

Ulrike Sallandt

Beyond Church, Society and Politics

Theologisch / Theologie herausgefordert im Gespräch
mit indigenen Weltanschauungen

DEUTSCH

ABSTRACTS

In meinem Beitrag bringe ich Levinas' Erkenntnis des Untergangs der Menschlichkeit und den darin liegenden Appell zur Rückkehr zum Leib in ein Gespräch mit indigener Weltanschauung. Dabei ist es mein Anliegen, das Denken von Emmanuel Levinas, dessen Überzeugung von körperlicher Erfahrung im Arbeitslager geprägt ist, auf weiten Raum zu stellen, indem ich – von indigener Überzeugung herausgefordert – versuche, es jenseits des Anthropologischen weiterzudenken. Levinas' Verlust seiner Familie in den menschengemachten Unmenschlichkeiten des Dritten Reichs lässt ihn Menschlichkeit andernorts, jenseits des Seienden, suchen. Dieses Narrativ, Streben nach Lebensraum an einem Ort außerhalb (Exteriorität), lässt sich im Gespräch, u. a. mit Lorena Cabnal, feministische indigene Aktivistin aus Guatemala, multirelational konkretisieren / weiten. Es zeigt sich das widerständige / befreiende Potential der Gemeinschaft, die anthropozentrische Grenzen sprengt, Leben zyklisch konstituiert und gestaltet. Leben wird primär körperlich und in-Beziehung wahrgenommen, in Beziehung immer wieder erlebt. Raum / Räumlichkeit in relationalen Dimensionen legt den fundamentalen Grundriss des Lebens. Theologisch produktiv erachte ich die Dimension des Körpers / der Körperlichkeit. Dabei vertiefe ich die relationale Beziehunghaftigkeit von Körper – Leben – Weltbezogenheit anhand des Konzepts des somatischen Wissens und spüre auf diese Weise einer performativen ästhetischen Theologie nach, die lernt / lernen muss, den Logozentrismus europäischen Denkens aufzubrechen, *soma* in seiner Bedeutung als Ort epistemologischer Produktion auszuloten.

Beyond church, society and politics. Theological challenges and challenging theology in dialogue with indigenous worldviews

This article brings theology in dialogue with indigenous worldviews based on Emmanuel Levinas' description of the demise of humanity and his appeal to return to the body. My aim is to extend Levinas' thinking, that is shaped by his corporeal experiences in labour camps, to other spaces by transcending anthropological confines through the challenging lens of indigenous beliefs. Losing his family in the human-inflicted inhumanities of the Third Reich led Levinas to seek humanity elsewhere, beyond the here and now. This narrative, this search for a place to live "outside of" (exteriority), is both concretised and expanded in conversation with Lorena Cabnal, a feminist indigenous activist from Guatemala, among others. It reveals the potential for resistance and liberation through community—its ability to break down anthropocentric boundaries and create a cyclical life. Life is primarily perceived in physical relation and repeatedly experienced through relation. Relational space / spatiality forms the fundamental framework of life. I consider the dimension of the body / corporeality to be theologically productive. Applying the concept of somatic knowledge, I further deepen the relational connectedness of body—life—worldliness and explore a performative aesthetic theology that learns/must learn to overcome the logocentrism of European thinking in order to locate the significance of soma as a place of epistemological production.

| KEY WORDS

réurrence; pachacuti; Sumak kawsay; Buen Vivir; Körperwissen; Religionsästhetik

réurrence; pachacuti; Sumak kawsay; buen vivir; bodily knowledge; religious aesthetics

| BIOGRAPHY

Ulrike Sallandt ist Professorin für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl-Ossietzky-Universität Oldenburg.

ORCID  0009-0004-5894-8467

E-Mail: ulrike.sallandt@uni-oldenburg.de

Einführende Überlegungen

Existenz bedeutet, beginnt und stiftet sich permanent in vielschichtigen differenzierten Beziehungsstrukturen, in denen der Mensch ein Element des / im organischen lebendigen Kosmos einnimmt. Lebensphilosophien wie die des *Buen Vivir* oder *Sumay kawsay* bringen die *Ecologia de Saberes* (2009; übers. *Ökologie des Wissens*) von Boaventura de Sousa Santos sowie den *Dialogo de saberes* (2025; übers. *Dialog des Wissens*) von Eduardo Leff zum Ausdruck. Dabei machen sie eben diese auf-, in- und miteinander bezogenen Beziehungshaftig- und Gemeinschaftlichkeit sichtbar. Dem „Mythos der Moderne“ (Dussel 1994), dem denkenden Ich cartesianscher Tradition und dem modernen Prozess des fähigen vernünftigen Individuums aufklärerischer Tradition tritt der *Pensamiento de complejidad* (übers. *Gedanke der Komplexität* [U. S.]) von Edgar Morin (vgl. Morin 2010) entgegen. Die komplexe, kosmische, planetarische, grundlegende Bindung / Abhängigkeit von allen und allem stiftet sich als zukunftsstragendes Lebensfundament der Vergangenheit. Organisationsformen des Zusammenlebens gründen auf dem existenziellen Recht von Mutter Erde (*Pachamama*) und (nicht-)menschlicher Komplementarität.

Es geht um die relationale Gestaltung des Lebensraums im Augenblick.

Differenzierende organisierende duale Strukturen sind nicht ausgeschlossen, richten sich aber gegen jede Art von Binarität, Hierarchie und Konkurrenz, denn dies sind Produkte neokolonialer neoliberaler kapitalistischer sogenannter moderner Entwicklung. Normative Orientierung stiftet sich primär methodisch im permanenten Prozess des komplexen Miteinanders, der sich gegen den sog. modernen linearen kapitalistischen Entwicklungsfortschritt richtet. Stattdessen geht es um den Lebensraum – seine relationale Gestaltung im Augenblick –, der sich indigener Überzeugung der Aymara zufolge stiftet und erfährt, „wo das Leben pulsiert und gefördert wird“ (Paredes 2013, 103; übers. U. S.). Interesse stiftet sich demnach wörtlich zwischen Seiendem, indem permanent *in-between* er-/gelebt werde und damit relationales Sein entstehe. Theologische Orientierung zurückzugewinnen, bedeutet methodisch radikal (um-)zudenken und loszulassen, zum körperlichen geschöpflichen Ganzen zurückzukehren, nicht nur Unausgesprochenes, sondern anders Sprechendes wahrzunehmen. Vom Untergang des Anthropozentrismus

herausgefordert suche ich anhand des Begriffs der *réurrence* von Emmanuel Levinas und dem andinischen Konzept *pachacuti*, den Appell der Rückkehr zur Menschlichkeit kritisch zu schärfen. Die sichtbare werdende Bedeutung von Körper / Körperlichkeit, die im indigenen Narrativ feministischer Bewegungen Lebensraum / Lebensschutz bedeutet, zeigt sich insbesondere als tragender, relationaler, räumlicher Grundriss allen Lebens (auf) der ganzen Welt. Anhand der Ästhetik in der Wahrnehmung versuche ich Potential und Bedeutung der Ökologie des Wissens zu vertiefen, die sich im Dialog der Gemeinschaften praxisnah konkretisiert. Die anschließende kritische Unterscheidung von *Sumak kawsay* und *Buen Vivir* nutze ich, um nicht nur den Appell zur Rückkehr, sondern vor allem das Wie zu bedenken. Theologisch herausgefordert lote ich das (selbst-) kritische Potential epistemologischer Alteritäten und sensibilisiere für ästhetische und performative Aufbrüche im theologischen logozentrischen Denken.

1 Epistemologischer Aufbruch: Anders theologisieren

1.1 Ohnmachtserfahrungen: Untergang des Anthropozentrismus

Die Gegenwart zeigt uns in vielerlei Hinsicht Ohnmachtserfahrungen, Situationen, in denen wir uns als Mensch in unserer eigenen Lebenswirklichkeit extrem herausgefordert oder gar überfordert fühlen. Möglicherweise erfahren wir vertraute Räume, bekannte Sprachlichkeit / Rhetorik, Lebensfundamente, die uns einst Halt gegeben haben im täglichen Miteinander, als fragil, brüchig und dem Untergang geweiht. Ohnmachtserfahrungen, Erfahrungen, in denen Menschen nicht mehr den ihnen bekannten Instrumentarium, sozialen Umgangs- und Verhaltensweisen, Handlungsgewohnheiten, sprachlichen Ausdrucksformen und Symbolen vertrauen können, dominieren in der Krise der Gegenwart, die zu Recht als eine Zivilisationskrise bezeichnet wird. Schauen wir auf Mikro- oder Makroebene zeigt sich eine politische Entwicklung einer einzigartigen noch nie dagewesenen Inszenierung des (un)freien Menschen, die bekannte fundamentale demokratische Werte vermissen lässt. Folge des Verlusts sind Prozesse der Radikalisierung, die – wörtlich gesprochen – ermöglichen, sich (ideologisch) zu verwurzeln, damit den Schein wahren, Halt im Leben zu geben. Emmanuel Levinas, der eine Philosophie nach Auschwitz entwickelt hat, sprach seiner Zeit im Kontext seiner am

eigenen Leib gemachten Erfahrungen der Unmenschlichkeit im national-sozialistischen Deutschland vom Untergang der Menschlichkeit. Der sogenannte aufgeklärte vernunftorientierte Mensch, das fähige denkende Ich á la Descartes und des deutschen Idealismus, habe die Menschlichkeit auf den Kopf gestellt. Entfremdet, entwurzelt in der Isolation des eigenen ideologischen Systems, rassialisiert, diskriminiert, als Naturzustand universalisiert, zeige sich der Mensch, so Levinas, als Maske / Fratze seiner selbst entmenschlicht. Der Mensch löse sich auf und werde zur personifizierten Unmenschlichkeit, zum Opfer seiner selbst. In seinem Aufsatz „Der Untergang der Vorstellung“ (in Levinas 2012) thematisiert Levinas den Prozess des sogenannten abendländischen Denkens, in dem die – vom transzendentalen Ich ausgehende – Intentionalität, teleologisch ausgerichtet, zur Alteritätsvergessenheit führe. Erst wenn diese Art linearer Ausbreitung des Denkens und der Subjekt-Objekt-Beziehung aufgehoben werde, „öffnet [sich] der Blick für eine Beziehung mit dem Anderen, die weder den Denkenden unerträglich einschränkt, noch dieses Andere als Inhalt einfach im Ich aufgehen lässt“ (Levinas 2012, 138).

Der Kern der Menschlichkeit ist nicht das alleinige Werk eines allmächtigen Ich.

Die Pointe im Levinas'schen Denken liegt darin, dass Sinngebung und damit der Kern der Menschlichkeit nicht das alleinige Werk eines allmächtigen Ich ist, das ideologisch motiviert den Anderen ausschließlich zum eigenen Vorteil nutzt, sondern vielmehr sich in der ursprünglich angelegten Abhängigkeit, Beziehungshaftigkeit bzw. Verflechtung im leiblichen Ganzen konstituiert. Dieses prälogische (leibliche) Bewusstsein deutet Levinas als Geburtsort des Menschlichen und spricht in diesem Zusammenhang von der Fruchtbarkeit (vgl. Levinas 2014, 400). Mit anderen Worten: In der Erfahrung und Gewissheit der körperlichen Abhängigkeit liegt menschliche Sein- und Sinngebung, die sich vorläufig – vor allem Endlichen, Menschlichen – ereignet und die der Mensch ‚nur‘ als Gabe empfangen kann.

1.2 Was haben *récurrence* (Levinas) und *pachakuti* (indigen-andinisch) gemein?

Aus der Literatur erfahren wir, dass das Andenkonzept *pachacuti* mit der christlichen Vorstellung der Apokalypse in Beziehung gesetzt wird. An

dieser Stelle möchte ich es über diese gängige Praxis hinaus mit Levinas' Konzept der *réurrence* – der Rückkehr zum Leiblichen – beleuchten, konkret Letzteres aus der indigenen Perspektive vertiefen und erweitern. Wie bereits erwähnt, ist die Erfahrung und Gewissheit der körperlichen Abhängigkeit im Levinas'schen Narrativ Quelle menschlichen Sinns und Seins. Mit dieser Behauptung kritisiert nicht nur Levinas, sondern auch andere Philosoph:innen und Theolog:innen nach Auschwitz, die klassische dualistische Differenzierung von passiv und aktiv im aufgeklärten Denken der Neuzeit. Vielmehr stellt Levinas dem aktiv vernünftig handelnden Menschen ein Offenbarungsgeschehen, nämlich eine Rückkehr vom über-heblichen Ich zum demütigen Sich, entgegen (vgl. Sallandt 2024, 67–70). Diese Reduktion vom Ich zum Sich lässt sich bei Levinas als das bereits erwähnte Geburtsgeschehen – d. h. die Entstehung der wahren Menschlichkeit – begreifen; Letztere ist konsequenterweise nur in radikaler Passivität erfahrbar (vgl. Levinas 2014, 104).

„Die Rückkehr des Ich zu Sich in der Besessenheit ist nicht eine Reflexion des Ich über sich, eine betrachtende Rückkehr zu sich, sondern die Reduktion des Ich auf sich, Rückkehr des Ich zur Passivität des Sich“ (Levinas 2012, 313).

Dahinter steht der bereits skizzierte Verlust des Vertrauens Levinas' in die menschliche Vernunft, folglich in die aktive Fähigkeit des Menschen, vernünftig zu handeln. Der Mensch kann nicht aus sich selbst heraus ethische Verantwortung übernehmen, sondern wird im Sinne Levinas' erst im Offenbarungsgeschehen dazu befähigt. Dem Unverfügbaren ausgeliefert, wird der (werdende) Mensch erst menschlich und ethisch fähig (vgl. Levinas 2011, 261). Das Unverfügbare (G*tt) öffnet Raum der Transzendenz in der Immanenz, kurz: Raum der Menschlichkeit in der un-menschlichen Welt. Der Mensch erfährt allein in diesem Offenbarungsgeschehen, dessen Ort ihm selbst unverfügbar ist und bleiben muss, sein Menschsein. Mayra Rivera, US-hispanische Theologin aus Costa Rica, spricht von *The Touch of Transcendence* (2007). Es ist die Situation des Ausgeliefertseins, eine menschlich nicht erfüllbare Sehnsucht, ein Begehren, wie Levinas formuliert (vgl. Levinas 2012, 224), das – im Gegensatz zu einem menschlich erfüllbaren Bedürfnis – nur von außen (von G*tt) befriedigt werden kann. Dieses Offenbarungsgeschehen entzieht sich aktivem Handeln, mehr noch, lässt sich vom Gegensatz aktiv – passiv nicht mehr abbilden. „Die Rückläufigkeit des Sich sprengt die Gren-

zen der Identität, sprengt das Prinzip des Seins in mir, das unerträgliche Ruhen in sich, das der Definition zukommt“ (Levinas 2012, 316).

Dieses Konzept der *réurrence*, der radikalen Passivität, der Rückkehr zu der ursprünglichen leiblichen Erfahrung der Gebürtlichkeit¹ (Hannah Arendt), die sich am Ort der Exteriorität, sprich außerhalb menschlichen Systems, ereignet, denkt Levinas (noch) anthropozentrisch. Sein Denken umfasst zwar die Dimension außerhalb des endlich Verfügbaren, bleibt aber im Begriff der Exteriorität tendenziell theologisch abstrakt (vgl. Sallandt 2024, 86). Ökozentrische planetarische kosmische Gedanken werden nicht explizit genannt. Interkonnektivität von Mensch – Natur – Kosmos werden nicht weiter verfolgt. Aber der Aufbruch – das Bekenntnis des Untergangs der Vorstellung (s. o.) – impliziert unverkennbar die Erkenntnis der Selbstzerstörung des Menschen in Isolation, zeigt darin Anknüpfungspunkte zur territorialen, weltumfassenden Bedeutung von *pachacuti* und lässt sich vor allem aus der Perspektive des andinischen Konzepts weiterdenken.

(Da-)Sein in multidirektionaler Beziehung

Der interdisziplinäre Denker Arturo Escobar aus Kolumbien schreibt in seinem jüngst erschienen Gesamtwerk *Hilos del pensamiento critico* (2025), dass sich hinter den Kämpfen der indigenen Völker in Lateinamerika, der Zapatisten, der Aymaras, der Chiapas in Mexiko, der Afroamerikanischen Communities in Kolumbien eine ganz andere Form verbirgt, Leben wahrzunehmen und zu organisieren. Sie spiegele eine relationale Ontologie wider, die das (Da-)Sein in multidirektionaler Beziehung verstehen lasse. Dabei werde eine Art Gemeinschaftslogik – in Abgrenzung zur analytischen westlich konnotierten Logik – sichtbar (vgl. Escobar 2025, 105). Die Macht liege im kollektiven Denken / im Kollektiv des Gemeinschaftlichen (vgl. Escobar 2025, 106). Im Rahmen einer Arbeitsgruppe (Taller de Historia Oral Andina²), initiiert und gegründet von Silvia Rivera Cusicanqui im November 1983, wurde über das Potential des Kollektivs diskutiert. Die Ganzheitlichkeit der sozialen, kulturellen, territorialen Erfahrungen der andinischen Bevölkerung / Welten komme, so der Konsens, im Konzept *pachacuti* zum Ausdruck. *Pachacuti* umfasse die Komplexität der Welt in ihren zyklischen Raum-Zeit-Wenden.

¹ Hannah Arendt beschreibt in ihrem Hauptwerk *Vita Activa. Von der Tätigkeit des Seins* Natalität (Gebürtlichkeit) als Ort der Einzigartigkeit des Menschen (vgl. Arendt 2014, 217).

² Zu THOA, übers. *Thema der mündlichen Traditionen im Andinischen Raum*, vgl. <https://thoa-bolivia.wordpress.com/about/> [19.09.2025].

„El THOA enfatiza la reconstitución del aillu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos in-

*dígenas, con el potencial de un verdadero Pachacuti, volviendo a centrar la existencia en el vivir bien. Esta visión sostiene la importancia de los territorios de los aimaras, quechuas (aillus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres.*³ (Escobar 2025, 106, Anm. 13)

Etymologisch setzt sich der Begriff aus *pacha* und *kuti* zusammen. *Pa-cha* bedeutet Welt / Raum / Zeit, *Kuti* Rückkehr / Umkehr. Als Komposita drückt er zunächst einen radikalen Paradigmenwechsel aus, der Umsturz gegebener Ordnung impliziert, zugleich Umkehr zu neuen Strukturen ebnet. Silvia Rivera Cusicanqui, Soziologin aus Bolivien, macht folglich deutlich, dass *pachacuti* einen Transformationsprozess beinhalte, in einer Raum-Zeit-Dynamik, die dem modernen linearen Zeit- und Fortschrittsdenken, intentional ideologisch kapitalistisch isoliert, radikal widerspreche. Zyklisch gedacht setze *pachacuti* Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart stetig in konstruktive Beziehung (vgl. Sumida Huaman/Stein 2025, 455). Mit anderen Worten ist die Macht des gemeinschaftlichen Kollektivs jenseits des Anthropozentrismus ökozentrisch zu denken.

Ein Raum zwischen Katastrophe und Erneuerung

Jasmin Belmar Shagulian untersucht dahingehend die Narrative und Perspektiven der Spannung, die der Begriff *pachacuti* umfasst. Zwischen Katastrophe und Erneuerung öffne sich neuer Raum für den Aufbau einer neuen Gesellschaftsordnung, die immer wieder (zyklisch) aus der Krise neue strukturelle Ordnung / Orientierung, ausgehend von und für Gemeinschaft (Interkonnektivität), erwachsen lasse (vgl. Belmar Shagulian 2023, 21–22). In dieser Spannung zeigt *pachacuti* durchaus Nähe zum Konzept der Apokalypse, transzendiert zugleich im zyklischen-räumlichen Denken die Vorstellung des einen Weltendes, Produkt einer Überbetonung eines teleologischen linearen Zeitverständnisses. Entscheidend ist für mich an dieser Stelle, das Potential der räumlich-zyklisch gedachten Gemeinschaftlichkeit von *pachacuti* demütig zu empfangen, um den *réurrence*-Begriff und das Bewusstsein der leiblichen Abhängigkeit jenseits des Anthropozentrismus räumlich zu verdichten. Die Interkonnektivität, relationale Dimension des Weltganzen,⁴ in kosmischer, holistischer Dimension ermöglicht eine Ausbuchstabierung und Sichtbarmachung dessen, was Levinas als Ort der (Neu-)Geburt von Menschlichkeit und Menschsein deutet. Beides ist unabdingbar *InBetween* zu denken, und zwar nicht sekundär, sondern primär, und dies schließt Natur und Kos-

³ „Die THOA betont die Wiederherstellung des Aillu, einen Prozess, der die gesamte soziale, kulturelle und territoriale Erfahrung der indigenen Welten umfasst und das Potenzial für einen echten *Pachacuti* hat, indem er das Leben wieder auf das *gute Leben* ausrichtet. Diese Vision unterstreicht die Bedeutung der Gebiete der Aymara und Quechua (Aillus, Markas und Suyus) und die Harmonie zwischen allen Wesen.“ (Übers. U. S.)

⁴ Weltverständnis der Moderne und der indigenen Welt unterscheiden sich deutlich.

mos, spricht die Verflechtung von oben und unten, rechts und links (vgl. Paredes 2013, 104–106), ein. Genau diese primäre Beziehungshaftigkeit bringt *pachacuti* zum Ausdruck und erweitert die anthropozentrische Reduktion theologischen Schöpfungsverständnisses christlicher Traditionen. Escobar schlussfolgert explizit, dass es sich um ein neues Lebensdesign handle. Ausgehend vom *Pluriversum*, der Koexistenz von Welten, anstatt dem Universum, Produkt des westlichen (christlichen) Absolutheitsanspruch der einen Welt, visioniert Escobar unter Berücksichtigung der vielfältigen sozialen Bewegungen indigener Völker und deren kollektiven Potentials (s. o.) „die Rückkehr zum Sinn des Umsturzes der etablierten Ordnung“ (Escobar 2025, 610–611), *pachacuti*.

Festzuhalten ist: Sowohl *réurrence* als auch *pachacuti* sind Ausdruck einer Rückkehr, die als Art Widerstand zu Gegebenem – in paradoxer Spannung von De- und Rekonstruktion – für eine neue Ordnung des ganzen Lebens (nicht nur des Menschen) sensibilisieren. Levinas bleibt trotz seiner Kritik an der anthropozentrischen Ausrichtung westlicher aufgeklärter Subjektivphilosophien, die sich monotheistischer Tradition verpflichten, letztlich im dualistischen Narrativ der Begegnung von Unendlichem und Endlichem stecken. Zwar bricht er mit dem aufklärerischen Ideal des Menschen, zeigt die Folgen der (Un-)Menschlichkeit auf, bezieht aber seine Erkenntnis der ethischen Dimension der leiblichen Abhängigkeit nicht auf das umfassende Weltganze (Welt-Räume); Relationalität als theologischer Ausdruck schöpferischen Wirkens wird an-/mitgedacht, aber nicht radikal jenseits des Anthropozäns auf weiten Raum in kosmischer, planetarischer Bindung gestellt. Während die Begegnung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen (Antlitz) bei Levinas theologisch als eine zwischen dem werdenden menschlichen Selbst und G*tt zur Sprache kommt, erweitert sich diese aus indigener andinischer Perspektive von *pachacuti*.

Das Primat der Ethik lässt sich multidimensional radikalisieren.

Das Primat der Ethik als erste Philosophie und Theologie (vgl. Levinas 2012, 199–200) lässt sich so aus meiner Sicht in indigener andinischer Überzeugung explizit multidimensional radikalisieren. Dabei konkretisiert sich der Ort der Exteriorität räumlich als relationale Ontologie. Das komplexe relationale Gefüge von Transzendenz und Immanenz befreit sich (permanent) aus kategorischer binärer Enge und respektiven Zu-

schreibungen, lässt Raum / Räumlichkeit für fluide wechselseitig generierende Gemeinschaftlichkeit. Im Sinne eines autopoietischen Systems vollzieht sich die Gemeinschaftlichkeit ökozentrisch, sozial, epistemologisch, ästhetisch, religiös, spirituell als lebendiger Organismus, als gesellschaftlich-politische Alternative zur Moderne, zyklisch und somit im Widerstand zum Entwicklungs- und Fortschrittsmythos, der (noch immer) am hegelianischen Ideal – einem teleologischen Verständnis von Zeit – festhält. Escobar plädiert für die produktive Auto-nomie indigener Gemeinschaften, die in ihrer Überzeugung von primärer Relationalität und Pluralität (*Pluriverso*) – in Abgrenzung zum westlichen Kontext – andere Orte von Wissens- und Erkenntnisproduktion ausloten, die für ein besseres Leben (*Buen Vivir*) auf dem Planeten förderlich sind (vgl. Escobar 2025, 655–661). Anhand von Lorena Cabnal lässt sich das Verständnis der relationalen Beziehung von Körper und Territorium (Lebensraum) verdichten.

1.3 Asthetik – Wahrnehmung von Körper- und Sinnlichkeit: *Das Konzept Sentipensar (Lorena Cabnal)*

Lorena Cabnal ist Mitglied im Netzwerk *Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial de Iximulew en Guatemala*⁵ (vgl. Cabnal 2019a; Cabnal 2023). Sie versteht sich als Feministin, Aktivistin und Heilerin, die sich für den Schutz der (territorialen) Rechte indigener Gemeinschaften in Guatemala einsetzt. Im Kontext der indigenen Verteidigung des eigenen Territoriums / Lebensraums versteht Cabnal den (weiblichen) Körper als erstes zentrales Territorium, das es zu schützen gilt.

Der Körper als erstes Territorium, das es zu schützen gilt

Den Körper der Frauen zu rehabilitieren, entspreche der (Selbst-)Verteidigung des eigenen Lebenskontextes. Analog seien der Kampf, Protest und Widerstand gegen die Implementation eines Projektes im eigenen territorialen Lebensraum einer indigenen Gemeinschaft kolonialistisch-patriarchalisch zu verurteilen. Überzeugt von der grundsätzlichen lebenstragenden Beziehung von Körper, Territorium und Erde verortet Cabnal am Ort dieser Beziehung Politik. Das heißt, Politik müsse im Bewusstsein der konkreten, körperlichen, materiellen Realitäten des Lebens stattfinden (vgl. Cabnal 2023). Beispielsweise bedeuten Berge mehr als Berge. Sie sind als heilige und sakrale Orte konstitutiver Bestandteil

⁵ „Netzwerk der traditionellen Heilerinnen des territorialen Gemeinschaftsfeminismus von Iximulew in Guatemala“ (übers. U. S.).

der Gemeinschaft und bieten entsprechend nicht nur biologischen Mehrwert, sondern sind Tragende des autopoietischen räumlichen Systems indigener Gemeinschaften. Rodung von Wäldern gleiche demnach unmittelbar der Zerstörung von indigenen Lebensgemeinschaften. Mensch und (Natur-)Raum sind territorial körperlich nicht zu trennen, sprich relationale Ontologien (Sein in Beziehung) werden sichtbar. Leben wird in kritischer Distanz zur Art und Weise der kolonial-kapitalistischen imperialen Moderne anders organisiert. Dabei wird die interne Vielstimmigkeit und Vielschichtigkeit innerhalb / im Miteinander indigener Gemeinschaft produktiv hervorgerufen (vgl. Cabnal 2019a). Das politische Potential liegt in der Anerkennung der produktiven Beziehungen, Kontaktzonen und Differenzräume, die sich gemeinsam für ein gutes Leben nicht nur der Indigenen der Gemeinschaften, sondern auf dem ganzen Planeten einsetzen.

Folglich kritisiert Cabnal die binäre Trennung und Hierarchisierung von epistemologischen Konzepten und Strukturen, die sich in westlichen, kolonialen Denkansätzen durchgesetzt, etabliert und universalisiert haben. Sie arbeitet – ausgehend vom Konzept des Pluriversums (statt Universum, s. o.), der Annahme mehrerer Welten in der Welt, bedingt durch die unendlichen Möglichkeiten der Beziehungen von Territorium, Körper, Erde – das sogenannte Konzept *sentipensar* des Lebens heraus. Etymologisch setzt sich das Kompositum aus *sentir* (fühlen) und *pensar* (denken) zusammen (vgl. Cabnal 2023). In dieser Zusammensetzung ist es der zu kritisierenden traditionell cartesianischen Trennung von Körper (*res extensa*) und Verstand (*res cogitans*) vorläufig. Es hebt die Separation von *emotio* und *ratio*, sprich die westlich-modern geprägte reduktionistische Anthropologie auf. Dabei geht es darum, die Grenzen epistemologischer Produktion nicht in voneinander getrennten Dimensionen bzw. räumlich getrennt zu verorten, sondern stattdessen vielmehr in fluiden Prozessen einer ganzheitlich holistischen Anthropologie. In dieser ist der Mensch nicht isoliert anthropozentrisch definiert, sondern vielmehr Teil eines autopoietischen Systems in komplex differenzierter räumlicher Anbindung und Beziehungshaftigkeit zu Erde, Natur, Kosmos, zum Leben als Ganzes.⁶ Cabnal geht es um die Pluralität von Wissen und Erkenntnis.

⁶ Escobar vertieft die Bedeutung von „relational“ (vgl. Escobar 2025, 692–693). Nichts sei der Relation vor-läufig.

⁷ „Territorium-Körper bedeutet, über eine Dimension des Bewusstseins und eine Dimension der Gerechtigkeit zu sprechen, aufgrund der Sichtbarkeit der pluralen Körper im Netz des Lebens.“ (Übers. U. S.)

„Territorio-cuerpo es hablar de una dimensión de conciencia y de una dimensión de justicia, por la visibilidad de los cuerpos plurales en la red de la vida vital.“⁷ (Cabnal 2019a)

Cabnals Anerkennung einer *Ökologie des Wissens* (De Sousa Santos 2018) wertet die Pluralität, Differenz- und Alteritätsräumen von Wissens- und Erkenntnisproduktion jenseits des eigenen vertrauten traditionellen Wissensraumes auf, spricht sich im Sinne von Enrique Leff für die Notwendigkeit des *Dialogo de Saber* (vgl. Leff 2025) aus.

Eine Aufwertung von Differenz- und Alteritätsräumen

Dabei gilt es, andere Lebensorganisationen, alternative Epistemologien und Erkenntnisformen wahrzunehmen und anzuerkennen (vgl. Cabnal 2019a; 2019b). Voraussetzung dafür ist, so Cabnal, die enge untrennbare primäre Relationalität von Territorium – Körper – Erde als Ausgang des Denkens, Sprechens und Handelns zu begreifen (vgl. Cabnal 2023).

2 *El Buen Vivir – Sumak kawsay*

2.1 *Ein Paradigmawechsel?*

„Das Konzept des guten Lebens ist also kein romantisierendes Ideal vergangener Zeiten, das wenn überhaupt nur Bedeutung in ländlichen Lebenskontexten hat. Sumak Kawsay ist kulturelles, politisches, soziales Erbe und zugleich Verheißung. Es ist die Verbindung zur Vergangenheit der Völker Lateinamerikas und es ist Widerstandspotenzial, das sich in der kreativen Neuschaffung ihrer Subjektivität jenseits der kolonialen Zuschreibungen ausdrückt. Das impliziert auch, durch die Überwindung des grässlichen Grabens zwischen Natur und Kultur, den die Moderne geschaffen hat, die Möglichkeit andere gesellschaftliche Organisationsstrukturen und kollektive Lebensweisen zu rehabilitieren.“ (Lassak 2021, 165)

Das Manifest des guten Lebens kritisiert als Konzept sozialen Widerstandes und dekolonialer Befreiung die sogenannte moderne Entwicklung der intersektional verflochtenen Systeme von Kapitalismus, Kolonialismus und des Patriarchats. Boaventura de Sousa Santos, Vertreter der kritischen Theorie Lateinamerikas, lotet in seinem Werk *Epistemologias del Sur* (2018) das Potential einer Ökologie des Wissens aus, das – dekolonial kritisch – eine *relecture* der Geschichte anstrebt, die in der Polyphonie der Widerstands- und Befreiungsräume (gesellschaftlicher Ordnung) von perspektivischer und methodischer Vielfalt erzählen. Die von der Moder-

ne aufoktroyierte europäische Monokultur (vgl. De Sousa Santos 2021, 23) kritisiert er analog zum Konzept des *Pluriversums* anhand des Ansatzes der Ökologie des Wissens, die lernt / lehrt, Differenz ohne Hierarchie – auch jenseits der modernen Mensch–Natur–Trennung – epistemologisch wissenschaftlich auszuloten. Die von Escobar geforderte Rückkehr der Anthropologie in die Realität (vgl. Escobar 2025, 701) vertieft ökonomisch⁸ umfassend und fundiert die dekolonialen Befreiungsdiskurse und stärkt deren Vertreter:innen im sogenannten Globalen Süden als kritische *Global Player* in Kultur, Politik und Gesellschaft (vgl. Leinius 2025, 85–110). Bedeutung und Bedeutsamkeit indigener Konzeptionen – insbesondere die des *Buen Vivir* bzw. *Sumak kawsay* – soll an dieser Stelle kritisch differenziert vertieft werden. Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen wird dabei die Herausforderung für theologisches (europäisches) Denken reflektiert und sichtbar gemacht.

2.2 Differenzierung von *Sumak kawsay* und *El Buen Vivir*: Übergang vom Anthropozentrismus zu planetarischem kommunalem Verständnis

Sumak kawsay ist ein Kichwa–Begriff aus den Anden. Die darin zum Ausdruck kommende Kichwa–Weltanschauung bezeichnet ein vollständiges, harmonisches Leben in Gemeinschaft und mit der Natur. *Buen Vivir* ist die spanische Übersetzung, die als übergreifendes, politisch-programmatisches Leitbild die Bedeutungstiefe des ursprünglich andinischen Konzepts zum Teil verloren hat und von daher von indigenen Autor:innen zum Teil abgelehnt wird (vgl. Cuestas–Caza 2018).

Eine Alteritätsvergessenheit, die sich in moderner politischer Aneignung konkretisiert

Entscheidend scheint mir zu sein, dass *Sumak kawsay* stärker (primär) an indigene Werte (Harmonie, Relationalität, Gemeinschaft, Natur) gebunden ist, während die spanische Übersetzung als Dachbegriff mit pluralen Varianten (z. B. Aymara *Suma Qamaña* / *Vivir Bien* in Bolivien) zwar sekundär Vielfalt ausdrückt, zugleich aber dadurch an Radikalität verliert. In dem partiellen Verlust, *Sumak kawsay* als *eigenständige* indigene Lebensphilosophie anzuerkennen, die tief in den Realitäten indigener Gemeinschaften und deren räumlicher Auffassung von Leben verankert ist, drückt sich eine Alteritätsvergessenheit aus, die sich in moderner politischer Aneignung des Begriffs konkretisiert. Die komplex raum–zeit–

⁸ An dieser Stelle umfassend zu verstehen, nicht auf Wirtschaft begrenzt.

lich gedachte politische Gemeinschaftlichkeit lässt sich nicht in Entwicklungs- und Wachstumslogiken der Moderne übertragen; unabdingbar besteht die Gefahr, dass indigene sprach- und kulturgebundene Lebensweisen verloren gehen bzw. sich dem Bedeutungswandel / Verlust beugen müssen. Die politischen Entwicklungen in Ecuador zeigen diese Problematik und sind andernorts analysiert worden.⁹ Für meine Überlegungen ist entscheidend, sich der Alteritätsvergessenheit bewusst zu werden. *El Buen Vivir* im Sinne des *Sumak kawsay* drückt den Übergang von einem anthropozentrischen Paradigma zu einem beziehungsbasierten Paradigma aus, das Demokratieverständnis, Rechtsanspruch und Rechtsschutz jenseits des Anthropozäns zugrunde legt. Dabei zeigen sich innerhalb des *Buen Vivir* drei zentrale typologische Strömungen, die unter Berücksichtigung dieses Paradigmenwechsels kritisch zu betrachten sind (vgl. Lalander/Cuestas-Caza 2017, 41):

- *Indigena/culturalista* (Indigene/Kulturalisten),
- *Post-desarrollista/ecologistas radicales* (Post-Entwicklungsbefürworter/radikale Ökologen) und
- *Eco-socialistas/estatistas* (Ökosozialisten/staatlich orientiert).

Der angesprochene Alteritätsverlust, die Reduktion des *Sumay kawsay*, zeigt sich dabei in ökosozialistischer sowie post-/entwicklungsorientierter Ausrichtung.¹⁰ Wissenskonzepte bleiben hier dem modernen anthropozentrischen Paradigma verpflichtet, orientieren sich an den Spielarten des *Buen Vivir*, deren Träger und Strategien im (post-)modernen Denken verharren und über einen radikalen Ökozentrismus nicht hinauskommen. Mit anderen Worten bleibt ein wirklicher Paradigmenwechsel aus, da sich letztlich an bekannten Prinzipien orientiert wird. Alteritätsangebote (inhaltlich / methodisch) des *Sumak kawsay* bleiben unberücksichtigt. Das poetische Potential indigener andinischer gemeinschaftlicher Beziehungslogik bleibt in prinzipieller Hinsicht wirkungslos, *pachacuti* marginalisiert. Zwar finden durchaus öko-/biozentrische Aspekte Eingang im wissenschaftlichen Diskurs, orientieren sich letztlich aber bei genauerem, differenziertem Hinsehen primär am Paradigma der Moderne.

Theologisch kann aus meiner Sicht an dieser Stelle ein kritisch-konstruktiver Beitrag geleistet werden: Inmitten des Untergangs der Welt – im Sinne einer radikalen Erweiterung Levinas'scher Erkenntnis – verantwortet sich die ‚Rede‘ von G*tt allein im Verlassen der eigenen Komfortzone (vgl. Sallandt 2024). Angelehnt an Levinas' existenzielle Rhetorik /

⁹ Ich verweise auf die politischen Entwicklungen in Ecuador und Bolivien, auf die an dieser Stelle aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. dazu exemplarisch den Aufsatz von Stefan Knauß (2020), der den Institutionalisierungsprozess des *el Buen Vivir* in der Verfassung Ecuador kritisch untersucht.

¹⁰ Anhand der kriterialen Dimensionen von Epistemologie / Ontologie, Terminologie, Haltung zu Entwicklung / Fortschritt, Hauptakteur:in, Strategie und Natur / Wesen wird das breite Spektrum von Bedeutung und Anwendung typologisch ausgearbeitet und vertieft das Verständnis, (in)wie(fern) sich die Alteritätsvergessenheit politisch auswirkt (vgl. Lalander/Cuestas-Caza 2017, 41).

Sprache muss sich Theologie bis auf die Haut ausziehen, sich bekannter Prinzipien theologisch-westlicher europäischer Traditionen entziehen, um in kritischer Distanz zum Eigenen Alteritätsangebote produktiv anzuerkennen und damit politisch Dimensionen von Körper / Körperlichkeit, Raum / Räumlichkeit, Gemeinschaftlichkeit / Relationalität aufzuwerten und epistemologisch theologisch auszuloten.

3 Absolute Alteritäten: Körper – Kosmos – Kollektiv als theologische Neuorientierung

Orientiert am Anliegen, *Sumak kawsay* alteritäts-/kultursensibel als eigenständiges Wissenssubjekt (Kollektiv) anzuerkennen, soll im Sinne von *pachacuti*, d. h. in der Haltung / im Habitus einer weltumfassenden Rückkehr, einer somatisch performativen Theologie nachgespürt werden. Dabei nutze ich das Konzept des Körperwissens von Anne Koch und versuche es konstruktiv-kreativ mit den vorherigen Überlegungen für eine Neuorientierung theologischen Denkens fruchtbar zu machen.

Kochs Konzept des Körperwissens (vgl. Koch 2007) liegt am Übergang von Religionsästhetik zur Religionssomatik. Sie kritisiert unter Berücksichtigung der Erkenntnis menschlicher Wahrnehmung einen „nur auf Vernunftschlüsse setzenden Rationalismus“ (Koch 2013). Es gehe demnach um eine Kritik „an einer Schattenseite des Rationalismus: die Vernachlässigung von Sinnlichkeit und damit einhergehende Überbewertung von Wort und Text im Logozentrismus“ (Koch 2013). Als „Wahrnehmungssystem“ (Koch 2007, 99; 145; 184) drückt sich religionsästhetisch, kritisch, innovativ im Körper eine ursprüngliche „Kombination und Multiperspektivität“ (Koch 2013) aus.

Der Transfer von Wahrnehmungs- und Körpertheorien auf kulturelle Sachverhalte

Dabei geht es insbesondere um die Frage, wie Menschen diese ästhetischen Vorgänge wahrnehmen. Wie nehmen beispielsweise indigene Gemeinschaften wie die Iximulew in Guatemala, der Lorena Cabnal angehört, die ursprüngliche Relationalität (von Leben) wahr? Wie wird der epistemologische Zwischenraum von *sentipensar* erfahren? An dieser bindenden Schnittstelle von Körper und (Religions-)Kultur wird der Transfer von Wahrnehmungs- und Körpertheorien auf kulturelle Sachverhalte

(vgl. Koch 2013) deutlich. Dabei nutzt Religionsästhetik, so Koch, kognitionswissenschaftliche Konzepte. Diese wesentliche Anbindung verhelte der Kognitionswissenschaft wiederum ihrer Schwäche vorzubeugen, nämlich primär die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt ohne konkreten kulturellen Bezugspunkt im Blick zu haben, und vervollständige sie aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive durch den empirischen Bezug (vgl. exemplarisch Maturana/Varela 2015, 257–263). Koch vertieft insbesondere das Konzept der *embodied cognition*. Die körperliche Kognition folgt der Überzeugung, dass Räume der Ästhetik und Motorik konstitutiv an allen Erkenntnisprozessen teilhaben (vgl. Maturana/Varela 2015, 257–270). Diese Aufmerksamkeit auf den Körper als Erkenntnisinstrument hat sich im Zuge des *body turns* der 1990er Jahre (vgl. Gugutzer 2006, 9) herausgebildet und „zeigt sich auch in der Wiederentdeckung des Körpers und der Sinne in der Religionswissenschaft respektive in der Formierung einer Religionsästhetik“ (Schüler 2015, 28). Der Körper als erstes zu schützendes Territorium, als existenzieller Lebens-, Wissens- und Organisationsraum, wie er im *Sumak kawsay* deutlich wird, lässt Zustand, Veränderung kosmisch relationaler Lebensformen und Weisen ‚sprechen‘. Bedingt und basierend auf der reziproken Beziehung von Körper und Erkenntnis(-produktion) ermöglicht sich anhand des Konzepts der *embodied cognition* das epistemologische Potential von *Sumak kawsay* einzuholen, nachzuvollziehen und fordert Theologie / theologisches Denken körperlich (existentiell) heraus. Der Frage nach performativem Wissen stellt sich Koch mit dem Begriff des Körperwissens, das sowohl die Körperlichkeit-an-sich (somatisch) als auch die situativ-kulturelle Einbettung des Wissens (sozial) berücksichtigt. Theologisches Wissen erscheint sodann im immer wieder zyklischen Werden in somatisch-sozial bedingten Zwischenräumen, unverkennbar in konzeptueller Nähe zum relationalen zyklischen Zusammenhang indigener Überzeugung. Die „Medialisierung des Körpers“ (Koch 2015, 26), bei der der Körper als „Körperwissen thematisiert, medialisiert und abstrahiert wird“ (ebd.) und als „eigenständiger Akteur“ (ebd.) auftritt, wird wissenschaftlich-theologisch aufgewertet. Der Körper hat (analog zu einer Person) eine eigenständige Meinung:

„Körperwissen bezeichnet in der Folge nicht Wissen über den Körper, sondern durch den Körper erlangtes und vollzogenes Wissen. Sodann ist zu unterscheiden zwischen dem Körperwissen, das um unseren Körper weiß, und dem Körperwissen, das nach neueren Theorien der kognitiven

Psychologie Grundlage jedweden Wissens ist, insofern alle Wissensbestände auf der Basis von rezeptiver Formung repräsentiert und wiederholt werden.“ (Koch 2015, 28–29)

Diesen ästhetischen Überlegungen liegt ein non-propositionaler Wissensbegriff zugrunde (vgl. Koch 2007, 126–132). Ästhetik bzw. ästhetisches Wissen als Praxiswissen erscheint in dieser Hinsicht als tendenziell entdeckendes, exploratives, performatives Wissen, das weniger auf eine bestimmte Aussage zielt (Proposition), sondern eher eine konkrete subjektive Leistung impliziert.¹¹

Jedem Wissen haftet ein konkreter Entstehungskontext an.

Die Grundüberzeugung, dass jedem Wissen von Anfang an ein konkreter Entstehungskontext anhafte, spiegelt sich hier deutlich wider und lässt das Konzept der *embodied cognition* gerade auch für die religiöse und theologische Forschung bedeutsam werden. Herausforderung und Gewinn für theologisches Denken liegt darin, dass Wissen aus seiner theoretischen Zwangsjacke von propositionalem und explizitem Inhalt befreit und der Körper nicht mehr auf einen Träger von Symbol und Metapher reduziert wird. Im Übergang von der Religionsästhetik zur Religionssomatik, der es ermöglicht, den ganzen Körper als „graduelles Kontinuum von implizitem zu explizitem Wissen“ (Koch 2015, 32) in den Blick zu nehmen, zeigt sich „Körperwissen [...] als heuristische Kategorie anknüpfend an anderen Orts behandelte Formen von Nonpropositionalität“ (Koch 2007, 198). Mithilfe des Konzepts des Körperwissens kann Theologie Körper(potentiale), wie beispielsweise im *sentipensar*, nicht nur wahrnehmen, sondern kollektive Vielfalt im *Sumak kawsay* als kulturell epistemisch eigenständig produktive Phänomene, „in denen die Körperlichkeit und in denen sinnliche Umwelten eine Rolle spielen“ (Koch 2007, 198) epistemologisch ausloten, differenziert deuten und sich theologisch herausfordern lassen. *Sumak kawsay* wird sich auf diese Weise prinzipiell anders angenähert, indem

„somatische und interpretative oder sozial definierte Daten aufeinander bezogen werden können. Die Religionsästhetik stellt genau in diesem Sinne [der Theologie] Kategorien zur Verfügung, mit denen der sinnlich-somatische Aspekt in kulturellen Geweben, Produkten und Praktiken beschrieben werden kann“ (Koch 2007, 202).

¹¹ Als „embodied theories of knowledge“ (1999) wendet Lawrence W. Barsalou seine Simulationstheorie des Verstehens auf das religiöse Feld an (vgl. Barsalou et al. 2005, 36–48). Bezüglich der christlich-theologischen Ansätze stellt er fest, dass sie „minimize the importance of the physical world. Because these religions focus so heavily on the spiritual, the body and environment become peripheralized. Indeed, the body is so unimportant in Christian Science that if one becomes ill, the only recourse is to spiritual healing, not to medical (physical) healing“ (Barsalou et al. 2005, 36).

Letzteres bedeutet für die Theologie bzw. theologisches Denken, sich kultureller Alteritäten körperlich komplex methodisch neu ‚auszuliefern‘. Komplex, weil sich theologisch nicht nur dem alteritären sozialen Diskurs von Körper angenommen wird, sondern sich *somatisch-aisthetisch* von eigener Symbol- und Diskurshaftigkeit gelöst werden muss. Wissenschaftliche Erkenntnis, insbesondere die theologische und religiöse, verantwortet sich darin, die *doppelte* Dimension von Körper (somatisch und sozial bzw. *aisthetisch* und diskursiv) – verankert im jeweils situativen Kontext – wahrzunehmen und anzuerkennen. Dafür müssen Gesetzmäßigkeiten und Methoden gewonnen werden, anhand derer das Potential des Körpers differenziert unter wachsender Aufmerksamkeit seiner *räumlichen Ausdehnung* (in kritischer Abgrenzung zum cartesianischen Erbe) und als *performatives Wissen* epistemologisch gerechtfertigt wird, ohne das Ergebnis der Untersuchung schon im Vorfeld festzulegen. Theologischer kann Theologie nicht betrieben werden.

Der Logos wird so auf weiten Raum gestellt, konkretisiert sich in der permanenten Rückkehr zum Leibganzen (räumliche Ausdehnung), in der / dem (christlicher) Glaube sich jenseits des Anthropozentrismus seiner geschöpflichen Bedingtheit immer wieder konkret, inmitten der Realitäten, *InBetween*, konkret ausdrückt, radikaler formuliert: ausdrücken kann und muss. Die Dimension des Körpers lässt sich in dieser Hinsicht als Grundriss neuen theologischen Denkens erfassen, auf dem theologisch kosmisch in Beziehung zur gesamten Schöpfung und seinen Geschöpfen ganz neue Orte der Wissensproduktion wahrgenommen werden können. Die Aufwertung des Körpers etabliert in dieser Hinsicht den Ausgang aus ontologischer Verengung, stiftet hingegen eine relationale Ontologie, die sich in Beziehung zu Kosmos und Kreatürlichkeit weiß. Den Spuren theologischen Denkens, das sich diesem relationalen Pluriversum verbindlich weiß, muss in einer anderen Studie nachgegangen werden. Fest steht: Damit werden (christliche) theologische Traditionen radikal zur *metanoia* herausgefordert.

Literatur

- Arendt, Hannah (2014), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper, 14. Aufl.
- Barsalou, Lawrence W. (1999), Perceptual Symbol System, *Behavioral and Brain Science* 22, 2, 577–660.
- Barsalou, Lawrence W. / Barbey, Aron K. / Simmons, W. Kyl / Santos, Ava (2005), Embodiment in Religious Knowledge, *Journal of Religion and Culture* 5, 1–2, 14–57.
- Belmar Shagulian, Jasmin (2023), Pachakuti – an Indigenous Perspective on Collapse and Extinction, *Ecozon@2023* 14, 2, 20–35.
- Cabnal, Lorena (2019a), Recupero la alegría sin perder la indignación, como un acto emancipatorio y vital. Interview geführt von Florencia Goldsman, <https://www.pika-ramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/> [03.10.2025].
- Cabnal, Lorena (2019b), Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial, <https://www.youtube.com/watch?v=4frGU4qOnpU> [03.10.2025].
- Cabnal, Lorena (2023), sanadora maya: La sanación es un proceso personal que se hace comunal. Interview geführt von María Ángeles Fernández, <https://agenciapresentes.org/2023/01/25/entrevista-a-la-sanadora-maya-lorena-cabnal-la-sanacion-es-un-proceso-personal-que-se-hace-comunal/> [03.10.2025].
- Cuestas-Caza, Javier (2018), Sumak Kawsay is not Buen Vivir, *Alternautas* 5, 1, 49–63.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018), *Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul*, Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura (2021), Some theses on decolonizing history. *SEMINAR* 743, 16–24.
- Dussel, Enrique (1994), 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del „mito de la Modernidad“, Bolivien: Plural.
- Escobar, Arturo (2025), *Hilos del pensamiento critico. Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones*, Bueno Aires: CLACSO.
- Gugutzer, Robert (2006), Der *body turn* in der Soziologie. Eine programmatische Einführung, in: ders. (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: transcript, 9–56.
- Knauf, Stefan (2020), Pachamama als Ökosystemintegrität. Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, 2, 221–244. DOI: 10.22613/zfpp/7.2.9.
- Koch, Anne (2007), *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Unveröffentlichtes Manuskript, Habilitationsschrift, Universität München, <https://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/1/Habilitation-Koch-02.03.07.pdf> [25.05.2020].
- Koch, Anne (2013), Religionsästhetik jenseits der Massendinghaltung. Vortrag am 12. September an der Universität Göttingen, <https://www.youtube.com/watch?v=jqF427Ry-3YE> [22.09.2025].
- Koch, Anne (2015), „Körperwissen“. Modewort oder Grundstein einer Religions-somatik und Religionsästhetik?, in: Krüger, Oliver / Weibel, Nadine (Hg.), *Die Körper der Religion – Corps en religion*, Zürich: Pano (CULTuREL 7), 21–45.

Lassak, Sandra (2021), Von einer Theologie des Extraktivismus zu einer befreienden Theologie ökologischer Verantwortung, in: Peters, Stefan / Rohland, Eleonora / Kaltmeier, Olaf / Burchardt, Hans-Jürgen / Schnepel, Christina (Hg.), Krisenklima. Umweltkonflikte aus lateinamerikanischer Perspektive, Baden-Baden: Nomos, 147–167.

Lalander, Rickard / Cuestas-Caza, Javier (2017), Sumak Kawsay y Buen-Vivir en Ecuador, in: Verdú Delgado, Ana Dolores (Hg.), Conocimientos ancestrales y procesos de desarrollo. Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja, 30–64.

Leff, Enrique (Hg.) (2025), Dialogio de saberes. La Transición histórica hacia la sustentabilidad de la vida, Buenos Aires: CLACSO.

Leinius, Johanna (2025), Zugänge zur Dekolonisierung von Wissen und Gesellschaft. Lateinamerikanische Soziologien, in: Müller, Julian / Delitz, Heike / Seyfert, Robert (Hg.), Handbuch Theorien der Soziologie, Wiesbaden: Springer, 85–110.

Levinas, Emmanuel (2011) [1974], Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 4. Aufl.

Levinas, Emmanuel (2012), Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 6. Aufl.

Levinas, Emmanuel (2014) [1980], Totalität und Unendlichkeit, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 5. Aufl.

Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J. (2015), Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlicher Erkenntnis, Frankfurt a. M.: Fischer, 6. Aufl.

Morin, Edgar (2010), Die Methode. Die Natur der Natur. Hg. v. Wolfgang Hofkirchner, Wien/Berlin: Turin Kant.

Paredes, Julieta (2013), Hilando el Fino. Desde el Feminismo Comunitario, La Paz: El Rebozo.

Rivera, Mayra (2007), The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God, London: Westminster John Knox Press.

Sallandt, Ulrike (2024), Alterität und Sprache. Grundriss einer Theologie des Verlassens, Leipzig: Kohlhammer.

Schüler, Sebastian (2015), Der Körper, die Sinne und die Phänomenologie der Wahrnehmung. Vom Embodiment-Paradigma zur Religionsästhetik, in: Klinkhammer, Gritt / Tolksdorf, Eva (Hg.), Somatisierung des Religiösen. Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapiemarkt, Bremen: Universität Bremen, 13–46.

Sumida Huaman, Elizabeth / Stein, Sharon (2025), Indigenous and Decolonial Approaches to Environmental Learning, *AlterNative* 21, 3, 453–462. DOI: 10.1177/11771801251369903.