MThZ 77 (2026) 431–442

»From the Margins«

Lokale Theologien und die »loci-theologici-Lehre« im Dienst neuer Verortungen in Raum und Zeit

von Margit Eckholt

Eine Theologie »from the margins« – von den Rändern aus – hat sich ursprünglich in den verschiedenen befreiungstheologischen Ansätzen der Länder des Südens entwickelt. »Ränder« werden in den folgenden Überlegungen aus einer solchen Perspektive als produktive Orte theologischer Erkenntnis erschlossen. Unter Rückbezug auf die »loci-theologici-Lehre« wird eine »Epistemologie der Ränder« für eine je lokal verortete und zugleich interkulturelle Theologie fruchtbar gemacht. Eine solche Theologie ist von epistemischer Demut geprägt und steht im Dienst einer »Ekklesiogenese«, die sich am Evangelium Jesu Christi orientiert, das vor allem eine Ansage der Barmherzigkeit und Vergebung eines menschenfreundlichen Gottes ist, der zu seiner Zusage eines ‚guten Lebens' für die ganze Schöpfung steht.

1. Einführung: »Ränder« als produktive Orte theologischen Denkens

Im August 1976 fand die erste Konferenz der Ökumenischen Vereinigung der 3. Welt-Theologen und Theologinnen (EATWOT) in Tansania statt. Der tansanische Präsident Julius Nyerere, eine der großen Führungspersönlichkeiten des Globalen Südens und Sprecher der Länder der damals sogenannten »Dritten Welt«, hatte eine der Ansprachen gehalten. Die afrikanischen und asiatischen Länder versuchten in den Jahren nach Erringen ihrer Unabhängigkeit eigene, neue Entwicklungswege zu finden; Armutsbekämpfung, Bildungs- und Gesundheitsprogramme für die Landbevölkerung und die armen städtischen Schichten wurden in den Fokus gerückt. Ähnliche Bestrebungen setzten in Lateinamerika bereits in den 1960er Jahren ein, doch Militärputsche in Ländern wie Brasilien, Bolivien, Chile und Argentinien vereitelten oder erschwerten diese sozialen Entwicklungsprogramme. Die erste Versammlung von EATWOT war ein Ausdruck dessen, dass in allen Regionen des Globalen Südens seit Mitte der 1960er Jahre Theologien »from the margins«[1] entstanden sind, die im Ausgang von den veränderten politischen und gesellschaftlichen Kontexten de- und postkoloniale Bestrebungen und soziale Reformprogramme unterstützten. »Von den Rändern« meldeten sich neue »Akteure« und »Subjekte«, deren Stimmen das theologische Denken veränderten. Die lateinamerikanische

[1] Der Begriff der »margins«/»Ränder« wird in verschiedenen Publikationen zur Theologie der Befreiung aufgegriffen; vgl. hier nur: *Jörg Rieger* (Hrsg.), Opting for the margins. Postmodernity and liberation in Christian Theology, Oxford 2003; *Miguel A. De La Torre; Stacey M. Floyd-Thomas* (Hrsg.), Beyond the Pale. Reading Theology from the Margins, Westminster 2011.

Befreiungstheologie spricht vom »Hereinbrechen der Armen«, Gustavo Gutiérrez (1928-2024), „Vater" der Befreiungstheologie, schreibt: „Die Theologie der Befreiung beginnt bei den Fragen, die die Armen und Ausgebeuteten der Welt stellten, diejenigen ‚ohne eine Geschichte', die von dem Gesprächspartner der progressistischen Theologie arm gemacht und an den Rand gedrückt worden sind."[2] Vítor Westhelle, einer der gegenwärtigen brasilianischen Befreiungstheologen, benennt so als Entstehungsgrund der Befreiungstheologien die „eschatologischen Erfahrungen von Wissenszusammenhängen, die marginalisiert worden sind"[3]. Das „Hereinbrechen der Armen" ist messianische und eschatologische Grunddimension der Befreiungstheologien; diese sind in unterschiedliche Kontexte eingebettet, sie sprechen nicht „unisono", aber was sie zusammenhält, so Westerhelle, ist genau die „eschatologische Erfahrung, sich an den Rändern vorzufinden, an den Abbruchkanten zu hängen, an den Rändern der Systeme und Mächte, der Gebräuche und des Eigentums, der Zugehörigkeit zur Kirche und der Orthodoxie"[4]. Die Armen sind die „ohne Geschichte", ohne Verortung in den Räumen der Mächtigen, aber sie melden sich von den Rändern, und damit beginnt ein neues Schreiben von Geschichte, damit beginnt ein neues Bewusstsein für die „Lokalisierung" des Denkens, ein Aufbrechen der Verortung theologischer Arbeit und kirchlicher Identität in den Kontexten des Westens. Das bedeutet: Die Westkirche wird zur Weltkirche. Aus einer ekklesiologischen Perspektive hat dieser Prozess einer neuen Verortung in Raum und Zeit mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen, für die römisch-katholische Kirche ein bis heute andauernder Prozess, ihre Identität als Kirche – auf theologisch-institutioneller und geistlich-pastoraler Ebene – in der Vielfalt der Ortskirchen und in deren – synodalen – Zusammenspiel zu bestimmen. Wenn Karl Rahner in seiner immer wieder erinnerten Rede in der Katholischen Akademie in München nach Abschluss des Konzils vom »Anfang des Anfangs«[5] einer Weltkirche gesprochen hat, so ist die katholische Kirche sicher auch heute noch eine »Anfangende«, aber eine auf neue Weise »Anfangende« angesichts des Selbstbewusstseins, das seit dem Konzil in den Kirchen des Südens gewachsen ist, sicher auch in Verbindung mit politischen und kulturellen Prozessen einer neuen, sich von westlichen Einflüssen lösenden Identitätsbestimmung.

Entscheidend für diese neue Verortung in Raum und Zeit ist dabei der mit dem Konzil initiierte Paradigmenwechsel, dass sich die Kirche nicht mehr im „Gegenüber" zur Welt versteht, sondern als Kirche „in" der Welt. Die »participatio«[6], die gegenseitige Teilhabe,

---

[2] *Gustavo Gutiérrez*, The Power of the Poor in History: Selected Writings, übers. v. Robert Barr, New York 1983, 212; zitiert nach Vítor Westhelle, Eschatology and space. The Lost Dimension in Theology Past and Present, New York 2021, 75.

[3] *Vítor Westhelle*, Eschatology and Space, The Lost Dimension in Theology Past and Present, New York 2012, 73.

[4] Ebd.

[5] *Karl Rahner*, Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann, Andreas Batlogg; Albert Raffelt (Hrsg.), Freiburg i. B. 2012, 37.

[6] *Michel de Certeau*, »De la participation au discernement. Tâche chrétienne après Vatican II«, in: Christus 13 (1966) 518–537. Michel de Certeau unterstreicht in seinem Aufsatz den Aspekt der „participatio": Die Kirche ist das „sacramentum unitatis" – „'liée', par le Christ, à l'histoire entière de l'homme et à 'l'homme considéré dans son unité et sa totalité'." (520) Es ist eine „participation à une relation qui soit pour l'Eglise (et pour chaque chrétien) une expérience 'en esprit et en vérité'. Quelle expérience? Celle d'une altérité, nécessaire et

wird zum neuen Leitmotiv für das Verhältnis Kirche – Welt und auch für das Miteinander in der Kirche auf den unterschiedlichen Ebenen kirchlichen Lebens: zwischen den Ortskirchen, in den Ortskirchen zwischen Bischof, Klerus und Laien, zwischen Männern und Frauen etc. Gegründet ist dieser Gedanke der Partizipation im Ursprungsereignis des christlichen Glaubens: In Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Gottessohn, ist die Kirche als »Sakrament der Völker« und »Sakrament des Geistes« an die Geschichte des Menschen in seiner Einzigkeit und Gesamtheit gebunden, und darüber hinaus an den gesamten Kosmos, wie Paulus das Christusereignis interpretiert – das gibt den Kategorien von Raum und Zeit die größtmögliche Weite: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, / um durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen." (Kol 1,15-20, v. a. 20). Das ist der theologische – christologische – Grund für die vielen Aufbrüche der Nachkonzilszeit, der in Verbindung mit der aus der Sendung durch Jesus Christus erwachsenden pneumatologischen Struktur für die Kirche zu einem immensen Kulturwandel führt. Das Bewusstsein wächst, dass die lebendige Tradition der Kirche immer schon weit über den europäischen Kontext hinausgewachsen ist, aber dass nicht-europäische Traditionen aus einer westlichen Perspektive „marginalisiert" worden sind. Kirche und Theologie im „Westen" werden sich nun der „Kolonialität" von Macht und Denken bewusst, es bahnt sich so eine »neue Katholizität« an, auch in Verbindung mit ökumenischen, interreligiösen und vielfältigen kulturellen Dialogen. 60 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist dies im von Papst Franziskus initiierten synodalen Prozess und der Weltsynode (Oktober 2023 und Oktober 2024) auf neue Weise konkret geworden, ein Prozess, der von seinem Nachfolger Papst Leo XIV. fortgesetzt wird.[7] Das bedeutet: Was sich »from the margins« seit den 1970er Jahren gemeldet hat, verändert die „Mitte", „Zentrum" und „Peripherie" werden auf den Kopf gestellt, die Ränder werden zum »prophetischen«[8] Ort, der die messianische und eschatologische Dimension christlichen Glaubens auf eine neue Weise in das Bewusstsein rückt, auf dem Hintergrund der konkreten Schreie der Armen, der konkreten Erfahrungen von Ausgrenzung, Diskriminierung, die Menschen aufgrund von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Einbettung machen.[9]

---

pourtant irréductible, qui appelle un retour à soi, mais un retour qui est le geste, toujours recommencé, d'exister soi–même en se convertissant à la vérité qu'on professait déjà." (528)

[7] Vgl. *Margit Eckholt*, 60 Jahre Zweites Vatikanum. Ekklesiogenese im Zeichen von Synodalität und Interkulturalität, in: Stimmen der Zeit 243 (2025) 757–766.

[8] Im Synthesebericht der Weltsynode (nach Abschluss der ersten Phase) ist vom „prophetischen Rand" die Rede: *XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode*, Wie wir eine missionarisch-synodale Kirche sein können. Synode 2021-2024. Erste Sitzung (4.-29. Oktober 2023). Synthese-Bericht, in: https://www.synod.va/content/dam/synod/assembly/synthesis/german/2023.10.28-DEU-Synthesis-Report.pdf [zuletzt abger.: 03.07.2025]: „Das Volk Gottes ist umso missionarischer, je mehr es in der Lage ist, die Stimmen derer, die die Mission bereits leben, indem sie die Welt und ihre Peripherien bewohnen, in sich selbst als auch in den Organen der Partizipation zum Klingen zu bringen ... Sie feiern den Glauben, die Teilhabe und das Zeugnis sehr vieler Frauen in der ganzen Welt, die als Laiinnen und Geweihte das Evangelium verkünden und oft als erste zum Glauben erziehen, und nehmen ihren Beitrag besonders am ´prophetischen Rand´, an abgelegenen Orten und in sozial problematischen Kontexten wahr […]." (2.3)

[9] In den jüngeren Entwicklungen der Befreiungstheologie werden die ökologischen Herausforderungen mit einbezogen; *Leonardo Boff* hatte dies bereits sehr früh im Blick, Vítor Westhelle legt hier eine kreative, in den

Für die theologische Arbeit bedeutet dies einen „Paradigmenwechsel" – auch wenn der Begriff umstritten ist in den Debatten um die Konzilshermeneutik und Rezeption des Konzils –, es bedeutet eine „Horizontverschiebung", die in gewisser Weise „unerhört" ist; sie ist so neu, wie das Wirken des Geistes immer neu macht; sie erwächst aus der Vergegenwärtigung des Evangeliums im Geist. Für die in der westlichen Tradition gewachsene Theologie, die vor allem zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien von einem ungeschichtlichen und abstrakten Universalismus geprägt war, ist dies in der Tiefe ein »metanoia-Prozess«: sich daran zu erinnern, dass auch sie nur „durch und in den einzelnen Kulturen"[10] Gestalt annehmen kann und so in den veränderten geschichtlich-gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten der Weltgesellschaft ihre Aufgabe der Glaubensreflexion bestimmen muss. Es gibt keine Theologie, so Marie-Dominique Chenu, „ohne neue Geburt"; die Theologie ist der mit der jeweiligen Zeit „solidarische" Glaube; genau darin liegen »metanoia«, Bruch und Aufbruch der Theologie begründet.[11] Im Motu Proprio *Ad theologiam promovendam* vom 1. November 2023 ist Papst Franziskus auf diese Aufgabe der Theologie eingegangen, in synodalen Zeiten „kontextueller" zu werden und die den einzelnen Kontexten entsprechenden »Zeichen der Zeit« zu deuten.[12]

Die Umdeutung von Zeit und Raum, die »von den Rändern« benannt worden ist, ist im lehramtlichen Diskurs angekommen. In Zeiten der Synodalität in einer Weltkirche kann Theologie nicht anders als „lokal" sein, sie erwächst aus den verschiedenen Orten, an denen der Theologe und die Theologin tätig sind, das sind Ort an den »Rändern« oder »im Zentrum«, wobei beide lokalen Gegebenheiten von der Raum-Zeit des Evangeliums Jesu Christi relativiert werden, das alle Zeiten und Räume aufbricht und damit jede Menschenzeit und jeden Ort des Menschen in das „Zentrum" rückt. »Local theologies«, eine Begriffsprägung der 1970er Jahre, u. a. vom Missionstheologen Robert Schreiter reflektiert[13], sind nicht nur die, die in den Ländern des Südens entstanden sind; neue Lebensformen des Glaubens bilden sich in allen bewegten Kontexten der globalisierten Welt in einer spannungsreichen und kreativen Pluralität aus. Das sind ekklesiale Orte, die sich

---

spatial turn der Wissenschaften eingebettetes weiterführendes Konzept von »Marginalität« vor: Westhelle, Eschatology and space (vgl. Anm. 2). Dies kann im Rahmen der vorliegenden Überlegungen nicht weiter entfaltet werden.

[10] Vgl. *Marie-Dominique Chenu*, Préface, in: *Tharcisse Tshibangu*, La théologie comme science au XXème siècle, Kinshasa 1980, 7–9, hier 8–9: „[…] la théologie, les théologies (au pluriel), aujourd'hui dans des contextes humains nouveaux, sont appelées à chercher l'intelligence de la foi par et dans les cultures qui sont comme leurs terrains d'incarnation et qui expriment leurs valeurs par des voies et moyens autres que la 'raison' gréco–européenne."

[11] Vgl. *Marie-Dominique Chenu*, Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua, París 1985, 136: „C'est précisément l'effort dramatique du théologien de tenir dans la fragilité radicale des propositions où il l'incarne la perception réaliste de la réalité mystérieuse de Dieu: dialectique où sa puissance triomphe de sa débilité – dans la foi. 'Pas de théologie, sans nouvelle naissance.' La théologie, à ce point, n'est donc pas plus que la foi solidaire du temps; elle ne s'enracine pas dans l'histoire."

[12] https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html [zuletzt abger.: 15.12.2025].

[13] Vgl. *Robert Schreiter*, Constructing local theologies, New York 1985; *ders.*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.

mitten in der Dynamik und Fluidität des Lebens und in den fragilen, pluralen, spannungsreichen Räumen ausbilden, in denen Menschen leben, lieben und leiden. Mit dem Bewusstsein der „Verortung" erhalten Räume und die mit ihnen verbundene „Empirie" – Erfahrungen unterschiedlicher Art, die in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen reflektiert werden – neue Bedeutung für theologisches Arbeiten. In und aus diesen Räumen heraus muss die Theologie die Ansage des Glaubens reflektieren, und so gehört zu ihrer Aufgabe auch die „Kunst der Übersetzung" in und zwischen den vielfältigen Räumen. Dabei erinnert die Perspektive »from the margins«, wie sie sich in befreiungstheologischen Ansätzen entwickelt hat, daran, dass diese Aufgabe von vielen unterschiedlichen Subjekten wahrgenommen wird; an den »Rändern« leben, lieben und leiden Menschen, deren Würde oft mit den Füßen getreten worden ist (und wird), aber genau hier gibt es eine produktive und kreative wissenschaftliche Rationalität und eine Epistemik, die von Theologen und Theologinnen erarbeitet wird, die ihr theologisches Arbeiten in den Dienst der Menschen an den »Rändern« gestellt haben. Kommt es zu „Übersetzungen" zwischen den verschiedenen Kontexten, dann steht theologische Arbeit im Dienst einer Kirche als »Sakrament der Völker«, im Dienst einer »Ekklesiogenese«, die sich je neu orientiert am Evangelium Jesu Christi, das vor allem Ansage der Barmherzigkeit und Vergebung ist, eines menschenfreundlichen Gottes, der zu seiner Zusage eines „guten Lebens" für die ganze Schöpfung steht.

In den folgenden Überlegungen geht es darum, diese neue Verortung theologischen Arbeitens in den Kontext der Erneuerung der »loci-theologici«-Lehre zu stellen und diese so für die neue Gestalt theologischer Arbeit fruchtbar zu machen, dass diese vor allem den Entwicklungen »from the margins« Achtung schenkt. Auf dem Hintergrund der neuen Theologien »from the margins« kann dies zu einer Gestalt von Theologie führen, die von epistemischer Demut geprägt ist, die theologisches Arbeiten immer „lokal" verortet und dabei – in je neuen dynamischen Prozessen von Übersetzung – in einen kontinuierlichen interkulturellen Austausch stellt.

2. Die Erneuerung der »loci-theologici-Lehre« und die neue Bedeutung der »loci alieni«[14]

In der Nachkonzilszeit ist die topologisch strukturierte Erkenntnislehre, wie sie der spanische Dominikanertheologe Melchior Cano (1509-1560) in seinem Werk »De locis theologicis« (1563 veröffentlicht) in der Frühen Neuzeit entwickelt hat, wieder neu entdeckt worden. Vor dem Hintergrund des Humanismus, in dem geschichtliche Quellen neu erschlossen werden, hatte Cano den Versuch unternommen, den Prozess theologischer Er-

[14] Die folgenden Überlegungen sind weiter entfaltet in: *Margit Eckholt*, Fremdes – Grenzen überschreiten. Eine kreative Fortschreibung Melchior Canos für den Dialog der Kulturen, in: Elmar Klinger; Thomas Franz; Boris Hogenmüller (Hrsg.), Das Barock und die Theologie. Der Beitrag Melchior Canos zur Standortbestimmung der Kirche im 21. Jahrhundert, Baden-Baden 2024, 341–374; sowie *Margit Eckholt*, *Loci theologici* in Times of Synodality. Remarks on Theological Epistemology in Intercultural Perspectives, in: Perspectiva Teológica 56 / 3 (2024) 389–407.

kenntnis zu strukturieren. Die Frage „nach dem theoretischen Status historischer Quellen in der Theologie" erhält „eine solche Dringlichkeit, daß die Reflexion darauf zu Veränderungen führt, die rückblickend als der theologische Beitrag einer epochalen Weiterentwicklung des Wissenschaftsbegriffs aufgefaßt wird"[15]. Genau in diesem Zusammenhang sprechen die deutschen Systematiker Elmar Klinger und Peter Hünermann von Cano als dem Begründer der dogmatischen Theologie im modernen Sinn. Cano geht es darum, Kriterien für die rechte Tradition, für die Überlieferung des Wortes Gottes zu bestimmen, und er formuliert, in Anlehnung an die aristotelische Topik, aber gleichzeitig unter dem Einfluss der humanistischen Rhetorialdialektik eines Rudolph Agricola (dessen Werk *De inventione dialectica* wurde 1554 in Burgos gedruckt), „Orte", „topoi", die „für den Theologen eine methodische Hilfe zur Auffindung jeweils geeigneter argumenta" auf dem Weg theologischer Erkenntnisgewinnung darstellen sollen.[16] Cano formuliert zehn »loci«, wobei er zwischen »loci proprii« (wozu Schrift und apostolische Tradition, die Autorität der katholischen Kirche, der Konzilien und der römischen Kirche, der Kirchenväter und Theologen gehören) und »loci alieni« (dazu zählen die „ratio naturalis", die Autorität der Philosophen und der menschlichen Geschichte) unterscheidet.[17] Aufgrund der Feststellung verschiedener »loci theologici« und aufgrund der Differenzierung von »loci proprii« und »loci alieni« sowie durch das Zusammenspiel der verschiedenen »loci« auf dem Weg der Wahrheitssuche wird in Cano ein Vorläufer der neuen theologischen Ansätze gesehen, in denen die wesentliche „geschichtliche Vermitteltheit des Wortes Gottes"[18] herausgearbeitet wird. Die »loci«, so Peter Hünermanns Entwurf einer „topischen Dialektik des Glaubens" bilden die „Baugesetze des Überlieferungsgeschehens", in ihnen geht es um das „Interaktionsgeschehen, in dem sich das geistige Leben des Volkes Gottes ab-

[15] *Paul Petzel*, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994, 65. Zur »loci–theologici–Lehre« bei Cano vgl. *Elmar Klinger*, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg 1978; *Max Seckler*, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in: *ders.*, Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg 1988, 79–104; *Peter Hünermann*, Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens, in: Michael Kessler; Wolfhart Pannenberg; Hermann Josef Pottmeyer (Hrsg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen – Basel 1992, 577–592; *Bernhard Körner*, Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

[16] Vgl. *Körner*, Melchior Cano, De locis theologicis (wie Anm. 15), 147; zur Geschichte der Topik: *Petzel*, Was uns an Gott fehlt (wie Anm. 14), 57–64.

[17] *Cano*, De locis theologicis, LT I.III.2–11 (Die Cano–Ausgabe von Cucchi wird zitiert unter Angabe des Buches, des Kapitels und des Absatzes *Cano*, De locis theologicis, ed. T. M. Cucchi, Rom 1890); vgl. dazu *Hermann Josef Pottmeyer*, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Walter Kern; Hermann Josef Pottmeyer; Max Seckler (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 1988, 124–152, hier 133: „So sind die 'loci' Dokumentationsbereiche und Bezeugungsinstanzen wie Heilige Schrift, Kirche oder Konzilien, die als Heimstätten ('domicilia') der theologischen Argumente bezeichnet werden."

[18] *Pottmeyer*, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung (wie Anm. 17), 133. – Auf die Bedeutung, die den »loci alieni« zukommt, weist auch Max Seckler hin: Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos, in: Theologische Quartalschrift 187 (2007) 1–20, hier 9: „Für die theologische Erkenntnislehre bedeutet die Integration der loci adscriptitii in das System der loci theologici insgesamt eine enorme Horizonterweiterung." Seckler bezeichnet die loci proprii „als die der christlich-kirchlichen Glaubensüberlieferung eigentümlichen *kategorialen* Felder der theologischen Erkenntnis", die epistemologische Relevanz der loci alieni ist „*transzendentaltheologisch* begründbar" (9).

spielt“[19]. Eine solche topische Dialektik „gestattet es, mit kontingenten, geschichtlichen Realitäten vernünftig umzugehen, die sich der Episteme, ihren Prinzipien, Deduktionen und Konklusionen verschließen. Darüber hinaus eröffnet sie einen Weg, Streitfragen sachlich und im Hinblick auf einen vernünftigen Konsens zu entscheiden“[20].

Melchior Canos Weitblick bestand darin, neben den theologischen Orten im „eigentlichen Sinne“ die „fremden“ Orte für den theologischen Erkenntnisprozess erschlossen zu haben, aber in der Geschichte der Theologie blieben diese fremden Orte zum großen Teil unbestimmt, sie hatten – wurden sie überhaupt beachtet – eher akzidentellen Charakter für die Theologie, jedoch wenig Einfluss auf das theologische Arbeiten als solches. Auf dem Weg der Entdeckung der für Glauben und Glaubensverständnis wesentlichen geschichtlichen und kulturellen Vermittlungen sowie der neuen welt-kirchlichen Dimension christlichen Glaubens werden die „fremden Orte“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neu bestimmt, sie werden als für die theologische Wahrheitssuche wesentliche Erkenntnisquellen angesehen. Die »loci alieni« stehen in hermeneutischer Beziehung zu den »loci theologici proprii«, und das bedeutet, dass Theologie sich immer nur in der Bezugnahme auf „Fremdes“ – und umgekehrt von diesem her – vollzieht. So wird es möglich, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich durchsetzende neue weltkirchliche Dimension von Glauben und Glaubensverstehen in der Theologie so zu verankern, dass sie zu einem die Theologie bestimmenden und sie verändernden Moment wird. Die Bezugnahme auf Welt und Kultur in aller Vielfalt wird damit für die Bestimmung dessen, was Kirche ist, selbst konstitutiv.

Genau hier liegt die Bedeutung, die der »loci theologici-Lehre« als Grundgestalt theologischer Erkenntnislehre in synodalen Zeiten zukommt, in denen sich kirchliche Identität im lebendigen Austausch im „Innen“ und „Außen“ von Kirche, in vielfältigen und dynamischen Prozessen des Miteinanders ausgestaltet. Dazu gehören die Bereiche, die in den Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen des Konzils, vor allem in *Gaudium et spes*, *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae*, in den Zusammenhang der Entfaltung menschlichen Lebens und Zusammenlebens unter den Bedingungen der Moderne gestellt worden sind, die verschiedenen Lebensformen, die sich in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik ausbilden und die nur im Gespräch der vielen, im offenen Dialog der Kulturen und Religionen erfasst werden können. Eine neue Reflexion auf die »loci theologici-Lehre« kann es ermöglichen, mit Spannungen und Einsichten umzugehen, die in anderen kulturellen Kontexten auf dem Hintergrund der je eigenen Weisheitsgestalten wachsen und die in den interkulturellen Dialog der Theologien einzubringen sind. Ebenso kann es ermöglicht werden, den Ungleichzeitigkeiten in Einsichten in menschliche Grundvollzüge – die Frage nach der Beteiligung von Frauen im Amt, die Auseinandersetzung mit sexueller Diversität und unterschiedlichen Lebensformen – einen Raum in der theologischen Reflexion zu geben. Nur im Zusammenspiel der verschiedenen Orte und unter Achtung der »Zeichen der Zeit« und der pastoralen Herausforderungen kann Kirche einen Weg finden, ihre institutionelle Gestalt auf neue Weise zu bestimmen, so dass den vielfältigen

[19] *Seckler*, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‘loci theologici’ (wie Anm. 15), 82.
[20] Ebd.

Glaubenserfahrungen im Volk Gottes ein Raum eröffnet wird. Kirche kann in diesem Sinn „ihrer Sendung für die Menschen des gesamten Erdkreises nur nachkommen", so Peter Hünermann, „indem sie in sich selbst der Pluralität und rechtmäßigen Verschiedenheit Raum gewährt"[21].

Das ist der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegebene Ausgangspunkt, die »loci theologici-Lehre« in Zeiten der Weltkirche und einer von vielfältigen Spannungen geprägten globalen Weltgesellschaft kreativ fortzuschreiben, im Sinn eines lebendigen Überlieferungsprozesses als ein vom Geist geleitetes Geschehen in den vielfältigen Kommunikationsstrukturen der Welt. So trägt dann eine »loci theologici-Lehre« aus der neuen hermeneutischen Aufeinanderbezogenheit der eigenen und fremden Orte zu einem neuen ekklesiologischen Selbstverständnis bei, das Kirche als stets im Werden begriffen sieht, aus der kontinuierlichen Rückbesinnung auf den und „Bekehrung" zu dem, der ihr tiefster Grund ist: Jesus Christus, der „Gott mit uns", in dem Gottes Liebe und Leben „konkret" geworden ist, vor allem als Evangelium für die Armen und Marginalisierten und für die, denen Leben genommen wird.

3. Die »loci-theologici-Lehre« kreativ fortschreiben und die »Epistemologie der Ränder«

Die katholische Theologie im 20. Jahrhundert hat sich im Zeichen der „Geschichte" erneuert und damit vor allem an der Grundkonstante der Zeit orientiert. Der Dominikaner Marie-Dominique Chenu hat mit *Une école de théologie: le Saulchoir* (1937) das Grundlagenwerk einer geschichtlich orientierten und das Paradigma der Zeit ernst nehmenden Theologie geschrieben, das dann den Weg der Erneuerung für Theologie und Kirche bereitet; aufgrund der Intervention des Lehramts konnte es zwar nicht veröffentlicht werden, aber es hat doch den Weg der Erneuerung für Theologie und Kirche bereitet.[22] Ohne die Arbeiten dieser »nouvelle théologie« wäre der ekklesiologische Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht möglich gewesen.[23] Die Generation der (Nach-)Konzilstheologen hat weitere wissenschaftliche Grundlagen für ein geschichtliches Denken in der Theologie gelegt.[24]

---

[21] *Peter Hünermann*, Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in: ThQ 191 (2011) 126–147, hier 134.

[22] Vgl. *Marie-Dominique Chenu*, Une école de théologie: le Saulchoir. Avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua, Paris 1985; vgl. dazu: *Christian Bauer*, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir, 2 Bde., Münster 2010.

[23] Vgl. dazu *Margit Eckholt*, Die Ausbildung eines neuen »Stils« des Christlichen in gegenseitigen »Übersetzungsprozessen«. Eine Relektüre der »neuen Wege" der französischen Theologie, in: George Augustin; Markus Schulze (Hrsg.), Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben. Für Kurt Kardinal Koch, Bd. II, Freiburg i. B. 2015, 825–855.

[24] Vgl. Walter Kasper und Peter Hünermann in ihren Interpretationen von theologischen Ansätzen des 19. Jahrhunderts: *Walter Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Gesammelte Schriften Bd. II, Freiburg 2010; *ders.*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970; *Peter Hünermann*, Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis, in:

Nicht im Blick war jedoch das Raum-Paradigma, obwohl das „Ereignis" des Konzils die Kirche in neuen Räumen sehen lernt. Mit Ausnahme weniger Denker/innen – wie z. B. Otto Bollnow (1903-1991) – hat die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts und in ihrer Folge die Theologie die Kategorie des Raums ausgeblendet bzw. sie ist von den Nationalsozialisten nahestehenden Philosophen in ideologischer Hinsicht missbraucht worden. Erst heute, in Zeiten der Globalisierung, der Raum-Verschiebungen und Migrationen, in Zeiten, in denen die ökologischen Räume vor dem Kollaps stehen, meldet sich diese im »topographical« bzw. »topological« und »spatial turn« der Kulturwissenschaften.[25] In fundamental-ekklesiologischer Perspektive wird mit dem Perspektivwechsel von der West- zur Weltkirche über das neue Wahr- und Ernstnehmen der Fragen, Wünsche und Sorgen der Kirchen des Südens ein neues Raum-Denken möglich. Das wird aus sog. „westlicher" Perspektive eher an den »Rändern« der Theologie bedacht, in den Missionswissenschaften und einer kontextsensiblen praktischen Theologie oder Fundamentaltheologie, die in ihren Reflexionen auf Inkulturation und Interkulturalität das Raum-Denken einholen und im Dialog stehen mit den bezeichnenderweise so genannten »local theologies«, so die Formulierung von Robert Schreiter für die „kontextuellen" Theologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, die theologisches Arbeiten angesichts der Herausforderungen der jeweiligen kulturellen, ökonomischen, sozialen und religiösen Kontexte ihrer Weltregionen neu verorten. Theologien und Philosophien des „Südens" – in Lateinamerika die Befreiungstheologien und -philosophien, in Afrika die Theologien und kulturellen Weisheitsgestalten auf der Suche nach einer Gestalt afrikanischen Denkens, in Asien die Suche nach einem Dialog mit den großen Weltreligionen – stellen große Anfragen an die klassischen Gestalten europäischer Rationalität. Sie lassen die in der kritischen Philosophie der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts benannte »Dialektik der Aufklärung« konkret werden, die Brüche, die Schuld, die mit den unterschiedlichen Formen des Kolonialismus, Rassismus, des Machismo und der Misogynie verbunden waren und die sich in den vielfältigen Prozessen der politischen und kulturellen Eroberungen im Lauf der Geschichte angesammelt haben.[26]

Eine »Epistemologie der Ränder« bedeutet, konkrete Menschen in den Blick zu nehmen, die um ihr Leben kämpfen, weil es genommen wird angesichts von Armut, Arbeitslosigkeit, fehlenden Bildungsmöglichkeiten, Gewalt, Ausgrenzung, Rassismus oder Machismo. Sie als Subjekte wahrzunehmen bedeutet, mit den epistemologischen Ansätzen in einen Dialog zu treten, die sich in aller Vielfalt in den Ländern des Südens entwickelt

---

Michael Böhnke (Hrsg.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 109–135; *ders.*: Geschichte versus Heilsgeschichte, in: ThGl 90 (2000) 167–180; *ders.*, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie, Freiburg i. B. 1967.

[25] Vgl. *Margit Eckholt*, Glauben im bewegten Raum der Stadt. Neue Verortungen der Theologie im Gespräch der Kulturwissenschaften, in: Margit Eckholt; Guido Bausenhart; Linus Hauser (Hrsg.), Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünermann, Freiburg – Basel – Wien 2014, 341–369.

[26] Nicht eingegangen wird in diesem Aufsatz auf die »Ränder«, an die Frauen in Geschichte und Gegenwart von Kirche und Theologie gedrängt worden sind; der vorliegende epistemologische Ansatz holt aber – ohne dies hier zu entfalten – auch feministisch-theologische Ansätze vom Rand in die Mitte.

haben: mit Befreiungstheologien und -philosophien, mit weisheitlich-theologischen Ansätzen, die aus dem Dialog mit kulturellen und religiösen Traditionen und Ethosformen in den jeweiligen Kontexten erwachsen. Das sind Epistemologien, die sich aus und in dem interdisziplinären Gespräch mit anderen Wissenschaften entwickelt haben, mit Sozial-, Politik- und Wirtschaftswissenschaften, mit empirisch angeleiteten sozial- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen, deren Anliegen es ist, die Menschen „an den Rändern", das „Volk", die „Armen", die „Frauen", „Indigene" – wobei hinter jedem dieser Begriffe plurale Realitäten stehen – wirklich zu Gehör kommen zu lassen. Hier werden neue Zugänge zu dem erschlossen, was „Rationalität" ist, im Dialog mit weisheitlichen, poetischen und ästhetischen Zugängen zur Wirklichkeit und bezogen auf unterschiedliche Praxisvollzüge. Die »Ränder« sind prophetische Orte, weil sie aufdecken, wo Gott in der Geschichte handelt, von woher er zur „Umkehr" ruft, damit Gottes Reich in der Geschichte weiter angesagt werden kann. Von Gott zu sprechen setzt beim Handeln Gottes in der Geschichte an und darin bei der sich geschichtlich vollziehenden Freiheit des Menschen. Eine »Epistemik der Ränder« weist in diesem Sinn darauf hin, dass Theologie immer eine „praktische" und „politische Theologie" ist.

Aber auch sechzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist diese neue „Verortung" der Theologie noch lange nicht im Zentrum der theologischen Wissenschaftstheorie angekommen, wie sie sich in der westlichen – europäischen – Tradition entwickelt hat – trotz neuer Entwürfe, wie sie u. a. in Hans Waldenfels' „kontextueller Fundamentaltheologie" oder in Ansätzen „interkultureller Theologie" vorgelegt worden sind.[27] In jüngerer Zeit legen Studien zu Post- bzw. Dekolonialität und zum Rassismus diese Brüche in einer vertieften Weise offen.[28] Eine neue Gestalt von Denken wird gefordert, ein geschichtlich und kulturell eingebundenes Denken, das vermag, die dunklen Seiten der Kolonialität und eines eurozentrisch-exklusiven Denkens wahrzunehmen und Konsequenzen daraus zu ziehen. Mit dem Philosophen Paul Ricœur kann ein solches Denken als ein Denken in der Spannung von „Selbst" und „Anderem" verstanden werden; das ist ein philosophischer Ansatz, der die Subjektivitätsphilosophie cartesischer Herkunft aufsprengt und Denken aus dem Eingespanntsein in die konkrete Beziehung mit den vielen anderen erwachsen lässt. Dabei wird die Spannung zwischen Selbst und Anderem auf unterschiedlichen Stufen konkret, es sind die Geschichten, in die das Selbst mit sich, mit anderen, mit „Welt" – Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und Kultur – und auch unterschiedlichen religiösen Ordnungen „verstrickt" ist.[29] Der Andere oder Fremde, auf den das Selbst im Vollzug des Denkens je schon bezogen ist, ist kein „alter ego", auch kein

[27] Vgl. *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn – München – Wien – Zürich 1985; *Margit Eckholt*, Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; dies., Interkulturelle Theologie und Glaubensanalyse in globalen Zeiten. Methodische Überlegungen in fundamentaltheologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 100 (2016) 96–108; *Judith Gruber*, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013.

[28] Vgl. *Stefan Silber*, Postkoloniale Theologien, Tübingen 2021.

[29] Das Motiv des „In–Geschichten–Verstrickt–Seins" hat Ricœur Wilhelm Schapp entnommen: In Geschichten verstrickt, Wiesbaden 1976; vgl. dazu: *Paul Ricœur*, Zeit und Erzählung, Bd. 1, München 1988, 119.

abstrakter Fremder, sondern eine je konkrete Fremde, dem und der gegenüber ich mich im jeweiligen Moment und am jeweiligen Ort verhalten muss und dem- bzw. der gegenüber ich mich auch verfehlen kann.

Eine solche Gestalt von Denken ist sich dabei auch der eigenen „Positionierung", der Einbettung in einen konkreten – geographischen und kulturellen – Raum bewusst. Wenn hier auf Ricoeur Bezug genommen worden ist als Referenz für die Weiterentwicklung westlich-theologischer Erkenntnislehre, so ist sich dieses Denken – wie in den hier vorliegenden Überlegungen – der Einbettung in den europäischen Kontext bewusst, aber es versteht sich nicht als „eurozentrisches" Denken, vielmehr als ein Denken in der Dynamik von Selbst und Anderem, das das „Andere" nicht in das Eigene hinein vereinnahmt, sondern es vielmehr in seiner Eigenständigkeit und Widerständigkeit wahrnimmt. In dieser Aufeinanderbezogenheit von Selbst und Anderem muss Denken dabei in der Tiefe von einem Anerkennungsprozess geprägt sein, der die auf Universalität bezogene Wahrheit philosophisch-theologischen Denkens mit einer in Gestalten lebensweltlicher Rationalität eingebetteten Epistemologie verbindet. Anerkennung ist in diesem Sinn immer „konkret", auf die oder den anderen bezogen, der bzw. die mir im jeweiligen Moment und am jeweiligen Ort begegnet. „Universalität" ist, wenn davon gesprochen werden kann, so der französische Philosoph Paul Valadier, eine „beständige und fordernde Arbeit, dank derer sich das zerbrechliche Netz des gegenseitigen Verstehens knüpft"[30]. Das ist eine „Universalität", die aus und in den verschiedenen Verortungen des Denkens erwächst, in die die messianische und eschatologische Dynamik »from the margins« eingeschrieben ist und die im Sinn der topischen Dialektik in ein dynamisches Miteinander gebracht werden. So wird dann auf der Ebene des Denkens jeglicher Eurozentrismus (oder andere „-zentrismen") überwunden, und die Anstöße »from the margins« lassen auch westliche Traditionen in eine neue, dem Evangelium gemäße Weite hineinwachsen.

Der Rekurs auf die »loci-theologici-Lehre« – in ihrer erneuerten Form – trägt dazu bei, die spezifische Verortung in einzelnen Kontexten herauszustellen und die Notwendigkeit der „Übersetzung" in den anderen bzw. aus dem anderen Kontext deutlich zu machen. So gestaltet sich dann – in vielfältigen interkulturellen Dynamiken – ein lebendiges und performatives Geschehen theologischer Erkenntnis aus. Hier öffnen sich gerade im „Zwischen" für die Gestalt topischer Dialektik als innerer Struktur von Denken Räume, in denen die – zu findende – Wahrheit als „Ereignis" immer wieder neu wird und in performativen Vollzügen neue Praxis ermöglicht. Theologisches Denken ist nur als gemeinsame Wahrheitssuche der Vielen zu verstehen, es vollzieht sich in vielfältigen interkulturellen Bezügen und erschließt die Wahrheit christlichen Glaubens aus diesen Dynamiken

[30] *Paul Valadier*, La fausse innocence du relativisme culturel, in: Etudes 3871–2 (1997) 47–56, hier 55. Valadier bestimmt Universalität als „Öffnung zum Anderen" (53). Vgl. hier auch jüngere Entwicklungen in der politischen Theologie, die sich auf Ansätze der Philosophie der Alterität beziehen: z. B. *Jürgen Manemann*, Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie, in: Klaus Müller (Hrsg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 217–241, hier 226; vgl. die Studie von *Paul Ricœur*, Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt a. M. 2006, und aktuell *Hans Joas*, Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos, Berlin 2025.

heraus. Dabei erwächst es selbst aus und in je konkreten Räumen, und diese sind als hermeneutische Orte zentrale Bestandteile der topischen Dialektik, wie einer der lateinamerikanischen Gründerfiguren der interkulturellen Philosophie, der Jesuit Juan Carlos Scannone (1931-2019) bereits in den 1980er Jahren deutlich gemacht hat.[31] Wird dieser Gedanke vertieft, so wird deutlich, dass auf genau dieser Ebene der topischen Dialektik als neuer Grundvollzug theologischer Epistemologie eine Antwort auf den Vorwurf des Eurozentrismus, der „Kolonialität" westlichen Denkens und des „Vergessens" und „Ausschließens" des Anderen" in den Gestalten europäischer Philosophie und Theologie möglich wird. Denken steht immer, in seinem konkreten Vollzug, in der Begegnung mit den anderen, und dies „in concreto", in vielfältigen geschichtlich-gesellschaftlichen und kulturellen Einbindungen. Die Gestalt interkulturellen Austausches gehört zum Grundvollzug von Denken, und eine »Epistemologie der Ränder« ist dieser Gestalt eingeschrieben, damit interkultureller Austausch zu einem wechselseitigen Anerkennungsgeschehen wird.

A theology ›from the margins‹ originally developed in the various liberation theologies of the countries of the South. In the following considerations, ›margins‹ are explored from such a perspective as productive places of theological insight. With reference to the ›loci-theologici‹ doctrine, an ›epistemology of the margins‹ is made fruitful for a theology that is both locally situated and intercultural. Such a theology is characterised by ›epistemic humility‹ and serves an »ecclesiogenesis« oriented towards the Gospel of Jesus Christ, which is above all a proclamation of mercy and forgiveness, of a philanthropic God who stands by his promise of a ›good life‹ for all creation.

zum Gedenken
an den ersten Todestag
von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter Hünermann († 21.12.2025)

[31] Vgl. *Juan Carlos Scannone*, Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica, in: ders., Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires 1990, 183–217.