

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang
– November 2025 –

Collet, Jan Niklas: Die Theologie der Befreiung weiterschreiben. Ignacio Ellacuría im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus. – Regensburg: Friedrich Pustet 2024. 360 S. (Ratio Fidei), kt. € 54,00 ISBN: 9783791734965

In der Reihe „Ratio Fidei“ (Pustet Verlag) ist 2024 die im Sommersemester 2023 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Diss. von Jan Niklas Collet zu einer „kritischen Relecture der befreiungstheologischen Hermeneutik Ignacio Ellacurías im Licht des dekolonialen und postkolonialen Feminismus“ (so der Titel der eingereichten Diss.) veröffentlicht worden. Die 355 S. umfassende Studie versteht sich als eine aus dem Dialog mit de- und postkolonialem Feminismus erwachsene Fortschreibung des befreiungstheol. Ansatzes des zentralamerikanischen Theologen und Philosophen Ignacio Ellacuría, der 1989 zusammen mit fünf Mitbrüdern und zwei Hausangestellten in der Jesuitenkommunität der UCA, der Zentralamerikanischen Kath. Univ. in San Salvador, ermordet worden ist.

Dementsprechend ist die Studie in drei Teile gegliedert: In Teil I (26–154) wird Ignacio Ellacurías „Entwurf befreiender Theologie“ rekonstruiert. In Teil II „Befreiende Theologie im Gespräch mit dem dekolonialen und postkolonialen Feminismus“ (155–273) bringt der Vf. den Ansatz von Ignacio Ellacuría in ein Gespräch mit der argentinischen Philosophin und Literaturwissenschaftlerin María Lugones (1944–2020) sowie der indischen Sozialwissenschaftlerin Chandra Talpade Mohanty (geb. 1955); beide waren bzw. sind in den USA tätig und stehen für die Entwicklung intersektionaler de- bzw. postkolonialer feministischer Theoriebildung. In Teil III (274–329) entwickelt der Vf. eine „Hermeneutik befreiender Theologie in Europa“ und „Konturen einer möglichen befreiungstheologischen Hermeneutik auf der Höhe der gegenwärtigen theoretischen Auseinandersetzungen“ (14).

Mit Ignacio Ellacuría ist es Anliegen des Vf.s, wie er in Teil I entfaltet, eurozentrische Verengungen in Wissenschaft und Gesellschaft zu überwinden, dem vielschichtigen Verhältnis von Religion, Politik und Öffentlichkeit in globalisierten Gesellschaften nachzugehen und globale Machtasymmetrien aufzudecken. Ein solcher hermeneutischer und epistemologischer Zugang wird von Ellacuría auf dem Hintergrund des Ansatzes des spanischen Philosophen Xavier Zubiri (1898–1983) entwickelt, der die Realität als eine offene, dynamische und materiell vermittelte Struktur versteht; der Vf. spricht hier mit Ellacuría von einem „offenen materialistischen Realismus“ (27), also keinem reduktionistischen Konzept (im Marx’schen Sinn auf eine spezifische ökonomische Analyse bezogen), sondern von einer Verwobenheit verschiedener geschichtlich-materieller Gegebenheiten. Der Mensch selbst ist in diese komplexe „Realität“ eingebettet und findet sich darin als Handelnder vor. Was Glauben, was Offenbarung ist, wird auf diesem Hintergrund bestimmt anhand der

kenotischen Struktur der Selbstmitteilung Gottes, die der Vf. mit Ellacuría als „Entäußerung in das Leben der Armen und in gewissem Sinn in ihren Befreiungskampf“ (114) versteht. Diese Momente bilden das erkenntnisleitende Prinzip des befreiungsphilos. und -theol. Ansatzes von Ignacio Ellacuría und die Grundlage des zentralen Begriffs seines Denkens, der „Vergeschichtlichung“. Geschichte ist immer von einer „dynamischen Offenheit“ (69) geprägt, d. h. von „Transzendenz“. „[O]hne Transzendenz, gibt es schlichtweg keine Geschichte. Umgekehrt gibt es aber auch keine Transzendenz ohne Geschichte; Transzendenz ist immer zuinnerst geschichtliche Transzendenz. Der Gegenstand der Theol. im engeren Sinne ist daher ein doppelt-einer: die *Geschichte der Transzendenz* und die *Transzendenz in der Geschichte*.“ (69) Von dort her entwickelt Ellacuría eine geschichtliche und am Ereignis der Auferstehung orientierte Christologie. Mit dem Begriff der „Befreiung“ wird die geschichtliche Gestalt des Heils zusammengefasst. Theol. Hermeneutik, praktische Vermittlung und sozialwissenschaftliche Reflexion verbinden sich in seinem Denken, so schreibt der Vf.: „die theoretische Vermittlung droht außerhalb der praktischen Verortung in der Welt der Armen und Unterdrückten Ideologisierungen zu verfallen und damit einer dem theologischen Begriff des Heils widersprechenden Vergeschichtlichung den Weg zu ebnen.“ (126). Im Anschluss daran geht der Vf. auf das Verhältnis von Theol. und Philos., auf die Methode der Theol., auf die theoretische und praktische Vermittlung, den Begriff der Armen und die Dependenztheorie ein. Dabei analysiert er auch Ellacurías politische Schriften zur Agrarreform.

Am Ende des ersten Teils stellt C. die Frage, ob die Befreiungstheol. nicht in der Gefahr stehe, die „Verflechtung des Klassenantagonismus mit anderen Herrschaftsformen (Patriarchat, Rassismus, Körperpolitiken)“ zu übersehen „und dadurch entgegen ihrer eigenen kritischen Perspektive in der theoretischen Vermittlung der Theologie zu reproduzieren“ (148–149). Der Vf. vertritt die These, dass eine „multikategoriale Analyse“ (152) des Denkens von Ignacio Ellacuría möglich sei, dass die Ambivalenzen gerade im Blick auf den „weitgehenden Ausfall der Berücksichtigung vergeschlechtlichter Macht-, Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse“ (153) eine kritische Auseinandersetzung mit dem de- und postkolonialen Feminismus nicht verunmöglichen (154).

In Teil II vergleicht der Vf. den Ansatz von Ignacio Ellacuría mit zwei Ansätzen der neuen Generation des Feminismus, mit der argentinischen Philosophin María Lugones und der Inderin Chandra Talpade Mohanty. Zunächst wird der dekoloniale Ansatz von Lugones skizziert, die das von Theoretikern wie Aníbal Quijano, Enrique Dussel und Walter Mignolo entwickelte Konzept der „Kolonialität der Macht“ auf dem Hintergrund der Analyse vergeschlechtlichter Machtbeziehungen zur „Kolonialität von Gender“ weiterentwickelt, um die Intersektionalität unterschiedlicher Diskriminierungserfahrungen in aller Komplexität benennen zu können. Mit Mohanty geht der Vf. auf die Kritik an Stereotypisierungen der „Dritte-Welt-Frau“ in westlichen feministischen Debatten der 1970er- und 80er-Jahre ein und auf Überlegungen zu einem „transnationalen Feminismus“. Für diesen Ansatz ist der Standpunkt der „am stärksten Ausgebeuteten, Ausgeschlossenen und Marginalisierten“ (224) von Bedeutung, weil die „besseren Argumente“ (224) auf seiner Seite seien, wenn es um Perspektiven einer befreienden Gesellschaftsanalyse geht, die auch universal zu vermitteln ist. Beide Denkerinnen teilen mit Ellacuría die epistemische Option für die Perspektive der Marginalisierten, der „Armen“ oder „Subalternen“ und die Kritik am Erbe des europäischen Kolonialismus (auch in der Wissenschaft) und führen diese zu einer intersektionalen Analyse von Macht- und Herrschaftsdynamiken weiter. Gerade darum eröffnet C. ein Gespräch mit der befreienden Theol. Ignacio Ellacurías. Er macht auf der einen Seite deutlich, dass sich hier „eine Leerstelle

identifizieren“ lasse, „die im Interesse seines eigenen theoretischen Ansatzes und im Interesse der Dekolonisierung der Theologie zu bearbeiten ist“ (254), gleichzeitig weist er darauf hin, dass das „geschlechtertheoretische Desiderat“, das aus dem Gespräch mit de- und postkolonialen feministischen Ansätzen erwächst, „sogar als werkimanenter (Selbst-)Widerspruch“ erscheine (258). Darum sei eine „feministische Vertiefung“ des Ansatzes von Ellacuría erforderlich (260). Diese könne beim Konzept des dezentralisierten Materialismus ansetzen, beim Modell kritischer Praxis, wenn hier intersektionale und machtkritische Analysen einbezogen werden. Das Verständnis befreiender Theol. bei Ellacuría sei ein „*dekoloniales Projekt avant la lettre*“ (272) und als „praktische Kritik“ (272) auch kirchlicher Praxis zu verstehen. Insofern ist dieses Denken auch für die Kritik an geschlechtsspezifischen Diskriminierungen und patriarchalen und klerikalnen Machtkonstellationen in kirchlichen Kontexten offen.

Teil III stellt auf diesem Hintergrund die Frage nach der „Hermeneutik befreiender Theologie in Europa“. C. geht in drei Schritten vor: Zunächst rekapituliert er mit Ellacuría „Gegenstand und Methode der Theologie“ und die Aufeinanderbezogenheit von theoretischer und praktischer Vermittlung. Er setzt hier bei der trigonalen Struktur des Erkennens an, wie sie Ellacuría vorgelegt hat: bei der philos. Begründung, der religiösen Deutung und der theoretischen und praktischen Vermittlung, die sich wechselseitig bedingen. Religiöse Selbst- und Weltdeutungen und gesellschaftskritische Diskurse sind aufeinander bezogen. Im zweiten Schritt fasst er den „dezentralisierten Materialismus“, den er mit Ellacuría herausgearbeitet hat, als die theoretische Vermittlung zusammen. Mit dem Konzept eines „dezentralisierten Materialismus“ könne eine intersektionale Analyse ineinander verschränkter Macht- und Herrschaftsbeziehungen entwickelt werden. Im dritten Schritt entfaltet er als praktische Vermittlung eine „befreiende Theologie in Bewegung“ (315–329). Er geht auf den gesellschaftlichen Ort der befreienden Theol. Ellacurias ein, auf die Basisgemeinden, von denen eine Brücke zu den Kontexten sozialer Bewegungen in Europa gebaut werden könnte, so dass dann von diesen ausgehend eine neue Gestalt befreiender Theol. in Europa entwickelt werden kann. Das ist für den Vf. gerade darum wichtig, weil er im europäischen Kontext eine „praktische Krise politischer bzw. befreiender Theologie“ (317) feststellt. Auf dem Hintergrund sozialer Bewegungen könne diese „als genuin theologische Herausforderung“ bearbeitet werden (324). Eine befreiende Theol. in Europa wäre in der Lage, „inmitten einer höchst verachteten Welt [...] den Horizont offenzuhalten, um ‚jenseits der sukzessiven geschichtlichen Zukünfte [...] Gott de[n] Erlöser, Gott de[n] Befreier‘ erahnen zu können“ (329).

Die Studie von C. ist ein kreativer Versuch, über die Auseinandersetzung mit dem Denken von Ignacio Ellacuría ein befreiendes Denken im dt.sprachigen Raum weiterzuentwickeln. Innerhalb der Theol. hat – v. a. durch das Pontifikat von Franziskus angestoßen – ein Transformationsprozess eingesetzt, der über die Auseinandersetzung mit den Globalisierungsprozessen zu einer Ausgestaltung interkulturell-theol. Ansätze geführt hat, die Befreiungstheologien, de- und postkoloniale Theologien reflektieren und rezipieren. Das kann dann zur Ausgestaltung einer befreienden Theol. in Europa führen, wie sie von C. unternommen worden ist. Ellacurias Denken wird von ihm als dekolonialer Ansatz „avant la lettre“ verstanden, der über die Rezeption de- und postkolonialer feministischer Ansätze weitergeführt werden kann. Es wäre spannend, diesen Ansatz mit lateinamerikanischen Theolog:innen in ein Gespräch zu bringen. Internationale Tagungen (wie z. B. die vom Weltsozialforum oder von Amerindia organisierten) bieten sich hier als Begegnungsräume an.

Über die Autorin:

Margit Eckholt, Dr.in, Professorin für Dogmatik (mit Fundamentaltheologie) am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück (Margit.Eckholt@uni-osnabrueck.de)