

Enrique Dussel

Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis?

Die Unterscheidung ist ein konstitutives, ihr innewohnendes Moment der Praxis. Nicht einer unbedingten, absoluten Praxis, sondern der realen, geschichtlichen, d.h. der bedingten, situierten Praxis. Jegliche Praxis ist Praxis einer Gesellschaftsklasse in einer Gesellschaftsformation, die in Raum und Zeit vorgegeben ist. Als Moment der Praxis kann die Unterscheidung nicht eine Theorie oder einen theoretischen Ausdruck zum grundlegenden Bezugspunkt haben, sondern nur das tatsächliche menschliche Handeln, worin sie eine eigene Funktion spielt, die wir beschreiben müssen. Es handelt sich dabei nicht um einen «hermeneutischen Zirkel», wo die Unterscheidungsinterpretation von einer Theorie oder einer verbalen Formulierung ausgeht, sondern es handelt es sich um einen «praktischen Zirkel», wo das praktische Urteil der Unterscheidung in der eigentümlichen Struktur des Handelns gründet. Die Unterscheidung ist zweifellos ein Aspekt der orthopraktischen Struktur¹. Besehen wir die Frage Stück um Stück.

1. Semantische Erläuterungen

Damit wir uns verständigen können, müssen wir uns vorerst über gewisse Bedeutungsfragen einig werden.

1.1 Im klassischen Denken

Die Frage der «Unterscheidung» wurde von Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik² und von Thomas von Aquin in seiner Summa³ gestellt. Bei beiden ist die Unterscheidung ein Moment des klugen Handelns; es geht dabei nicht darum, sich über wissenschaftliche, theoretische, spekulative Fragen ein Urteil zu bilden, sondern über die konkreten Handlungen, die zu vollziehen sind. Die Unterscheidung bewegt sich auf dem Feld des Voraussichtlichen, Umständebedingten, Zweifelhafte, worüber es keine Sicherheit, Evidenz, Gewißheit gibt. Deswegen ist sie ein Moment der Klugheit und steht mit der Prophetie in Verbindung⁴.

Als praktisches Moment besteht die Unterscheidung nicht in der Erfassung von Zielen oder Prinzipien, auch nicht eigentlich in einer Überlegung, die zu einem

praktischen Schluß und Entschluß führen soll (*hypólepsis*)⁵, sondern sie ist ein Urteil (*krísis*), das Sondierung, Abstandnahme von der Unmittelbarkeit erfordert (entsprechend der Wurzel *cerno* im Lateinischen und «sondern», ent-«scheiden» im Deutschen), das zwischen dem, was man seinem Sinn gemäß tun wird, unterscheidet⁶. Die Unterscheidung (*diákrísis*) ist somit ein Akt, eine Tugend und ein Charisma, die jedoch alle mit der Aktion, der Praxis⁷, und zwar mit der künftigen, verbunden sind. Die Unterscheidung ist von der Zeitlichkeit und der Kontingenz bestimmt.

1.2 Die «*diákrísis pneumáton*» im Neuen Testament

Bei der Paulinischen Aufzählung der Charismen begegnen wir auch der «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,10), die somit eine Gabe oder Gnade des Geistes ist. Sie ermöglicht, in bezug auf die Handlungen und Personen das, was zum Aufbau des Gottesreiches führt, mit Klarheit zu unterscheiden. Auf Hebräisch wurde diese Unterscheidung mit dem Wort *mischpat* ausgedrückt, das den Urteilsakt Gottes selbst bezeichnet (1 Sam 24,13). Ihrem Wesen nach besteht die Unterscheidung darin, daß man im Handeln das Vorhandensein eines der beiden «Geister» gewahrt: «Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit (*to pneúma tes aletheías*) und den Geist der Täuschung» (und können sie auseinanderhalten) (1 Joh 4,6). «Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten (*pseudoprophétai*) sind in der Welt aufgetreten» (1 Joh 4,1). Der Geist des Irrtums, der böse Geist, tritt in den falschen Propheten zutage. Somit übt man die Unterscheidung vor allem dadurch aus, daß man die wahren und die falschen Propheten auseinanderhält (Mt 7,15; 24,11; 24,24; Lk 6,26; Apg 13,6; 2 Petr 2,1; Offb 16,13; 19,20; 20,10). Der Heilige Geist ist uns durch das Charisma behilflich, ihn, den Geist, wahrzunehmen.

1.3 Unterscheidung und Ideologie

Insofern die Unterscheidung ein praktisches Urteil ist, wird sie, genau genommen, als Aussage auf die Praxis hin ausgeübt. Deswegen hat sie einen ideologischen Status. Auf dem Feld der Ideologie üben die Ideen nicht eine theoretische Funktion aus, sondern dienen der Legitimation oder der Kritik der Praxis.

1.3.1 Das zum Fetisch erhobene praktische Urteil

Im Satz «ich unterscheide» ist das Subjekt (ich) nicht ein unbedingtes Absolutum, wie das Fichte zu Beginn

seiner «Wissenschaftslehre» (1794) behauptet hat – ontologischer Ausdruck dafür, daß man um alle die Bedingtheiten, die in jedem menschlichen, endlichen, realen Ich zwangsläufig a priori mitspielen, nicht weiß. Vor einem Satz wie «ich unterscheide» ist dieses Ich in Wirklichkeit *schon* in irgendeinen Arbeitstypus hineingenommen (es ist nicht das gleiche, ob man ein Krieger des Mittelalters oder ein geknechteter Campesino ist, ob man ein Unternehmer ist oder ein Arbeiter) und in eine gewisse Gesellschaftsbeziehung (es ist nicht das gleiche, ob man ein römischer Senator ist oder ein anonymes Glied der *plebs*), was (nie auf absolute Weise) bestimmt, daß das Ich einer Gesellschaftsklasse angehört. Diese Klasse hat ihre eigenen Interessen und Ziele. Bekanntlich wird die Praxis durch das Ziel bestimmt; daher konstituiert das Ziel, das Interesse der Klasse sämtliche Momente des Handelns. Die Unterscheidung als ein Moment des klugen Handelns («*recta ratio agibilium*») wird von den Klasseninteressen, von der Klassensituation bestimmt. In den herrschenden Klassen einer Gesellschaftsformation hat – ohne daß man dies bemerkt – das praktische Unterscheidungsurteil sich mit den Herrschaftsinteressen zu identifizieren.

In der Geschichte der Kirche (wie im Fall der lateinischen, byzantinischen, moskowitzischen oder lateinamerikanischen kolonialen Christenheit) können wir feststellen, daß selbst die kirchliche Gerichtsinstitution zuweilen mit den ideologischen Apparaten des Staates verquickt wurde. So konstituierte sich im europäischen Mittelalter und in der lateinamerikanischen kolonialen Christenheit die Inquisition als ein Gericht, durch das man die gebieterische herrschende Gesellschaftsordnung reproduzieren und legitimieren konnte.

In diesem Fall hat das aus der Entscheidung hervorgegangene Urteil die Tendenz, zum Gesetz zu werden; man verliert das Wissen um die Beziehung, die es mit einer herrschenden Ordnung hat, und macht es zu einem Fetisch, setzt es absolut; man meint, es sei für immer gültig und stehe außerhalb der Geschichte. Die Interessen der herrschenden Klassen werden zu einem Fetisch gemacht und gelten nicht nur als natürliche, sondern als göttliche Interessen.

1.3.2 Geschichtliches praktisches Urteil

Wenn man die Verschränkung des «ich unterscheide» mit dem realen Gang der Geschichte gewahrt, erfährt man hingegen, daß der Konflikt der Unterscheidungen (der «zwei» Geister) in der Sünde, in der Herrschaft, in der fetischistischen Anmaßung wurzelt, eine Herrschaftsordnung ewig zu legalisieren. Wenn darum die-

ses Ich sich den geknechteten, unterdrückten, nach oben drängenden Volksklassen, den «Armen» anschließt, so wird die Unterscheidung der Klassen sofort entfetschiert und vergeschichtlicht (seien diese Klassen nun vorchristlich wie die des Römischen Reiches, oder christlich wie die der Feudalstrukturen oder des heutigen Kapitalismus). Der Interessenkonflikt der Klassen (Herrschende – Unterdrückte) oder der Nationen (Zentrum – Peripherie) ist die Ursache des Konflikts der Unterscheidungen.

Im Urchristentum hatte, da alle Gläubigen den unterdrückten Klassen des Reiches angehörten, die innerkirchliche Unterscheidung den Aufbau des Gottesreiches zum Kriterium. Die Gnostiker wurden somit als solche unterschieden, die in ihrer Praxis vom Glauben abwichen, um die christlichen Forderungen zu desinkarnieren. Später hingegen «verquickten» sich die Interessen der herrschenden Klassen mit den Anliegen des Gottesreiches oder, besser gesagt, sie verdunkelten sie, und es kam eine schwer zu unterscheidende ideologische Struktur auf. Das geschichtliche praktische Urteil der Propheten wurde von der Institution Kirche oft als Stimme falscher Propheten aufgefaßt.

1.4 Erste Begriffsbestimmung

Somit könnten wir schließen: Die Unterscheidung als Charisma ist ein praktisches Moment der befreienden Klugheit⁸, die das fetischierte Urteil der Herrschenden prophetisch zu kritisieren weiß und, indem es seinerseits abwägt und urteilt, die notwendigen praktischen Vermittlungen ausfindig zu machen versteht, damit es den Armen, den Unterdrückten gelingt, ihre geschichtlichen Interessen und die des Gottesreiches zu verwirklichen. Die «Geister» unterscheiden heißt, zwischen dem Befreiungsgeist der Geringgeachteten und dem Unterdrückungsgeist der Mächtigen zu unterscheiden wissen.

2. Weitere notwendige Unterscheidungen

Doch das Gesagte genügt noch nicht. Wir müssen das Feld unserer Analyse noch erweitern, damit wir nachher in unserer konkreten Analyse, obwohl sie nicht mehr als ein Beispiel ist, zu irgendeinem Ergebnis gelangen.

2.1 Taktische, strategische und eschatologische Unterscheidung

Die Unterscheidung als praktisches Urteil betrifft die Vermittlungen; sie liegt letztlich auf taktischer Ebene,

auf der der Handlungen, die es mit Teilen der Aktion, jedoch nicht mit dem Ganzen zu tun haben; es geht bei ihr um die Mittel und nicht um die Ziele. Vom Horizont des christlichen Glaubens her gesehen werden zwar im eschatologischen Reiche die Ziele und die strategischen Strukturen zu Vermittlungen (da ja das Eschatologische das Endziel ist: der strategische Horizont jeglicher Strategie). Darum muß man nicht nur die auf dem Strategischen gründende Beziehung des Taktischen unterscheiden (da ja das Kriterium oder Prinzip – *arché* – der Handlung das Ziel und darum die Grundlage des Unterscheidungsurteils ist), sondern zudem prüfen, ob das strategische Ziel (beispielsweise das kapitalistische oder sozialistische System als ganzes) das den Zielen des eschatologischen Reiches im Hier und Jetzt der christlichen Praxis am ehesten entsprechende ist. Eine falsche strategische Option kann bei einer taktischen Unterscheidung das Urteil trüben; durch den Glauben, daß das Reich bereits im bestehenden System zutage trete (Legitimation der strategischen Herrschaft) wird eine strategische Kritik am System als Ganzheit ebenfalls getrübt und verunmöglicht (daher die reformistische Haltung).

Zum richtigen Unterscheiden ist somit eine richtige Verbindung der taktischen, der strategischen und der eschatologischen Ebene erfordert. Und die Richtigkeit (die *rectitudo* oder das *orthón*) hängt am Ende von der eschatologischen Option ab: «Den Armen soll die Frohbotschaft verkündigt werden!». Doch dies erfordert strategisch geschichtliche Systeme, worin die Armen in Gerechtigkeit wohnen können, und dies verlangt taktisch diese oder jene Aktion.

2.2 Der Doppelsinn von Orthodoxie und Orthopraxis

In einem ersten Sinn hat das Wort «Orthodoxie» einen gewissen Bedeutungswandel durchgemacht. In Abänderung seines ursprünglichen Sinns (in praktisch-geschichtlicher Ausrichtung) verlagert es sich zunächst in Richtung des Corpus der Glaubenslehre (die «*sana doctrina*» bei Augustin in «*De vera religione*» V), des Dogmas oder des Gefüges von Glaubensartikeln, die zu glauben sind (Vaticanum I, sessio III, cap. 3), da die Kirche sie den Gläubigen vorlegt, bis man schließlich die Auffassung vertritt: «Das geoffenbarte Dogma bietet eine objektive Erkenntnis»; deswegen müsse sich der Theologe «sämtlichen Systemen widersetzen, die dieser objektiven Gültigkeit des Dogmas widersprechen»⁹. Das Dogma, die theoretisch-orthodoxe Struktur besitzt somit eine «substantielle Unveränderlichkeit des Sinns»¹⁰. Diese Formulierungen erlauben – ich sage nicht, sie erforderten ausschließlich – die Auffassung, die Orthodoxie sei als eine Gesamtheit theoretischer

Äußerungen zu interpretieren, die mit der Struktur der herrschenden ideologischen Formation verwechselt werden können. Die Orthodoxie wäre somit eine theoretische, objektive, von der Praxis, der sie ihren Ursprung verdankt, losgelöste Formation.

Nach dieser Auffassung von Orthodoxie ist all das, was zu ihr im Gegensatz steht, heterodox (das praktische Urteil der Armen als nach oben drängender Klasse wird so als heterodox angesehen, wie das bei Jesus oder Hidalgo der Fall war, wie wir noch sehen werden), und die Orthopraxis ergibt sich aus der Orthodoxie und gründet in ihr. Orthopraktisch wäre somit die Praxis, die auf der *a priori* als richtig betrachteten theoretischen Formulierung gründet und sie vollzieht. In der theoretischen Auffassung der Orthodoxie ist die Orthopraxis *a posteriori*. Zudem ist in diesem Fall die Unterscheidung ein theoretischer Akt, der in bloßer «Anwendung» oder Übertragung theoretischer Prinzipien auf objektive Wirklichkeiten besteht. Es handelt sich dabei im Grunde um eine fetischerte Handhabung praktischer Urteile, die man zu Doktrinen hochstilisiert und denen man universale Geltung zuschreibt. Wir stehen damit genau auf der Ebene der *dóxa andrós*, der Selbstherrlichkeit des Menschen.

Wenn hingegen Orthodoxie die richtige Manifestation der Herrlichkeit Gottes – «damit sie die Herrlichkeit (*dóxa*) schauen, die du mir gegeben hast» (Joh 17,24) –, die Epiphanie der Ehre (*kabod*) Jahwes ist, dann, und nur dann, entdeckt man die Orthodoxie in der Praxis. Die Herrlichkeit Gottes scheint in seinem Sohne auf, und der Sohn drückt sich in seinem «Fleisch» und in seinem Geist aus. Die «Orthodoxie» des Vaters kommt in der Geschichte durch seinen Sohn zum Ausdruck, dessen Praxis ihm den Kreuzestod bringt, und durch seinen Geist drückt sie sich in seiner Kirche und seinen Armen aus.

Die Unterscheidung der wahren Manifestation (Orthodoxie) des Geistes in der Praxis im Dienst am Armen (Orthopraxis) ist Folge und nicht Voraussetzung, ist *a posteriori*, nicht *a priori* der praktischen Option für den Geist in seinen Armen. Es kommt nicht sosehr auf die Klassensituation dessen an, der unterscheidet; wichtig ist die Position, die er aufgrund einer Option oder der Geburt gegenüber den unterdrückten Klassen einnimmt. Wenn er dazu geboren ist oder sich entschieden hat, die Anliegen der Armen als die eigenen Interessen anzusehen (das absolute Kriterium der Orthopraxis «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben» ist in «Er wird die einen von den andern scheiden [*aphorízei*]» [Mt 25,32–35] das endgültige Prinzip der göttlichen Unterscheidung der Geschichte), dann entspringt die praktische Unterscheidung dem eschatologischen Glaubenshorizont und den ge-

schichtlichen Horizonten der Strategie und Taktik – sie alle sind Momente der Praxis selbst –, nicht aber theoretischen, universalen, abstrakten Sätzen.

Von der Orthopraxis aus (oder vom Dienst an den Armen aus) unterscheidet die Orthodoxie (die Manifestation der Herrlichkeit Gottes in den Armen) die Herrschaftspraxis des herrschenden Systems als Heteropraxis, und die orthodoxe Doktrin oder die wenn auch durch die Religion legitimierte ideologische Formation der herrschenden Klasse als heterodox.

3. Einige konkrete Analysen

Wir werden der Geschichte der Kirche drei Beispiele entnehmen: erstens, die konstitutive Praxis unseres Glaubens, nämlich die Jesu Christi, zweitens eine für unser Thema höchst aufschlußreiche Situation zu Beginn des 19. Jahrhunderts und drittens eine praktische Option vieler Christen in Lateinamerika, die eine reformistische Unterscheidung in Angleichung an strategische Anliegen (die weder eschatologisch noch taktisch sind) zeigt.

3.1 Christologische Unterscheidung

Wir möchten uns nicht in die Situation des Ich von Christus selbst, und zwar insofern er unterscheidet (die Kriterien *seiner* Unterscheidung, welche die Gottes ist, werden uns u.a. in den unter 1.2 angeführten Texten genannt), hineinversetzen, sondern in das Ich der Jünger (das in Antizipation bereits das Unterscheidungsobjekt der Kirche und unser eigenes ist).

Wenn Jesus die Jünger fragt: «Für wen halten mich die Leute?» (Mk 8,27), so stellt er die Grundfrage jeglicher christlicher Unterscheidung¹¹. Die Jünger müssen unterscheiden, welches der «Geist» Christi ist. Um unterscheiden zu können, muß man vom Alltäglichen Abstand nehmen, sich von ihm lösen, damit die Praxis von der Praxis her geklärt wird: «Er ging mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea». Das praktische Urteil, das der Herr von ihnen erwartet, konnte durch Vergleich mit den vorhandenen Propheten- oder Messiasmodellen zustandekommen; diese geltenden Modelle waren in der jüdischen Überlieferung die orthodoxen. Darum sagen die Jünger, ohne sich selbst darauf einzulassen: «Für Johannes den Täufer, für Elija oder sonst einen Propheten...». So legen sie die verschiedenen orthodoxen Modelle vor. Als aber der Herr sie in die Enge treibt und nach ihrer persönlichen Meinung fragt, ruft Petrus aus: «Du bist der Messias». Die Antwort Christi ist verwirrend: «Da verbot er ihnen,

mit jemand über ihn zu sprechen.» Warum fordert er Schweigen?

Christus weist den Titel, den Petrus ihm gab, nicht von sich, bestreitet aber den «Inhalt», den die Jünger in diesen Titel legen. Die orthodoxen herkömmlichen Messiasmodelle Israels standen in klarem Widerspruch zu der einzigartigen Weise, auf die Jesus das Messiassein zu leben trachtete. Er möchte diese Orthodoxie bekämpfen, und darum verbietet er ihnen, deren Inhalt zu übernehmen. Doch gleich darauf beginnt er, die alte Orthodoxie durch eine neue Orthodoxie zu zerstören: «Dann eröffnete er ihnen, der Menschensohn müsse vieles erleiden...» (Mk 8,31).

Die neue Orthodoxie (die für die Überlieferung, für die Pharisäer, die Priester, ja selbst für die Jünger von Grund auf häretisch war – darum protestiert Petrus und weist Christus die satanische Versuchung zurück: Mk 8,32–33), kündigt sich von einer neuen Praxis her an (die für die Überlieferung Heteropraxis ist und darum zur Verurteilung Jesu führt: «Ausnahmslos alle fällten das Urteil, er sei des Todes schuldig»: Mk 14,64). Das heißt, der neue orthodoxe Diskurs Jesu läuft allen geltenden, herkömmlichen orthodoxen Diskursen Israels zuwider; dieser neue orthodoxe Diskurs, diese neue Auffassung des Messianismus ergibt sich aus einer neuen orthopraktischen Struktur, die ihm den Tod bringt und von den herrschenden religiösen Gruppen als Heterodoxie unterschieden wird.

Wir stoßen damit auf das zentrale Moment unseres ganzen Themas. Jesus verurteilt die herrschende Orthodoxie im Namen der neuen, von den Armen her instaurierten Orthodoxie. Die Praxis Jesu wird als Heteropraxis verurteilt, weil sie sich der Herrschaft widersetzt, und darum richtet er eine neue praktische Struktur auf, die Orthopraxis des Gottesreiches, die jegliche menschliche Praxis ewig richten wird.

Zwar erlernten die Jünger das neue Orthodoxiemodell nicht theoretisch, und sie verstanden sämtliche Worte und Predigten Jesu bloß unzulänglich. Nur die Praxis seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung ermöglichte ihnen die Unterscheidung: «Begriffst ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben!» (Lk 24,25). Die Unterscheidung folgt auf die Praxis und ergibt sich aus ihr! Der orthodoxe Diskurs der Urkirche – der für das jüdische Volk, das den neuen Messianismus Jesu nicht annahm, heterodox war – entspringt der Orthopraxis des Sohnes, der sein Leben dahingibt, um den Armen die Frohbotschaft zu verkünden.

Vom Moment an, da sich Christus mit den Unterdrückten identifiziert («Er nahm das Dasein eines Sklaven an»: Phil 2,7 – eine ganz klare Klassenposition in einem Randland des Römischen Reiches), zeigt er

den Ursprungspunkt, die Quelle und den Born der Orthodoxie (des Zutagetretens der Herrlichkeit Gottes): die Orthopraxis als Dienst am Armen, die sich der dominierenden Praxis des Systems von Grund auf widersetzt. Diese Orthopraxis Christi als Heteropraxis des Systems nachahmen heißt die Anliegen der Unterdrückten sich zu eigen machen und sie erfüllen. Diese Praxis des Dienens ist das praktische Unterscheidungsprinzip: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben!».

Doch dem Hungrigen, dem Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebeuteten Ländern zu essen geben ist Heteropraxis, Veränderung, Revolution. Wer dem Unterdrückten dient, dient nicht dem System. Die Befreiungspraxis der Ausgebeuteten, die Orthopraxis des Himmelreiches ist für den Fürsten dieser Welt eine subversive Praxis. Doch schon die Lehrmeisterin Jesu, seine Mutter, hat gezeigt, wie die Orthopraxis des Himmelreiches Heteropraxis der Welt ist: «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen; die Hungern den beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,52-53).

3.2 Heterodoxie und Heteropraxis des Miguel Hidalgo

Besehen wir nun das bemerkenswerte Beispiel des politischen Befreiungshelden Mexikos, der wie San Martín und Bolívar für die Befreiung Lateinamerikas von der spanischen Kolonialherrschaft kämpfte.

Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) hatte sich in seinen Studien von der Aufklärung inspirieren lassen und wurzelte in der katholischen Befreiungstradition der hispano-amerikanischen Kreolen. Als er Kunde erhalten hatte, daß Napoleon in Spanien eingedrungen sei (1808), griff er am 15. September 1810 zu den Waffen und erhob sich gegen die Spanier. Als Pfarrer der Gemeinde von Dolores ließ er an diesem Tag die Glocken, mit denen er sonst die Gläubigen zum Gottesdienst rief, zum Zeichen des Aufstands gegen die Unterdrücker läuten. Miguel Hidalgo war Regens des Theologischen Seminars der heutigen Stadt Morelia gewesen, dann aber wegen seiner freiheitlichen Ideen vom Bischof (die Orthodoxie, welche die Praxis richtet) in das ferne Pfarreichen Dolores strafversetzt worden. Als Hidalgo wenig später zum Oberbefehlshaber sämtlicher Befreiungsheere erhoben wird, als Tausende von Soldaten aus dem Volke, viele von ihnen Eingeborene, von Sieg zu Sieg eilen und man bereits den Fall der Hauptstadt befürchtet, diktiert der mexikanische Episkopat einen förmlichen Exkommunikationsakt (man erklärt sein Tun für Heteropraxis und

verstößt ihn aus der kirchlichen Gemeinschaft), und die Theologische Fakultät erklärt in einer öffentlichen Verlautbarung, daß Hidalgo in Häresie (in Heterodoxie) gefallen sei.

Läßt sich ein exemplarischerer Fall denken? Der Befreiungsheld wird für heterodox und heteropraktisch erklärt! Was antwortet der katholische Priester und politische Held? Das Folgende:

«Meine geliebten Mitbürger, ich schwöre euch selbstverständlich, daß ich nie auch nur im geringsten vom Glauben der heiligen katholischen Kirche abgewichen bin (...) Seid versichert, meine geliebten Mitbürger: Wenn ich es nicht unternommen hätte, unsere Reiche von den großen Übeln, unter denen sie schmachteten (die befreiende Orthopraxis wird als Heteropraxis angesehen), und von den noch viel größeren, die sie bedrohten, zu befreien, wäre ich nie als Häretiker angeklagt worden (die befreiende Heteropraxis verursacht in den Augen derer, die sie verurteilen, die Lehrheterodoxie) (...) Öffnet die Augen, Amerikaner, laßt euch von euren Feinden nicht irreleiten: sie sind nur aus Politik Katholiken; ihr Gott ist das Geld, und ihre Pläne gehen nur auf Unterdrückung aus. Glaubt ihr vielleicht, wer dem spanischen Despoten nicht untertänig sei, könne kein rechter Katholik sein? Woher stammt dieses Dogma, dieser neue Glaubensartikel?»¹²

Hidalgo, der heute der unbestrittene Held aller, auch der Kirche ist, hat mit klarem Blick die Unterscheidung der «Geister» gelebt: er wußte es zu ertragen, daß er von den herrschenden Klassen (und der gesamten institutionellen Kirche) für heterodox und exkommuniziert erklärt wurde. 1811 hing sein Haupt, vom Rumpf getrennt, von der Zinne der Festung Guanajuato. Die befreiende Orthopraxis (die für das herrschende System Subversion und Heteropraxis ist) war einmal mehr als heterodox verurteilt worden. Trotzdem ist Hidalgo der Begründer der neuen strategisch-geschichtlichen Ordnung von Mexiko; diejenigen aber, die ihn verurteilt haben, sind aus dem Gedächtnis des Volkes getilgt.

Die von Hidalgo geübte Unterscheidung, die in eine der Liebe zu den Armen entspringende Praxis integriert war, besaß bessere Kriterien als der Episkopat seiner Zeit und sämtliche Theologen der größten aller theologischen Fakultäten ganz Amerikas. Der Prophet, seine Praxis, seine Unterscheidung ist das Maß für alle anderen. Doch um der eigentümlichen «Logik» des Gottesreiches willen wird die Orthopraxis des Evangeliums für das geltende, bestehende, herrschende System stets subversive Heteropraxis sein.

Selbst der damalige Papst begeht einen doppelten Irrtum beim Unterscheiden, da er seine Unterschei-

dung nach der Herrschaftspraxis der europäischen Monarchien richtet. Im Rundschreiben «Etsi longissimo» vom 30. Januar 1816 verurteilt er die lateinamerikanische Befreiungsrevolution. Er betrachtet die revolutionäre Praxis, «die für unser Herz so bitter gewesen ist», als heteropraktisch; er rät den Bischöfen, «mit allem Eifer die schrecklichen, überaus schlimmen Nachteile der Rebellion» aufzuzeigen. Noch am 24. September 1824, als auch Mexiko sich von der spanischen kolonialen Unterdrückung befreit hatte, verurteilt die Enzyklika «Etsi iam diu» die Befreiungspraxis ein weiteres Mal: «Wir haben die unglückseligen Nachrichten über die beklagenswerte Situation erhalten, in die in diesen Ländern die Saat der Rebellion sowohl den Staat als auch die Kirche gebracht hat.»

Niemand in der Kirche ist dagegen gefeit, den Irrtum einer falschen praktischen Unterscheidung (die von der unfehlbaren Definition zu unterscheiden wäre, doch dies ist eine andere Frage) zu begehen. Europa ist fern von Lateinamerika, und angesichts von Ereignissen wie der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (die für Oktober 1978 in Puebla geplant war, dann aber wegen des Todes von Papst Johannes Paul I. auf einen späteren Zeitpunkt verlegt werden mußte), setzen die Christen, die sich für die Armen, die Unterdrückten engagieren, kein allzugroßes Vertrauen auf das praktische Urteil jener, die fern von den unterdrückten Klassen und den peripheren Nationen ihre Tage unter freien Menschen, unter Diplomaten, unter den Großen dieser Welt verbringen...

3.3 Die Unterscheidung der «Dritten Kraft» im Kontext der Ideologie der «Trilateralen Kommission»

Die Unterscheidung ist stets umständebedingt, taktisch oder strategisch. Sie ist stets durch ihren zeitgenössischen geschichtlichen Kontext begrenzt. Wenn die lateinamerikanische, die europäische oder die nordamerikanische Kirche eine konkrete Option vornimmt, so «unterscheidet» sie irgendwie «die Zeichen der Zeit». Ihre Deutung dieser Zeichen hängt notwendigerweise mit ihren praktischen, klassenbedingten Optionen zusammen, die mit dem System als Ganzheit (beispielsweise mit dem strategischen kapitalistischen oder sozialistischen System) in Einklang stehen.

In Wirklichkeit gibt es nicht drei Positionen. Zwar gehen viele darauf aus, eine «dritte Position» einzunehmen. Von der auf die Krise von 1973 folgenden kapitalistischen Expansion und von den Direktiven der «Trilateralen Kommission»¹³ her gesehen – die in vielem über die Intentionen des vom europäischen Kapitalismus bestimmten «Club von Rom» hinausgeht –

gibt sich diese dritte Position als eine «Unterscheidung» zu erkennen, die das kapitalistische Projekt reformieren oder bestenfalls weiterentwickeln möchte (es wird strategisch nicht in Frage gestellt, sondern in Einzelheiten verbessert; wenigstens ist dies die Absicht). Ein europäischer Theologe sagt uns: «Der Aktionismus aus den revolutionären Jahren ist zwar nicht mehr gefragt. Aber vor aktiven Reformen innerhalb der bestehenden Ordnung wird man sich kaum drücken können.»¹⁴

Wenn dieser Reformismus im «Zentrum» noch erklärbar ist, so ist er völlig undenkbar an der «Peripherie», wo unabsehbare Massen von Arbeitslosen und Teilarbeitslosen nicht in ein System systematischer Ausbeutung integriert werden können. Ein Sozialwissenschaftler sieht die lateinamerikanische Situation so: «Entweder geht man revolutionär und entschieden zum Sozialismus über und bahnt sich einen Weg zur Entwicklung und zum Fortschritt für die weiten Massen unserer Länder, oder man ruft die faschistische Barbarei auf den Plan, die allein imstande ist, dem Kapital die Voraussetzungen zum politischen Überleben zu sichern.»¹⁵

Wenn man, wie dies die Sozialdemokraten und die Christdemokraten tun, sagt: «Weder Kapitalismus noch Sozialismus!», so leugnet man, da man sich inmitten der kapitalistischen Welt befindet, in Wirklichkeit deren Gegenteil (den Sozialismus) und fällt in ein reformistisches Entwicklungsbestreben, in einen «gemäßigten» Kapitalismus. Die nordamerikanische Außenpolitik wünscht sich nichts Besseres als diese Position, um die Rezession, zu der die mit den aussaugerischen multinationalen Firmen im Bunde stehenden Militärdiktaturen in Lateinamerika geführt haben, zu überwinden und der Ideologie der «Trilateralen Kommission» entsprechend «gemäßigte Demokratien» aufzwingen zu können. Der Christ spielt so das Spiel des Imperialismus.

Die Kirche als Institution greift hingegen zu einer «politischen Taktik»: sie sucht dem lateinamerikanischen militaristischen Staat gegenüber eine «relative Autonomie» zu bewahren; sie möchte nicht nur ein «ideologischer Apparat des Staates» sein, sondern innerhalb der «bürgerlichen Gesellschaft» bleiben. Deswegen weist sie den Staatskapitalismus zurück und bewahrt durch ihre Kritik gegenüber der Doktrin von der «nationalen Sicherheit» (wie im Fall Brasiliens) Distanz, prophetische Stimme, relative Autonomie. Zum Problem wird dies, wenn diese «politische Taktik» (weder Kapitalismus noch Sozialismus) zu einer strategischen Theorie (Orthodoxie) erhoben wird, womit der strategischen Kritik gegenüber dem unterdrückenden System die Türe verschlossen wird. In diesem

Moment fällt die «politische Überlebenstaktik» in den Reformismus und spielt das Spiel des Systems: sie verurteilt die revolutionäre Heteropraxis als Heterodoxie. Jesus hat die Zeloten (obwohl diese in Wirklichkeit nur reformistische Guerilleros waren) nie verurteilt, weil er damit das Römische Reich und die von diesem ausgeübte Unterdrückung legitimiert hätte.

Die Frage verdiente, ausführlicher behandelt zu werden. Wir möchten jedoch wenigstens das Problem stellen, weil wir meinen, daß es heute in Lateinamerika eine der zentralen Fragen der Unterscheidung ist.

4. Organische Verbindung von Unterscheidung und Praxis

Die Unterscheidung ist nicht Theorie, doch wie die Theorie muß sie sich «organisch» (adäquat und vermittelt Institutionen) mit der Orthopraxis verbinden, damit sie wirklich Entdeckung der Orthodoxie als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Armen sei.

Um die Unterscheidung mit der Praxis der Befreiung der Armen, Unterdrückten (mit der Orthopraxis im eigentlichen Sinn) organisch zu verbinden, muß man den Interpretations- oder Klärungsakt in einer geschichtlichen, wirklich konkreten Klassenposition vornehmen. Nur der Christ, der sich irgendwie (es braucht dazu nicht unbedingt ein romantisches Drauf-Losstürmen, aber ein wirkliches Einstehen für die Interessen der unterdrückten Klassen mit dem ganzen Risiko, das damit gegeben ist) in einer richtigen Klassenposition befindet, kann «von unten her» die Taten unterscheiden, die im System ausgeübt werden. Er kann die Herrschaftspraxis von der Befreiungspraxis unterscheiden.

Die Unterscheidung ist kein privater, individueller Akt; sie ist ein Akt der Kirche, der Gemeinde; sie ist ein mitverantwortlicher Akt. Darum gestattet die Bezugnahme auf die geschichtliche, vom Volk ausgehende politische Praxis der unterdrückten Klassen der in sie engagierten christlichen Gemeinde (zweite Ebene) eine orthodoxe Unterscheidung (dritte Ebene). Konkret ist der Ort der Unterscheidung wohl nicht die «Privatbeichte» oder das «Kapitel» der Ordensgemeinschaft oder die «Seelenführung», denn alle diese Stätten können sich nicht organisch in die Praxis der Armen in ihrem Befreiungsprozeß integrieren. Mir scheint, der Ort der Unterscheidung sei heute die «Lebensüberprüfung» in den Basisgemeinschaften¹⁶.

In der Basisgemeinschaft ermöglicht die wirkliche Präsenz von Christen, die den unterdrückten Klassen

angehören, die Wirklichkeit von den Armen, Hungernden, Ausgebeuteten her zu unterscheiden. Zudem aber setzt sich die Gemeinschaft als Gruppe für die Kämpfe des Volkes ein. Diese Klassenposition sämtlicher Mitglieder dieser Gemeinschaften, auch wenn es sich dabei um Kleinbürger oder Angehörige anderer Klassen handelt, ermöglicht es ihnen, ihr Ich in das Wir des Volkes der Armen wirklich und organisch hineinzuversetzen. Der Ansatz der Unterscheidung ist somit richtig. Die Orthodoxie wird interpretativ von der Orthopraxis der Armen aus wahrgenommen.

Wenn man den Unterscheidungsakt vom organischen Zusammenhang mit der politischen Praxis der unterdrückten Klassen und der Randnationen (von den Armen aller Nationen und den Armen der Welt) löst, so hat diese Unterscheidung nicht wirkliche, konkrete, geschichtliche Normen und Kriterien, von denen aus sie ihre begutachtende Interpretation vollziehen könnte. Ihr Blick wird getrübt, halbblind, irrend und unsetzt.

5. Schluß

Die Überprüfung des täglichen Lebens («Lebensrevision»), der Praxis im Licht des Glaubens, des Evangeliums, im Verein mit der Gemeinde der Gläubigen, die miteinander diese Praxis prüfen, um herauszufinden, ob sie Orthopraxis ist oder nicht und ob sie mit dem Befreiungskampf der unterdrückten Klassen, des Volkes, orkanisch verbunden ist, stellt heute allem Anschein nach den Ort dar, wo das Charisma der «Unterscheidung der Geister» ausgeübt wird. Der Praxis, ihren Zielen und Interessen entnimmt die Unterscheidung ihre wertenden Kriterien, und aus ihr gewinnt sie die Möglichkeit, die Orthodoxie des Lebens zu beurteilen.

Wer die Geister bloß mit Hilfe seines individuellen, solitären Gewissens zu unterscheiden sucht, wird sich schließlich bloß mit den Interessen seiner herrschenden Klasse, mit den Kriterien einer Orthodoxie treffen, die seine Orthopraxis rechtfertigt und leider nur das ideologische Gebilde des herrschenden Systems und seiner Unterdrückungspraxis ist. Die einzige Gewähr für eine wirkliche, geschichtliche orthodoxe (für die Herrschaft heterodoxe) Unterscheidung liegt darin, daß die Unterscheidung mit der Befreiungspraxis der Armen (mit der Orthopraxis, die für das Unterdrückungssystem Heteropraxis ist) als mit dem Ursprung und Ziel des praktischen Urteils in Verbindung steht.

¹ Da die Unterscheidung ein Charisma ist, vgl. man meinen Aufsatz: Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM 13 (1977/11) 571–580. Zum Thema selbst vgl. man vor allem Hugo Assmann, Una praxeología de la fe liberadora en el mundo: Teología desde la praxis de la liberación 2, V, 2 (Sígueme, Salamanca 1973) 62–75. Auch muß man Artikel konsultieren wie die zu den Stichwörtern diákrisis, dóxa, práxis usw. im ThWNT von Kittel, zu «discernement (von Chollet) in DTC IV, 1375–1415; (von Martin-Pigeon) in DS III, 1285ff; zu «Unterscheidung der Geister» (von H. Wulf) in LThK 10 (1965) 533–535; zu «Dogme» in DTC XI (1911) 1574–1650 (von Dublanchy); zu «orthodoxy» in The cath. Encycl. XI, 330 und so weiter. Zu der Exegese vgl. The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutic (Berkeley 1976); zu der Christologie vgl. Fernando Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc (Cerf, Paris 1974). Zum allgemeinen Thema vgl. Otto Semmelroth, Orthodoxie und Orthopraxis: Geist und Leben 42 (1969) 359–373.

² «Die Wohlberatenheit (Unterscheidung) ist eine Art Richtigkeit, wobei aber «Richtigkeit» weder die der wissenschaftlichen Erkenntnis noch die der Meinung bedeutet (...) Weder das ewig Seiende und das Unveränderliche ist der Gegenstand der Verständigkeit (Unterscheidung) noch irgendein Ausschnitt aus dem werdenden, sondern Dinge, die zu Zweifel und Überlegung veranlassen können. Daher bezieht sie sich auf dieselben Gegenstände wie die sittliche Einsicht (...) Die Verständigkeit hat nur eine urteilende Funktion (...) Der Begriff «Verständigkeit» ist am Platz, wenn man bei ethischen Forderungen, die ein anderer ausspricht, die Fertigkeit der Meinungsbildung gebraucht, um über sie ein Urteil zu gewinnen (Nikomachische Ethik 1142 b 34–1143 a 15, zitiert nach der Übersetzung von F. Dirlmeier (Berlin 1956) 133–135). Vgl. mein Werk: Para una destrucción de la historia de la ética (Ser y tiempo, Mendoza 1973) 39ff; ferner: Filosofía ética latinoamericana II (Edicol, Mexiko 1977) § 31 El ethos de la liberación (die ganze Klugeheitsfrage der Befreiung).

³ «Synesis (Unterscheidung) importat iudicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia» (II-II, 51, 3 c.a.). Vgl. In Et. Nic. comm. L. VI, lec. IX, n. 1235ff.

⁴ Vgl. II-II, 171ff.

⁵ Nikomachische Ethik 1140 b 11–20.

⁶ In Wirklichkeit ist die «Unterscheidung» nicht so sehr *synesis* als vielmehr *gnóme*. Allerdings erklärt uns jener Begriff diesen. Zu *gnóme* vgl. Nikom. Ethik 1143 a 19ff und Summa theol. II-II, 51, 4; zum Charisma vgl. Summa theol. I-II, 111, 4 c.a.: «Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur prophetia; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur discretio spirituum.»

⁷ «Alles denkbare Handeln...» (*pánta ta praktá*) (Nikom. Ethik 1143 a 33 nach der Übers. von Dirlmeier, aaO. 135).

⁸ Vgl. Filosofía ética latinoamericana II, aaO. cap. V.

⁹ Vgl. Art. «Dogme» vo Dublanchy, col. 1579–1581.

¹⁰ Ebd. col. 1602.

¹¹ Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Alfonso Castillo, Confesar Cristo el Señor. Orthodoxia y ortopraxis: Christus (Mexiko) 481 (1975) 19–31.

¹² Vgl. mein Werk «Religiön» (Edicol, Mexiko 1977) 199–203.

¹³ Vgl. die von H. Assmann herausgegebene Reihe von Arbeiten über das Thema «Carter y la lógica del imperialismo» (Educa, San José [Costa Rica] 1978), zwei Bände mit Arbeiten von Celso Furtado, Noam Chomsky, Franz Hinkelammert, Miguez Bonino, Juan Luis

Segundo usw. Die «Trilaterale Kommission» ist eine Gruppe von nordamerikanischen, deutschen und japanischen «Weisen», die seit 1975 zusammenkommt. Ihre Arbeiten wurden von J. Carter angenommen, der vor seiner Präsidentschaftskandidatur selber Mitglied der Kommission war. Die Ideologie dieser Kommission ist aggressiv, expansionistisch; sie möchte dem Imperialismus ein «optimistischeres Gesicht» geben. Nach dem Scheitern der «Alianza para el Progreso» der sechziger Jahre und der von den Militärdiktaturen herbeigeführten Verarmung des Volkes hat man in Lateinamerika vor, innere Märkte für einen gewissen Distributionismus zu schaffen, einen Kampf für die «Menschenrechte» zu führen und Sozialdemokratien, «starke, gemäßigte Demokratien» (d.h. manipulierbare) einzuführen.

¹⁴ Hans Küng, Christ sein (München 1974) 45.

¹⁵ Theotonio dos Santos, Imperialismo y dependencia (Era, Mexiko 1978) 471.

¹⁶ Vgl. meine Aufsätze: Die Basis in der Theologie der Befreiung: CONCILIUM 11 (1975/4) 256–62; Unterscheidung der Charismen: CONCILIUM 13 (1977/11) 571–580. Die Grenze eines Werkes wie das von Jürgen Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt 1971) liegt darin, daß man zwar schon von der Funktion der Organisation redet (z.B. in «Historisches zur Organisationsfrage», S. 37ff), aber nicht erklärt, wie sie sich mit der *realeren* Praxis verbinden läßt, mit der Praxis der unterdrückten Klassen. Vor kurzem sprachen wir mit dem Bischof Vieira Pintos von Nampula (Mozambique); er berichtete uns, wie seine Diözese in einem sozialistischen Land vollständig in Basisgemeinden organisiert ist. Heute hat das Bistum mehr als siebentausend erwachsene Taufschüler. Es ist die Basisgemeinde, die ausmacht («unterscheidet»), welches ihrer Mitglieder in die Kommunistische Partei Mozambiques eintreten soll, um seine Aufgabe für das Vaterland zu erfüllen. Das betreffende Mitglied der Gemeinde und der Kommunistischen Partei gibt der Basisgemeinde als Politiker Rechenschaft über sein Handeln und unterscheidet seine Praxis in der «Lebensrevision». In diesem Fall sind drei Ebenen vollkommen miteinander verbunden: erstens die politische Praxis in Verbindung mit dem revolutionären Volk; zweitens die christliche Praxis in der Basisgemeinde; drittens (d.h. an dritter Stelle, a posteriori) die christliche Unterscheidung der Orthodoxie in der Orthopraxis.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren, Doktor der Philosophie und der Geschichtswissenschaft, Lizentiat der Theologie. Professor der Universidad Autónoma von Mexiko und der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Ibero-americana (Mexiko), Präsident der Studienkommission der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), Teilnehmer am ökumenischen Dialog von Theologen der Dritten Welt in Dar-es-Salaam und Accra. Er veröffentlichte in der letzten Zeit folgende Werke: Desintegración de la Cristiandad y liberación (Sígueme, Salamanca 1978); Introducción a la filosofía de la liberación (Extemporaneos, Mexiko 1978); Filosofía de la liberación (Edicol, Mexiko 1977); Historia de la Iglesia en América latina (Nova Terra, Barcelona 41978); Filosofía ética latinoamericana, 3 Bände (Edicol, Mexiko 1977); Religión (Edicol, Mexiko 1977); Los obispos latinoamericanos y la evangelización del pobre (1504–1620) (CRT, Mexiko 1978) Anschrift: Dr. Balmis 199–202, México, 7 DF, México.