

Thomas Schreijäck / Knut Wenzel

Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums

25 Jahre „Theologie interkulturell“

Unter allen Religionen ist vielleicht das Christentum am deutlichsten durch die Spannung von Kontextualität und Universalität gekennzeichnet. Zum einen hat es nicht nur mit Jesus aus Nazaret seinen Ursprung in einem historisch, politisch, sozial und kulturell ziemlich präzise bestimmbareren Kontext. Zudem erkennt und anerkennt es als Inkarnationsreligion in diesem Menschen Jesus die konkrete und höchst partikulare, kontingente – weil eben menschliche – Vergegenwärtigungsgestalt Gottes selbst. Zum anderen und zugleich beansprucht es für die Botschaft dieses Jesus wie auch für die christliche Botschaft von diesem Jesus als dem Christus eine universale, ja sogar nicht-relativierbare Bedeutung – wenn auch in Theorie und Praxis des Christentums durchaus und zumal unter der Herausforderung des religiösen und kulturellen Pluralismus sowie der neuzeitlich-modernen Freiheitsgeschichte durchaus umstritten ist, *was* eigentlich der unrelativierbare Kern der christlichen Botschaft ist und *wie* er angemessen zur Geltung zu bringen wäre. – Jedenfalls hat sich aus jener Urszene der partikular vorgetragenen und ein universales Geltungspotential frei setzenden Botschaft Jesu eine Weltreligion entwickelt, die sich zugleich in konkreten gesellschaftlich-kulturell-politischen Kontexten verwirklicht.

In dieser Feststellung, dass das Christentum eine Weltreligion ist, die ausdrücklich aus einer geschichtlichen Entstehungsidentität lebt, ist jedoch nicht schon mitgesagt, dass diese konstitutive Spannung bereits erschöpfend oder auch nur hinreichend durchdacht und begründet worden wäre, im Gegenteil: Das theoretisch wie praktisch unbewältigte Faktum einer Ökumene der getrennten Kirchen und Gemeinschaften spricht hier eine ebenso beredte Sprache wie die immer wieder neu aufbrechende Debatte um Legitimität, Reichweite und Konsequenzen der Inkulturation des Evangeliums. Wie ist es um die *gemeinsame* Identität der Christentümer Afrikas, Asiens, Europas, Lateinamerikas, Nordamerikas und Ozeaniens bestellt? Angesichts der Lage einer sich im Weltmaßstab in Bewegung befindlichen katholischen Kirche – was Potentiale sowohl der Spannung als auch der Fruchtbarkeit bereithält – ist es notwendig, das Verhältnis der vielen kulturell-politisch-gesellschaftlichen Kontexte des Glaubens und der einen Botschaft Jesu für die Welt aus

den pluralen Perspektiven der vielen ortskirchlichen Verwirklichungen der einen katholischen Kirche zu erörtern.

Die katholische Kirche ist heute das, was man in metaphorischer Übertragung einen *global player* nennen kann: Sie ist in der gesamten Welt präsent; mit etwa 850 Millionen Gläubigen zählt diese „Stadt Gottes“ nach China und Indien die drittgrößte „Einwohnerschaft“ – jedoch nicht versammelt auf einem Territorium, sondern eingebettet in die Weltgesellschaft insgesamt. Die Mehrheit der Katholiken lebt heute allerdings außerhalb des europäischen Lebens- und Kulturraums. Die Kirche stellt damit unter anderem auch ein Laboratorium dafür dar, wie die Menschheit mit der noch nicht lange ins Bewusstsein gerückten umfassenden Einheit der einen Weltgesellschaft zurecht kommt, die sich zugleich in unzähligen partikularen Kontexten realisiert. – Eine interkulturell ansetzende Theologie dient folglich auch der Reflexion der Menschheit auf sich selbst als Weltgesellschaft – exemplarisch bearbeitet am *global player* katholische Kirche.

Die katholische Kirche als Laboratorium der einen Weltgesellschaft in und aus pluralen Kontexten: Dies lässt sich in hervorragender Weise dadurch sowohl darstellen als auch thematisieren und erörtern, dass ausgewiesene Vertreterinnen und Vertreter der jeweiligen theologischen und kulturellen Kontexte zusammenkommen und gemeinsam an der Bestimmung des Verhältnisses von Kontextualität und Universalität arbeiten. Sie bringen sowohl theoretische Kompetenz als auch das Erfahrungswissen – und das Konfliktwissen – ihrer jeweiligen Kontexte in einen gemeinsamen Reflexionsprozess ein. „Theologie interkulturell“ versteht sich als ein Forum für diesen Austausch und leistet damit auch einen Beitrag zum Lernprozess gelingender Kommunikation und Interaktion im globalen Horizont. Damit korrespondiert ein Kirchenverständnis als Weltkirche mit dem Ethos universaler Solidarität und differenzierungskompetenter Konvivenz, die für das Zusammenanstelle des Nebeneinander-Lebens optiert. Die Kirche macht es sich so zur Aufgabe, über den eigenen eng begrenzten Rahmen des religiösen, kulturellen, gesellschaftlichen oder nationalen Eigeninteresses hinauszugehen. Sie berücksichtigt die Bedürfnisse der Anderen und des Anderen, ergreift für die Armen und Unterdrückten Partei und realisiert die Verbundenheit aller Ortskirchen als Dienst an Gott und am Menschen. Dem Paradigma folgend, Gottesdienst als Dienst am Nächsten zu verstehen, wird dadurch weltweite Geltung verschafft.

Aus diesen Überlegungen resultiert die Anlage sowohl dieses Buches als auch des darin dokumentierten Symposions, das als Jubiläumssymposium aus Anlass des 25jährigen Bestehens von „Theologie interkulturell“ im November 2010 unter der Verantwortung und Leitung der Herausgeber zum Thema „Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums“ an der Goethe-Universität in Frankfurt a. M. stattfand. Die

Auswahl der eingeladenen Referenten soll eine möglichst repräsentative Berücksichtigung der kontinentalen und kulturellen Kontexte gewährleisten, sodass jenseits einer rein eurozentrischen Perspektive je exemplarisch der Zusammenhang von Weltgesellschaft und Weltzivilisation aufscheinen kann.

Auch Reflexion und Wissensbildung sind an Kontexte gebunden. Daher wurde im Gründungsstatut von „Theologie interkulturell“ aus dem Jahr 1985 für das Selbstverständnis und als Selbstverpflichtung ausdrücklich festgehalten, dass es bei dieser Art Theologie zu treiben im Kern darum gehen sollte, zum einen das zu bedenken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben und zum anderen nach der Bedeutung für die theologische Reflexion hierzulande zu fragen und jeweils mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben können.

„Theologie interkulturell“ möchte bewusst machen und vermitteln, dass religiöser Glaube, theologisches Denken und solidarisches Handeln aus einer religiösen Grundüberzeugung heraus nicht auf ein Christentum westlich-europäischen Zuschnitts begrenzt sind. Die Kirche macht es sich so zur Aufgabe, über den eigenen eng begrenzten Rahmen des religiösen, kulturellen, gesellschaftlichen oder nationalen Eigeninteresses hinauszugehen.

Theologinnen und Theologen aus aller Welt, sowie Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen und Expertinnen und Experten aus zivilgesellschaftlichen Bereichen (Menschenrechtsarbeit, Entwicklungszusammenarbeit, Nicht-Regierungs-Organisationen etc.) arbeiten in wechselseitiger Wertschätzung zusammen, um den tiefgehenden und umfassenden Bedrohungen des Menschseins in gemeinsamer Anstrengung zu wehren. Diese gemeinsame Anstrengung bedeutet nicht die Nivellierung oder Abschaffung der vielen verschiedenen Lebensformen, Traditionen, Kulturen, Ethiken und Identitäten. Ebenso wenig soll und kann auf die Problemlösungspotentiale, die die jeweiligen Kulturen und Religionen in ihrem gesellschaftlichen, geographischen, ökonomischen Kontext entwickelt haben, verzichtet werden. Weil die interkulturelle Auseinandersetzung den Staaten der sogenannten „Ersten Welt“ nunmehr auch wegen Migrationsbewegungen (sei es aus ökonomischen Gründen, sei es aus politischen und humanitären Gründen) bevorsteht und sich soziale, politische, interkulturelle und interreligiöse Konflikte verschärfen werden, zudem die traditionellen europäischen Lösungsvorschläge für diese Konflikte fragwürdig geworden sind, müssen neue Modelle entwickelt werden, die sowohl partikularistische als auch universalistische Perspektiven bedenken. Bei aller Betonung des partikulären Charakters der Kultur und einer strikten Abweisung falscher Absolutheitsansprüche einer Kultur, Gesellschaft, Religion oder Nation, hält „Theologie interkulturell“ – gegen jede postmoderne Mode – an der Einheit

des Menschseins, an der Einheit der Wahrheit und Gerechtigkeit, an der Einheit des Glaubens und auch an der universalen Bedeutung der eigenen religiösen und kirchlichen Glaubenserfahrung fest. „Theologie interkulturell“ hat deshalb auch den Charakter einer wechselseitigen Kritik und eines engagierten Ringens, um auch auf diesem Weg der größeren Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes einen Raum in dieser heutigen Welt zu geben.

Unser herzlicher Dank für die finanzielle Unterstützung der Durchführung des Jubiläumssymposiums geht an die Stiftung zur Förderung der Internationalen Beziehungen der Goethe-Universität Frankfurt a.M. und an das Bischöfliche Hilfswerk MISEREOR in Aachen. Er geht auch an Frau Beate Müller für die wertvolle redaktionelle Mitarbeit sowie an den Kohlhammer Verlag in Stuttgart für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm.

Josef Estermann

Das Reich Gottes als allumfassender Horizont

Anstöße der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der indigenen Theologien zur Debatte von Kontextualität und Universalität

Wenn es um das Spannungsfeld von Kontextualität und Universalität des Christentums geht, dann stellt man schon bald fest, dass es dabei um zwei Merkmale geht, die unabdingbar zum Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu gehören scheinen. Die Person von Jesus Christus führt uns zugleich und unter gleichwertigen Vorzeichen die radikal kontextualisierte Erscheinungsart göttlicher Offenbarung in Jesus von Nazareth und den ebenso unbedingten kultur- und geschichtsübergreifenden Universalitätsanspruch dieses Ereignisses im Sinne des „Christusereignisses“ vor Augen. Anders gesagt: Der historische Jesus und der theologische Christus sind die beiden unauflöslich verbundenen, aber in Spannung zueinander stehenden Seiten der einen Medaille, die wir „christliche Identität“ und „christlichen Glauben“ nennen.¹

Das zentrale *Theologumenon* der Mensch- und Fleischwerdung Gottes – das *ipso facto* Geschichts-, Kultur- und Religionswerdung einschließt – birgt aber trotz der bestechenden Dialektik einer *coincidentia oppositorum* (Paulus nennt es „Skandal“) viele Probleme in sich, die im Verlaufe der Glaubens- und Theologiegeschichte nicht selten zu Erklärungsnotständen und intellektueller Demut geführt haben. Im Zusammenhang mit der auch in Lateinamerika an Bedeutung gewinnenden pluralistischen Religionstheologie hat es jemand prägnant auf den Punkt gebracht und dabei gleich einen Lösungsansatz skizziert: „Wenn Christus das Problem ist, dann ist Jesus die Lösung.“²

¹ Neben anderen Grundmerkmalen gehört es zum Selbstverständnis christlicher Identität, dass Transzendenz und Immanenz aufeinander angewiesen und einander zugeordnet sind. Sie können, in einem geschichtlichen und kulturell-gesellschaftlichen Sinne, auch als „Universalität“ (Metakulturalität) und „Kontextualität“ (Inter-Transkulturalität) verstanden werden. Theologisches Sprechen vermag allerdings die Transzendenz nie vollständig einzuholen (eschatologischer oder anthropologischer Vorbehalt) und wird daher immer immanent, also „kontextuell“ bleiben.

² Vgl. Vigil 2005; speziell das Kapitel 10: „Aspectos bíblicos y jesuánicos“. Ebenfalls: Nolan 2006.

1. Versuch der Begriffsklärung aus interkultureller Perspektive

TheologInnen und Kirchenleute sind dafür bekannt, dass sie bereits eine Antwort bereit haben, bevor die Fragen gestellt sind. Deshalb soll – bevor wir den Versuch einer Antwort vornehmen – zuerst die Fragestellung geklärt werden. Warum sollte denn „Christus“ ein Problem sein, und um welche Art von „Problem“ geht es dabei? VertreterInnen aus Asien und Afrika werden wahrscheinlich die Frage im Sinne der Exklusivität oder Inklusivität von Christus im Kontext vielfältiger religiöser Heilsangebote deuten, und aus der lateinamerikanischen Perspektive ist man geneigt, dieselbe Fragestellung im Sinne der befreienden Praxis des historischen Jesus zu sehen.

Aus interkultureller Perspektive, insbesondere aus der Sicht der Interkulturellen Philosophie, ergibt sich zuerst einmal eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kontextualität (Partikularität) und Universalität, welche die im Abendland bis heute vorherrschende Wesensontologie platonisch-aristotelischer Provenienz in Frage stellt bzw. interkulturell dekonstruiert. Um mit dem Begriff der ‚Kontextualität‘ zu beginnen, der weniger problematisch erscheint als der Gegenbegriff der ‚Universalität‘, so handelt es sich um einen relativ neuen Begriff, auch wenn er in der Sache sicherlich schon in den Anfängen der abendländischen Geistesgeschichte präsent war.

Typischerweise leitet er sich von der in einer Schriftkultur, wie es die abendländisch-europäische ist, zentralen Wirklichkeit des „Textes“ ab. Gemäß der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts³ und der in ihrer Folge entstandenen historisch-kritischen Bibelexegese besteht ein interpretativer (oder hermeneutischer) Regelkreis zwischen dem „Text“ als eigentlicher Botschaft oder inhaltlicher Bedeutung und dem „Kontext“ als Folie, vor der sich der Text erst eigentlich erschließt.⁴ Dabei ging es damals vorwiegend um die Überbrückung geschichtlicher Distanzen, insbesondere wenn es sich beim *Interpretandum* um den biblischen Text handelte. Text und Kontext standen also auf derselben synchronen Zeitachse („biblische Zeit“). Später kamen dann noch das Subjekt des hermeneutischen Vorgangs und das Zielpublikum der Botschaft dazu, die sich im Verhältnis zum Text und „Kontext“ diachron auf verschiedenen Punkten der Zeitachse befinden. Gadamer sprach in die-

³ Dabei denke ich insbesondere an Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey. Es scheint, dass der Begriff „Hermeneutik“ erstmals vom lutherischen Theologen und Rhetoriker Johann Conrad Dannhauser (1606–1666) verwendet worden ist.

⁴ In der Sprachwissenschaft, aus der der Begriff des „Kontextes“ ursprünglich stammt, pflegt man zwischen „sprachlichem Kontext (auch „Kotext“ genannt) und „situativem Kontext“ zu unterscheiden. Letzterer wird noch einmal unterteilt in einen „allgemeinen Kontext“ (Ort, Zeit und Handlungszusammenhang der sprachlichen Äußerung) und einen „persönlichen und sozialen Kontext“ (Beziehung zwischen SprecherIn bzw. AutorIn und HörerIn bzw. LeserIn, deren Einstellungen, Interessen und Wissen).

sem Zusammenhang von der „Horizontverschmelzung“,⁵ man könnte aber auch durchaus von „Kontextverschmelzung“ sprechen.

Um es kurz zu halten: Die „Kontexte“ der Text-Hermeneutik haben vor allem geschichtliche (diachrone) Konnotationen, und eigentliches Ziel der hermeneutischen Arbeit war es im Rahmen dieses klassischen Paradigmas, einen „Text“ von einem historischen „Kontext“ in einen anderen zu übersetzen (*trans-ducere*), also die Distanz zwischen Absender und Empfänger zu überbrücken. Im Zusammenhang mit dem Inkulturationsparadigma in der Theologie könnten wir vom „Pfirsichmodell“ sprechen: Der eigentliche „Text“, also das Wort Gottes oder die christliche Frohbotschaft, wird durch die diachrone Über-Setzung von einer Epoche in eine andere nicht beeinträchtigt. Das veränderliche und damit kontingent-partikuläre Element ist der Kontext, nicht der Text selber.⁶ Dies ist ja auch im Rahmen des vorliegenden Sammelbandes eine vielleicht unbewusst angenommene Gleichung: Partikularität hat wohl, Universalität dagegen nicht mit Kontextualität zu tun.

Mit dem wachsenden Bewusstsein verschiedener gleichzeitig existierender Kultur- und Zivilisationsräume und der „Globalisierung“ des „Textes“ aber wurde das geschichtlich definierte Verständnis von „Kontextualität“ definitiv durchbrochen und ausdifferenziert, zusammen mit einer Neubestimmung dessen, was in der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts noch der „Text“ war. Schon die Phänomenologie und Existenzphilosophie hatten Anfang des letzten Jahrhunderts die Hermeneutik auf eine weit breitere Palette von Phänomenen ausgedehnt, als dies der literarische Text war. Mit dem Bewusstsein der kulturell und zivilisatorisch pluralen Verfasstheit des Menschen und seiner geschichtlichen Leistungen aber fand eine Art Paradigmenwechsel statt, der zu einer „Interkulturalisation“ der Hermeneutik⁷ und damit auch des „Kontextes“ als Bezugsgröße führte.

⁵ Gadamer 1960; 1990, 311f.

⁶ Man pflegt das „essentialistische“ „Pfirsichmodell“ einem inter-transkulturellen „Zwiebelmodell“ entgegenzusetzen. Das „Pfirsichmodell“ fußt auf der platonisch-aristotelischen Unterscheidung und Trennung zwischen einem unveränderlichen und supra-kulturellen Wesen (*ousia*), das demnach universelle Gültigkeit besitzt, und einer veränderlichen und kulturell relativen „Einkleidung“ (Akzidentien), die nur kontingente und demnach je geschichtliche und kulturelle Bedeutung besitzt. Das „Zwiebelmodell“ dagegen geht von einer durchgängigen Durchdringung von „Wesen“ und „Akzidentien“, von Universalität und Kontextualität aus: Es gibt keinen supra-kulturellen „Wesenskern“, der von der je kontingenten „Einkleidung“ gelöst oder auch nur rational abstrahiert werden könnte. Das „Wesentliche“ erschließt sich in allen „Lagen“ (Zwiebelschalen) der geschichtlichen und kulturellen Manifestation des entsprechenden Phänomens.

⁷ Ich spiele hier auf die von Raimon Panikkar vorgeschlagene „diatopische Hermeneutik“ (*hermeneutica diatopica*) an, bei der die Referenzpunkte des hermeneutischen Interpretationsprozesses kulturelle und zivilisatorische *Topoi*, also allumfassende Lebens- und Weltentwürfe sind, die für sich maximale Erklärungskapazität (sprich: „Universalität“) beanspruchen. Eine „diatopische

Das Paradigma der „Interkulturalität“ führte nicht nur zu einer Veränderung im Verständnis von „Kontextualität“, sondern auch zu einer Neuorientierung im Blick auf den Begriff der „Universalität“. Der in der abendländischen Geistesgeschichte bis vor kurzem vorherrschende Begriff der „Universalität“ ging von einem als supra-kulturell (oder meta-kulturell) angesehenen Bestand in Theologie (*depositum fidei*) und Philosophie (der so genannten *philosophia perennis*) aus. Die Interkulturelle Philosophie hat aber zu zeigen versucht, dass dieser scheinbar kultur-transzendente „Kern“ in Tat und Wahrheit einem bestimmten Zivilisationsmodell und kulturellen Paradigma – in diesem Fall dem griechisch-römisch-abendländischen – zugehörig ist und daher auch „kontextuelle“ und geschichtlich kontingente Merkmale aufweist.⁸ Der Umstand, dass diese „Kontextualität“ und Kulturgebundenheit bewusst oder unbewusst verschwiegen wird, wird denn auch als Eurozentrismus oder Okzidentozentrismus, im Allgemeinen einfach als Ethnozentrismus (präziser wäre: „zivilisatorischer oder kultureller Zentrismus“) desavouiert.

Die Ausweitung der „Kontextualität“ auf kulturelle, zivilisatorische und *Gender*-Perspektiven brachte einen ungeahnten Relativierungsschub in die Human- und gar Realwissenschaften. Plötzlich gehörte es zur intellektuellen Redlichkeit, alle Konzeptionen, Werte und Glaubensinhalte auf deren zivilisatorische, kulturelle und *Gender*-Bedingtheit zu überprüfen und im Rahmen der Postmoderne einer eingehenden „Dekonstruktion“⁹ zu unterziehen. Im Zusammenhang mit dem Glaubensleben und der Theologie wurde denn auch umgehend vor einer „Relativierungswelle“ gewarnt.

Hermeneutik“ ist nur im Rahmen eines interkulturellen Dialogs (oder Polylogs) möglich. Vgl. Panikkar 1997, 46.

⁸ Im Einzelnen kann, bezüglich der Philosophie, nachgewiesen werden, dass der Universalitätsanspruch der abendländischen Philosophie der ungerechtfertigten Universalisierung (oder Supra-Kulturalisierung) eines ganz bestimmten, zivilisatorisch partikulären Rationalitätstyps entspricht. Dieser logische Trugschluss (vom Einzelnen auf das Gesamte zu schließen) ist nur durch einen Rekurs auf die hinter diesem Unterfangen vorherrschenden Interessen und Machtverhältnisse zu erklären. Zudem gibt es, wie in der Theologie, eine Identifizierung der Natur des Gegenstandes mit der Natur der menschlichen Aussage über diesen Gegenstand, was gewöhnlich das „Konnaturalitätsprinzip“ genannt wird. Ein typisches Beispiel ist in der Philosophie Hegels zu finden: Da das „Absolute“ (im Sinne des absoluten Geistes) Gegenstand der philosophischen Reflexion ist, ist diese selber absolut, also „absolute Philosophie“, und beansprucht damit supra-kulturelle Gültigkeit.

⁹ Es ist nicht uninteressant, dass der Begriff der ‚Dekonstruktion‘ im Rahmen des Post-Strukturalismus von Jacques Derrida geprägt wurde, aber von Martin Heidegger im Sinne einer „Dialektik von Konstruktion und Destruktion“ vorweggenommen worden ist (*Sein und Zeit*, 22f; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: GA 24, 31 und *passim*). Nachträglich wurde er von der Postmoderne, aber auch der *Queer*-Theorie, feministischen Theorien (Judith Butler), unterschiedlichen Kulturtheorien, aber auch der Religionsphilosophie (Jean-Luc Nancy) und der interkulturellen Philosophie in zum Teil sehr divergierendem Sinne aufgegriffen und angewandt.

Aus der Perspektive der Interkulturellen Philosophie können wir aber, im Gegensatz zur „Indifferenz“ der Postmoderne, eine Äquivalenz oder gar Identifizierung von Kontextualisierung und Relativierung nicht einfach stehen lassen. In einem gewissen Sinne geht es, geistesgeschichtlich betrachtet, um eine Neuauflage des Streits um den Nominalismus: Wenn alles, was besteht, radikal partikulär und individuell (heute würde man eben „kontextuell“ sagen) ist, wie sind dann Wissenschaft, Glaube und Ethik noch möglich, die alle in irgendeiner Weise einen „Universalitätsanspruch“ erheben? In der Philosophie und Wissenschaftstheorie haben bereits lange vor der Interkulturellen Philosophie namhafte Persönlichkeiten den Standpunkt vertreten, dass es zwischen der Szylla von kontext-transzendtem Essentialismus (die platonisch-aristotelische Wesensontologie) und der Charybdis inkommensurabler Kontexte (postmoderner Relativismus) einen Weg gibt, der sowohl die „Kontextualität“ als auch die „Universalität“ im Sinne einer historischen Erarbeitung einer Kommunikations- und Glaubensgemeinschaft (Konsens-theorie; Kommunitarismus; Synodaltheorie usw.) zu interpretieren versucht.¹⁰

Damit wird der oft implizit existierende oder auch explizit vertretene unversöhnliche Gegensatz zwischen „Wesen“ und „Akzidenzien“, zwischen „Geschichtlichkeit“ und „Geschichtstranszendenz“, zwischen *Apriori* und *Aposteriori* oder, wenn man will, zwischen Kontextualität und Universalität in Frage gestellt und interkulturell dekonstruiert. Für die Interkulturelle Philosophie geht deshalb die „Universalität“ (zum Beispiel der Menschenrechte) nicht auf ein vermeintlich ungeschichtliches *Apriori* zurück, das zudem von einer bestimmten zivilisatorischen Ausgestaltung des Menschseins – Abendland – maßgeblich bestimmt ist, sondern sie ist vielmehr das (noch ausstehende) Ergebnis eines real zu erfolgenden interkulturellen „Polylogs“. Im Sinne von Hegel wäre dies das „Konkret-Allgemeine“ und nicht eine abstrakte Idee.¹¹

Damit stehen wir vor der Aufgabe, Kontextualität und Universalität dialektisch zusammen zu denken, und zwar in dem Sinne, dass die Kontextualität als Insgesamt von geschichtlichen, kulturellen und *Gender*-relevanten Erscheinungsformen menschlicher Erkenntnisschritte konstitutiv in den Begriff der ‚Universalität‘ eingeht und diesen „konkret“ anreichert. Und die-

¹⁰ In der Philosophie ist insbesondere die Hermeneutik (Gadamer, Ricoeur) und Phänomenologie zu nennen sowie die Versuche einer modalen Logik der „möglichen Welten“, die auf einer alternativen Ontologie aufbaut, in der Kontingenz, Essentialität, Universalität und Notwendigkeit zusammengedacht werden können (Kripke, Hintikka, Knuuttila, Plantinga). In der Theologie handelt es sich vor allem um die verschiedenen Ansätze einer „induktiven“, auf der konkreten Erfahrung aufbauenden Reflexion der Glaubensrede, zu der auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie gehört.

¹¹ Insbesondere: Hegel 1812–16; 1986, 134 und *passim*.

ses kann nur durch eine, wie die Interkulturelle Philosophie vorschlägt, „diatopische (oder noch genauer: „polytopische“) Hermeneutik“ erfolgen.¹²

2. *Lateinamerikanische Befreiungstheologie: Die Wahrheit ist praktisch-geschichtlich*

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat diese Herausforderung in mehrfacher Hinsicht aufgenommen. Die „vorrangige Option für die Armen und an ihrer Seite“ war zugleich auch eine Option für eine „Theologie von unten“, also für eine theologische Reflexion, die nicht im Sinne einer scholastischen oder biblizistischen Deduktion Lehrinhalte in ungeschichtlicher und nicht kontextueller Art und Weise ableitet. Sie ist deshalb eine dezidiert und bewusst „kontextuelle“ Theologie, und zwar nicht etwa aus einem modischen Trend heraus, sondern aufgrund der grundlegenden „Kontextualität“ der Heilsgeschichte und der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth.

Und dies bedeutet wiederum, dass die Frage nach der „Wahrheit“ von Glaubensinhalten (Dogmen) keine nach der logischen Konsistenz oder spekulativen Vernunft, sondern die nach einem geschichtlichen Ereignis und dem darauf aufbauenden historischen Prozess von Befreiung und Erlösung darstellt. Oder in der Begrifflichkeit der europäischen Politischen Theologie ausgedrückt: Die christliche Botschaft hat sich in Geschichte und Gesellschaft konkret zu „bewahrheiten“.¹³ Die Befreiungstheologie deutet diesen gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext als einen solchen von Unterdrückung, Versklavung und Befreiung.

Primärer „theologischer Ort“ – nicht zu verwechseln mit „Gegenstand“ oder „Inhalt“, wie dies kürzlich von Clodovis Boff irrtümlicherweise ange mahnt wurde¹⁴ – sind die „Armen“, das heißt die Situation von Millionen von Menschen, die um ihr Überleben und ihre Würde kämpfen. „Theologischer Ort“ ist weder die Kirche noch die Akademie, aber auch nicht die Heilige Schrift oder Gott selber. Damit es unmissverständlich klar ist: Es geht

¹² Zum Begriff der „diatopischen Hermeneutik“ siehe Fußnote 7. Im Anschluss an den Begriff des „interkulturellen Polylogs“, also eines multilateralen Dialogs, schlage ich an dieser Stelle die „polytopische Hermeneutik“ vor, also eine interkulturelle Hermeneutik, die viele kulturell und zivilisatorisch unterschiedliche Paradigmen (*topoi*) miteinander in einen fruchtbaren Deutungszusammenhang stellt.

¹³ Vgl. Metz 1977.

¹⁴ Vgl. Boff 2008. – Ausgelöst durch einen Beitrag von Clodovis Boff zum Schlussdokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida, das er als korrigierendes Modell für eine auf Abwege geratene Befreiungstheologie darstellt, ist eine erhitzte Debatte zum „Ort“ der Armen und der „Option für die Armen“ in der Befreiungstheologie entbrannt. Im erwähnten Sammelband finden sich die Position von Clodovis Boff sowie verschiedene Entgegnungen dazu, unter anderem von seinem Bruder Leonardo. Der Text von Clodovis Boff erschien auf Portugiesisch ursprünglich als Boff 2007.