

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

vol. XXXVII 3-2021

CHRISTLICHE RELIGION ALS GESELLSCHAFTSKRITIK?

Schwerpunktredaktion: Magdalena Andrea Kraus,
Jonathan Scalet

Herausgegeben von:
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Redaktion: Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Nicolas Schlitz, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Produktionsleitung: Clemens Pfeffer

Umschlaggestaltung: Clemens Pfeffer

Titelbild: Zapatistia Church (2004) by David Sasaki,
www.flickr.com/photos/oso/4655542

Inhalt

- 4 MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und
befreiender Praxis
- 39 BRUNO KERN
Kritik der Religion nach Karl Marx. Vom Sinn der Gottrede in
säkularer Zeit
- 60 SANDRA LASSAK, MAGDALENA ANDREA KRAUS,
JONATHAN SCALET
Körperterritorien befreien. Aktuelle Herausforderungen für eine
feministische Befreiungstheologie im Lichte ökoterritorialer und
dekolonialer Kämpfe
- 89 JAN NIKLAS COLLET
Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem
befreiungstheologischen Universalismus
- Essay*
- 117 JAKOB FRÜHMANN
Als Christ zur See? Reflexionen über ein heikles Fahrwasser
- 127 SchwerpunktredakteurInnen und AutorInnen
- 131 Impressum

JAN NIKLAS COLLET

Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem befreiungstheologischen Universalismus¹

ABSTRACT *Um einige Charakteristika eines befreiungstheologischen Universalismus zu skizzieren, beziehe ich mich auf Ignacio Ellacurías Konzeption einer ‚Kirche der Armen‘, von der her ich den neurechten Begriff des ‚Ethnopluralismus‘ konfrontiere. Die Grundlinien eines befreiungstheologischen Universalismus werden hier indirekt, vermittelt theologischer Reflexionen auf den Begriff ‚Kirche‘, gewonnen. Der Begriff ‚Ethnopluralismus‘ markiert die Rekonfiguration des biologistischen Rassismus durch die Neue Rechte und informiert rechte Agitationen in den globalen Kämpfen um Bewegungsfreiheit und ein gutes Leben für alle Menschen. Der Universalismus der Theologie der Befreiung stellt sich demgegenüber – gerade in der ihm eigenen Partikularisierung des christlichen Heilsuniversalismus – als anti-essenziellistischer Grenzbegriff solidarischer Hoffnung dar.*

KEYWORDS *Universalismus, Rassismus, Ethnopluralismus, Solidarität, Befreiungstheologie*

„Lo unico que quisiera [...] son dos cosas:
que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos,
que están sufriendo tanto [...],
y después (ya que soy jesuita),
que ante ese pueblo así cruzificado hicieran el coloquio de san
Ignacio en la primera semana de los Ejercicios, preguntándose:
¿qué he hecho yo para cruzificarlo?,
¿qué hago para que lo descruzifiquen?,
¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?“
Ignacio Ellacuría

1. Einleitung

Das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus ist der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung bereits von ihren Anfängen her ins Stammbuch geschrieben. Von Beginn an trat sie mit dem Anspruch auf, sich – gerade angesichts ihrer Verstrickung in die Geschichte kolonialer Herrschaft in Lateinamerika – von jedweder Form herrschaftslegitimierender Theologie kategorisch zu unterscheiden. Darum trat sie abstrakten universalistischen Argumentationsfiguren entgegen, wie sie sich in etwas anderem Zuschnitt auch in modernisierungstheoretischen Ansätzen in der Entwicklungsforschung um die Mitte des 20. Jahrhunderts fanden (z.B. bei Rostow 1991; zur kritischen Einordnung des modernisierungstheoretischen Programms vgl. Berger 1996). Nicht zufällig entstand sie vor diesem Hintergrund im engen Dialog mit den Theorien der Dependenz, die die globalen Ungleichheiten aus der Perspektive der sogenannten unterentwickelten Länder und der unterdrückten Klassen betrachteten: aus einer interessierten, *partikularen* Perspektive also (vgl. Gutiérrez 1986 [1971]: 74f.). In gewissem Sinne kann die Befreiungstheologie daher insgesamt als Versuch einer konsequenten Partikularisierung des christlichen Heilsuniversalismus – der Überzeugung, dass Gott alle Menschen liebt und ihnen das Heil schenken möchte – verstanden werden.

Bereits 1975 jedoch – also noch mitten in den Anfängen befreiungstheologischer Reflexion – sah sie sich ihrerseits mit der kritischen Rückfrage konfrontiert, ob sie aufgrund ihrer häufig stark am lateinamerikanischen Marxismus orientierten Analysemethoden nicht ihrerseits zu unzuläs-

sigen Universalisierungen tendiere. Während der Konferenz *Theology in the Americas*, die in jenem Jahr in Detroit stattfand, fragte z.B. James H. Cone, einer der bekanntesten Vertreter Schwarzer Theologie in den USA, den lateinamerikanischen Theologen Hugo Assmann: „Despite the stress on particularity, I ask, aren't you once more positing a universal category of oppression?“ (in Torres/Eagleson 1976: 355) Die Diskussion um Universalismus und Partikularität in der Theologie der Befreiung ist also weder neu noch unbegründet. Wird die Befreiungstheologie ihrem Anspruch, eine herrschaftskritische Theologie zu sein, gerecht? Können Theologie und christliche Gruppen Bündnispartner_innen in der kritischen Praxis sein und, wenn ja, unter welchen Bedingungen? Eine kritische Klärung des Verhältnisses von Universalität und Partikularität in der Befreiungstheologie dürfte vor dem Hintergrund der auf dem Spiel stehenden Fragestellungen sowohl von theologischem als auch von entwicklungstheoretischem Interesse sein.

Für eine solche Klärung nimmt nun das komplexe Verhältnis von theologischen Vokabeln und ihrer geschichtlichen Konkretion eine zentrale Rolle ein. Um der Weise auf die Spur zu kommen, wie dieses Verhältnis in verschiedenen theologischen Denkformen je bestimmt ist, bietet sich daher die nähere Untersuchung bestimmter theologischer Vokabeln an. Kaum ein theologischer Begriff dürfte dazu besser geeignet sein als ‚Kirche‘, da ihm wie von selbst eine gewisse haptische Komponente eignet. Nicht umsonst setzt er rasch unterschiedliche Assoziationen frei: an ein Gebäude, Bücher, Gerüche und Klänge, Priester und Pfarrerinnen, an Bischöf_innen und Päpste usw. Daher dürfte sich für eine Reflexion über den Universalismus der Theologie der Befreiung deren Auseinandersetzung mit der ‚Kirche der Armen‘ besonders gut eignen.

Im Folgenden wird darum zunächst diese ekklesiologische² Grundkategorie der Befreiungstheologie vorgestellt. Dabei beziehe ich mich auf die entsprechenden Arbeiten Ignacio Ellacuría (1930–1989) (Kapitel 1). Die Grundlinien eines befreiungstheologischen Universalismus hoffe ich dabei indirekt verdeutlichen zu können, indem ich die ekklesiologischen Reflexionen Ellacuría – in einem zweiten Schritt – in der Auseinandersetzung mit dem neurechten Begriff des ‚Ethnopluralismus‘ konkretisiere. Hinter diesem Begriff verbirgt sich, wie im zweiten Abschnitt dargelegt wird, ein durch neurechte Vordenker_innen erneuerter Rassismus (Kapitel 2). Dieser

Weg der Konfrontation neurechter Universalismuskritik und befreiungstheologischer Reflexionen zu Universalismus und Partikularität bietet sich auch deshalb an, weil die skizzierte Frage nach dem Universalismus der Befreiungstheologie im deutschsprachigen Raum zuletzt unter der Zuspitzung diskutiert wurde, ob es strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der Befreiungstheologie und rechten Diskursen gebe. Sowohl in befreiungstheologischen wie in neurechten Diskursen stoße man nämlich z.B. „auf die Berufung auf das ‚Volk‘“ (Gruber et al. 2019: 11) als kollektives Subjekt. Gerade eine kritische Konfrontation beider Denkformen kann allerdings nicht nur die Unbegründetheit des genannten Verdachts zeigen, sondern auch die Gefahren, die mit einer grundlegenden Verabschiedung einer universalen Perspektive für befreiende Theologie und Theorie verbunden wären. Weiterführend ist daher m.E. nicht die Frage, ob an einer universalen Perspektive festgehalten werden soll. Vielmehr geht es um die Frage, um welchen Universalismus es sich handelt. In der Auseinandersetzung mit der für die Neue Rechte zentralen Konzeption des Ethnopluralismus meine ich, den befreiungstheologischen Universalismus in diesem Sinne abschließend näherhin als anti-essenzialistischen Grenzbegriff solidarischer Hoffnung charakterisieren zu können (Kapitel 3 und 4).

2. Die ‚Kirche der Armen‘ und die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe

In einer Bestimmung der grundlegenden Frage hinsichtlich der ‚Kirche der Armen‘, die Ellacuría vorschlägt, wird schnell die enge Verknüpfung dieser Konzeption mit dem Universalismus der Theologie der Befreiung deutlich. In der Ekklesiologie, d.h. der theologischen Reflexion dessen, was Kirche ist oder sein soll, geht es nämlich nach Ellacuría um nicht weniger als die Frage, „was eine Kirche der Armen als Sakrament universaler Befreiung sein kann“ (Ellacuría 2000g: 485, Übersetzung JC). Zugleich legt Ellacuría damit bereits eine Fährte, in welcher Richtung sich einer Antwort auf diese Frage annähern lässt. Wie das Zitat zeigt, vermittelt der Begriff des Sakraments zwischen den beiden anderen Termini des Ausdrucks, nämlich ‚Kirche‘ und ‚universale Befreiung‘. Dem Begriff des Sakraments, über den Ellacuría das Verhältnis von Universalität und Partikularität theologisch bearbeitet, kommt also für ihn hier eine grundlegende Bedeutung zu.

Die Aufnahme des Verständnisses der Kirche als Sakrament war dabei zunächst keinesfalls neu. Ellacuría konnte hier an Überlegungen seines Lehrers Karl Rahner (1904–1984) anschließen. In der Ekklesiologie unterschied dieser zwischen dem als Christus bezeugten Jesus von Nazareth als „Ursakrament“, der Kirche als „Grundsakrament“ und den verschiedenen rituellen Handlungen der Kirche (Taufe, Eucharistie, Eheschließung etc.) als Einzelsakramenten (vgl. Rahner 1967a: 339ff.). Zwischen ihnen besteht – in der genannten Reihenfolge – ein Begründungsverhältnis. Die Sakramentalität der Einzelsakramente gründet in der Sakramentalität der Kirche als Grundsakrament, die Sakramentalität der Kirche als Grundsakrament gründet in der Sakramentalität des Ursakramentes Christus. Jesus von Nazareth ist als der Christus das Ursakrament, weil in diesem konkreten Leben Gott nicht nur diesen oder jenen Satz, sondern sich selbst mitgeteilt hat: Jesus war ganz Mensch, und als dieser bestimmte Mensch war er ganz Gott. Die Kirche ist als Grundsakrament ihrerseits von diesem Ursakrament abgeleitet, sie ist die „geschichtliche Bleibendheit“ (ebd.: 340, Übersetzung JC) Jesu nach seinem Tod und seiner (nur) im Glauben bezeugten Auferweckung.

Der entscheidende Schritt Ellacurias besteht nun darin, die Überlegungen Rahners aufzunehmen und zu ‚vergeschichtlichen‘, d.h. sie nicht mehr – wie Rahner noch – im Denken der Natur, sondern in einem Denken der Geschichte zu entfalten. Da es eine ungeschichtliche Natur des Menschen nämlich niemals gegeben hat, ist das Denken der Geschichte gegenüber jenem der Natur grundlegender (vgl. Ellacuría 2000c, Übersetzung JC). Anthropologisch gründet diese Position in der Einsicht, dass der Mensch zwar, biologisch betrachtet, ein Tier ist. Zu diesem Tier tritt die Dimension der Geschichtlichkeit aber nicht erst auf einer zweiten Ebene hinzu, sondern dem Tier namens Mensch ist diese Dimension immer schon innerlich: Es gibt für den Menschen keine Naturgeschichte ohne Sozialgeschichte (vgl. Ellacuría 2001; Ellacuría 2007: 49ff.).³ Wenn „Theologie heute theologische Anthropologie“ (Rahner 1967: 43) ist, dann bedeutet das also, dass sie sich im Horizont dessen vollziehen muss, was Geschichte genannt wird. Während Rahner seine Theologie also im Horizont des Schemas Natur–Übernatur entfaltete und so ‚Sakrament‘ gewissermaßen als Kommunikation zwischen den beiden Sphären auffasste, nimmt Ellacuría den Gedanken der Vermittlung durchaus auf, nicht ohne jedoch den Rahmen zu transformieren, in dem die Vermittlung über-

haupt erst stattfindet. Theologisch zentral ist bei Ellacuría daher nun nicht mehr, wie eine wie auch immer vorgestellte ‚Übernatur‘ in die menschliche ‚Natur‘ hineinkommt, sondern wie sich „Heil in Geschichte“ (vgl. Ellacuría 2000a) ereignet.

Diese Frage ist in der christlichen Theologie rückgebunden an die biblisch bezeugte Geschichte des Heils (Heilsgeschichte), d.h. die Geschichte JHWHs mit Israel und seine Menschwerdung in Jesus von Nazareth. Die christliche Theologie hat demnach zwei untrennbar miteinander verwobene Grundfragen: Was hat sich damals ereignet (Heilsgeschichte), und wo geschieht heute, was damals geschah (Heil in der Geschichte)? Als Sakrament im Sinne Ellacúrias könnte man die gelungene Vermittlung dieser geschichtlichen Dialektik in einer Praxis verstehen, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu gemäß der Erinnerung an die alt- wie neutestamentliche Heilsgeschichte entfaltet und das Erinnernte in ihrem jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Kontext neu zu verge-schichtlichen anstrebt. Anders als in einem Denken der Natur, in dem es v.a. um das nachträgliche Verhältnis zweier primär allerdings voneinander getrennter Bereiche geht (wie kommt die übernatürliche Gnade in die menschliche Natur?), geht es bei Ellacuría also um die „geschichtliche Fortdauer“ (Ellacuría 2000f: 152, Übersetzung JC) dessen, was heilsgeschichtlich als Heil in der Geschichte bezeugt wurde.

Eine bei Ellacuría hierfür zentrale interpretative Figur ist das „gekreuzigte Volk“ (ebd.). Diese Rede vom gekreuzigten Volk hat zwei Pole: auf der einen Seite die Armut der Mehrheit der (nicht nur) lateinamerikanischen Bevölkerung; auf der anderen Seite die biblischen Gottesknechtslieder aus dem Jesajabuch (Jes 42,1-7; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12) und das Leiden und Sterben Jesu. Diese werden miteinander in eine hermeneutische Wechselbeziehung gesetzt, d.h. die Armut der Bevölkerungsmehrheiten wird im Licht der biblischen Schriften gelesen und umgekehrt. In diesem Zusammenhang spricht Ellacuría von der geschichtlichen Fortdauer der Kreuzigung Jesu, des Knechts Gottes, in den Armen. Es sind dabei v.a. zwei Merkmale, die die armen Bevölkerungsmehrheiten, die Ellacuría in El Salvador klar vor Augen hatte, mit dem biblischen Knecht JHWHs und dem gekreuzigten Messias Jesus teilen. Das gekreuzigte Volk ist „das Opfer der Sünde der Welt, und es ist dasjenige, das der Welt das Heil bringt“ (ebd.: 169f., Übersetzung JC).

Der erste Punkt ist verhältnismäßig leicht einzusehen. Die Armen erleiden ihre Armut schuldlos. Ihre Situation lässt sich nicht aus ihrem Verhalten erklären, ist nicht als Reaktion auf irgendwelche ihrer Handlungen oder Verhaltensweisen erklärbar. Vielmehr ist sie die objektive Folge einer ungerechten gesellschaftlichen Struktur. Sie ist das Produkt einer strukturellen Sünde, der Sünde der Welt. Hier besteht eine Ähnlichkeit zum Gottesknecht JHWHs und zu Jesus, der ebenfalls nicht umgebracht wurde, weil ihm irgendeine Art von Verbrechen oder Verstoß tatsächlich hätte nachgewiesen werden können, sondern weil er durch seine Reich-Gottes-Praxis die Wahrheit der herrschenden Verhältnisse performativ ans Tageslicht zerrte und dadurch radikal entlarvte. Um der herrschenden Verhältnisse willen musste er sterben (vgl. Ellacuría 2000e).

Der zweite Punkt, wonach die Armen der Welt das Heil bringen, bereitet hingegen Schwierigkeiten. Hier zeigt sich die Fallhöhe, in welcher sich der grundlegende christliche Glaubensartikel, wonach im Kreuz Heil sei, stets befindet. Damit die geschichtliche Fortdauer der Kreuzigung Jesu im gekreuzigten Volk mehr sei als der „Seufzer der bedrängten Kreatur“ (Marx 1967: 378), muss dieser Punkt geklärt werden: Wie gerade dort, wo die größte Ungerechtigkeit erlitten wird, das Heil sein solle; wie und warum sich nur dort das Prinzip finde, durch das allein die erlittene Ungerechtigkeit überwunden werden kann.

Der Grund dafür liegt im spezifischen Verhältnis zur politischen Macht. Hier bewegt sich die Konzeption des gekreuzigten Volkes in der Spannung zwischen zwei realen Versuchungen. Es könnte einerseits im Sinne einer passiven Mutlosigkeit der Unterwerfung missdeutet werden, in einer äußerst zweifelhaften Leidensmystik, die zu Recht dem Verdikt insbesondere Marx'scher Religionskritik anheimfallen würde. Im berechtigten Anliegen, dieser Versuchung nicht zu verfallen, könnte es aber andererseits auch dazu verleiten, selbst zu den Mitteln und Wegen der Herrschaft greifen zu wollen. In dieser Spannung hat sich, wie Ellacuría in seinen Schriften zum geschichtlichen Jesus herausarbeitet, auch Jesus bewegt. Insbesondere der zweiten Versuchung – die erste scheint ihn weniger irritiert zu haben – ist Jesus demnach keineswegs ausgewichen, sondern er hat sie vom Beginn seines öffentlichen Auftretens (vgl. Lk 4,1-13; Mt 4,1-11; Mk 1,12-13) bis zu seiner Verhaftung – Jesus und die Jünger scheinen bewaffnet gewesen zu sein und Jesus scheint die Möglichkeit eines Aufstandes durchaus in

Betracht gezogen zu haben (Mt 26,36-54) – innerlich ausgefochten (vgl. Ellacuría 2000d: 42ff.). Er hat schließlich einen anderen Weg gewählt. Auf paradoxe Weise hat er gerade durch diese grundlegende Entscheidung, dass es im Zweifel besser ist, lebensbejahend zu sterben als todbringend zu leben, die zeitgenössischen Ideologien des Römischen Reiches und des religiösen Nationalismus der damaligen jüdischen Tempelariokratie in ihrer ganzen abgründigen Lebensfeindlichkeit entlarvt. Und eben dies gilt – in analoger Weise – auch für das gekreuzigte Volk.

Selbstverständlich handelt es sich hierbei um einen stets angefochtenen Gedanken, der sich den beiden genannten Versuchungen niemals entziehen kann. „[D]enn das Reich Gottes impliziert die Realisierung einer politischen Ordnung, in der die Menschen im Bund miteinander leben“ (Ellacuría 2000f: 168, Übersetzung JC). Hier gilt daher das Gleiche, was Ellacuría hinsichtlich des Autors des vierten Gottesknechtsliedes formuliert: „Nur in einem schwierigen Akt des Glaubens vermag [dieser, JC] [...] zu entdecken, was den historischen Tatsachen vollkommen zu widersprechen scheint“ (ebd.: 162, Übersetzung JC).

In der Ekklesiologie führt diese soteriologische Konzeption zur Einführung einer folgenreichen Differenz. Wie bereits erwähnt, folgt Ellacuría den oben beschriebenen sakramententheologischen und ekklesiologischen Unterscheidungen Rahners und entsprechend auch seiner Bestimmung der Kirche als geschichtliche Bleibendheit Jesu. Diese buchstabiert er aber, wie skizziert, unter dem Paradigma des gekreuzigten Volkes durch: Kirche als Grundsakrament ist die Kirche des gekreuzigten Volkes (vgl. Cardenal 2015).

Es bedarf keiner historischen oder soziologischen Spitzfindigkeit, um zu erkennen, dass die real existierende Kirche diesem Ideal in Geschichte und Gegenwart häufig genug nicht entsprochen hat und entspricht. Zwischen der Kirche Jesu, die die Kirche der Armen und des gekreuzigten Volkes ist, und der institutionellen Kirche besteht daher eine fundamentale Differenz: Diese hat sich von jener her zu verstehen und zu gestalten, nicht umgekehrt. Ihr Kirchesein – ihre Sakramentalität – steht und fällt mit ihrem Verhältnis zum gekreuzigten Volk. Das impliziert als grundlegendes Moment in der Ekklesiologie ein Moment der Umkehr (gr. *metanoia*), das Ellacuría z.B. in dem diesem Artikel vorangestellten Zitat zum Ausdruck bringt.

Dieses Zitat entstammt einem Vortrag mit dem Titel „Die lateinamerikanischen Kirchen fordern die spanische Kirche heraus“, den Ellacuría 1982 in Spanien gehalten hat. Zu Beginn des Vortrags betont Ellacuría zunächst, dass der (offenbar nicht von ihm selbst gewählte) Titel irreführend sein könne, denn keinesfalls seien die lateinamerikanischen Kirchen insgesamt in der Position, die spanische Kirche herauszufordern. Dennoch gebe es in ihnen „wichtige Teile [...], die sich zu einer heiligen Kirche gewandelt haben, die das Volk in seiner Verfolgung und seinem Kampf begleitet und die auch ihrerseits das Martyrium mit diesem Volk“ geteilt hat (Ellacuría 2000h: 590, Übersetzung JC). Über eben diesen bestimmten Teil der lateinamerikanischen Kirchen stellt Ellacuría einige Reflexionen an, um abschließend das Wort wieder an seine spanischen Hörer_innen zu richten.

„Das einzige, was ich mir wünsche, [...] sind zwei Dinge: dass Sie Ihre Augen und Herzen auf diese Völker richten, die so vieles erleiden [...], und dann (da ich nun einmal Jesuit bin), dass Sie angesichts dieses gekreuzigten Volkes die Übung des Heiligen Ignatius aus der ersten Woche der Exerzitien vornehmen und sich fragen: Was habe ich getan, um es zu kreuzigen? Was tue ich, um es vom Kreuz herabzuholen? Was muss ich tun, damit dieses Volk aufersteht?“⁴ (ebd.: 602, Übersetzung JC).

Dieses Moment der Umkehr ist das zentrale ekklesiologische Zeichen einer Kirche der Armen. Die Differenz, die Ellacuría damit als grundlegendes, identitätsstiftendes Moment in den Begriff der Kirche einfügt, ist dabei nicht völlig unbestimmt und daher auch nicht so leicht manipulierbar. Zwar ist das gekreuzigte Volk, auf das sich das Moment der Umkehr richtet, aufgrund der Kontingenz der gesellschaftlichen Verhältnisse und der verschiedenen Spaltungen in der geschichtlichen Realität „von einer gewissen Unbestimmtheit“ (Ellacuría 2000f: 168, Übersetzung JC); es lässt sich nicht aus einem zeitlosen ungeschichtlichen Vakuum heraus identifizieren. Dennoch ist es

„hinreichend bestimmt, um nicht mit etwas verwechselt zu werden, was die historische Rolle des Gottesknechts nicht ausfüllen kann. [...] die sich in den Dienst der Unterdrückung stellen, sind es nicht, soviel sie auch in diesem Dienst

zu leiden haben mögen, dagegen die, die für die Gerechtigkeit und Befreiung kämpfen“ (ebd.: Übersetzung JC).

Wer dies je konkret ist und was es für eine umkehrende Kirche impliziert, ist folglich eine offene geschichtliche Fragestellung, auf die allein auf dem Weg der Konkretion und nicht auf dem der Abstraktion zu antworten ist.

Das Moment der Vergeschichtlichung ist dem Begriff der Kirche der Armen also weder äußerlich noch ihm gegenüber nachträglich. Vielmehr ist es dessen integraler Bestandteil, ja geradezu sein Konstitutivum schlechthin. Es lässt sich daher zwar ein begrifflicher Rahmen für die Frage entwickeln, was eine Kirche der Armen als „Sakrament universaler Befreiung“ (Ellacuría 2000g: 485, Übersetzung JC) sein kann. Soll dieser begriffliche Rahmen allerdings nicht leer und damit selbstwidersprüchlich sein, reicht es nicht aus, ihn lediglich konzeptionell zu konstatieren. Von seiner eigenen konzeptionellen Anlage her muss er vielmehr auch dem konkreten Streit um den Universalismus ausgesetzt werden. Denn wie das Moment der Umkehr zeigt, befindet sich ‚Kirche‘ als umstrittener Gegenstand und streitende Akteurin mitten in diesem Streit. Nicht per se ist sie ‚Kirche der Armen‘, sondern allein unter der Voraussetzung ihrer eigenen Umkehr zu den Entrechteten kann sie dies werden.

3. Im Kampf um den Universalismus: Der ‚Ethnopluralismus‘ der ‚Neuen Rechten‘

Dies soll nachfolgend durch eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des sogenannten ‚Ethnopluralismus‘ konkretisiert werden. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, markiert der Begriff die Rekonfiguration des biologistischen Rassismus durch neurechte Vordenker_innen. Zugleich informiert er rechte Agitationen in den globalen Kämpfen etwa um Bewegungsfreiheit, indem er etwa eine argumentative Grundlage für Forderungen nach ‚Remigration‘ genannten, großangelegten Deportationspolitiken darstellt. Insofern bewegt sich die hier angestrebte Auseinandersetzung mit dem Begriff des Ethnopluralismus einerseits auf einer Ebene theoretischer Praxis, wobei diese begrifflich-konzeptionelle Ausei-

nandersetzung andererseits zugleich in die politische Praxis verstrickt ist – eine Verstrickung, die sich nicht lösen lässt, da jede Positionsbestimmung hochgradig wertbesetzt sein wird. Fragen nach der Verstrickung von Konzepten in Politiken müssen daher Teil der reflexiven begrifflichen Auseinandersetzung sein, wenn sie ihren Gegenstand nicht verfehlen soll.

Für die Auseinandersetzung mit dem Universalismus der Theologie der Befreiung ist diese ‚Konzeption‘ geeignet und (umgekehrt) ihre befreiungstheologische Konfrontation notwendig, weil sie erstens unter der Fassade einer vorgeblichen Differenzsensibilität mit einer kategorischen Absage an jeglichen Universalismus einhergeht. Auch mit Hilfe solcher strategischen Umstellungen sind rechte Bewegungen und Parteien in den zurückliegenden Jahren weltweit zu weitreichender politischer Wirkmächtigkeit gekommen. Zweitens ist der Begriff zuerst ausgerechnet im Rahmen einer Kritik der Entwicklungshilfe von rechts aufgekommen – wer, wenn nicht die u.a. im Dialog mit dependenztheoretischen Ansätzen entstandene Befreiungstheologie sollte kompetent sein, ihm theologisch zu widerstreiten? Hier stelle ich die Konzeption des Ethnopluralismus zunächst ihrem Gehalt nach vor. Eine Einordnung des Konzepts in die programmatische und strategische Aufstellung der Neuen Rechten erfolgt im nächsten Kapitel.

3.1 Ethnopluralismus: Genese und Gehalt eines ‚neurechten‘ Konzepts

Der Begriff des ‚Ethnopluralismus‘ findet sich ausgeführt bereits in einem frühen Artikel des Kulturosoziologen Henning Eichberg (1942–2017), der einer der ersten einflussreichen Vordenker_innen der Neuen Rechten in Deutschland war. In Eichbergs Artikel „Entwicklungshilfe: Verhaltensumformung nach europäischem Modell?“ aus dem Jahr 1973 (Eichberg 1978: 39–86) kommt der Begriff des Ethnopluralismus erstmalig vor (vgl. Wagner 2017: 76). Der Artikel ist aber nicht vor allem wegen dieser Erstmaligkeit interessant, sondern wegen seiner Bemühung um eine konzepti-onelle Grundlegung des Ethnopluralismus. Diese Grundlegung näher in Augenschein zu nehmen, hilft bei der Wahrnehmung, dass und v.a. wie „sich die Gestalt der Rechten in Deutschland (und Europa) mit der Zeit gewandelt haben mag, sie in ihren Kernelementen aber unverändert bleibt“ (Weiß 2017: 13).

Doch zunächst zu Eichbergs Artikel. Darin kritisiert er einen ‚Ethnozentrismus‘, der dem europäischen Zugang zu ‚Entwicklung‘ zugrunde liege. So heißt es bei Eichberg:

„Das Entwicklungshilfe-Denken als Grundlage der gegenwärtigen Entwicklungspolitik geht aus vom Muster des gegenwärtigen okzidentalen Lebens, sei es von seinen materiellen Errungenschaften oder von seinen soziokulturellen Werten. Sind diese in einer außereuropäischen Kultur abwesend, so erscheint diese als ‚arm‘, ‚unterentwickelt‘ und daher ‚krank‘ und ‚leidend‘, als ‚unproduktiv‘ und ‚lethargisch‘“ (Eichberg 1978: 40).

Dies rühre von zwei miteinander verwobenen Annahmen her, die gewissermaßen die strukturelle Matrix des westlichen Entwicklungsparadigmas bildeten: Universalismus und Dualismus.

Als Beleg für den Dualismus zieht Eichberg den Begriff der „Dritten Welt“ heran, der die nicht-europäische „Kulturenvielfalt“ (ebd.: 40) unter einem einheitlichen Begriff zusammenfasse und damit ihre Diversität zum Verschwinden bringe. Dies geschehe dadurch, dass sie sozusagen durch die Linse einer europäischen Kamera und daher nicht als sie selbst, sondern als Gegenüber zu Europa betrachtet würden.⁵

Der Universalismus wiederum zeige sich im Begriff der „Einen Welt“, die „nicht nur die Welt [sei], in der alles zusammenhängt, sondern zugleich die Welt, in der überall dieselben Normen zu gelten haben (peace, liberty, and justice for all, democracy...)“ (ebd.: 42). Von daher werde der Dualismus des Entwicklungsdenkens im Universalismus nicht aufgehoben, sondern „bestätigt“ (ebd.: 42). Der von ihm diagnostizierte ‚ethnozentrische Universalismus‘ fungiert für Eichberg also sozusagen als das epistemische Vorurteil, das dem Dualismus zugrunde liege und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen der Notwendigkeit stetiger Umformung hin zum europäischen Ideal unterwerfe.

Dies betreffe nicht nur die sozioökonomische Strukturierung der jeweiligen Gesellschaften („Entwicklung als Transfer von Gesellschaftsstrukturen“, ebd.: 44-46), sondern auch die kulturelle Ebene („Entwicklung als ‚gelenkter Kulturwandel‘“, ebd.: 46-49) sowie die Ebene der Verhaltensgrundlagen („Entwicklung als Manipulation der Verhaltensnormen“,

ebd.: 49-53). Diese letzte Ebene der Verhaltensstruktur – damit meint Eichberg „die Art der Wahrnehmung von Raum, Zeit, Kräften, Form und Materie, die Struktur der Sprache, der Logik, des Ordnungsdenkens“ (ebd.: 50) – ist dabei für ihn die grundlegende. Wenngleich seine Kritik des „ethnozentrische[n] Entwicklungsdenken[s]“ (ebd.: 40) also vordergründig etwa an dependenztheoretische oder andere egalitär ausgerichtete Kritiken des Modells nachholender Entwicklung z.B. in modernisierungstheoretischen Ansätze erinnern mag, wird hier deutlich, dass die von ihm angestrebte „ethnopluralistische [...] Neudefinition von ‚Entwicklung‘“ (ebd.: 70) mit diesen Ansätzen konzeptuell nichts gemein hat.

Was nämlich die Ebene der Verhaltensgrundlagen angeht, so vertritt Eichberg einen „Kulturrelativismus“ (ebd.: 34), der so radikal ist, dass man ihn als Kulturdeterminismus bezeichnen muss. Da sämtliche Verhaltenskategorien (Raum, Zeit, Ordnungsdenken etc.) sprachlich vermittelt seien, nimmt die „Kulturrelativität der Sprachstruktur“ (ebd.: 60) in seinem Konzept eine Schlüsselstelle ein. Dabei bezieht er sich auf den US-amerikanischen Linguisten Benjamin Lee Whorf (1897–1941) und die maßgeblich durch ihn und seinen Lehrer Edward Sapir (1884–1939) formulierte Sapir-Whorf-Hypothese (vgl. Fries 2016). Dieser Hypothese zufolge „eröffnet jede Sprache eine bestimmte Weltsicht, die das Denken von Sprecher_innen dieser Sprache beeinflusst (sprachlicher Relativismus) oder gar determiniert (sprachlicher Determinismus)“ (Dirim/Mecheril 2017: 457). Eichberg vertritt die starke, d.h. deterministische Lesart dieser auch schwach, d.h. relativistisch lesbaren Hypothese. In Verbindung mit der Auffassung, dass alle Verhaltenskategorien sprachlich vermittelt seien, folgt aus diesem Sprachdeterminismus konsequenterweise die kulturalistische Verdinglichung und Ethnisierung der Einzelsprachen und damit der Sprache überhaupt. Sprache ist demnach an feststehende und abgrenzbare kulturelle ‚Räume‘ gebunden. Die Einzelsprachen werden als Behälter imaginiert, in denen die jeweilige vollständig kulturdeterminierte Sprachstruktur aufbewahrt ist (vgl. ebd.: 454ff.). Aus diesem sprachlichen Kulturdeterminismus folgt im (vor-)letzten Schritt die Annahme einer prinzipiellen Unübersetzbarkeit in der interkulturellen Begegnung: „Nein, die strukturelle Kluft zwischen den Kulturen ist nicht zu überspringen. Jeder Versuch ist vom Eigenen – und damit von der Aneignung bestimmt. Jeder

Schritt, der das vergißt, hat bereits einen Schritt zu Mißachtung und Unterwerfung des Fremden getan“ (Eichberg 1978: 64).

Diesem höchstens vordergründigen ‚Lob der Vielfalt‘, das sich nicht nur bei Eichberg, sondern bis heute allerorts in Texten der Neuen Rechten findet, liegt aber eben die beschriebene Essenzialisierung von Sprache, Kultur und ‚Raum‘ zugrunde. Von daher ist Eichbergs Fassung einer ethnopluralistischen – wie er schreibt – ‚Entwicklungshilfe‘ in sich widersprüchlich. Eine solche ziele, so Eichberg, nicht primär darauf,

„die okzidentalen Werte, Verhaltensmuster, Vorurteile, Utopien etc. zu propagieren oder zu oktroyieren, sondern die Verhaltensmuster der fremden Kulturen in ihrem Wandel zu registrieren, zu vergleichen und damit am Entwurf einer ethnopluralistischen Neudefinition von ‚Entwicklung‘ mitzuwirken.“ (ebd.: 71)

Nach seinem eigenen Modell ist das aber von vornherein unmöglich, da die Kulturen wie in sich geschlossene Container und daher als vollständig inkommensurabel aufgefasst werden – eine Begegnung verschiedener Kulturen ist daher ein Ding der Unmöglichkeit bzw. kann nur zu unlösbaren Konflikten darum führen, wer wen unterwirft. Heutige Autor_innen der ‚Neuen Rechten‘ sind diesbezüglich konsequenter als Eichberg, der sich später von seiner ‚neurechten‘ Vergangenheit distanzierte (vgl. Wagner 2017: 45). So schreibt etwa Martin Lichtmesz (*Semlitsch) in einem Artikel, in dem er sich explizit mit Eichberg auseinandersetzt, der Ethnopluralismus habe

„eine defensive Kehrseite: Wenn alle Kulturen und Völker zwar verschieden, aber gleichwertig sind, dann haben selbstverständlich auch die europäischen Völker das Recht, ihre Eigenart zu bewahren und Eingriffe in ihr Dasein abzuwehren“ (Lichtmesz 2018: 8).

Wie sich im Rahmen der programmatischen und strategischen Einordnung des Ethnopluralismus noch deutlicher zeigen wird, ist es ohne Frage euphemistisch, hier von einer „defensiven Kehrseite“ zu sprechen – richtig ist, dass es sich um eine rassistische, aggressive, gewaltförmige Konzeption handelt.

4. Der Ethnopluralismus und der Universalismus der Theologie der Befreiung

Ich unternehme nun den Versuch, ausgehend von der Konzeption einer Kirche der Armen, im konkreten Streit um den Universalismus einige Merkmale eines befreiungstheologischen Universalismus zu skizzieren. Dazu ist die Auseinandersetzung mit dem Ethnopluralismus m.E. aus zwei Gründen geeignet. Erstens ist er inhaltlich eine grundlegende Bestreitung jedweden Universalismus. Zweitens spielt – wie im Folgenden noch zu zeigen sein wird – u.a. der Begriff des Ethnopluralismus eine besondere Rolle für die weitreichenden politischen Geländegewinne, die die Neue Rechte seit einiger Zeit weltweit verzeichnen kann. Bei den folgenden Überlegungen, welchen Universalismus die Theologie der Befreiung dem entgegensetzt, müssen beide Momente berücksichtigt werden.

4.1 Metanoia: Umkämpfter Universalismus

Die neuere Bestreitung des Universalismus ist ein strukturell gewaltförmiges Unterfangen. Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Ethnopluralismus, nicht zuletzt in seiner hier nicht weiter auszuführenden legitimatorischen Funktion etwa für Forderungen nach großangelegten Abschiebeprogrammen, wird dies deutlich. Auch ist es kein Zufall, dass sich unter den Anhänger_innen und Verfechter_innen des Ethnopluralismus (um nur ein Beispiel zu nennen) auch der Attentäter von Christchurch befindet (vgl. Laschyk 2019). Letztlich handelt es sich bei der Bestreitung des Universalismus durch die Konzeption des Ethnopluralismus also eher um einen Kampf gegen den Universalismus als um eine ‚Kritik‘, die ja auch auf Klärungen und Stärkung ausgerichtet sein könnte. Das gehört in den bestimmten Hintergrund hinein, wenn ich im Folgenden von ‚umkämpftem Universalismus‘ spreche.

Dennoch dürfte eine solche Redeweise ihrerseits auf grundsätzliche Vorbehalte gegenüber dem Wortfeld des Kampfes treffen. Eine ‚Rhetorik des Kampfes‘, so wird z.B. argumentiert, führe ihrerseits immer zur Gewalt. Diese Argumentation, die im öffentlichen Diskurs beispielsweise häufig dann an soziale Bewegungen herangetragen wird, wenn sie zu Mitteln des Zivilen Ungehorsams oder der Direkten Aktion greifen oder Repressionen

skandalisieren, trifft m.E. insofern einen wichtigen Punkt, als gerade kritische und emanzipatorische Theorien ihre Sprache beständig zu prüfen und stets vorsichtig mit ihr umzugehen haben. Allerdings sollte eine vorsichtige Haltung gegenüber dem Wortfeld des Kampfes nicht dazu führen, die stattfindende Gewalt aus der Theorie zu verbannen. Während Theoretiker_innen und Funktionär_innen Debatten über das Wortfeld des Kampfes führen können, führen andere ihr Leben längst als einen Kampf um Leben und Tod.

Um den strukturell gewalttätigen Charakter des Ethnopluralismus zu erfassen, ist es hilfreich, seine Genese nachzuvollziehen. Dazu soll das Konzept des Ethnopluralismus zunächst im Rahmen des Versuchs der organisatorischen und intellektuellen Neuaufstellung der politischen Rechten nach dem Zweiten Weltkrieg verortet werden. Die Rechte war – unbeschadet des Fortlebens der Bedingungen des Faschismus in der Demokratie (vgl. Adorno 1977) – nach der Erfahrung des Nationalsozialismus politisch und intellektuell diskreditiert. Einer der wichtigsten Vordenker der Neuen Rechten, Alain de Benoist, diagnostizierte darüber hinaus aber auch, im Unterschied zur politischen Linken der Nachkriegszeit, eine „intellektuelle Faulheit der alten Rechten“ (de Benoist 2017: 42f.). Beides – die historische Situation im (bei Benoist) Frankreich bzw. (allgemein) Europa der Nachkriegszeit und die Theorieschwäche der alten Rechten – bringt er in einen Zusammenhang. Die alte Rechte „glaubt, daß wir schwach geworden sind, weil wir ‚unterwandert‘ worden sind. Dabei hat sich gerade das Gegenteil ereignet: Wir sind ‚unterwandert‘ worden, weil wir schwach geworden sind“ (ebd.: 46). Einen Ausweg für die Rechte sah Benoist entsprechend nur in einer Erneuerung rechter Theorie, wobei er (in eklektizistischer Manier) an Gedanken des italienischen Marxisten Antonio Gramsci anknüpfte.

„Die französische Rechte [...] hat die Bedeutung von Gramsci nicht erkannt. Sie hat nicht gesehen, wodurch die kulturelle Macht den Staatsapparat bedroht; wie diese ‚kulturelle Macht‘ auf die impliziten Werte einwirkt, um die herum sich der für die Dauer der politischen Macht unverzichtbare Konsens kristallisiert. Sie ist sich nicht darüber im Klaren, daß der politische Frontalangriff die Früchte des ideologischen Stellungskrieges erntet“ (ebd.: 38).

Der Begriff des Ethnopluralismus hat für diese Neuaufstellung der Rechten früh eine Schlüsselstellung eingenommen. Hans Schelkshorn

hat aufgezeigt, wie der Ethnopluralismus einen Wandel bei Benoît selbst markiert. Der habe noch in den frühen 1960er Jahren „racism and the superiority of the white race“ gerechtfertigt (Schelkshorn 2018: 127), sich dann jedoch vom „racist dogma of ‚old‘ fascism“ (ebd.) distanziert – und es durch den Ethnopluralismus ersetzt. Wie bereits ausgeführt, zeigt ein näherer Blick auf diese Konzeption allerdings deutlich, dass dabei „[d]as Beharren auf die unlösbaren Bindungen des Einzelnen an seine Ethnie und die daraus naturhaft resultierende Kulturform sowie auf die damit verknüpfte Gesetzmäßigkeit gesellschaftlicher Ungleichheit [...] unbeeinträchtigt“ (Weiß 2017: 13) bleibt. Die verbale Abkehr vom Biologismus ist der Sache nach also völlig irrelevant, weil ja auch der biologistische Rassismus auf der Konstruktion rassistisch klassifizierter Menschengruppen basierte und in keiner Weise auf deren angeblicher objektiven Gegebenheit (vgl. Qujano 1992).

Die Bedeutung der Neukodierung des Rassismus als Ethnopluralismus liegt denn auch auf einer anderen Ebene, nämlich derjenigen der strategisch angezielten Verschiebung des Diskurses. Diese scheint Akteur_innen der sogenannten ‚Neuen Rechten‘ zunehmend zu gelingen (vgl. Heitmeyer 2018: 270ff.). Diese Verschiebung folgt einer seit Langem verfolgten Strategie der Rechten. So hat der Historiker Volker Weiß diesbezüglich etwa die Rolle von Armin Mohler herausgearbeitet. Mohler versuchte bereits in seiner Promotionsschrift mit dem Titel *Die konservative Revolution* von 1949,

„aus den unterschiedlichen Autoren des deutschen Radikalnationalismus eine eigenständige Denkschule zu konstruieren, die er vom ‚Dritten Reich‘ geschieden wissen wollte. [...] [Dazu fasste er, JC] einerseits höchst heterogene Phänomene auf Seiten der Rechten zusammen, um sie andererseits mit dem gemeinsamen Merkmal zu versehen, nichts mit dem Nationalsozialismus zu tun zu haben“ (Weiß 2017: 44f.; zu Mohler insgesamt vgl. ebd.: 39ff.; Funke 2019).

Zentrale Elemente dieser Strategie der rechten Normalisierung lassen sich z.B. in einem Text des österreichischen Neofaschisten Martin Sellner nachlesen. Hinsichtlich der Neukodierung und Chiffrierung klassischer faschistischer und rassistischer Konzepte ist dabei insbesondere ein Moment interessant. Sellner schreibt, die Akteur_innen der Neuen Rechten sollten in der politischen Kommunikation „direkt an der unbewußt identitären Grundhaltung der gesellschaftlichen Mitte andocken und sie über ein

langsam wachsendes Kontinuum mit einem breiten Angebot an Information, Aktion und Partizipation auf eine [sic] bewusstes Niveau anheben“ (Sellner 2019).

Das Konzept des Ethnopluralismus nimmt in dieser Strategie eine Schlüsselrolle ein. Denn es erlaubt, den Rassismus unter dem Wechsel der Gewänder in der Mitte der Gesellschaft nicht zu erschaffen, sondern zu heben, freizulegen, zu organisieren und aus ihm eine politische Kraft zu formen. Der Erfolg der ‚Neuen Rechten‘ ist also nicht einfach das ‚Andere‘ der bürgerlichen Gesellschaft, sondern die Akteur_innen der ‚Neuen Rechten‘ agieren und mobilisieren *in* ihr; sie begeben sich mitten hinein in jene Konflikte, die die bürgerliche Gesellschaft auch ohne sie durchdringen.

Die dekoloniale Theorie hat die lange Geschichte dieser Widersprüche seit der Konstituierung des globalen Kapitalismus im Zuge des europäischen Kolonialismus hervorgehoben. Die Rassifizierung der Arbeitsteilung im Kapitalismus respektive der Etablierung einer modernen/kolonialen Ordnung des Wissens und einer modernen/kolonialen Geschlechterordnung, die den Erfordernissen dieses globalen Kapitalismus entspricht, lassen sich als bis heute strukturell und epistemisch wirkmächtig ausweisen (vgl. Quijano 2000; Lugones 2008). Zwar vertritt heute kaum jemand mehr einen biologistischen Rassismus; dieser ist heutzutage diskreditiert. Allerdings knüpft die Neukodierung des Rassismus als Ethnopluralismus an die Kontinuitäten und Diskontinuitäten des Kolonialrassismus an, der weder an den ehemaligen kolonialisierten Gesellschaften noch an denen der europäischen Kolonialmächte spurlos vorübergegangen ist. Der Begriff des Ethnopluralismus muss in diesem Sinne verstanden werden: als ein strategisches Mittel der Neuen Rechten im Kampf um den Universalismus, der – was entgegen allen Beteuerungen der Verfechter_innen des Ethnopluralismus unbedingt festzuhalten ist – mit der langen Geschichte und der Kontinuität des Eurozentrismus gerade nicht bricht, sondern im Gegenteil an ihn anknüpft.

Vor diesem Hintergrund muss die Bezeichnung eines befreiungstheologischen Universalismus als ‚umkämpft‘ verstanden werden. Das Moment der ‚Umkehr‘, das als Kennzeichen der Kirche der Armen bzw. der Theologie der Befreiung insgesamt herausgearbeitet wurde, ist daher auch ein erstes theologisches Moment eines befreiungstheologischen Universa-

lismus. Dieses metanoische Moment unter der von Ellacuría aufgeworfenen Frage *¿qué he hecho yo para cruzificarlo?* – was habe ich getan, um das gekreuzigte Volk zu kreuzigen? – zu problematisieren, verweist dabei darauf, dass der ‚Kampf um den Universalismus‘ dem bzw. der Theologietreibenden nicht äußerlich ist. Nolens volens steht er_sie mitten in ihm und daher vor der Notwendigkeit, Verantwortung für das eigene Schreiben zu übernehmen. Ich bezeichne den Universalismus nicht aufgrund irgendeiner Art von Lust an der Gewalt als umkämpft, sondern wegen der befreiungstheologischen Intervention, sich die in der Tat verstörende Realität des gekreuzigten Volkes nicht vom Leib zu halten.

4.2 Affirmation und Negation der Negation: anti-essenzialistischer Universalismus

Um den Universalismus der Theologie der Befreiung inhaltlich zu charakterisieren, ist es daher notwendig, die grundlegende epistemologische Option näher zu bestimmen, die sich aus dieser Anerkennung der Verantwortung gegenüber der geschichtlichen Realität ergibt. Von ihr her lässt sich zeigen, für welchen Universalismus die Theologie der Befreiung streitet.

Diese in der Theologie der Befreiung sogenannte ‚Option für die Armen‘ beruht zunächst auf ihrer Grunderfahrung, dass „in der Tiefe der Wirklichkeit mehr Gutes als Böses zu finden ist“ (Sobrinho 2007: 104). Das heißt, sie wird nicht aus einer voyeuristischen Faszination am Elend der Anderen getroffen. Vielmehr ist sie in diesem Vertrauen auf die Gutheit des Lebens verwurzelt: Die Armen sind die Bevorzugten Gottes – nicht weil Gott ihre Armut, sondern weil er sie in ihrer Armut liebt. Die Gutheit des Lebens ist immer früher und grundlegender als die Armut, die das Leben bedroht (vgl. Jes 49,5). Daher hat die Option für die Armen ein ‚ursprünglich‘ radikal affirmatives Moment: die Bindung an die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in der man „nie mehr lautes Weinen und lautes Klagen hört“ (Jes 65,19).

Diese universale Verheißung kann aber nun gerade nicht auf den Wegen ausgerechnet derjenigen Logik erfolgen, die Armut und Spaltung überhaupt erst hervorbringen. Von daher ist das affirmative Moment in sich bestimmt: Hier wird „nicht allgemein-abstrakt nach dem gefragt, was zum menschlichen Wohl, zum Schutz der Menschenrechte usw. beiträgt, sondern [...] im Ausgang vom unterdrückten Teil“ (Ellacuría 2000g: 475,

Übersetzung JC). Die Affirmation der Gutheit des Lebens impliziert folglich die Affirmation des gekreuzigten Volkes und daher ein negatives Moment. Denn „[d]ie Tatsache der Kreuzigung und des Todes allein [ist] keine Erlösung. Nur ein Volk, das lebt, weil es aus dem ihm zugefügten Tod erstanden ist, kann die Welt erlösen“ (Ellacuría 2000f: 170, Übersetzung JC). Die Affirmation des bedrohten Lebens impliziert das negative Moment der Hinwegnahme des Todes (Negation der Negation).

Was dies im Rahmen einer befreiungstheologischen Auseinandersetzung mit rechtsradikalen Bewegungen und Parteien bedeutet, lässt sich z.B. an einer Passage aus Adornos erst kürzlich erschienenem Vortrag „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus“ verdeutlichen.

„Das einzige, [...] was mir nun wirklich etwas zu versprechen scheint, ist, daß man die potentiellen Anhänger des Rechtsradikalismus warnt vor dessen eigenen Konsequenzen, daß man ihnen klar macht eben, daß diese Politik auch seine eigenen Anhänger unweigerlich ins Unheil führt und daß dieses Unheil von vornherein mitgedacht worden ist [...]. Also man muß, wenn man gegen diese Dinge im Ernst angehen will, auf die drastischen Interessen derer verweisen, an die sich die Propaganda wendet“ (Adorno 2019: 28).

Adorno verweist hier auf die Dynamik der Opferung, die Ideologien und Politiken der Ungleichwertigkeit immer zu eigen ist, da ihr innerstes Prinzip in der Konstitution der eigenen Stärke durch die Unterwerfung und Ausmerzung des ‚Schwachen‘ besteht. Nichts garantiert, dass diese Dynamik nicht eines Tages auch diejenigen treffen wird, die sie tags zuvor noch verfochten. Rettung kann daher nur in einer Umkehrung dieser Bewegung bestehen, denn das Verlangen nach dem eigenen (Über-)leben – die „drastischen Interessen derer, an die sich die [rechtsradikale] Propaganda wendet“ – kann niemals durch die Unterwerfung anderen Lebens gestillt werden. Vielmehr ist das Leben derjenigen radikal zu bejahen, deren Unversehrtheit durch die entsprechenden Ideologien bedroht ist. Diese ‚Unterwerfung‘ unter die ‚Autorität der Leidenden‘ (Metz 1997: 203), d.h. die radikale Affirmation des gekreuzigten Volkes, bricht also mit der Dynamik der Opferung und kehrt sie in eine Dynamik universaler Solidarität um. Dieser epistemologische Bruch geht allen weiteren methodischen und inhaltlichen Fragen befreiender Theologie als erkenntnistheoretische Prämisse voraus.

Diese Klärung ist mit Blick etwa auf die Übersetzung befreiungstheologischer Topoi wie demjenigen des ‚gekreuzigten Volkes‘ ins Deutsche wichtig, wo das Wort ‚Volk‘ aufgrund seiner abgründigen Geschichte der Gewalt im völkischen Nationalismus in besonderem Maße vorbelastet ist. Aufgrund des epistemologischen Bruchs stellt sich die theologische Konzeption Ellacurías aber geradezu als das Gegenteil eines ethnisch-nationalistischen Volksbegriffs dar. Die Konzeptionen des gekreuzigten Volkes und der auf sie verwiesenen Kirche der Armen führen – anders als jener – Differenz nicht als (gewaltsame) Konstruktion einer nach außen abgeschlossenen und nach innen homogen zu haltenden Gemeinschaft ein. Denn sie zielen ja gerade auf die Umkehrung der Dynamik der Kreuzigung, darauf, das gekreuzigte Volk vom Kreuz herabzuholen. Nicht die Homogenität des Eigenen, sondern die Solidarität mit dem Leiden der Anderen wird hier als identitätsstiftendes Moment eingeführt. Solche Identität kann niemals in sich geschlossen sein, ohne zu sich selbst in Widerspruch zu geraten. Bejaht also der ethnisch-nationalistische Volksbegriff die Spaltung der menschlichen Gemeinschaft, zielen die hier vorgestellten Reflexionen Ellacurías auf deren Überwindung. Die Konzeptionen des gekreuzigten Volkes und der Kirche der Armen sind daher nicht entgegen, sondern aufgrund der in ihnen zum Ausdruck kommenden Partikularisierung des christlichen Heilsuniversalismus anti-essenzialistischen Charakters.

5. Befreiungstheologischer Universalismus als anti-essenzialistischer Grenzbegriff

Die hier vorgelegten Überlegungen zu einem befreiungstheologischen Universalismus waren ausgegangen von der Annahme, dass dieser gewissermaßen als das Hintergrundrauschen der Theologie der Befreiung überhaupt angenommen werden kann. Dies wurde exemplarisch am Beispiel der ekklesiologischen Überlegungen Ignacio Ellacurías zur Kirche der Armen und zum gekreuzigten Volk verdeutlicht. Auf diese Weise konnte erstens gezeigt werden, dass die zentrale Methode der Theologie der Befreiung – wie Ellacurías sie konzipiert – die Vergeschichtlichung theologischer Begriffe ist. Zweitens konnte konkretisiert werden, was dies hinsichtlich eines befreiungstheologischen Universalismus bedeutet. Dies wurde dadurch erreicht, dass die Methode der Vergeschichtlichung selbst

angewandt wurde, indem die beiden genannten theologischen Topoi in der Auseinandersetzung mit dem Ethnopluralismus näher charakterisiert wurden. Denn der Universalismus der Theologie der Befreiung ist nicht freischwebend. Vielmehr geht er von der Wahrnehmung aus, dass das universale Recht auf gutes Leben in der geschichtlichen Realität gefährdet ist. Der Ethnopluralismus etwa ist ein ideologisches Kampfmittel, mit dem die politische Rechte ihre rassistische Agenda strategisch verfolgt. In diesem Sinne ist der Universalismus umkämpft, und dies fordert den_ die Theologietreibenden zur Übernahme der Verantwortung für die eigene theologische Tätigkeit auf.

Dabei ist die theologische Theorie auf verschiedene theoretische Vermittlungen angewiesen. Um beispielsweise den Ethnopluralismus entgegen der verbalen Beteuerungen seiner Verfechter_innen als gewaltförmige Ideologie der Ungleichwertigkeit zu entlarven, braucht die Theologie den Dialog mit anderen Disziplinen wie der Linguistik, den Sozial- und Geschichtswissenschaften. Theologie der Befreiung ist demnach ein transdisziplinäres Unterfangen. Zugleich ist diese transdisziplinäre theoretische Tätigkeit auf ihre praktische Vermittlung verwiesen. Befreiende Theologie findet nicht in einem ungeschichtlichen oder übernatürlichen Niemandsland statt, sondern von einem klar bestimmten gesellschaftlichen Ort her: der Welt der Armen und Unterdrückten, deren Leben der Opferung preisgegeben und bedroht ist.

Als die drei wesentlichen Momente eines befreiungstheologischen Universalismus, die nicht strikt voneinander geschieden werden können und sich gegenseitig bestimmen, können demnach der theologische Begriff (Heilsuniversalismus), die transdisziplinäre Analyse der geschichtlichen Realität und die primäre praxische Verortung der theologischen Theorie angesehen werden.

Die entscheidende Pointe des Universalismus der Theologie der Befreiung liegt daher weder in einer bruchlosen Identifizierung des universalen theologischen Gehalts eines Begriffs mit den partikularen gesellschaftlichen Verhältnissen noch in seiner scharfen Unterscheidung von ihnen. Sie kann vielmehr nur in deren konstitutivem und verschachteltem Ineinander liegen. Theologische Rede ist immer geschichtlich vermittelt, weshalb im Zentrum befreiungstheologischer Reflexion stets das Ringen um die Vergeschichtlichung des christlichen Heilsuniversalismus in den gespaltenen gesellschaftlichen (und kirchlichen) Verhältnissen steht.

Ein solcher befreiungstheologischer Universalismus vermeidet sowohl die eingangs erwähnten Probleme einer unzulässigen Universalisierung als auch die beiden Gefahren, die für kritische Theologien und Theorien mit einem vollständigen Verzicht auf jedweden Universalismus verbunden wären. Letztere leisten letztlich einer nicht mehr rückführbaren Opferkonkurrenz Vorschub, die einer solidarischen Praxis doch gerade zuwiderläuft (vgl. Collet 2018; Wendel 2018: 153f.). Vermieden wird also sowohl erstens ein abstrakter Universalismus, der die Heterogenität von Ungleichheiten einebnet, weil darin die Andersheit der Anderen aktiv zum Verschwinden gebracht wird; als auch zweitens der grundlegende Verzicht auf den Universalismus, weil er die Andersheit der Anderen zu verabsolutieren und dadurch die einen von den anderen zu isolieren droht. Eine Gesellschaft aber, in der alle „ohne Angst verschieden sein“ (Adorno 1993 [1944]: 131) können, ist so kaum vorstellbar.

Der Universalismus der Theologie der Befreiung überwältigt demgegenüber nicht das Konkrete, indem er es in einen homogenen Begriff zwingt. Gemäß der grundlegenden Überzeugung von der universalen Gutheit des Lebens wird er vielmehr im Konkreten selbst als diesem zutiefst innerliche und zugleich unverfügbare Offenheit und Unabgeschlossenheit eingeführt. Er ist gewissermaßen ein Universalismus in Bewegung, der sich nicht aus der Anrufung einer gegebenen homogenen Gemeinschaft speist, sondern aus der Perspektive eines guten Lebens für alle, deren Vergeschichtlichung er sich verschreibt. Dies unterbricht alle Verhältnisse „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ (Marx 1967: 385) ist. Universalismus ist daher für die Theologie der Befreiung ein anti-essenzialistischer Grenzbegriff einer parteilichen Praxis solidarischer Hoffnung.

- 1 Ich danke Aurica Jax, Lena Krause, dem ganzen AK Politische Theologie, Magdalena Kraus und allen Studierenden, die mit mir im Wintersemester 2019/20 über die Kirche der Armen und die *ekklesia* der Frauen diskutiert haben, für die Anregungen zu den hier vorgelegten Überlegungen.
- 2 Es liegt in der Natur der Sache, dass im Folgenden einige theologische Begriffe verwendet werden, deren Kenntnis außerhalb theologisch interessierter Kreise nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann. Dazu gehören die Begriffe *Ekklesiologie*, *Sakrament*, *theologische Anthropologie*, *Soteriologie*, *Exerzitien* sowie die Schreibweise des biblischen Gottesnamens, *JHWH*, die hier in aller Kürze benannt werden sollen. So wird gemäß der jüdischen Tradition der Gottesname nicht ausgesprochen und, um dies anzuzeigen, in dessen Verschriftlichung das

sogenannte Tetragramm *JHWH* verwendet. Die *Exerzitien* oder ‚geistliche Übungen‘ sind eine spirituelle Praxis der strukturierten Meditation des eigenen Lebens im Licht der biblischen Schriften (und umgekehrt), die auf den Gründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, zurückgeht und bis heute eine wichtige Rolle in der Spiritualität und Ausbildung der Jesuiten einnimmt. *Soteriologie*, *Ekklesiologie* und *theologische Anthropologie* sind klassische theologische Traktate, Grundthemen theologischer Reflexion. Die *theologische Anthropologie* reflektiert auf das Verständnis des Menschen unter dem Gesichtspunkt Gottes, d.h. vor dem Hintergrund der biblischen Schriften und der Geschichte des christlichen Glaubens, wobei davon ausgegangen wird, dass in jeder Aussage über Gott zugleich etwas über das Verständnis des Menschen mitausgesagt wird und umgekehrt. Die *Soteriologie* (von gr. *soter*, Erlöser) reflektiert die Erlösung des Menschen durch Gott, wie sie in den biblischen Schriften in der Geschichte Israels und der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth bezeugt wird; gefragt wird z.B., wovon und wodurch die Erlösung des Menschen durch Gott geschieht und welcher Art die Beteiligung des Menschen in seiner Freiheit im Erlösungshandeln Gottes ist. Die *Ekklesiologie* ist die theologische Reflexion von ‚Kirche‘; der Begriff geht auf das griechische Wort *ekklesia* zurück, das Versammlung bedeutet und bereits in den neutestamentlichen Schriften als Bezeichnung für die Gemeinde der frühen Christen verwendet wird.

- 3 Eine wichtige Rolle für Ellacurías theologische Reflexionen spielen hier auch seine umfangreichen philosophischen Reflexionen, auf die ich hier leider nicht ausführlich eingehen kann. Ausgehend von den Arbeiten seines philosophischen Lehrers Xavier Zubiri konzentrieren sich die philosophischen Überlegungen Ellacurías v.a. auf die Transformation von dessen Metaphysik in eine Philosophie der geschichtlichen Realität mit befreiender Funktion sowie auf die erkenntnistheoretische Konzeption der ‚*inteligencia sentiente*‘, die wesentlich auf die Überwindung des Dualismus von Wahrnehmung und Erkennen im menschlichen Erkenntnisvermögen ausgerichtet ist (vgl. Ellacuría 2007).
- 4 Dies ist die Übersetzung der Zeilen, die ich diesem Artikel in der spanischen Originalversion vorangestellt habe. Sie bringen in besonderer Weise das m.E. für einen befreiungstheologischen Universalismus wesentliche Momente der Solidarisation zum Ausdruck, das der Annahme unüberbrückbarer kultureller Differenzen entgegensteht, welche – wie weiter unten zu zeigen sein wird – für (neu) rechte Bestreitungen des Universalismus zentral ist. Kulturelle und sprachliche Unterschiede lassen sich, so meine These, nicht negieren (und sollten auch nicht nivelliert werden), sie stehen aber einer differenzsensiblen (universalen) Solidarisation nicht im Weg, sondern können gemeinsam mit anderen Elementen deren konkrete Gestalt mitkonstituieren. Übersetzung und Offenheit für Differenz, auch wenn sie nicht immer unmittelbar verstanden wird, ist im Sinne solcher Solidarität durchaus möglich.
- 5 Diese Argumentation scheint auf den ersten Blick postkolonialen Kritiken des Eurozentrismus nicht unähnlich zu sein, wie sie sich z.B. bei Enrique Dussel

(2013) finden. Allerdings zeigt sich bei genauerem Hinsehen sehr deutlich die unterschiedliche theoretische Grundlegung der jeweiligen Kritiken, denn während bei Eichmann eine interkulturelle Begegnung letztlich immer eine Frage von Sieg oder Niederlage ist, geht es bei Dussel gerade darum, in einem durchaus von Gewalt durchzogenen Kontext nach der Ermöglichung der Überwindung jedweder Situation der Beherrschung zu trachten. Wenn Dussel, aufgrund seiner Levinas-Rezeption nicht überraschend, auch stark ein grundlegendes Moment der Asymmetrie annimmt, so ist seine Perspektive normativ doch auf die Überwindung von Ungleichheit und Herrschaft gerichtet und geht gerade nicht von deren Verewigung aus. Meines Erachtens gilt dies für den Universalismus der Theologie der Befreiung im Allgemeinen, wie ich hier zu zeigen versuche.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1977): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders., *Gesammelte Schriften* 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 555-572.
- Adorno, Theodor W. (1993 [1944]): *Minima Moralia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2019): *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benoît, Alain de (2017): *Kulturrevolution von rechts*. Dresden: Jungeuropa Verlag.
- Berger, Johannes (1996): Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich – und was wird ihr bloß unterstellt? In: *Leviathan* 24 (1), 45-62.
- Cardenal, Rodolfo (2015): La iglesia del pueblo cruzificado: La eclesiología de Ignacio Ellacuría. In: Ders./Matthew Ashley/Martin Maier (Hg.): *La civilización de la pobreza. El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*. San Salvador: UCA Editores, 151-168.
- Collet, Jan Niklas (2018): Zwischen Singularität und solidarischer Hoffnung. Plädoyer für die Beibehaltung von Universalbegriffen. In: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 22 (2), 213-224.
- Dirim, İnci/Mecheril, Paul (2017): Warum nicht jede Sprache in aller Munde sein darf? Formelle und informelle Sprachregelungen als Bewahrung von Zugehörigkeitsordnungen. In: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.): *Rassismuskritik und Widerstandsformen*. Wiesbaden: Springer. 447-462. https://doi.org/10.1007/978-3-658-14721-1_26
- Dussel, Enrique (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien/Berlin.
- Ellacuría, Ignacio (2000): Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. In: Ders.: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 271-301.

- Ellacuría, Ignacio (2000a): Historia de la salvación y salvación en la historia. In: Ders., *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA Editores, 519-533.
- Ellacuría, Ignacio (2000b), Historicidad de la salvación cristiana, in: Ders.: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 535-596.
- Ellacuría, Ignacio (2000c): Historia de la salvación. In: Ders.: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 598-628.
- Ellacuría, Ignacio (2000d): Dimensión política del mesianismo de Jesús. In: Ders.: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 33-66.
- Ellacuría, Ignacio (2000e): ¿Por qué muere Jesús y por qué lo matan? In: Ders.: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 67-88.
- Ellacuría, Ignacio (2000f): El pueblo crucificado. Ensayo crítico de soteriología histórica. In: Ders.: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 137-170.
- Ellacuría, Ignacio (2000g): Las iglesia de los pobres, sacramento histórico de la salvación. In: Ders.: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 453-485.
- Ellacuría, Ignacio (2000h): Las iglesias latinoamericanas interpelan a la iglesia española. In: Ders.: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 589-602.
- Ellacuría, Ignacio (2001): Biología e inteligencia. In: Ders., *Escritos Filosóficos III*. San Salvador: UCA Editores, 137-201.
- Ellacuría, Ignacio (2007): *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Eichberg, Henning (1978): *Nationale Identität. Entfremdung und nationale Frage in der Industriegesellschaft*. München – Wien: Langen-Müller.
- Funke, Hajo (2019): Armin Mohler: Jünger-Schüler, Netzwerker und selbsterklärter Faschist. In: *Das alte Denken der neuen Rechten. Die langen Linien der anti-liberalen Revolte, hg. vom Zentrum Liberale Moderne (ZLM)*. Berlin: ZLM, 89-98.
- Fries, Norbert (2016): Art. Sapir-Whorf-Hypothese. In: Helmut Glück/Michael Rödel (Hg.): *Metzler Lexikon Sprache*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag GmbH, 582.
- Gruber, Judith/Pittl, Sebastian/Silber, Stefan/Tauchner, Christian (Hg., 2019): *Identitäre Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz.
- Gutiérrez, Gustavo (1986 [1971]): *Theologie der Befreiung*. Mainz: Grünewald.
- Heitmeyer, Wilhelm (2018): *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung 1*. Berlin: Suhrkamp.
- Holbein, Christoph (2019): Diskurspiraterie: Wie wir die extreme Rechte unterstützen und was wir strategisch dagegensetzen können. In: Gruber, Judith/Pittl, Sebastian/Silber, Stefan/Tauchner, Christian (Hg., 2019): *Identitäre*

- Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft. Aachen: Verlagsgruppe Mainz, 30-38.
- Laschky, Thomas (2019): 6 Dinge, die der Christchurch-Attentäter mit AfD & Co. gemeinsam hat. In: www.volksverpetzer.de/schwer-verpetzt/christchurch-terror/, 8.4.2020.
- Lichtmesz, Martin (2018): Volklichkeit, Ethnopluralismus, Eichberg. In: *Sezession* 85 (August 2018), 5-9.
- Lugones, María (2008): The Coloniality of Gender. In: *Worlds & Knowledges Otherwise* 2 (2), 1-17.
- Marx, Karl (1967): Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 378-391.
- Metz, Johann Baptist (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997. Mainz: Grünewald.
- Quijano, Aníbal (2000): Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Journal of World-System Research* VI (2). Special Issue. Festschrift for Immanuel Wallerstein. Part 1, 342-386.
- Quijano, Aníbal (1992): Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: *Perú Indígena* 13 (29), 11-20.
- Rahner, Karl (1967a): Das neue Bild der Kirche. In: Ders., *Schriften zur Theologie* VIII. Einsiedeln u.a.: Benziger Verlag, 239-354.
- Rahner, Karl (1967): Theologie und Anthropologie. In: Ders., *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln u.a.: Benziger Verlag, 43-65.
- Rostow, Walt Whitman (1991): The stages of economic growth. A non-communist manifesto. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelkshorn, Hans (2018): The Ideology of the New Right and Religious Conservatism. Towards an Ethical Critique of the New Politics of Authoritarianism. In: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 7, 124-141.
- Sellner, Martin (2019): Was fehlt: ein neurechtes Kontinuum. In: <https://sezession.de/60814/was-fehlt-das-neurechte-kontinuum>, 8.4.2020.
- Sobrinho, Jon (2007): Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund. Würzburg: Echter Verlag.
- Torres, Sergio/Eagleson, John (Hg., 1976): *Theology in the Americas*, New York: Orbis Books.
- Wagner, Thomas (2017): *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Weiß, Volker (2017): *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wendel, Saskia (2018): Weder Inklusion noch Exklusion. Ein religionstheologischer Diskurs mit postkolonialen Theorien. In: Sebastian Pittl (Hg.): *Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*. Regensburg: Friedrich Pustet, 139-155.

ABSTRACT *The article aims to characterise some baselines of universalism under the perspective of liberation theology. Therefore, I refer to Ignacio Ellacuría's conception of a "Church of the poor", from which I confront the notion of Ethnopluralism. Baselines of the questioned universalism of liberation theology are thus acquired indirectly through theological reflections on the notion of the Church. "Ethnopluralism" is an important concept for the reconfiguration of old-fashioned racism by the New Right, which informs its political agenda concerning the global struggles for free movement and a good life for everybody. The universalism of liberation theology must be illustrated with regard to the fundamental particularisation of the universal salvation in Christ and can, by this means, be characterised as an anti-essentialist concept that promotes the Christian promise of hope.*

Jan Niklas Collet
Institut für Katholische Theologie, Universität zu Köln
jan.collet@uni-koeln.de