

BERICHTE

ANDREAS LIENKAMP

Der soziolethische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas

»Die Theologie oder Ethik der Befreiung interpretiert die Realität ›sub pauperum lumine‹, von den Armen aus. Ihre Schlußfolgerungen mögen hart, einseitig, apokalyptisch scheinen, wir glauben jedoch, daß sie ethische, evangelische, realistische Schlußfolgerungen sind.«

Enrique Dussel

Vorbemerkungen

Bei diesem Artikel¹ handelt es sich um einen »Literaturbericht« im denkbar weitesten Sinne. Es schien von dem vorliegenden Gegenstand her nicht angebracht, im Stil einer Sammelrezension auch nur die wichtigsten Beiträge (was sowieso an der großen Anzahl hätte scheitern müssen) auf knappstem Raum vorzustellen. Sinnvoller war eher ein systematisches Vorgehen, das sowohl die wesentlichen Aspekte der Materie vorstellt als auch den Lesern die wichtigsten Veröffentlichungen »zugänglich« macht. Letzteres soll zum einen durch den Hinweis auf zwei eventuell noch nicht allgemein bekannte Bibliographien von *Francisco Moreno Rejón*² und

¹ Dieser Aufsatz entstand in Zusammenarbeit mit meinem Bruder *Christoph Lienkamp*, wissenschaftlicher Mitarbeiter und Promovend an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau.

² *Francisco Moreno Rejón*, Información bibliográfica sobre la moral fundamental desde América Latina, in: *Moralia* 7 (1985), 213–231 u. *ders.*, Bibliografía latinoamericana sobre Moral Fundamental (1984–1986), in: *Moralia* 9 (1987), 157–164; anders als die Titel vermuten lassen, gehen diese Sammlungen weit über fundamentalmoralische Literatur i. e. S. hinaus. Auf folgende in diesem Artikel nicht zitierte oder erwähnte Veröffentlichungen seien die an der Thematik der Befreiungsethik interessierten Leser noch hingewiesen: *Moreno Rejón*, El tema del pecado en la teología Latinoamericana, in: *Páginas* 10, No. 73 (1985), 1–8 (Seperata) (dt. Zusammenfassung in: *ThiK* 8 [1987], Nr. 1, 106); *Julio Lois/José Luis Barbero*, Ética cristiana de la liberación en América Latina, in: *Moralia* 10 (1988), 91–118; *Benno Haunhorst*, Zur Diskussion um eine Ethik der

zum anderen über die in den Anmerkungen genannten Werke geschehen, die sich trotz Sichtung und Verwendung lateinamerikanischer Literatur schwerpunktmäßig aus hier zugänglichen Veröffentlichungen zusammensetzen.

Mit diesem Artikel soll auf der einen Seite die lateinamerikanisch-befreiungstheologische Sichtweise individual- bzw. sozialetischer Problemkreise den deutschsprachigen Lesern nahegebracht werden, auf der anderen Seite wurde diese Untersuchung durch die Notwendigkeit angeregt, die seriöse Kritik an der Befreiungstheologie und -ethik zu diskutieren. Dies ist nach der Kurzdarstellung dieser Einwände (I.) der zweite Schritt, dem das Unternehmen folgt, sich in einer begrifflichen (II.1.), historisch-gesellschaftlichen (II.2.) und inhaltlichen (II.3.) Weise dem Phänomen christlicher Befreiungsethik Lateinamerikas zu nähern. Bezogen auf deren Inhalt kommt dabei besonders das ethische Hauptkriterium der Hinwendung zu den Armen in den Blick, das paradigmatisch an *Enrique Dussels* Arbeiten aufgezeigt wird (II.4.). Anschließend wird die die Armut hervorbringende Sünde als zentrales Beispiel für die sozialetische Akzentsetzung betrachtet, worauf in knapper Form einige Voraussetzungen der Befreiung der Armen beleuchtet werden (II.5.). Zum Schluß soll im Sinne der thematischen Ausrichtung dieses Jahrbuchbandes als eine Art Zusammenfassung und Ausblick das Verhältnis von Individual- und Sozialetik in der Befreiungstheologie untersucht werden (III.); eine direkte, auch metakritische Auseinandersetzung ist dagegen nicht Aufgabe eines Berichts, der sich deshalb darauf beschränkt, die dazu unerläßliche Sachinformation wohlwollend und bestmöglich aufzubereiten.

I. ANLASS DIESES AUFSATZES

Dieser Beitrag knüpft u. a. an eine These *Franz Furgers* an, die dieser im Rahmen seiner Antrittsvorlesung in Münster und dann auch im letzten

Befreiung, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 28 (1985), 191–193; *Márcio Fabri dos Anjos* (Coord.), *Articulação da Teologia Moral na América Latina*, Aparecida 1987; *Ricardo Antoncich*, *La Doctrina Social de la Iglesia como Praxis de Liberación ante el Secularismo y el Materialismo*, in: *Medellín* 13 (1987), 74–90; *Karl Georg Zinn*, *Politische Ökonomie, Moral und Ethik der Theologie der Befreiung*, Arbeiterfragen Nr. 4/1988, hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen; *Raúl Fonet-Betancourt/Celina A. Lértora Mendoza*, *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*. Akte der ersten Germano-Iberoamerikanischen Ethik-Tage, Frankfurt–Bern–New York–Paris 1987; *Ismael García*, *Justice in Latin American theology of liberation*, Atlanta 1987.

Band dieses Jahrbuches vertrat. Neben einer sympathiebekundenden Würdigung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung werden dort kritisch »Defizite in der Theoriebildung« hervorgehoben: »Was somit hier vorliegt, ist ein Ansatz von hoher Problemsensibilität, der aber hinsichtlich der sozialetischen Theoriebildung doch noch nicht sehr weit gediehen ist³.«

Im gleichen Sinne vermißt *Alfons Auer* beim Schritt der Befreiungstheologie vom Glaubensimpuls zum konkreten Handlungskonzept »die rationalen Kriterien«, die ein solches Konzept erst legitimieren. Im Anschluß daran geht *Ulrich Rub* noch einen Schritt weiter, indem er in dem genannten Vorgehen sogar eine »Flucht vor der ethischen Rationalität« erblickt⁴. Aber nicht nur in bezug auf einzelne theoretische Mängel, sondern auch was die Entwicklung der Befreiungsethik als Ganzes angeht, werden Desiderate geäußert, so z. B. wenn *Werner Kroh* festhält, daß eine Veränderungsethik auf der Basis einer politisch-theologischen Hermeneutik erst noch geschrieben werden müsse⁵, oder wenn der befreiungstheologisch orientierte brasilianische Moraltheologe *Antônio Moser* ausführt: »Die Ethik der Befreiung befindet sich erst in einem Anfangsstadium. Sie ist der am wenigsten entwickelte Bereich der Theologie der Befreiung.«⁶

Marciano Vidal kritisiert in seiner Zusammenstellung von Anfragen seitens der »Ethik der Autonomie«⁷ unter der Überschrift »Die diskursive Schwäche der ›Befreiungsethik‹« deren Mangel an moraltheologischer Reflexion. Es gebe (1984) kaum spezielle Forschungsarbeiten und unter dem Vorhandenen »keine ausdrückliche, kritische und systematische Reflexion über die konzipierte, doch nie formulierte ›Befreiungsethik‹«. Es fänden sich nur Anspielungen an Ethisches, die nicht mehr seien als Reflexionsfetzen und Äußerungen von Besorgnissen⁸.

³ *Franz Furger*, Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch-evolutiven Ansätzen, in: JCSW 29 (1988), 17–28, hier 23.

⁴ Vgl. »Geschmack an der Freiheit vermitteln«. Ein Gespräch mit Professor *Alfons Auer* über Moraltheologie heute, in: HerKorr 39 (1985), 165–170, hier 167.

⁵ *Werner Kroh*, Katholische Soziallehre am Scheideweg, in: ThBer 14, Zürich–Einsiedeln–Köln 1985, 139–163, hier 151, Anm. 12.

⁶ *Antônio Moser*, Die Vorstellung Gottes in der Ethik der Befreiung, in: Conc 20 (1984), 121–126, hier 122.

⁷ Diese Anfragen macht er sich auch selbst zu eigen, vgl. *Marciano Vidal*, Läßt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen »Autonomie« und »Befreiung«, in: Conc 20 (1984), 154–159, hier 159.

⁸ Vgl. ebd. 156.

Wie lassen sich die hier kritisierten Mängel erklären? *Vidal* selbst beschränkt seine Kritik bemerkenswerter Dürftigkeit allein auf die in Veröffentlichungen schriftlich fixierte Befreiungsethik und stellt ihr eine »Überfülle von ethischem Engagement im Leben der Christengemeinden« entgegen, von denen sie ausgehe⁹. Sollte man deshalb wie *Dietmar Mieth* vorziehen, von einem »praktischen Ethos der Befreiung« statt von einer »Ethik der Befreiung« zu sprechen? Für *Mieth* liegt ein zentraler Grund für den »Vorsprung« der ethischen Praxis vor der ethischen Theorie (als theoretischer Praxis) in der unaufschiebbaren Notwendigkeit der praktischen Bewältigung der erdrückenden politischen und sozioökonomischen Probleme der Armen Lateinamerikas: »Unter der Perspektive der Befreiung tritt daher die Dringlichkeit des praktischen Ethos an die Stelle der Dringlichkeit der Begründung sittlicher Urteile aus der Vernunft des Menschen.«¹⁰ Das Ethos der Befreiung übergehe nicht einfach, so *Mieth* weiter, die Möglichkeit einer Ausdifferenzierung individueller Befreiung, aber es müsse die Prioritäten des Handelns notwendig anders setzen: »Die Probleme, wie sie sich oft vom Ethos der Autonomie her stellen, werden klein, wenn sie mit dem Leidensdruck der vielen, die kein konkretes Recht auf Leben haben, verglichen werden.«¹¹ *Dussel* geht noch einen Schritt weiter: Da der Aufbau des Gottesreiches in geschichtlichen Befreiungsprozessen, deren kollektives Subjekt die konkreten hungrigen Armen sind, den transzendentalen Bezugspunkt ethischen Handelns und Reflektierens darstelle, müsse man von hier her die Sittlichkeit menschlichen Handelns begründen. Erst dann könne man »sämtliche Probleme der moralischen Subjektivität stellen«, womit alle Moraltheologien begännen¹².

Einen weiteren wichtigen Beitrag zur Klärung der o.g. Einwände legt *Moreno Rejón* vor, der betont, daß sich Theologie und Ethik der Befreiung in einem eindeutig nichtakademischen Kontext entwickelten. Sie bestünden im Handeln und in der Reflexion der sich mit dem Volk engagierenden Christen. Trotz der anderweitig zahlreichen Publikationen zur Befreiungstheologie werde nämlich nur selten und in geringem Umfang jene gelebte und reflektierte Ethik ausformuliert und gegeben-

⁹ *Ebd.* 157.

¹⁰ *Dietmar Mieth*, Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?, in: *Conc* 20 (1984), 160–166, hier 162.

¹¹ *Ebd.*, 165.

¹² Vgl. *Enrique Dussel*, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: *Conc* 20 (1984), 133–141, hier 139 (auch abgedruckt in: *ders.*, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg [Schweiz] 1985, 137–152).

falls auch publiziert. Für *Moreno Rejón* erklären noch zwei weitere Aspekte den Anlaß für den Vorwurf, daß so wenig geschrieben würde und »das Geschriebene oft fragmentarisch, provisorisch und zufällig« sei: erstens könnten sich nur wenige Theologen und diese auch nur in begrenztem Umfang der Forschung widmen, da diese nur eine von vielen Aufgaben der Ethiker sei; zweitens machten diese zusammen mit den Armen die Erfahrung, daß oft genug auch da das Notwendige fehle, selbst wenn für die Theologen »nur« ein relativer Mangel an adäquaten technischen Voraussetzungen für ihre Arbeit vorliege¹³.

Wie auch im nächsten Abschnitt deutlich werden wird, versucht dieser Artikel (u. a.) eine Antwort auf die eingangs vorgebrachten Einwände aus der Sicht der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas. Sie stellt zunächst in einer ersten begrifflichen Annäherung den Gegenstand der folgenden Untersuchungen dar.

II. WAS IST UND WAS WILL DIE ETHIK DER BEFREIUNG?

1. Begriffliche Annäherung

Mary Christine Morkovsky vermittelt in ihrer »Bibliographie für eine Befreiungsethik«¹⁴ einen Eindruck von der Vielfalt und Internationalität dieser theologischen Strömung, die alles andere als auf den lateinamerikanischen Raum begrenzt ist. Dennoch bietet sich die Betrachtung dieses Subkontinents vor allem deshalb an, weil sich hier die Befreiungsethik zuerst und bis heute im weitaus stärksten Maße entwickelt hat.

Wenn man auch *Tony Mifsud* recht geben muß, daß es keine (»offizielle«) Definition einer Ethik der Befreiung gibt¹⁵, so finden sich dennoch bei verschiedenen Autoren Ansätze zu einer Begriffsbestimmung. Der folgende Versuch *Morkovskys* stellt dabei die wohl prägnanteste Version dar: »Die Befreiungsethik ist nicht etwa ein Zweig der Befreiungstheologie, sie ist vielmehr das alles beherrschende Thema.«¹⁶

¹³ Vgl. *Francisco Moreno Rejón*, Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung, in: *Conc 20* (1984), 115–120, hier 118.

¹⁴ Vgl. *Mary Christine Morkovsky*, Bibliographie für eine Befreiungsethik, in: *Conc 20* (1984), 173–176.

¹⁵ Vgl. *Tony Mifsud*, Die Entwicklung einer Ethik der Befreiung in den kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanum, in: *Conc 20* (1984), 127–132, hier 127.

¹⁶ *Morkovsky*, a. a. O., 173; dabei ist zu beachten, daß sich die Befreiungstheologie von ihrem Selbstverständnis her nicht auf (Sozial-)Ethik reduzieren läßt; vielmehr will sie immer Theo-logie sein, also Rede von Gott.

Der Widerspruch dieser Aussage zum eingangs wiedergegebenen Zitat *Mosers*, das doch gerade zu implizieren scheint, daß die Befreiungsethik ein *Bereich* der Theologie der Befreiung ist, löst sich auf, wenn man annimmt, daß der brasilianische Moralthologe sich hier auf das akademische Fach Moralthologie beschränkt¹⁷, während »Ethik« in der Befreiungstheologie im allgemeinen, wie zu zeigen sein wird, weitergefaßt wird. Jedenfalls ist *Morkovsky* eher im Sinne *Vidals* zu verstehen, der der gesamten Befreiungstheologie als einer Reflexion von der Befreiungspraxis her und auf sie hin eine »stark betonte moralische Dimension« attestiert. Sie weise »a *nativitate sua* eine unabweisbare ethische Prägung auf«. Gleichzeitig kritisiert er jedoch, daß das »An-sich-Reißen der ethischen Funktion« durch die Befreiungstheologie als Ganze zu einer »arge[n] ›Verquickung« von Ethik und Theologie bzw. der »beiden verschiedenen, wenn auch nicht voneinander trennbaren Momente der theologischen Ethik« geführt habe: der Ebene der »kategorialen« autonomen Rationalität der Ethik und der der »transzendentalen«, spezifisch theologischen Rationalität¹⁸.

Im Sinne des befreiungstheologischen Verständnisses der theologischen Reflexion als einem gegenüber dem befreienden Handeln von Christen zweiten Schritt muß die Praxis nach *Moreno Rejón* gemäß dem Theorietyp der Befreiungstheologie als einer »scientia practica«, als einer von der Praxis ausgehenden und auf sie abzielenden Wissenschaft¹⁹, zum Ausgangspunkt jeder Theologie und damit natürlich auch der theologischen Ethik werden: »So ist das Ziel und der Ankunftspunkt der Theologie eine neue Praxis. Aus diesem methodischen Postulat folgt die Unzertrennlichkeit der Theologie mit der Befreiung und der Veränderung der Welt.«²⁰ Es klingt wie eine direkte Entgegnung auf den von *Vidal* vorgebrachten

¹⁷ Vgl. *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 117: »In der Tat ist die in Lateinamerika auf akademischer Ebene (Hervorhebung von mir, A. L.) am meisten gelehrte Ethik eine Wiedergabe bzw. Wiederholung der europäischen Moralthologie«, und ebd., 118: »Der Mangel bezieht sich keineswegs auf die gelebte Moral und hat auch nichts mit der Vernachlässigung ethischer Fragen und Probleme zu tun, sondern es fehlen Untersuchungen, die die Themen einer Fundamentalmoral mit einiger Ausführlichkeit behandeln« (vgl. auch den Aufsatz *Antônio Mosers*, *Como se faz Teologia Moral no Brasil hoje*, in: *REB* 44[1984], 243–264, der nach dessen eigener Mitteilung [vgl. ebd., 243] zu seiner »Bestrafung« [»foi punido«] mit der Entlassung aus seinem moralthologischen Lehrstuhl an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio de Janeiro durch Kardinal *Eugênio de Araujo Sales* und dessen Weihbischof *Karl Joseph Romer* führte).

¹⁸ *Vidal*, a. a. O., 156 f.

¹⁹ Vgl. *Kuno Füssel*, Art. Theologie der Befreiung, in: *NHThG*, IV, München 1985, 200–211, hier 209; *Füssel* beruft sich auf *Thomas von Aquin*, S. th. I, q. 1, a. 4.

²⁰ *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 116.

Einwand einer unzulässigen »Verquickung« von Theologie und Ethik, wenn *Moreno Rejón* festhält, daß es von der zentralen Bedeutung einer authentischen Praxis (Orthopraxis) für den Kern des christlichen Glaubens her nur logisch sei, »daß diese Theologie in ihren Anfängen die notwendige Einheit und den Zusammenhang der verschiedenen theologischen Fachrichtungen herausstellt«²¹.

Bis 1974, so unterstreicht *Dussel*, sei die Theologie der Befreiung fast ausschließlich »Fundamentaltheologie« gewesen. Man habe das Werk eines grundlegend neuen theologischen Diskurses bei seinen Fundamenten beginnen müssen²², denn die »Praxis ist der Ausgangspunkt jeder Theologie, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht.«²³ Deshalb ist für *Dussel* der theologische Diskurs, der die Praxis beschreibe, die »prima theologia«, die erste oder fundamentale Theologie. Es gehe ihr um das Wesen und die grundlegende Struktur der Praxis sowie darüber hinaus um deren gegenwärtige Situation als Ausgangspunkt des Theologietreibens. Diese Situation als je bestimmter geschichtlich-gesellschaftlicher Ort muß deshalb besonders bedacht werden, da von ihm her bereits die ersten Fragen der Fundamentaltheologie gestellt werden: Der Theologe als ein konkretes historisches Subjekt steht – wie hier noch näher auszuführen sein wird – in einem durch seine Klassenzugehörigkeit, sein Geschlecht, seine Nationalität u. a. m. bestimmten Kontext. Dieser gesellschaftliche Kontext bildet zusammen mit dem Handlungsvollzug folglich für *Dussel* jene »Praxis«, von der aus die theologische Theorie entstehe²⁴: »Deswegen ist die Gemeinschaftsethik²⁵ die *Fundamentaltheologie* der Theologie der Befreiung, denn sie klärt deren Voraussetzungen, die *Bedingungen der Möglichkeit* des theologischen Diskurses überhaupt und insgesamt.«²⁶

Um diese Klärungen vornehmen zu können, wendet sich die Befreiungsethik den lateinamerikanischen Sozialwissenschaften zu. Ja, die »sozio-ökonomische Analyse wird zum integrierten Bestandteil theologischer

²¹ Vgl. ebd., 115 f., Zitat 115.

²² *Enrique Dussel*, Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988, 232 (im folgenden: EdG).

²³ Ebd., 225.

²⁴ Vgl. ebd. u. *ders.*, Befreiungsethik, a. a. O., 136.

²⁵ Zur Erläuterung dieses aus theoretisch-heuristischen Erwägungen gewählten, positiv besetzten Gegenbegriffs zur geltenden »Gesellschaftsmoral« vgl. *ders.*, EdG, a. a. O., 37.

²⁶ Ebd., 231.

Theoriebildung«²⁷, was dann auch die bedeutende Rolle der Themen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft innerhalb der Theologie und Ethik der Befreiung erklärt. Wenn aber der Ausgangspunkt für eine befreiungstheologische Ethik (ja für Theologie überhaupt) Praxis ist und diese dennoch nicht eine Art auf naturalistischen Trugschlüssen aufbauender Pragmatismus sein darf, so darf diese Praxis offenbar nicht als reine, humanwissenschaftlich erfaßte Faktizität verstanden werden. Für die Befreiungstheologie geht es bekanntlich um die befreiende Praxis der Armen: »... der Arme, seine Befreiungspraxis ... (ist) das grundlegende, primäre Moment. Die Ethik kommt danach, doch indem sie an erster Stelle die absolute Priorität des Armen bekräftigt: dieses armen Menschen, in dem sich als Anruf und absolute Verantwortung Christus, der arme, Gott selbst, enthüllt.«²⁸

So verstandene Praxis steht also unter dem Werturteil des Evangeliums und bedeutet eine prioritäre ethische Herausforderung an eine im christlichen Glauben wurzelnde Verantwortung, deren theologische Klärung befreiungstheologisch als schlechterdings zentral gilt. Denn wie die Theologie der Befreiung nicht ein Kapitel der Theologie ist, sondern »eine Art [Hervorhebung von mir, A. L.], die *ganze* Theologie zu betreiben«²⁹, so ist auch eine Moral der Befreiung keine Moral, die sich neben anderen Themen auch für die Untersuchung des Themas »Befreiung« interessiert³⁰. Der Kasus in der begrifflichen Kurzform dieser Genitiv-Ethik ist also, wie *Dussel* erläutert, ein genitivus obiectivus³¹. Eine Ethik *der* Befreiung will somit eine Ethik sein, die auf Befreiung hinzielt: »Die Befreiungsethik besteht in einem Neudurchdenken der Gesamtheit der Moralprobleme aus der Sicht und den Forderungen der ›Verantwortung‹ für den Armen, für eine geschichtliche Alternative, die es erlaubt, in Ägypten zu kämpfen, während der Übergangszeit in der Wüste zu wandern und das (geschichtliche) verheißene Land aufzubauen ... das stets gerichtet werden wird durch das eschatologische Land, das über jede

²⁷ *Füssel*, Theologie, a. a. O., 202; vgl. auch *Clodovis Boff*, Theologie und Praxis. Die erkenntnis-theoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München–Mainz 1983, 40: »Die Verknüpfung der Theorie mit der Praxis durch die SAV [sozial-analytische Vermittlung, A. L.] hat zum Ziel, die Theologie vor einem leeren Theologisieren zu bewahren, das unter bestimmten Umständen das Kennzeichen des *akademischen Zynismus* ist, wenn man den schreienden Skandal der hungernden und leidenden Massen unserer Welt bedenkt.«

²⁸ *Ders.*, Befreiungsethik, a. a. O., 138 f.

²⁹ *Ders.*, EdG, a. a. O., 221.

³⁰ Vgl. *Moreno Rejón*, Suche, a. a. O., 115.

³¹ Genitiv als Objekt einer Handlung. Vgl. *Dussel*, Befreiungsethik, a. a. O., 137.

geschichtliche Möglichkeit, es materiell hervorzubringen, hinausliegt«³². Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Zielpunkt wie das Grundkriterium dieses ethischen Ansatzes die so verstandene Befreiung ist. Mit ihren verschiedenen Dimensionen, also der historisch-soziologischen, der politischen, der ethisch-religiösen, der pädagogischen und der utopischen³³, ist sie das erkenntnisleitende Interesse³⁴ sowie die Zentralkategorie der Befreiungstheologie.

Dennoch ist eine abschließende Definition der Begriffe »Moral« und »Ethik« für die Befreiungsethik schwierig, da diese Termini bei verschiedenen Autoren aus methodischen Erwägungen einen vom allgemeinen Sprachgebrauch abweichenden neuen Bedeutungsinhalt zugewiesen bekommen. Da aber in diesem Artikel immer wieder auf die Begrifflichkeit von *Enrique Dussel* und *Clodovis Boff* zurückgegriffen wird, sollen deren Bestimmungen um eines besseren Verständnisses willen kurz aufgeführt werden. Zunächst unterscheidet *Dussel* ohne einen etymologischen oder theoretischen Anspruch aus heuristischem Interesse folgendermaßen: »Mit *Ethik* bezeichnen wir die Ebene der für jeden Menschen in jeder geschichtlichen Situation gültigen praktischen Forderungen. Wenn die Weltgeschichte als ganzes *eine* ist, so ist auch die Ethik *eine*. Unter *Moral* hingegen verstehen wir die konkrete Ebene, die auf ein geschichtliches System beschränkt bleibt ... Wie es eine Vielfalt geschichtlich-konkreter Totalitäten und darüber hinaus verschiedener Epochen gibt, so ist es eine historische und soziologische Tatsache, daß es *viele* Moralen gibt«³⁵. In seiner »Ethik der Gemeinschaft« verleiht *Dussel* dann den Wortgruppen um die beiden Begriffe »Moral« und »Ethik« einen stärker wertenden Charakter: »In diesem Buch beziehen sich (a) die

³² Ebd., 137; vgl. auch die »Definition« *Friedhelm Hengsbachs*, dessen Ansatz in Richtung einer »Art ›Befreiungsethik‹« tendiere: »Entsprechend einer Kreisbewegung des ›Sehen-Urteilen-Handeln‹ wird aus dem Erfahrungskontext sozialer Bewegungen eine Situation gesellschaftlicher Benachteiligung umfassend beschrieben, dann analysiert, mit vergleichbaren Situationen und ihrer Interpretation durch Bibel und kirchliche Überlieferung konfrontiert. Aus diesem Vergleich werden religiöse und sozialetische Optionen gefunden und praktische Handlungswege formuliert.« *Friedhelm Hengsbach*, Eine Art Befreiungsethik. Ski-Interview, in: *ski* Nr. 1, Sept. 1986, 5.

³³ Für eine nähere Umschreibung dieser Dimensionen vgl. *Leonardo Boff*, Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungdenken, in: *Johann Baptist Metz/Peter Rottländer* (Hrsg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München–Mainz 1988, 23–47, bes. 32f; vgl. auch *Gustavo Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München–Mainz 1984, 41 f, und *Füssel*, Theologie, a. a. O., 208 f.

³⁴ Vgl. *Mieth*, a. a. O., 166.

³⁵ *Enrique Dussel*, Läßt sich »eine« Ethik angesichts der geschichtlichen »Vielheit« der Moralen legitimieren?, in: *Conc* 17 (1981), 807–813, hier 807 (auch abgedruckt in: *ders.*, Herrschaft, a. a. O., 153–165).

Wörter ›Moral‹ und ›Moralität‹ etc. – die lateinischen Ursprungs sind – zunächst auf das praktische System der geltenden, etablierten Ordnung, die an der Macht ist. (b) Die Wörter ›Ethik‹, ›Ethizität‹ etc. – beide griechischen Ursprungs – bezeichnen dagegen die zukünftige Ordnung der Befreiung, die Forderungen der Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten sowie deren geschichtliche oder eschatologische Stellung im Heilsplan. So kann etwas ›moralisch‹ sein, aber nicht ›ethisch‹, und umgekehrt³⁶.

Bei *Clodovis Boff* hingegen tragen beide Begriffe eine positive Konnotation. Hier wird differenziert zwischen der theoretischen und praktischen Ebene: »›Moral‹ ist das konkrete gute Handeln. ›Ethik‹ ist das richtige Denken über das gute Handeln. Diese Unterscheidung entspricht der zwischen Theorie und Praxis.«³⁷

Zum Schluß dieser begrifflichen Annäherung sei noch darauf hingewiesen, daß im folgenden, wenn nicht eine besondere Akzentsetzung bestimmter Autoren hervorgehoben werden soll, durchweg von »›Ethik der Befreiung‹« (oder »›Befreiungsethik‹«) im Singular gesprochen wird, weil es für unsere Zielsetzung meist ausreicht, den Ausdruck »als die allgemeine Bezeichnung einer bestimmten Denkorientierung und eines entsprechenden gesellschaftlichen Handelns zu betrachten«³⁸. Dagegen wird von der »›Moralität‹« des konkreten Handelns bzw. der etablierten Ordnung nur am Rande die Rede sein.

2. Historischer und gesellschaftlicher Entstehungskontext

Es soll nun der Entstehungskontext der Befreiungsethik beleuchtet werden, da er nach dem Zeugnis ihrer Vertreter ein bedeutsames Moment für ihr Verständnis darstellt. Dabei wird eine These *Clodovis Boffs* zum Ausgangspunkt genommen, nach der die (praktische) Moral und die (theoretische) Ethik von gesellschaftlichen Voraussetzungen abhängen und auch selbst Widerspiegelung gesellschaftlicher Interessen und Praxis sind. Diese gesellschaftlichen Interessen und diese Praxis beeinflussten die »›Moral‹« und »›Ethik‹« sogar in stärkerem Maße als umgekehrt diese die Gesellschaft³⁹.

Jede Reflexion, also auch die ethische, sei, so ein Ergebnis der Philosophie der Befreiung, konkret situiert, abhängig von ganz bestimmten histori-

³⁶ *Ders.*, EdG, a. a. O., 37.

³⁷ *Clodovis Boff*, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: *Conc* 17 (1981), 775–780, hier 775.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. ebd.

schen und gesellschaftlichen Bedingungen. Dieser Kontext der lateinamerikanischen Wirklichkeit sei (so *Moreno Rejón* weiter) durch die Dialektik von Unterdrückung und Befreiung geprägt. Daraus sei ein Bewußtsein dafür gewachsen, daß das zentrale Stichwort zur Erklärung der Rückständigkeit und des Elends Lateinamerikas in der Kategorie der Abhängigkeit liege, die den ursächlichen Zusammenhang zwischen Reichtum und Armut herausstelle. Warum Lateinamerika ein bevorzugter Entstehungsort der Befreiungstheologie und -ethik wurde, begründet *Moreno Rejón* folglich mit dem Zusammenspiel zweier Phänomene. Einmal sei sich dieser unterdrückte Kontinent seiner selbst bewußt geworden und habe sich mit Entschiedenheit der Aufgabe seiner Befreiung angenommen. Dann aber gebe es zugleich ein gläubiges Volk sowie immer zahlreicher werdende christliche Gemeinschaften, die motiviert aus ihrem Glauben die Notwendigkeit entdeckten, sich aktiv am Befreiungskampf zu beteiligen⁴⁰. Die Befreiungsethik habe also (so *Dussel*) geschichtlich als ein theologisch-philosophisches, theoretisches Vorhaben begonnen, mit dem Ziel, eine nach dem Scheitern reformistischer, desarrollistischer Entwicklungskonzepte entstandene Praxis zu erhellen, eine Praxis, die – wie wir noch sehen werden – sich dem System des peripheren Kapitalismus als Ganzem entgegenstelle⁴¹.

Weil – wie im vorangehenden Punkt hervorgehoben wurde – die Befreiungsethik im Zentrum der Theologie der Befreiung steht, kann diese für *Moreno Rejón* aus zwei Gründen sogar als die »moralischste« Theologie bezeichnet werden: einmal weil – wie gezeigt – von ihrer Methodologie her die Orientierung an der Praxis als Ausgangs- und Zielpunkt in ihrem Zentrum stehe und zum zweiten, weil sie von jedem Ethiker als »conditio sine qua non« der moraltheologischen Arbeit fordere, an dem Engagement und der Praxis der Befreiung mitzuwirken. In der Verbindung mit dem Leben der christlichen Gemeinden und der Bewegung des Volkes solle er in den gesellschaftlichen Konflikten Partei ergreifen, indem er sich die Perspektive der Armen (als Grundoption im Sinne des evangelischen Auftrags und natürlich nicht hinsichtlich jeder konkreten Beurteilung von

⁴⁰ Vgl. *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 117.

⁴¹ Vgl. *Dussel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 134 f; zu seinem Verständnis des Begriffs »desarrollismo« vgl. ebd., 140, Anm. 24: »Der negative, despektierliche Begriff ›desarrollismo‹ (von ›desarrollo‹ = Entwicklung) will auf den falschen, ideologischen Charakter der ›Lehre von der Entwicklung‹ (und der ›Entwicklungshilfe‹) europäisch-nordamerikanischer Herkunft hinweisen . . . Man will partiellen Auswirkungen abhelfen und verschlimmert dabei das Übel, indem man nicht die globalen, strukturellen Ursachen der ›Krise‹ anpackt.«

Sachfragen und politischen Entscheidungen⁴²) zu eigen mache, d. h. seine ethischen Reflexionen in den Dienst der Interessen des armen Volkes stelle. Er könne sich nicht auf die Rolle eines reinen Beobachters oder Interpreten der Wirklichkeit beschränken⁴³. Obwohl solches Engagement aus persönlicher Betroffenheit die Gefahr einer Überidentifikation, die entfremdete Momente im Standpunkt der Armen übersehen könnte, nicht unbedingt ausschließt, ist es wegen der aus befreiungsethischer Sicht unverzichtbaren Nähe zu den Armen selbstkritisch im Glauben an die Heilsbotschaft Jesu Christi zu wagen.

Die Beteiligung des Theologen – so schreibt auch *Gustavo Gutiérrez* – an dem »ersten Akt« des Engagements in der geschichtlichen Befreiungspraxis und der darauf bezogenen Wortverkündigung sei eine unerläßliche Bedingung für seine Arbeit: »Was nachträglich kommt, ist die Theologie, nicht der Theologe.« Er müsse ein »organischer Intellektueller« sein: »organisch verbunden sowohl dem volksbezogenen Befreiungsprojekt als auch den christlichen Gemeinden, die ihren Glauben aus der Option für dieses Vorhaben leben«⁴⁴. Diese organische Verbindung impliziert, daß eine Theologie sowie eine Ethik der Befreiung »nicht in Arbeitszimmern und Labors mit Klimaanlage« entstehen, sondern »vielmehr in der erstickenden tropischen Hitze einer Kirche, die nichts mit einer Welt des Fortschritts zu tun hat, sondern mit einer ›Unter‹-welt vieler Menschen, denen das Lebensnotwendigste genommen ist«⁴⁵.

Wie oben schon erwähnt, macht *C. Boff* auf die enge Verbindung zwischen »Moral« und »Ethik« einerseits und deren gesellschaftlichen Voraussetzungen andererseits aufmerksam. Für das Handeln wie für die Theologie eines Theologen bedeutet dies, daß Differenzen bezüglich der (praktischen) moralischen Verhaltensweisen und der (theoretischen) ethischen Vorstellungen weitgehend ihren unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen und Auffassungen entsprechen⁴⁶. Diese für das befreiungstheologische Verständnis typische Betonung der Beeinflussung der ethischen Erkenntnis durch den praktischen gesellschaftlichen Standort

⁴² Denn – wie auch *Dussel*, EdG, a. a. O., 92 u. 134, schreibt – die Unterdrückten verinnerlichten manchmal die herrschende »Moral« und reproduzierten das Unterdrückungssystem. Dabei sei ihre Praxis in dem Maße, in dem sie unterdrückt werden, entfremdet, nachahmend und konsumierend. Von daher kann sich die grundsätzliche Option für die Armen im Einzelfall auch gegen deren so entfremdete Praxis richten.

⁴³ Vgl. *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 115 u. 118 f.

⁴⁴ *Gustavo Gutiérrez*, *Die historische Macht der Armen*, München–Mainz 1984, 75; der Begriff des »organischen Intellektuellen« ist *Antonio Gramsci* entlehnt.

⁴⁵ *Moser*, *Vorstellung Gottes*, a. a. O., 122.

⁴⁶ Vgl. *C. Boff*, *Soziallehre*, a. a. O., 775.

faßt *Mieth* mit folgenden Worten zusammen: »Wer nicht in praktischer Solidarität bereits an der Befreiung arbeitet, vermag auch nicht ethisch zu handeln. Wer nicht teilnimmt an der Inspiration der sittlichen Erkenntnis, der praktischen Vernunft, die im gemeinsamen Handeln erst erfolgt, dessen Urteil fehlt die aus der Betroffenheit stammende Kraft der Überzeugung. Er reflektiert *über* die Praxis, nicht *in* ihr. Damit behauptet er eine scheinbare Neutralität des sittlichen Urteils, die es nicht gibt.«⁴⁷ Im Licht dieses engagierten Entstehungskontextes muß nun nach dem Kern der Befreiungsethik, nach ihren Grundfragen und Hauptzügen gefragt werden.

3. Der Kern der christlichen Befreiungsethik

Im Zentrum der Befreiungstheologie und -ethik, die ihre Quellen sowohl im biblischen Ethos⁴⁸ als auch in lateinamerikanischen Kulturtraditionen⁴⁹ sowie in noch näher zu kennzeichnenden philosophischen Ansätzen besitzt, steht die Option für die Armen und deren Befreiung. Diese Option betrifft sowohl die Praxis als gelebten Vollzug als auch die diesen reflektierende Ethik, die so selber Teil jener Praxis ist. Bei *Dussel* wird diese Grundoption zum Maßstab schlechthin: »Die christliche Ethik, die Praxis, welche die Praxis Christi nachahmt, hat ihren Ort in der Beziehung der Handelnden selbst . . . und bejaht diese oder lehnt sie ab, unterstützt sie oder verändert sie aufgrund des absoluten Kriteriums: ›Befreie den Armen, den Unterdrückten!‹«⁵⁰ Eben darin liegt das erste, »absolute«, stets gültige und doch konkrete Prinzip der Befreiungsethik, ein Imperativ der praktischen Vernunft⁵¹.

⁴⁷ *Mieth*, a. a. O., 165.

⁴⁸ Vgl. *Clodovis Boff/Jorge Pixley*, Die Option für die Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, 34–122; vgl. auch *Bernhard Fraling*, Basisgemeinden als Orte der Normfindung und als kritisches Potential der Volkskirche, in: *Elmar Klingner/Rolf Zerfaß*, Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984, 98–110, hier 103: »Es liegt also in diesem ethischen Erkennen [in den Basisgemeinden, A. L.] eine erheblich höhere Akzentuierung der Motive des Glaubens vor, als wir das gewohnt sind, ohne daß sie zu einem Glaubenspositivismus im ethischen Erkennen führen. Im Gegenteil: Gerade der Glaube macht hellhörig für die wahren Rechte des Menschen.«

⁴⁹ Vgl. *Raúl Fomet-Betancourt*, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: *StZ* 203, 110 (1985), 231–240, hier »Die Bedeutung der Kulturtradition Lateinamerikas«, 237–240.

⁵⁰ *Enrique Dussel*, Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft, in: *Conc* 16 (1980), 740–747, hier 742 (auch abgedruckt in: *ders.*, Herrschaft, a. a. O., 166–181).

⁵¹ Vgl. *ders.*, EdG, a. a. O., 64.

Diese Kennzeichnungen sollen im folgenden aufgeschlüsselt werden, wobei zunächst gezeigt werden soll, inwiefern dieser Maßstab für die Befreiungsethik ein »ethischer« (*Dussel*), also »kategorischer«, »absoluter« sowie »allgemein« bzw. »stets gültiger« Imperativ ist und nicht eine »moralische« (*Dussel*), »partielle« bzw. »partikulare« Handlungsanleitung, die sich nur Universalität anmaßt. In einem zweiten Schritt geht es dann darum zu zeigen, wieso die Befreiungsethik trotz der festgestellten »Absolutheit« des Prinzips dennoch behauptet, daß es nicht »abstrakt«, sondern »konkret« sei, was auf den ersten Blick nicht ganz widerspruchsfrei zu sein scheint.

Allgemeingültig und »absolut«

Für *Kuno Füssel* handelt es sich bei dem Kriterium »Befreie den Armen, den Unterdrückten!« um den *kategorischen* Imperativ der Befreiungsethik (»handle so, daß die Folgen deines Handelns die Befreiung des Armen fördern«). Kategorisch sei er in dem Sinne, daß hier nicht eine *partielle* Handlungsanleitung vorliege, sondern daß im Gegenteil die bei allen ethischen Begründungen »unaufgebbare *Allgemeingültigkeit* der Handlungsbasis« erreicht würde, denn es würden nicht nur alle Menschen – wenn auch in unterschiedlicher Weise: die einen als Betroffene, die anderen als Mitverantwortliche – angesprochen, sondern in diesem Prinzip konvergierten auch die für eine menschenwürdige Gesellschaft unaufgebbaren Grundwerte von Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und Frieden⁵².

Diese Universalität des obersten befreiungsethischen Prinzips muß jedoch näher erläutert werden, denn der Grundsatz »Befreie den Armen, den Unterdrückten!« ist nach *Dussel* kein »universales« Prinzip im Sinne einer Universalität, »die in Wirklichkeit Partikularität ist, welche sich Universalität anmaßt«⁵³. Eine solche unberechtigte Anmaßung trägt in den Augen der Befreiungsethik imperialistische Züge, in dem Sinne, daß eine regionale Sicht ihre Regionalität verläßt und sich ausbreitet. Deshalb gehört der Ausschluß solcher Vermessenheit zu den (befreiungs-)ethischen Postulaten.

Zur näheren Erläuterung dieser These sei hier auf *Jürgen Habermas* verwiesen, der ganz im Sinne der Kritik *Dussels* an einer stillschweigenden

⁵² Vgl. *Kuno Füssel*, Messianische Befreiungsethik als Grundlage einer theologischen Ökonomiekritik, in: *Ökonomie und Ethik. Die Herausforderung der Arbeitslosigkeit*, hrsg. von *Hartmut Przybylski*, Bd. 2, Frankfurt 1985, 119–152, hier 136 (Hervorhebung von mir; A.L.).

⁵³ *Dussel*, EdG, a. a. O., 86; dadurch wird auch verständlich, wieso *Dussel* schreibt, daß das befreiungsethische Prinzip zwar »absolut«, aber nicht universal sei (vgl. ebd., 82).

Erhebung eigener Partikularität zu einer nur vermeintlichen Universalität fordert, daß jede Begründung des Moralprinzips den Verdacht auf einen ethnozentrischen Fehlschluß entkräften müsse⁵⁴. Indem die Befreiungsethik auch die europäische Theologie und Ethik zur Erbringung des Nachweises anregt, daß ihre Prinzipien »nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute«⁵⁵ widerspiegeln, sondern wirklich menscheitsweit universal gelten, wird sie für die europäische Theologie zu einer »Herausforderung zur interkulturell angelegten Auseinandersetzung theologischer Positionen«⁵⁶. Dabei gehört für *Raúl Fonet-Betancourt* zu den Voraussetzungen dieses wünschenswerten Dialogs, daß »die europäische Theologie die Unbedingtheit des Universalitätsanspruchs ihrer Denkkategorien relativiert und sich so auch als regionale Theologie versteht«⁵⁷. Befreiung und der Verzicht auf *ein Kulturzentrum* sind somit Bedingungen einer neuen Universalität in gleichberechtigter Kommunikation⁵⁸. So schreibt *Mieth* im Blick auf unberechtigte europäische Universalisierungen: »Ein Befreiungsethos verweigert sich daher auch dem Typ einer universalen Systematik des ethischen Denkens. Ethik ist von vorneherein dezentralisiert, auch im Sinne einer Dezentralisierung der Vernunft. Die universale Vernunft ist, sobald auf sie Anspruch erhoben wird, zugleich immer ein Herrschaftsinstrument des Zentrums.«⁵⁹

In diesem Zusammenhang wäre zu erwägen, ob die Vertreter der eingangs zu diesem Artikel genannten Einwände mangelnder Theoriebildung und Rationalität sowie diskursiver Schwäche, die gegen die Befreiungsethik erhoben werden, nicht eine eigene regionale und von daher relative Form von Rationalität⁶⁰ zur universalen Vernunft erheben. Des weiteren wäre zu diskutieren, ob diese Kritik nicht u. U. den wissenschaftstheoretischen Charakter der (Befreiungs-)Ethik als einer praktischen Wissenschaft zu wenig ernst nimmt, insofern die Befreiungsethik ja in aktiver Form auf die

⁵⁴ Vgl. *Jürgen Habermas*, Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik, in: *Merkur* 39 (1985), 1041–1052, hier 1042.

⁵⁵ *Habermas*, a. a. O., 1042; vgl. auch *Alberto Bondolfi* Kritik am Germanozentrismus in der Ethik, in: *ders.*, Übersene Katholizität, in: *Orien.* 52 (1988), 59 f., hier 60.

⁵⁶ *Fonet-Betancourt*, Marxismusvorwurf, a. a. O., 240.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ »Intertranskulturation«: ein von *Fonet-Betancourt* geprägter Begriff; vgl. auch *Bondolfi*, a. a. O., 60: »Langsam bahnt sich ein Dialog zwischen europäischen und latein-amerikanischen Ethikern an.«

⁵⁹ *Mieth*, a. a. O., 163.

⁶⁰ Die als Verdichtung der Vernunft (im Sinne *Fonet-Betancourts* verstanden als ein Programm ständiger Transformation rationaler Formen) immer schon kulturbezogen ist.

gesellschaftlichen Herausforderungen, die sie vorfindet und zu bedenken versucht, reagiert und im Dienst an der Gemeinschaft ihren Beitrag zur Veränderung, sprich Humanisierung, der Gesellschaft leisten will. Dabei wird man nicht übersehen dürfen, daß gerade eine wahre Humanisierung zwar immer nur kulturell-konkret zu leben ist, daß sie als solche aber gerade kulturübergreifend die allen Menschen gleichermaßen gebührende Achtung ihrer personalen Würde zu gewährleisten und so vor der Verabsolutierung neuer Partikularismen, d.h. vor den stets latenten Ideologisierungsfahren zu schützen hat. Dies etwa im Blick auf ein menschenrechtlich verantwortetes Weltethos systematisch herauszustellen und gegen allen Kulturimperialismus als Grundlage von Sittlichkeit schlechthin zu bedenken, bleibt die Aufgabe jeder Ethik und damit auch gerade der Befreiungsethik, die so die inhärente Beziehung zwischen dem unbedingten Kriterium der Option für die Armen und diesem absoluten Anspruch umfassender Humanisierung wohl noch stärker thematisieren könnte.

Im Sinne dieser Ausführungen nehmen *C. Boff* und *Jorge Pixley* für die Befreiungstheologie den Anspruch auf, einem weiteren, diesmal lateinamerikanischen Ethnozentrismus in der Ethik entgegenzuwirken. So weisen sie in bezug auf die Option für die Armen, die ja die Option für die *Befreiung* der Armen und Unterdrückten impliziert, jede zeitlose, abstrakte Festschreibung als »anachronistische Dogmatisierung« zurück. Denn der Inhalt dieser Option (die Liebe zum Bedürftigen) gehöre zwar zum festen Kern des christlichen Glaubens und der christlichen Ethik, er sei eine bleibende Lehrwahrheit und ein dauernder moralischer Imperativ, aber man dürfe nicht verkennen, daß es sich bei der Option für die Armen um eine *besondere* Ausdrucksweise der Liebe zu den Armen handle, die allerdings (was *Boff/Pixley* in ihrem Buch zu zeigen versuchen) besser als vergangene Methoden die »unvergängliche Agape des Evangeliums zum Ausdruck bringt und realisiert«⁶¹. Damit stellt sich aber die Frage, ob die Option für die Armen und deren Befreiung doch kein allgemeingültiges Prinzip darstelle: Steht nicht *Dussel* mit seiner These von der »Absolutheit« des Maßstabes im Gegensatz zu *Boff/Pixley*? Ein Blick auf die Begründung *Dussels* könnte zur Auflösung dieses mutmaßlichen Gegensatzes beitragen. Für ihn ist der Maßstab – wie gleich zu zeigen sein wird – »absolut« sowohl in bezug auf seine zeitliche als auch bezüglich seiner räumlichen Ausdehnung. Er ist also nicht relativ in dem Sinne, daß er nur jetzt und hier Gültigkeit besitze,

⁶¹ *Boff/Pixley*, Option, a. a. O., 135f.

aber irgendwann oder anderswo vielleicht nicht mehr gelte⁶². Er habe vielmehr Gültigkeit für jede menschliche Situation, denn »jedes geschichtliche System hat seine Unterdrückten!«⁶³ Dies ist die Prämisse für die »Absolutheit« des Kriteriums, die *Dussel* folgendermaßen begründet: Wenn es Sünde gibt (ihre Nichtexistenz würde die volle Verwirklichung des Reiches Gottes voraussetzen, die im Lauf der Geschichte nicht möglich ist), dann gibt es immer auch Unterdrückte und Arme⁶⁴, für die dann die Option gefällt werden muß.

Boff/Pixley sehen ähnlich wie *Dussel*, daß die »Absolutheit« des befreiungsethischen Prinzips auch von der Frage abhängt, ob die Option für die Armen und deren Befreiung durch gesellschaftliche Entwicklungen überhaupt werden könnte: auch sie verneinen dies und betonen, daß selbst in einer egalitären, jedoch immer noch unvollkommenen Gesellschaft diese Option ihre Gültigkeit behalten würde. Sie müßte dann zwar spezifisch andere Merkmale annehmen. Armut als konkrete Entbehrung verstanden, werde jedoch »in der geschichtlichen Wirklichkeit der Menschen weiterbestehen«⁶⁵ und eine je angemessene, konkrete, also nie überzeitlich festschreibbare Option für die Armen fordern. Es ist also die in zeitlicher und räumlicher Ausdehnung bestehende Unabschaffbarkeit der »Konkupiszenz«, der Disposition zur Sünde (so müßte man die Aussage *Dussels* über die Unaufhebbarkeit der Sünde präzisieren⁶⁶), aus der im Verständnis der Befreiungsethik je neu die Sünde in Gestalt von Elend, Armut und Unterdrückung hervorgeht, die nach Befreiung ruft.

Damit löst sich der scheinbare Dissens m. E. auf. *Boff/Pixley* wenden sich gegen eine Dogmatisierung der konkreten, spezifischen Ausprägungen der Option für die Armen und deren Befreiung, unterstützen jedoch gleichzeitig die *Dusselsche* Prämisse, die der »Absolutheit« zu Grunde

⁶² Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 83.

⁶³ *Ders.*, Ethik, a. a. O., 811.

⁶⁴ Vgl. *ders.*, EdG, a. a. O., 83, u. *ders.*, Puebla, a. a. O., 741: »Wenn es keine Reichen gäbe, dann gäbe es keine Unterdrücker, keine Sünder, und dann befänden wir uns nicht in der Zeit der Geschichte, sondern in der Zeit des schon verwirklichten Reiches, jenseits der Parusie«; dies impliziert für die Befreiungsethik jedoch nicht, daß der Arme frei von Sünde ist bzw. nicht zur Sünde disponiert ist; vgl. *Boff/Pixley*, Option, a. a. O., 230: »Gewöhnlich nährt der Arme selbst kein idealisierendes Fettschbild vom Armen. Die Armen in den Basisgemeinden wissen sehr wohl, daß auch sie Sünder sind und genauso wie alle anderen der Gnade und Erlösung bedürfen. Darum fühlen sie sich selbst auch zur Bekehrung aufgerufen.«

⁶⁵ Vgl. ebd., 136f: »In diesem Sinne ist die realistische Aussage Jesu gewiß wahr: »Arme werdet ihr immer unter euch haben« (Joh 12,8).«

⁶⁶ Vgl. NR 357 u. *Peter Rottländer*, Befreiung – Überforderung des Menschen? Zu einem gegenwärtigen Problem der theologischen Anthropologie, in: *Orien*. 51 (1987), 255–259; vgl. auch *Boff/Pixley*, Option, a. a. O., 137.

liegt, samt deren hier allerdings nur negativ von der Universalität der Sünde und nicht positiv vom universal zugesagten Heil her gefaßten Begründung.

Somit steht die Frage an, wie der »absolute« ethische Maßstab der Befreiungsethik zugleich konkret sein bzw. werden kann; mithin die Problematik der Kontext-Unabhängigkeit ethischer Prinzipien bei gleichzeitig notwendiger Kontextualisierung. Damit gerät auch der fällige zweite Schritt zur Erläuterung der Kennzeichnungen des befreiungsethischen Grundsatzes in den Blick, wobei deutlich werden soll, wie die zwei Elemente der Charakterisierung – »absolut, doch stets konkret« – zusammengedacht werden können.

Konkret, nicht abstrakt

Auch hier sei zur Verdeutlichung zunächst auf die Thesen *Habermas'* zurückgegriffen, der zeigt, daß bereits *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* prinzipiell in Frage gestellt hat, ob eine *abstrakte* Bestimmung universaler Gerechtigkeit oder normativer Richtigkeit losgelöst von dem Entwurf einer *konkreten* Lebensform, von einem historischen Projekt überhaupt möglich sei. *Habermas* stellt sich dieser Schwierigkeit und gesteht ein, daß eine kontextunabhängige Formulierung eines Moralprinzips bislang noch nicht in befriedigender Weise gelungen sei. Aber er sieht dennoch in indirekten Fassungen des Moralprinzips ein in dieser Hinsicht erfolgversprechendes Vorgehen, dann nämlich, wenn im Sinne eines »Bilderverbots« auf alle positiven Beschreibungen und alle affirmativen Ausformungen eines guten Lebens verzichtet würde, zugunsten einer Negation des existierenden beschädigten Lebens⁶⁷.

Im gewissen Sinne hat *Habermas* mit der Skizzierung möglicher Formen kontextunabhängiger Bestimmungen eines Moralprinzips (so paradox es klingen mag, wenn man das Projekt der Befreiungstheologie als eine kontextuelle Rede von Gott begreift) den Ansatz der Befreiungsethik getroffen. »Kontextunabhängig« hieße dann in die Sprache *Dussels* übertragen: »absolut«, doch trotzdem stets konkret (nicht abstrakt)⁶⁸. Der Grundsatz »Befreie den Armen, den Unterdrückten!« läßt sich so als eine indirekte Fassung des Moralprinzips verstehen, wobei die Befreiungsethik auch *Habermas'* Prämisse der Beachtung des »Bilderverbots« erfüllt; ja es ist dieses selbst auferlegte »Bilderverbot«, das den Hintergrund für die Unbestimmtheit des von der Befreiungstheologie angestrebten historischen Projektes abgibt.

⁶⁷ Vgl. *Habermas*, a. a. O., 1047.

⁶⁸ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 82.

Beispielhaft sei hier die ebenso häufig kritisierte wie mißverstandene Formulierung *Clodovis Boffs* angeführt: »auf mehr oder weniger explizite Weise steht der Sozialismus am Horizont des historischen Projektes«⁶⁹, die er auch sechs Jahre nach Veröffentlichung dieses Zitats nur dahingehend konkretisiert, daß dieses alternative historische Projekt ein *demokratischer* Sozialismus sei⁷⁰. Diese methodologisch und systematisch begründete Weigerung, sich – wie Habermas es umschreibt – affirmativ aufs gute Leben zu beziehen⁷¹, wäre daher m. E. mißverstanden, wollte man sie als theoretische Schwäche auslegen. So unbefriedigend für manchen dieser Verzicht auf affirmative Beschreibungen auch ist, diese Beschränkung auf die Kritik des Negativen scheint geradezu programmatisch zu sein, um die Offenheit des »absoluten« Kriteriums für die weitere Konkretion und Kontextualisierung zu gewährleisten. *Konkret* ist für die Befreiungsethik jedoch nicht nur die Armut: »*dieser Arme, hier und jetzt, ist eine konkrete Person*«. Auch die ethischen Prinzipien haben konkret zu sein. Dabei erscheint die Möglichkeit, daß sie wieder in eine rein »gesellschaftliche Moral« zurückfallen können, als ein weiterer Ausdruck für ihren konkreten und geschichtlichen Charakter⁷². Hinter dieser paradoxalen Aussage steht die These, daß das ethische Prinzip einerseits konkret ist, aber andererseits noch weiterer Konkretionen bedarf, die es mit *Dussel* dann dahingehend zu präzisieren gilt, daß »konkret« hier noch nicht heißt, daß seine Befreiungsethik auf dem dargebotenen Abstraktionsniveau schon praktikabel wäre. Sie bedarf natürlich noch konkreterer Vermittlungen. »Konkret« bedeutet in diesem Zusammenhang also im Sinn des umfassenden (und damit abstrakt für jeden Nächsten geltenden) Liebesgebotes, daß es stets und direkt den hier und jetzt begrenzenden Mitmenschen meint: »Die Liebe zum Nächsten,

⁶⁹ C. Boff, *Soziallehre*, a. a. O., 777. Vgl. auch die Kritik *Furgers*, a. a. O., 22: »Außer der Ablehnung einer sog. kapitalistischen Wirtschaftsordnung und damit der Option für einen in seiner konkreten Umschreibung freilich ungemein vagen ›Sozialismus‹ als gesellschaftliches Strukturprinzip ist bislang noch kaum eine sozialetische Theoriebildung auszumachen.«

⁷⁰ *Boff/Pixley*, *Option*, a. a. O., 228f (dieses Kapitel XI stammt von Boff; vgl. *Clodovis Boff*, *Die Armen in Lateinamerika und ihre neue Praxis der Befreiung*, in: *Conc 23* [1987], 200–209, hier 209, Anm. 1); vgl. auch *Jorge Pixley/Clodovis Boff*, *Opção pelos pobres (Coleção teologia e libertação)*, Petrópolis 1987, 241: »socialismo democrático«.

⁷¹ Vgl. *Habermas*, a. a. O., 1047; vgl. auch *Dussel*, *EdG*, a. a. O., 115: »Die Ethik als kritisch-prophetischer Horizont . . . hat es nicht nötig, ihre Forderungen positiv zu definieren. Sie negiert die geltende Negation von der Affirmation aus«, u. ebd., 196: »Es gibt kein tatsächliches, konkretes wirtschaftlich-politisches Projekt, das als christlich bezeichnet werden kann. Es gibt ethische oder prophetische Kritik . . ., aber keine positiven, politischen ›Dritt-Weg-Projekte.«

⁷² Vgl. ebd., 85.

zum anderen als anderem, ist das neue Gesetz, das *ethische* und *gemeinschaftliche* Gesetz par excellence. Doch die Erfordernisse oder konkreten Inhalte des *neuen* Gesetzes sind nicht ein für alle mal festgeschrieben. In jeder neuen Situation können sie einen neuen [was natürlich für *Dussel* nicht heißt, jeden beliebigen, A.L.] Inhalt bekommen.«⁷³ Aus der Tatsache, daß das Prinzip konkret und geschichtlich ist, folgt die dringende Aufgabe, »immer wieder *diese* ›neuen‹ Armen *hier und jetzt* zu entdecken«⁷⁴; dies sei das Eigentliche des ethischen Bewußtseins⁷⁵.

Am Ende seines Buches »Ethik der Gemeinschaft« faßt *Dussel* die beiden in diesem Abschnitt betonten Aspekte eines »negativen« Vorgehens und eines notwendigen Ansatzes beim hier und jetzt Armen als Konkretion des »absoluten« Prinzips »Befreie den Armen, den Unterdrückten!« als zentrale Aufgabe der Befreiungstheologie (und damit auch der Ethik) zusammen: »Die Funktion der Theologie der Befreiung war in diesem fundamentalen Traktat der Gemeinschaftsethik zunächst eher negativ als positiv. Ihre Aufgabe war es eher, die Strukturen der Sünde zu beschreiben, als die Strategie und die Taktiken des Volkes Gottes bei seiner Befreiung darzulegen. Zuerst mußte überhaupt einmal der Arme entdeckt werden.«⁷⁶ Daß *Boff/Pixley* ihr Buch »Die Option für die Armen« genau mit dieser Frage beginnen: »Wer sind heute die Armen und warum?«⁷⁷, ist also nicht Zufall oder Willkür, sondern aus dem Kernanliegen entspringende Methode.

Eng angeschlossen an das aus der eben zitierten Aussage *Dussels* aufscheinende Vorgehen, sollen nun zunächst der Denkweg dieses Protagonisten der Befreiungsethik⁷⁸ zur Entdeckung der anderen als Armen nachgezeichnet und anschließend mit den Augen der Befreiungsethik die »Strukturen der Sünde« beschrieben werden.

⁷³ Ebd., 84.

⁷⁴ Ebd., 86

⁷⁵ Vgl. ebd., 64 u. 47f: »Ein *ethisches* Bewußtsein/Gewissen . . . zu haben bedeutet, sich dem anderen zu ›öffnen‹ und ihn ernst zu nehmen, es heißt Ver-Antwortung für den anderen *angesichts* des Systems« (ebd., 48).

⁷⁶ Ebd., 233 (letzter Absatz des Buches).

⁷⁷ *Boff/Pixley*, Option, a. a. O., 18.

⁷⁸ Vgl. die Urteile von *Juan Carlos Scannone*, Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika, in: ThQ 164 (1984), 203–214, hier 206; von *Morkovsky*, a. a. O., 173; *Füssel*, Befreiungsethik, a. a. O., 150, Anm. 14; und *Edition Exodus*, Vorwort des Verlages, in: *Dussel*, Herrschaft, a. a. O., 13–17 (eine interessante Kurzbiographie *Dussels*).

4. Die Befreiungsethik Enrique Dussels als Entdeckung der anderen als der Armen – ihr Sitz im Leben

Die Befreiungsethik *Dussels* ist derzeit der am weitesten entfaltete Entwurf befreiungstheologischer Ethik. Dabei ist sie zugleich – auch darin typisch für die allgemein-konkrete Doppelung – integraler Bestandteil seines Denkweges sowie eine konsequente Weiterentwicklung und Systematisierung seiner biographisch-praktischen Erfahrungen. So kommt ein Literaturbericht, der sich besonders auch mit diesem Ansatz einer Befreiungsethik befassen muß, nicht umhin, diesen Denkweg und diese Biographie in groben Umrissen nachzuzeichnen, um so die Prinzipien und Fundamente dieser Ethik deutlich hervortreten zu lassen⁷⁹. *Dussels* Interesse für ethische Fragestellungen schlug sich bereits in seiner philosophischen Lizentiatsarbeit (Mendoza, Argentinien [1957]) und in seiner Promotion (Madrid [1959]) nieder, die sich beide mit der Frage des Gemeinwohls beschäftigten. Bei einem längeren Aufenthalt in Israel bezog er die wesentlichen Intuitionen für sein Buch über den semitischen Humanismus⁸⁰, das er mit einem Beitrag über den griechischen Humanismus⁸¹ und einer Abhandlung, in der er sich mit dem Dualismus in der christlichen Anthropologie⁸² auseinandersetzte, zu einer Trilogie zusammenstellte. Durch diese Werke wollte er sich Klarheit verschaffen über die Wurzeln und Grundlagen des abendländisch-christlichen Denkens und damit auch über seine eigenen Wurzeln. Während dieser Beschäftigung mit anthropologischen Fragestellungen begann er mit theologischen und historischen Studien in Frankreich und der BR Deutschland, die er im Jahre 1967 mit einer historischen Dissertation über die hispanoamerikanischen Bischöfe als Verteidiger des Indianers (1504–1620)⁸³ abschloß.

⁷⁹ Im folgenden stütze ich mich auf die biographische Darstellung von *German Marquinez Argote*, Enrique Dussel: filosofía de la liberación latinoamericana, in: *Enrique Dussel*, Introducción a la filosofía de la liberación, Bogotá 2^a 1983, 5–51, auf die autobiographischen Ausführungen *Dussels* in *ders.*, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá 1983, 9–19, und in *ders.*, Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina, in: *Rosino Gibellini*, La nueva frontera de la teología en América latina, Salamanca 1977, 174–198, hier 176 ff; alle im folgenden verwendeten Zitate aus *Dussels* spanischen Veröffentlichungen werden zitiert nach den deutschen Übersetzungen bei *Anton Peter*, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich, Freiburg 1988.

⁸⁰ Vgl. *Enrique Dussel*, El humanismo semita, Buenos Aires 1969.

⁸¹ Vgl. *ders.*, El humanismo helénico, Buenos Aires 1976.

⁸² Vgl. *ders.*, El dualismo en la antropología de la Cristianidad, Buenos Aires 1974.

⁸³ Im Original: L'Episcopat hispanoaméricain défenseur de l'indien, 1504–1620, erschienen unter dem Titel: Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélistes de l'Indien 1504–1620, Wiesbaden 1970; span. Teilübersetzung: El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Centro de reflexión teológica, México 1979.

Diese Studien schärften *Dussels* Blick für die theologische und kirchengeschichtliche Vorgeschichte seiner eigenen Option für die Armen und Unterdrückten Lateinamerikas und wurden so zu einer Vorstudie der philosophischen Ausarbeitung seiner Ethik der Befreiung. Auch in seinen weiteren historischen Studien zur Geschichte und Theologie Lateinamerikas⁸⁴ wird diesem Konnex von Geschichte und Ethik der Befreiung und ihrer dialektischen Bezogenheit Rechnung getragen⁸⁵.

In diesen zehn europäischen Jahren verbanden sich bei *Dussel* Theologie, Philosophie und Geschichte zu einer organischen Einheit. Seine Studien bei *Paul Ricœur*, die Lektüre der ethischen Manuskripte *Edmund Husserls* und der bestimmende Einfluß *Martin Heideggers* zogen ihn jedoch zunächst in den Bannkreis der europäischen Phänomenologie.

1967 trat *Dussel* seine erste Professur in Quito (Ecuador) an. Zahlreiche Kurse und Vorträge brachten ihn mit der ersten Generation der Theologen der Befreiung, lateinamerikanischen Soziologen und Ökonomen in Berührung. Dadurch lernte er den sozialwissenschaftlichen dependenztheoretischen Ansatz und den damit verbundenen Bruch mit den (oben im Abschnitt II.2 bereits erwähnten) desarrrollistischen Entwicklungstheorien kennen. Die II. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968), die stark von der entstehenden Befreiungstheologie inspiriert war, tat ein übriges. So wurden ihm in diesen Diskussionen die Grundlagen seiner bisherigen philosophischen Vorstellungen von Grund auf fragwürdig. Dadurch bedingt begann in ihm der Gedanke einer von der Vormundschaft europäischen Denkens befreiten »Philosophie der Befreiung« zu keimen. Das erste Dokument seines völlig veränderten Ansatzes war das Buch über die »De-struktion« der Geschichte der Ethik⁸⁶. Im Kontext dieser Aufgabenstellung und in der damit verbundenen Auseinandersetzung mit *Hegel* wendet sich *Dussel* nach eigener Einschätzung *dem* Repräsentanten europäischer Philosophie schlechthin zu. Dessen dialektische Subjektontologie verarbeitet er in

⁸⁴ Vgl. u. a. *ders.*, Geschichte der Kirche in Lateinamerika, München–Mainz 1988.

⁸⁵ Vgl. *ders.*, EdG, a. a. O., 232: »Die Kirchengeschichte, . . . meine ›Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina« [Barcelona 1967 (3)1972]; A. L.] . . . war eine historische Darstellung der kirchlichen *Praxis*; sie war schon Fundamentaltheologie und begleitete die Theologie der Befreiung nicht nur, sondern baute sie mit auf und festigte sie.«

⁸⁶ Para una de-strucción de la historia de la ética, Mendoza 1972; neu erschienen als Bd. 1 von *ders.*, Para una ética de la liberación latinoamericana, 3 Bde., Buenos Aires 1973–1975, und als Bd. 1: Presupuestos de una filosofía de la liberación von *ders.*, Filosofía ética latinoamericana, 5 Bde., México 1977 (Bde. 1–3) u. Bogotá 1979–1980 (Bde. 4–5) (im folgenden FE).

»Die Hegelsche Dialektik«⁸⁷. Damit wird *Hegel* zum latent gegenwärtigen Gegenpol seines Denkens. Alle übrigen Philosophen werden von *Hegel* »verschlungen«, insofern sie als Momente im System der *Hegelschen* Philosophie immer schon aufgehoben sind. Alles ist einverleibt und einbegriffen, nichts bleibt ungedacht. Für Ander(s)heit⁸⁸ bleibt nach *Dussel* in diesem philosophischen System kein Platz. Wie sehr *Hegel* diese Ander(s)heit ignoriert bzw. sogar negiert, zeigt sich darin, daß er der »Neuen Welt« ein geistiges Eigenleben abspricht und lapidar feststellt, daß das, was von dort kommt, doch »nur der Wiederhall der Alten Welt«⁸⁹ sei. Ähnliches wie für die Geschichtsphilosophie gilt aber auch für die Ethik *Hegels*, die von der Ontologie der Totalität her denkt. Der Weltgeist, d. h. die allgemeine Ethik der Weltgeschichte manifestiert sich in der besonderen Moral eines bestimmten »mustergültigen« Volkes und macht damit dieses Volk zum herrschenden⁹⁰: »Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker rechtlos.«⁹¹ *Dussel* kommentiert dies mit den folgenden Worten: »Auf diese Weise gelangt das Urteil über die Partikularität der Moralen der verschiedenen Völker in der Fetischisierung der Moral des weltbeherrschenden Volkes der jeweiligen Geschichtsepoche auf die Ebene einer universalen Ethik.«⁹² Nimmt man

⁸⁷ La dialéctica hegeliana, Mendoza 1972; später integriert in *ders.*, Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Salamanca 1974.

⁸⁸ Franz. »l'altérité«, span. »la alteridad«; vgl. *Ludwig Wenzler*, Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas. Nachwort, in: *Emmanuel Levinas*, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984, 67–92, hier 69, Anm. 6: »Wir übersetzen »altérité« nicht mit »Andersheit«, sondern mit »Anderheit«, um darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht um ein bloßes Anders-sein, sondern um das »ein Anderer sein« geht«; auch *Thomas Wiemer* schließt sich diesem Sprachgebrauch an, vgl. seine Übersetzung von *Emmanuel Levinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg–München 1985, u. dort das Sachregister, Stichwort »Anderheit (altérité)« ebd., 281. Dagegen wählen deutschsprachige *Dussel*-Übersetzungen für das spanische Äquivalent das von *Wiemer*, *Wenzler* u. a. abgelehnte »Andersheit«, was durch die hier verwendete Schreibweise zum Ausdruck gebracht werden soll.

⁸⁹ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Frankfurt 1970, 114 (im folgenden: Werke + Bd.-Nr.), auch *Raúl Fornet-Betancourt*, Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt 1988, 11, bezieht sich auf diese Stelle.

⁹⁰ Vgl. *Hegel*, Rechtsphilosophie, Werke 7, a. a. O., 505 f.

⁹¹ Ebd.

⁹² *Dussel*, Ethik, a. a. O., 807f; vgl. dazu auch weiter oben die Ausführungen zur Universalität.

dazu noch *Hegels* Diktum von der Identität der Religion und der Grundlage des Staates hinzu⁹³, so wird diese Fetischisierung der Moral des herrschenden Volkes vollends zur Staatsreligion.

Die Befreiung von dieser Herrschaftsideologie wird entsprechend zur philosophischen und theologischen Hauptaufgabe und damit zur *Bedingung der Möglichkeit* (!) einer eigenständigen lateinamerikanischen Ethik der Befreiung. Diese Befreiung der Theologie und Philosophie muß also der Theologie bzw. der Philosophie der Befreiung logisch und real vorausgehen⁹⁴. Denn nach *Dussels* Urteil befindet sich das europäische Denken insgesamt, besonders aber das neuzeitliche des Aufklärungsidealismus weithin in der Gewalt solcher herrschaftsstabilisierender Kategorien, die er als ideologischen Ausdruck des europäischen Willens zur Macht auslegt und daher destruieren möchte⁹⁵. Das europäische Subjektivitätsdenken, das sich neuzeitlich als transzendentalen Weltmittelpunkt setzte, habe sich politisch in den Strukturen der Herrschaft, der Eroberung und der Ausbeutung inkarniert⁹⁶. Die Selbstverwirklichung dieses sich selbst setzenden und behauptenden Ich, dem der andere lediglich als Vermittlung des eigenen Zu-sich-selbst-Kommens diene, führte konsequenterweise zur systematischen und methodisch durchgeführten Aufhebung der Ander(s)heit der anderen⁹⁷ (d. h. vor allem der Nichteuropäer). Demgegenüber geht *Dussel* in seiner fundamentalen *Hegel-Kritik*⁹⁸ gerade von dieser Ander(s)heit der anderen aus, also von der Wirklichkeit des unterdrückten lateinamerikanischen Volkes⁹⁹, die europäischerseits

⁹³ Vgl. *Hegel*, Philosophie der Religion, Werke 16, a. a. O., 236.

⁹⁴ »... was aber nicht heißt, daß sie deshalb frei wäre von den ideologischen Begrenzungen eines jeden menschlichen Unternehmens«, *Dussel*, EdG, a. a. O., 226; vgl. auch *Füssel*, Theologie, a. a. O., 206: »Theologie der Befreiung kann damit auch als Befreiung der Theologie aus der Gefangenschaft der bürgerlichen Ideologie begriffen werden.«

⁹⁵ Vgl. *Dussel*, FE 2, a. a. O., 3, und *ders.*, América latina: Dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Buenos Aires 1973, 200.

⁹⁶ Vgl. *Juan Carlos Scannone*, Transcendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada, in: Panorama de la teología latinoamericana, Bd. 2, hrsg. von *Equipo Seladoc*, Salamanca 1975, 83–115, hier 108.

⁹⁷ Franz »autrui«, span. »el otro«; vgl. die Anm. o des Übersetzers *Thomas Wiemer*, in: *Levinas*, Gott, a. a. O., 41: »Autrui – ist im Unterschied zum doppelwertigen l'Autre (der Andere – das Andere) eindeutig auf den anderen Menschen bezogen, auf den Anderen, in dessen Antlitz die Anderen, alle Anderen, gegenwärtig sind.«

⁹⁸ Für *Dussel* ist *Hegel* der »große Theologe der Unterdrückung der Welt durch Europa« (*ders.*, Die moderne Christenheit vor dem »anderen«. Vom »rüden Indio« bis zum »guten Wilden«, in: Conc 15 [1979], 649–656, hier 654 [auch abgedruckt in *ders.*, Herrschaft, a. a. O., 63–77]).

⁹⁹ Vgl. *ders.*, FE 1, a. a. O., 154.

oft genug aus ideologischen Gründen negiert wurde. Damit ist jedoch nur eine, für die Ära des die anderen Völker in ihrer Eigenart mißachtenden Kolonialismus typische und damit aus deren Sicht auch besonders schmerzliche Ausprägung der europäischen Geistesgeschichte ins Visier genommen, denn *Dussel* selbst ist – wie gleich zu zeigen sein wird – auch in seiner weiteren Kritik stark von europäischen Denkansätzen geprägt¹⁰⁰. Der daraus hervorgehende, sich als neu verstehende Ansatz denkt das in der Geschichte noch Ungedachte: den unterdrückten Schrei der Armen nach universaler Gerechtigkeit und Befreiung¹⁰¹. Die Armen sind der hermeneutische Ort, von dem her die Wirklichkeit im Ganzen neu interpretiert wird¹⁰². Auf diesem Hintergrund vermag die »Exteriorität«¹⁰³ zur zentralen Kategorie der *Dusselschen* Befreiungsethik zu werden, wobei unter »Exteriorität« oder »Äußerlichkeit« das zu verstehen ist, »was es unter der Herrschaft des ›Fürsten dieser Welt‹ nicht gibt und was sich auch nicht auf sie stützt. Das sind: der andere, der Arme, das Volk als sozialer Block der Unterdrückten, der Geist . . . und Gott selbst als der absolute Andere, der nie ›Teil‹ eines Systems der Sünde geworden ist«¹⁰⁴. Dieser Begriff der »Exteriorität« fand über eine intensive Beschäftigung mit dem französischen Phänomenologen *Emmanuel Levinas*, vor allem mit dessen Schriften aus den 1960er und 70er Jahren, Eingang in *Dussels* Denken¹⁰⁵. Dabei ist in diesem Terminus bereits eine Relation

¹⁰⁰ Daß *Dussel* die europäische Philosophie nicht pauschal verurteilt, zeigt sich über seine *Levinas-* und *Marx-*Rezeption hinaus auch in seiner Wertschätzung für den »Prophet[en] und Befreiungstheologe[n]« (*ders.*, *Christenheit*, a. a. O., 653) Bischof *Bartolomé de Las Casas* und für die mit ihm verbundene »Völkerrechtsschule« des 16. Jahrhunderts, die sich um eine Erneuerung der Naturrechtslehre bemüht hat: »*Las Casas* kämpfte . . . für die umfassende Freiheit der Indianer, und zwar nicht nur *de facto*, sondern auf der Grundlage der Prinzipien des Naturrechts« (*ders.*, *Geschichte*, a. a. O., 97); für die erkenntnistheoretische Grundlegung der Befreiungstheologie insgesamt sei auf die besondere Bedeutung *Thomas' von Aquin* hingewiesen: »Was unsere zweite Informationsquelle betrifft, nämlich die Werke der theologischen Erkenntnistheorie, müssen wir sagen, daß wir sehr oft auf *Thomas von Aquin* zurückgegriffen haben, von dem wir uns auch im Hinblick auf die allgemeine Erkenntnistheorie haben belehren lassen« (*C. Boff*, *Theologie*, a. a. O., 26).

¹⁰¹ Vgl. *Enrique Dussel*, *Filosofía de la Liberación*, México 1977, Pkt. 4.3.6.1. (im folgenden FL¹); veränderte Neuauflage: Buenos Aires 1985, Pkt. 4.4.6.1.

¹⁰² Vgl. *ders.*, *Método*, a. a. O., 195.

¹⁰³ Franz. »l'extériorité«, span. »la exterioridad«.

¹⁰⁴ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 57.

¹⁰⁵ Vgl. *ders.*, *Palabras preliminares*, in: *ders./D. E. Guillot*, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires 1975, 7–9, und *Enrique Dussel*, *Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana*, in: *ders./Guillot*, a. a. O., 11–45; von den Werken *Levinas'* sei hier besonders hervorgehoben: *ders.*, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (deutsch: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg–München 1987).

angelegt: Exteriorität bezieht sich auf die »Totalität«: diese »Welt«, die Ordnung des Fleisches, das reale bestehende System, die geltende »moralische Ordnung«¹⁰⁶. In einer Formulierung von *Raul Suarez de Miguel* wird die Beziehung zwischen Ander(s)heit/Exteriorität einerseits und Identität/Totalität andererseits treffend zusammengefaßt: »Dem Gedanken der Identität und der Totalität stellt *Dussel* eine wesentlich von *E. Levinas* beeinflusste Philosophie der *Ander(s)heit* gegenüber. Die wesentliche Exteriorität des *anderen*, sein von der Totalität grundlegend verschiedener Charakter, wird nun der philosophische Ort par excellence«¹⁰⁷.

Die Begegnung *Dussels* mit *Levinas*' »Phänomenologie der im Licht der Erlösung geschehenden Verantwortung«¹⁰⁸ weckte ihn aus dem »ontologischen Schlummer« und brachte ihn zu der Erkenntnis der Ursprünglichkeit und Geheimnishaftigkeit der Beziehung von Angesicht zu Angesicht sowie zur Entdeckung der anderen als unverfügbarer Epiphanie des schöpferischen Gottes, m. a. W. zur Ethik als »philosophia prima«¹⁰⁹.

Nach *Scannone*¹¹⁰ bedarf aber der *Levinas*'sche Diskurs von Lateinamerika her einer dreifachen Erweiterung: Spreche *Levinas* erstens einfach vom Antlitz des anderen, so müsse eine lateinamerikanische Lesart betonen, daß der andere als Armer ein gesellschaftlich und ökonomisch Unterdrückter ist. Während sich *Levinas* zweitens vor allem auf die Beziehung Ich-anderer konzentrierte, betont *Scannone* die gesellschaftliche Relation von Armen, Unterdrückten und Völkern. Drittens wird der ethische Ruf der Armen und Unterdrückten Lateinamerikas in seinen strukturellen Implikationen – im Kontext systematisch produzierter Abhängigkeit – und in gesellschaftsverändernder Absicht sozialanalytisch und sozialgeschichtlich interpretiert. Die Armen würden also nicht nur als interpersonale Wirklichkeit, sondern auch als strukturelle Realität, als

¹⁰⁶ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 57.

¹⁰⁷ *Raul Suarez de Miguel*, Art. Éthique de la libération, in: *Otfried Höffe*, Dictionnaire de Morale, Freiburg (Schweiz)–Paris 1983, 77f, hier 77; diesen – soweit ich sehe – bisher einzigen Lexikonartikel zur Befreiungsethik, den mir Herr *Otfried Höffe* freundlicherweise zur Verfügung stellte, übersetzte mir dankenswerterweise Herr *Stefan Körner*.

¹⁰⁸ *Bernhard Casper*, Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: *Hans-Hermann Henrix* (Hrsg.), Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984, 17–36, hier 35.

¹⁰⁹ Vgl. *Dussel*, Befreiungsethik, a. a. O., 135 f.

¹¹⁰ Vgl. zum folgenden *Juan Carlos Scannone*, Die Dialektik von Herr und Knecht – Ontologische Reflexionen zur Praxis der Befreiung, in: *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, hrsg. von *Peter Hünemann/Gerd-Dieter Fischer*, Freiburg 1974, 119–167, und *Suarez de Miguel*, a. a. O.

abhängiges Volk und als von einem ungerechten System ausgebeutete Gesellschaftsformation verstanden. Darum sei die auf den Schrei des Armen antwortende Befreiungspraxis nicht nur eine individuelle, sondern auch eine politische Praxis. Die in diesem Band des JCSW angesprochene Beziehung von Individual- und Sozialethik wäre somit – was unten noch zu bedenken sein wird – als ein zweifacher Gesichtspunkt einer Problemstellung zu verstehen.

Dussel schließt sich der Auffassung *Scannones* an, nach der *Levinas* die Exteriorität des anderen eher phänomenologisch als von der politischen Ökonomie her denkt¹¹¹. Zwar exemplifiziere *Levinas* seinen Ansatz durchaus mit Beispielen aus der erotischen (*fécondité*, *eros*), pädagogischen (*filialité*), politischen (*fraternité*) und religiösen Praxis, Ebenen, die auch zu zentralen Feldern der Befreiungsethik *Dussels* werden¹¹², aber er spreche nie von der Befreiung der Frau, des Sohnes und des Bruders. Er mache zwar die politischen Implikationen der Totalität deutlich, aber er äußere sich nicht philosophisch über eine Politik der Befreiung¹¹³. Der andere werde hermeneutisch nie als Indio, Afrikaner oder Asiate gefaßt¹¹⁴. Außerdem will *Dussel* das pädagogische Verhältnis nicht nur auf das Verhältnis Vater-Sohn, sondern auch auf das Verhältnis des »organischen Intellektuellen«¹¹⁵ zum Volk beziehen.

Nachdem *Dussel* die europäisch-philosophische Tradition so mit *Levinas*' Hilfe de-struiert hat, entwickelt er nun seine eigene Philosophie der Befreiung vor allem als Ethik, nämlich im Bedenken der unverfügbaren Ander(s)heit der anderen: »Die lateinamerikanische Denkweise muß also als Ausgangspunkt ihre eigene Exteriorität in bezug auf den Westen nehmen; dies wird eine Philosophie der Armut innerhalb der Armut sein, geboren aus der Beziehung und der Achtung des Armen, ausgehend von seinem Wort und seinen Gesten, ausgearbeitet und ausgerichtet auf die Überwindung der Entfremdung, die aus dem Armen ein von den Unterdrückungssystemen beherrschtes Halbwesen macht. Diese Philosophie hat also die vollständige Befreiung zu denken – die ökonomische, politische, erotische, etc.; sie nennt sich *Ethik der Befreiung*.«¹¹⁶

Dussel bezeichnet dieses Denken im Unterschied zur dialektischen Subjektontologie *Hegels* als Meta-physik, d. i. ein Denken des Jenseits

¹¹¹ Vgl. *Dussel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 135.

¹¹² Vgl. *ders.*, FE 1, a. a. O., 128, und *ders.*, FE 3, a. a. O.

¹¹³ Vgl. *ders.*, *Palabras*, a. a. O., 8f.

¹¹⁴ Vgl. *ders.*, FE 2, a. a. O., 160f.

¹¹⁵ Vgl. auch oben Pkt. II.2.

¹¹⁶ *Suarez de Miguel*, a. a. O., 77f.

(meta) bezogen auf den Horizont der Totalität (physis), ein Ansatz, der von der Exteriorität des anderen, des Armen, der Frau, des Sohnes, des Bruders, des Volkes und – wie oben erläutert – auch Gottes ausgeht. Der andere wird nicht mehr vom Ich her begriffen, sondern er gibt sich von sich selbst her offenbarend zu verstehen und wird nur so für mich zugänglich. Das heißt, *Dussel* setzt der Systemtotalität die Exteriorität des anderen entgegen. Der andere hat eine »Existenz außerhalb des Systems«¹¹⁷. Jenseits des europäischen Seinshorizontes ist nicht einfach nichts, sondern das bestimmte »Nichts der Totalität«¹¹⁸. Die Identität von Denken und Sein erweist sich als auf den (geistesgeschichtlich benannten) europäischen Denkhorizont beschränkt, denn es gibt Wirklichkeit jenseits (meta) des Horizontes dieses Denkens, nämlich den Gerechtigkeit und Befreiung fordernden Unterdrückten und Armen in der Exteriorität, d. h. dem »Bereich, wovonher der andere Mensch sich als freier, nicht durch mein System bedingter Nicht-Teil meiner Welt offenbart«¹¹⁹.

Dabei geht *Dussel* mit seiner »analektischen« Methode neue Wege, die sich allerdings an die Arbeiten von *Scannone*¹²⁰ und *Bernhard Lakebrink*¹²¹ anlehnen, wobei »Analektik« hier als die methodologische Entsprechung zum Begriff der Exteriorität verstanden wird. *Dussel* definiert sie als jene »Methode, die vom anderen als freien, und als jenseits

¹¹⁷ *Dussel*, FE 4, a. a. O., 96.

¹¹⁸ *Ders.*, Fundamentación, a. a. O., 26.

¹¹⁹ *Ders.*, FL¹, a. a. O., Pkt. 2.4.2.3.

¹²⁰ Vgl. u. a. *Scannone*, Dialektik, a. a. O., 135: »Von Analektik spreche ich, weil ich die der thomistischen Analogie eigene Dialektik [Hervorhebung von mir, A.L.] hinsichtlich der Erkenntnis der Transzendenz Gottes auf die Erkenntnis der der Zukunft und der Personalität des lateinamerikanischen Volkes eigenen Transzendenz anwende«; vgl. *Dussel*, Pensée analectique en philosophie de la libération: Analogie et Dialéctique, Genf 1982, 93–120, und *ders.*, Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: *Conc* 10 (1974), 396–407, hier 405 (auch erschienen in *ders.*, Herrschaft, a. a. O., 19–43); interessant ist auch folgende Selbstkritik *Scannones*, Volksreligiosität, a. a. O., 207: »Die Problemstellung aber, die im Gegensatz von Abhängigkeit und Befreiung ihren Kern hatte, brachte das Risiko mit sich, das Positive an der Eigenart Lateinamerikas zu übergehen, jenes Eigene also, das nicht auf die dialektische Verneinung der Abhängigkeit, der Entfremdung und der Unterdrückung zurückzuführen ist, wenn es sie auch voraussetzt. Oder man lief Gefahr, dieses Eigene nur abstrakt aufzuzeigen, wenn man es mit Hilfe der Begrifflichkeit von *Levinas* nur als die auf Dialektik unrückführbare ethische Andersheit der Armen, des unterdrückten Volkes begriff, ohne daß diese eine Hermeneutik der Kultur und der Geschichte eben dieses Volkes genügend durchlaufen hatte.« Dieser zweiten Gefahr sei er selbst in *ders.*, Dialektik, a. a. O., erlegen.

¹²¹ Vgl. *Bernhard Lakebrink*, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik, Köln 1955.

des Systems der Totalität ausgeht«¹²². Die Befreiungsethik beginnt also nicht wie die dialektische Vorgehensweise mit der Negation der Negation (= Negation der Unterdrückung), sondern »die Negation der Unterdrückung beginnt mit der analektischen Bejahung« »des realen, existierenden, geschichtlichen anderen«¹²³. Dieses bedeutende Charakteristikum der zweiten Phase des *Dusselschen* Denkens faßt *Emilio Ricardo Noceti* folgendermaßen zusammen: »Es ereignet sich die zentrale Entdeckung, die den ontologischen Bruch mit sich bringt: die meta-physische Ander(s)heit, ergründet mit Hilfe der analektischen Methode. Von diesem Moment an entstand die Philosophie der Befreiung.«¹²⁴

Nachdem noch in der ersten, »europäischen« Phase bei *Dussel* eine kritische Distanz gegenüber dem Marxismus festzustellen gewesen sei, habe sich dessen Interesse in der dritten Etappe (ab 1976) dem *Marx-* und *Marxismus-Studium* zugewandt. Dabei sei, so *Noceti*, ein immer stärker systematischer Gebrauch *Marxscher* Kategorien sowohl in *Dussels* Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit als auch in dessen Geschichtskonzeption und in seiner Herangehensweise an philosophische Probleme zu verzeichnen. Parallel dazu stehe eine politische Radikalisierung seines Denkens, welche u. a. in seiner Unterstützung der sandinistischen Revolution und Regierung und in seiner Vorstellung vom »lateinamerikanischen Sozialismus« zum Ausdruck komme¹²⁵. Diese Hinwendung zur *Marxschen* Philosophie, Geschichts- und Gesellschaftstheorie zeigte sich bereits in der materialen Füllung und Weiterentwicklung *Levinas'scher* Begrifflichkeit, besonders in der Interpretation der anderen als der Armen. In seiner »Ethik der Gemeinschaft« will *Dussel* aus dieser Sicht aufzeigen, »wer die Armen sind, wie sie in diese Situation geraten sind und auf welche Weise ihre Armut sich konkret zeigt«¹²⁶. Damit will er die

¹²² *Dussel*, FE2, a. a. O., 161; vgl. zum Ganzen die Ausführungen von *Peter*, a. a. O., 156–164.

¹²³ *Dussel*, Befreiungsethik, a. a. O., 138; vgl. *Dussels* Kritik der Negation bei *Georg Lukács*, die analog auch auf *Habermas' negatorischen* Bezug auf das beschädigte Leben zutrifft.

¹²⁴ *Emilio Ricardo Noceti*, Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel; in: Sal. 48 (1986), 869–905, hier 871 (eigene Übers.).

¹²⁵ Vgl. ebd., 870ff u. *Edition Exodus*, a. a. O., 7; vgl. als Beleg die folgenden Arbeiten *Dussels*: *Religión*, México 1977; *Marx y la religión*, Puebla 1984; *Cuadernos tecnológico-históricos*, Puebla 1984; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los »Grundrisse«*, México 1985; *El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx. Elementos para una teoría general Marxista de la religión*, in: *Cristianismo y Sociedad* (México) 85 (1985), 7–59; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61–63*, México 1988.

¹²⁶ *Ders.*, EdG, a. a. O., 231.

apriorische Grundbedingung der Möglichkeit erfüllen, einen theoretisch-theologischen Diskurs der Befreiung in prophetisch-kritischer Absicht (also einer »Fundamentaltheologie«) zu beginnen. Im zweiten Teil, der sich aktuellen »*Quaestiones disputatae*« zuwendet (Arbeit, Kapital, Dependenz, internationale Kredite und Rüstungswahn, Klassenkampf, Gewalt und Revolution, realer Sozialismus, Ökologie und Kultur), gelangt er so zu einer konkreten, in eine modifizierte marxistische Terminologie gefaßten Entdeckung der Armen: »Konkret und historisch ist der Arme der Arbeiter, der an seiner Arbeit beraubt wurde . . . ; es sind die armen Nationen, denen strukturell Mehr-Leben entzogen wird, die durch die transnationalen Konzerne verarmt und vom Rüstungswahn betroffen sind; es sind die Schuldner unverantwortlicher Kredite, die im Namen der Moral Vergewaltigten, die Arbeiter, denen ihre gerechten Rechte im Namen einer totalen Planung vorenthalten werden, die einfachen Bürger der heutigen Welt, deren Erde und Kultur ökologisch zerstört wird.«¹²⁷

Boff/Pixley präzisieren dies und machen dabei drei sich überlagernde und gegenseitig durchdringende Gruppierungen von Armen aus: die sozio-ökonomisch Armen (die Marginalisierten¹²⁸ und Ausgebeuteten), die sozio-kulturell Armen (besonders die Frauen, Schwarzen und Indianer) und die neuen Armen der entwickelteren Zentren (vor allem Drogenabhängige und Rentner, aber auch Behinderte, ausländische Arbeitnehmer, Flüchtlinge, Arbeitslose, Selbstmordgefährdete)¹²⁹. Bei den Armen und ihrer Befreiung den Ausgang ethisch-theologischer Reflexion zu nehmen, ist auch für *Moser* ein zwar gewagtes, aber unabdingbares Unternehmen, wenn man die Geschichte der Ethik betrachte, 'in der immer nur *über* die Armen aus einer nur die Symptome in Angriff nehmenden assistentialistischen Haltung und Perspektive der Reichen nachgedacht wurde: »Die auf einem anderen anthropologischen und theologischen Verständnis gründende Ethik der Befreiung will dieses Vorgehen umkehren: Sie will ausgehend von den Armen mit ihnen und zu ihren Gunsten reflektieren. Das ist *eine Revolution in der Ethik*.«¹³⁰

Wenn man nach einer *theologischen* Beurteilung der Armutursachen sucht (und nur dies kann hier geleistet werden), so weisen die Armen

¹²⁷ Ebd. (um der Lesbarkeit willen sind die Kapitelverweise auf die jeweiligen »*Quaestiones disputatae*« hier ausgelassen).

¹²⁸ »*Marginalizados*«, *Pixley/Boff*, *Opção*, a. a. O., 29.

¹²⁹ Vgl. *Boff/Pixley*, *Option*, a. a. O., 27f; vgl. auch *Moser*, *Vorstellung Gottes*, a. a. O., 122; *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 117.

¹³⁰ *Moser*, *Vorstellung Gottes*, a. a. O., 125 (Hervorhebung von mir, A. L.).

selbst den Weg: Sie sind nicht nur »der Ort der Epiphanie Gottes«, sondern zugleich »die Bekundung der Sünde«¹³¹, sie sind deren Gegenstück und Ergebnis¹³²: »Der Arme als *Ver-armter* deckt einen Prozeß der Verarmung auf, der nicht zufällig ist, sondern genau bestimmbare strukturelle Ursachen hat.«¹³³

5. Der Arme als Bekundung der Sünde: ein zentrales Beispiel für die sozialetische Akzentsetzung der Befreiungsethik

Da die epochale »strukturelle Sünde« für die geltende »Moral« stets unsichtbar sei, habe eine prophetische »Ethik« gerade die Aufgabe, »diese strukturelle Sünde sichtbar zu machen«¹³⁴. Daß eine Theologie und Ethik der Befreiung deshalb, wie *Dietmar Mieth* es formuliert, nicht ohne eine Theologie der Sünde gedacht werden kann¹³⁵, soll im folgenden deutlich werden.

Was aber versteht die Befreiungsethik genau unter (struktureller) Sünde? *Dussel* beschreibt eine Aktionskette des Bösen, mit der er sich dessen Ursprung und Kern annähert: der Sünder totalisiert sich, betrachtet sich als Gott und verfällt damit dem Götzendienst; er neigt den anderen, erkennt ihm sein Person-Sein ab, verwandelt ihn in ein Objekt, in ein Werkzeug (Verdinglichung, Instrumentalisierung, Entfremdung eines »Jemand« zu einem »Etwas«); damit unterdrückt und beherrscht er ihn¹³⁶.

Von großer Bedeutung ist also, daß die Sünde in der konkreten Wirklichkeit immer im Verhältnis zu anderen Menschen angesiedelt ist, da der Mensch real nie allein als einzelnes Individuum existiert, sondern bereits in ein institutionelles Gefüge hineingeboren wird, das ihn als vorausge-

¹³¹ *Dussel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 136.

¹³² Vgl. *ders.*, *EdG*, a. a. O., 32.

¹³³ *Ricardo Antoncich/José Miguel Munárriz*, *Die Soziallehre der Kirche* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988, 202.

¹³⁴ *Dussel*, *EdG*, a. a. O., 134; vgl. auch die Verwendung des Begriffs in päpstlichen Dokumenten: *Johannes Paul II.*, *Apostolisches Schreiben Reconciliatio et poenitentia*, Nr. 16, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 60, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. [1984]; *ders.*, *Enzyklika Sollicitudo rei socialis*, Nr. 36 f, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 82, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. [1988]; *ders.*, *Die marianische Volksfrömmigkeit Lateinamerikas*. Homilie in der Wallfahrtskirche von Zapopán (30. 01. 79), in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 5, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. [1979], 92–96, hier 95.

¹³⁵ Vgl. *Mieth*, a. a. O., 162; vgl. *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 119: »In einem engen Zusammenhang mit der Befreiung steht die Thematik der Sünde«.

¹³⁶ *Dussel*, *EdG*, a. a. O., 26 ff.

hendes relativ, jedoch grundlegend bestimmt¹³⁷. Unter »Institution« versteht *Dussel* dabei ein dauerhaftes Verhältnis zwischen Individuen, von denen losgelöst keine solche Institution existenzfähig wäre. Wenn nun eine Person oder Gruppe auf die beschriebene Weise eine andere unterdrückt, dann könne man sagen, daß sich diese Herrschaft oder Sünde institutionalisiert habe: Sie ist gesellschaftlich geworden. Was oben bereits für den Ethiker im besonderen betont wurde, gilt natürlich auch allgemein für jeden Menschen: Er ist immer ein gesellschaftlich verfaßtes Wesen (relativ), bestimmt durch seinen Ort im sozialen Gefüge und damit auch durch die ihm mit der Geburt zugewiesene Klassenzugehörigkeit: »Die geschichtliche, gesellschaftliche Sünde wird so durch die Institutionen übertragen, durch die kulturellen, politischen, wirtschaftlichen, religiösen, erotischen etc. Strukturen. Da wir an einem der Pole des gesellschaftlichen Sündenverhältnisses stehen . . ., sind wir Erben einer Praxis, die uns relativ und ursprünglich konstituiert.«¹³⁸

Bei der Untersuchung des gesellschaftlichen Sündenverhältnisses, das *Dussel* als ein Herrschaftsverhältnis charakterisiert, leitet ihn seine Interpretation des biblischen Begriffs des Armen, der die (aufgrund des Sünde genannten praktischen Verhältnisses) beherrschten, unterdrückten, gedemütigten und als Werkzeuge mißbrauchten Menschen umfasse. Nicht der Mangel an Gütern, sondern die Tatsache seiner Unterdrückung durch den Sünder mache in der Bibel den Armen aus. Vor dem Hintergrund seiner Deutung der biblischen Verwendung der Begriffe »arm« und »reich« als »dialektischer ›Kategorien‹« (vgl. Vater – Sohn)¹³⁹ kommt *Dussel* dann (offensichtlich im Blick auf die lateinamerikanische Situation) zur Rekonstruktion des folgenden engen Beziehungs- und Bedingungsgeflechts: »Die Sünde, die einzig in der Herrschaft über den anderen besteht, tritt zu Tage, wenn es irgendeinen Armen gibt«¹⁴⁰. »Selbstverständlich gibt es keinen Armen ohne Reichen. Denn die Armut des Armen ist das Ergebnis der Sünde des Reichen: der Vorenthaltung der Früchte seiner Arbeit«¹⁴¹. Unter der Überschrift »Ethische Kritik des Kapitals« wendet er sich dann, wie er selbst sagt, dem zentralen Thema seiner ethischen Theologie zu: der strukturellen oder institutionalisierten Sünde. Für *Dussel* liegt diese in dem dem Arbeiter »unter der Todesstrafe des Hungers«¹⁴² aufgezwunge-

¹³⁷ Vgl. ebd., 134: » . . . man soll uns nicht vorwerfen, wir verträten Simplifizierungen oder Determinismen, die die ›Bekehrung‹ verhindern.«

¹³⁸ Vgl. ebd., 29–31, Zitat 31.

¹³⁹ Vgl. ebd., 31 f.

¹⁴⁰ *Ders.*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 136.

¹⁴¹ *Ders.*, *Puebla*, a. a. O., 741.

¹⁴² *Ders.*, *EdG*, a. a. O., 132.

nen Tauschverhältnis Arbeit gegen Lohn als einer ungerechten Relation der Herrschaft und Unterdrückung. In Anlehnung an die *Marxsche* Werttheorie¹⁴³, die *Dussel* unter Verwendung von Aussagen der päpstlichen Soziallehre (besonders aus »Laborem exercens«) neu formuliert, übt er theologische Kritik an der sündigen Struktur dieses Lohnarbeitsverhältnisses: »Als das notwendige, entfremdete *gesellschaftliche* Verhältnis, das den Arbeiter dazu zwingt, sich für einen Lohn zu verkaufen, der ihm *weniger* Leben bezahlt, als er selbst in dem Produkt dessen vergegenständlicht hat, der das Geld besitzt, ist die Lohnarbeit der gültige Name der institutionellen Sünde«. ¹⁴⁴

Hinter dem Kapital als Institution, zu dem laut *Dussel* diese Ausbeutungsstruktur wesentlich gehört, steht als Subjekt auf nationaler Ebene die bürgerliche Klasse¹⁴⁵. Sie ist die verantwortliche Trägerin des Kapitalismus, die Agentin des Kapitals, verstanden als Akkumulation des dem Arbeiter ungerechterweise entzogenen Mehr-Lebens, weshalb er das Kapital als »Institution« der Ungerechtigkeit« und »Praxis der Unterdrückung« charakterisiert¹⁴⁶.

Medard Kehl sieht in dieser Identifizierung des Kapitalismus als dem »sozialen Subjekt« struktureller Sünde einen Bestandteil der von der Befreiungstheologie durchgängig betriebenen (und aus dogmatischer Sicht legitimen) »Materialisierung«¹⁴⁷ kirchlicher Glaubensaussagen: »Die grundsätzliche theologische Berechtigung für diese Benennung ist unbestreitbar; wird doch hier die prophetisch-herrschaftskritische Schärfe des Glaubens erneut zur Geltung gebracht«¹⁴⁸. Diese »Schärfe des Glaubens« dient der Sichtbarmachung der »abwesenden Anwesenheit ›institutionalisierter Sünde‹«, die in einem relativen Sinne die Existenz aller Menschen bedinge und bestimme¹⁴⁹.

An dieser Stelle begegnet wieder die oben geschilderte Struktur der Sünde. Die Idolatrie des Kapitals besteht darin, daß es sich totalisiert und absolut setzt sowie gleichzeitig den Arbeiter als die »wertschöpferische

¹⁴³ Vgl. für die Aktualität dieser Theorie die Habilitationsschrift von *Henning Wasmus*, *Produktion und Arbeit. Immanente Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg 1987.

¹⁴⁴ *Dussel*, EdG, a. a. O., 132.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 141.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 134.

¹⁴⁷ Vgl. *Medard Kehl*, *Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung*, in: *Werner Löser/Karl Lehmann/Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 479–512, hier 490 f.

¹⁴⁸ Ebd., 495.

¹⁴⁹ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 134.

Quelle« negiert¹⁵⁰: Bevor er »gekauft« wird, ist jeder Lohnempfänger für das Kapital ein Nichts; solange er »gebraucht« wird, ist er ein entfremdetes Moment des Kapitals, und wenn dieser Bedarf nicht mehr besteht, wird er entlassen, er wird arbeitslos und verelendet, was in den peripheren Ländern häufig seinen Hungertod als grausame Folge nach sich zieht¹⁵¹. Mittels eines der Dependenztheorie nahestehenden Ansatzes erläutert *Dussel* darüber hinaus, wie die geschilderte Situation der Sünde nicht nur eine nationale, sondern eine weltweite Dimension besitze, wobei die armen Nationen politisch-militärisch, ideologisch-kulturell und ökonomisch beherrscht und unterdrückt würden¹⁵². In seiner ethischen Theologie ist Dependenz daher als die die Handelnden bestimmende und geschichtlich vererbte globale Struktur die »fundamentalste gesellschaftliche Sünde unserer Epoche«¹⁵³, »der Name für eine strukturelle Sünde auf internationaler Ebene, durch die die Völker an *Leben* verlieren«¹⁵⁴. Was die Befreiungsethik mit Hilfe eines sozialwissenschaftlichen, vom Marxismus inspirierten, gesellschaftskritischen Instrumentariums entdeckt, interpretiert sie in einem zweiten Schritt im Lichte des Evangeliums als Sünde, die nicht nur abstrakt, sondern konkret ist, nicht nur politisch, sozial oder wirtschaftlich, sondern immer auch religiös: denn wir beleidigen Gott, wenn wir den anderen in irgendeiner Weise unterdrücken¹⁵⁵. Schon »Puebla«, auf dessen Dokument sich *Dussel* (neben demjenigen von Medellín) mit seinen Ausführungen zur institutionalisierten Sünde mehrfach beruft¹⁵⁶, habe in einer der lateinamerikanischen Realität

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 137.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 135.

¹⁵² Vgl. ebd., 141.

¹⁵³ Ebd., 142.

¹⁵⁴ Ebd., 143.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 27 u. 232; *Dussels* Formulierung klingt so, als ob die Befreiungstheologie mit Hilfe sozial-ökonomischer Analyse direkt auf die Sünde stoße. Problematisch ist dabei, daß er die Analyse der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen mit deren theologischer Interpretation hier zu knapp zusammenbindet.

¹⁵⁶ Vgl. Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, in: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., 13–133 (zit. als Medellín); Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates, in: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., 137–355, hier u. a. Nr. 73, 281, 487, 1258 (zit. als Puebla); vgl. auch *Jon Sobrino*, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Conc 22 (1986), 111–119, hier 112: »Als etwas Neues fügen sie [Medellín und Puebla, A.L.] hinzu, daß die Sünde oft und in schwerster und massivster Weise durch Strukturen weitergegeben wird, in denen die Sünde derer, die sie begründet haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat« (Puebla 281).«

angemessenen Weise Abstand genommen von einer primären Zuordnung der Sünde zur Ebene der Sexualität und des individuellen praktischen Bereiches. Statt dessen habe man dort erkannt, daß ihr größeres Schwergewicht auf historischer, struktureller, *ökonomischer* Ebene liegt¹⁵⁷. Daher lokalisiere »Puebla« die Sünde als Praxis fetischistischer Herrschaft »sehr nachdrücklich als Ungerechtigkeit auf der Ebene von Produktion, Verteilung, Austausch und Konsum der Güter«¹⁵⁸. In »Puebla« finde sich bereits eine christliche Ethik vorgezeichnet, die den ethischen subjektivistischen Individualismus überwinde und zu einem objektiven, strukturellen, sozio-historischen Realismus gelange: »In Puebla . . . ist das absolute *Ego* verschwunden, das von seinem individuellen Horizont her als gut oder böse bezeichnet wird. Der einzelne wird immer nach seinen geschichtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Rollen, Funktionen und Verhaltensweisen beurteilt.«¹⁵⁹

Für *Jon Sobrino* ist dieser Einstieg nicht zufällig. Er impliziere jedoch nicht, »daß man vom moralischen Scheitern des Sünders oder von der Art und Weise, wie er von seiner Schuld zu befreien ist, nichts wissen will, und es heißt auch nicht, daß man die alltäglichen Sünden verkennt. Es bedeutet nur, daß man bei dem anfängt, was in sich schwerer wiegt und mehr zum Himmel schreit und dringender einer Lösung bedarf«¹⁶⁰. Die rein individuelle Sünde wird also nicht geleugnet. Vielmehr wird sie, wie *Dussel* in bezug auf das Puebla-Schlußdokument betont, vom Sündenverständnis der Befreiungstheologie mit eingeschlossen¹⁶¹. Diesen Zusammenhang zwischen individueller und sozialer Dimension von Ethos und Sünde sieht auch *Michael Sievernich*, für den sich sündhaftes menschliches Handeln sozialen Institutionen und Strukturen so einprägen kann, daß diese zu objektiven Erscheinungsformen der Sünde würden: »Damit wird nicht einer Verlagerung des Ethos von den Personen auf die Strukturen das Wort geredet, wohl aber darauf hingewiesen, daß bestimmte, vom Menschen geschaffene soziale Ordnungen, wie eine politische Gewaltherrschaft oder eine die Menschenwürde negierende Gesetzgebung oder eine die Ungerechtigkeit zementierende Ökonomie, Gott beleidigen, weil sie den Menschen als sein Ebenbild schänden und die normative Gestaltungsverantwortung vermissen lassen. Daher gilt:

¹⁵⁷ Vgl. *Dussel*, Puebla, a. a. O., 744.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd., 743.

¹⁶⁰ *Sobrino*, a. a. O., 112.

¹⁶¹ Vgl. *Dussel*, Puebla, a. a. O., 742.

›Hinter jeder Situation von Sünde stehen immer sündige Menschen.«¹⁶² Dennoch muß man mit *Mieth* stets hinzufügen, daß die aus dem Herrschaftshandeln und der autarken Selbstsetzung der Freiheit als Unterdrückung anderer entspringende Sünde *nicht* durch individuelle Umkehr allein rückgängig gemacht werden kann¹⁶³. Dies würde die Tatsache des wechselseitigen Beziehungsverhältnisses zwischen Person und Gesellschaft leugnen und hieße im Grunde, den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Politischen und dem Personalen aufzulösen: »Was . . . hinsichtlich des zwar analogen, aber doch wechselseitigen und gleichursprünglichen Verhältnisses zwischen individuellem und Gemeinschaft bedacht wird, gilt m.E. für die gesamte theologische Anthropologie und damit auch für das Verhältnis zwischen persönlicher Sünde und sündigen Strukturen, zwischen persönlicher Umkehr und struktureller Veränderung: Sie bilden kein Verhältnis des (logischen oder zeitlichen) Nacheinander (Grund-Folge), sondern des gleichursprünglichen Miteinander.«¹⁶⁴

Nachdem nun wenigstens in Grundzügen die Entdeckung der Armen und der Strukturen der Sünde aus der Sicht der Befreiungsethik beschrieben wurden, kann es dennoch hier nicht darum gehen, das zu entfalten, worauf *Dussel* aus methodologischen Gründen verzichtet, nämlich Strategien und Taktiken der Befreiung. Der Ort für diese auch von *Dussel* als notwendig erachteten konkreteren Vermittlungen der befreiungsethischen Prinzipien¹⁶⁵ kann ja nicht auf theologische Systematiken begrenzt werden. Vielmehr müßten im Sinne der Befreiungsethik die theoretischen Vermittlungsüberlegungen »organisch« verknüpft sein mit der Praxis »dezentral« arbeitender, aber vernetzter und damit nicht bei regionalen Angelegenheiten stehenbleibender Gruppen, d. h. konkret mit den christlichen Basisgemeinden¹⁶⁶ sowie den Bewegungen (von Menschen guten

¹⁶² *Michael Sievernich*, Ist die Sünde abgeschafft?, in: StZ 206, 113 (1988), 363–376, hier 374 (unter Berufung auf *Reconciliatio et poenitentia*, Nr. 16, a. a. O.); vgl. auch *ders.*, Die »soziale Sünde« und ihr Bekenntnis, in: Conc 23 (1987), 124–131, hier 127: »Strukturen können . . . objektiv von Übel sein; als solche sind sie nach *Clodovis Boff* ›pekkaminös‹ und stellen für die Gesellschaft das dar, was für das Individuum die Konkupiszenz ist: aus der Sünde stammend und zu ihr verführend. In diesem Sinne können soziale Strukturen zur objektiven Erscheinungsform der Sünde, zur konkreten Unfreiheit werden.«

¹⁶³ Vgl. *Mieth*, a. a. O., 162.

¹⁶⁴ *Kehl*, a. a. O., 494.

¹⁶⁵ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 138.

¹⁶⁶ Zur Frage der Normfindung in den christlichen Basisgemeinden, die hier nicht näher entfaltet werden kann, vgl. *Fraling*, a. a. O.

Willens) zur Befreiung der Armen und Unterdrückten: »Innerhalb der ethischen Forderungen sind alle Taktiken möglich, aber die ethischen Prinzipien . . . dürfen nicht durch moralisierende, dem geltenden System sich angleichende Taktiken niedergetreten werden. Es ist unumgänglich, zu unterscheiden zwischen den taktischen Notwendigkeiten bei Ausübung der Prophetie bzw. der ethischen Kritik und dem reformistischen Verrat dessen, der im Namen des Gottesreiches die Plausibilitäten des Herrschaftssystems akzeptiert.«¹⁶⁷

Hieraus wird deutlich, daß bezüglich des von *Kebl* betonten Miteinanders neben dem befreiungsethischen Aufruf zu persönlicher Umkehr¹⁶⁸ der Akzent auf die strukturelle Veränderung gelegt wird, die sich durch ihren prophetischen Charakter¹⁶⁹ und die nicht-reformistische Radikalität der Systemkritik¹⁷⁰ als Ausgangspunkte der geschichtlich-konkreten Befreiung von Sünde auszeichnet. Befreiung zielt so die Auflösung und einen »gigantischen Exodus« des Systems an, in dem der Arme gemordet wird¹⁷¹, und tendiert dabei zu einer sozialistischen Gesellschaftsform. Denn bei aller Kritik am realen Sozialismus und dem (eschatologischen) Vorbehalt, daß auch ein künftiger Sozialismus (egalitäre Gesellschaft) niemals das Reich Gottes auf Erden sein wird¹⁷², stellt die lateinamerikanische Befreiungsethik ihn nicht mit dem Kapitalismus auf eine Stufe. Für sie als lateinamerikanische Theologie ist nicht der Sozialismus das System, unter dem man leidet und aus dem es folglich »auszuziehen« gilt, sondern der Kapitalismus: »Wir als Lateinamerikaner leiden unter dem Kapitalis-

¹⁶⁷ *Dussel*, EdG, a. a. O., 138.

¹⁶⁸ Vgl. *Boff/Pixley*, *Option*, a. a. O., 230.

¹⁶⁹ Vgl. u. a. *Moreno Rejón*, *Suche*, a. a. O., 116; *Moser*, *Vorstellung Gottes*, a. a. O., 124 u. 126; *Dussel*, *Puebla*, a. a. O., 742 u. 744; *ders.*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 139; *ders.*, EdG, a. a. O., 134 u. 226.

¹⁷⁰ Vgl. u. a. *Moser*, *Suche*, a. a. O., 122; *C. Boff*, *Soziallehre*, a. a. O., 777 (auch das Zitat von Kardinal *Aloisio Lorscheider*, ebd., 778 [aus: *Folha de São Paulo* vom 4. 12. 1980, 6]: »Das sozioökonomische System, in dem wir leben, ist ein sündiges System, ist gegen das Evangelium gerichtet und muß tiefgreifend, d. h. auf eine Weise, die die strukturelle Veränderung des Systems bedeutet, gewandelt werden . . . Ein »Ja« der Kirche zum vorherrschenden gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen System wird niemals möglich sein, da die Kirche nach ihrem Gewissen niemals das, was strukturell gegen den Plan Gottes geht, als dem Evangelium gemäß betrachten kann.«); *Antoncich/Munárriz*, a. a. O., 202; *Boff/Pixley*, *Option*, a. a. O., 221; *Dussel*, *Puebla*, a. a. O., 741 u. 744 f.; *ders.*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 133, 135 u. 138; vgl. auch *Habermas*, a. a. O., 1051; *Füssel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 134; das lateinamerikanische »System« besteht für *Dussel* neben dem Kapitalismus auf sozioökonomischer Ebene aus dem Machismo auf der erotischen Ebene, aus der Herrschaft der Ideologie auf der pädagogischen Ebene und Idolatrie auf allen Ebenen (vgl. *Dussel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 135).

¹⁷¹ Vgl. *ders.* EdG, a. a. O., 146 ff.

¹⁷² Vgl. ebd., 185–196.

mus, unter dem Kapital in seinem Wesen, unter der Dependenz und unter den transnationalen Konzernen.«¹⁷³

III. SCHLUSS: DER SOZIALETHISCHE AKZENT DER BEFREIUNGSETHIK

Dem letzten Abschnitt dieser Darstellung der Befreiungsethik, der das Gesagte auf die aktuelle Thematik des vorliegenden Jahrbuchbandes, also das Verhältnis von Individual- und Sozialethik, bündeln möchte, sei eine These *Füssels* vorangestellt: »In der Befreiungsethik werden die Grenzen von Individualethik und Sozialethik hinfällig, da sie davon ausgeht, daß die Befreiung der Individuen und die Veränderung der Herrschaftsstrukturen zwei Momente ein und desselben Prozesses sind. Die individuelle Umkehr hat immer auch eine soziale Dimension, wie auch soziale Veränderung eines sich selber ändernden Subjektes bedarf.«¹⁷⁴ Für *Mifsud* ist dieses »Hinfällig-Werden« geradezu ein Programmpunkt der Befreiungsethik, die eine *integrierende* Ethik in dem Sinne sein müsse, daß sie auf allen Ebenen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens die volle Befreiung des einzelnen und die universale Befreiung anstrebt¹⁷⁵. Da alle Verhältnisse, die den Befreiungsprozeß bedingen, politischer Natur seien (wenn man die häufig vorgenommene Trennung von Staat und Gesellschaft vermeidet), so *Mieth* in indirekter Weiterführung von *Mifsud*, könne eine christliche Befreiungsethik nichts anderes als eine politische Ethik sein¹⁷⁶. Eine solche politische Ethik muß auf einem solidarischen Ethos der Unterdrückten gründen, »das den nächsten Weg zur konkreten Befreiung sucht, damit der Mensch selber ein anderer werden kann. Das Individuelle im Sozialen und das Soziale im Individuellen bedingen einander«¹⁷⁷.

Wie schon aus der These *Füssels* hervorgeht, wird also nicht etwa die Individualethik hinfällig, sondern nur die Grenzen, die sie von der Sozialethik trennen. Bereits im ersten Punkt dieser Darstellung wurde darauf hingewiesen, daß die Prioritätenfolge in der Befreiungsethik, die

¹⁷³ Ebd., 196 (unter Auslassung der Kapitelverweise); vgl. auch Puebla 92: »Die Furcht vor dem Marxismus hindert viele daran, die bedrückende Realität des liberalen Kapitalismus klar zu sehen.«

¹⁷⁴ *Füssel*, *Befreiungsethik*, a. a. O., 134 f.

¹⁷⁵ Vgl. *Mifsud*, a. a. O., 132.

¹⁷⁶ Vgl. *Mieth*, a. a. O., 163.

¹⁷⁷ Ebd., 164; vgl. *Antônio Moser/Bernadino Leers*, *Teologia moral: impasses e alternativas* (Coleção Teologia e Libertação), Petrópolis 1987, 117 f.

das Schwergewicht auf die soziale Ebene legt, bedingt ist durch den ungeheuren Leidensdruck, den Armut und Unterdrückung verursachen, und durch die daraus resultierende Dringlichkeit, diese Situation zu verändern. Dabei ist zu beachten, daß die lateinamerikanische Wirklichkeit der Armut nicht primär eine »durch biographische Umstände verursachte individuelle Situation« vieler einzelner ist, sondern in historischer und struktureller Weise das enteignete »Volk« betrifft¹⁷⁸. Diese Realität diktiert der Ethik geradezu eine Akzentsetzung zugunsten einer Makroethik. Der Schrei der Armen fordert die Befreiungsethik heraus, von einer ausschließlich mikromoralischen Betrachtung Abschied zu nehmen, die sich auf die moralische subjektive Entscheidung einzelner beschränkt und nur lehrt, »wie man ein guter Kapitalist oder ein guter Arbeiter sein kann, die aber nichts dazu tut oder dazu lehrt, daß die entsprechenden Klassenunterschiede überwunden werden«¹⁷⁹, die eine Folge der Sünde sind¹⁸⁰. Die Mikroethik, die sich mit personalen und interpersonellen Fragestellungen befaßt, muß daher unter den gegenwärtigen sozio-ökonomischen Bedingungen Lateinamerikas die Priorität einer Makroethik überlassen¹⁸¹, was natürlich nicht heißen kann, daß man die Auseinandersetzung mit mikroethischen Aspekten bis zur Lösung der sozialen Probleme hinausschiebt: »Wie einer unserer Lehrer der Moraltheologie sagt, muß man unverzüglich »eine Moraltheologie schaffen, die ihre Inspirationsquelle und ihre Maßstäbe in Christus findet, aber besonders in dem Christus, der sich im Angesicht der Unterdrückten offenbart; und sie wird den großen Problemen der Sozialethik den Vorrang geben müssen.«¹⁸². »Solange die Adern Lateinamerikas offen sind und sein Magen leer, solange können wir uns nicht dem Luxus widmen, über unsere *kleinen* [Hervorhebung von mir, A.L.] Probleme der Individual- und individualistischen Moral zu diskutieren.«¹⁸³, und viel weniger die überzüchteten [sofisticadas] Fragen, aber wie wenige bringen dies in unserer Mitte zum Ausdruck.«¹⁸⁴

Ausblickend ist jedoch festzuhalten, daß die Verhältnisbestimmung von ethischer Mikro-, Makro- und auch Mesoebene zwar sicher noch näherer

¹⁷⁸ Vgl. *Dussel*, Puebla, a. a. O., 743.

¹⁷⁹ *C. Boff*, Soziallehre, a. a. O., 780.

¹⁸⁰ Vgl. *Dussel*, EdG, a. a. O., 175.

¹⁸¹ Vgl. *Moser*, Teologia Moral, a. a. O., 262.

¹⁸² *Moser* zitiert hier *Corneille J. Snoek*, La teología moral en Brasil, hoy, in: *Moralia* 4 (1982), 67–81, hier 80f.

¹⁸³ *Moser* bezieht sich auf *Eduardo Galeano*, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart, Wuppertal 9/1981.

¹⁸⁴ *Moser*, Teologia Moral, a. a. O., 263 (eigene Übers.).

Klärungen bedarf, die auch die Art und Weise genauer bestimmen müßten, wie die individual- und zwischenmenschlich-ethischen Problemkreise in der Befreiungsethik aufgehoben sind. Man sollte bei den Erwartungen ihr gegenüber aber im Auge behalten, daß die Befreiungsethik noch eine relativ junge Strömung ist. Hinzu kommt, daß sich die Befreiungsethik auf akademischer Ebene in Lateinamerika mit ihrer sozialetischen Akzentsetzung eher in der Minderheit befindet, was ihre Betonung der Makroethik noch einmal verständlicher erscheinen läßt. Sie fordert allerdings auch die westliche Ethik zu einer Schwerpunktverlagerung auf. *Mieth* nimmt diese Aufforderung auf und richtet sie an die »autonome Ethik«: »... statt die Grenzfragen der individuellen Freiheit, sollte man die Überlebensfragen thematisieren«¹⁸⁵. Die europäische Theologie als Ganze sollte die Herausforderung durch die christliche Befreiungsethik Lateinamerikas im Dialog annehmen, (was [u. a.] in der christlichen Sozialetik z.T. schon in fruchtbarer Weise geschieht, worauf hier allerdings wegen des gesteckten Rahmens nicht mehr eingegangen werden kann). Denn die Befreiungsethik bleibt – so *Vidal* bei aller Kritik im Detail – eine der verheißungsvollsten Adern für die moraltheologische Reflexion der Zukunft: »Einzig der frische Wind, der von der Befreiungstheologie her weht, wird der theologischen Ethik behilflich sein, ihre messianische Funktion zurückzugewinnen.«¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Mieth*, a. a. O., 166.

¹⁸⁶ *Vidal*, a. a. O., 155 f, Zitat 155.