

Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika

VON JUAN CARLOS SCANNONE S. J.

Einleitung

Die Frage nach einer eigentlichen lateinamerikanischen Philosophie wurde explizit erstmals im Jahre 1837 gestellt, als die politische Unabhängigkeit Lateinamerikas bereits gesichert war und man sich um die kulturelle Identität und Selbständigkeit zu bemühen begann¹. Im Rahmen dieser Fragestellung und ihrer Geschichte ist die Entstehung sowohl der Philosophie der Befreiung in den 70er Jahren wie auch der Philosophie der Volksweisheit zu verstehen. Die letztere profilierte sich als eine eigene Strömung im Kontext der ersten, obwohl einer ihrer Protagonisten – nämlich der argentinische Philosoph und Kulturanthropologe Rodolfo Kusch – schon früher den Versuch unternommen hatte, aus der Weisheit des lateinamerikanischen Volkes philosophisch zu denken. In einem deutschen Bericht über die Philosophie der Befreiung in Lateinamerika werden Kusch, Carlos Cullen und andere Denker (zu denen auch ich gerechnet werde) der kulturethischen Strömung der Philosophie der Befreiung zugeschrieben und von der marxistisch orientierten Strömung unterschieden, als deren bekanntester Vertreter Enrique Dussel gilt².

Dabei handelt es sich weder um eine ausschließlich für Lateinamerika gedachte partikuläre Philosophie noch um einen bloßen Pinselstrich lokaler Färbung, sondern um den Versuch, eine in Lateinamerika inkulturierte, aber doch allgemeingültige Philosophie zu denken. Lateinamerika ist hier nicht nur als ein geographischer, sondern vor allem als ein geschichtlich-kultureller Raum zu verstehen. Er bietet den hermeneutischen Ort, um die allgemeinen Grundfragen menschlichen Lebens und Seins philosophisch zu stellen.

Denn die Philosophie – wie sie in Lateinamerika oft doziert wird – hat keine Verbindung mit der eigenen Kultur, wurzelt in anderen kulturellen Böden, ist nicht selten entfremdet und bleibt so den Problemen und Fragestellungen des lateinamerikanischen Menschen fern. Wo kann die philosophische Reflexion ihren hermeneutischen Ort, den Verständnishorizont ihrer allgemeinmenschlichen Inhalte, ja sogar vielleicht ihre eigene Denkform finden, um eine zugleich inkulturierte und allgemeingültige Philosophie zu denken? Die eben erwähnte philosophische Strömung

¹ Anscheinend wurde diese Frage zum ersten Mal durch den argentinischen Juristen *J. B. Albaridi* gestellt: vgl. „Fragmento preliminar al estudio del derecho“ (1837), Buenos Aires 1942, und „Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea“ (1842), *Obras Selectas*, Buenos Aires 1920.

² Vgl. *R. Forner-Betancourt*, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt/M. 1988, 72 ff.

meint, sie in der Weisheit des lateinamerikanischen Volkes und in seinen Symbolen und geschichtlichen Taten zu finden, in denen diese Weisheit zum Ausdruck kommt.

Eine solche Fragestellung ist heute viel verständlicher als früher, nachdem sich die europäische Philosophie selbst gegenüber der Differenz und der Geschichtlichkeit des Sinnes und der Wahrheit, gegenüber der ethischen Andersheit des anderen Menschen und der anderen Völker und gegenüber der philosophischen Hermeneutik der Symbole geöffnet hat.

Die vorliegende Arbeit will über den oben erwähnten Versuch berichten, nämlich über den Versuch, eine in Lateinamerika inkulturierte Philosophie³ auf der Grundlage der Volksweisheit zu denken. Der erste Teil wird zunächst erklären, welche Kultur gemeint wird, wenn die Rede über Inkulturation des philosophischen Denkens in Lateinamerika ist. Dann wird diese Kultur in ihrem Weisheitskern kurz charakterisiert. Der zweite Teil wird dieser Charakterisierung gemäß auf Ansätze zu einer inkulturierten Philosophie (zur Metaphysik, philosophischen Gotteslehre, Erkenntnistheorie, philosophischen Anthropologie, Ethik und Sozialphilosophie) hinweisen, die versuchen, diesen Weisheitskern philosophisch auszudeuten.

Solche Ansätze zu einer in Lateinamerika inkulturierten Philosophie sind Frucht sowohl der lateinamerikanischen Begegnung bzw. „Mischung“ der Kulturen wie auch der Begegnung der lateinamerikanischen „Misch“-Kultur mit der abendländischen philosophischen Tradition, die ihrerseits sich vor allem in den europäischen und nordamerikanischen Kulturräumen inkulturiert hat. Sie möchten zum Dialog der Kulturen und zur Fortführung des philosophischen Denkens beitragen.

1. Die iberamerikanische Kultur

Wenn wir in dem vorliegenden Aufsatz über Inkulturation der Philosophie in Lateinamerika reden, meinen wir vor allem ihre Beheimatung in der iberamerikanischen „Misch“-Kultur. Im folgenden wollen wir sie zunächst von anderen Kulturen unterscheiden und dann kurz beschreiben.

1.1 Das Kultur-Mestizentum in Lateinamerika

Es gibt in Lateinamerika mehrere Kulturen, nämlich 1) die mehr oder weniger veränderten Kulturen der amerikanischen Urvölker; 2) die moderne, wissenschaftlich-technisch geprägte Kultur; 3) die eigentliche iberamerikanische Kultur. Die letztere war zum Zeitpunkt ihres Entste-

³ Über die Inkulturation der Philosophie vgl. meine Arbeit „Theologie, Philosophie und Inkulturation in Lateinamerika“, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1989, 78–93.

hens eine geschichtliche Neuheit⁴. Denn sie ist das Ergebnis der schmerzhaften, aber fruchtbaren Begegnung der iberischen, der indianischen und eventuell auch der afrikanischen Kulturen. Sie ist charakteristisch für den Subkontinent. Häufig hat sie einen ausschlaggebenden Einfluß auf die bestehenden indianischen Urkulturen ausgeübt und ihrerseits einen starken Einfluß der modernen Kultur erfahren, ohne dabei ihre Eigenart verloren zu haben. Sie kann als das „analogatum princeps“ einer differenzierten und analogischen Einheit der lateinamerikanischen Kulturen betrachtet werden.

Im folgenden werde ich mich hauptsächlich auf diese „Misch“-Kultur beziehen, das heißt auf das sogenannte iberooamerikanische Kultur-Mestizentum. Selbstverständlich ist das Ausmaß der Kulturen- und Rassenmischung von Land zu Land und Region zu Region sehr unterschiedlich.

1.2 Eine kurze Beschreibung der iberooamerikanischen Kultur

Der „ethisch-symbolische“ Kern dieser Misch-Kultur ist entscheidend durch die Evangelisierung beeinflusst. Man kann mit dem Dokument von Puebla behaupten, daß ihr Verständnis des letzten Sinnes des Lebens christlich geprägt ist⁵. Diese Kultur glaubt an den *einen* Gott, sie erkennt die menschliche Würde an und erwartet ein ewiges Leben gemäß den christlich-iberischen Vorstellungen. Ihr eigentümlicher Volkskatholizismus trägt aber nicht nur iberische, sondern auch indianische Züge und solche, die durch das ursprüngliche Kultur-Mestizentum und die späteren Kulturenmischungen – zum Beispiel aufgrund der vielen Einwanderer in bestimmten Gegenden – entstanden sind. Ihre Ausdrucksformen sind hauptsächlich symbolischer und erzählender Art. Sie zeigt einen tiefergreifenden Sinn für das gemeinsam gesprochene Gebet und für das „Sakramentale“, das heißt für die Taufe, die Sakramentalien (Segen, Prozession, Pilgerfahrten, Weihwasser etc.), für die Totenverehrung und für die Heiligenbilder und -feste.

Diese Kultur hat die Fähigkeit zu Lebenssynthesen. In bezug auf das Gottesbild synthetisiert sie das chthonische, numinose, lebensspendende, mütterliche Moment des Heiligen bzw. der Religiosität *und* das uranische, ethische, lebensgestaltende, väterliche Moment derselben. Wenn ihre Volksreligiosität in einen erneuten Kontakt mit der Heiligen Schrift

⁴ Es handelt sich um die neue Misch-Kultur der durch den brasilianischen Kulturanthropologen *D. Ribeiro* so bezeichneten „neuen Völker“, die die meisten Länder Lateinamerikas (einschließlich Argentiniens, der Einteilung *D. Ribeiros* zum Trotz) bewohnen: vgl. sein Werk „*Las Américas y la civilización*“, 3 Bde., Buenos Aires 1969.

⁵ Vgl. „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlußdokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla“, Bonn 1979, vor allem: Nr. 3 ff., 408 ff., 494 ff. Über das Kultur-Mestizentum: Nr. 307, 409. In unserem philosophischen Kontext wird dieses Dokument nicht wegen seiner Lehrautorität, sondern als bewährtes Zeugnis der lateinamerikanischen Kultur und Volksweisheit zitiert (über die letztere vgl. Nr. 413, 448).

kommt, wie es in der Volkspastoral, den Bibel-Gruppen und den kirchlichen Basisgemeinden der Fall ist, beweist sie auch die Fähigkeit, die in ihr keimhaft erhalten geblieben ist, nämlich den historischen Aspekt des Christentums zu entfalten⁶.

Typisch für das Gebiet der Anden ist der Kult der Pacha-Mama, der Mutter-Erde. Sie wird jetzt nicht mehr als Göttin, sondern als Gabe Gottes und als Lebensvermittlerin verehrt.

Mit dem chthonischen Moment dieser Volksfrömmigkeit verknüpft sich auch in allen Regionen und sozialen Schichten eine tiefe Marienverehrung, die die mütterlichen Aspekte Gottes zum Ausdruck bringt. Eine gewisse Zwischenstellung nehmen dabei Fälle wie die Volks-Heiligsprechung der sogenannten „toten Correa“ in Argentinien ein⁷, bei der Deolinda Correa verehrt wird: Sie lag in der Wüste tot auf der Erde, weil sie verdurstet war, als sie mit ihrem neugeborenen Kind zu ihrem Gatten wanderte, der ihr mit Gewalt entrissen worden war. Aber aus der Brust der Toten konnte das kleine Kind noch Milch und Leben saugen und so sein Leben retten. Diese Legende zeigt die symbolisch verkörperte Treue der Gattin und verweist auf die Symbole des Weges, des Wassers und der Wüste, auf die Mütterlichkeit, die Mutter Erde, den Tod, aus dem das Leben fließt usw.; dies wird in ihren chthonischen, mütterlichen und pneumatischen Zügen deutlich. So ist Correa für das Volk eine Vermittlerin gegenüber Gott geworden.

Damit hängt die religiöse Bedeutung zusammen, die man allen leiblichen Sinnen, insbesondere dem Tasten gibt. Typisch für diese inkarnatorische und sakramentale Gestaltung der Gottesanbetung und des religiösen Empfindens ist das sogenannte „Gnade entnehmen“ („tomar gracia“). Man betastet mit Frömmigkeit, Vertrauen, Glaube und Liebe die Heiligenbilder bzw. -statuen, um dadurch die Gnade als Segen, Kraft und Heil zu empfangen. Das Betasten wird so als ein geistlicher Sinn und das Bild nicht als Idol, sondern als Symbol erlebt, ohne dabei das körperliche Element zu vergessen. Damit hängt auch ein ganz bestimmter Sinn für das Heil zusammen: Denn man trennt das ewige Heil nicht vom diesseitigen, obwohl man es andererseits auch nicht vermischt. Gott ist Quelle des Lebens, sowohl des irdischen wie auch des eschatologischen Lebens, des Heils und der Heilung. Darin liegt auch die Gefahr einer nur an den weltlichen Gaben Gottes interessierten Religiosität; diese aber ist

⁶ Vgl. meinen Aufsatz „Die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika“, in: *J. B. Metz – P. Rottländer* (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München–Mainz 1988, 61–74.

⁷ Über die „tote Correa“ vgl. *S. Chartudi*, „Argentinien“, in: *K. Ranke* (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin–New York, Bd. 1, 1976, Sp. 765. Über die Pacha-Mama und ihre neue Deutung vgl. *M. Marzal*, „A religião quéchua sul-andina peruana“, in: *M. Marzal* (Hg.), *O Rosto índio de Deus*, São Paulo 1989, S. 177 ff. und „Análisis antropológico del sincretismo latinoamericano“, in: *La Antigua* 26 (1985) 137 f.

nur eine Verzerrung der echten Volksfrömmigkeit, wie sie im lateinamerikanischen Volkskatholizismus normalerweise gelebt wird. Diese These wurde durch religionssoziologische, kulturanthropologische und pastoraltheologische Untersuchungen bestätigt.

Die Volksfrömmigkeit besitzt auch, wie in einer Passage des Puebla-Dokuments bestätigt wird⁸, die Fähigkeit zur Lebenssynthese zwischen Göttlichem und Menschlichem, Verstand und Gemüt, Glauben und Vaterland, Gesellschaft und Institution, Person und Gemeinschaft. Ich möchte hier nur auf zwei Dinge verweisen: 1) auf den Sinn für das gemeinschaftliche Beten und Handeln, für die zwischenmenschliche Solidarität, insbesondere in Notfällen, für Freundschaft, Familien- und Gemeindeleben und für Humor. Trotz dieser Betonung des Gemeinschaftlichen – die vielleicht ein Erbe der indianischen Gemeinden und der spanischen „communas“ ist – behält jede Person den Sinn für ihre Würde vor Gott und vor den anderen, der charakteristisch für das spanische und ibero-amerikanische Fußvolk gewesen ist, wie dies in den Theaterstücken „Fuenteovejuna“ und „Der Bürgermeister von Zalamea“ oder im argentinischen Nationallied „Martín Fierro“ dichterisch dargestellt wird. 2) Mit dem Sinn auf das Vertrauen auf Gott ist zugleich der Sinn für die Arbeit gegeben; so sagt ein Sprichwort des Volkes: „a Dios rogando y con el mazo dando“, das heißt „Gott anbetend und (zugleich) mit dem Schlegel schlagend“. Aber die Arbeit wird nicht als Ziel des Lebens, sondern als Mittel zum Leben und Zusammenleben betrachtet, wobei das Fest das Zentrum des Lebens bleibt. Es handelt sich dabei um die kleinen Freundschaftsfeiern oder um das familiäre Zusammensein bei gemeinsamem Essen und Trinken (zum Beispiel des Mate-Tees oder eines Glases Wein), aber auch um das große religiöse, politische oder sportliche Volksfest. Darin liegt ein Sinn für die Gratuität des Lebens und der Begegnung mit Gott, mit der Erde und mit den Mitmenschen innerhalb eines kleineren oder größeren gemeinsamen „Wir“, das die Würde und die Freiheit der einzelnen nicht aufhebt, sondern voraussetzt.

Die oben genannte Art von Volksfrömmigkeit ist in unterschiedlichem Ausmaß und mit verschiedenen Nuancierungen fast allen Schichten des Volkes eigen, aber sie ist bei den Ärmern das strukturierende Moment der ganzen Kultur. Gerade bei den Armen spürt man besonders die oben erwähnten Werte. Selbstverständlich gibt es unter den Armen auch Entfremdungen, Schwächen und Sünden. Aber man findet immer wieder religiöse Führer im armen und gläubigen Volk, deren Lebensweisheit gewöhnlich auch von denen anerkannt wird, die weniger weise sind. Diese weisen Männer und Frauen sind wie Brennpunkte des Bewußtseins und des Gewissens des ganzen schlichten Volkes. Darüber hinaus blüht die Volksfrömmigkeit in echter Volksspiritualität auf, wenn sie seelsor-

⁸ Vgl. das in der Anmerkung 5 zitierte Dokument Nr. 448.

gerisch gepflegt und in engen Kontakt mit dem Wort Gottes gebracht wird⁹.

2. Ansätze zu einer Philosophie der lateinamerikanischen Volksweisheit

Bei uns läßt sich kaum eine Philosophie finden, von der man sagen könnte, daß sie in unserer eigenen Kultur verwurzelt wäre. Trotzdem gab es in den letzten 15 oder 20 Jahren Ansätze, die versucht haben, eine inkulturierte Philosophie zu denken. Diese Ansätze sind aber noch nicht ausgereift. Die folgenden Reflexionen möchten einen Beitrag zu einer solchen inkulturierten Philosophie leisten. Wir wollen uns zunächst auf die Metaphysik und die metaphysische Gotteslehre, dann auf die Erkenntnistheorie und schließlich auf die philosophische Anthropologie und Ethik beziehen. Selbstverständlich können wir nicht alle Fragen beantworten.

2.1 *Metaphysik*

2.1.1 Lebenssynthesen, Symbol und Analogie

Welchen Beitrag kann die Weisheit des lateinamerikanischen Volkes zum metaphysischen Denken leisten? Wenn man von solchen Lebenssynthesen ausgehen will, wie sie der lateinamerikanischen Volksweisheit eigen sind, müssen die metaphysische Reflexion und ihre Begrifflichkeit der Eigenart dieser Synthesen entsprechen. Mit anderen Worten: Um diesen Lebenssynthesen reflexiv gerecht zu werden, muß sich der philosophische Begriff von der affektiv-ethischen Haltung und vom symbolischen Vorstellungsvermögen – von der Imagination – wohl unterscheiden, aber nicht trennen.

Meines Erachtens kann man die Thomistische Analogielehre so verstehen, daß sie auf der Ebene des Begriffs dem symbolischen Denkrhythmus und dem ethischen und religiösen Herzensrhythmus der Volksweisheit entspricht und mit ihr in Verbindung bleibt. Denn der Denkrhythmus „*affirmatio-negatio-eminentia*“ entspricht nicht nur sowohl dem Rhythmus der symbolischen Vermittlung wie auch dem der sich Gott und dem anderen öffnenden Haltung des Herzens, sondern kann mit beiden in eine direkte Verknüpfung gebracht werden. In allen drei Fällen gibt es einen vermittelnden Durchgang durch die Negation, welche keineswegs die Negation der Negation Hegelscher Prägung bedeutet. In allen drei Fällen gibt es einen Überschuß, der nicht auf die Negation der Negation rückführbar ist. In allen drei Fällen bildet den Ausgangspunkt des Aufstiegs eine selbständige und positive Erfahrung, die ebenso nicht auf die Negation bzw. Entfremdung reduziert werden kann. Und in allen drei

⁹ Außer dem in der Anmerkung 6 zitierten Aufsatz vgl. auch G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München–Mainz 1986.

Fällen zeigt es sich, daß der aufsteigende Weg zur Transzendenz letztlich den ursprünglicheren absteigenden Weg der selben Transzendenz voraussetzt. Darüber hinaus wird das positive Moment in keinem der drei Fälle in das dritte Moment aufgehoben. Denn es handelt sich dabei gerade immer um einen echten und geschenkten Überschuß, der die Gratuität und Ungeschuldetheit des „Abstiegs“ des Heiligen und die Freiheit des aufsteigenden Weges zum Heiligen voraussetzt, ohne den Sinn und die Wahrheit des heiligen Geheimnisses oder des es anerkennenden Denkens zu leugnen.

In jedem der drei Momente – in der *affirmatio*, der *negatio* und der *eminentia* – unterscheiden sich das begriffliche, das symbolische und das affektiv-ethische Element, weil der Begriff als Ergebnis einer „*abstractio praecisiva*“ entstanden ist. Aber da es sich nicht um eine univoke Verwendung des Begriffs handelt, kann er eine innere Bezogenheit zum sinnbildlichen und zum ethischen Element behalten, ohne daß dabei eines dieser Elemente auf die anderen rückführbar oder in sie aufhebbar wäre.

Der innere Rhythmus der analogischen Vermittlung entspricht dem der symbolischen und der ethisch-geschichtlichen Vermittlungen. Aber alle drei verbinden sich untereinander zu einer einzigen dreieinen Bewegung, die sowohl die ethische Transzendenz der Gratuität wie auch die epiphanische Erdhaftigkeit des Symbols einbezieht¹⁰.

Die obengenannte Erfahrung der Lebenssynthesen, die ihr entsprechende Erfahrung des Symbols und die noch unten zu behandelnde Erfahrung des subjektiven Korrelats des Symbols, nämlich der Wir-Gemeinschaft, bieten die Grundlage dafür an, daß Identität und Differenz neu gedacht werden können: nicht als abstrakte Identität, die die Differenz ausschließt, nicht als dialektische Identität, die die Differenz aufhebt, nicht als ontologische Differenz, die die Vermittlung verkennt, sondern als plurale Identität¹¹, die die Differenz nicht nur respektiert und voraussetzt, sondern vermittelt.

2.1.2 Sein und „estar“

An diesem Moment unserer Reflexion wäre es angebracht, das zu wiederholen, was an anderen Stellen ausführlicher über die Differenz zwi-

¹⁰ Meine Auffassung der Analogie wird u. a. in den folgenden Arbeiten behandelt: „Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filósofo desde la sabiduría popular latinoamericana“, in: *Strom*. 38 (1982) 317–327, und „Símbolo religioso, pensamiento especulativo y libertad“, in: *Strom*. 44 (1989) 315–320. Beide Aufsätze wurden in meinem Buch „Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana“, Buenos Aires 1990, nachgedruckt.

¹¹ Gemäß der Formulierung von C. Cullen: vgl. „Sabiduría popular y fenomenología“, in: J. C. Scannone (Hg.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires 1984, 27–43. Siehe auch *seine* Bücher: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires) 1978, und *Reflexiones desde América*, 3 Bd., Rosario 1986–87.

schen Sein („ser“) und „estar“ („sich Befinden“) schon gesagt wurde¹². Hier mögen uns nur einige Hinweise genügen. So kann die abendländische Seinsmetaphysik vielleicht durch die inkulturierte Erfahrung des „estar“ (des sich gemeinsam auf der Erde Befindens) befruchtet werden. Denn die Erfahrung der Weisheit des Volkes als eines Wir schließt auch die Erfahrung des sich gemeinsam Befindens auf der Erde mit ein.

Ich habe das spanische Verb „estar“ mit „sich befinden“ übersetzt, obwohl „estar“ wie auch „ser“ – beide – dem Verb „sein“, „to be“, „être“, „esse“ entsprechen. Man muß vor Augen haben, daß „estar“ wie auch „ser“ (sein) weder transitiv noch reflexiv sind, wie es bei der gewählten Übersetzung der Fall ist. Beide bedeuten „sein“ und sind an sich unbestimmt. Trotzdem liegt der Unterschied darin, daß „ser“, wenn man daran teilhat, eine dem Subjekt innewohnende (sogar wesentliche) Bestimmung voraussetzt, während „estar“ nur eine umstands- und situationsgebundene, vielleicht vorübergehende Bestimmung ausdrückt, insbesondere die Bindung an ein „Da“, ohne etwas Innewohnendes zu sagen. Kusch behauptet, daß „estar“ das „da“ des „*da-Seins*“ bezeichnet.

Der argentinische Philosoph R. Kusch¹³ machte von diesem der spanischen (und anderen romanischen Sprachen) eigenen Sprachunterschied zwischen „ser“ und „estar“ philosophisch Gebrauch, um eine Erfahrung in das Wort und den Begriff zu bringen, die dem Symbol und der Volksweisheit eigen ist. Denn einerseits scheint das „estar“ (sich befinden) die Verwurzelung der Volksweisheit in einem geokulturellen, situationsgebundenen, kontingenten „Da“ besser als das Verb „ser“ (sein) auszudrücken. Das Sein drückt seinerseits besser die Allgemeingültigkeit und das jeweilige Wesen eines solchen Orts-, Erd- und Situationsgebundenen aus, da wir uns *als seiend* befinden: „estamos siendo“¹⁴.

Andererseits gibt das „estar“ die Möglichkeit, sprachlich auf *das* im Symbol hinzuweisen, das sich dem Wort als solchen entzieht, sich nur in diesem Sich-Entziehen kundgibt und als Volksweisheit sich symbolisch vermittelt. Man könnte von der an die Erde gebundenen sich entziehenden religiösen Grunddimension der symbolischen Erfahrung reden. Gerade in der Symbol-Erfahrung der lateinamerikanischen Volksweisheit wird diese allgemein menschliche Grunddimension leicht erspürbar.

¹² Ich wiederhole einige der Gedanken, die in den folgenden Aufsätzen schon dargestellt wurden: „Weisheit des Volkes und spekulatives Denken“, in: ThPh 60 (1985) 161–187, „Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika“, in: ThQ 164 (1984) 203–214, und „Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas“, in: PhJ 89 (1982) 99–115. Im erstgenannten Artikel kann man Beispiele des Sprachunterschieds zwischen „ser“ und „estar“ finden: vgl. 163 ff.

¹³ Siehe eine Liste der wichtigsten Veröffentlichungen R. Kuschs († 1979) im letztzitierten Artikel S. 108 (Anmerkung 14). Eine fast vollständige Liste der Werke Kuschs kann gefunden werden in: M. Muchiuti – G. Romano – M. Langón, „Bibliografía de R. Kusch (1922–1979)“, in: Megafón. Revista interdisciplinaria de estudios latinoamericanos 1980.

¹⁴ Vgl. R. Kusch, „El ‚estar-siendo‘ como estructura existencial y como decisión cultural americana“, in: II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II, Buenos Aires 1973, 575–579.

Denn es handelt sich dabei um eine chthonisch und mutter-erdlich geprägte, symbolgebundene Weisheit und Religiosität, die das uranische, väterlich-himmlische, begriff- und normbezogene Moment derselben nicht ausschließen, sondern durchprägen. Dieses chthonische Moment der iberoamerikanischen Volksreligiosität (und sogar des iberoamerikanischen christlichen Glaubens) ist weder alogisch noch ethik-fremd, sondern es gibt sich im Gegenteil als Weisheit in der Symbol-Erfahrung kund und bestimmt vom Anfang an die ethisch-geschichtliche Grundbe-findlichkeit des Wir und sein religiöses Verhältnis zu Gott mit. Man könnte es vielleicht als die „Wahrheit des Heidentums“ und als den Bei-trag des indianischen Erbes zum inkulturierten metaphysischen Denken betrachten.

2.2. Philosophische Gotteslehre

Das oben Gesagte führt unsere Reflexion zur Frage nach der philoso-phischen Gotteserkenntnis hin: Denn auf dem bereits dargestellten Weg gelangt man zu einer solchen Auffassung Gottes, die seine heiligen, numinosen, chthonischen, sich ungeschuldet inkarnierenden, pneumatischen und lebensspendenden Momente nicht vergißt. Er wird somit – auch philo-sophisch! – als der Gott des Lebens, des Lebensspendens und der Reli-gion aufgefaßt. Zugleich kann man auf diese Weise leichter die enge Verbindung zwischen einer richtigen philosophischen Gottesauffassung und der ethisch-geschichtlichen Öffnung des Herzens erkennen¹⁵. In einer ungerechten Gesellschaft – wie sie die lateinamerikanische ist – setzt die echte, nicht ideologische Erkenntnis Gottes die – wenigstens implizite – ethische und geschichtliche vorrangige Option für die Armen voraus.

Darüber hinaus kann man auf die genannte Weise leichter erkennen, wie man Gott die drei Dimensionen der dreieinen symbolischen Erfah-rung „per remotionem et eminentiam“ zuschreiben kann: Ich meine die religiös-numinose, die ethisch-geschichtliche und die noetische Dimen-sion, indem man Gott zugleich als heiliges numinoses Geheimnis, als Güte und Freiheit und als Sinn und Wahrheit in einem anerkennt.

Ohne die metaphysische und die ethische Transzendenz Gottes zu leugnen, behält diese Gottesauffassung auch eine enge Verbindung zur Mutter Erde als zu seinem ursprünglichen Sinnbild. Und ohne die Eigen-ständigkeit des spekulativen Denkens zu vermindern, wird zugleich die Notwendigkeit der ethisch-geschichtlichen gerechten Haltung zugestan-den, um Gott Gott sein zu lassen und ihn nicht mit einem Götzen – nicht aus Holz oder Stein, sondern als Idee – zu verwechseln. So kann man auch die enge Verbindung verstehen, die in einer Situation ungerechter

¹⁵ Vgl. meinen Artikel: „Ética, historia y Dios“, in: *Strom*. 43 (1987) 159–169.

struktureller Armut zwischen der echten philosophischen Gottesauffassung und -anerkennung und der ethisch-geschichtlichen vorrangigen Option für die Armen und Verarmten besteht. Dies ist der Fall, nicht nur, weil – wie schon gesagt – ohne diese Option jene Kenntnis nicht ohne Verzerrungen möglich ist, sondern auch, weil auf diese Weise die Vorliebe Gottes für die „Armen im Geist“¹⁶ auch für das philosophische Denken sichtbar wird.

Aus den bisherigen Überlegungen heraus können sich auch neue Perspektiven für die Frage der Gottesbeweise eröffnen. Einerseits kann man die ethisch-geschichtliche Infragestellung des Philosophen als Menschen und eventuell als Denker durch die ungerechte Armut der Armen so tief reflektieren, daß man den letzten Sinn dieses ethisch-geschichtlichen Anspruchs nur im menschenfreundlichen Gott finden kann, der im Antlitz des Armen als in einem vorzüglichen Sinnbild aufscheint. Andererseits kann sich die Philosophie von der Weisheit des armen und frommen Volkes insofern belehren lassen, als dieses den letzten Sinn unseres zerbrechlichen, aber ersehenswerten Lebens und Zusammenlebens nur in Gott finden kann, auch wenn die Philosophie die Lebensweisheit kritisch und methodisch mit Begriffen und Argumenten auslegen muß. Im Volksfest wird dieser ungeschuldete Sinn des hinfälligen und zugleich würdigen menschlichen Lebens und Zusammenlebens symbolisch gefeiert. Dies gibt auch der Philosophie „zu denken“: In Gott kann sie sogar den letzten Sinn und Grund des im echten zwischenmenschlichen Zusammenlebens sich ereignenden ungeschuldeten Überschusses entdecken.

2.3 Erkenntnismetaphysik

In welcher Nähe steht die lateinamerikanische Volksweisheit zur Wahrheit? Es wäre falsch zu behaupten, daß die Weisheit eines Volkes an sich weniger als das akademische, wissenschaftliche Wissen von ideologischen Verzerrungen und Mißdeutungen bedroht wäre. Man muß jedoch anerkennen, daß die Volksweisheit auf ihre Art auch hinreichend kritisch sein kann: nämlich durch eine Art von weiser und weisheitlicher „Unterscheidung der Geister“. Aber sie bleibt von Entfremdungen ebenso stark bedroht, wie alle anderen Weisen der menschlichen Erkenntnis.

Nichtsdestoweniger darf wenigstens ein Vorzug der Volksweisheit gegenüber der Philosophie genannt werden, obgleich auch diese wiederum ihren eigenen Vorzug gegenüber der ersteren hat. Der Vorzug der lebendigen – nicht folkloristisch verstandenen! – Volksweisheit besteht nicht darin, daß sie reiner wäre als die Philosophie, sondern darin, daß sie im-

¹⁶ Dieser Ausdruck wurde durch den vor kurzem ermordeten Befreiungstheologen und -philosophen I. Ellacuría verwendet, um die Armen zu bezeichnen, die auch arm im Geiste sind: vgl. „Los pobres, lugar teológico en América Latina“, in: *Misión Abierta* 74 (1981) 705–720.

mer wieder aufs neue und noch unreflektiert vom ursprünglichen Wissen um das Wahre und Gute inspiriert und getragen ist und nicht durch den Raster einer systematischen und darum verengenden Philosophie hindurchgegangen ist, vielmehr noch unbefangen von der letzten Dynamik der menschlichen Grundeinsichten geprägt wird¹⁷. Denn der Zugang dieser Weisheit zum letzten Sinn des Lebens und zu den primären und letzten Quellen des Sinnes und der Wahrheit ist unmittelbarer und ursprünglicher als bei einem wissenschaftlichen philosophischen Denken, das nicht selten das ursprüngliche Wahre und Gute nur durch den erwähnten Raster einer teilweise schon abgenutzten und erstarrten Begrifflichkeit vernimmt. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Philosophie – wie in Lateinamerika – nicht in der jeweiligen Kultur verwurzelt ist und daher nicht selten in eine Situation der Entfremdung gerät. Der Vorzug der Volksweisheit schützt sie nicht vor Irrtum und Entfremdung, eröffnet ihr aber die Möglichkeit, frischer und unvoreingenommener die Grundelemente des Lebens und der eigenen Kultur zu entdecken. Meines Erachtens bildet die Lebensweisheit die Grundlage und den Hintergrund für die implizite oder explizite kontemplative Einsicht in die metaphysischen und ethischen Grundprinzipien, und über diese einfache intellektuelle Einsicht hinaus für die gesunde Verwendung der kritischen, methodischen, argumentierenden und systematischen Vernunft. Wenn wir über die Weisheit des Volkes sprechen, handeln wir also über die grundlegende menschlich-allgemeine Weisheit, insofern sie sich bei einem konkreten Volk und in dessen Symbolen und Haltungen inkulturiert.

Aus diesen Überlegungen heraus ergeben sich die Möglichkeit und die Aufgabe, den Begriff neu zu begreifen. Die Identität, die für den Begriff wesentlich ist, kann als analogische Identität verstanden werden, deren defizitärer Modus die Univozität ist. So wird auch die Allgemeinheit des Begriffs primär weder nur abstrakt noch konkret im Hegelschen Sinne aufgefaßt, sondern als situationsgebunden und doch allgemeingültig. Das Moment der Notwendigkeit des Begriffes und der Argumentation wird so gründlich verstanden, daß es auch fähig ist, das logische Moment der Gratuität und der Freiheit in sich einzubeziehen. Die Notwendigkeit kann also eher als innere Intelligibilität denn als Determinismus begriffen werden. Mit einem solchen Verständnis des Begriffes, der vom hermeneutischen Ort der Volksweisheit neu gedeutet wird¹⁸, hat man vielleicht auch die Grundlage dafür gewonnen, um zu einer neuen Theorie der Ar-

¹⁷ In bezug auf ein ähnliches Verhältnis zwischen der Volksreligion und der wissenschaftlichen Theologie vgl. *K. Rahner*, „Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion“, in *K. Rahner u. a.* (Hg.), *Volksreligion – Religion des Volkes*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979, 14.

¹⁸ Zu dieser neuen Theorie des Begriffes vgl. meinen Aufsatz: „La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana“, in: *Strom*. 37 (1981) 155–164.

gumentation und zu einer tieferen Auffassung des Wissenschaftscharakters der hermeneutischen Wissenschaften zu gelangen, nicht zuletzt auch der Philosophie selbst, und der Human- und sogar der Sozialwissenschaften.

An dieser Stelle wäre es vielleicht angebracht, sich zu fragen, ob und wie wir das für die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie anwenden können, was wir vorher über das Verhältnis von Analogie, ethisch-geschichtlicher Wertung und Symbol sagten. Leider kann diese Frage jetzt nicht weiter diskutiert werden.

2.4 Philosophische Anthropologie

Auf der vorher schon behandelten Grundlage der lateinamerikanischen Volkswisheit kann eine Anthropologie des „ethisch-geschichtlichen Wir“ sowohl einer Ich-zentrierten Anthropologie wie auch einer bloßen Anthropologie des anderen Menschen – wie etwa vor allem bei Levinas¹⁹ – entgegengesetzt werden, ohne dabei die bedeutenden Beiträge beider zu vernachlässigen. Etwas habe ich dazu vorher schon angedeutet. Jetzt möchte ich nur zwei Dinge hervorheben:

2.4.1 Das „Wir“ als philosophische Grundkategorie

Das „ethisch-geschichtliche Wir“ als philosophische Kategorie ist der Versuch, die Erfahrung philosophisch zu denken, ein Wir-Volk zu sein als ethisch-geschichtliches (d. h. ethisch-kulturelles, ethisch-politisches bzw. ethisch-religiöses) Gemeinschaftssubjekt. Ein solcher Begriff bindet zugleich die plurale Identität der Gemeinschaft und die unrückführbare ethische und geschichtliche Andersheit der je einzelnen zusammen²⁰.

Denn eine solche Identität hebt, weil sie ethisch und geschichtlich ist, den Unterschied der je einzelnen Ich, Du, Er nicht auf, sondern setzt ihn voraus, und umgekehrt hebt der Unterschied der einzelnen Personen die ethische und geschichtliche Identität des Wir nicht auf, sondern setzt ihre Ursprünglichkeit voraus, und aus diesem Grund macht er sie auch zur ethischen und geschichtlichen Aufgabe.

Die ursprüngliche grundsätzliche ethische Identität des Wir ist also auch eine der Freiheit gestellte ethische Forderung und Aufgabe. Denn sie ist nicht nur ethisch, sondern auch geschichtlich. In der Geschichte aber sind Spannungen, strukturelle Entgegenstellungen und sogar sündige Widersprüche im Schoß des Wir (z. B. des Wir-Volkes) gegeben, die

¹⁹ Vgl. E. Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, und meinen Beitrag „Hacia una antropología del nosotros“, in: Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Actas), Bd. I, Córdoba 1988, 841–845.

²⁰ Ich gebe hier einige Gedanken wieder, die die zwei letzten in der Anmerkung 12 zitierten Artikel darstellen. Über diese Thematik vgl. auch die in der Anmerkung 11 zitierten Werke C. Cullens.

drohen, das Wir aufzulösen. Wenn diese Spannungen zu antagonistischen – ethisch zu verurteilenden – Widersprüchen werden, wie es z. B. bei der strukturellen radikalen Unterdrückung von Rassen, Klassen und Kulturen der Fall ist, kann die jeweilige Zugehörigkeit zur Identität des Wir-Volkes in Frage gestellt werden. Sie muß ethisch-geschichtlich, d. h. ethisch *und* geschichtlich vermessen werden. Der letztlich messende Maßstab ist wohl der ethische, aber dieser muß geschichtlich vermittelt werden, d. h. durch einen geschichtlichen-hermeneutischen Maßstab, der nicht nur die Geschichte dieses Volkes berücksichtigt, sondern seinerseits auch die soziostrukturelle Analyse durchlaufen hat. Infolgedessen kann man folgendes behaupten: je mehr eine Person, eine Klasse, eine Gruppe, eine Rasse usw., die zu einem gemeinsamen Wir gehört oder zu gehören scheint, an der Unterdrückung anderer Personen, Klassen, Gruppen, Rassen usw. teilnimmt, desto deutlicher schließt sie sich von der ethisch-geschichtlichen Identität des Volkes aus. Die Zugehörigkeit zur Identität des ethisch-geschichtlichen Wir ist also analogisch zu verstehen, bis zu dem Extremfall des Sich-selbst-Ausschließens. In diesem Fall könnte man die Redewendung „Anti-Volk“ benutzen.

Das Wir ist weder die Verallgemeinerung des Ich noch ein kollektives Ich, noch das transzendente Subjekt des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Denn das Wir schließt neben dem Ich die jeweiligen Du und die vielen Er ein und setzt das absolute Er voraus. Alle diese können keinesfalls auf das Ich zurückgeführt werden, selbst wenn man das Ich transzendental, absolut oder kollektiv versteht.

Denn die ethische Erfahrung des Wir schließt wesentlich die jeweilige ethische Ich-Du-Beziehung (das „Antlitz zu Antlitz“, um die Worte von Levinas zu verwenden²¹) *und* auch die Beziehung des jeweiligen Ich-Du zu den mehreren Er ein und impliziert die alle diese ethischen Beziehungen grundlegende Beziehung zum absoluten Er. Infolgedessen werden *alle* solche ethischen Beziehungen im Wir und durch das Wir als plurale ethische Identität nicht aufgehoben, sondern erst verwirklicht.

Die interpersonale Erfahrung – sowohl die zwischenmenschliche wie auch die religiöse gott-menschliche Erfahrung – ist ursprünglicher als die bloße Erfahrung des erkennenden oder handelnden Ichs innerhalb des Verhältnisses Subjekt-Objekt, Geist-Materie, intelligibel-sinnlich. Nichtsdestoweniger schließt die interpersonale Erfahrung das menschliche Verhältnis zur Erde ein, das somit nicht nur technisch, sondern immer auch ethisch und religiös zu verstehen ist.

Aus den erwähnten Gründen behauptet C. Cullen, daß das Wir als Subjekt der Weisheit ursprünglicher als das *Ego* des *Ego cogito* als Subjekt der neuzeitlich gedachten Wissenschaft ist²². Also ist das erkennende und

²¹ Vgl. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961.

²² Vgl. die oben zitierten Werke C. Cullens. Über das Verhältnis von Volksweisheit und

handelnde Subjekt-Objekt-Verhältnis nachträglicher als die ethisch-geschichtlichen Verhältnisse innerhalb des Wir und als das Verhältnis des Wir zu anderen Wir, zu Gott und zur Erde, wie sie alle in den Symbolen der Volksweisheit dargestellt werden. Von daher aus kann man das Subjekt-Objekt-Verhältnis neu auffassen und – wie oben angedeutet – zu einem neuen (nachneuzeitlichen) Begriff von Wissenschaft (und zu einem neuen Begriff von Arbeit und Technik) gelangen.

Darüber hinaus kann das Ich anders verstanden werden, wenn man als Ausgangspunkt nicht das *Ego*, sondern das Wir nimmt. Dies war schon der Fall beim Humanismus des anderen Menschen von Levinas, für den das Ich zunächst im Akkusativ (*me voici!*) verstanden wird, d. h. als Antwort auf das ursprünglichere stille Wort des Anderen. M. E. vervollkommt der Humanismus des *ethisch-geschichtlichen* Wir den Humanismus des anderen, ohne das ethische „von Antlitz zu Antlitz“ aufzuheben. Im Gegenteil setzt er die ethische Unrückführbarkeit der einzelnen Personen voraus.

Bisher sprachen wir hauptsächlich über das ethisch-geschichtliche Wir als eine philosophische Kategorie, die dazu dient, die Erfahrung philosophisch auszudeuten, ein Wir-Volk zu sein. Analogisch gilt dasselbe für das Familien-Wir und für das Menschheits-Wir. Denn die ganze Menschheit als ein universelles gemeinsames Wir ist zugleich ein ursprüngliches ethisches Faktum und eine ethische und geschichtliche Aufgabe²³, nämlich die Aufgabe, daß alle Völker zusammen ein großes ethisch-geschichtliches Wir bilden, ohne daß dabei die besondere ethisch-geschichtliche und -kulturelle Identität jedes Volkes aufgehoben wird. Denn die echte Kommunion des Wir setzt den Respekt der Differenz voraus.

2.4.2 Erfahrene Lebenssynthesen und philosophische Anthropologie

Mehrmals erwähnten wir schon die Fähigkeit der lateinamerikanischen Volksweisheit und -kultur zu Lebenssynthesen zwischen Geist und Leib, Verstand und Gemüt, Person und Gemeinschaft usw. Was die letztere betrifft, legten wir im vorhergehenden Abschnitt die Grundlage, die ethisch-geschichtliche Würde des Menschen, das Recht, die Arbeit, das Eigentum, den Staat usw. im Spannungsfeld von gleichursprünglicher Gemeinschaft und Person zu denken. Darüber hinaus können die einzelnen Personen – wenn wir das „Wir“ aufgrund des ethisch-geschichtlichen „Antlitz zu Antlitz“ erfahren und begreifen – als subsistente Relationen

Wissenschaft vgl. meinen Aufsatz: „Volksreligiosität, Volksweisheit, Volkstheologie“, in: *Communio* 16 (1987) 396–408.

²³ Es kann der Versuch unternommen werden, das Verhältnis zwischen der idealen und der realen Kommunikationsgemeinschaft – wie K.-O. Apel es darstellt – neu zu denken und aus der Erfahrung des ethisch-geschichtlichen Wir diese Auffassung zu überwinden: vgl. meinen Aufsatz „Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico“, in: *Strom.* 42 (1986) 367–386.

betrachtet werden. Dabei ist „Relation“ das Substantiv und „subsistent“ das Adjektiv und nicht umgekehrt. Auf diese Weise wird jedoch die ethisch-geschichtliche Selbständigkeit des einzelnen nicht in die Relation aufgehoben, da es sich um eine „relation sans relation“²⁴ (d. h. um eine Relation ohne Relativierung) handelt. Denn die Personen werden nicht auf eine Totalität zurückgeführt, weil die lateinamerikanische Volksweisheit und die sie auslegende Philosophie sowohl das „Wir“ wie auch die Andersheit jedes einzelnen als wesentlich ethisch verstehen.

In bezug auf die anderen oben erwähnten Lebenssynthesen möchten wir jetzt nur ihre Fruchtbarkeit für die anthropologische Reflexion andeuten. Denn die Synthesen zwischen Geist und Leib, Verstand und Gemüt entsprechen einer Anthropologie, die sich vom Symbol, vom Sinn für die Erdhaftigkeit des Menschen und von der Herzensweisheit des einfachen Volkes belehren läßt. Diese trennt die entgegengesetzten Momente nicht oder hebt sie nicht auf, sondern vereint sie und durchprägt sie gegenseitig in einer fruchtbaren Spannung, ohne die Eigenartigkeit jedes von ihnen zu beeinträchtigen.

Die lateinamerikanische Lebenssynthese umfaßt auch das Göttliche und das Menschliche und erkennt Gott als den letzten Sinn von Leben und Tod an. Nichtsdestoweniger handelt es sich um eine Weisheit und um eine Kultur, die *nicht* rein geistig sind und ihr Zentrum nicht im Jenseits bzw. im Himmel der Götter oder der Ideen haben. Im Gegenteil: Es handelt sich um eine humanistische lebensfreundliche Kultur, wobei das Humanum Gott und Gemeinschaft nicht aus-, sondern einschließt. Die Nähe und die Menschenfreundlichkeit Gottes und das soziale Element werden in diesem Humanismus vorausgesetzt.

Man könnte nun einige kurze Bemerkungen über eine zugleich chthonisch und christlich geprägte Kultur machen. Eine in ihr inkulturierte philosophische Anthropologie hätte dabei beide Charakteristika zu beachten.

2.5 Ethik und Sozialphilosophie

2.5.1 Zu einer inkulturierten Ethik

Was die Ethik betrifft, so sprachen wir schon vorher öfter über den Sinn der lateinamerikanischen Kultur für die ethisch-geschichtlichen, -sozialen und -religiösen Grundhaltungen sowie über den ihnen allen entsprechenden ethischen Sinn. Sie ist, wie gesagt, christlich geprägt, hat jedoch ganz eigentümliche Merkmale. Das Elementare an der christlichen Ethik ist von der Volkskultur übernommen worden. Ich werde ihre Kulturwerte hier nicht wiederholen. Selbstverständlich muß man auch

²⁴ Die Formulierung „relation sans relation“ wird von *Levinas* verwendet: vgl. *Totalité et Infini* (op. cit. in der Anmerkung 21).

hier auf die Hierarchie der Normen achten und das Grundlegende und Elementare von den anderen, insbesondere den Randverpflichtungen genau unterscheiden. Vertrauen auf Gott, menschliche Würde und Solidarität, Sinn für Familie und Freundschaft, eheliche Treue und Respekt vor dem Leben werden gepflegt, auch wenn man es andererseits vielleicht nicht als Sünde empfindet, daß man nicht kirchlich getraut ist oder daß man nicht wöchentlich in die Kirche geht.

Jetzt möchte ich nur zu einem Fragenkomplex Stellung beziehen: Aus dem Faktum der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit und der Unterdrückung sowie aus der auch kulturellen Abhängigkeit der Eliten in Lateinamerika haben unsere Länder keine Staatsverfassung, die ihrer eigenen Kultur und der Weisheit ihrer Völker gerecht wäre und entsprechen würde. Es besteht eine Kluft zwischen dem Volk und den öffentlichen positiven Rechts- und Staatsformen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen, die das Volk als ungerecht und ihm unangemessen empfindet. Überall findet sich eine Trennung zwischen Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit, aus der sich die ethisch-kulturelle Reaktion des Volkes erklärt. Nur so kann man die freizügige Haltung des Volkes in bezug auf das positive Recht und die Staatsgesetze verstehen. Denn in einer Art kulturellen Widerstand unterscheidet das Volk sehr genau zwischen den elementaren ethischen Grundverpflichtungen und den ihm übergestülpten Normen, die es oft mit List umgeht. Die Ethik müßte auf diese Phänomene des ethisch-kulturellen Widerstands und der List Rücksicht nehmen, das heißt auf die berühmte „kreolische List“ („viveza criolla“), die leider nicht selten zur „kreolischen Schlaueit“ entarten kann. Die bereits erwähnte Dichtung „Martín Fierro“ – das Hauptwerk der Gaucho-Literatur in Argentinien – veranschaulicht beide Haltungen in der Hauptgestalt des Liedes, nämlich im Gaucho Fierro, sowie in seinem Gegenspieler, dem „alten Vizcacha“ (= „alter Wollhase“). In den Ratschlägen des Fierro an seine Söhne und in den ihnen entgegengesetzten Ratschlägen des Vizcacha an seinen Pflegesohn ist die Grundlage für eine inkulturierte philosophische Ethik gegeben. Diese kann auch der ganzen Dichtung und ihrer Gesamthaltung zu Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zum Lied und zur Schönheit, zur unbestechlichen Freiheit des Gauchos, zu Gott, zur Frau, Familie und Erde usw. entnommen werden²⁵.

2.5.2 Zur Sozialphilosophie der Befreiung

Als wir über das „ethisch-geschichtliche Wir“ sprachen, boten wir mehrere Grundelemente für eine in Lateinamerika inkulturierte Sozial-

²⁵ Ich beziehe mich im Text auf die Dichtung von *José Hernández* (1834–1886) „El gaucho Martín Fierro“ und (den sogenannten zweiten Teil) „La vuelta de Martín Fierro“: vgl. die kritische Ausgabe beider Teile von *C. A. Leumann*, *J. Hernández, Martín Fierro*, Buenos Aires 1945.

philosophie an. Zum Schluß möchten wir einige Gedanken zur Sozialphilosophie der Befreiung hinzufügen. Denn eine durch die lateinamerikanische Volkswisheit inspirierte Philosophie ist auch imstande, eine sozialontologische und -ethische Kritik an den kulturellen, politischen und ökonomischen Projekten und Konzepten zu entwickeln, die sich in Geschichte und Gegenwart über die Zukunft Lateinamerikas stritten und streiten. In ein paar Beiträgen habe ich versucht, eine solche Kritik anhand einer philosophiegeschichtlichen Deutung der konkreten Geschichte des argentinischen bzw. des lateinamerikanischen Volkes und seiner Volksbewegungen zu üben. Darüber hinaus habe ich in diesen geschichtlichen Bewegungen und in den diese Geschichte darstellenden Gedichten, Riten, Symbolen und Erzählungen die Grundlinien gefunden, um Ansätze für eine Sozialphilosophie der authentischen Befreiung zu entwickeln²⁶. In diesem Zusammenhang möchte ich hier nur auf zwei Aspekte hinweisen:

a. Es gab in der lateinamerikanischen Geschichte kulturelle, politische und pastorale Projekte und Bewegungen, die nicht aus ihrer inneren Logik heraus, sondern eher wegen der äußeren Umstände nur teilweise erfolgreich waren oder gar scheiterten. In allen diesen Fällen spielte sich meines Erachtens eine Dialektik der Begegnung ab („Mann und Frau“), die die Dialektik des Kampfes gegen die Unterdrückung („Herr und Knecht“) mit einschloß und innerlich veränderte²⁷. Ich beziehe mich dabei auf geschichtliche Phänomene wie das grundlegende Mestizentum Iberoamerikas, die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay, die „Spital-Dörfer“ in Mexico, den Indianer-Aufstand des Tupac-Amaru in Peru, die angestrebten Agrar-Reformen von Artigas in Uruguay oder von Güemes in Nordargentinien, die Idee Bolívars einer spanisch-amerikanischen Bundesrepublik oder der Föderalisten am Río de la Plata über die „Konföderation der freien Völker“, den Versuch einer selbständigen modernen Entwicklung in Paraguay durch López usw., die eine fortdauernde – obwohl freilich gebrochene – Linie in unserer Geschichte bilden. Darüber hinaus beziehe ich mich auch auf symbolische Volksdarstellungen der geschichtlichen Ereignisse und Fakten, wie die Geschichte von Unserer lieben Frau von Guadalupe, den Volksritus des Tinkunaco in Argentinien, das mehrfach schon erwähnte Gaucho-Lied „Martín Fierro“ usw., die auch eine Linie der symbolischen und erzählenden Volksdeutungen bilden, die mit der schon genannten geschichtlich-politischen Linie und mit

²⁶ Vgl. u. a. meine Arbeiten „Die Dialektik von Herr und Knecht. Ontologische Reflexionen zur Praxis der Befreiung“, in: P. Hünermann – G. D. Fischer, Gott im Aufbruch, Freiburg i. Br. 1974, 119–167, und „La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericanas“, in: Strom. 39 (1983) 117–139 (französische Übersetzung in: Concordia 6 [1984] 58–77). Siehe auch: P. Trigo, „Proyectos históricos en América Latina“, in: Anthropos 6 (1983) 34–57.

²⁷ Über beide Dialektiken vgl. G. Fessard, „Esquisse du mystère de la société et de l'histoire“, in: RSR 35 (1948) 5–54 und 161–225.

ihrer Deutung durch Kulturanthropologen und Geschichtswissenschaftler (zum Beispiel der sogenannten „post-revisionistischen Schule“), konvergiert²⁸.

Denn in allen diesen erwähnten Fällen handelte es sich darum, daß die eigene kulturelle Identität behalten und gegen Unterdrückung ein kultureller, politischer und gegebenenfalls militärischer Widerstand geleistet wurde, ohne daß man sich dabei den Werten und der menschlichen Würde auch der Unterdrücker verschlossen hätte. Im Gegenteil: Die Dialektik „Unterdrückung-Befreiung“ („Herr und Knecht“) wurde neu gestaltet durch die tatsächliche oder symbolisierte Durchkreuzung mit der Dialogik der Begegnung („Mann und Frau“), ohne daß dabei der Kampf für die Gerechtigkeit und die gerechte Negation der Negation (das heißt der Unterdrückung) vernachlässigt wurde. Die erzielte Versöhnung prägte von Anfang an den Widerstand bzw. den Kampf um Gerechtigkeit. Die Werte und die wertvollen – begrifflichen, technischen und juristischen – Instrumente des Unterdrückers werden dafür verwendet, daß man einerseits die Unterdrückung mit deren eigenen Waffen bekämpft, daß man andererseits diese Werte und Instrumente frei in sich aufnimmt, um die eigene Identität ohne Entfremdung von innen her wachsen zu lassen. Selbstverständlich werden dabei diese Waffen letztlich auch in ihrem Geist verändert.

b. In den schon erwähnten Arbeiten versuche ich, die geschichtliche Dialektik der authentischen Befreiung philosophisch zu durchdenken, indem ich die „Analektik“ verwende²⁹. Mit Hilfe der Analogie wird die ethisch-geschichtliche Negation der Negation als vermittelndes Moment beibehalten, aber gründlich anders verstanden und gestaltet, indem sie sich auf das erste affirmative Moment stützt und auf das dritte (ebenfalls affirmative) Moment des Überschusses oder der „*eminentia*“ hin öffnet und dieses anzielt. Denn die Negation der Unterdrückung stützt sich in allen genannten Fällen auf ein erstes affirmatives Moment, nämlich auf

²⁸ Siehe Hinweise auf die im Text erwähnten historischen Fakten, Texte und Symbole (mit weiterer Literatur) sowohl in den drei in der Anmerkung 26 zitierten wie auch in folgenden Aufsätzen: „Vigencia de la *saibiduría* cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?“, in: *Strom*. 32 (1976) 253–287 (vor allem 254–278), „Mestizaje cultural‘ y ‚bautismo cultural‘ categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana“, in: *Strom*. 33 (1977) 73–91; über „Martín Fierro“ vgl. „Volkspoesie und Theologie. Der Beitrag des ‚Martín Fierro‘ zu einer Theologie der Befreiung“, in: *Conc(D)* 12 (1976) 295–300; über den Volksritus des Tinkunaco vgl. „Das Christ-Kind-Bürgermeister. Politische Liturgie in La Rioja“, in: *Orien*. 44 (1980) 156 f.

²⁹ Der Ausdruck „Analektik“ entstammt aus dem Werk: *B. Lakebrink*, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen 1968. Ich verwende ihn seit etwa 1971 mit einer eigenen Bedeutung (vgl. u. a. „La cuestión del método de una filosofía latinoamericana“, in: *B. Fraling u. a.*, *Lateinamerika im Dialog*. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag, Rottenburg 1989, 33–41). Ebenfalls gebraucht *E. Dussel* diesen Ausdruck (vgl. u. a. „Pensée analectique et philosophie de la libération“, in: *P. Gisel – Ph. Secretan* [Hg.], *Analogie et dialectique*, Genève 1982, 93–120); siehe auch: *Ph. Secretan*, „Dialectique et analectique“, ebd. 121–142.

den kulturellen Widerstand, der das ethisch-geschichtliche Bewußtsein der eigenen Würde und Selbstheit einschließt. Die Negation zielt auch auf den Überschuß der Versöhnung und der geschichtlichen Neuheit, die die unberechenbare und ungeschuldete Frucht der ethisch-geschichtlichen Begegnung der Völker und Kulturen ist, die gewalttätig gewesen und konfliktgeladen geblieben, zugleich aber fruchttragend und fruchtversprechend ist³⁰. Mit Hilfe der Analogie kann man also die ethisch-geschichtliche Vermittlung philosophisch denken.

Ur-Gestalt und Grundbeispiel dieser Durchkreuzung der Dialektiken des Konflikts und der Begegnung ist die lateinamerikanische Rassen- und Kultur-Mischung, die eine echte, unerwartete Neuheit in der Geschichte gewesen ist. Auch die charakteristischen Lebenssynthesen der Volksweisheit sind eine Frucht dieser Begegnung und meines Erachtens auch ein Zeugnis der Fähigkeit der lateinamerikanischen Volkskultur für die Synthese des Eigenen mit dem Fremden und des Alten mit dem Neuen, wie Paul VI. es kurz vor Medellín behauptet hat und wie es von Medellín und Puebla wiederholt wurde.

Die Analektik versucht, auf der philosophischen Ebene dazu beizutragen, daß man die schon genannten Fakten der Geschichte richtig interpretiert, die ausweglosen Projekte kritisiert und die historische Linie der Befreiung in der Geschichte unseres Volkes aufdeckt und philosophisch-geschichtlich auslegt, damit man neue, gerechtere, menschlichere und wirklichkeitsnähere kulturelle und politische Projekte entwirft und in die Tat umsetzt. Selbstverständlich kann die Philosophie dazu nur einen begrenzten – das heißt ihren eigenen theoretischen – Beitrag leisten, indem sie im Dialog bleibt mit den Human- und Sozialwissenschaften, mit der geschichtlichen Praxis des Volkes – für das Volk im Sinne der vorrangigen Option für die Armen – und mit der lateinamerikanischen Volksweisheit, die nicht nur in Symbolen und Erzählungen, sondern auch in geschichtlichen Taten, Volksbewegungen und eventuell in politischen Projekten und Institutionen Gestalt gewinnt oder gewinnen kann und muß.

³⁰ M. E. sind diese „analektischen“ Reflexionen wichtig, um die geschichtliche Bedeutung der 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas richtig zu verstehen: siehe die Darstellungen von *M. Marzal* und *G. Gutiérrez* am Podiumsgespräch in Lima 1987 über diese Frage: vgl. „V Centenario de la Evangelización: significado y perspectivas“, in: Páginas 85 (1987) 5–16.