SaThZ 15 (2011) 189-203

Universalität als Solidarität

Das Universalitätsverständnis José Martís und Raúl Fornet-Betancourts[1]

Thomas Fornet-Ponse, Bonn/Salzburg

Auch wenn die Frage nach Universalismus und Partikularismus bzw. Relativismus beileibe keine neue Frage ist – weder in der Philosophie noch in der Theologie –, ist sie in Zeiten der Globalisierung und verstärkten Begegnung der Kulturen in neuer Schärfe virulent geworden. Es braucht lediglich in der praktischen Philosophie an die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte[2] oder an die Diskussion um die Menschenrechte und ihre universelle Gültigkeit[3] und in der Theologie an das Verhältnis Universalkirche – Ortskirchen[4] oder die religionstheologische Fragestellung nach dem Bekenntnis zur Einzigkeit Christi und dem universalen Heilswillen Gottes erinnert werden.[5] Während Universalität und Partikularität philosophischer Konzepte oft gegenübergestellt werden, zählt es zu den Grundanliegen einer interkulturellen Philosophie oder Theologie, beides als miteinander vereinbar zu denken bzw. zu zeigen, inwiefern kein unüberwindbarer Gegensatz besteht.[6]

1 Eine kürzere Version dieses Beitrags wurde im Rahmen des Panels „Universal Claims – Particular Justifications" der Nachwuchskonferenz „Norms in Conflict" am 4.12.2010 in Frankfurt a.M. vorgetragen; ich danke Michael Münch für seine hilfreichen Kommentare.

2 Vgl. besonders Forst, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M. ²2004; Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York 1994; Mulhall, Stephen/Swift, Adam, Liberals and Communitarians, Cambridge 1996.

3 Vgl. zur Thematik u.a. Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998; Ernst, Gerhard/Sellmaier, Stephan (Hg.), Universelle Menschenrechte und partikulare Moral, Stuttgart 2010; Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität, Frankfurt a.M. 2000; ders./Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a.M. 2001.

4 Vgl. hierzu Fornet-Ponse, Thomas, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene, Münster 2011, 376-396.

5 Die Literatur zu dieser Thematik ist mittlerweile fast unübersehbar; vgl. beispielsweise die Angaben bei Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009, 479-543.

6 Beispielsweise lehnt Georg Stenger diese Gegenüberstellung ab und plädiert für ein „Gespräch der Welten". Vgl. Stenger, Georg, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München 2006, 25-29.

Ein in der politischen Philosophie bekannter Vorschlag eines kontextualistischen Universalismus ist der „reiterative Universalismus" Michael Walzers. Seiner Ansicht nach ist es möglich, moralische Normen in verschiedenen Kontexten auf verschiedene Weisen umzusetzen, da sie formal und allgemein formuliert werden können.[7] Dieses Konzept, das eine abstrakte Universalität annimmt, die den Besonderheiten der verschiedenen Kulturen angepasst wird, erscheint aus der Perspektive interkultureller Philosophie jedoch nicht völlig befriedigend, wie weiter unten deutlich werden wird. Daher soll im Folgenden das Universalitätsverständnis Raúl Fornet-Betancourts vorgestellt werden. Er entwickelt dieses in Anlehnung an den kubanischen Denker und Freiheitskämpfer José Martí (1853-1895), weshalb zunächst auf Martí eingegangen werden soll.[8]

1. José Martí und die Forderung nach Kontextualität

Schon lange vor der in der Mitte des 20. Jahrhunderts geführten Kontroverse zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea über die Möglichkeit einer (latein-)amerikanischen Philosophie[9] plädierte José Martí in seinem 1891 erschienenen Aufsatz „Unser Amerika"[10] implizit dafür, eine inkulturierte[11] bzw. kontextualisierte Philosophie zu betreiben. Seine diesbezüglichen Ausführungen stehen im Kontext seines Kampfes gegen die Kolonialisierung, da diese nicht mit

7 Vgl. Walzer, Michael, Zwei Arten des Universalismus, in: Babylon 7 (1990) 7-25.

8 Vgl. besonders Fornet-Betancourt, Raúl, Lateinamerikanische *Philosophie* zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a.M. 1997, 130-137.

9 Vgl. hierzu u.a. Beorlegui, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao 2004, 687-690; Hofstätter, Leandro Otto, Kontextuelle Philosophie. Die lateinamerikanische Geschichtsphilosophie des Leopoldo Zea als Ausgangspunkt und Grundlage einer lateinamerikanischen Philosophie, Aachen 2006, 103-160; Salazar Bondy, Augusto, ¿Existe una filosofía de nuestra américa?, Mexiko 1968; Zea, Leopoldo, En torno a una filosofía americana, in: Cuadernos Americanos 1 (1942) 63-78.

10 Vgl. Martí, José, Unser *Amerika*, in: Rama, Angel (Hg.), Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende, Frankfurt a.M. 1982, 56-67. Fornet-Betancourt bezeichnet diesen Beitrag als ein „Manifest der Inkulturation". Fornet-Betancourt, Raúl, *Martí* und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung, in: ders. (Hg.), Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen III. Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert, Eichstätt 1993, 75-97, hier 96.

11 Wie weiter unten deutlich werden wird, liegt bei Martí ein Inkulturationsverständnis vor, das sich von dem landläufigen unterscheidet, wonach etwas einer Kultur Externes an diese angepasst wird, aber noch als von außen kommend wahrnehmbar ist. Vielmehr geht es ihm um eine authentisch aus der Kultur hervorgehende Philosophie.

der Befreiung von der Fremdherrschaft (im Fall Kubas von der Spaniens) überwunden sei. Denn mit der Kolonisation seien viele Bräuche und Traditionen nach Amerika gelangt, die die heimischen Kulturen daran gehindert hätten, sich eigenständig zu entfalten. Martí bezeichnet die Eroberung und Zerstörung der historischen und kulturellen Entwicklungsmöglichkeiten der lateinamerikanischen Völker als eine historische Tragödie und ein Verbrechen an der Natur.

> „Den schlanken Stiel hätte man wachsen lassen müssen, damit man später das vollständige und blühende Werk der Natur in seiner ganzen Schönheit hätte anschauen können. – Die Eroberer haben dem Universum einen Teil gestohlen."[12]

Die Eroberung sei eine Tragödie nicht nur wegen des Todes zahlreicher Menschen dieser Kulturen, sondern auch, weil sie den kulturellen Tod ihrer Nachfahren bedeutete. Das Resultat sei zum einen der Verlust des unverwechselbaren Beitrags dieser Völker zur Welt und zum anderen eine Karikatur bzw. ein Konvolut:

> „Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakko aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien."[13]

Martís Aufruf, den Ursprung zu bejahen, ist daher auch ein Aufruf zu einem national-kontinentalen Bewusstsein, das durch die koloniale Fremdherrschaft eingeschränkt war. Dieses zu fördernde nationale Bewusstsein ist nicht mit einem Nationalismus zu verwechseln, sondern meint das Bewusstsein um die eigenen Ursprünge und die eigenen Probleme. Denn das eigentliche Problem der Unabhängigkeit bestand nach Martí nicht in einem Wandel der Herrschaftsform, sondern in einem geistigen. „Die Unabhängigkeit, insofern sie resultiert aus dieser neu geschmiedeten Geisteshaltung im Verlauf des Kolonialkrieges, ist nicht der Höhepunkt des Befreiungsprozesses, sondern sein wahrer Ausgangspunkt."[14] Denn in den jungen Republiken Lateinamerikas herrschte nach ihrer Unabhängigkeit von Spanien ein „kreolisches" Bürgertum, das vor allem den eigenen Interessen diente und nicht die Bedürfnisse des ganzen Volkes repräsentierte. Zudem habe seine Denkweise der der Kolonisatoren entsprochen und sei somit auch keine authentische, sondern eine importierte gewesen.

Genau dies wird von Martí auch für die akademische (nicht nur die philosophische) Tätigkeit abgelehnt, da in der Zeitung, am Lehrstuhl und an der Akademie die realen Faktoren des Landes erforscht werden müssten und nicht fremde Probleme. Dies hängt eng mit seinem Philosophieverständnis zusammen,

12 Martí, José, El hombre antiguo de América y sus primeras artes primitivas, in: ders., Obras completas VIII, Havanna 1975, 335. Übers. nach Fornet-Betancourt, Raúl, José Martí interkulturell gelesen, Nordhausen 2007, 59.

13 Martí, Amerika 62.

14 Fornet-Betancourt, Martí 24.

da es Martí nicht um eine abstrakte und theoretisch reflektierende Philosophie geht, sondern um eine Philosophie, die in die Prozesse der Gesellschaften und Kulturen eingreifen kann und somit nicht nur über die Wirklichkeit nachdenkt, sondern in ihr handelt und sie beeinflusst. Im Blick auf die geschichtliche Erfahrung Lateinamerikas stellt er fest, weder das europäische noch das Buch der Yankees seien in der Lage gewesen, das hispano-amerikanische Rätsel zu lösen, und er kritisiert die „übermäßige Einfuhr fremder Ideen und Formeln".[15] Als konstruktive Alternative entwirft er ein Denken, das aus dem eigenen Boden hervorkommt und die Traditionen und Kulturen der Völker seines Kontextes als seine Quellen ansieht.

> „Die europäische Universität muß der amerikanischen weichen. Die Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute muß in allen Einzelheiten vermittelt werden, auch wenn man auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten müßte. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist. Für uns nämlich ist es von größerer Notwendigkeit."[16]

Er will damit nicht einen kulturellen Isolationismus unterstützen, der die Begegnung und den Austausch zwischen verschiedenen Kulturen für irrelevant (evtl. sogar für schädlich) hält, sondern die Prioritäten bestimmen. An erster Stelle stehen die Auseinandersetzung mit der eigenen geschichtlichen Realität und die Lösung der eigenen Probleme. Die Probleme könnten aber nicht gelöst werden, indem man an ganz anderem Ort nach ihrer Lösung suche oder versuche, andere Modelle zu importieren. „Möge man ruhig die Welt in unsere Republiken einsäen – der Stamm muß jedoch der unserer Republiken sein."[17] Auf dieser Basis könne der kulturelle Austausch erfolgen und jedes Volk seine unverwechselbare Stimme einbringen. Martí anerkennt und verteidigt vehement das Recht jedes Volkes und jeder Kultur, mit seiner bzw. ihrer Einmaligkeit dazu beizutragen, eine vielfältige Universalität zu verwirklichen. „Die wahre Universalität entsteht gerade nicht durch die Diktatur eines Imperiums oder einer bestimmten Kultur, sondern vielmehr durch die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen."[18] Deshalb ist dem Universum mit der Kolonisation etwas gestohlen worden und bemüht sich Martí um eine Praxis, die darauf abzielt, „dem ununterbrochenen menschlichen Konzert die amerikanische Stimme zurückzugeben, die in einer traurigen Stunde in der Kehle von Netzahualcóyotl und Chilam erstarrte".[19] Damit jedes Volk und jede Kultur seine bzw. ihre eigene Stimme zu dieser Univer-

15 Martí, Amerika 62.
16 Ebd. 60.
17 Ebd. 60.
18 Fornet-Betancourt, Martí 60.
19 Martí, José, Fragmento del discurso pronunciado en el club del comercio, in: ders., Obras Completas VII, Havanna 1975, 285. Übersetzung nach Fornet-Betancourt, Martí 112f.

salität beitragen kann, ist ein inkulturiertes bzw. in dieser Kultur verwurzeltes Denken vonnöten, das kreativ und erfinderisch ist und nicht andere Lösungen einfach nachahmt. Dieser Forderung entspricht Martís Beitrag „Unser Amerika" nicht nur, weil darin Amerika Gegenstand der Reflexion ist, sondern auch, weil Amerika das Subjekt dieses Denkens ist.

> „Wir hören in diesem Text nicht nur einen Diskurs über Amerika, sondern den Diskurs Amerikas, das schon seine eigene Sprache spricht und Subjekt seines Denkens und dessen Form ist. Es ist Amerika, das ein Subjektsein eines Diskurses erprobt, der sich in »Spanisch« ausdrückt, aber bezeichnenderweise erfüllt ist von den afro-amerikanischen und indigenen Welten."[20]

Dies ist weder ein Regionalismus bzw. Provinzialismus noch ein Nationalismus, weil Martí immer wieder den kommunikativen Charakter des Denkens betont und Inkulturation in diesem Fall bedeutet, „in einer bestimmten Kultur zu sein", sich dabei aber bewusst zu sein, dass gerade diese Wurzel des Denkens die Kommunikation mit den anderen Kulturen erlaubt. Martí fordert also ein relationales und kein relativistisches Denken, da nicht eine bestimmte Form des Denkens verabsolutiert werden soll, sondern alle relativen Formen sich verschwistern sollen, um in Harmonie und wechselseitiger Kommunikation „ein interdiskursives Gewebe kristallisierender Beziehungen des Absoluten als höchsten Ausdruck oder, besser gesagt, als Widerschein einer ökumenischen Universalität zu machen".[21] Er suchte auch eine „Philosophie der Beziehung".[22] Denn nur eine solche wäre der relationalen Vielfalt des Universums angemessen. Der Schlüssel zur Universalität besteht nach Martí also in Austausch und Solidarität.

2. Universalität als Solidarität – Die Rezeption José Martís durch Raúl Fornet-Betancourt

Diesen Gedanken Martís der Universalität als Vielfalt kultureller Ausdrucksformen nimmt Fornet-Betancourt ausdrücklich auf, um sein Verständnis von Universalität als Solidarität zu entwickeln. Dies erfolgt, indem er sich zunächst von einem Verständnis von Inkulturation abgrenzt, das nicht demjenigen entspricht, das den Ausführungen Martís zugrundeliegt. Dieses andere Inkulturationsverständnis werde zwar oft – auch kirchlicherseits – als Inkulturation bezeichnet, aber „beschränkt sich meist auf eine Akkommodation, d.h. eine Anpassung und Aufnahme einzelner äußerlicher Elemente der jeweiligen Kultur".[23]

20 Fornet-Betancourt, Martí 107.
21 Ebd. 111.
22 Vgl. Martí, José, Juicios. Filosofía, in: Obras Completas XIX, Havanna 1975, 367.
23 Scheuerer, Franz Xaver, Religiöse und kulturelle *Vielfalt* als Herausforderung für die Zukunft der Kirche, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), Theologie im Zei-

Werde hier von Inkulturation und Kontextualisierung der Philosophie gesprochen, werde davon ausgegangen, dass ein harter Kern, der Logos, existiert, der von der Philosophie in ihrer abendländischen Geschichte herausgebildet wurde und formal-methodologisch normativ ist. Damit soll nicht die abendländische Binnendifferenzierung vernachlässigt werden, sondern wird die Ansicht kritisiert, Philosophie im strengen Sinne sei ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt.[24] Die Aufgabe der Inkulturation der Philosophie bestünde darin, diesen Logos in der lateinamerikanischen Kultur und Geschichte und dem lateinamerikanischen Kontext kreativ zu adaptieren. Diese kreative Adaption meine keine bloße Wiederholung oder Imitation, sondern erfolge in der Auseinandersetzung mit den realen Problemen; der philosophische Logos werde also aus der eigenen Historizität heraus konfiguriert. „Die Historizität des Logos wird also in der Inkulturation der Philosophie berücksichtigt. Mehr noch: die Inkulturation ist der konkrete Ausdruck des Historisierungsprozesses des Logos."[25] Diese Perspektive der Inkulturation hält Fornet-Betancourt indes für hochproblematisch, weil sie nicht radikal genug sei, um die Philosophie so innovativ zu transformieren, wie dies angesichts der neuen Konstellation des Wissens und der Kulturen nötig sei. Das Problem dieses Verständnisses sei, mit einem noch zu einseitig abendländisch, d.h. wesentlich monokulturell bestimmten Begriff eines philosophischen Logos zu arbeiten. Die Annahme des harten Kerns schränke theoretisch erheblich ein, weil dieser Kern nur begrenzt in Frage gestellt werden könne. Deswegen sähe Fornet-Betancourt den „reiterativen Universalismus" eines Michael Walzer auch nicht als gänzlich überzeugende Lösung. Sofern der Ansatz der Inkulturation voraussetze, dass der philosophische Logos eine für die weitere Entwicklung der Philosophie normative Rationalität herausbilde, könne zwar die Historizität des Logos bejaht werden, die Grundstruktur dieser abendländisch bestimmten Rationalität aber wäre unantastbar. Im Prozess der Historisierung gebe es somit ein Element, dass nicht nur den Prozess begrenze, sondern auch zeige, wo die Grenzen seiner Entwicklungsmöglichkeiten liegen. Werde also eine nor-

chen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 111-143, hier 115. Vgl. zur Kritik eines solchen Inkulturationsverständnisses auch Gmainer-Pranzl, Franz, Die Vielstimmigkeit des Logos – Überlegungen zur eigentümlichen Universalität des Christlichen, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 227-247, hier 232-236.

24 Vgl. hierzu Wimmer, Franz, Interkulturelle Philosophie, Wien 2004, 35. Gegen diese Position betont Wimmer mit anderen die Gleichursprünglichkeit mehrerer philosophischer Traditionen, wobei er unter „Philosophie" nicht nur das von Griechen und Europäern so Genannte versteht, sondern was die „inneren Merkmal[e] dieses Unternehmens – des »Strebens nach Weisheit« oder nach »Wissen«" (36) trägt.

25 Fornet-Betancourt, Philosophie 132.

mative fundamentale Rationalitätsstruktur angenommen, werde der Prozess auf einer entscheidenden Ebene begrenzt, „nämlich auf der Ebene der Möglichkeit, den philosophischen Logos von jedweder Struktur einer konsolidierten Rationalität zu befreien, damit er seine ursprüngliche polyphone Potentialität manifestieren kann".[26] Fornet-Betancourt wendet sich gegen diese Position, eine bestimmte Form des Logos als kanonisch bzw. als den absoluten Bezugspunkt, um das Philosophische zu bestimmen, anzusehen. Stattdessen plädiert er dafür, das Risiko einzugehen, auch diese von einer Tradition her stammende Grundstruktur der Rationalität zu hinterfragen und „sich auf die *Erfahrung* einzulassen, das Philosophische als ein Feld (möglicher) *logisch* offener und nicht definierter Bedeutungen anzusehen".[27] Das bedeutet, darauf zu verzichten, die Inkulturation der Philosophie so zu verstehen, als werde der monokulturell abendländisch bestimmte Logos in asiatische, afrikanische oder indianische Kulturen integriert. Inkulturation in diesem Fall wäre lediglich eine Assimilation der kulturellen Besonderheiten. Es werde – bildhaft gesprochen – gewissermaßen ein gemeinsamer Stamm anerkannt, der in verschiedene Böden eingepflanzt werden und dort auch eigene Früchte tragen könne, aber seine ursprüngliche Identität nicht verliere. Er wäre also trotz seiner unterschiedlichen Früchte immer als verpflanzter Stamm erkennbar. Hierin besteht die Grenze der Inkulturation in diesem Verständnis, weil sie ansonsten die Einheit oder Universalität gefährde, die gerade dieser harte Kern oder Stamm garantiere. Eine so verstandene Universalität entspreche einer expansiven Dynamik einer abstrakten Universalität, die im besten Fall die Eigenheiten anderer Kulturen integrieren kann, sie aber im schlechten Fall ablehnt. In beiden Fällen würden aber die Eigenheiten entstrukturiert und desorientiert.

Als Alternative verweist Fornet-Betancourt auf José Martí und plädiert dafür, Inkulturation „als eine Bewegung der Transrationalisierung des Logos"[28] zu verstehen, die darauf basiere, das solidarische Gleichgewicht der je kulturellen Logoi zu akzeptieren. Dies setze voraus, von der Hypothese auszugehen, das Philosophische sei polyphon und nicht alleine griechischen Ursprungs, was mit der Gleichursprünglichkeit der Philosophie an verschiedenen Orten der Welt begründet werden kann. Daher drehe Martís Aussage, die Welt möge ruhig in die Republiken eingesät werden, solange der Stamm derjenige der Republiken bleibe, das Problem um. Denn nun gehe es nicht mehr darum, wie das Eigene in die Bewegung des Universalen integriert werden könne, sondern darum, wie sich die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene verpflanzen lasse. Er setzt somit die Vielfalt der Welt voraus, die nicht von einer einzigen Perspektive vollständig be-

26 Ebd. 133.
27 Ebd. 133.
28 Ebd. 134.

schrieben werden kann, sondern der zahlreichen unterschiedlichen Perspektiven bedarf. Auch versteht er die Bewegung des Universalen nicht als einen Prozess, in den das Eigene zu integrieren ist, sondern dieser Prozess wird erst durch den Austausch der unterschiedlichen Perspektiven gebildet – und deswegen stellt sich die Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene einzusäen.

> „Damit wird der Kreis der Dialektik des Konflikts zwischen dem *Universalen* und dem *Partikularen* gesprengt; und damit wird das Problem der Anerkennung des Eigenen oder Partikularen ohne ihre vorherige Rechtfertigung vor dem *Universalen* auch als eine falsche Problemstellung entlarvt."[29]

Anstatt von abstrakter Universalität spricht Fornet-Betancourt nun von konkreten Universalitäten im Plural, weil jeder einzelne kulturelle Stamm eine konkrete, historische Universalität sei. Damit entfalle auch die Gegenüberstellung von Partikularität und Universalität. Diese konkrete Universalität des kulturellen Stammes ist von der unten ausgeführten Universalität als regulativer Idee bzw. als Solidarität der Kontexte zu unterscheiden. Vehement bestreitet Fornet-Betancourt die sich auf Hegel berufende Position, es könne keine kontextualisierte Philosophie geben, da Philosophie es ausschließlich mit der Vernunft zu tun habe und sich daher stets als universelles Wissen ausweisen müsse. Er negiert dabei nicht den Zusammenhang von Philosophie und Vernunft, betont aber, die Vernunft sei nicht abstrakt oder objektiv, sondern „ein utopisches, doch geschichtliches einzulösendes Programm zur Universalisierbarkeit der faktisch je kontextuell konsolidierten Rationalität".[30] Vernunft und Rationalität seien demnach nicht gleichzusetzen, da die Rationalität als punktuelle Konzentration von Vernunft verstanden werden könne. Daher vermittle die Rationalität den Bezug der Philosophie zur Vernunft, weise ihrerseits aber auf kontextuell bestimmte Regularitäten hin. Deswegen könne der prinzipielle Bezug der Philosophie zur Vernunft auch nur auf differenzierte Weise erfolgen. „Philosophie wird also plural. Sie bestimmt sich notwendig als diese oder jene Philosophie, und zwar genau in dem Maße, in dem sie die Rationalität systematisiert, durch die sie auf Vernunft hin arbeitet."[31] Keine Philosophie könne also einen Alleinvertretungsanspruch auf

29 Ebd. 135. In einem anderen Beitrag betont er, die gesuchte Universalität trage nicht die Unterschrift einer bestimmten Kultur oder sei die Universalität, die beanspruche, das Haus oder der Name des Ganzen zu sein, sondern sie sei „die Universalität, die aus dem Bewusstsein erwächst, in Beziehung oder Teil eines immer offenen und andauernden Prozesses der Totalisierung zu sein". (Fornet-Betancourt, Raúl, La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización, in: ders., Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural, Aachen 2004, 71-75, hier 75, meine Übersetzung.)

30 Fornet-Betancourt, Raúl, Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie, in: ders., Ethik und Befreiung, Aachen 1993, 108-115, hier 111f.

31 Ebd. 113.

die Vernunft erheben. Als Trägerin einer Rationalität sei jede Philosophie nicht nur auf Vernunft verwiesen, sondern könne sich am transrationalen Prozess der Vernunft beteiligen. Die Kontextualisierung philosophischen Denkens sei nicht als Gegensatz zur Universalität zu verstehen, sondern bilde die Basis, auf der erst überhaupt der Diskurs geführt und die Begrenztheit der eigenen Position offengelegt werden könne. Die Einsicht in die eigene Begrenztheit befähige den Diskurs dazu, sich in Richtung einer Universalität zu orientieren, weil sie es notwendig erscheinen lasse, alternative Diskurse anzuerkennen.

> „Es geht um die Perspektive für ein Programm zur dezentrierten, d.h. polyzentrischen Rekonstruktion der Universalität der Vernunft, also um ein Programm, in dem sich Universalität als Solidarität mit dem Anderen legitimiert."[32]

Die entscheidende Frage ist also, ob die konkreten Universalitäten fähig und bereit sind, in einem solidarischen Verhältnis zueinander zu existieren und auf diese Weise erst Universalität im Singular erzeugen. Die auf den ersten Blick sicherlich überraschende Rede von „Universalitäten" im Plural erklärt sich durch den Gedanken, dass weder Universalität als Ganzheit, an der partikulare Elemente teilhaben, verstanden wird noch ein abstrakter universaler Kern in je partikulare Kontexte hineinversetzt wird und trotz gewisser Adaptionen als dieser universale Kern erkennbar bleibt. Vielmehr ist jeder kulturelle Stamm das konkrete Universum des Lebens und Denkens und kann daher als Basis dienen, auf der sich eine Denkart (gegebenenfalls auch eine Philosophie) entwickeln kann, die sich den in anderen Kulturen begründeten und gefestigten philosophischen Traditionen öffnet. Der eigene Stamm ist somit nach Fornet-Betancourt der erste Referenzpunkt, um nicht nur das Eigene auszudrücken, sondern auch zu sehen, dass das eigene Sprechen kontingent ist und eine offene Haltung in diesem eigenen Sprechen entwickelt werden sollte, sodass dieses Sprechen auf Wider-spruch bedacht ist. Ein solches Sprechen sei sich selbstkritisch seiner Kontingenz bewusst und artikuliere sich als Prozess aus seinem Stamm heraus. Allerdings sei es notwendig, erst dann Stationen auf diesem Prozess zu festigen, „wenn das für das Eigene Gehaltene anderen Traditionen des Sprechens und anderen kulturellen Werten oder Universen gegenübergestellt worden ist".[33] Damit ist eine neue philosophische Haltung verbunden, die Fornet-Betancourt mit Raimon Panikkar als ein nur im Dialog mit anderen Positionen durchführbares Projekt kennzeichnet. Diese philosophische Haltung müsse bereit sein, von jeder philosophischen Ecke der Welt zu lernen, ohne dabei Philosophien von einem neutralen Standpunkt aus vergleichen zu wollen.[34] Betroffen sei aber nicht nur das Philosophieverständnis, sondern auch das Verhältnis von Philosophie zur abendländischen

32 Ebd. 114.
33 Fornet-Betancourt, Philosophie 136.
34 Vgl. Panikkar, Raimon, Sobre el diálogo intercultural, Salamanca 1990, 84.

Tradition der Philosophie, da es nötig sei, die Philosophie nicht monokulturell von der abendländischen Tradition her zu definieren (zumindest nicht mehr ausschließlich) und auch hier eine Dynamik des Kontrastierens der verschiedenen philosophischen Logoi zuzulassen. In der Erfahrung der Solidarität und der gemeinsamen Lernprozesse könne gemeinsam erfahren werden,

> „dass Universalität das Andere der Kontextualität ist, weil jene in diese die leichtmachende »Unsicherheit« der offenen Weise der Fremdheit hineinbringt, aus der sich erst die Konturierung kontextueller Identitäten entwickeln kann, und zwar von prozesshaften kontextuellen Identitäten, die untereinander als Fremde solidarische Beziehungen eingehen".[35]

Es ergeben sich verschiedene Aufgaben. Zum einen sei mit den Bezugspunkten der reflexiven Beiträge der verschiedenen philosophischen Traditionen eine neue philosophische Weltkarte zu skizzieren. Zum anderen sei diese Transformation der Philosophie auch zukunftsorientiert, weil eine philosophische Rationalitätsform zu entwickeln sei, in der sich die eigenen Rationalitäten in einem Prozess des permanenten Dialogs und Kontrastes als Rationalitätsmodelle verifizieren oder falsifizieren lassen. Deswegen sei dies auch keine Rückkehr zum Provinzialismus, sondern

> „orientiert sich die interkulturelle Philosophie vielmehr an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer *Universalitäten erlangten* Universalität, die sich vielleicht als eine durch Solidarität wachsende Pluriversität konfigurieren wird".[36]

Partikularität und Universalität einer Philosophie sind in dieser Perspektive eng miteinander verbunden, insofern eine interkulturelle Philosophie sich aus der Begegnung und dem Austausch je partikularer Philosophien speist. Eine von ihnen wäre die lateinamerikanische Philosophie, „die, wenigstens aus der Perspektive ihrer Selbstwahrnehmung, sich bewusst als eine Philosophie bestimmt und definiert, die sich ausgehend von und für Lateinamerika vollzieht, ohne im Gegenzug auf die Formulierung universalisierbarer Inhalte zu verzichten."[37]

Bei diesem Verständnis von Universalität als Solidarität und der Betonung des Diskurses bzw. des Dialoges der Rationalitäten wird deutlich, dass Fornet-Betancourt weit davon entfernt ist, eine Inkommensurabilität oder Inkompatibilität der Kulturen, Kontexte und Philosophien zu vertreten. Dies liege nicht zuletzt

35 Fornet-Betancourt, Raúl, Einführung, in: ders. (Hg.), Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord – Süd, Frankfurt a.M. 2006, 17-24, hier 24. Die Verwirklichung wahrer Universalität braucht „keine Aufhebung der Kulturidentitäten und deren »Bezirke« der Entfaltung, sondern eher eine Politik des Gesprächs zwischen ihnen". Fornet-Betancourt, Raúl, *Beiträge* zur interkulturellen Zeitdiagnose, Aachen 2010, 73.

36 Fornet-Betancourt, Philosophie 140.

37 Fornet-Betancourt, Martí 128.

daran, dass mir weder mein eigener Kontext völlig vertraut ist, noch der andere völlig fremd. Schließlich sei auch die Rede im Singular von unserem Kontext ein Konstrukt, da wir in verschiedenen Kontexten verortet seien.

> „Diese verschiedenen Kontexte sind uns nicht bis ins Letzte vertraut, es bleibt ein Rest Fremdheit, den wir jedoch in der Konstruktion unseres je eigenen Kontextes vernachlässigen. Auch im Eigenen gibt es Fremdheit, und im Fremden finden wir Vertrautes."[38]

Der Andere sei zwar der Fremde, aber es gebe immer die Möglichkeit der Übersetzung, wenngleich dies kein leichtes Unterfangen sei und auch nicht immer vollständig gelingen werde. Dabei sei darauf zu achten, dass die Fremden nicht zu Interpretationsobjekten degradiert werden, sondern Subjekte bleiben.

> „Die Übersetzung der Fremdheit der Fremden muss also als eine kollektive Aufgabe verstanden werden, worunter ich genau die geduldige herausfordernde Zusammenarbeit einer Übersetzungsgemeinschaft verstehe, die ... Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit den Fremden ist und die daher Fremde selbstverständlich als Mitübersetzer fungieren lässt."[39]

Universalität nach diesem Verständnis Fornet-Betancourts und nach der Überzeugung Interkulturellen Philosophierens ist mithin nicht als gegebener Inhalt zu verstehen, sondern eher als regulative Idee bzw. als Zielperspektive. Hier besteht zum einen eine kritisch-rekonstruktive Funktion: „Behauptete »Universalität« wird in Frage gestellt und geprüft – und zwar nicht deshalb, weil die Möglichkeit universalen Denkens grundsätzlich bestritten wird, sondern weil sie gerade mit allen Konsequenzen eingefordert wird."[40] Jede Kultur muss also darauf verzichten, das Eigene zu verabsolutieren. Ferner ist zu beachten, dass es nicht dasselbe ist, „Universalität" zu thematisieren oder einen universalen Wahrheits- oder Gültigkeitsanspruch zu erheben. Denn wenn im Rahmen interkultureller Philosophie behauptet wird, etwas sei universal, bedeutet dies die dialogische Art und Weise des Philosophierens, die Gemeinsamkeiten sucht und eine Zielperspektive entwickelt. Damit will interkulturelle Philosophie dazu beitragen, „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms umzuarbeiten, das auf einer konsequenten Solidarität"[41] der unsere Welt bildenden Universen be-

38 Becka, Michelle, Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts, Nordhausen 2007, 73.

39 Fornet-Betancourt, Raúl, Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften, in: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hg.), Werkstatt „Reich Gottes". Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, Frankfurt a.M. 2002, 271-278, hier 274.

40 Gmainer-Pranzl, Franz, Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien/Berlin 2007, 356.

41 Fornet-Betancourt, Philosophie 105.

UNIVERSITÄT FREIBURG KATH. THEOL. SEM.

steht. Solidarität ist somit nicht nur ein Wert und eine regulative Idee, sondern fungiert auch als Ausschlusskriterium bei Diskursverweigerung, insofern Positionen, die ihre Stimme nicht in dieser Weise in den Diskurs einzubringen bereit sind, sich selbst aus diesem ausschließen. Interkulturelle Philosophie verabschiedet sich

> „weder von der Universalität noch von der Wahrheit. Beide sind doch für sie zumindest als regulative Größe notwendig, um zu verhindern, dass die Konsequenz der Anerkennung der kulturellen Vielfalt nicht ein beliebiger Relativismus sei und aus dem Dialog ein gleichgültiges Gerede werde".[42]

3. Eine „kulturell polyzentrische Weltkirche" als Ausdruck einer Universalität als Solidarität?

Ob dieses Universalitätsverständnis geeignet ist, um auch in der Theologie kritisch-konstruktiv rezipiert zu werden, wäre an verschiedenen Themenfeldern einzeln zu untersuchen. Ich kann hier nur knapp auf das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen eingehen, zumal Fornet-Betancourt hierzu schon einige Gedanken skizziert hat.[43]

Es entspricht sehr der Entwicklung in den letzten Jahrzehnten, die Ortskirchen viel stärker als früher als eigene Subjekte wahrzunehmen und als partikulare Ausdrücke des Glaubens und der lokalen Theologie zu verstehen.[44] Wie diverse Konflikte um den römischen Zentralismus zeigen, kann die konkrete Realisierung der Universalkirche, die nach LG 23 in und aus den nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen besteht, kritisiert werden, weil sie (immer noch) zu stark von ihrer abendländischen Herkunft her geprägt ist bzw. ein teilweise unnötiger kurialer Zentralismus die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirche nicht mehr wahrt.[45] Damit aber wird der Begegnung der Ortskirchen

42 Fornet-Betancourt, Beiträge 88.

43 Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, *Überlegungen* zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums, in: Bertsch, Ludwig (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i.Br. u.a. 1991, 23-29.

44 Vgl. z.B. Collet, Giancarlo, Ortskirchliches Engagement und weltkirchliche Solidarität. Bemerkungen zum christlichen Einsatz im Horizont der Globalisierung, in: Werbick, Jürgen/Schumacher, Ferdinand (Hg.), Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt, Münster 2006, 109-127; Scheuerer, Vielfalt.

45 Vgl. hierzu Kasper, Walter, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Schreer, Werner/Steins, Georg (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. FS Josef Homeyer, München 1999, 32-48; Kaufmann, Franz-Xaver, Römischer Zentralismus. Entstehung – Erfolg – Gefahren, in: Orientierung 66 (2002) 112-116. 125-127.

als Subjekte nicht ausreichend Raum gegeben bzw. wird dieser zu einseitig aus der Kulturwelt eines Subjektes bestimmt.

> „Die durch die Subjektwerdung von Ortskirchen in sogenannten »außereuropäischen« Weltregionen entstandene Spannung zwischen Einheit und Vielfalt innerhalb einer sich als universal verstehenden Weltkirche ist doch ein deutlicher Hinweis darauf, daß diese Universalkirche nicht universal genug ist. Nur eine Kirche, die noch nicht vollkommen universal ist, kann Vielfalt als problematisch empfinden bzw. Probleme mit der Unterbringung der Vielfalt haben."[46]

Ein an der Idee der Universalität als regulativer Idee orientiertes Verständnis der Universalkirche kann zunächst dabei helfen, den Beitrag der Ortskirchen als authentischen Ausdruck ihrer Partikularität zu verstehen, der unverzichtbar ist, wenn es zu einer wahren Universalität kommen soll. Schließlich ist es nur möglich, fremde Subjekte zu verstehen, ohne sie zu Objekten zu machen, wenn dies in einer „konsequent praktizierten dialogischen Reziprozität"[47] erfolgt. Das Bekenntnis eines Menschen oder einer Kultur zum christlichen Glauben hebt die jeweilige kulturelle Fremdheit nicht auf und darf sie nach diesem Verständnis von Universalität auch nicht aufheben. Vielmehr besitze jede Kultur unbekannte, originäre Möglichkeiten der Geschichtswerdung des Christentums, die nicht von einer anderen übernommen werden könnten; würden sie nicht berücksichtigt oder unterdrückt, würde in Anlehnung an die Worte Martís der Katholizität ein Teil gestohlen. So verbindet Fornet-Betancourt die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs innerhalb des Christentums mit dem von Johann Baptist Metz skizzierten Programm „einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche".[48] Damit verbunden ist auch eine Absage an das Konzept einer Inkulturation im Sinne einer bloßen Akkommodation eines überkulturellen Christentums. Ähnlich plädierte auch Joseph Ratzinger dafür, nicht mehr von Inkulturation, sondern von Interkulturalität bzw. der Begegnung der Kulturen zu sprechen. Denn es gebe keinen gleichsam kulturell nackten Glauben, der in eine religiös indifferente Kultur versetzt werden könne. „Nur wenn die potentielle Universalität aller Kulturen und ihre innere Offenheit aufeinander hin gilt, kann Interkulturalität zu fruchtbaren neuen Gestalten führen."[49]

Dieses Verständnis von Universalität als Solidarität bezieht sich aber nicht nur auf die Beziehung des Christentums zu den verschiedenen Kulturen, sondern konsequenterweise ist ein solches Programm auch nach innen zu verfolgen. Um die Herrschaft des bestehenden theologischen Kolonialismus zu brechen, ist es

46 Fornet-Betancourt, Überlegungen 24f.
47 Ebd. 25.
48 Metz, Johann Baptist, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140-153; vgl. auch Scheuerer, Vielfalt 136.
49 Ratzinger, Joseph, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i.Br. 2003, 53.

nach Fornet-Betancourt nötig, auch die ausschließlich abendländisch kulturelle Grundverfassung des christlichen Glaubens aufzugeben – erst dann könnte auch im vollen Sinne von einer „Weltkirche" gesprochen werden bzw. wäre der Aussage aus LG 13 entsprochen, wonach die einzelnen Teile kraft der Katholizität ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzubringen, wodurch das Ganze und die Teile aus der Gemeinschaft zunimmt.

> „Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muß er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben. Ich nenne dieses Moment das Moment der Loslassung bzw. der Ent-lassung und Freigabe des Christentums aus dem Traditionshaus Abendland."[50]

Damit soll weder die (kulturell monozentrisch europäische) Ursprungs- und Entstehungsgeschichte des Christentums verneint noch sollen die bleibenden Dimensionen der gewachsenen abendländischen Darstellungsformen des christlichen Glaubens geleugnet werden. Diese sollen vielmehr bewusst bleiben, aber nicht zum Maßstab erhoben werden, um theologische Aussagen aus anderen Kontexten auf Richtigkeit und Wahrheitsgemäßheit zu überprüfen. Schließlich gibt es „keinen legitimen theologischen oder philosophischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendlandes",[51] da die Kirche nicht ausschließlich und unlösbar an eine besondere Art der Rasse, Nation oder Sitte gebunden ist. Obwohl sie den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen lässt, ist sie sich „zugleich der Universalität ihrer Sendung bewußt und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen" (GS 58).[52] Da jede Theologie kontextuell und von der Begegnung mit der sie umgebenden Kultur geprägt ist, zielt eine interkulturelle Theologie nicht darauf, die Differenzen zu nivellieren,

50 Fornet-Betancourt, Überlegungen 29. „Die demographische Entwicklung des Christentums wird quasi von selbst dazu führen, dass das Christentum nach und nach seine typisch europäische Ausprägung verliert." Scheuerer, Vielfalt 136.

51 Ratzinger, Joseph, Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: WuW 15 (1960) 179-188, hier 185. Vgl. Gmainer-Pranzl, Franz, „Relativer Sinn" und „unbedingte Wahrheit". Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart – Berlin – Köln 2010, 129-160, hier 153.

52 Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass diese Position im Blick auf die seinerzeit im so genannten „Streit der Kardinäle" zwischen Ratzinger und Kasper ausgetragene Debatte über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen eher mit der These der Simultaneität und wechselseitigen (perichoretischen) Durchdringung vereinbar ist als mit derjenigen einer ontologischen Priorität der Universalkirche.

sondern will diese gerade hervortreten lassen. Zudem soll sie die verschiedenen Theologien miteinander vernetzen,

> „sodass statt Konfrontation ein kreatives Lernfeld entsteht, ohne dass ein harmonistischer ökumenischer Schmusekurs gefahren wird. Es geht nicht um eine vorgebliche Einheit der Theologie, sondern um vernetzte Verschiedenheit".[53]

Insofern kann sich nicht nur die interkulturelle Philosophie, sondern auch das Selbstverständnis der Katholischen Kirche als einer Universalkirche an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer Universalitäten erlangten Universalität orientieren, die sich als eine solidarische Pluriversität konfiguriert. Ein solches Verständnis von Universalität entspricht der Universalität der Sendung der Kirche, da die Einheit der Katholizität nicht die Vielfalt der Ausdrücke des Katholischen aufhebt, sondern – wie schon die Etymologie des Wortes „katholisch" besagt – auf das Ganze ausgerichtet ist und insofern in der Vielfalt besteht und sichtbar werden kann.[54]

53 Sundermeier, Theo, Vernetzte Verschiedenheit. Zum Projekt einer interkulturellen Theologie, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 187-197, hier 193.

54 Vgl. auch Ozankom, Claude (Hg.), Katholizität im Kommen? Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg 2011.