

Universalität und Pluralismus: Anfragen an die Befreiungstheologie

von Michael Ramminger

veröffentlicht in Gmainer-Pranzl, Franz/Lassak, Sandra/Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse. Salzburger Theologische Studien 57, Innsbruck 2017, S. 95-110.

Vorbemerkung

Ich möchte in diesem Text über eine (befreiungs-) theologische Herausforderung nachdenken, der es um die Bestimmung des universalen Anspruchs des Christentums geht. Dieser sieht sich seit der Postmoderne unterschiedlichsten Anfragen ausgesetzt, ja sie werden sogar aus der Theologie (wenn auch oft nur implizit) selbst formuliert. Die Auseinandersetzung wird hier entlang unterschiedlich kontextualisierter Theorien geführt und trotzdem als gemeinsame Herausforderung begriffen. Ein solches Verfahren, nämlich über die aktuelle Bedeutung von Befreiungstheologie aus europäischer Perspektive nachzudenken, sah sich in der Vergangenheit oft mit unterschiedlichen Vorbehalten konfrontiert: Das europäische Christentum sei, z.B. im Gegensatz zum christlichen Lateinamerika, extrem säkularisiert und seine Theologie bürgerlich-idealistisch. Diese Argumente mögen in unterschiedlicher Weise in einem bestimmten historischen Moment eine gewisse Plausibilität gehabt haben. Heute taugen sie weniger denn je zur Bestimmung des Unterschieds militanten Christentums in Lateinamerika und Europa. Gemeinsame Diskussionshorizonte bestimmen zu können, ist nicht zuletzt der Einsicht geschuldet, dass es nicht eine Theologie der Befreiung neben anderen Theologien gibt, sondern dass es Theologie immer um Befreiung und Erlösung gehen muss. Dies gilt gerade dann, wenn unterschiedliche gesellschaftliche Realitäten unterschiedliche Reflexionen (über Befreiung und Erlösung) erzwingen.

Im Grundsatz geht es in der folgenden Auseinandersetzung um die Konstellation von Universalismus¹ und Pluralismus als letztgültigen Entwürfen von weltanschaulichen Deutungen und Erklärungssystemen, wie sie in den letzten Jahren nicht nur in der Theologie geführt wird. Dabei wird desweilen übersehen, dass der Gegensatz zwischen ihnen oft die weiterführenden Polaritäten und Entfaltungsmöglichkeiten innerhalb von Universalismus und Pluralismus unterschlägt: So, wie ein universalistischer Ansatz durchaus imperial, bzw. imperialistisch sein kann, kann er ebenso auch humanistisch wirken. Andererseits ist der Rekurs auf Pluralismus nicht per se humanisierend, nur weil er kulturelle, ethnische oder Genderfragen berücksichtigt. Vielmehr öffnet er auch die Möglichkeit eines Differenzen² kriterienlos und unverbunden

1 Eine vorläufige Definition könnte lauten: Universalismen sind „Philosophische, theologische, anthropologische, kulturelle, ethische und politische Theorien, die nicht exklusiv sind, sondern für alle Menschen Gültigkeit beanspruchen.“ Dieter Nohlen, Lexikon der Politik, Bd. 7, S. 661, hrsg. von Dieter Nohlen u.a., München 1998.

2 Wenn im Text die Begriffe Differenz und Pluralität z.T. analog verwendet werden, dann deshalb, weil auch in der Rezeption die Begriffe oft nicht unterschiedlich verwendet werden.

nebeneinanderstehenden Weltverständnis, an dessen Ende ein bunter, pluraler „Markt“ der Möglichkeiten steht. Das Konzept der Pluralität kann Gesellschaften zerfallen lassen, ja, sie zerreißen. Meine vorweggenommene These lautet: Auch eine Theorie der Pluralität funktioniert nur bei Unterstellung gemeinsamer Akzeptanz des Prinzips der Universalität. Die Aufgabe von Theologie der Befreiung besteht darin, an einer solchen Universalität zu arbeiten, bzw. die Geschichte ihrer Bestreitung zu rekonstruieren.

Der vermeintliche Bruch von 1989

Es erscheint schon fast formelhaft, vom Epochenbruch von 1989 zu sprechen, der weithin das Ende einer Alternative zum Kapitalismus beschreiben soll. Ungeachtet der Entscheidung, inwiefern es sich dabei um das reale Ende einer Alternative handelt, ist doch der entscheidende Punkt, dass es sich dabei tatsächlich um das Ende der Denkbarkeit einer Alternative handelt. Dies war übrigens der große Irrtum all derer, die auf Grund ihrer kritischen Einstellung zu den real existierenden Alternativen sich nun den Horizont neuer praktischer Möglichkeiten erhofften. Sie alle irrten sich in zwei Punkten: Die Implosion der meisten sozialistischen und kommunistischen Staaten schuf keinen neuen Möglichkeitsraum konkreter Utopien, sondern wurde umstandslos zur Legitimation eben der Alternativlosigkeit genutzt. Der zweite darin liegende Irrtum traf vermutlich bis heute in seiner letzten Konsequenz unbegriffen neben anderen auch die Kirchen. Der niederländische Theologe Ton Veerkamp schrieb: „Nicht eine andere Welt, sondern ihre Welt anders, eine Welt, in der die Mitglieder der Gesellschaft ihr Leben als Freie und Gleiche autonom bestimmen – darum geht es in den Großen Erzählungen des Judentums und des Christentums.“³ Auch diese Erzählung war in Frage gestellt, nicht nur in ihrer befreiungstheologischen Formulierung, sondern selbst in ihrer bürgerlichen (BRD) oder oligarchischen (Lateinamerika) Variante. Denn selbst in diesen Varianten wird noch ein Jenseits der Welt erinnert, dass sich nicht schlechthin dem Zynismus des Kapitals unterwerfen läßt. Auch in der bürgerlichen und oligarchischen Messe ist die Transzendenz in der Feier der Eucharistie noch mit der Überwindung des Hungers verkoppelt.⁴ Das nicht einmal dieser Rest an gefährlicher Erinnerung in der Liturgie von der Mehrheitsgesellschaft heutzutage gewünscht ist, könnte auch ein Grund für die Krise traditionellen Volkskirchen sein. Transzendenz ist gesamtgesellschaftlich auf die wunderlichen Bedürfnisse von Spiritualität zurückgeschrumpft und kann dann in dieser Form viel leichtfüßiger den bunten Möglichkeiten des Marktes eingepasst werden. Da, wo Kirchen sich dagegen wehren, verkommen sie zur Sekte, da wo sie sich einpassen, verkommen sie zur Ware. Die auch biografisch immer wieder neu zusammengesetzte bricolage religiöser Identitäten ohne dauerhaft verbindliche Wertevermittlung ist die neue Subjektivität kapitalistischer Verhältnisse, die nicht kontinental begrenzt ist. Echte Transzendenz, die am „Anderen der Welt“⁵ festhält, verschwindet zwar

3 Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Politische Geschichte der großen Erzählung*, Berlin 2012, Klappentext

4 Franz Segbers, *Die Hungerkrise und eine Eucharistische Vision für die ganze Ökumene*, in: *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65.- Geburtstag*, hg. Von Michaela Geiger, Christl M. Maier, Uta Schmidt, Gütersloh 2009, S. 330-345.

5 Jean-Luc Nancy, *Die Dekonstruktion des Christentums*, Regensburg 2008.

nicht, ihre geschichtlichen und gesellschaftlichen Orte aber, an denen sie als „große Erzählung“ tradiert werden kann, ist auf die verglühenden Ereignisse der Rebellionen und Aufstände, auf die Ränder von Welt und Geschichte zurückgeworfen. Was bleibt, ist die zynische Transzendenzverleugnung⁶ der herrschenden Verhältnisse und ein Verlust gesellschaftskritischer Potentiale, die Gefahr des Endes der Politik und, tatsächlich, der Geschichte.

Die Situation nach dem Bruch

Auf den Bruch von 1989, der vorläufig die Kapitalismuskritik hinwegfegte, folgte 1992 der Kampf um die Interpretation eines fünfhundert Jahre zurückliegenden Ereignisses: Entdeckung oder Eroberung, Kolonisierung oder Evangelisierung Lateinamerikas. Es war ein Kampf, der einen realen Kern im Aufbegehren der Organisationen der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas und ihrer Erinnerung an den Genozid der Conquista⁷ hatte. Es war aber auch ein theologischer Kampf um die Neuinterpretation der Theologie der Befreiung. Die Conquista und der mit ihr verbundene Völkermord wurde als ein Ereignis der Moderne interpretiert, das völlig neue theologische und sozialwissenschaftliche Herausforderungen an die Theologie der Befreiung stellte.⁸ Einer der Gründer der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, eröffnete die Diskussion so: „Inwieweit sind die Reflexionen und das Engagement (von Christen, M.R.) angesichts des Leidens der Indianer wegweisend auch für uns heute? Was auf dem Spiel steht, ist ...das Verständnis der Geschichte und der Gesellschaft, in der wir leben....“⁹ Eine erste Konsequenz dieser Inblicknahme des Völkermordes bestand für Gutiérrez darin, eine Theologie zu treiben, die „aus der Perspektive des Anderen“ lebt, mit den Worten Las Casas, des „si indus esset“.¹⁰

Die Wahrnehmung der „Nichtbedeutenden“ und „Nichtpersonen“, d.h. der ethnischen Minderheiten, der kulturell Unterdrückten und vor allem der Frauen fordert laut Gutiérrez von der Theologie der Befreiung eine Neuorientierung. Zwar bedeutet Armut in Lateinamerika nach wie vor in letzter Instanz Tod, bleibt also die fundamentale Kategorie, sie beförderte aber gleichzeitig eine Engführung auf den ökonomischen Begriff der Armut.¹¹ Konsequenter und fatal zugleich verschwindet deshalb in der Neuauflage seines Buches Theologie der Befreiung von 1992 das Kapitel über den Klassenkampf.¹² Seines Erachtens steht die Theologie am Anfang eines weiten Weges, dessen Herausforderung die Aufnahme neuer Sozialwissenschaften, wie z.B. der Ethnologie, Psychologie oder Anthropologie impliziert.

6 Thomas Seibert, *Krise und Ereignis*, Hamburg 2009, S. 3.

7 Gustavo Gutiérrez schätzt die Opfer dieses Völkermordes in einer Fußnote auf dramatische 48.000.000 Menschenleben, in: *Gott oder das Gold*, Freiburg 1990, S. 33.

8 „Fern der Zentralmacht, fern dem königlichen Gesetz, fallen alle Schranken, das bereits gelockerte soziale Band zerreiht, und es offenbart sich nicht eine primitive Natur, ...sondern ein modernes, sogar zukunftsvolles Wesen....“, Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas - Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985.

9 Gustavo Gutiérrez, *Gott oder das Gold*, Freiburg 1990, S. 33.

10 Ebd., S. 37

11 Vgl. Gustavo Gutiérrez, *MIRAR LEJOS*, im deutschen unveröffentlichten Vorwort zur neuen Ausgabe der spanischen *teología de la liberación*, veröffentlicht in: *PAGINAS 93*, Oktober 1988.

12 Aus dem Kapitel „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf“ im deutschsprachigen Original von 1973 wird „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt“ in der erweiterten Neuauflage von 1992.

Damit wurde gewissermaßen ein Paradigmenwechsel in der Theologie der Befreiung eingeläutet, dem es um eine Transformation der sozialen Analyse und deren theologischer Reflexion geht: „ ... Das Einbringen (der Erkenntnisse anderer Wissenschaften, M.R.) heißt nicht einfach nur sie aufzuzeigen, sondern sie (die soziale Analyse, M.R.) zu durchkreuzen.“¹³ War dies nun rückblickend betrachtet tatsächlich eine Radikalisierung der Theologie der Befreiung, die den sich abzeichnenden Herausforderungen eines globalisierten, neoliberalen Kapitalismus und seinen Entwicklungen und und durchaus ungleichzeitigen Widersprüchen in einer neuen Gesellschaftstheorie anfanghaft etwas entgegenzusetzen vermochte? Gutiérrez selbst hat dieses Programm nicht weiterverfolgt, sondern sich auf klassisch-theologische Themen fokussiert. Seine Fragestellung aber hat sicherlich einen notwendigen Raum neuer theoretischer, aber auch praktischer Reflexionen eingeläutet: Die Artikulation feministischer Theologie, Fragen der Ökologie, schwarze Theologie gewann eine längst überfällige Legitimität im Kanon befreiungstheologischer theoretischer Bemühungen. Aber, wie so häufig in der Geschichte, trug diese Ausfaltung auch ihre Negativität in sich, die heute deutlicher wird, und vor deren notwendiger Bearbeitung wir jetzt stehen. Die Tatsache, dass diese Negativität auch im europäischen, mindestens aber im bundesdeutschen befreiungstheologischen Diskurs sichtbar wird, verweist darauf, dass sie vor allem der Entwicklungslogik des globalen Kapitalismus selbst geschuldet ist.

Die Feier der Differenz und Pluralität

Die Forderung nach der Durchkreuzung unterschiedlichster Gesellschaftstheorien (politische Ökonomie – Anthropologie – Ethnologie – Psychologie etc.) blieb nämlich mehrheitlich aus und es kam zu einer Verschiebung in der Methodik des befreiungstheologischen Diskurs. Diese Verschiebung lässt sich beschreiben als die Resignation vor der Aufgabe eines umfassenden Weltverständnisses, d.h. der Resignation vor der Aufgabe der Suche nach einer die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Widersprüche insgesamt begreifenden Gesellschaftsanalyse. Deren tatsächliche Schwierigkeit wird zudem häufig mit dem Totalitarismusverdacht einer solchen Theorie belegt: Das Partikulare, das Besondere, die Differenz (Ethnie, kulturelle Identität oder Geschlecht), soll immer unverdächtig und prioritär gegenüber dem Allgemeinen und Universalen sein.

Die entsprechende theologische Figur besteht darin, sich zunehmend weniger mit dem Konkreten, in diesem Fall, christlicher Tradition und Theologie zu beschäftigen, sondern sich stattdessen in unterschiedlich ausgeprägter Form von der Annahme grundsätzlicher Gewaltförmigkeit im universalen Anspruch christlicher Tradition leiten zu lassen, die offenkundig nur überwunden werden kann, wenn man eben vom Konkreten ihrer Tradition lässt und sie stattdessen in einen allgemeinen Diskurs über Religion einbettet. Dazu gehört sowohl der Diskurs über die Pluralität der Religionen als auch der Diskurs über postkoloniale Theologie. In beiden Konstruktionen verschwindet das Besondere des Christentums (die jesuanische

13 a.a.O.

Reich-Gottes-Botschaft, die Behauptung der Auferstehung von den Toten: also die Christologie).
Universalismus und Gewalt

Die Tragik dieser Argumentation besteht darin, dass die - übrigens unbewiesene - Behauptung, dass der Universalismus und die Verstrickung des Christentums in seine Geschichte zwangsläufig gewalttätig ist, zum Fehlschluss der grundsätzlichen Verabschiedung des Universalismus leitet. Und diese Argumentation führt zu der noch weniger belegbaren Hypothese, dass allein die Differenz und Partikularität nicht-gewalttätig sei. Dieser Fehlschluss ist sicherlich in der Postmoderne des frühen Derrida und seiner Behauptung des Endes der großen Erzählung angelegt, der eine Kritik der großen Erzählung für das Christentum schon bei Augustinus ansetzt. So behauptet Lyotard: Die Nicht-Annerkennung der Unversöhnlichkeit der Sprachspiele, d.h. der Differenz, impliziert den Terror, ihr muss der Krieg erklärt werden. In den Worten Lyotards muß dieser Nicht-Anerkennung im Namen der Wahrheit, im Namen der Gerechtigkeit, sogar im Namen des NAMENS der Krieg erklärt werden.¹⁴ Leider Gottes haben viele Anhänger der Differenz und der Vielfalt diese Derridasche Aporie, dass nämlich der Universalismus im Namen des Universalismus kritisiert wurde, übersehen. Die Anerkennung der Differenz kann nämlich nur im Namen des Universalismus ihren Teil zu Frieden und Gerechtigkeit beitragen, und der darf nicht mit der bloßen Anerkennung der Differenz verwechselt werden. Sonst droht ihr nämlich das Schicksal bloßer Affirmation der nicht-kommensurablen Differenzen: die Verewigung des Willens zur Macht. Das wollte schon der us-amerikanische Kommunitarismus nicht wahrhaben, als er den republikanischen Geist des multikulturellen Nordamerikas beschwor, „für den es keine allgemein verbindliche Definition des Guten, Wahren und Schönen, sondern bestenfalls eine Schritt für Schritt vorgenommene Vernetzung von Verfahrensformen und Regelsystemen gibt“.¹⁵

Theologie der Religionen/Komparative Theologie

Während in Lateinamerika schon in Konfrontation mit den Erkenntnissen der Conquista die Frage nach dem Geltungsanspruch des christlichen Glaubens gegenüber den indigenen und afro-amerikanischen Religionen gestellt war, gewann die Frage in Europa vor allem mit dem Anschlag vom 11.09. 2001 zunehmend an Bedeutung und schlug sich z.B. in der Konjunktur komparativer Theologie nieder: Wie stehen die Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen zueinander in Beziehung, bzw. wie kann man aus einer christlichen Perspektive den Universalitätsanspruch denken, ohne den Heilsgehalt anderer Religionen zu relativieren oder sie zu dominieren? Ohne hier die unterschiedlichen Modelle (Inklusivismus/ Exklusivismus/ Relativismus) und ihre Aporien diskutieren zu können, scheint mir aber folgender Punkt wichtig zu sein: Ohne die konkrete, historische und erkenntnisleitende Kategorie der Praxis in die theologische Diskussion hineinzunehmen, wird jede komparative, vergleichende Theologie

¹⁴ Jean-Francois Lyotard, Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990, S. 48.

¹⁵ Kuno Füssel, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung III, in Rundbrief des Institut für Theologie und Politik Nr. 6 2/96 unter Bezug auf: Michael Walzer, "Zwei Arten des Universalismus", in: Lokale Kritik - Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg: Rotbuch Verlag 1996, S. 139-168.

abstrakt bleiben. Zwar gibt es durchaus Ansätze komparativer Theologie, die die Praxis als Horizont von Wahrheitsbehauptung und Differenzbestimmung ernstzunehmen versuchen. Allerdings sehe ich hier nicht, dass der Praxisbegriff selbst noch einmal problematisiert, also auf seine sozialwissenschaftlichen und theologischen Implikationen befragt wird. Praxis wird nicht selbst als das Ringen um Wahrheit verstanden, sondern als Konglomerat entweder aller religiöser Praxen oder als moralisches Anhängsel religiöser Sätze verstanden und aus dem theologischen Diskurs ausgelagert. Nur von einer bestimmten Praxistheorie her, die sowohl die geforderte als auch die real existierende befragt, kann aber letztlich über die Gültigkeit von Wahrheitsansprüchen entschieden werden. Universalitätsansprüche existieren eben nicht abstrakt, sondern immer schon als konkret umkämpfte. Das Problem ist also nicht der Universalitätsanspruch, sondern sein Geltungsnachweis. Weil aber die Geschichte des Christentums geradezu voller Versagen vor seinem Geltungsanspruch ist, dass z.B. die Rede vom Reich Gottes eine gute Botschaft für alle zu sein hat, resigniert man vor diesem Universalitätsanspruch und sucht sein Heil allzu oft in Pluralitäts- oder Relativitätstheoremen. Dabei wird nicht bedacht, dass die gleiche Gültigkeit von Religionen letztlich auch zu einer Gleichgültigkeit wird, die deshalb zwangsläufig ist, weil sich jeder Wahrheitsanspruch abstrakt verflüssigt. Dass damit auch die jeder Religion inhärente konkrete Gewaltgeschichte relativiert wird, sei nur am Rande erwähnt.

Diese Konjunktur komparativer Theologie oder der Theologie der Religionen kommt nicht von ungefähr. Obgleich sie ihrem Anspruch nach eine Reaktion auf die unfriedlichen und gewalttätigen Begegnungen zwischen Menschen sein wollen, verschieben sie den Fokus auf religiöse Sprachspiele und isolieren letztendlich Religion vom Rest der Wirklichkeit und verstehen sie eben nicht als Teil gesellschaftlicher Verhältnisse. Schon deshalb können sie keinen theoretischen Beitrag zur lösungsorientierten Analyse von Herrschafts- und Machtverhältnissen liefern und geraten in die Nähe zu funktionalistischen Religionstheorien. Sie machen deshalb den Weg frei für die unhinterfragten, meist sogar unsichtbaren Universalismen, die die Welt und Geschichte wirklich bestimmen. Ihre Bereitschaft, von den konkreten Traditionen ihrer Geschichte zu lassen, führt geradezu notwendig zu einer Abstraktion, die nicht zu einer konkreten Scheidung der Geister und zur Bestimmung und Beurteilung der Differenz zwischen den Religionen oder in den Religionen führt.

Postkoloniale Theologie

In ganz ähnlicher Weise sehe ich die Konjunktur postkolonialer Theologie. Allerdings wird in einigen ihrer Rezeptionen nicht vom konkreten Inhalt christlicher Tradition abstrahiert, sondern er wird vielmehr destruiert, indem quasi die gesamte Tradition unter einen Imperialismus, Rassismus- und Gewaltverdacht gestellt wird. Postkoloniale Theologie als Diskurstheorie läuft Gefahr, eine bestimmte Textinterpretation zu verallgemeinern: jene nämlich, in der die biblischen Traditionen eben unter einen herrschaftsförmigen Generalverdacht gestellt werden. Die Landnahme Kanaans z.B. geradezu als ein Paradigma imperialer, gewalttätiger

Unterwerfung zu interpretieren, die Christentum und Judentum bestimmen und in der ein gewalttätiger Monotheismus über die Kulturen und polytheistischen Religionen triumphiert,¹⁶ vernichtet die gesamte Tradition in ihrer Widersprüchlichkeit und lässt eigentlich nur noch die Frage zu: Müssen wir uns nicht eigentlich davon verabschieden? Diese Scheinfrage hat unterschiedliche Ursachen: Zum einen wird weder ernsthaft der sozialgeschichtliche Kontext dieser Tradition bedacht, der nämlich darauf verweist, dass es sich bei Ex und Jos um Geschichtsschreibung und nicht um Geschichte handelt. Zum anderen wird eine spezifische Rezeptionsgeschichte als die allein wirksame absolut gesetzt. Dabei hat doch gerade die strukturelle Texttheorie nachgewiesen, dass es sich bei Texten immer um mehrstimmige Gewebe handelt, deren Interpretationsmacht nicht beim Autor liegt, vor allem aber, dass Texte immer umkämpft sind. Gerade die Frage des verheißenen Landes ist z.B. in der Befreiungstheologie, in den Basisgemeinden und der Kirche des Volkes auch ganz anders interpretiert worden.¹⁷ Wollte man also tatsächlich eine bestimmte Rezeptionsgeschichte der Landnahme (oder anderer biblischer Texte) kritisieren, dann wäre es wohl auch angebracht, jene Gruppen in der Tradition des Christentum zu spezifizieren, die Träger einer solchen imperialen Rezeption waren und sind. Das aber ist in der postkolonialen Theologie eine Leerstelle, die nicht weiter verwunderlich ist. Sie trägt in gewissem Sinne die Aporien bestimmter postkolonialer Theorien weiter, die trotz ihrer kritischen Intention ihrerseits einen Hang zum Dualismus¹⁸ in sich tragen: In der postkolonialen Theologie transformieren sich diese Dualismen wie folgt: Das postkoloniale/ koloniale Christentum gegen native Kulturen und Traditionen, der gewalttätige Monotheismus gegen den friedlichen Polytheismus, aber auch die westliche feministische Theologie gegen die arme, schwarze Frau des Südens: „Dube zufolge ist die gesamte Bibel nicht nur patriarchal, sondern auch imperialistisch.“¹⁹ Ein solches Diktum ist offenkundig unhaltbar.

Fazit

Beide Konstruktionen stehen in einem seltsamen Widerspruch zu ihrer Prämisse des Vorrangs der Partikularität, insofern sie eben die des Christentums auslöschen: entweder durch die Konstruktion einer allgemeinen Religionstheorie oder eben durch die Behauptung, dass die besondere Partikularität des Christentums als reine (postkolonial dechiffrierte) Gewaltförmigkeit zu bestimmen sei. Theologie der Religionen, Romantisierung nativer Religionen und Kulturen oder die Dekonstruktion biblischer Traditionen sind wohl mehr oder weniger Resignationsfiguren christlichen Glaubens. Denn angesichts der selbstformulierten

16 Kowk Pui-Lan, Racism and ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation, in: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Searching the scriptures, New York 1994, S. 108. Wo bleibt übrigens der Aufschrei angesichts der antisemitischen Implikationen einer solchen Behauptung aus den Reihen der Anhängerinnen postkolonialer Theologie?

17 Vgl. z.B. Alberto Moreira, „Doch die Armen werden das Land besitzen“ (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien, Brasilienkunde-Verlag Mettingen 1990.

18 Vgl. María Do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan (Hg.), Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005.

19 Eske Wollrad, Heim-Suchungen. Postkoloniale Kritik als Herausforderung an feministische Theologien, Vortrag auf der Fachtagung von ÖKUFEM. Netzwerk ökumenisch feministisch Interessierter Theologinnen, November 2009: http://www.fsbz.de/medien/tagungenflyer/bis_2011/EskeWollradKUFEMHH2009.doc.

Herausforderung der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein müsste es doch in allererster Linie darum gehen, die eigene Identität, die eigene Tradition zu formulieren und aus ihr heraus Antworten auf die Frage der Anerkennungsfähigkeit zu geben, anstatt die eigene (Glaubens-)Position bis zur Unkenntlichkeit zu entwichten und damit auch jede Überprüfbarkeit eines in jeder Kommunikation gegebenen Geltungsanspruches aufzugeben. Die Beschwörung der Differenz und der Pluralität und die Zurückweisung (oder Abstraktion) des Universalismus sind die Pfeiler solcher Theologien. Die Beschwörung der Differenz und die Verheimlichung des Universalismus sind zugleich auch die beiden Pfeiler herrschender Verhältnisse. Zur Anerkennung der Differenz gehört eben der nicht leichte Versuch, die eigene Tradition als wahrheitsfähig und universalisierbar im Blick auf die Überwindung herrschender Verhältnisse zu bestimmen, anstatt sie als strukturell und essentiell gewaltförmig zu diffamieren oder als äquivok zu anderen Traditionen darzustellen. Anders als so gibt es nämlich auch keine Möglichkeit, die „Anderen“ ernst zu nehmen und nicht zu exotisieren: Hier das böse Christentum, dort die guten nativen Religionen, hier der böse Westen, dort der gute Süden/Osten oder was auch immer.

Ein notwendiger Bruch mit dem Bruch

Die Betonung der Differenz war nicht nur im Blick auf die in der Auseinandersetzung mit der Conquista sichtbar gewordenen Leerstellen von Rassismus, Kolonialismus oder Patriarchat sicherlich ein notwendiger Schritt. Sie war zugleich auch eine Reaktion auf die Unzulänglichkeiten und Fehlinterpretationen im historischen Zyklus des kommunistischen Manifests, womit der politische Zyklus der kommunistischen Arbeiterbewegung gemeint ist, der mit 1989 seinen vorläufigen Abschluss gefunden hat. Zugleich ist damit nichts über die Zukunft des Kommunistischen Manifests und die Kritik der politischen Ökonomie gesagt. Nach Badiou liegt der marxsche Verdienst in den philosophischen Manuskripten aber weniger in der Entdeckung des Universalismus der „Menschlichkeit-an-sich hervorbringenden“ Gruppe des Proletariats als in der Erfindung der Repräsentation dieser Gruppe in der Partei (oder aus lateinamerikanischer Perspektive auch: der Befreiungsbewegung).²⁰ Mit dem Ende dieses Zyklus, der eng verwoben ist mit den globalen Veränderungen kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse ist eben die (marxsche) Frage nach Universalität weiß Gott nicht ad acta gelegt.²¹

Im Gegenteil ist die Frage neu gestellt. Nur muß sie zunächst aus den falschen Alternativen befreit werden, wovon die schwerwiegendste sicherlich die von Universalismus versus

20 „In the Manuscripts of 1844, Marx writes that the very nature of the proletariat is to be generic. It's not an identity. It's something like an identity which is non-identity; it's humanity as such. That's why for Marx the liberation of the working class is liberation of humanity as such, because the working class is something generic and not a pure identity.“, Alain Badiou, The Saturated Generic Identity of the Working Class, in: <http://chtodelat.org/b8-newspapers/12-59/the-saturated-generic-identity-of-the-working-class/>.

21 Inwiefern auch in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, die als Fetischanalyse verstanden werden muss, diese Universalismusfrage, d.h. die Frage nach z.B. der Menschheit, aktuell immer noch bedeutsam bearbeitet wird, hat Franz Hinkelammert nachgewiesen. Vgl. Franz J. Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007.

Pluralismus und Differenz ist. Wenn der brasilianische Befreiungstheologe Paulo Suess schreibt: „Wir brauchen eine plurikulturelle Gesellschaft, in der die Menschen in ihrer eigenen Sprache kämpfen, ...“ kann man diesem Satz umstandslos zustimmen. Die Fortführung aber: „... denn Multikulturalität ist dem Unterdrückten nicht zugänglich und nicht überwachbar...“²², erweist sich aus gegenwärtiger Perspektive problematisch, denn die reine reine Differenz kann, wenn sie ins Feld des unzusammenhängenden Identitären führt, im schlimmsten Falle sogar zu einem negativen Universalismus der Identität (wie in der Bewegung Islamischer Staat) werden, in der kein Platz mehr für die Anderen ist. Es wäre reizvoll hier die beiden großen Thesen aus den 90er Jahren zu bearbeiten: Die These vom „Ende der Geschichte“ von Francis Fukuyama und der vom „clash of civilizations“ von Samuel Huntington. Denn Fukuyama hatte damals ja die These von einer undifferenzierten Einheitsgesellschaft nach dem Muster eines imperialen Universalismus gezeichnet, während Huntington der Welt einen sich bekämpfenden Pluralismus prognostiziert hatte. Wenigstens auf der Phänomenebene bewahrheitet sich zur Zeit eher die Theorie vom „clash of civilizations“, auch wenn sie natürlich nur auf der Folie des imperialen Universalismus zu verstehen ist. Insofern also sind, wie Étienne Balibar schreibt, Diskussionen über den Gegensatz zwischen dem Universalen und dem Partikularen weit weniger interessant, als Diskussionen über verschiedene Konzepte des Universalen oder verschiedene Universalitäten.²³ Wir können der Frage nach einem möglichen Wahrheitsanspruch nicht entgehen, wenn wir ein Urteil über die Welt fällen wollen, wir können ihr auch deshalb nicht entgehen, weil sie uns historisch längst gestellt ist. Ein solcher Wahrheitsanspruch, der die Universalität impliziert, darf natürlich kein Universalismus der Einheit, der Vereinheitlichung und der Negation der Widersprüche sein. Und wir wissen, dass ein solcher Universalismus politisch nicht gegeben ist. Aber gerade daraus ergibt sich die Herausforderung, sich auf die Suche nach einem solchen Universalismus zu begeben: „We lack a unified field - not only in something like the Third International, but also in concepts there is no unified field. So you have to accept something like local experiments; we have to do collective work about all that. We have to find - with help of philosophical concepts, economic concepts, historical concepts - the new synthesis.“²⁴ Das jedenfalls ist die Herausforderung, der alle diejenigen nicht entweichen können, die sich einer „Politik des Universalen“²⁵ verpflichtet fühlen. Die Theologie der Befreiung ist deshalb aufgefordert, sich aus der falschen Konfrontation von schlechtem, weil imperialen Universalismus und guter, weil nicht-imperialer Differenz zu befreien und von ihren konkreten Traditionen her am Überleben und Leben der Menschheit als Ganzem festzuhalten. Und insofern an der Möglichkeit festzuhalten, gültige und verbindliche Normen für alle entwickeln und behaupten zu können, die die Interessen und Bedürfnisse unterschiedlicher Traditionen, Kulturen, Geschlechter etc. in sich aufnehmen kann. Franz

22 Paulo Suess, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung II, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik Nr. 6, 2/96, S. 3.

23 Étienne Balibar, Universalismus. Diskussion mit Alain Badiou, in: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/de/>.

24 Alain Badiou, Interview when attended the „Is a History of the Cultural Revolution Possible?“ conference at University of Washington, in February, 2006: <http://chtodelat.org/b8-newspapers/12-59/the-saturated-generic-identity-of-the-working-class/>.

25 Étienne Balibar, Universalismus. Diskussion mit Alain Badiou, in: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/de/>.

Hinkelammert hat in seinen unterschiedlichen Untersuchungen zur Religionskritik bei Marx und der Befreiungstheologie auf einen solchen Universalismus, einen konkreten Humanismus hingewiesen: „Es geht um jenen kategorischen Imperativ, den Marx formuliert hat: ‚mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist‘“²⁶.

Warum auch sonst eine Politik des Universalen notwendig ist

„Das Eigentümliche des neoliberalen Kapitalismus in Lateinamerika steckt –wie in Europa– in seiner Fähigkeit, auf der einen Seite vereinheitlichend zu sein, d.h. eine Form von alternativloser Massenkultur hervorzubringen und auf der anderen Seite seine VerliererInnen zu fragmentieren und voneinander zu isolieren.“ schrieb schon 1996 der chilenische Befreiungstheologe Fernando Castillo²⁷. Beide Aspekte sollten eigentlich eine Herausforderung für Befreiungstheologie sein. Zumal schon deshalb, weil sich die alternativlose Massenkultur schon längst zu einer verheimlichten Religion des Kapitalismus verdichtet hat, wie schon Walter Benjamin prognostizierte²⁸. Dieser Kultus ist verschuldend, nicht entschuldigend: Kapitalismus als Religion ist nicht Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung. Die profane Logik des Akkumulationsprozesses des Kapitals verweist in ihrer Implikation der Unerschöpflichkeit auf den ihr inhärent notwendigen Glauben: nicht nur als Legitimationsprinzip, sondern als Funktionsprinzip²⁹ und darin letztlich auch auf seine Immanenzverachtung (denn die Immanenz ist erschöpflich), die er mit den religiösen Fundamentalismen teilt: Unerreichbare Körperideale, perfektionierte Selbstdisziplinierung, hemmungslose Umweltzerstörung und entgrenzte Gewaltanwendung sind die Signaturen solcher Universalismen. Dabei nimmt der Universalismus des globalisierten Kapitalismus zugleich die Differenzen marktförmig in seinen Dienst. Deshalb fordert Alain Badiou zu Recht, den Wahrheitsprozess dem falschen Universalen der monetären Abstraktion zu entziehen. Diese Abstraktion impliziert ihm zufolge auch, sich dem nicht wahrheitsfähigen und willigen „buntscheckigen Multikulturalismus“ zu entziehen. Gemeinschaft und Territorium, Interessenspartikularität einer Teilmenge sind s.E. eben nicht per se der Kontrapunkt eines imperialen Universalismus, sondern können auch Funktion seiner selbst sein.³⁰

Konkreter Universalismus heißt Aufruf zur Umkehr, heißt Gesellschaftstheorie

Anders als in der Linie von Theologien der Religionen, komparativer Theologie oder gar postkolonialer Theologie ginge es vor der oben bestimmten Problemkonstellation in der Theologie der Befreiung deshalb um eine (Re-)Konkretisierung ihres Universalitätsanspruches.

26 Franz Hinkelammert, *Das Subjekt und Das Gesetz*, Münster 2007, S. 293.

27 Fernando Castillo, *Theologie, kulturelle Identität und Befreiung I*, in Rundbrief des Institut für Theologie und Politik nr. 6 2/96.

28 Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt a. Main 1991, S. 100-103.

29 Thomas Seibert, *Krise und Ereignis*, Hamburg 2009, S. 46ff.

30 Alain Badiou, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich/ Berlin 2002, S. 15.

Sie muss gerade im Namen einer recht verstandenen Differenz jesuanisch und christozentrisch bleiben: „Das Evangelium ist an eine Partikularität gebunden, an eine Geschichte, die in Tod und Auferstehung endet, und die in anderen Kulturen nicht ohne ihre Kategorien und Werte erzählt werden kann. In seinem Grund besitzt das Evangelium eine erzählerische Struktur. Diese Erzählung kann deshalb immer nur eine Einladung und ein Aufruf zur Umkehr ... sein.“³¹ Ob diese Differenz zu anderen Religionen, Überzeugungen und Wirklichkeiten einen Wahrheitsanspruch behaupten kann, ist allerdings keine Frage der Dogmatik, keine Frage der Essenzialisierung vermeintlicher Inhalte, symbolischer Analogien, sondern vielmehr eine praktische Frage: Können wir als Christinnen bezeugen, dass unsere Geschichten zu einer Reform des Seins, und nicht zu seiner Zertrümmerung beitragen, dass sie nicht in eine Immanenzverweigerung führen, sondern in einem Transzendenzbegriff gründen, dessen Bedeutung in der Problematisierung „des Elends und der Ausbeutung, der Gerechtigkeit und der Gleichheit“³² liegen? Erstaunlicherweise sind es heutzutage eher Philosophen als Theologen, die dem Christentum ein solches Transzendenzverständnis zumindest potentiell zutrauen, wie z.B. Alain Badiou, der Paulus einen wahren Universalismus der Gleichheit zuschreibt und diesen zugleich als eine „unerhörte Geste“ beschreibt, die die Wahrheit jedem kommunitären (d.h. partikularen, M.R.) Zugriff entzieht. Ob es gelingen kann, eine solche Geste zu wiederholen, hängt m.E. nicht zuletzt daran, ob Christinnen den Mut finden, aus der Regionalität³³ ihres Selbstverständnisses auszubrechen und den Kampf gegen die falsche Abstraktion des globalkapitalistischen Universalismus aufzunehmen. Dazu gehörte auch die Frage der „Treue zur Möglichkeit eines Ereignisses: ‚Wir können den Tod besiegen‘ (1 Kor 15,6)“³⁴, also der Frage nach der Reich-Gottes-Botschaft, dem eschatologischen Vorbehalt, der Ideologie- und Götzenkritik, eben der Frage nach Autonomie und Egalität. Es stellt sich also für das Christentum insgesamt die Frage, ob es das wiederholen kann, was Johann Baptist Metz in den siebziger Jahren von den Basisgemeinden gesagt hat: „das in ihnen sich die ungleichzeitige Sozialform einer kultischen Gemeinschaft gesellschaftlich differenziert und die fundamentalen gesellschaftlichen Konflikte und Leiden in sich aufgenommen hat“.³⁵ Natürlich kann es dabei nicht um eine einfache Wiederholung gehen, aber nichts weist darauf hin, dass sich auch nur eine dieser Fragen historisch erledigt hätte.

Im Übergang von der Frage nach einem konkreten Universalismus zum Nachweis seines Geltungsanspruches sei hier noch auf den Punkt des „notwendigen Paradigmenwechsels“ eingegangen. Gutiérrez hatte seine Kritik an der Engführung des Begriffs der Option für die Armen formuliert und deshalb eine Ausweitung des sozialwissenschaftlichen Instrumentariums

31 Fernando Castillo, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung I, S. 3, Rundbrief des Institut für Theologie und Politik Nr. 6, 2/96.

32 Jean-Luc Nancy, Die Dekonstruktion des Christentums, Regensburg 2008, S. 13. Weiter: „Trotz des ungeheuren Gewichts der religiösen Repräsentation war die »andere Welt« oder das »andere Reich« niemals eine zweite Welt oder eine Hinterwelt, sondern stets das Andere der Welt (jeder Welt: jeder im Seienden und in der Kommunikation eingebundenen Konsistenz) , anders als jede Welt.“

33 Kuno Füssel, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung III, S. 3, Rundbrief des Institut für Theologie und Politik Nr. 6, 2/96.

34 Wiederum der Atheist Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, S. 86.

35 Johann Baptist Metz, Unterbrechungen, Gütersloh 1981, S. 17.

zu Recht mit dem Argument gefordert, dass „...das Verständnis der Geschichte und der Gesellschaft, in der wir leben...“ auf dem Spiel stehe. Darin ist die Wahrheit enthalten, dass der dem Christentum eigene Aufruf zur Umkehr notwendig praktisch ist und genau deshalb auch auf eine Theorie der Praxis, d.h. Gesellschaftstheorie verwiesen ist. Diese -nicht zuletzt auch aus der marxistischen Theorietradition- gewonnene Einsicht im Blick auf die Wahrheitsfrage des Christentums bleibt grundlegend für jede Theologie. Gleichwohl ist es leider in Folge dieser Einsicht nicht zu einer differenzierten theologischen Auseinandersetzung mit Gesellschaftstheorien gekommen. Ich sehe weder vertiefte Auseinandersetzungen mit neueren Globalisierungstheorien, die z.B. veränderte Konstellationen von Nord und Süd behaupten, oder mit Imperialismustheorien, die der Dezentrierung von Macht- und Herrschaftszentren auf die Spur zu kommen suchen. Bis auf wenige Ausnahmen ist auch die Frage nach dem Zusammenhang von kapitalistischer Globalisierung, Religion und Fragmentierung, also mit Werttheorie und Fetischismusanalyse kaum ein Thema. Dies ist umso bedauerlicher, als die oben geführte Debatte um Universalismus bei weitem keine abstrakte ist, sondern in deren Hintergrund eben die Frage nach einer Alternative zur herrschenden Totalität steht, eine Frage der konkreten, realen Kämpfe ist.

Badiou Intervention, dass wir die Hilfe philosophischer, ökonomischer, historischer Konzepte benötigen, um jene „neue Synthese“ zu finden, die den herrschenden Verhältnissen etwas entgegensetzen hätte, wächst aus der Frage der Fragmentierung (und manchmal auch des Gegeneinander) der Bewegungen selbst. Dies gilt für die alten Länder der kapitalistischen Zentren ebenso wie für die neuen. Es gilt, soweit ich sehe, auch für all die Länder, die bisher möglicherweise nur partiell in den Sog kapitalistischer Globalisierung geraten sind. Die Frage nach dem „Anteil der Anteilslosen“, wie sie Rancière gestellt hat, ist jedenfalls weder mit postkolonialer Theologie noch mit einer Theologie der Pluralität der Religionen oder komparativer Theologie zu beantworten.

Literaturverzeichnis:

Alain Badiou, The Saturated Generic Identity of the Working Class, in: <http://chtodelat.org/b8-newspapers/12-59/the-saturated-generic-identity-of-the-working-class/>

Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/ Berlin 2002

Etienne Balibar, Universalismus. Diskussion mit Alain Badiou, in: <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/de/>

Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt a. Main 1991

Fernando Castillo, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung I, Rundbrief des Institut für Theologie und Politik nr. 6 2/96

Francis Fukuyama. The end of history?, in: The National Interest. Sommer 1989

Kuno Füssel, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung III, Rundbrief des Institut für Theologie und Politik nr. 6 2/96

- Gustavo Gutiérrez, Gott oder das Gold, Freiburg 1990
- Gustavo Gutiérrez, Mirar lejos, in: Paginas 93, Oktober 1988
- Franz J. Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007
- Samuel Huntington, The Clash of Civilizations? – Originalartikel, engl. in Foreign Affairs 1993, in: <http://edvardas.home.mruni.eu/wp-content/uploads/2008/10/huntington.pdf>
- Jean-Francois Lyotard, Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990
- Jean-Luc Nancy, Die Dekonstruktion des Christentums, Regensburg 2008
- Johann Baptist Metz, Unterbrechungen, Gütersloh 1981
- Alberto Moreira, „Doch die Armen werden das Land besitzen“ (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien, Brasilienkunde-Verlag Mettingen 1990
- Dieter Nohlen, Lexikon der Politik, Bd. 7, München 1998
- Kowk Pui-Lan, Racism and ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation, in: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Searching the scriptures, New York 1994
- Jaques Rancière, Das Unvernehmen, Frankfurt 2002
- Franz Segbers, Die Hungerkrise und eine Eucharistische Vision für die ganze Ökumene, in: Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65.-Geburtstag, hg. von Michaela Geiger, Christl M. Maier, Uta Schmidt, Gütersloh 2009
- Thomas Seibert, Krise und Ereignis, Hamburg 2009
- Paulo Suess, Theologie, kulturelle Identität und Befreiung II, Rundbrief des Institut für Theologie und Politik Nr. 6, 2/96
- Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas - Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985
- María Do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan (Hg.), Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld 2005
- Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der großen Erzählung, Berlin 2012
- Michael Walzer, „Zwei Arten des Universalismus“, in: Lokale Kritik – Globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996
- Eske Wollrad, Heim-Suchungen. Postkoloniale Kritik als Herausforderung an feministische Theologien, Vortrag auf der Fachtagung von ÖKUFEM. Netzwerk ökumenisch feministisch Interessierter Theologinnen, November 2009:
http://www.fsbz.de/medien/tagungenflyer/bis_2011/EskeWollradKUFEMHH2009.doc

Zum Autor

Michael Ramminger ist katholischer Theologe und Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Politik in Münster. Zuletzt veröffentlichte er zusammen mit Franz J. Hinkelammert, Urs Eigenmann und Kuno Füssel: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Edition-ITP-Kompass Bd. 21, Münster 2017.