

Die Reihe »Theologie interkulturell«  
wird herausgegeben von »Theologie interkulturell« e. V.  
am Fachbereich Katholische Theologie  
der Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Frankfurt am Main  
[www.theologie-interkulturell.de](http://www.theologie-interkulturell.de)

Birgit Weiler

**Gut leben – Tajimat Pujút**

Prophetische Kritik aus Amazonien  
im Zeitalter der Globalisierung

Matthias Grünewald Verlag

## **VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS  
ESCHBACH  
GRÜNEWALD  
THORBECKE  
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe  
mit Sinn für das Leben

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten  
© 2017 Matthias Grünewald Verlag,  
ein Unternehmen der Verlagsgruppe Patmos  
in der Schwabenverlag AG, Ostfildern  
[www.gruenewaldverlag.de](http://www.gruenewaldverlag.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: Andrea Töcker, Neuendettelsau  
Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach  
Hergestellt in Deutschland  
ISBN 978-3-7867-3052-1

# Inhalt

Ein Wort des Dankes .....	11
Einleitung: Ein biographischer Zugang .....	13
1. Amazonien als <i>Locus theologicus</i> .....	19
1.1 Grundsätzliche Überlegungen .....	19
1.2 Die Awajún und Wampis – ihre Lebenswelt .....	22
1.2.1 Kulturell, sozial und politisch marginalisiert .....	23
1.2.2 Sichtbares Hervortreten der Indigenen .....	26
1.2.3 Vielfalt, ein Charakteristikum des Amazonasgebietes .....	28
1.2.4 Globale Bedeutung des Amazonasgebietes .....	30
1.2.5 Neo-Extraktivismus im Amazonasgebiet – eine wachsende Bedrohung .....	30
2. „Gut leben“ – <i>Tajimat Pujut</i> – in der Kultur der Awajún und Wampis .....	35
2.1 „Gut leben“ – ein Ausdruck von Weisheit .....	36
2.2 „Gutes Leben“ – eine Utopie? .....	37
2.3 Berührungspunkte mit der biblischen Tradition der Heilspropheten .....	39
2.4 „Gut leben“ – eine inhaltliche Bestimmung .....	40
2.4.1 „Gut leben“, Lebensqualität und Raum für Gratuität .....	42
2.4.2 Die indigene Kosmovision – Alles steht miteinander in Beziehung .....	44
2.4.3 Die herausragende Bedeutung des Territoriums .....	45
2.4.4 „Gutes Leben“, Gendergerechtigkeit und die Kunst der Konsensfindung .....	47
2.4.5 Potential für politische Transformationen .....	50

2.5	Eine andere Lesart von Entwicklung und Fortschritt .....	50
2.5.1	Rohstoffreichtum und „Entwicklung“ – kritische Betrachtungen .....	51
2.5.2	„Gutes Leben“ – ein gesellschaftlicher Gegenentwurf .....	54
2.5.3	Kritische Anfragen an das westliche Entwicklungsverständnis .....	56
2.6	Ein „prophetischer“ Beitrag .....	58
3.	Wegmarken einer <i>Iglesia Amazónica</i> .....	61
3.1	Ein neues Pfingsten .....	61
3.2	Starke Impulse zu Aufbruch und Transformation .....	62
3.2.1	Das Wagnis der Inkulturation 65	
3.2.1.1	Inkulturation als praktizierte Solidarität .....	66
3.2.1.2	Aus dem Evangelium leben: Was uns die Awajún und Wampis lehren .....	68
3.2.1.3	Das Evangelium, eine prophetische Botschaft .....	71
3.2.1.4	Praktizierte Inkulturation: Der Weg entsteht beim Gehen .....	73
3.3	Inkulturation und Interkulturalität: Lernerfahrungen in sich wandelnden Kontexten .....	78
3.4	Überwindung von Eurozentrismus und Neokolonialismus ....	80
3.5	„Gutes Leben“ – eine Vision mit Erdung .....	82
3.5.1	Partei ergreifen im Geist Jesu .....	84
3.5.2	„Gutes Leben“ innerhalb der Kirche: Anfragen und Impulse	86
3.5.2.1	Ämterstrukturen in plurikultureller Perspektive .....	87
3.5.2.2	Mit Freude und Sinn für Humor .....	89

4.	Das wirkmächtige Wort: Mythos, <i>Anent</i> , Gotteswort .....	91
4.1	Mythen, Ausdruck kollektiver Sinnstiftung .....	91
4.2	In Mythen „verstrickt“ .....	93
4.2.1	Kontexte des Erzählens .....	94
4.2.2	Die Kunst des Mythenerzählens .....	95
4.2.3	Ein anderes Zeitkonzept .....	97
4.3	Der Mythos von <i>Etsa</i> und <i>Ajáim</i> .....	100
4.3.1	Wesentliche Erzählinhalte .....	100
4.3.2	Eine Auslegung des Mythos: Zentrale Gedanken .....	102
	4.3.2.1 <i>Etsas</i> Maßlosigkeit und ihre Folgen .....	102
	4.3.2.2 Eine unerwartete Wende .....	104
	4.3.2.3 Dem Ungeheuer Grenzen setzen .....	104
4.4	Der Mythos von <i>Núnkui</i> .....	106
4.5	<i>Anent</i> , wirkmächtige Lieder .....	107
4.6	Die Wirkmacht des Gotteswortes .....	110
4.6.1	Jesus, Gottes wirkmächtiges Wort .....	111
4.6.2	Herausforderungen für eine inkulturierte Verkündigung .....	112
5.	Krankheit, Tod und Schadenszauber: Eine kritische Lektüre in anthropologischer und pastoraltheologischer Perspektive .....	115
5.1	Die spirituelle und soziale Dimension von Krankheit .....	115
5.2	Schamanen, ein ambivalentes Phänomen .....	117
5.2.1	Schadenszauber in Zeiten großer kultureller Umbrüche .....	119
5.2.2	Überzeugungen junger Indigener in Bezug auf den Schadenszauber .....	122
5.3	Pastoraltheologische Überlegungen .....	124
5.3.1	Krankheit und Tod: Unterschiedliche existentielle Deutungen .....	124

5.3.2	Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen Jesu im Kontext der Awajún- und Wampis-Kultur .....	126
5.3.3	Prophetisches Zeugnis für die Achtung der Menschenwürde und Menschenrechte .....	129
5.3.4	Pastorales Engagement in Wort und Tat .....	130
<b>6.</b>	<b>Junge Indigene im Kulturwandel .....</b>	<b>133</b>
6.1	Tief greifende sozio-kulturelle Veränderungen .....	133
6.2	Katholische Kirche – vorrangige Option für die Jugend und Bildungsauftrag .....	136
6.3	Was junge Indigene an der eigenen Kultur und an fremden Kulturen wertschätzen .....	142
6.4	Schwierigkeiten und Defizite in der Tradierung an die nachfolgenden Generationen .....	146
6.5	Beginnender Wandel im Verständnis der Geschlechterrollen	150
6.6	Ideale und Erwartungen im Hinblick auf Heirat und Ehe .....	151
6.7	Positionen zu Bergbau, Erdölförderung und „Entwicklung“	154
6.8	Kulturelle Umbrüche, interkulturelle Beziehungen und interkulturelle Schulbildung – Perspektiven und Herausforderungen .....	156
<b>7.</b>	<b>Zur „Katholizität“ berufen – Kirche im interkulturellen und interreligiösen Dialog um ein „Gutes Leben“ für alle .....</b>	<b>161</b>
7.1	Katholizität in einer Welt kultureller und religiöser Vielfalt	161
7.2	Grundzüge indigener Theologien .....	164
7.2.1	Eine eigene Methode des Theologietreibens .....	166
7.2.2	Das indigene Konzept des „Guten Lebens“ und Inhalte des christlichen Glaubens – Berührungs- sowie Anknüpfungspunkte .....	169
7.3	„Gutes Leben“ und Nachhaltigkeit .....	174
7.4	Entwicklung, ein problematischer Begriff .....	176

7.5	Zum prophetischen Zeugnis gerufen .....	178
7.5.1	Das Hervortreten der Indigenen und Nachkommen der Afrikaner – ein Kairós .....	181
7.5.2	Lebensdienliches Wirtschaften fördern .....	184
7.5.3	Die Notwendigkeit einer kulturellen Transformation .....	187
7.5.4	Etwas Neues kommt zum Vorschein (Jes 43,19) .....	189
Abschließende Betrachtungen und Ausblick .....		195
Literaturverzeichnis .....		201
Verzeichnis der Internetquellen .....		211
Im Buch zitierte kirchliche Dokumente .....		213
Abkürzungsverzeichnis .....		215



## Ein Wort des Dankes

Ich möchte mich sehr herzlich bei allen bedanken, die mich eingeladen haben, die Gastprofessur „Theologie interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main im Wintersemester 2014 wahrzunehmen, und mir in dieser Zeit wichtige Gesprächspartner waren.

Mein aufrichtiger Dank gilt an erster Stelle meinem Gastgeber, Prof. Dr. Thomas Schreijäck, der viel Zeit und Energie in die vorbereitenden und nachbereitenden Arbeiten der Gastprofessur investiert hat und dafür sogar nach Lima gereist ist. Mit Dankbarkeit erinnere ich mich an die inspirierenden Gespräche, die wir während seines Peru-Aufenthaltes mit Blick auf die anstehende Gastprofessur geführt haben. Prof. Dr. Schreijäck hat mir nicht nur die Ausübung der Gastprofessur, sondern auch diese aus meinen Vorlesungen hervorgegangene Publikation ermöglicht.

Von Herzen danke ich auch allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Professur für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Kerygmatik, insbesondere Benedikt Rikels, der mich während der Gastprofessur begleitet und mir in vielen organisatorischen und technischen Fragen sehr hilfsbereit und kompetent zur Seite gestanden hat. In besonderer Weise danke ich Beate Müller, der Sekretärin der Professur, die mit viel Engagement, Geduld, großer Gründlichkeit und viel sprachlichem Feingefühl mein Manuskript Korrektur gelesen hat.

Meinen Dank möchte ich auch allen aussprechen, die mich in Gesprächen in der Entwicklung meiner Reflexionen zum *Tajimat Pujut*, die ich im vorliegenden Buch zum Ausdruck bringe, begleitet haben und deren freundschaftlich-kritische Kommentare, Anregungen und Hinweise mich inspiriert und immer wieder neu dazu herausgefordert haben, meine Gedanken weiterzuentwickeln, um dem Thema in seiner interkulturellen Perspektive und Komplexität gerecht zu werden. Das gilt vor allem für die Dozenten am Fachbereich, einschließlich der Emeriti, ganz besonders aber für all jene, die sich wöchentlich im Anschluss an die Gastvorlesung die Zeit zu Austausch und angeregter Debatte über die jeweiligen Inhalte genommen haben: Prof. Dr. Wolfgang Gantke, Prof. Dr. Johannes Hoffmann, Maria Hoffmann, Prof. Dr. Michael Raske, Prof. Dr. Thomas Schreijäck und Prof. Dr. Pius Siller, wie auch für andere Wegbegleiter, mit denen ich in Freundschaft verbunden bin. Hier möchte ich namentlich Prof. Dr. Michelle Becka, Prof. Dr. Margit Eckholt, Prof. Dr. Gmainer-

Pranzl, Dr. Annegret Langenhorst, Dr. Sandra Lassak und Johannes Mütter nennen.

In ganz besonderer Weise danke ich den Mitgliedern der beiden indigenen Völker der Awajún und Wampis, die mir Anteil an ihrem Leben geschenkt, mich mit viel Geduld und Engagement in ihre Kultur eingeführt und mir erschlossen haben, was für sie *Tajimat Pujut*, „gut leben“, bedeutet. Im Austausch und gemeinsamen Handeln habe ich das prophetische Potential ihrer Vision des „Guten Lebens“ für die notwendige Umgestaltung unserer Kulturen erfahren können. Ohne diese Menschen wäre das vorliegende Buch nicht entstanden. *Kuashat See!*

Frankfurt am Main / Santa María de Nieva 2016

## Einleitung: Ein biographischer Zugang

Meine Reflexionen, die ich in diesem Buch darlege, sind im Kontext meiner jahrelangen Zusammenarbeit mit den beiden indigenen Völkern der Awajún<sup>1</sup> und Wampis entstanden, die im Amazonasgebiet Perus nahe der Grenze zu Ecuador leben. Ich bin vor allem in engem Kontakt mit den Awajún und Wampis, die in den Provinzen Condorcanqui und Bagua angesiedelt sind. Dieses Gebiet gehört zum Vikariat Jaén, mit dem ich vor allem in der so genannten *Zona Pastoral de Selva* zusammenarbeite, also in dem pastoralen Raum, der das bereits genannte geographische Gebiet der beiden Provinzen umfasst mit seinem dichten Regenwald, der kleinen Stadt Santa María de Nieva, mehreren Ortschaften an den Landstraßen und vielen indigenen Dorfgemeinschaften sowohl entlang der Verbindungsstraßen als auch zu beiden Seiten der fünf Flüsse, die das Gebiet durchziehen. Hier begleite ich seit längerer Zeit den Prozess der Ortskirche, sich in lebendiger Weise den Weg der Inkulturation sowie des interkulturellen und interreligiösen Dialogs, den diese schon bald nach dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hatte, in einem geistlichen Unterscheidungsprozess zu vergegenwärtigen. In diesem Prozess soll verstärkt ins Bewusstsein gehoben werden, wie der Weg der Inkulturation und interkulturellen Begegnung während all der Jahre verlaufen ist. Es sollen gute und schwierige Momente sowie Umkehrprozesse erinnert und Lernerfahrungen als auch wechselseitige Bereicherungen zum Ausdruck gebracht werden. Ebenso identifizieren im Verlauf des Prozess alle, die miteinander die Pastoral gestalten, nämlich Indigene und Nicht-Indigene, Priester, Ordensleute und Laien, in einem gemeinsamen Reflexionsprozess die neuen pastoralen Herausforderungen, die sich gegenwärtig durch die kulturellen Umbrüche und spannungsreichen sozio-politischen Entwicklungen in diesem Teil des Amazonasgebietes der Ortskirche stellen. Miteinander suchen sie im Licht des Glaubens nach Antworten darauf.

Auf meinen Reisen zu den verschiedenen indigenen Dorfgemeinschaften in jenem Teil des Amazonasgebietes sehe ich immer wieder mit Staunen die überwältigende Schönheit der Natur mit der üppigen Vegetation

---

<sup>1</sup> Awajún bzw. Wampis ist die Selbstbezeichnung der beiden indigenen Völker gemäß ihren einheimischen Sprachen. Der Gebrauch der beiden Selbstbezeichnungen überwiegt bereits in der spanischsprachigen Fachliteratur. In der deutschsprachigen Literatur finden sich häufig noch die Bezeichnungen „Aguaruna“ und „Huambisa“. Aus Respekt vor den beiden Völkern verwende ich ihre Selbstbezeichnung.

des Regenwaldes und dem Farbspiel vielfältiger Grüntöne, den Flussläufen und zahlreichen Wasserfällen. Zugleich erfahre ich auch die Gefahren, die diese Natur birgt, zum Beispiel in Form von bedrohlichen Stromschnellen und Strudeln der Flüsse, wo insbesondere in der Regenzeit jährlich Menschen tödlich verunglücken, und in Form von giftigen Tieren wie Schlangen und Skorpionen, die eine lebensgefährliche Bedrohung für die Menschen sein können. Schon bald habe ich im Kontakt mit den Awajún und Wampis gelernt, dass ihre Kosmvision<sup>2</sup> und Konzeption des *Tajimat Pujut* („gut leben“ oder „Gutes Leben“) nichts mit einer Naturromantik zu tun haben, sondern mit einer respektvollen und verantwortlichen Beziehung zur Erde sowie mit einer tätigen Sorge um das Gemeinwohl. Auf meinen Fahrten nehme ich auch mit Betroffenheit die ökologischen Schäden wahr, die dem Regenwald durch eine schrankenlose und schnell zunehmende Ausbeutung verschiedener Rohstoffe zugefügt werden. In den Gesprächen mit indigenen Leitern, Familienvätern und -müttern sowie jungen Menschen höre ich von den weniger sichtbaren, aber mit entsprechenden technischen Verfahren inzwischen nachgewiesenen Auswirkungen der Umweltverschmutzung im Zuge der Rohstoffausbeutung. In meiner Arbeit erfahre ich, wie sich viele Dorfgemeinschaften der Awajún und Wampis, ihre Leiter und indigenen Organisationen um ihre Zukunft sorgen. Sie leisten Widerstand gegen Großprojekte in ihrem Gebiet zur Ausbeutung von Rohstoffen, zum Bau von Staudämmen für Wasserkraftwerke und zur Anlage von Monokulturen für den so genannten Agrobusiness, den Anbau und die Vermarktung landwirtschaftlicher Produkte durch große Privatunternehmen. Denn diese gefährden nach Auffassung vieler indigener Organisationen mittelfristig den Fortbestand des Regenwaldes und seiner fragilen Ökosysteme. In ihrem Widerstand sowie in den Alternativen dazu, die sie gegenüber der Regierung und in der Gesellschaft einfordern, spielt ihre Konzeption des „Guten Lebens“ eine wichtige Rolle.

---

<sup>2</sup> Unter Kosmvision verstehe ich „die ganzheitliche Schau der Welt als einem geordneten Kosmos. Eine Kosmvision ist die in Sprache verdichtete Erfahrung, Kenntnis und Interpretation vom Leben als ganzem mit seinen Ordnungs- und Funktionsprinzipien. Sie stellt eine kollektive Interpretation der Wirklichkeit dar, die das Denken des Individuums strukturiert und orientiert“ (Weiler 2011, 97f). Im Anschluss an Carlos Lenkersdorf möchte ich an dieser Stelle hervorheben, „daß Kosmvision und das entsprechende Verhalten nicht voneinander zu trennen sind. [Denn] die Kosmvision ist nicht nur eine Sache des Kopfes, der Mentalität oder des Intellekts, sondern ergreift die Menschen als ganze und damit auch in ihrer Leiblichkeit und dementsprechend in ihrem Verhalten. Deshalb reden wir auf Spanisch auch von *cosmovivencia*, einem Begriff, für den uns das entsprechende deutsche Wort fehlt“ (Lenkersdorf 1999, 130).

Dieses Konzept ist vor allem durch die andinen Völker in Bolivien und Ecuador unter dem Namen *Sumak kawsay* (in Quechua) und *Suma qamaña* (in Aymara) international bekannt geworden und hat das öffentliche Interesse geweckt.<sup>3</sup> Wie man beobachten kann, hat in den vergangenen Jahren aus verschiedenen Gründen das Interesse am „Guten Leben“ auch in Europa merklich zugenommen. Allerdings besteht die Gefahr, dass es zu einem Modebegriff wird, in den jeweils sehr unterschiedliche Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen hineinprojiziert werden; ebenso ist die Tendenz zu beobachten, das Konzept des „Guten Lebens“ zu kommerzialisieren. Daher war und ist es mir ein Anliegen, von den Awajún und Wampis zu erfahren, was sie unter *Tajimat Pujut* („gut leben“ oder „Gutes Leben“) verstehen, was es für ihren Lebensalltag und ihr Engagement im Hinblick auf eine gute Zukunft für ihre Völker bedeutet, aber auch, womit sie ringen, was ihrer Auffassung nach ein „Gutes Leben“ in Gemeinschaft bedroht, nicht nur „von außen“ mit negativer Einwirkung auf die eigene Kultur, sondern auch durch Praktiken innerhalb der indigenen Kultur. Ich habe Repräsentanten und Repräsentantinnen beider Völker ebenso danach gefragt, was ihrer Überzeugung zu einem „*Mal vivir*“<sup>4</sup> (einem „Schlechten Leben“) im Gegensatz zu einem „*Buen Vivir*“ (einem „Guten Leben“) führt.

Im Sinn eines phänomenologischen Zuganges bemühe ich mich darum, das Phänomen des *Tajimat Pujut* so weit wie möglich von den Awajún und Wampis und ihrer Kosmovision her zu verstehen. Daher ist es mir ein Anliegen, in meinen zahlreichen Begegnungen und Gesprächen die Wirklichkeit so weit wie möglich aus der Perspektive meiner indigenen Gesprächspartner zu betrachten, mir von ihnen erschließen zu lassen, wie sie die Wirklichkeit wahrnehmen und sich in ihr verorten, wie sie mit Blick auf die Zukunft leben wollen und was sie diesbezüglich von der katholischen Kirche<sup>5</sup> erwarten. Dies ermöglicht es mir, mit Hilfe der Menschen das befreiende und transformative Potenzial in ihrer Konzeption des *Tajimat pujut* („gut leben“ bzw. „Gutes Leben“) zu erkennen. Dabei geht es mir nicht um einen Perspektivenwechsel oder eine Perspektivenverschmelzung, sondern um eine „Perspektivenübernahme“;<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Bolivien und Ecuador haben das Prinzip des „Guten Lebens“ jeweils in ihre Verfassung aufgenommen. In Peru ist dies nicht der Fall.

<sup>4</sup> Der Ausdruck wurde im Spanischen insbesondere durch José María Tortosa eingeführt. Vgl. Tortosa 2011, 9–36.373–386.

<sup>5</sup> Ich spreche hier explizit von der katholischen Kirche, da in der Region auch viele andere christliche Kirchen, insbesondere Pfingstkirchen, präsent sind.

<sup>6</sup> Geulen 1982, 12 und öfter.

also „um das Hereinnehmen der anderen Perspektive und ihre Koordination mit der eigenen“.<sup>7</sup> Denn diese verhilft meiner Erfahrung nach nicht nur zu einem vertieften Verständnis des Anderen, sondern zugleich auch zum Handeln in einem gemeinsamen Handlungsfeld.

Meine Arbeit ist sehr davon geprägt, dass ich Teil einer Ortskirche bin, die für viele Awajún und Wampis, Christen verschiedener Kirchen und Nicht-Christen,<sup>8</sup> eine wichtige Dialogpartnerin und Weggefährtin ist.

An dieser Stelle möchte ich einige Begriffe klären, die in meinen Überlegungen zentral sind und die ich häufig gebrauche. Ich verwende den Begriff „indigene Völker“ im Sinn des Übereinkommens 169 über „eingeborene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern“ (Indigenous and Tribal Peoples Convention) der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), einer „Sonderorganisation der Vereinten Nationen“.<sup>9</sup> Zu den Schüsselementen der Definition, die ich auf die Gemeinschaften der Awajún und Wampis anwende, gehört, dass es Völker sind mit einer eigenen Geschichte, die lange vor die Kolonialzeit zurückreicht, mit einer eigenen Kultur und Sprache sowie mit einer eigenen ethnischen Identität. Sie sind fest dazu entschlossen, ihr angestammtes Territorium zu erhalten, weiterzuentwickeln und an die folgenden Generationen weiterzugeben. Der Klarheit halber soll hier hervorgehoben werden, dass gemäß der Konvention 169 der Begriff „Volk“ in Verbindung mit dem Adjektiv „indigen“ bzw. „indianisch“ nicht im Sinn eines Nationalvolkes mit einem eigenen Staat zu verstehen ist.

In meinen Reflexionen übernehme ich den Sprachgebrauch in der Kulturanthropologie und Theologie, die Adjektive „indigen“ und „indianisch“ synonym zu verwenden. Ebenso gebrauche ich die Bezeichnung „originäre Völker“ bzw. „autochthone“ oder „ursprüngliche“ Völker (verschiedene Übersetzungen für *pueblos originarios* im Spanischen), die sich in vielen Ländern Lateinamerikas immer mehr als politisch korrekte Bezeichnung durchsetzt. Sie erinnert daran, dass es sich bei den so bezeichneten Völkern um die ursprünglichen Völker auf dem amerikanischen Doppelkontinent (Nord- und Südamerika) handelt.

In meinen Darlegungen verstehe ich das Wort Kultur als einen Korrelatbegriff zu Natur. Es umfasst demnach alles, was nicht von Natur gege-

---

<sup>7</sup> Ebd., 12.

<sup>8</sup> Ein Teil der Awajún und Wampis gehört keiner der christlichen Kirchen an, sondern praktiziert die eigene traditionelle Religiosität, die eng mit der Kosmovision der beiden Völker verbunden ist.

<sup>9</sup> ILO-Berlin o.J., Internetquelle. Abruf vom 12.03.2017. Hier und anderswo werden die jeweiligen Internetquellen im Literaturverzeichnis am Ende des Buches angegeben.

ben, sondern vom Menschen geschaffen bzw. transformiert worden ist. Der Mensch zeichnet sich durch einen symbolisch vermittelten Umgang mit der Welt aus. Daher gebrauche ich den Begriff Kultur im Sinn von jenem „Komplex von Sinnsystemen oder [...] von ‚symbolischen Ordnungen‘, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken“.<sup>10</sup> Wie Pius Siller darlegt, kann sich die Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft „in zahlreichen Merkmalen ausdrücken: in Sprache, [...], in Symbolen und deren Verwendung, in Mythen und Riten, in Lebensstilen und Vorstellungen vom gelungenen Leben“.<sup>11</sup> In meiner Arbeit mit den Awajún und Wampis erfahre ich intensiv, dass ein Wechselverhältnis zwischen Mensch und Kultur besteht, der Mensch also Kultur gestaltet und in diesem Sinn „Schöpfer“ von Kultur ist und zugleich die Kraft von Kultur(en) erfährt, die seine Identität und sein Leben gestaltet. Somit ist er zugleich „Geschöpf“ der Kultur.

Wenn ich im Folgenden den Begriff „Erde“ gebrauche, beziehe ich mich damit vornehmlich auf das globale Ökosystem Erde. Im Unterschied zu den indigenen Völkern im andinen Raum gebrauchen die Awajún und Wampis sowie viele andere indigene Völker im Amazonasgebiet Perus weniger den spanischen Begriff *la tierra* (Land/Erde), sondern ziehen seit einiger Zeit den Begriff „territorio“ (Territorium) vor. Die Bedeutung dieses Begriffes und die Gründe für seinen bevorzugten Gebrauch werde ich in meinen Ausführungen zum *Tajimat Pujut* (2.4.3) darlegen.

---

<sup>10</sup> Reckwitz 2000, 84. Hervorhebungen im Text von Reckwitz.

<sup>11</sup> Siller 1999, 23.



# 1. Amazonien als *Locus theologicus*

## 1.1 Grundsätzliche Überlegungen

Ich verstehe das Amazonasgebiet als einen *locus theologicus*, als Ort einer vertieften theologischen, insbesondere pastoraltheologischen Erkenntnisgewinnung. Hier stellt sich die Frage, worin dieses Verständnis gründet. In Antwort darauf sei zunächst angeführt, dass bereits Melchior Cano (1509–1560), Verfasser des einflussreichen Werkes *De loci theologici*, zwischen den eigentümlichen Orten der Theologie, den so genannten *loci propii*, „d.h. der Theologie als Theologie zuzurechnenden Fundstellen“<sup>12</sup> und den *loci alieni*, den „fremden“ *loci*, unterschieden hatte. Dies bedeutet nicht, dass die *loci alieni* weniger wesentlich für die theologische Erkenntnis und Argumentation wären als die *loci propii*, sondern nur, dass sie nicht ausschließlich der Theologie, sondern auch anderen Wissenschaften als Erkenntnisorte dienen. Unter den *loci alieni* nennt Cano bereits die Geschichte.

Die *loci theologici* müssen im Lauf der Geschichte notwendigerweise fortgeschrieben werden aufgrund der Wandlungen in den menschlichen Gesellschaften und im Wissenschaftsverständnis.<sup>13</sup> Das II. Vatikanische Konzil hat dies mit seiner theologischen Rede von den „Zeichen der Zeit“ vollzogen, in denen sich das Wirken des Geistes Gottes in Geschichte und Gesellschaft manifestiert. Es hat auch betont, dass es für eine zeitgemäße Auslegung des christlichen Glaubens in die verschiedenen Lebenskontexte hinein unerlässlich ist, dass Kirche und Theologie diese Zeichen mit großer Aufmerksamkeit wahrnehmen und im Licht des Wortes Gottes und der Nachfolge Jesu deuten. Im II. Vatikanischen Konzil erfahren die *loci alieni* „eine grundlegende Neubestimmung“<sup>14</sup>. Denn zu ihnen gehören gemäß dem Konzil neben der Geschichte auch die Kultur, die Gesellschaft und die Religionen. Die vom Konzil aufgeführten Topoi unterscheiden sich von den *Loci*, die Melchior Cano aufgelistet hatte, darin, dass sie „als Lebensgestalten einen alles durchformenden und somit transversalen Charakter haben“.<sup>15</sup> Im Anschluss daran sind sowohl die

---

<sup>12</sup> Hünemann 2003, 164.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Hünemann 2003, 207–251.

<sup>14</sup> Ebd., 224.

<sup>15</sup> Ebd., 225.

Geschichte der indigenen Völker in Amazonien als auch die Gesellschaft mit ihren komplexen Interaktionen, in der die indigenen Gemeinschaften leben, sowie die Kultur mit ihren Reichtümern und Ambivalenzen und die Religion bzw. Religiosität dieser Völker signifikante *loci theologici alieni*. Im Hinblick auf die Kulturen hat bereits das II. Vatikanum in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* würdigend anerkannt, dass „die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, auch der Kirche zum Vorteil [gereichen]“ (GS 44). Diese Reichtümer sind Quellen der Inspiration für eine interkulturelle und interreligiöse theologische Reflexion, wie in den folgenden Kapiteln aufgezeigt wird.

Die *Loci theologici* sind „wesentliche Referenzpunkte theologischer Arbeit“. <sup>16</sup> Es sind „Orte“ im metaphorischen Sinn, die der theologischen Erkenntnis, einschließlich einer vertieften Gotteserkenntnis und einer zeitgemäßen, kultursensiblen Auslegung des Glaubens, sowie der theologischen Argumentation dienen. Das Amazonasgebiet ist jedoch nicht nur in einem metaphorischen, sondern auch in einem realen, konkreten Sinn, in seiner geographischen und stofflichen Beschaffenheit ein *locus theologicus alienus*, ein Ort theologischer Erkenntnis. Dies ist in der Inkarnation Gottes und seiner radikal leiblichen Konkretion in Jesus Christus begründet. In Jesus offenbart sich Gott den Menschen in ihrer leib-seelischen Verfasstheit und somit in ihrem ganzen Sein in heilvoller, Leben schenkender Weise. Für das Menschsein ist die Beziehung zur Erde, die im christlichen Glaubensverständnis Schöpfung Gottes ist, konstitutiv, aber nicht absorbierend. Denn der Mensch ist Teil der Schöpfung und gerufen, sich als Geschöpf Gottes zu erkennen und aus dieser Beziehung zu leben, und zugleich frei, sich zur Schöpfung und ihrem Schöpfer zu verhalten. Durch seinen Leib ist der Mensch mit den anderen Geschöpfen verbunden, denn „leibliches Sein ist Mitsein“. <sup>17</sup> Ebenso wie der Mensch verdanken auch die anderen, nicht-menschlichen Geschöpfe ihre Existenz dem schöpferischen Schaffen Gottes. Daher ist der Mensch ihnen gegenüber in eine Beziehung der Mitgeschöpflichkeit gestellt.

Im interkulturellen und interreligiösen Dialog mit den Awajún und Wampis manifestiert sich sehr deutlich, dass für beide indigene Völker die Natur, in der sie leben und die für sie Mitwelt und nicht Umwelt ist, eine große spirituelle Bedeutung hat. Für diejenigen unter ihnen, die keine

---

<sup>16</sup> Ebd., 208.

<sup>17</sup> Wenzel 2003, 40.

Christen sind, sondern die traditionelle Religion ihres Volkes praktizieren, die eng mit der Natur verbunden ist, sind die Landschaften des Amazonasgebietes mit den vielen Flüssen, Bächen und Quellen, mit dem Regenwald, und hier insbesondere den Wasserfällen, spirituelle Orte der Begegnung mit den numinosen Wesen. Für die indigenen Christen ist Amazonien als ihr Lebensraum ein *locus theologicus proprius* in der Terminologie der westlichen theologischen Tradition, also ein originärer Ort der Gottesgegenwart und Begegnung mit dem Schöpfergott. Es ist ein wesentlicher Ort für ihre Gottesbeziehung; für viele indigene Christen ist die Natur des Amazonasgebietes ihr erster Zugang zu Gott.

Hier sei daran erinnert, dass in der Enzyklika *Laudato si'* die Entfaltung einer „ökologischen Spiritualität“ (*Laudato si'*, 216) angeregt wird, die „nicht von der Leiblichkeit, noch von der Natur oder den Wirklichkeiten dieser Welt getrennt ist, sondern damit und darin gelebt wird, in Gemeinschaft mit allem, was uns umgibt“ (*Laudato si'*, 216).<sup>18</sup> Insbesondere im Hinblick auf die indigenen Völker und ein angemessenes Verständnis ihrer Kultur, Kosmvision und Spiritualität ist es erforderlich, Amazonien in ganzheitlicher Weise, also auch in seiner bio-physischen Realität, als Ort theologischer Erkenntnisgewinnung zu verstehen. Denn dieser Ort hat in seiner physischen Beschaffenheit die Kosmvision und die darin gründende Konzeption vom *Tajimat Pujut* („gut leben“ oder „Gutes Leben“) sowie die Religiosität und Spiritualität der Awajún und Wampis und der anderen indigenen Völker im Amazonasgebiet entscheidend mitgeprägt. Zudem werden in der Kosmvision dieser Völker Natur und Kultur sowie Körper bzw. Leib (Materie) und Seele (Geist) nicht dualistisch einander entgegengesetzt. Vielmehr sind sie im indigenen Verständnis voneinander verschieden *und* zugleich eng aufeinander bezogen.

Im Folgenden sollen wichtige Charakteristika der beiden indigenen Völker und ihres Lebensraumes, der den Kontext bildet, in dem ihre Kosmvision und Konzeption des *Tajimat Pujut* („gut leben“ bzw. „Gutes Leben“) entstanden sind, kurz beschrieben werden.

---

<sup>18</sup> Ich zitiere die Enzyklika *Laudato si'* gemäß der vom Sekretariat der Deutschen Bishopskonferenz im Jahr 2015 erstellten Ausgabe.