

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas

Von Juan Carlos SCANNONE SJ (San Miguel-Argentinien)

Der nachstehende Bericht will weder die Gesamtsituation der Philosophie in Lateinamerika noch die dort entstandene Bewegung einer „Philosophie der Befreiung“ darstellen. Er gibt vielmehr Einblick in das Denken einer argentinischen Gruppe von Philosophen (C. Cullen, R. Kusch, J. C. Scannone u. a.), die trotz differenzierter Positionen eine klar unterscheidbare Gemeinsamkeit innerhalb der sehr viel breiteren philosophischen Bewegung aufweisen, die zunächst unter dem Namen „Philosophie der Befreiung“ bekannt wurde. Der Neuanfang im Rahmen eines Philosophierens, das bewußt nach seiner Einwurzelung in lateinamerikanischer Kulturtradition sucht und zugleich mit aus Beziehungen zu europäischem philosophischen Denken lebt, dürfte Interesse finden auch unter den Lesern des Philosophischen Jahrbuchs. – Die Red.

I. Annäherung an eine eigene Philosophie in Lateinamerika

In Lateinamerika pflegt man sich immer wieder die Frage nach dem „Wesen Amerikas“ und nach dem, was Lateinamerika von anderen Kulturräumen unterscheidet, vorzulegen, nach dem Eigenen, von dem aus sein besonderer Beitrag zum Allgemeinmenschlichen erwachsen kann. Diese Fragestellung, die auf hohem kirchlichem Niveau auch auf der Bischofskonferenz in Puebla aufgenommen wurde, kann möglicherweise in der Suche nach einer bewußten Formulierung der Eigenart dieses jungen Kontinents erkannt werden, der immer mündiger wird und sich auf politischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gebiet von der Abhängigkeit bedroht sieht.

Diese Fragestellung ist nicht neu, neu ist aber, daß man sie in immer weiteren Kreisen der Intelligentsia Lateinamerikas formuliert. Das Problembewußtsein, das sich in ihr ausdrückt, wurde durch die Überprüfung der hermeneutischen Vorurteile in der liberalen Geschichtsschreibung, durch sozialpolitische Volksbewegungen in den einzelnen Ländern und durch die neue Einschätzung des Volks der Gläubigen in Lateinamerika, seiner Geschichte und seiner Religiosität von seiten der Kirche vorbereitet und gefördert.

Auf dem Gebiet der Philosophie, auf dem die vorliegende Arbeit zu Hause ist, glauben wir – zumindest was Argentinien betrifft – zwischen den Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla drei Schritte erkennen zu können, die im Sinne dieser Fragestellung auf einer neuen Linie die Frage nach einer eigenen philosophischen Denkart in Lateinamerika neu aufwerfen. Wir nennen hier Medellín und Puebla nicht so sehr wegen ihrer Wichtigkeit für die Kirche, als vielmehr, weil sie gewichtige Marksteine in der Geschichte des lateinamerikanischen Bewußtseins von der eigenen kulturellen Tradition darstellen.

1) Ein erster Schritt auf diesem Weg war die Bewegung, die sich selbst den Namen einer *Philosophie der Befreiung* gab. Diese entstand in einem Problembereich, der sowohl von den Dependenz-Theorien in den Sozialwissenschaften wie von den ersten Ansätzen einer Theologie der Befreiung beeinflußt war. Die Frage, die A. Salazar Bondy mit seinem Buch *Existe una filosofía de nuestra América?* (Hat unser Amerika ein eigenes philosophisches Denken?) stellt, steckte den ersten Bezugsrahmen ab.¹ Die Problemstellung aber, die in dem

¹ Vgl. *Existe una filosofía de nuestra América?* (México 1968). Eine der ersten Veröffentlichungen über

Gegensatz von Abhängigkeit und Befreiung ihren Kern hat, brachte das Risiko mit sich, das Positive an der Eigenart Lateinamerikas zu übergehen, jenes Eigene also, das nicht auf die dialektische Verneinung des entfremdet Abhängigen zurückzuführen ist, wenn es sie auch voraussetzt. Man lief auch Gefahr, dieses Eigene nur abstrakt aufzuzeigen, ohne eine Hermeneutik der Geschichte dieses Kulturraumes durchlaufen zu haben. Die Kritik an der Dependenz – eine wichtige und gerechtfertigte Kritik – war zudem nicht immer ausreichend kritisch gegenüber den philosophischen Voraussetzungen des Instrumentars der Sozialuntersuchungen, die als Vermittlung gebraucht wurden, um diese Problemstellung philosophisch zu durchdringen.

2) Ein zweiter Schritt, der logisch schon in dem vorhergehenden enthalten war, methodologisch jedoch davon unterschieden werden sollte, ist der einer *Hermeneutik des lateinamerikanischen Kulturraums*. Eine seiner prinzipiellen Voraussetzungen ist seine Auffassung von der Weisheit des Volkes, welche, darüber hinaus, daß sie vor möglichen Entfremdungen nicht a priori sicher ist, einen Lebenssinn (Sinn der Welt, des Menschen, Gottes) und eine weise Vernunft als gegeben ansieht, die die Philosophie in Begriffen klar machen und ausdrücken kann und muß, wenn sie dem allgemeingültigen Beitrag Lateinamerikas zur Universalphilosophie dienen will. Die Weisheit des Volks ist als historische und geokulturelle Gegebenheit ein situationsgebundenes Allgemeines, bei uns ist ihr Bereich nicht vornehmlich die Philosophie der Universitäten, sondern sie gehört in andere Lebens- und Denkbereiche: den der Religion, der Politik, der Dichtung. Die Sprache der Symbole drückt (wie in den Volkserzählungen symbolischen Inhalts und in den Riten, in denen diese wiederaufleben) in allgemeinmenschlicher Sprachlichkeit diese Weisheit und dieses Wissen um die Praxis aus, dessen Subjekt eine Gemeinschaft ist: das Volk. Ein solches Denken hat seinen „lógos“ und somit seine eigene Logik.

Dieser zweite Schritt sollte, fern von allen unkritisch romantischen oder jeder Art von Populismus nahen Tendenzen, dazu dienen, alles Gültige des Vorhergehenden zu bewahren, an diesem jedoch zudem einige Voraussetzungen der Sozialanalysen kritisch zu betrachten und es so hinter sich zu lassen.

3) Wir meinen, in dieser historischen Entwicklung einen dritten, neuen Schritt aufzeigen zu können, denn man fordert nicht nur programmatisch ein philosophisches Denken, das nicht in Abhängigkeit entfremdet ist, und zeigt nicht nur eine Methode auf, die dazu dient, hermeneutische Voraussetzungen und die notwendigen Vermittlungen herzustellen und so den eigenen (nicht unbedingt ausschließlichen) „lógos“ Lateinamerikas zu benennen, sondern man kann schon neue Ansätze in der philosophischen Arbeit und neue Probleme erkennen, die aus der vorgenannten Hermeneutik unserer Geschichte und unserer Symbole erfolgt. Es handelt sich hierbei um einen neuen *Ausgangspunkt* des philosophischen Denkens, den wir entdeckt zu haben glauben, wenn es auch vielleicht nicht ganz korrekt ist, ihn „neu“ zu nennen, da er aus einer vorgegebenen Fragestellung erwächst, oder ihn als

dies Thema war die Sammelschrift: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973). Schon in diesem ersten Moment richtet sich die Diskussion nicht nur gegen die liberal-kapitalistische Ideologie, sondern auch gegen den Marxismus. Beide werden als Seiten des Kultur-éthos betrachtet, die überwunden werden müssen. Wir reden von „Dependenz-Theorien“ im Plural, weil solche Theorien sowohl von marxistischer als von nicht-marxistischer Seite her aufgestellt worden sind (vgl. G. D. Fischer, *Abhängigkeit und Protest – Der gesellschaftliche Kontext der neueren lateinamerikanischen Theologie*, in: *Gott im Aufbruch*, hg. von P. Hünemann [Freiburg i. Br. 1974] 37f.). Über verschiedene Tendenzen in der Befreiungstheologie vgl. meine Arbeiten: *Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung*, in: *Befreiende Theologie*, hg. von K. Rahner u. a. (Stuttgart 1977) 88ff.; und *Theology, Popular Culture and Discernment*, in: *Frontiers of Theology in Latin America* (New York 1979) 215ff.

„Ausgangspunkt“ zu bezeichnen, da es nicht eigentlich ein „fundamentum inconcussum“ oder absoluter „Ausgangspunkt“ ist, wie es das „ego cogito“ zu sein glaubte. Es ist das „nosotros estamos“ (wir befinden uns).²

In dieser Arbeit wollen wir einige Seiten dieses Denkens und das, was an ihm unserer Meinung nach eigenartig und fruchtbar ist, beleuchten.³ Um es einzuordnen, wollen wir den Verstehenshorizont beschreiben, in den es gehört, und es mit zwei anderen metaphysischen Horizonten in Verbindung bringen, die die philosophische Tradition in Europa bestimmt haben. Diese drei Horizonte des Weltverständnisses schließen einander nicht aus, sondern sie befruchten einander, wenn man auch einem von ihnen den Vorzug geben und von da aus die beiden anderen umfassen kann. Wir wollen sie die Horizonte des *Seins*, des *Geschehens* und des *Sich-Befindens* (estar) nennen.

II. Eine neue Ausrichtung der Philosophie?

In dem von dem Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Lima, September 1977)⁴ organisierten interdisziplinären Seminar über „Evangelium und Kultur“, an dem deutsche und lateinamerikanische Professoren aus verschiedenen Ländern teilnahmen, wurde die Frage nach einem neuen Ansatz der Philosophie in Lateinamerika aufgeworfen. Als philosophischer Hintergrund der einzelnen Vorträge, die dort, sowohl auf dem Gebiet der Philosophie als auch auf anderen Gebieten: der Theologie, der Seelsorge, der Geschichte, der Humanwissenschaften, zur Diskussion gestellt wurden, zeichneten sich drei unterschiedliche Formen des Weltverständnisses ab, von denen diese Vorträge und überhaupt die kulturelle Wirklichkeit Lateinamerikas, von der sie handelten, bestimmt zu sein schienen. Zwei dieser Ansatzpunkte sind jedem, der sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt hat, schon bekannt, der dritte dagegen scheint, wenn auch nicht ausschließlich, vornehmlich in Lateinamerika aufzutreten: vornehmlich wenigstens als philosophische Formulierung von etwas Allgemeinmenschlichem. Die drei Ansatzpunkte sind die des Seins, des Geschehens und des „estar“ (Sich-Befindens). Der neue, wenn auch nicht ausschließlich lateinamerikanische, Ansatzpunkt wäre das „nosotros estamos“ (wir befinden uns).

Um besser zu zeigen, was hiermit gemeint ist, wollen wir *zunächst* die beiden erstgenannten Weltauffassungen in wenigen Worten umreißen. In einem *zweiten* Teil wollen wir die

² Wie weiter unten ausgeführt, wird „sein“ durch zwei verschiedene Verben ins Spanische übersetzt, „ser“ und „estar“, die je nach Kontext auftreten. „Ser“ bezieht sich mehr aufs Wesentliche, „estar“ dagegen auf das Umstands- und Zustandsbezogene. „Nosotros estamos“ kann mehrmals durch den Satz „Wir sind da“ übersetzt werden, „nosotros somos“ dagegen durch „wir sind“. Trotzdem enthält „da sein“ und auch „sich befinden“ (das hier in der Übersetzung für „estar“ verwendet wird) nicht alle Bedeutungsnuancen des „estar“, und sie übersetzen es nicht in jedem Kontext korrekt. Diese deutschen Ausdrücke sind auch durch bestimmte Anklänge (an Hegel, Heidegger usw.) festgelegt und könnten Verwirrung stiften. Die philosophische Unterscheidung zwischen „ser“ und „estar“ ist einer der wesentlichen Gedanken R. Kuschs (vgl. zur Bibliographie Anm. 13). Ein großer Mangel der von uns vorgeschlagenen deutschen Übersetzung von „estar“ besteht darin, daß „Sich-Befinden“ eine reflexive Form ist. „Estar“ ist aber intransitiv.

³ Mit dieser Arbeit soll nicht die ganze neueste Philosophie Lateinamerikas oder auch nur Argentiniens besprochen werden, sondern sie bezieht sich ausschließlich auf die philosophische Richtung, von der die Rede ist.

⁴ Die Sitzungsberichte wurden veröffentlicht in: Intercambio -78- Jahrbuch des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland, Ergänzungsbände I-II (Freiburg i. Br. 1978).

dritte eingehender bestimmen und dabei zwei Schlüsselbegriffe behandeln: A) den Begriff des „Wir“ als Subjekt der Erfahrung des Sich-Befindens, B) den Begriff des „estar“ (Sich-Befindens), der dahintersteht. *Zum Schluß* wollen wir auf einen dritten Schlüsselbegriff eingehen: den der symbolischen Vermittlung, als eigener Bewegung des Symbols – dieses ist die eigentliche Ausdrucksform des „Sich-Befindens“. Auf diese Weise wollen wir zeigen, welche neuen *Fragen* dieses Weltverständnis aufwirft und wie man sie voraussichtlich *lösen* kann. Es muß dabei hervorgehoben werden, daß die symbolische Vermittlung ein neuer Weg ist, auf dem das alte metaphysische Problem der Identität und der Differenz gedacht werden kann, wenn man der innewohnenden Bewegung des symbolischen Denkens folgt.

1. *Sein und Geschehen*

In seinem Buch *Heidegger und die Tradition* hat Werner Marx⁵ das Sein, wie es die traditionelle Philosophie seit den Griechen denkt, mit vier Begriffen umrissen: *Selbigkeit*, *Notwendigkeit*, *Intelligibilität* und *Ewigkeit*. Der so verstandene Seinshorizont begründete in dem westlichen Denken nicht nur die Logik und die Philosophie als Wissenschaft im aristotelischen Sinn, sondern in der Folge auch die Naturwissenschaften. Selbst was, wie Mythos und Symbol, dem „lógos“ der Identität und der Notwendigkeit zu entgleiten scheint, wird, so betrachtet, auf die Identität des Begriffs zurückgeführt. Diese Identität ist im Lauf der Geschichte verschieden aufgefaßt worden, ihre Eigengesetzlichkeit aber führt dazu, alles entweder kausalistisch, positivistisch, rationalistisch, szientistisch oder strukturell zu *erklären*, oder sie führt zum *absoluten Wissen*, das, wenn auch in dialektischer Form, volle Intelligibilität ohne Geheimnis ist, da es die *Identität* der Identität und der Nicht-Identität darstellt.

In der Geschichte des westlichen Denkens standen, so schreibt Max Müller, der Metaphysik grundsätzlich zwei Wege offen: „die Einheit alles Seienden *entweder* im Ursprung des Seins als Geistes und Grundes *oder* aber im Ursprung der Freiheit als Abgerundetes zu suchen“.⁶ Die erste dieser Auffassungen steht in Verbindung mit der griechischen Philosophie, die zweite mit der biblischen Tradition. Wenn wir die phänomenologische Metapher des „Horizonts“ verwenden, kann man sie als Horizonte des Seins und des Geschehens bezeichnen. Man bezieht sich mit letzterem auf den unbegründbaren Vorfall der Schöpfung und der Heilsgeschichte. Die Beziehungen dieser beiden möglichen Formen metaphysischen Denkens untereinander ergeben ein Spektrum, durch das die Konkretionen innerhalb der Geschichte der westlichen Philosophie vom Ende des Altertums bis in unsere Tage verstanden werden können.

Die zweite Grundmöglichkeit, also den zweiten metaphysischen Horizont, wollen wir mit vier Begriffen abgrenzen, die denen von W. Marx entgegenstehen. Diese sind: *Andersheit* (oder Unterschied), *Gratuität*, *Geheimnis* und *Neuheit* (Geschichtlichkeit). Es ist nicht nötig, für diese Begriffe gegen die Selbigkeit, Notwendigkeit, Intelligibilität und Ewigkeit, die die griechische Seinsauffassung bestimmen, Partei zu ergreifen. Es ist jedoch wichtig zu wissen, *von wo aus* die Beziehungen der beiden Denkansätze gedacht sind, ob die Andersheit von der Identität aus, oder im Gegenteil die Identität von der Andersheit her gedacht wird.

Was die Symbole betrifft, so wird vom Blickpunkt des Geschehens her nicht versucht

⁵ Vgl. Heidegger und die Tradition (Stuttgart 1961).

⁶ Vgl. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg ³1964) 160.

werden, sie auf eine Logik der Identität zurückzuführen oder sie ihr unterzuordnen, sondern man wird versuchen, sie vom Geschehen der Offenbarung des Geheimnisses her zu denken, das unerschöpflich sinnerfüllt ist und deshalb am Anfang einer historischen Tradition steht. Aus der wechselseitigen Befruchtung des griechischen „lógos“ und des christlichen Glaubens in die Unbegründbarkeit der Schöpfung entstand die thomasische Auffassung der *analogia entis*. Bei dieser handelt es sich um einen spekulativen Ansatz, der, ohne das Denken selbst (also als „lógos“) aufzugeben, die Andersheit Gottes, die Gratuität, das Geheimnis (das sich offenbart, aber *als Geheimnis* offenbart) und die geschichtliche Neuheit anerkennt. Deshalb erkennt sie es auch als unmöglich an, das Symbol ganz auf Begriffe zurückzuführen, sie drückt jedoch seine spekulative Verständlichkeit in Begriffen aus.

2. Der Horizont des „estar“ (Sich-Befindens)

Wir wollen eine erste Annäherung an den Begriff des „estar“ versuchen, indem wir uns auf die Erfahrung beziehen, welche, nach dieser Art des philosophischen Denkens, die erste Gestalt phänomenologischen Denkens zum Inhalt hat: das „nosotros estamos“ (wir befinden uns) als erster Ausdruck der Weisheit der Völker.⁷ Erst später wollen wir dagegen den Horizont des „estar“ von den Horizonten des Seins und des Geschehens abheben und dabei dem Leitfaden der vier oben angegebenen Begriffe folgen.

Das „nosotros estamos“ (wir befinden uns) ist eine unmittelbare Erfahrung, die nicht vollständig von der selbstbewußten Reflektion vermittelt werden kann und deshalb für sie nicht ableitbar ist. Um sich selbst zu verstehen, stellt das philosophische Denken, das dort seinen Anfang hat, das „nosotros estamos“ dem „ego cogito“, aber auch dem „In-der-Welt-Sein“ gegenüber. Diese Notwendigkeit, sich vergleichend gegenüberzustellen, entspringt aus seiner ambivalenten Ausgangslage: Einerseits versucht es seine Wurzeln in dem Mutterboden der „América profunda“ zu erhalten, andererseits aber sucht es gleichzeitig, sich von diesem Standort aus seine westlich ausgerichteten Gedächtnisinhalte zu eigen zu machen, insofern es und weil es ein *philosophisches* Denken ist, und zwar ein *lateinamerikanisches* philosophisches Denken.

Zwei Wege stehen offen, um zu erklären, was mit dem „nosotros estamos“ ausgedrückt werden soll: Der angemessenere wäre, auf den Spuren einer Phänomenologie der Weisheit des Volkes zu wandern, die in diesem Gedanken ihren Anfang hat.⁸ Der andere ist ein abstrakterer und analytischerer Weg, er ist jedoch passender für eine erste Annäherung und eine kurzgefaßte Vorstellung des Themas, wie sie hier angestrebt wird. Deshalb wollen wir, wie schon oben erwähnt, versuchen, zuerst das *Wir* zu umschreiben, dann das „estar“ (sich befinden) in seiner Beziehung zum *Sein* und zum *Geschehen* und zum Schluß auf die *symbolische Vermittlung* eingehen, die nicht nur die dem Symbol eigene Bewegung ist, sondern die Bewegung, der entsprechend und aus der heraus das philosophische Denken das

⁷ Während Kusch das „estar“ als typische Eigenschaft der „América profunda“ ansieht, erarbeitet Carlos Cullen eine Phänomenologie der Weisheit der Völker von dem Begriff „nosotros estamos“ aus: vgl. sein Buch: *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires 1978).

⁸ Wir beziehen uns auf das oben, Anm. 7, zitierte Buch. Der Titel ist in Gegenüberstellung zur „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel gedacht, als „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“. Bei unserer Definition des „wir“ wollen wir uns vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, auf Cullen beziehen, bei der des „estar“ auf diesen und auf Kusch.

„Wir befinden uns“ denkt. Dieser letzte Gedankengang soll gemeinsam mit den neuen Problemen und mit den ersten Antworten darauf behandelt werden, denen sich diese Form des philosophischen Denkens gegenüberstellt.

A) Das „Wir“ als Subjekt

Ehe wir dieses philosophische Denken umreißen, wollen wir berücksichtigen, daß es aus der (religiösen, ethisch-politischen, poetischen) Erfahrung im lateinamerikanischen Kulturraum erwächst. In diesem, vor allem in den Völkern der La-Plata-Länder, hat sich diese Erfahrung im Begriff *pueblo* (Volk) kristallisiert, mit all den besonderen Konnotationen, die bei uns diesen Begriff mitbestimmen. Eine solche Auffassung von „Volk“ ist ererbt sowohl aus der spanischen Tradition als auch vom Gemeinschaftsgefühl der Urbevölkerung und vor allem vom Volksbewußtsein der *criollos* (der in Lateinamerika geborenen und aufgewachsenen, sich als Südamerikaner fühlenden, spanischstämmigen, aber nicht selten mit Indianerblut gemischten Bevölkerung) und ihrer geschichtlichen Erfahrung des *Widerstandes* (auf dem Gebiet der Religion, der Politik, des Kulturlebens) gegen all das, was ihre eigene Identität gefährdet und der kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Unterdrückung dient.⁹ Der Versuch, diese Tendenzen philosophisch zu verstehen und einzuordnen, kann fehlschlagen, aber die historische Erfahrung der lateinamerikanischen Völker und die (religiösen, politischen, poetischen) Symbole, die ihre Weisheit ausdrücken, sind Tatsachen, die zum Denken herausfordern.

a) Das erste, was man über das „Wir“ im Unterschied zum „ego“ des „ego cogito“ (das Selbstbewußtsein) sagen kann, ist, daß hier das Subjekt des Sich-Befindens, des Seins und des Geschehens ein Gemeinschaftssubjekt ist und deshalb zum Subjekt der denkenden Weisheit und der Symbole wird, die sie ausdrücken. Deshalb ist es auch in gewisser Weise Subjekt des philosophischen Denkens, das dort seinen Ursprung hat.

Es ist nur natürlich, daß auch das „transzendente Ich“ „wir“ ist, insofern es die der Sprache eigene Verallgemeinerung impliziert, durch die die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit ausgedrückt wird. Das „Wir befinden uns“ setzt jedoch, wie gleich gezeigt werden soll, keineswegs als erste Erfahrung das Verhältnis Geist-Materie, intelligibel-sinnlich, allgemein-besonders, Subjekt-Objekt voraus, sondern das ethisch-religiöse Verhältnis. Das „Wir“ ist weder die Verallgemeinerung des „Ich“ noch das transzendente Subjekt des Verhältnisses Subjekt-Objekt, sondern es setzt neben dem „Ich“ auch ein „Du“ und ein „Er“ (und setzt das absolute „Er“) voraus, die nicht auf das „Ich“ zurückgeführt werden können, selbst wenn man dieses transzendental versteht.

Deshalb kann die sprachliche Verallgemeinerung nicht als abstraktes oder als konkretes Allgemeines Hegelscher Prägung aufgefaßt werden, sondern sie versteht sich als situationsgebundenes Allgemeines.¹⁰ Es kann nämlich nicht unmittelbar von der Beziehung des

⁹ Über den Begriff „pueblo“ (Volk) und die geschichtliche Erfahrung, die ihn in Lateinamerika bestimmt, vgl. meine Arbeiten: *Vigencia de la sabiduría cristiana en el éthos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?*, in: *Stromata* 32 (1976) 253-287 und *Volksreligion, Volksweisheit, Volkstheologie*, in: *Volksreligion. Religion des Volkes*, hg. von K. Rahner u. a. (Stuttgart 1979). Beide Artikel enthalten weitere Bibliographie, besondere Erwähnung verdienen darunter die Arbeiten von F. Boasso und L. Gera.

¹⁰ Der erste, der den Ausdruck „situationsgebundenes Allgemeines“ (sp. „universal situado“) verwendet hat, scheint M. Casalla gewesen zu sein, in: *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*, in *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 47. Mit leichter Bedeutungsveränderung habe ich den Begriff „universal situado“ übernommen und ihn dem „universal

Wissens und der Technik des Menschen in bezug auf die Natur gedacht werden, sondern muß aus der ethischen Beziehung (Mensch-Mensch) und aus der religiösen Beziehung (Menschen-Gott) gedacht werden. Dennoch bedeuten ethische und religiöse Gebundenheit, wie wir später zeigen werden, eine Verwurzelung in der Heimat Erde, „Erde“ aber bedeutet (als Symbol, und auch als Wirklichkeit) mehr als „Natur“, da eine völkische und religiöse Dimension mitgedacht wird.

b) Mit diesen Aussagen kommen wir schon zu dem zweiten Punkt, den wir klarstellen wollen. Das philosophische Denken, von dem wir sprachen, geht demnach nicht von der Beziehung Mensch-Natur aus (ob man diese nun als „Geist-Materie“ denkt, wie die Griechen, oder als „Subjekt-Objekt“, wie es das neuzeitliche Denken tut). Dieses ist nicht die erste Erfahrung, sondern diese ist die ethisch-religiöse Erfahrung des „nosotros estamos“ (wir befinden uns), in der gleichzeitig, als Einheit und Unterscheidung, die Beziehung Mensch-Mensch (als „ich, Du, er“) und die Beziehung Menschen-Gott (als „wir“ gegenüber dem absolut Anderen, im Spanischen in einem Wortspiel sinnfällig gemacht: nos-Otros: wir-Anderen) vorhanden ist.

Daraus folgt, daß nicht das wissenschaftlich-technische Denkmodell vorwiegt (ob wir nun Wissenschaft und Technik im modernen Sinn verstehen oder als *epistème* und *téchne*), sondern das ethisch-religiöse. Im Folgenden werden wir darauf eingehen, was wir hier als ethisch und als religiös auffassen, und verschieben die Überlegung über die Art der Einheit und der Unterscheidung zwischen diesen beiden Gebieten auf das Ende dieser Arbeit.

c) Die dritte Eigenschaft des philosophischen Denkens vom Standpunkt des „nosotros estamos“ aus wird von der *ethischen Einstellung* des Wissens bestimmt, das diese Erfahrung „weiß“. Man „weiß“ die Wahrheit in einer ethischen Beziehung (zu anderen, zu Gott), die dem „Wir“ innewohnt; wenn auch trotz allem sich „lógos“ und Wissen nicht auf den „éthos“ zurückführen lassen.

Die Metapher, mit der man diese Art des Denkens am besten umschreiben kann, ist die des „sapere“ (Schmecken, im Spanischen *sabor* und daher *saber* = Wissen) oder des „Fühlens“ und nicht so sehr die der intellektuellen Intuition, die „sieht“, oder die des gläubigen „Hörens“, das lauscht. Es handelt sich jedoch nicht um ein gefühlsmäßiges, sondern um ein wissendes und ethisches „Fühlen“, ein Fühlen des „Herzens“.

So wie zum Verständnis des „Wir“ und des „Volkes“ diese Art des Denkens sich dem biblischen Denken annähert, zeigt es auch in diesem Punkt eine Verwandtschaft zu der jüdischen Auffassung vom Wissen und der Wahrheit: Nur der kennt wirklich die Wahrheit, der sie lebt, das heißt, der *Gerechtigkeit* übt. Gerade sein Streben nach Gerechtigkeit und die Anerkennung ihrer inneren Verbindung mit der Weisheit und der Wahrheit sind für den Einwohner Lateinamerikas charakteristisch. Dennoch bedeutet eine solche Verwandtschaft für uns nicht eine volle Übereinstimmung der Ethik mit philosophischen Auffassungen jüdischer Prägung, wie etwa denen Bubers und Levinas'. Diese nämlich vernachlässigen das symbolische, das chthonische und das leibgewordene Moment, das sowohl im Ethischen als auch im Religiösen gegeben ist. Für uns ist das ethische Denken nicht nur die Ich-Du-Beziehung, sondern es enthält eine ethisch-*politische* Komponente, und es umfaßt nicht nur transzendente und universale Inhalte, sondern auch den des geokulturellen Raums. Diese Gesichtspunkte sind beide in dem Begriff „wir“ als *Volke* (organische Gemeinschaft) mit inbegriffen.

abstracto“ (abstrakt-Allgemeines) und dem „universal concreto“ (konkret-Allgemeines) gegenübergestellt. Vgl. meinen Artikel: Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos, in: Stromata 34 (1978) 27-42 (mit Bibliographie); dort ist ebenfalls vom „wir“ die Rede.

d) Die ethische Beziehung ist gleichzeitig auch in doppelter Beziehung religiös. Sie ist religiös, insofern der ethische Dialog nicht nur horizontal *innerhalb* des Wir – oder dieses „Wir“ *mit* anderen „Wir“ – stattfindet, sondern eine vertikale Dimension im Verhältnis zu Gott besitzt. Dies ist das unbedingte und transzendente Moment, das dem ethischen „Wir“ innewohnt und es von innen her, als letzter Grund, und von außen her als urteilende Instanz ausfüllt. Daher kann man, um einen Ausdruck Ricoeurs zu verwenden, wenn man vom Kern der Kultur eines Volkes sprechen will, vom *ethisch-mythischen*¹¹ Kern sprechen, der, insofern er ethisch ist, die horizontale Beziehung innerhalb der Volksgemeinschaft oder unter den Volksgemeinschaften betrifft sowie die vertikale Dimension in der Beziehung zum Absoluten aufweist, die sie als ethische begründet.

Der Ausdruck „*ethisch-mythisch*“ macht uns auch für den anderen Sinn des Religiösen offen, insofern dieser das „Wir befinden uns“ nicht nur von oben her übersteigt und so die vertikale Dimension herstellt, deren Symbol der Himmel ist (uranische Dimension), sondern auch „von unten her“ bestimmt, vom Gegenpol des Religiösen aus, dessen Symbol die Erde als etwas Heiliges und als Mutterboden ist (chtonische Dimension), in welchem das Wir verwurzelt und heimisch wird. Die Erfahrung also ist: „Wir befinden uns (nosotros estamos) auf der Erde.“

Die Erde ist ein Symbol für das Numinose, Heilige, Chtonische, Mütterliche (das nicht ausschließlich Ethische, Eschatologische, Uranische und Männliche) des Religiösen und dementsprechend des göttlichen Geheimnisses. Es verleugnet dessen Transzendenz nicht, sondern bekräftigt diese, im Gegenteil, von einem anderen Blickpunkt her: als Mittelpunkt des „Wir“, der es von innen her übersteigt, und als geheimnisvolle Wurzel seines Sich-Befindens. Der Symbolismus der Pacha Mama (Mutter Erde) deutet – wenn es echter Symbolismus ist – auf dieses Moment des Absoluten hin, das sich in der ganzen symbolischen Dimension des Religiösen offenbart und das sich der christliche Glaube vermittelt der Fleischwerdung Christi, der Sakramente und der Marienfrömmigkeit angeeignet hat, die der volkstümlichen Religion in Lateinamerika so wichtig sind. Wir meinen, daß sich die katholische Kirche, vor allem in ihrer spanischen Eigenart, leichter als andere Gestalten des Christentums mit der religiösen Seele der Ureinwohner Amerikas, und mit ihrer chtonisch geprägten Religiosität, vereinigen konnte.

Aus dieser Vereinigung erwuchs der ethisch-symbolische Kern der lateinamerikanischen Kultur, dessen Wissensmoment jetzt die Philosophie in seiner situationsgebundenen Allgemeingültigkeit zu begreifen sucht. Eines seiner Elemente ist die Wiederaufwertung derjenigen Dimension der göttlichen Transzendenz, die wir als „chtonische“ und symbolhaltige erkennen.

So wie wir weiter oben von der „Ethizität“ der wissenden Weisheit geredet haben, könnten wir hier auch von ihrer innewohnenden „Religiosität“ reden, insofern diese Weisheit an die göttliche Transzendenz „von oben“ und „von unten“ gebunden ist, da das Wissen das abgründige Geheimnis „weiß“, in dem es verwurzelt ist und das es vor jedem Freiheitsakt umschließt, und da es das Unbedingte in seiner ethischen Einforderung der Freiheit und in seinem Urteil über sie „weiß“. Auf diese Weise ist es möglich, von der (symbolischen) Verwurzelung und der (ethischen) Transzendenz des (logischen) Wissens zu reden, die durch die Erfahrung des „Wir befinden uns“ gegeben ist. Diese Ambivalenz der Weisheit, die darin besteht, das logische Moment des ethisch-mythischen Kerns der Kultur eines Volkes zu sein, begründet seine situationsgebundene Allgemeingültigkeit.

¹¹ P. Ricoeur behandelt den ethisch-mythischen Kern der Kulturen in seiner Arbeit: *Civilisation universelle et cultures nationales*, in: *Histoire et Vérité* (Paris 31955) 286-300.

e) Die doppelte Bindung an die Transzendenz zeigt die fehlende Selbstgenügsamkeit oder ontologische *Armut* des „Wir“. Diese Eigenschaft bestimmt die Weisheit der Völker und der Armen und deshalb die der lateinamerikanischen Völker. Es ist ein Wissen vom Absoluten, aber es ist kein absolutes Wissen, sondern ein armes Wissen.

Diese fehlende Selbstgenügsamkeit des „Wir“ macht, daß es sich nicht vor der ethisch-religiösen Erfahrung des „nosotros estamos“ (wir befinden uns) herausbilden kann und daß sein Wissen nicht a priori in sich selbst bestimmt ist. Es braucht, um sich zu bestimmen, den ethischen (horizontal und vertikal ausgerichteten) Dialog und die symbolische Vermittlung. Sowohl der Dialog mit anderen und mit dem absolut Anderen als das Symbol setzen voraus, daß das „Wir“ nicht völlig selbstgenügsam ist. Der Dialog nämlich setzt die ethische *Andersheit* und das Symbol, die Verwurzelung in einem *vor* der Freiheit bestehenden Geheimnis, voraus. Weder die Eine noch das Andere können auf das Selbstbewußtsein zurückgeführt werden oder voll in der reflexiven Vernunft des „ego cogito“ oder durch seine autonome Selbstbestimmung eingelöst werden.

So kommt es, daß das „Wissen“ der Weisheit sich nicht nur von der *Theorie*, sondern von der *Ethik* und *Poietik*¹² her bestimmt. Wir sprachen vorher von der ethischen Bestimmung des Wissens, denn um die lebendige Wahrheit zu erkennen, ist es notwendig, auch die ethische Frage zu stellen und sich ihr verantwortlich offenzuhalten. In dem letzten Punkt vor diesem (d) haben wir auch von der Verwurzelung der Wahrheit gesprochen, die durch ihre Verwurzelung im Geheimnis überdeterminiert ist und einen Überschuß an Sinngehalt besitzt. Darin begründet sich die Plurisemie der Symbole, deren Mehrdeutigkeit nur durch die symbolische Vermittlung selbst bestimmt ist, welche gleichzeitig *poietisch* (durch Schöpfung oder nachschöpfende Aneignung von Symbolen), *ethisch* oder auf andere bezogen und *logisch* ist: Der „lógos“ der Weisheit ist, wenn auch logisch, kein bloß theoretischer Logos.

Das „nosotros estamos“ bedingt also kein absolutes Wissen, wenn es gleich ein Wissen ums Absolute enthält. Es ist arm, da es das Absolute benötigt, um zwischen den Gegensätzen zu vermitteln; um das zu erreichen, was sein Sein begründet; um den Sinn des Lebens und des Todes zu erkennen und darin seinen Mittelpunkt zu finden. Es handelt sich demnach bei ihm um ein Heilswissen, das vor allem in Symbolen zum Ausdruck kommt. Das führt dazu, daß es nicht definitiv von einer abstrakten Theorie oder einem dialektischen System erfaßt werden kann, sondern immer wieder vom Absoluten her ethisch-symbolisch vermittelt werden muß.

Die ontologische Armut oder fehlende Selbstgenügsamkeit des „Wir“ geht der Vermittlung *voraus*, insofern das – phänomenologisch betrachtete – „Wir“ nicht a priori ohne sie auftritt. Es tritt *nach ihr* auf, insofern die Vermittlung ihm nicht zur Verfügung steht und sich nicht als absolutes Wissen darstellt. Sie ist aber auch *in* der Vermittlung selbst vorhanden, insofern das ethisch-religiöse Wissen des „Wir befinden uns“ keine volle Selbstreflexion, Selbstvermittlung und Selbstgenügsamkeit des Selbstbewußtseins zuläßt, sondern auf eine dem Selbstbewußtsein vorausgehende Erfahrung verweist, die es begründet, die aber nicht vollkommen durch die bewußte Reflexion aufgefangen werden kann, da sie ihre Wurzeln im Absoluten hat.

Eine andere Art, diese ontologische Armut auszudrücken, besteht in der Verwendung einer Terminologie, die aus der Linguistik stammt, so wie es C. Cullen vorschlägt. Der *semantische* Grund (oder Hintergrund) des „nosotros estamos“ bringt einen unerschöpfli-

¹² Mit dem Adjektiv „poietisch“ beziehe ich mich auf die schöpferische „poiesis“ (z. B. von Symbolen, von geschichtlich-symbolischer Handlung, usw.).

chen Fonds an Sinngehalt mit sich, da dieser symbolisch ist. Dieser Hintergrund wird *pragmatisch* in dem ethisch-politischen zwischenmenschlichen und dem ethisch-religiösen gottbezogenen Dialog ins Spiel gebracht, in dem diese Symbole ausgedeutet werden. Deshalb kann die daraus entstehende *Syntax* oder Logik nicht von vornherein vollständig festgelegt noch eindeutig sein.¹³ Die Mehrdeutigkeit der Symbole kann allerdings bestimmt werden – deshalb kann man von Theorie, Logik und Syntax reden –, ihre Bestimmung jedoch ist nicht die der absoluten Wissenschaft, sondern sie ist arm und kontingent, da sie nicht ausschließlich logisch ist, sondern auch ethisch und poetisch, und nicht in sich selbst, sondern im Absoluten ihren Mittelpunkt hat.

B) „Estar“ (Sich-Befinden)

Um das „nosotros estamos“ (wir befinden uns) zu beschreiben, haben wir das „Wir“ als Subjekt einer Volksgemeinschaft bestimmt, deren Wissen ethisch-symbolisch ist und deshalb kein absolutes Wissen, sondern ein ontologisch armes Wissen ist. In diesem zweiten Abschnitt soll das „estamos“ (befinden uns) erklärt werden. Diese Betrachtung bezieht sich nicht nur auf die Verbalkonjugation, die Darstellung des Subjekts in der ersten Person des Plural im Indikativ Präsens, die phänomenologisch von einem Wissen oder einer Erfahrung begleitet wird, die das Wir von seinem Sich-Befinden besitzt. Sie bezieht sich nämlich auch auf das „Sich-Befinden“ im Infinitiv, insofern es sich vom „Sein“ und vom „Geschehen“ unterscheidet.

a) Es muß allgemein festgestellt werden, daß das „Sich-Befinden“ aus philosophischer Perspektive (von dem Horizont des *Seins* her also, als *lógos* und Grund) der Name für eine frühere Schicht als die des Wir und seines Seins ist, früher als die Erde, auf der wir uns befinden, und als das Wissen von eben dieser Erfahrung. In diesem Sinn kann man sagen, daß das „Sich-Befinden“, obwohl es erfahren wird und in der Sprache genannt wird, sich *entzieht*. Die Eigenschaft, die es vor allen anderen charakterisiert, ist, somit „vor“gegeben zu sein oder dem (fertigen oder festgelegten) Sein, dem Sinn und der Freiheit voranzugehen, früher zu sein als das „Sein“ als „lógos“ und als „éthos“.

Eine solche erste Annäherung an das „estar“ als „Sich-Befinden“ findet sich schon bei R. Kusch, der diese Terminologie eingeführt hat und damit eine philosophische Möglichkeit des Spanischen nutzte. Kusch zufolge hat *Heidegger* in *Sein und Zeit* das „Vor-ontologische“ und Vor-prädikative schon gesehen, er hat es aber als „Sein“ verstanden und gibt ihm damit einen „Ur-ontologischen“ Sinn, d. h. er projiziert das Sein als „lógos“ in das „Vor-“ hinein, und gibt dem „Sich-befinden“ damit einen ur-ontologischen, nicht einen vor-ontologischen Sinn.¹⁴

In Verbindung damit glauben wir, daß für Kusch das „Sich-Befinden“ den Bereich ausfüllt, der im späten Heidegger von der „léthe“ (oder dem Verborgensein) im Verhältnis

¹³ Diese Unterscheidung zwischen Semantik, Pragmatik und Syntax stammt von Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior* (New York 1946). Sie dient dazu, eine der Grundstrukturen des Anm. 6 zitierten Werks aufzuzeigen.

¹⁴ Kusch bezieht sich mehrfach auf Heidegger, vgl. *El estar siendo' como estructura existencial y como decisión cultural americana*, in: II. Congreso Nacional de Filosofía – Actas, II (Buenos Aires 1973) 575 bis 579; vgl. auch: *América profunda* (Buenos Aires 1962) 97ff.; *El pensamiento indígena americano* (Puebla/México 1970) 360f.; unter den Werken Kuschs müssen, neben den genannten, noch folgende hervorgehoben werden: *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires 1975); *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires 1976); *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires 1978) u. a. m.

zur „alétheia“ (der Wahrheit als der Unverborgenheit) eingenommen wird. Es scheint uns, daß dieser „Entzug“ mit Heidegger und gegen Hegel nicht als dialektische Bewegung gedacht ist, sie ist aber, gegen Heidegger und mit Hegel, auch nicht als „ontologische Differenz“ gedacht, sondern als Vermittlung. Es handelt sich hierbei nicht um eine dialektische Vermittlung, sondern die Vermittlung ist symbolisch.

Das Reden, das (in allgemeinemenschlichem Sinn) diesen ursprünglichen und ersten Bereich zum Ausdruck bringt, ist das symbolische Reden. So sieht auch Ricoeur in seiner Unterscheidung zwischen Symbol und Metapher, daß das Symbol nirgends ganz von der Sprache erfaßt wird: Es wird nicht nur von der begrifflichen Sprache nicht ganz erfaßt – deshalb „gibt das Symbol zu denken“ –, sondern es wird auch von der metaphorischen Sprache nicht voll erfaßt. Daher spricht Ricoeur von einer gebundenen oder haftenden (am Heiligen, am Leben, an der Kraft . . . , und, können wir hinzufügen, an der Erde haftenden) Sprache. Mit dem Hinweis auf diese vor-semantische Dimension des Symbols, die jedoch nicht un-semantisch ist, weist Ricoeur in die Richtung, die von Kusch unter dem Namen des „estar“ (Sich-Befinden) ausdrücklich benannt wird.¹⁵

Wir meinen, daß auch der Begriff der „Lebenswelt“ des späten Husserl in diese Richtung zielt, obwohl man auch in diesem Fall fragen könnte, ob nicht das „vor-“ als „ur-“ verstanden ist, und damit das „Sich-Befinden“ als „Ur-Welt“.

Die Metapher, mit der man ausdrücken kann, was paradoxerweise unausdrücklich genannt werden muß, ist die der *Verwurzelung*, die wir schon verwendet haben, als oben von der Wurzelhaftigkeit des Wissens und von der geokulturellen Situationsgebundenheit des zustandsgebundenen Allgemeinen die Rede war. Das „Sich-Befinden“ wird damit zum „Woher“ der Verwurzelung, so wie sein „Wo“ und wie das „Wohin“ der Bergung, die zur Verwurzelung gehört.

Das „Woher“, das dem Wir Wurzeln gibt, *entzieht* sich. Es ist so unzurückführbar, daß es nicht ganz von der Selbstvermittlung der Vernunft, des Sinnes und des Grundes, noch von der Selbstvermittlung des Willens oder der Freiheit erfaßt werden kann: ihm haftet immer etwas Früheres, Ursprüngliches und Passives an, sowohl gegenüber dem Denken als auch gegenüber dem Wollen. Es kann von der Reflexion nicht vollständig vermittelt werden, obwohl es im Symbol und durch dieses vermittelt wird, ohne seine unfafßbare Unmittelbarkeit aufzugeben. Deshalb haben wir bei der Behandlung des „Wir befinden uns“ auf die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung und auf die *wechselseitige Einheit und Unzurückführbarkeit* des „Wir“ und des „Befinden uns“ angespielt sowie auch auf die der ethischen und religiösen Dimensionen, auf die der „horizontalen“ und „vertikalen“ Momente innerhalb des Ethischen, und die der „uranischen“ und „chthonischen“ Momente innerhalb des Religiösen. Die Frage nach dieser wechselseitigen Einheit und Unzurückführbarkeit und nach der symbolischen Vermittlung soll in dem dritten Teil vorliegender Arbeit aufgeworfen werden.

Das „Wohin“ der Bergung – die das andere Gesicht der Verwurzelung ist – wird in den Symbolen Mutter Erde und Heim ausgedrückt – den für Lateinamerika so typischen Erlebnis- und Symbol-Gestalten. Daher sind für diese Art des Denkens das Gefühl der *Zugehörigkeit* zur Erde und das *Vertrauen* ins Leben früher als die Distanz, die die kritische Frage, und als die Distanz, die der entwurzelnde Exodus hervorrufen, welcher durch das eschatologische Versprechen oder die ethische Infragestellung herbeigeführt wird. Diese Zugehörigkeit und dies Vertrauen nehmen der Erde und dem Leben ihre religiöse und

¹⁵ Wir beziehen uns vor allem auf Ricoeurs Artikel: Parole et symbole, in: Revue des Sciences Religieuses 49 (1973) 142-161. Der Satz „das Symbol gibt zu denken“ ist ein *Leitmotiv* im Werk Ricoeurs auf der Suche nach einem philosophischen Denken vom Symbol her.

transzendente Dimension nicht, sondern setzen sie voraus. Beide Arten der Distanz (die der Frage nach dem Sein einerseits, und andererseits die der Infragestellung durch Gottes Wort) haben ihre Vorbedingung in der Verwurzelung.

Das „Woher“ schließlich dieser Verwurzelung gibt den geokulturellen Ort der Universalität des Wissens an. Das schließt nicht die spekulative Frage nach dem Sein, noch die ethische Befragung aus, sondern es verhindert bloß, daß diese den „lógos“ und das „éthos“ von der Dimension des Symbols, der Fleischwerdung und des Chthonischen, trennen.

b) Aus dieser ersten Beschreibung des „Sich-Befindens“ kann eine zweite in enger Verbindung mit der ontologischen Armut des „Wir“, das sich befindet, abgeleitet werden: während für Kusch „Sein“ zu sagen auf ein schon konstituiertes Wesen hinweist, deutet der Ausdruck „sich befinden“ auf eine gewisse Vorläufigkeit und Unbestimmtheit hin.

So erklärt sich unsere Verwendung der Verben „ser“ (Sein) und „estar“ (Sich-Befinden), die wir, indem wir uns philosophische Potenzen der spanischen Sprache (und verwandter Sprachen, wie des Portugiesischen) zunutze machen, von ihrer Einheit und Differenz her denken. Beide Verben übersetzen das „esse“ (einai, sein, être, to be) ins Spanische, haben aber klar unterschiedliche Bedeutungen, die für Ausländer schwer zu erlernen sind. „Estar“ kommt von „stare“, stehen, fest, aber nicht unbeweglich stehen (und in diesem Sinn nicht wirklich dauerhaft stehen); es bedeutet eine Bestimmung, aber diese ist nicht wesentlich. „Sein“ dagegen kommt von „sedere“, Sitzen, und bedeutet das Bleibende oder wenigstens das Gebräuchliche, es richtet sich aufs Wesentliche in einer von vornherein ontologisch bestimmten und somit gut abgesicherten Art und Weise.¹⁶

Die bloße Gegenüberstellung der spanischen Ausdrücke „estoy enfermo“ (ich bin krank – ich bin es zufällig, nicht von Natur aus) und „soy enfermo“ (ich bin ein Kranker – bin es von Natur aus, oder von meiner Konstitution her, als sei diese eine zweite Natur) oder der Ausdrücke „estoy bien“ (*es geht mir gut*) und „soy bueno“ (*ich bin gut*) zeigen das schon genügsam. Wir sagen „estoy en el principio“ (ich stehe am Anfang, einer Arbeit, einer Entwicklung...), aber den Anfang des Johannesevangeliums übersetzen wir mit den Worten „en el principio era el Verbo“, und fahren dann fort „y el Verbo *estaba en Dios*, y el Verbo *era Dios*“.

Die Bedeutung des „estar“ ist also mehr umstandsbezogen: es ist ein festes Auf-den-Füßen-Stehen, aber in der Bereitschaft zu gehen, und drückt nicht das In-sich-Sein der Dinge aus, wie das Verb „ser“. Man könnte vielleicht das Bibelwort „ich bin der ich bin“ (*yo soy el que soy*) mit dem Satz ausdrücken „yo soy el que estoy“. Kusch sagt, daß Gott im Mythos nicht „ist“ (es), sondern „sich befindet“ (*está*): er befindet sich, insofern er durch die symbolische Erzählung und das rituelle Handeln zwischen den Gegensätzen vermittelt und dem Subjekt der Erzählung und der Handlung einen Mittelpunkt und Grund gibt und es erlöst, aber nicht ganz und definitiv, sondern immer von neuem erlöst.

¹⁶ Die konjugierten Formen des Verbs „ser“ stammen von zwei verschiedenen lateinischen Verben ab: die meisten von ihnen kommen von „esse“, ein guter Teil aber – darunter auch der Infinitiv – von „sedere“. Außer im Spanischen gibt es das nur im Portugiesischen. Allerdings kennen auch andere der romanischen Sprachen den Unterschied zwischen „ser“ und „estar“. Im Portugiesischen hat jedoch „estar“ einen engeren Bedeutungsradius als im Spanischen, und im Katalanischen ist er wiederum enger, und schließlich noch um etwas enger im Italienischen und Altfranzösischen (vgl. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* [Madrid 1954] Bd. II, 420 und Bd. IV, 194f.). Nach Kusch entspricht auf Quechua „cay“ dem „ser“ und „estar“, hat jedoch deutlich die Bedeutung von „estar“, denn „cay“ ist auch das Demonstrativpronomen (vgl. *América profunda*, 96). Wie auch immer, die Gedanken über das „estar“ gehen nicht auf philologische, etymologische oder grammatikalische Überlegungen zurück, sondern sie sind der Versuch, eine Erfahrung philosophisch zu formulieren.

c) Zum Schluß wollen wir versuchen, den vier Grundmerkmalen vom „Sein“, die *W. Marx* formuliert hatte, und den ihnen entgegengesetzten vom „Geschehen“ die entsprechenden Eigenschaften des „Sich-Befindens“ gegenüberzustellen. Wir wollen jedoch nicht bloß mit Worten spielen: vermittelt dieser Begriffe deuten wir auf eine dritte, von den beiden erwähnten verschiedene Dimension des Denkens hin, die allerdings die beiden anderen nicht ausschließt. Deshalb bleiben diese aufs „estar“ bezogenen Begriffe zum Teil nahe bei denen, die zum „Sein“ gehören, andere aber sind denen näher, die zum „Geschehen“ gehören, und deshalb können sie in ihren gegenseitigen Vermittlungen begriffen werden.

Wir sagten, daß das Sein in der von den Griechen herkommenden philosophischen Tradition vor allem als *Selbigkeit*, *Notwendigkeit*, *Intelligibilität* und *Ewigkeit* (die als *Gegenwart* gedacht wird) begriffen wird. Diesen Eigenschaften haben wir, um das Eigentümliche des Horizonts des Geschehens, der zum Glauben in die Schöpfung und in die Heilsgeschichte gehört, zu erfassen, die Begriffe der *Andersheit*, *Gratuität*, *Geheimnis* und *geschichtlichen Neuheit* entgegengesetzt. Bei dieser letzteren muß besonders das Moment der Zukünftigkeit unterstrichen werden, also des Versprechens und der Eschatologie.

Um zu versuchen, die Eigenschaften des „estar“ auszudrücken, die den beiden vorhergenannten Serien entsprechen, könnte man folgende Ausdrücke verwenden: I) *Mehrdeutigkeit*, die sowohl von der Identität als auch von der Andersheit unterschieden werden muß. Wir wollen mit diesem Wort einerseits die Überdeterminierung und Plurivalenz des Symbolischen hervorheben, das uneindeutig ist, aber nicht aus einer Armut heraus, sondern aus einem Reichtum; andererseits soll damit gesagt werden, daß es der rein logischen oder rein ethischen Bestimmung vorausgeht, wie oben schon gezeigt wurde: die Bestimmung ist nicht ausschließlich vom „lógos“ oder von der freien Andersheit her gegeben, sondern sie besteht in der wechselseitigen Beziehung beider mit der symbolischen Verwurzelung. II) *Schicksalhaftigkeit*, da es nicht um eine Notwendigkeit wie die intelligible Notwendigkeit – die wissenschaftlich ausdrückbar und vorhersagbar ist – noch um eine Gratuität geht, die von der Freiheit und der Gnade her verstanden wird. Es handelt sich um die besondere Notwendigkeit des Faktischen, auch wo uns dieses nicht verständlich ist, und um die Gratuität dessen, das für uns unerklärlich ist, weil ein blindes Schicksal waltet, oder weil mit uns ein Spiel getrieben wird. III) *Abgründigkeit*, die, wenn man sie auch durch Weisheit „wissen“ kann, nicht objektiv erkennbar ist, da sich sowohl in diesem Wissen wie in dem Symbol, das es ausdrückt, etwas „entzieht“, als Geheimnis, das nicht zum intellektuellen Problem werden kann. *Heidegger* spricht von einem solchen Sich-Entziehen, wo er die Wahrheit als Bewegung der *a-létheia* oder Un-Verborgenheit benennt, die von der *léthe* oder Verborgenheit her verstanden wird; *Heidegger* jedoch denkt für Kusch dieses als ur-ontologisches Entziehen. Wir haben vorher bei der Behandlung der dritten Eigenschaft des Horizonts des Geschehens vom „Geheimnis“ gesprochen; aber in diesem letzten Fall kann man im Geheimnis einen „logos amoris“ vorfinden, als das „Weil“ oder der geheimnisvolle Sinn, der zur Liebe gehört, so wie er z. B. in dem „amo quia amo“ Sankt Bernhards¹⁷ enthalten ist. Im Gegenteil, beim „Sich-Befinden“ kann von Liebe noch nicht die Rede sein. IV) Dazu kommt die *Unvorhersehbarkeit*, die das „Sich-Befinden“ charakterisiert, die es auch der vierten Eigenschaft des Geschehens annähert. In diesem letzteren Fall jedoch ist sie als das Unvorhersehbare gedacht, das von der gnädigen Freiheit gegeben wird, in dem anderen dagegen von der abgründigen Schicksalhaftigkeit her, die Freiheit und Gnade nicht

¹⁷ Bei dem „Weil“ denken wir an Heideggers Interpretation eines Satzes von Angelus Silesius, in: *Der Satz vom Grund* (Pfullingen 1957) 68 f.; wir wollen jedoch mit diesem Ausdruck den Sinn oder „lógos“ bezeichnen, der der Liebe, wie sie in dem Satz Sankt Bernhards gedacht ist, entspricht. Heidegger zielt auf etwas, das der Abgründigkeit des „estar“ näher ist.

ausschließt, sich mit ihnen aber nicht von sich aus identifiziert. Deshalb ist das zeitliche Moment, das im „Sich-Befinden“ zum Ausdruck kommt, das des *Anfangs* (arché), nicht so sehr also das Moment der Anwesenheit (wie in dem Horizont des Seins) wie das der Abwesenheit – die ja auch eine Art von Anwesenheit ist. Diese Anwesenheit in der Abwesenheit jedoch wird nicht von der Zukunft her begriffen, wie es bei der geschichtlichen Neuheit, die dem Geschehen und dem Versprechen zugehört, der Fall ist, sondern aus dem Gedanken an das Unvordenkliche und an eine zeitlose Vergangenheit.

Wollen wir alles über das „estar“ Gesagte in einer trinitarischen Terminologie zusammenfassen, so läßt sich sagen, der Standort des „Sich-Befindens“ kommt in dem *Ursprungslosen* zum Ausdruck, das negativ als Entziehung oder abgründiges Geheimnis genannt wird, während das *Noetische* oder das *Pneumatische*,¹⁸ die eher den Horizonten des Seins als „lógos“ einerseits und des kontingenten Geschehens andererseits zugehören, nicht so stark betont wird. Wollten wir die Terminologie *Stanislas Bretons* – der drei Möglichkeiten sieht, den Anfang metaphysisch zu begreifen¹⁹ – verwenden, so ist es offenbar, daß eine Metaphysik des „estar“ dem „Prinzip-Nichts“ näherstünde, das der negativen Ontologie und Theologie zugehört, als dem „Prinzip-Alles“ (das zum Begreifen des Seins als *hén kai pán* gehört) oder dem „Prinzip-eminencia“ (in dem eine Synthese des Seins und des Geschehens, das die unbegründete Schöpfung darstellt, hervorleuchtet). Breton jedoch charakterisiert, wo seine Schrift vom „Prinzip-Nichts“ handelt und sich am Neoplatonismus orientiert, dieses als ur-ontologisches, d. h. als „Prinzip“ und als „Nichts“ (im Gegensatz zum Sein). Die Verwendung des Verbs „estar“ kann einer Ur-Ontologisierung vorbeugen.

Vielleicht ist es nicht gelungen, mit den philosophischen Kategorien, die wir soeben angewandt haben, nämlich „Wir“ und „estar“ (Sich-Befinden), und die wir weiter unten verwenden werden, um die „symbolische Vermittlung“ zu erklären, das Allgemeinmenschliche voll zu erfassen, das in der situationsgebundenen Erfahrung Lateinamerikas verwurzelt ist, oder es wurden dabei andere wesentliche Aspekte vernachlässigt. Wir zweifeln jedoch nicht daran, daß die Erfahrung des „Wir“ als Volk, der Verwurzelung in der Mutter Erde und des symbolischen Denkens Momente des Allgemeinmenschlichen sind, die die Eigenart der lateinamerikanischen Kultur aufzeigen und die die Philosophie in ihren Beziehungen untereinander denken, benennen und ordnen muß.

III. Die symbolische Vermittlung

Bis hierher haben wir versucht, den neuen Ausgangspunkt philosophisch zu beschreiben, den wir in den neuen Ansätzen philosophischen Denkens in Lateinamerika erkennen zu können glauben: das „Wir befinden uns“ (nosotros estamos). Dabei haben wir einigermaßen analytisch das „Wir“ beschrieben und es dem „ego“ des neuzeitlichen „ego cogito“ gegenübergestellt, und haben das „Sich-Befinden“ (estar) in seiner Unterscheidung vom „Sein“ und vom „Geschehen“ behandelt.

¹⁸ Der Gegensatz „noetisch“ und „pneumatisch“ kommt von M. Blondel und seinem „trinitarisme unitaire“: auch Blondel spricht von einer vermittelnden Instanz zwischen beiden Polen (vgl. vor allem *La Pensée* I u. II [Paris 1934]); er neigt dazu, sie als „Sein“ zu denken, das Denken und Aktion verbindet (vgl. mein Buch: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* [Freiburg/München 1968] vor allem 173 ff.).

¹⁹ Vgl. S. Breton, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable* (Paris 1975) 175-192.

Um jetzt zum Schluß zu kommen, wollen wir einige *Fragen* aufzeigen, die sich daraus ergeben und auf die noch keine passende Antwort gefunden ist. Die spätere Ausarbeitung der Lösungen, die man schon erahnen kann, dürfte vielleicht einen vierten Schritt in der Entwicklung der philosophischen Richtung bedeuten, von der hier die Rede ist. Einige dieser Fragen und die möglichen Antworten darauf kreisen um den Schlüsselbegriff der *Vermittlung*, den wir „symbolische Vermittlung“ nennen wollen.²⁰

1. Die Bestimmung des Wissens

Weiter oben war von der Mehrdeutigkeit des Symbols die Rede, die in seiner Überdeterminierung und seinem Reichtum an Sinngehalt begründet ist. Das Symbol ist allerdings nicht jeder Interpretation offen, denn es läßt nur einen *bestimmten* Bereich gültiger Bedeutungen zu. Auch wenn es abstrakt gesehen keine vorausbestimmte oder feste, allgemein eindeutige Festlegung in sich trägt, „verliert“ es darüber hinaus an Mehrdeutigkeit, wenn es in konkreten Situationen und Kontexten auftaucht. Ein solcher Verlust der Mehrdeutigkeit ergibt sich – wie gesagt – nicht durch eine bloß theoretische Festlegung a priori, sondern der mehrdeutige und überdeterminierte semantische Hintergrund des Symbols wird erst durch sein Verhältnis zum Ethischen und zum Poietischen eindeutig bestimmt, so daß man eine logische Bestimmung von dem Wissen der Weisheit her erreicht. Dieses gegenseitige Verhältnis wird in dem ethischen Dialog und vermitteltst der symbolischen (poietischen) Vermittlung gegeben.

Mit einer anderen Terminologie sagten wir oben, daß diese Bestimmung des Wissens durch die gegenseitige Vermittlung des Semantischen, des Pragmatischen und des Syntaktischen hergestellt wird, so daß eine bestimmte, aber offene Syntax hergestellt wird, die folglich nicht vollkommen in einer Formel erfaßt oder dialektisch in einem System ausgedrückt werden kann. Diese Auffassung führt also zu der Frage nach der Art von *Logik*, die dahintersteht, und nach dem Rhythmus, in dem die Festlegung stattfindet. Sie führt auch zu der *epistemologischen* Frage nach der Möglichkeit eines *wissenschaftlichen* Verstehens, das nicht versucht, die Weisheit auf wissenschaftliche Begriffe zurückzuführen, sondern sie respektiert und, ohne sie ausschöpfen zu wollen, ihre Wahrheit in Begriffen erfaßt. Wenn dies möglich ist, kann es das natürlich nur aus einem neuen Wissenschaftsverständnis heraus, das nicht das neuzeitliche ist.

2. Die regelhafte Ordnung der Vermittlung

Die Frage nach der Bestimmung des symbolischen Wissens führt zu einer weiteren Frage: Wie man nämlich die *Vermittlung* in dem Zusammenspiel der drei oben genannten Dimensionen (des Logischen, Ethischen und Poietischen) denken kann. Denn dieses Spiel hat seine „Regeln“, und wenn man von Vermittlung spricht, so ist es, weil eine *Regelhaftigkeit* bzw. ein geordneter Rhythmus vorliegt.

Wir nennen diese Bewegung der wechselseitigen Vermittlung „symbolische Vermitt-

²⁰ In Rahners Theorie vom Symbol könnten reiche Beiträge zum Denken dieser Vermittlung gefunden werden; ich denke vor allem, aber nicht nur, an: Zur Theologie des Symbols, Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 275-312. Vgl. hierzu meine Arbeit: Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner, in: Wagnis Theologie – Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners, hg. von H. Vorgrimler (Freiburg i. Br. 1979) 94ff.

lung“, denn nur dabei wird das „Wir“ zum Subjekt der Weisheit, und nur vermittelt des Symbols wird sein Wissen bestimmt, d. h. vermittelt der symbolischen Handlung, der Handlung nämlich, die Symbole schafft oder sich aneignet.²¹ Auf diese Weise erreicht es in dem ethischen (vertikalen und horizontalen) Dialog einen weisen, begründenden Sinn, der seine Mitte im Absoluten hat und vom Absoluten her seine Mitte findet.

Es bleibt also die Frage offen, wie diese Vermittlung zu denken ist, ihr Verhältnis zum Unmittelbaren, das Zusammenspiel der Dimensionen, die in ihr aufeinandertreffen, und, schließlich, die Bewegung selbst, die das Symbol als wirkliches und wirksames konstituiert.

3. Identität und Andersheit

Eine dritte Frage verbindet sich mit den beiden vorausgehenden: wie man *die Identität in der Andersheit und die Andersheit in der Identität* der drei genannten Dimensionen denken kann. Denn weder die auflösende oder abstrakte Identität noch die dialektische Identität der Identität und der Nicht-Identität, noch die ontologische Differenz, noch die bloße ethische Andersheit (die für *Levinas* wirklich metaphysisch ist)²², noch eine bloß logische Analogie erklären die symbolische *Vermittlung* ganz, die im Zusammenspiel des Vorsemantischen, das dem Symbol eignet, mit dem Logisch-Weisheitlichen und dem Ethisch-Dialogischen vorhanden ist; keine von ihnen kann also die *Bestimmung*, Syntax oder Logik des Denkens voll erklären, das vom Symbol her und seinem Rhythmus entsprechend denkt, noch auch das Verhältnis der *Identität und Andersheit* der ins Spiel kommenden Dimensionen untereinander.

Diese dritte Frage ist nicht dieselbe wie die nach der Identität und Andersheit der drei metaphysischen Horizonte oder Perspektiven (Sein, Geschehen, Sich-Befinden), aber sie stehen damit in Verbindung. Daher ergibt sich auch ihre Verbindung zu dem geschichtlich-kulturellen Verständnis der lebendigen Verschmelzung des Erbes aus drei Kulturräumen (dem indianisch-amerikanischen, dem griechisch-römischen und dem jüdisch-christlichen) zum Kern dessen, was eigentlich Lateinamerika ist.²³

4. Die wechselseitige Befruchtung der drei Horizonte

Wir kommen mit dieser Frage auf metaphysischer Ebene an Probleme, die ans Herzgebiet der lateinamerikanischen Kultur und ihrer Zukunft rühren, wenn wir die Frage nach der *Identität und der Andersheit*, nach der *Vermittlung* (die dem Menschen – dem Wir und dem Ich – Grund, Zentrum und Sinn gibt) und der *Bestimmung* stellen, von der aus die Möglichkeit einer Wissenschaft erörtert werden kann, die in der Weisheit verwurzelt ist, um so zur weisen Einheit des Wissens zurückzukehren, aber den technisch-wissenschaftlichen Beitrag beizubehalten.

²¹ Ein weiteres Thema, das durchgedacht werden müßte, ist das der Beziehung zwischen dem rituellen Handeln und dem geschichtlichen Handeln, das auch symbolischen Inhalt hat, und die Wirksamkeit beider in der Sphäre des Seins und des geschichtlichen Geschehens.

²² Ich beziehe mich vor allem auf die beiden wichtigsten Bücher E. Levinas': *Totalité et Infini – Essai sur l'exteriorité* (La Haye 1961); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974). Enrique Dussel schlägt die Schreibweise Meta-physik vor, um die Ontologie der Metaphysik im Levinasschen Sinn hervorzuheben (vgl. *Para una ética de la liberación latinoamericana I und II* [Buenos Aires 1973]).

²³ Da ich vor allem den argentinischen Blickpunkt berücksichtige, bin ich auf das afrikanische Erbe in Amerika nicht ausdrücklich eingegangen. Ich glaube jedoch, daß der Horizont des „estar“ ihm nicht fremd ist.

Wir glauben, daß diese Überlegungen, von den strengsten metaphysischen Voraussetzungen her, bei der Lösung einer der Fragen, die durch die Bischofskonferenz in Puebla aufgekommen sind, richtungweisend sein können, der Frage: wie können sich *Strukturen* wissenschaftlichen Denkens, wirtschaftlicher Produktion und gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens herausbilden, die dem *ethisch-religiösen Kern* des lateinamerikanischen Kulturraums entsprechen, die aber nicht Strukturen der Unterdrückung, sondern Strukturen der Befreiung sind? In der Sprache Kuschs ausgedrückt handelt es sich darum, die Strukturierung des „Seins“ in Lateinamerika mit seinem eigentlichen „estar“ (Sich-Befinden) in Einklang zu bringen, so daß das „So“ eines „estar-*siendo*“ (im Befinden-Seienden) aus der Verwurzelung des „estar“ hervorstößt. Oder ist es etwa nicht möglich, die Fragen vom Horizont des Sich-Befindens aus zu stellen, ohne die wissenschaftliche und technische Rationalität aufzugeben, und somit in eine Art romantischen Denkens zurückzufallen?

Andererseits ist nicht nur die Beziehung des Horizonts des Sich-Befindens zu dem des Seins als „lógos“ und Grund, sondern auch zu dem des Geschehens zu betrachten. Vom christlichen Denken her nämlich ergeben sich auch andere Fragen: kann man den Horizont des Sich-Befindens, mit all seinem symbolischen und sogar mythischen Gewicht, mit seiner Wiederaufwertung des Chthonischen und Numinosen, mit dem Gewicht, das es auf den Begriff Erde, auf den Raum der Kultur und der Politik legt, mit seiner Wiederentdeckung der prä-kolumbischen Tiefe der amerikanischen Seele, kann man dies mit dem christlichen Verständnis von der Transzendenz Gottes, von der Schöpfung und der Heilsgeschichte, von der Universalität des Volks Gottes unter den Völkern vereinbaren? Oder ist es im Grunde eine Rückkehr zur mythischen Religiosität der amerikanischen Indianervölker und zu dem, was – seinen Neidern zufolge – der spanische Barock an Heidnischem in sich aufgenommen hatte, oder wenigstens eine Hinkehr zu einer neuen „Cristiandad“ (Christenheit), in der das Religiöse sich mit dem Ethischen, mit der Kultur und mit der Politik vermischt?

Die Antwort sowohl auf die Fragenreihe des vorletzten Abschnitts, die sich vor allem auf das griechische und neuzeitliche Erbe bezieht, als auch auf die des vorstehenden Abschnitts, die ausdrücklich vom christlichen Erbe handelt, wird, unserer Meinung nach, davon abhängen, von welchem metaphysischen Hintergrund her sie gestellt sind, nämlich von der Weise, wie die Einheit im Unterschied, die Vermittlung und die logische Bestimmung, von denen oben die Rede war, verstanden werden.

Wir glauben, daß das lateinamerikanische Denken noch nicht ausreichend auf diese Fragen eingegangen ist. Schon die Tatsache jedoch, daß diese Fragen jetzt aufgeworfen werden, eröffnet die Perspektive ihrer Beantwortung. Außerdem können schon Wege zur Lösung erahnt werden, die zeigen, daß eine philosophische Eigenheit vorliegt, die mit derjenigen zusammenhängt, welche wir untersucht haben, als vom „Wir“ und vom „Sich-Befinden“ die Rede war.

Wir meinen, die Antwort auf die oben geäußerten Fragen kann in einem tieferen Verstehen der symbolischen Vermittlung und ihrer Beziehung zur Analogie gefunden werden, wenn diese nur – in Einheit und Unterschied – nicht darauf beschränkt ist, die Analogie des Seins und die Analogie des Glaubens zu umfassen, sondern auch die Analogie des Symbols einschließt.²⁴

²⁴ In seinem Buch: *Pour une poétique de la foi – Essai sur le mystère symbolique* (Paris 1969) spricht J. P. Magnin von der „analogia symboli“, die für ihn eine Alternative zur „analogia entis“ der spekulativen Theologie (Thomasischer Prägung) und zur „analogia fidei“ der Barth'schen Dogmatik darstellt. Wir meinen im Gegensatz dazu, daß man die Beziehungen der drei Analogien untereinander denken mußte.