kontemplative und abstrakte mathematische Vernunft, als exklusive Sphäre des Göttlichen und der Erkenntnis konzipiert und einem vermeintlich männlichen Wesen zugeschrieben. Im Umkehrschluss wird der menschliche Körper weiblich konnotiert, der Sphäre des Biologischen und Natürlichen zugeschrieben und als Hindernis für die vermeintlich höheren menschlichen Betätigungen des Geistes abgewertet. Entgegen dieser Verengung der theologischen wie wissenschaftlichen Vernunft auf rein kognitive Eigenschaften steht die Ökosophie für eine Theologie des Körpers, die auch Affekte, Emotionen und Begehren einschließt. Der Körper wird dabei in seiner Ganzheit als Gravitationspunkt sämtlicher Lebensbereiche und -beziehungen verstanden, die vom biologisch-materiellen über das Soziale bis zum Geistigen reichen und damit auch als Ort der Erkenntnis und des Zugangs zum Göttlichen und Absoluten. Darüber hinaus wird der menschliche Körper nie atomistisch, sondern immer in seinen vielfältigen gesellschaftlichen und biologisch-natürlichen Zusammenhängen betrachtet. Damit bietet die „Ökosophie des Lebens“ eine wichtige epistemologische Basis, um die Befreiung der Körper und der Territorien zusammenzudenken. Die Überwindung von Unterdrückung und Ausbeutung könne demnach nie gegen, sondern nur in den vielfältigen Verwobenheiten und Abhängigkeiten des menschlichen Lebens vollzogen werden und müsse damit den planetaren Körper bzw. die Schöpfung in seiner bzw. ihrer Gesamtheit umfassen. Allerdings betont Rojas Salazar, dass auch die „Ökosophie“ nicht als neuer universalistischer Gegenentwurf zu verstehen sei. Vielmehr sei dieser, wie jedes Denken, kontextuell, unvollkommen und unabgeschlossen. Er stehe nicht über, sondern gleichberechtigt neben anderen Konzeptionalisierungen (ebd.).

Indem die Verortung und die gleichwertige Akzeptanz der vielfältigen epistemologischen Ansätze zugelassen wird, kann die „Ökosophie“ somit möglicherweise auch einen Ansatzpunkt für einen Dialog zwischen eurozentrischer feministischer Theologie und den vielfältigen Interventionen dekolonialer und indigener Feminismen bieten. Ein solcher Prozess ist nicht konflikt- und widerspruchsfrei, da die Spannung zwischen der Anerkennung grundlegender Differenzen aufgrund spezifischer Unterdrückungserfahrungen sowie Positionen innerhalb eines strukturellen Machtgefüges

und der Notwendigkeit der Bündnisbildung in gemeinsamen Anliegen diskursiv und in der politischen Praxis ausgehandelt werden muss. Innerhalb dieser Prozesse wird feministisch-theologisches Denken nicht nur herausgefordert, sondern zugleich auf ihren eigentlichen, ursprünglichen Ort verwiesen. Diese Orte sind an erster Stelle die politischen Kämpfe antirassistischer, dekolonialer, feministischer und LGBTIQ+-Bewegungen und nicht die akademischen Institutionen. Dies impliziert, den Dialog mit den anderen und ihre Anfragen ernst zu nehmen, den Akademismus hinter sich zu lassen und an die Orte zu gehen, an denen die konkreten Kämpfe um Veränderungen stattfinden, sowie uns in diesem Transformationsprozess von anderen Kosmvisionen und Rationalitäten inspirieren zu lassen. Ausgehend von diesen Orten, im gemeinsamen Ringen um und Suchen von Veränderungen trotz oder gerade wegen aller Widersprüchlichkeiten, die ihre Wirklichkeiten ausmachen, entstehen befreiende dekoloniale und transnationale solidarische feministische Bewegungen, an denen feministische Befreiungstheologie ebenso Anteil haben kann und sollte.

- 1 Vgl. dazu: CELAM. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Beschlüsse der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 26.1.–13.2.1979. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, 135-355, hier 327ff.
- 2 Siehe u.a. das Netzwerk Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales: www.redlatinoamericanademujeres.org/recursos/pronunciamientos/10-pronunciamientos/37-pronunciamiento-por-el-8-de-marzo-resistir-desde-nuestros-cuerpos-territorios-al-extractivismo-minero-es-luchar-por-vidas-dignas-para-todas-las-mujeres, 25.5.2020; Siehe darüber hinaus: <http://mujerescreandocomunidad.blogspot.com>, 6.6.2020.

Literatur

- Aquino, María Pilar (1996): Feminist theology, Latin America. In: Russel, Letty M./Clarkson, Shannon J. (Hg.): Dictionary of feminist theologies. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 114-116.
- Aquino, María Pilar (1997): Lateinamerikanische Feministische Theologie. In: Fonet-Betancourt, Raúl (Hg.): Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Band 2: Kritische Auswertung und neue Herausforderung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 291-323.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika/Mies, Maria (1997): Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive. München: Frauenoffensive.
- Brand, Ulrich (2016): Neo-Extraktivismus. Aufstieg und Krise eines Entwicklungsmodells. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 39, 21-27.
- Cabnal, Lorena (2010): Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR (Hg.): Feminismos diversos: El feminismo comunitario. Las Segovias: Editorial ACSUR, 11-25.
- Cabnal, Lorena (2018): TZKÁT. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. In: Ecología Política 54, 98-102.
- Chipana Quispe, Sofia (2020): Relationale Wissensbestände und Spiritualitäten in Abya Yala. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 20 (1), 43-52.
- CIRDI (2017): The Rise in Conflict Associated with Mining Operations. What Lies Beneath? <https://cirdi.ca/wp-content/uploads/2017/06/Conflict-Full-Layout-060817.pdf>, 8.3.2021.
- Duarte, Bastian/Ixkic, Ángela (2012): From the margins of Latin American Feminism: Indigenous and Lesbian Feminisms. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 38 (1), 153-178. <https://doi.org/10.1086/665946>
- Dussel, Enrique (1988): Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Ellacuría, Ignacio (1995): Utopie und Prophetie. In: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. Band 1. Luzern: Edition Exodus, 383-431.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2017): De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. In: Solar 12 (1), 141-171.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys/Gómez Correal, Diana/Ochoa Muñoz, Karina (Hg., 2014): Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.
- Estermann, Josef (2019): Befreiung oder Unterdrückung? Mission und Theologie in der wechselvollen Geschichte von Kolonialismus und Dekolonisation. Zürich: LIT.
- Franziskus (2015): Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Vatikan: Vatikanische Druckerei. www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_ge.pdf, 20.3.2021.

- Freitas, Maria Carmelita de (2003): Género/Teología feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER (Org.): Género e teologia. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 13-33.
- Gargallo Celentani, Francesca (2014): Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Bogotá: Desde Abajo.
- Gebara, Ivone (2019): Condimentos feministas a la teología. Montevideo: Doble Clic.
- Graneß, Anke/Kopf, Martina/Kraus, Magdalena (2019): Feministische Theorie aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: facultas Verlag.
- Gudynas, Eduardo (2014): Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Red Peruana por una Globalización con Equidad/CooperAcción/Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Gutiérrez, Gustavo (1971): Teología de la Liberación. Salamanca: Sigueme.
- Guzmán Arroyo, Adriana (2019): Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos. La Paz: Tarpuna Muya.
- Hernández, Rosalva Aída/Canessa, Andrew (Hg., 2012a): Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes. Lima: IWGIA.
- Hernández, Rosalva Aída/Canessa, Andrew (2012b): Identidades indígenas y relaciones de género y la Región Andina. In: Dies. (Hg.): Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes. Lima: IWGIA, 10-42.
- Hoetmer, Raphael (2013): Minería, movimientos sociales y las dispuestas del futuro: claves de lectura y pistas de reflexión-acción. In: Hoetmer, Raphael/Castro, Miguel/Daza, Mar/ De Echave C., José/Ruiz, Clara (Hg.): Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios. Lima: CooperAcción/PDGT/AcSur Las Segovias/EntrePueblos, 265-282.
- Isasi-Díaz, Ada María (1996): Experiences. In: Russel, Letty M./Clarkson, Shannon J. (Hg.): Dictionary of feminist theologies. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 95-96.
- Isasi-Díaz, Ada María (2000): Der Alltag, ein wesentliches Element der Realität. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrung und Option für das Leben. [Denktraditionen im Dialog, Bd. 9] Frankfurt: IKO, 480-499.
- Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung. Tübingen: A. Francke.
- Lander, Edgardo (Hg., 2000): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Lugones, María (2010): Toward a Decolonial Feminism. In: Hypatia, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago/Grosfoguel, Ramón (Hg.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 127-167.

- Meyer-Wilmes, Hedwig (1996): Zwischen lila und lavendel: Schritte feministischer Theologie, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Mies, Maria/Shiva, Vandana (1993): Ecofeminism. London: Zed Books.
- Mignolo, Walter (2009): Epistemic disobedience. Independent Thought and De-Colonial Freedom. In: Theory, Culture & Society 26 (7-8), 1-23.
- OCMAL (2020): Conflictos Mineros en América Latina, Extracción, Saqueo y Agresión: la minería avanza junto als virus. Estado de situación en 2020. www.ocmal.org/wp-content/uploads/2020/10/Conflictividad-minera-y-Covid-2020-1.pdf, 8.3.2021.
- Paredes, Julieta (2014): Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario. Mexico: El Rebozo/Zapateándole/Lente Flotante/En cortito que's palargo/AliFeM AC.
- Quijano, Aníbal (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Hg.): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, Martín/Schmalz, Stefan (Hg., 2019): Extraktivismus. Lateinamerika nach dem Ende des Rohstoffbooms. München: oekom.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015): Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): Ch'ixinakax utxiwa. Eine Reflexion über Praktiken und Diskurse der Dekolonialisierung, Münster: Unrast.
- Rojas Salazar, Marilú (2012): La „Ecosofía“. Una propuesta Ecofeminista liberadora desde América Latina. www.donesesglesia.cat/documentos/ecosofia.pdf, 9.3.2021.
- Rojas Salazar, Marilú (2017): Teología feminista decolonial en Abya Yala. [Vortrag auf dem XXXVII Congreso „Mujeres y Religión“, Madrid 2017] <http://www.redescristianas.net/teologia-feminista-decolonial-en-abya-yaladra-marilu-rojas-salazar>, 6.6.2020.
- Rosada Nunes, María José Fontelas (1996): Die Stimme der Frauen in der latein-amerikanischen Theologie. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 32 (1), 3-13.
- Saranyana, Josep-Ignasi/Alejos Grau, Carmen José (2002): Teología en América Latina. Vol. III. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001). Frankfurt am Main: Vervuert.
- Schaumberger, Christine (1988): „Ich nehme mir meine Freiheit, damit ich nicht sterbe“. Überlegungen zu einer feministischen Theologie der Befreiung im Kontext der „Ersten“ Welt. In: Schaumberger, Christine/Maaßen, Monika (Hg.): Handbuch Feministische Theologie. Münster: Morgana, 332-361.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth (1987): Der endlose Tag. In: Concilium 23 (6), 435-439.
- Shiva, Vandana (1989): Staying Alive – Women, Ecology and Survival in India. London: Zed Books.
- Silva Santisteban, Rocío (2017): Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias. www.demus.org.pe/wp-content/uploads/2018/02/Mujeresyconflictos_Convenio.-2017.pdf, 8.3.2021.

- Zaragocín, Sofia/Carreta, Martina Angela (2021): Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment. In: Annals of the American Association of Geographers 111(5), 1503-1518. <https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1812370>
- Zibechi, Raúl (2020): Akkumulation durch Raub und systemische Gewalt. In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 56 (1), 4-14.

ABSTRACT In Latin America, violence against women has increased significantly in recent years, as has the extractivist exploitation of nature. Recent social movements and theoretical approaches address both phenomena in their structural context and aim for a radical change of the underlying capitalist-colonial-patriarchal structure of society. Their claims for a real decolonisation, which is linked to indigenous cosmovisions and conceptions of society, represent challenges for a feminist liberation theology. In this sense, we explore how feminist liberation theology can be linked to recent approaches of decolonial and indigenous feminisms in order to participate in the construction of horizontal, reciprocal relationships between women, humans and non-human nature.

Sandra Lassak
sandra.lassak@misereor.at

Magdalena Andrea Kraus
magdalena.kraus@univie.ac.at

Jonathan Scalet
jonathan.scalet@gmail.com