

Enrique Dussel

Befreiungsethik

Grundlegende Hypothesen

Wenn schon ein Paul Tillich sich anstrengen mußte, um in den Vereinigten Staaten die unterschiedliche Funktion der Kirche in Europa zu erklären, um wie viel mehr Mühe wird es dann einem Theologen Lateinamerikas oder der Randwelt bereiten, die kritische Funktion der Ethik in Situationen aufzuzeigen, die tiefgreifende Gesellschaftsveränderungen erfordern?¹

1. Morallehren innerhalb der Systeme

In den letzten fünfzig Jahren kam es in den Vereinigten Staaten und Europa zu einem gewissen Übergang von der Kritik gegenüber dem System als ganzem zu einer Kritik, die bloß auf Gesellschaftsreform ausging. Um nach einem bezeichnenden Datum zu greifen, erinnern wir an den 13. April 1933, als der Name Tillich² auf der schwarzen Liste erschien, welche die national-kapitalistische Regierung Hitlers zusammengestellt hatte, um die dem System kritisch gegenüberstehenden Intellektuellen auszuschalten³. Tillich wird später schreiben: «Die Tatsache, daß der Nationalsozialismus die religiös-sozialistische Bewegung wie die vielen anderen schöpferischen Ansätze der zwanziger Jahre zertreten, in den Untergrund oder ins Exil gezwungen hat, konnte nicht die Ausbreitung dieser Ideen in Kirchen und Kulturen jenseits der Grenzen von Deutschland und Europa hindern.»⁴ 1932 veröffentlichte Reinhold Niebuhr sein Buch «Moral Man and Immoral Society»⁵ und Emil Brunner «Das Gebot und die Ordnungen»⁶.

Die Krise von 1929 – die Krise des Kapitalismus und die zunehmende Unterdrückung der Arbeiterklasse des «Zentrums» –, der Sieg der russischen Revolution und der Aufstieg Stalins führten in der Theologie zu einer Entleerung. Der «erste Tillich», der «erste Niebuhr» (und etwas früher der «erste Barth») sprechen uns vom Übergang von einer Kritik des Systems als solchen zu einer «klugen», auf Reform ausgehenden

Kritik, zum «christlichen Realismus»: «The illusion is dangerous because it encourages terrible fanaticisms» («Die Illusion ist gefährlich, denn sie ermutigt zu schrecklichen Fanatismen») sagte Niebuhr am Schluß seines Werks⁷, und Tillich, der «Die sozialistische Entscheidung»⁸ geschrieben hatte, wird in der Folge eher zu einer Theologie der Kultur übergehen.

In diesen Jahren starb schließlich auch eine Bewegung von großer Bedeutung: «The Social Gospel» («Das soziale Evangelium»)⁹. Man staunt, wenn man heute das Werk von Richard Ely «French and German Socialism» (New York 1883) liest und im Werk von Washington Gladden «Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law» in Kapitel X über den «Christian Socialism»¹⁰: «In den neuesten Werken über den Sozialismus begegnen wir stets einem Kapitel «Der christliche Sozialismus». Hat diese Bezeichnung einen Sinn? Ist das Christentum in irgendeinem Sinn sozialistisch oder ist vielleicht der Sozialismus christlich?»¹¹

Es kommt heute nicht auf Erklärungen an – und auch nicht auf die Art und Weise, wie Gladden Marx kritisierte (auf glänzende Art, denn er kannte ihn)¹² –, wichtig ist die Kritik gegenüber dem kapitalistischen System als ganzem. Walter Rauschenbach beanstandet heftig «unsere halbchristliche Gesellschaftsordnung», die «unter dem Gesetz des Profits» stehe¹³. Diesen Christen, die an den sozialen Kämpfen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1929 beteiligt sind, wird die Gewalt des europäisch-nordamerikanischen Kapitalismus das Grab schaufeln, und zwischen den beiden Weltkriegen (1914–1945), in denen die Vereinigten Staaten den Sieg davontrugen (wobei das britische Commonwealth sowie Deutschland und Japan ruiniert wurden), wird die Hegemonie dieses Kapitalismus dies besorgen.

Die Moraltheologien der Nachkriegszeit konnten vom reformistischen Modell nicht loskommen. Man nimmt das System als solches an; man reformiert es zum Teil. Dieser Schluß ergibt sich, wenn wir die großen Moraltraktate durchgehen¹⁴.

Es ist aufschlußreich, das alte Werk Emil Brunners anzusehen, das von Kapitel 34 über «Wesen und Aufgabe der Wirtschaft»¹⁵ an (das in deren Behandlung den katholischen Moralwerken von damals weit überlegen ist) zuerst den Kapitalismus kritisiert («Der Kapitalismus ist die Wirtschafts-anarchie; darum ist der Christ ver-

pflichtet, gegen ihn und für wirkliche Ordnung zu kämpfen»¹⁶), darnach aber auch den realen Sozialismus¹⁷. Desgleichen bekundet Helmut Thielicke in seiner «Theologischen Ethik»¹⁸ seine reformistische Haltung klar in der Behandlung der Frage «Die Revolution als ultima ratio»¹⁹. Selbstverständlich wird darin – wie in sämtlichen schon genannten und noch zu nennenden Werken – nicht irgendwie Bezug auf die Randländer genommen – ein Problem, das doch schon im 16. Jahrhundert Bartolomé de las Casas theologisch deutlich angesprochen hatte.

Man kann feststellen, daß man von einer Kritik gegenüber dem Kapitalismus zu einer kritischen Annahme und in der jetzigen Krise schließlich sogar zu einer moralischen Rechtfertigung des Kapitalismus übergang. Die ganze nordamerikanische neokonservative (und die europäische konservative) Bewegung²⁰ könnte mehr oder weniger die Schlußfolgerungen übernehmen, die Robert Benne in seinem Werk «The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment»²¹ zieht. In Kapitel 7 über «Die Vorzüge des demokratischen Kapitalismus» zeigt er zunächst dessen Qualitäten auf und sagt dann: «Der demokratische Kapitalismus ist ein Gesellschaftssystem, das vor allem durch die liberale intellektuelle Gemeinschaft – durch die religiöse wie die säkulare – abgewertet worden ist... Wir hingegen kehren wieder zum demokratischen Kapitalismus zurück und geben ihm von seinen praktischen und moralischen Werten aus seine geschichtliche Chance»²².

Für diese systeminterne Moral ist die radikale Kritik gegenüber dem System Anarchie, Fanatismus. Die Irrationalität des «Historizismus», von Popper scheinbar widerlegt, wird von Milton Friedman ökonomisch in den Neokapitalismus des «sich selbst regelnden Gleichgewichts des freien Marktes» übergeführt. In diesem Fall müssen die Moraltheologien die Frage nach der «Norm» (dem Gesetz), nach den Werten, den Tugenden, die Frage nach Gut und Böse, das Problem der Sprache, der Technologie, ja sogar des Glaubens behandeln, ohne das «System» als solches je in Frage zu stellen. Das analytische Denken widersetzt sich radikal jeder dialektischen Ausrichtung.

2. Die Befreiungsethik

Die Christen der Länder am Rande des Kapitalismus und der unterdrückten Klassen dieser Län-

der hingegen treten nach dem Zweiten Weltkrieg, der für die Hegemonie des Kapitalismus geführt wurde, in eine unumkehrbare Krise ein. Zehn Jahre nach dem Kriegsende (1954 nimmt sich in Brasilien Vargas das Leben; 1955 stürzt in Argentinien Perón, 1957 in Kolumbien Rojas Pinilla; Abdel Nasser in Ägypten und Sukarno in Indonesien sind Parallelfälle in Afrika und Asien) zerstört die Expansion des nordamerikanischen Kapitalismus die Projekte des peripheren nationalen Kapitalismus (Die «Populismos» in der Randwelt bestehen letztlich im Streben nach einem autonomen, unabhängigen nationalen Kapitalismus unter der Hegemonie einer nationalen Bourgeoisie, vgl. die Kongreßpartei in Indien). Die Krise des Modells des «abhängigen» Kapitalismus (1955–1965) in Lateinamerika (von Kubitschek zu Goulard in Brasilien, von Frondizi zu Illía in Argentinien bis zum Staatsstreich von Onganía 1966) zeigt, daß der periphere Kapitalismus kein gangbarer Weg ist. Die angebliche Hilfe seitens des «Kapitals» und der «Technologie» (gegenüber dem «Kapital» und der «Technologie» des armen, rückständigen nationalen Kapitalismus der Peripherie) brachte nicht «Entwicklung», sondern führte zum Entstehen der «transnationalen Konzerne», die den Entzug von Reichtum (wirtschaftlich gesehen «Gewinn», theologisch gesehen «Leben» und «Blut» der Völker und Arbeiter der Peripherie) vermehrten²³.

Die Befreiungsethik startet geschichtlich als theoretisches Vorhaben (als Theologie und Philosophie), eine Praxis zu erhellen, die angesichts des Scheiterns des «Desarrollismo» (Entwicklungskonzept)²⁴ entsteht. Karl Barth sagte von der Theologie im allgemeinen: «Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem»²⁵, womit er auf das Konkrete und Existentielle der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen hinweisen wollte. Für die Befreiungsethik (und deswegen für die Fundamentaltheologie, wie wir noch sehen werden) würde dies heißen: Die Beziehung des lebendigen Gottes zu diesem Armen und dieses Armen zu dem lebendigen Gott ist das Thema der Bibel und der Theologie in Einem.

Auf diese Weise stoßen wir auf die großen Themen des «ersten» Barth, Tillich, Niebuhr und vieler anderer und setzen die Beschäftigung mit ihnen auf neuen (nicht mehr europäisch-

nordamerikanischen, sondern weltumspannenden) Grundlagen fort. Doch die theoretische Verzahnung ist möglich, weil eine geschichtlich-praktische Verzahnung besteht. Die genannten Christen widersetzen sich dem dahinkriselnden Kapitalismus (und wurden vom faschistischen Kapitalismus in Europa und den Vereinigten Staaten ins Grab befördert). Wir widersetzen uns gleichfalls dem Kapitalismus, nur befindet sich dieser jetzt in einer viel tieferen Krise, in einer Strukturkrise, denn der autonome, nationale Kapitalismus ist in der Peripherie schon unmöglich. In den unterentwickelten peripheren Ländern gelingt es dem Kapitalismus nicht, Reichtum hervorzubringen und an die verarmten Massen zu verteilen.

Die Befreiungsethik entsteht als eine Theorie, der eine Praxis vorangeht, die sich dem System als ganzem widersetzt, und sie wird von dieser Praxis gefordert. Der auf Reform ausgehende «Desarrollismo» schlägt – ohne Erfolg – Ersatzmodelle vor (die «Desarrollismos» der CEPAL, «Nationale Sicherheit», «Neopopulismos», «Christdemokratien» ...), akzeptiert jedoch das System als ganzes. Er ist von neuem eine Moral, die «Normen», «Tugenden», «Werte» zur Grundlage hat. Die erste Aufgabe der Befreiungsethik hingegen ist es, die Grundlage des Systems zu «ent-gründen» und ein anderes Fundament zu legen, das «jenseits» des jetzigen Systems liegt bzw. es transzendiert. Das analytische Denken tritt dem dialektischen seinen Platz ab, und die Dialektik weicht sogar der «Analektik» (d. h. der Bejahung als Ursprung der Verneinung, wie wir sehen werden).

2.1 Das «Fleisch» (Totalität)

Die reformistischen Moralsysteme fragen sich: Wie kann man gut sein in Ägypten? (und sie legen Normen, Tugenden usw. als Antwort vor, akzeptieren jedoch Ägypten als das geltende System). Mose hingegen fragt sich: Wie kann man aus Ägypten ausziehen? Doch um «auszuziehen»²⁶, muß man sich bewußt sein, daß es eine Totalität gibt, in der ich drin bin, und ein Draußen, in das ich ausziehen kann. Die Befreiungsethik (im Gegensatz zu den «systeminternen» Moralsystemen)²⁷ geht darum von der Schilderung des Systems aus, worin sich das Subjekt immer schon vorfindet, sowohl das praktische Subjekt (Unterdrücker/Unterdrückter) als auch das theoretische Subjekt (der Theologe selbst).

In der Bibel ist das System als Totalität «diese Welt»²⁸ oder das «Fleisch» (*basár* auf hebräisch, *sárx* auf griechisch) – was nicht zu verwechseln ist mit «Leib» (auf griechisch *sōma*; zuweilen findet sich diese Verwechslung in der Septuaginta und bei Paulus). Die «Fleisssünde» oder «Adamssünde» besteht genau genommen in Idolatrie, in Fetischismus, nämlich darin, daß man die «Totalität» als absolute, letzte Totalität bejaht und mit dieser Bejahung dem anderen (Abel) und damit Gott (dem absoluten Anderen) die Existenz abspricht. Die Verabsolutierung der Totalität ist die Fleisssünde, insofern man sich vorher praktisch dem anderen verweigerte: «Kain griff seinen Bruder Abel an und erschlug ihn» (Gen 4,8).

Heute besteht in Lateinamerika (ohne Konkordismen) «das System» im angelsächsischen Kapitalismus auf der gesellschaftlichen Ebene, im «Machismo» (Männervorherrschaft) auf der Ebene der Erotik, in der Herrschaft der Ideologie in der Pädagogik, in Idolatrie auf allen Ebenen. Das Thema besitzt die unergründliche Tiefe der Realität, und in ihm bekundet sich die endlose Befähigung, «Systeme» zu schaffen, an die der Mensch sich hält... und die sich als Idole Gott widersetzen können.

2.2 Der «andere» (das analektische Draußen)

Die Ethik muß (bevor sie sich ontisch mit einer Menge von Moralproblemen beschäftigt) die Tatsache und den Sachverhalt erhellen, daß man «jenseits» der Totalität noch dem anderen begegnet. «Totalité et Infini» von Emmanuel Levinas²⁹ hat dies von der Phänomenologie her aufgezeigt, nicht aber von der politischen Ökonomie aus³⁰. Ihren Kritikern entgegen ist die Befreiungsethik nicht «ein Marxismus für das Volk» – um an Nietzsche anzutönen –, sondern sie besitzt eine tiefe Verwurzelung in der Metaphysik (Xavier Zubiri behauptet in «Sobre la esencia» mit Recht, daß die Wirklichkeit das Sein transzendiert, in einer Ethik als Primärphilosophie (wie Levinas oft wiederholt; aus diesem Grund ist, wie wir sehen werden, eine theologische Ethik die Fundamentaltheologie ihrem primären Wesen nach). «Jenseits», gegenüber dem Horizont des Systems (des Fleisches, der Totalität) transzendental (ontologisch transzendental), präsentiert sich oder erscheint (als «Epiphanie» und nicht bloß als «Phänomen») der andere als der, der pro-voziert (lat. pro = von vorn her; vocare = rufen) und

Gerechtigkeit verlangt. Der gegenüber dem System «andere» («die Witwe», «die Waise», «der Fremde» der Propheten unter der allgemeinen Bezeichnung «der Arme») ist jenseits des ontologischen Seins des Systems die metaphysische Wirklichkeit. Deswegen ist er ein «Draußen»³¹, etwas dem totalisierten System ganz Fremdes; F. Hinkelammert³² nennt dies «innere Transzendentalität»; er ist der Ort der Epiphanie Gottes: «der Arme». Innerhalb des Systems sind der einzige Ort für die Epiphanie Gottes diejenigen, die Nicht-System sind: der andere als das System, der Arme. Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik. Gott, der absolute Andere, offenbart sich im Fleisch (im System) für den, der anders ist als das System: für den Armen. Das metaphysische (und eschatologische) Draußensein des Armen (das gleichzeitig ein theologisches und wirtschaftliches Draußensein ist, wenn man versteht, was eine «theologale Ökonomie» besagt³³) macht ihn zur entscheidenden (geschichtlichen) Wirklichkeit und (epistemologischen) Kategorie der ganzen Befreiungsethik (der Fundamentaltheologie als solcher).

2.3 Entfremdung, Sünde, Unterdrückung

Im System (als primärem methodischem Moment und primärem Begriff) ist der andere (sekundärer, aber entscheidender und radikalerer Moment als der erste) entfremdet (dritter Moment und dritte Kategorie). Das «Zu-einem-anderen-Machen» (als er selbst ist) des «anderen» ist, metaphysisch, ein ihn «Zu-einem-gleichen-Machen», nämlich zu einem bloßen funktionalen Bestandteil innerhalb des Systems. Der Mensch, das lebendige, freie Subjekt der schöpferischen Arbeit verkauft seine Arbeit und wird zu einem «Lohnempfänger» – inneres, ontisches Moment, das im Sein des Kapitals, im Kapitalismus gründet. Der (freie) «andere» wird als Sache zu einem anderen, als er selbst ist. So wie Christus «sich seiner selbst entäußerte und zu einem Sklaven wurde»³⁴, wird der «andere» zum Unterdrückten, zum «Armen» als komplexe Kategorie (als im Fleisch dominiertes «Draußen» und «Drinnen»). Als der, der die Früchte seiner Arbeit nicht genießt, ist der «Arme» im System die Bekundung der Sünde. Die Sünde, die einzig in der Herrschaft über den anderen besteht, tritt zutage, wenn es irgendeinen Armen gibt. Der Arme ist der seines Draußenseins, seiner Würde,

seiner Rechte, seiner Freiheit beraubte andere, der in ein Werkzeug für die Zwecke des Herrschers, des Herrn, des Fetisches, des Idols verwandelt worden ist.

Selbstverständlich läßt sich dieser ganze Diskurs mühelos auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der ausgebeuteten Klassen, der beherrschten Länder, des geschändeten Geschlechts usw. anwenden, doch diese «Anwendung» zerstört die Artikulation der heute geltenden europäisch-nordamerikanischen Moraltheologien von Grund auf und stellt von Anfang an Probleme, die sich nicht «bequem» in einen Anhang zur ethisch-sozialen Theologie verweisen lassen, sondern (da es sich um den Aufbau selbst, um das Apriori der theologisierenden Subjektivität – als Theorie – und der christlichen Subjektivität – praktisch – handelt) Grundfragen der ganzen Theologie (als Fundamentaltheologie) sind.

Vor der Frage «Ist es möglich, zu glauben?» kommt die Frage «Welches sind die geschichtlich-praktischen Voraussetzungen dieser Frage selbst?» Wenn ich die Frage von der «Pharaonenklasse» in Ägypten her stelle, so ist das nicht das gleiche, wie wenn ich sie von den «Sklaven» aus stelle. Von wo aus stelle ich schon meine erste Frage in der Fundamentaltheologie? Dieses geschichtlich-gesellschaftliche «Von woher?» ist schon das erste Kapitel der gesamten Theologie und nicht eine zusätzliche Frage zum Problem des «Almosengebens»: die nach der «Entwicklungshilfe». Wir wissen, daß unsere Kollegen des «Zentrums» damit nicht einverstanden sind. Die nächsten Jahrzehnte werden uns sagen, wer recht hat.

2.4 Befreiung, Rettung, «Auszug»

Erst in diesem (methodisch und real) vierten Moment kann man die Frage nach der Erlösung (Christologie) als Rettung (Eschatologie) und als Befreiung verstehen. Jeder dieser Begriffe besagt das gleiche, aber in verschiedenen Bezügen. «Befreiung» bezieht sich auf einen früheren Zustand (ex quo), von wo: aus dem Sklavenhaus. Das «Sklavenhaus» ist gleichzeitig (weil es dasselbe ist) System der Unterdrückung und der Sünde. Der Begriff (und die Realität) Befreiung enthält zwei Bezugspunkte und eine Aktualität (wie der Begriff Bewegung): den Ausgangspunkt, den Zielpunkt und die Bewegung des Übergangs selbst. Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheißene Land im Durchzug durch die Wüste. Der Begriff «Frei-

heit» enthält – wie in der Moral von Häring – weder die gleiche dialektische Dichte noch die geschichtliche Komplexität noch die praktische Klarheit der Kategorie (und Praxis) Befreiung. Der Umstand, daß Abraham, Mose und noch viele andere aus dem «Land» Chaldäa oder aus Ägypten «ausziehen» in ein anderes «Land», «das ich dir zeigen werde»³⁵, führt zu einer Dialektik zwischen zwei Bezugspunkten. Da die heute geltenden Moraltheologien (die wir oben genannt haben) das erste «Land» (den «alten Menschen»); in Lateinamerika ist das jetzige Unterdrückungssystem das des abhängigen Kapitalismus) nicht radikal in Frage stellen und da sie die Utopie des künftigen «Landes» (des «neuen Menschen») nicht zu dem doch notwendigen Horizont ihres ganzen Diskurses nehmen, ist alles, was in diesen Traktaten behandelt wird, reformistische Moral im Land der Chaldäer, in Ägypten. Nie werden sie in die Wüste «ausziehen» und nie in der Wüste das neue Gesetz (die neue ethische Normativität) empfangen.

Die Frage nach den Normen, Gesetzen, Tugenden und Werten und selbst die nach den Zielen muß schon «innerhalb» der Problematik der beiden Länder (Totalität/Draußen; geltendes System/Utopie; abhängiger Kapitalismus/Alternativen usw.) gestellt werden. Deswegen fragt eine Ethik der Befreiung (genetivus obiectivus), wie man «gut» (gerecht, gerettet) ist, nicht in Ägypten und auch nicht in der Monarchie unter David, sondern im «Übergang» von einer «alten» zu einer «neuen» Ordnung, die noch nicht in Geltung steht. Die Helden und die Heiligen richten ihr Verhalten nicht nach den «geltenden» Normen, sonst wäre Washington ein guter Untertan der englischen Herrscher geblieben, der Pfarrer Hidalgo hätte den Gesetzen der spanischen Untertanenländer gehorcht, die Helden der französischen Résistance hätten die Befehle Hitlers in Frankreich untertänigst ausgeführt und Fidel Castro hätte geduldet, daß Kuba eine «Wochenendkolonie» der Vereinigten Staaten geblieben wäre.

Welches ist das Fundament des ethischen Charakters der Praxis der Helden, wenn sie den Zielen eines ungerechten Systems entgegen sich gegen die Gesetze, die Normen, die angeblichen Tugenden und Werte erheben? Diese Frage, die für Europäer und Nordamerikaner bloß einen Anhang zur Moraltheologie bilden kann, ist für die Christen der Peripherie das erste Kapitel der ganzen Fundamentaltheologie, denn sie läuft auf

die Frage hinaus: Wofür ist die Theologie als ganze da? Barth, Tillich, Niebuhr ahnten vor der Krise von 1929 diese Fragen, doch waren sie noch lange nicht fähig, sie in ihrer jetzigen Komplexität auf Weltebene zu behandeln.

Die Befreiungsethik besteht in einem Neudurchdenken der Gesamtheit der Moralprobleme aus der Sicht und den Forderungen der «Verantwortung»³⁶ für den Armen, für eine geschichtliche Alternative, die es erlaubt, in Ägypten zu kämpfen, während der Übergangszeit in der Wüste zu wandern und das verheißene Land aufzubauen, das geschichtliche verheißene Land, das stets gerichtet werden wird durch das eschatologische Land, das über jede geschichtliche Möglichkeit, es materiell hervorzubringen, hinausliegt, durch das Himmelreich, das in der Geschichte nie gänzlich errichtet wird (das aber schon errichtet wird in den Aufbauarbeiten der vergänglichen Länder der Geschichte).

3. Etwas über die Methode

Wenn man wie K.R. Popper («Die offene Gesellschaft und ihre Feinde») zu beweisen gedenkt, daß jede Alternative eine Utopie sei, aus der sämtliche Katastrophen hervorgingen, was in der Theologie ein antiutopisches Christentum grundlegt, kann die Methode der Moraltheologie nur analytisch (in der Tradition eines Ayer, eines Wittgenstein usw.)³⁷ oder mehr oder weniger eklektisch sein (indem sie etwas von der Soziologie, von der Medizin, von der Politik usw. nimmt je nach den verschiedenen Zweigen der Moral). Diese Methoden sind gültig, doch nur dann, wenn man sie als Mittel zu einem theologischen Teildiskurs nimmt. Sie werden jedoch zu ideologischen Methoden und verdecken die Realität, wenn sie sich für die einzig gültigen ausgeben und die ganzheitlichen Methoden als ungenau, unwissenschaftlich kritisieren.

Das System als ganzes in Frage zu stellen, ist von Platon und Aristoteles³⁸ an über Thomas von Aquin bis zu Kant, Hegel und Sartre eine Eigenart der dialektischen Methode. Wie Heidegger sagen würde, dessen Begriff «Welt» streng dialektisch ist, situiert sie jedes Objekt oder Ding, das mir ontisch zu Gesicht kommt, ontologisch. Eigenart der dialektischen Methode ist es, das Mittel, das Handwerkszeug «auf die Hand» zu beziehen, das Objekt auf seine Grundlage (das Sein). So tut Marx eigentlich nichts anderes als daß er sich vom Licht und von der Grundlage des

Seins des Kapitals (vom Wesen des Kapitalismus) aus nach der Ware, dem Geld, der Produktion usw. fragt.

Die ontologische Methode (in diesem Fall die ökonomische Ontologie)³⁹ hat freilich auf der «Negation der Negation» oder der «negativen Dialektik» bestanden (so z. B. ein Adorno und die Frankfurter Schule mit Einschluß selbst von Ernst Bloch). Der revolutionäre Prozeß der Negation der bestehenden Totalität (Lukács) ist eine Praxis, die aus der Negation der Negation entsteht: aus der Negation der Unterdrückung, die durch das System in den Unterdrückten hervor gebracht wird. Die Negation der Negation hängt gewissermaßen am System als Horizont und wird nur überholt von einer Utopie her, die als künstlerische Phantasie (Marcuse, «Triebstruktur und Gesellschaft») oder als projizierte Alternative eigentlich Möglichkeit vom System «selbst» her ist. Die Negation geht entweder aus dem System selbst oder aus einem leeren Horizont (reine Möglichkeit und transzendentaler Horizont: Reich der Freiheit als absolute Freiheit) hervor.

Die Befreiungsethik hingegen kommt von der Bejahung des realen, existierenden, geschichtlichen anderen her. Wir haben diesen transontologischen (metaphysischen) positiven Moment des Startens oder den aktiven Anfangspunkt der Negation der Negation das Analektische⁴⁰ genannt. Wir wollen mit ana- (griechisch) auf etwas hinweisen, das «jenseits» des ontologischen Horizonts (des Systems, des «Fleisches») liegt, «jenseits» des Seins oder es transzendierend. Dieser Logos (aná-logos), dieser Diskurs, der von der Transzendierung des Systems ausgeht, enthält die Originalität der hebräisch-christlichen Erfahrung. Wenn «am Anfang Gott schuf» (Gen 1,1), dann deshalb, weil der Andere selbst dem Beginn der Welt, dem System, dem «Fleisch» zeitlich vorausgeht.

Das metaphysische «Vorhersein» des anderen (der erschafft, sich offenbart) enthält auch ein geschichtliches, politisches, erotisches Moment. Der Arme, die unterdrückte Klasse, die Randnation, die Frau als Sexualobjekt besitzen Realität «jenseits» des Horizonts des Systems, das sie entfremdet, unterdrückt, entmenschlicht. Die «Realität», die «jenseits» des Horizonts der Somoza-Diktatur, des abhängigen Kapitalismus im Volk von Nicaragua lag, ist der Stützpunkt für die Negation der Unterdrückung und Beweggrund für die Befreiungspraxis. Im Unterdrück-

ten (in der Struktur seiner Subjektivität, seiner Kultur, seiner Untergrundwirtschaft usw., in seinem analaktischen Draußensein) liegt die jenseits des Systems liegende (eschatologische) Triebfeder, die es ihm ermöglicht, sich als einen im System Unterdrückten zu entdecken. Er entdeckt sich als «unterdrückt», wenn er sich in seinem Draußensein eschatologisch als gegenüber dem System anderen erfährt. Die analektische Bejahung seiner Würde, seiner (im System geleugneten) Freiheit, seiner Kultur, seiner Arbeit (einer für das Kapital selbstverständlich «unproduktiven», aber an sich realen Arbeit) außerhalb des Systems (und zwar «außerhalb» des Systems nicht deshalb, weil der Arme es erobert hätte, sondern oft deswegen, weil das System ihn als «Nichts», als Nicht-Sein ansieht, und von diesem [realen] Nichts her bauen sich die neuen Systeme auf) ist das, was die Beweglichkeit der Dialektik erzeugt.

Die Methode und die geschichtliche Realität beginnen nicht mit der Negation der Unterdrückung, sondern die Negation der Unterdrückung beginnt mit der analektischen Bejahung des (eschatologischen und geschichtlichen) Draußenseins des anderen, von dessen Befreiungsprojekt her sich die Negation der Negation und der Aufbau neuer Systeme vollziehen. Diese Systeme sind nicht bloß univoke Aktualisierungen dessen, was im ungerechten alten System der Potenz nach vorlag. Das neue System ist die analoge Verwirklichung, die etwas vom alten System enthält (*similitudo*), jedoch auch etwas absolut Neues (*distinctio*). Das neue System war für das alte unmöglich; es wird erschaffen durch den Einbruch des analektischen Andersseins des Armen in seiner Befreiung⁴¹.

Die Methode der Befreiungsethik – als Moment des schöpferischen Aktes der unbedingten Freiheit Gottes und des erlösenden Aktes der Aufsichtnahme (*subsumptio*) des Fleisches (des Systems) in Christus durch den analektischen Einbruch des Logos, die Negation der Sünde und den Aufbau des Reiches – ist analektisch. Nicht lediglich eine negative Dialektik, sondern eine positive Dialektik vom Draußensein des anderen (des Schöpfers, Christi, der Armen) her ist die positiv-praktische Vorbedingung der methodischen Bewegung selbst. Deswegen ist der Arme, seine Befreiungspraxis als analektisches Vorher das grundlegende, primäre Moment. Die Ethik kommt danach, doch indem sie an erster Stelle die absolute Priorität des Armen bekräftigt: die-

ses armen Menschen, in dem sich als Anruf und absolute Verantwortung Christus der arme, Gott selbst, enthüllt.

In Lateinamerika besteht die Befreiungsethik in der Rechtfertigung der Güte, Heldenhaftigkeit und Heiligkeit der Befreiungspraxis eines in El Salvador, Guatemala, Argentinien und Brasilien (in Ägypten) unterdrückten Volkes, das schon durch die Wüste wandert (wie Nicaragua), wo der «Priester Aaron» – der nach Ägypten zurückkehren möchte – dem goldenen Kalb (dem Idol) opfert, während der Prophet (Mose: die Befreiungsethik?) nicht nur den Fetisch zerstört, sondern dem Volk, das sich befreit, das «neue» Gesetz bringen muß. Doch das «neue» Gesetz entsteht in dialektischem Gegensatz zum Gesetz in Ägypten. Man kann nicht damit beginnen, daß man – wie die Moraltheologie es tut –

die Moralität des Aktes auf seinen transzendentalen Bezug auf die Norm oder das Gesetz gründet. Im Gegenteil liegt die absolute Moralität des Aktes in seinem transzendentalen Bezug auf den Aufbau des Gottesreiches in geschichtlichen Prozessen der Befreiung der konkreten, eigentlichen Armen, «die hungrig sind». Von diesem Horizont her kann man dann, erst nachträglich, sämtliche Probleme der moralischen Subjektivität stellen (womit alle Moraltheologien beginnen).

In der Enzyklika «Laborem exercens» haben wir einen guten Ansatzpunkt, um eine Befreiungsethik grundzulegen in der Fleischlichkeit des Armen, der in seiner Arbeit ausgebeutet wird, in der eucharistischen und wirtschaftlichen Radikalität, die inskünftig zu vertiefen ist⁴².

¹ Vgl. Paul Tillich, Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und Amerika, in: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns = Gesammelte Werke III (Stuttgart 1965) 107–119. Darin sagt er, «daß die sozialen Funktionen der Kirchen nicht vollkommen verstanden werden können, ohne ihre soziale Struktur und ihre wissenschaftliche Grundlage zu erwägen und auf die Gesellschaftsordnung einzugehen, der sie angehören...» (S. 119).

² Man denkt unwillkürlich an den 30. März 1975, als wir in Mendoza (Argentinien) auf ähnliche Listen kamen und von der «Universidad Nacional de Cuyo» vertrieben wurden aus ähnlichen Beweggründen wie in so vielen anderen Ländern Lateinamerikas.

³ Der «Nationalsozialismus» Hitlers war eine Rechtsregierung, die den nationalen deutschen Kapitalismus (Krupp, Thyssen, Siemens usw.) lebensfähig machte und die Welt-herrschaft des Kapitalismus anstrebte. Die lateinamerikanischen Militärregierungen (nach 1964) ermöglichen die Lebensfähigkeit eines von den USA abhängigen Kapitalismus, was noch viel schlimmer ist.

⁴ Vorwort zu Band II seiner Werke: Christentum und soziale Gestaltung, in: Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus (1919–1933) (Stuttgart 1962) 11.

⁵ Scribner (New York 1932).

⁶ Tübingen 1932, Zürich 1939.

⁷ AaO. (Anm. 5), 277. (Dieses Buch ist) «eine Gesellschaftsanalyse, die wenigstens zum Teil aus der Sicht einer enttäuschten Generation geschrieben ist...» (S. XXV). «In Deutschland ließ Bernstein die Erwartungen einer Katastrophe zu der Hoffnung auf einen evolutionären Fortschritt zu einer gleichmäßigen Gerechtigkeit werden» (S. 181).

⁸ AaO. Bd. II, 219–365.

⁹ Vgl. Ch. Howard Hopkins, The Rise of the Social

Gospel in American Protestantism (1865–1915) (Yale Studies, New Haven 1940); Robert Handy, The Social Gospel in America 1870–1920 (Oxford Univ. Press 1966); Aaron Abell, American Catholicism and Social Action 1865–1950 (Garden City, New York 1960).

¹⁰ Houghton-Mifflin (Boston 1893) 275 ff.

¹¹ Ebd. 275.

¹² S. 257 ff findet sich eine Erörterung über das Wertgefühl bei Marx (50 Jahre vor der Veröffentlichung der Manuskripte von 1844, weswegen naive Mißdeutungen vorkommen). Er fragt sich einmal: «Wir gehen nicht mit Marx und Robertus einig; also trennen wir uns endgültig von ihnen. Wie weit können wir klugerweise mit ihnen gehen? Wie viele ihrer Projekte können wir uns gefahrlos zu eigen machen?» (S. 280). «Wie wir sahen, ist der Sozialismus einfach ein Vorschlag, die Funktionen des Staates zu erweitern, so daß er beinahe alle Lebensinteressen einbegreift und kontrolliert. Nun aber nehme ich es für gegeben an, daß wir als Christen ein Recht haben, uns der Staatsgewalt zu bedienen, um Leben und Eigentum zu schützen und bis zu einem gewissen Grad die allgemeine Wohlfahrt zu fördern» (S. 281). Ein 1893 in den Vereinigten Staaten veröffentlichter Text! Was geschah seither? Es kam zu einer brutalen Unterdrückung der Arbeiterbewegung (vgl. James Weinstein, The decline of Socialism in America 1912–1925 [MR Press 1967]).

¹³ Christianizing the social order (Macmillan, New York 1919) 222 ff.

¹⁴ Vgl. z. B. Bernhard Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I–III (Freiburg i. Br. 1979–1980). Den anderen katholischen Moralhandbüchern weit überlegen, behandelt das Werk im Anhang Fragen wie die Wirtschaftsethik und die politische Ethik (III, 270 ff) und die Bioethik (allerdings bloß unter

Bezugnahme auf medizinische Fragen und die Abtreibung (III, 21–130), bringt sie aber nicht mit der Arbeit und dem Gesellschaftsleben (Unterdrückung der Armen usw.) in Beziehung. Desgleichen A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringeling (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. I–III (1978–1982). Hier sind die großen Themen: die Modernität; die Norm als erstes Moralthema (I, 108 ff); die Lebensfragen werden bloß auf die Medizin bezogen; die Politik wird vom «Verfassungsprinzip» her konzipiert (II, 215 ff); etwas über Wirtschaftsprobleme, aber in bezug auf die Randländer unter dem Titel «Entwicklungshilfe» (II, 417 ff); die «neue internationale Ordnung» wird weder biblisch noch ontologisch noch anthropologisch grundgelegt, sondern einzig soziologisch (III, 337 ff) usw.

¹⁵ AaO. 380–400.

¹⁶ Ebd. 411.

¹⁷ Ebd. 412 ff. Die christliche Position ist für den Autor irgendwie ein sozialdemokratischer Mittelweg (S. 417 ff).

¹⁸ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik* (Tübingen 1958–1964), zumal Bd. II/2 (1958). Er behandelt das Eigentumsproblem in einem separaten Anhang (III [1964] 224 ff) und erweist sich als für die Wirtschaft blind. Seine Analysen sind fast ausschließlich rechtlicher oder gesellschaftlich-politischer Natur.

¹⁹ Ebd. II, 423 ff.

²⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik: Praxis II, 4* (Haverford 1983) 339 ff. Vgl. ders., *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. I–II (Frankfurt a.M. 1981). Dasselbst ist jedoch nicht von den peripheren Ländern die Rede – in wesentlichem Zusammenhang mit der Frage der «instrumentalen Vernunft».

²¹ Fortress, Philadelphia 1981. Man denke an den Fall von Michael Novak, der seine Laufbahn als katholischer liberaler Theologe begonnen hatte mit *The Open Church* (1964) und mit *The men who make the Council* (1964). Schließlich aber veröffentlichte er *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982) und *Toward a Theology of the (transnational) Corporation* (1981), die vom American Enterprise Institute herausgegeben wurden. Diese neokonservativen Moraltheologen sind nicht «ökonomisch blind»: «Die offiziellen Dokumente der Päpste und der protestantischen ökumenischen Körperschaften sind sehr streng in ihrer Sicht, was die Moral betrifft, viel weniger aber in dem, was sie über Wirtschaftsprinzipien und -realitäten sagen. Auf die nächste Generation wird als Aufgabe die Notwendigkeit zukommen, eine Wirtschaftstheologie zu schaffen und systematisch zu entwickeln» (S. 21).

²² AaO. 174.

²³ Vgl. meinen Aufsatz: *Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit: CONCILIUM 18* (1982/2) 120–129 über den Zusammenhang zwischen Leben, Blut, Arbeit, Erzeugnis. Eine «Theologie des Geldes» und der Wirtschaft muß von diesen metaphysischen und biblischen Gegebenheiten ausgehen (vgl. Art. zóo (ich lebe): *Kittel TWNT II* (1935) 833–877 (von Bultmann)).

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, die in den christlichen Medien (und denen der CEPAL) vorherrscht. Man will partiellen Auswirkungen abhelfen und verschlimmert dabei das Übel, indem man nicht die globalen, strukturellen Ursachen der «Krise» anpackt.

²⁵ Der Römerbrief (München 1933) XIII.

²⁶ Der Begriff «ausziehen», «herausgeführt werden...» (Gen 12,1: «Zieh aus aus deinem Lande...»; Ex 13,16: «Führe es aus Ägypten...» usw.) ist eine theologische Grundmetapher.

²⁷ Vgl. den Unterschied zwischen «Moral» und «Ethik» in E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. II § 20 (= 2. Auflage, Mexiko 1977, Bd. 2, S. 13), und: ders., *Läßt sich «eine Ethik angesichts der Vielheit der Moralen legitimieren?: CONCILIUM 17* (1981/12) 807–813.

²⁸ Vgl. E. Dussel, *Para una ética de la liberación... (=EL) § 21*, Bd. II, S. 22 ff. Zu den Kategorien «Fleisch» und «Totalität» vgl. EL, Kap. 1–2 (I, 33 ff); E. Dussel, *Filosofía da Libertação* (Loyola, S. Paulo 1982) 28 ff; ders., *El humanismo semita* (EUDEBA, Buenos Aires 1969); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Guadalupe, Buenos Aires 1974); *History and theology of liberation* (Orbis, New York 1976) Kap. I usw.

²⁹ Nijhoff, Den Haag 1961.

³⁰ Vgl. unsere Auffassung über E. Levinas in: Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana (Bonum, Buenos Aires 1975) Vorwort.

³¹ Vgl. E. Dussel, *Filosofía da libertação*, 2.4., aaO. 45 ff.; ders., EL, Bd. I, Kap. III, S. 97 ff; Bd. III, Kap. VII, § 46, S. 97 ff.; ebd. § 52, S. 168 ff.; Bd. IV, Kap. IX, § 65, S. 94 ff.; Bd. V, Kap. X, § 72, S. 76 ff.

³² Las armas ideológicas de la muerte (DEI, San José 1977) 61: «Die Praxis orientiert sich auf eine Transzendentalität innerhalb des realen, eigentlichen Lebens hin. Es handelt sich um eine Sicht, wonach man dieses reale Leben ohne seine Negativität in Fülle lebt.»

³³ Vgl. den in Anm. 23 verzeichneten Aufsatz.

³⁴ Bekanntlich übersetzte Luther den griechischen Urtext von Phil 2,7 mit «entäußerte sich»; dies entspricht der kenotischen Theologie und ging dann über seine Christologieprofessoren in Tübingen auf Hegel über. Es ist ein christlicher Grundbegriff.

³⁵ Die Kategorie «Erde» (*árez*) hat in der Bibel einen streng eschatologischen Sinn; vgl. Kittel, TWNT I, 676, Art. *gē* (Erde). Dieser Sinn scheint auf in Ps 37,11; Mt 5,5; Hebr 11,9. Wir möchten freilich die Dialektik zwischen den beiden «Erden» aufzeigen: «...aus deinem Land (*me'arezkha*) ... zum Land, (*'el-ha- 'arez*), das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1); «von diesem Land zu einem schönen, reichen Land, zu einem Land, das von Milch und Honig fließt» (Ex 3,8). Es ist ein Ausziehen «aus Ägypten» (*mi-mizraim*) (Ex 3,10).

³⁶ Die «Verantwortung» für den anderen, für den Unterdrückten angesichts des konkreten unterdrückenden Wirtschaftssystems. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a.M. 1982), spricht nicht vom konkreten Sinn der «Verantwortung»; er verbleibt auf abstrakter Ebene; er denkt über die «Technologie» nach, aber nie über sie als Kapital; er versteht diese Subsumptio nicht.

³⁷ Vgl. F. Böckle, *Der sprachanalytische Ansatz usw.:* *Handbuch der christlichen Ethik*, aaO. I, 68 ff.

³⁸ Vgl. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación* (Sígueme, Salamanca 1974).

³⁹ Die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx (1857–1858) (Berlin 1974) und seine neuerdings veröffentlichte Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuskript 1861–1863) (MEHA, III/2, Bd. I–VI, 1977–1982) berechtigen uns, Marx von einer Ontologie im strengen Sinn her neu zu interpretieren («So wird das Kapital ein sehr mysteriöses Wesen»: aaO. 2163, Zeile 11).

⁴⁰ Vgl. E. Dussel, *Pensée analectique en philosophie de la libération: Analogie et Dialectique* (Labor et Fides, Genf 1982) 93–120.

⁴¹ EL, aaO. § 25, Bd. II, 58 ff.; § 47, Bd. III, 109 ff.; § 66, Bd. IV, 109 ff.; § 73, Bd. V, 91 ff.

⁴² Das polnische Denken (vgl. Józef Tischner, *La svolta storica* [CSEO, Bologna 1981]; ders.; *Etica del lavoro* [CSEO, Bologna 1982], insbesondere der Abschnitt «Il lavoro privo di senso», 76 ff.), hat mit Recht die Arbeit zum Zentrum der theologischen Reflexion genommen. Für Polen geht es darum, daß der Arbeiter die Kontrolle über das Arbeitserzeugnis hat. Für Lateinamerika darum, in den Genuß des Arbeitsprodukts zu kommen (denn es herrscht Hunger infolge der Unterdrückung und des strukturellen Raubs). In Polen möchte der Arbeiter (die Nation) wissen, wofür man Brot produziert, und über seine Produktion die Kontrolle haben. In Lateinamerika möchte der Arbeiter (das Volk) die Frucht seiner Arbeit besitzen, das eucharistische Brot. Vgl. John Desrochers, *The social Teaching of the Church* (Privatausgabe, Bangalore 1982), vor allem 637 ff. Selbstverständlich erlaubt «*Laborem exercens*» der Befreiungsethik, ihren Diskurs materiell zu radikalieren.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Madrid), der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris) und 1981 Dr. h.c. der Theologie (Freiburg/Schweiz). Professor der Ethik an der Autonomen Nationaluniversität von Mexico und Professor für die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche und Theologie am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), die im Oktober 1984 ihre erste Generalversammlung zum Thema Geschichte der Kirche in Lateinamerika halten wird. Neuere Veröffentlichungen u.a.: *Ethics and theology of liberation* (Orbis Books, New York 1978); *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Bd. I–II (Edicol, Mexiko 1977), Bd. IV–V (USTA, Bogotá 1980), Bd. I–V (Ed. Loyola, São Paulo, 1982–1984); *History of the Church in Latin America (1492–1979)* (Eerdmans, Grand Rapids 1981); *De Medellín a Puebla (1968–1979)* (CEE, Mexiko 1979; Ed. Loyola, São Paulo 1982–1983); *Historia General de la Iglesia en América latina*, Bd. I/1 (Einführung in das Gesamtwerk, 500 Seiten) (Ed. Sígueme, Salamanca 1983); *Philosophy of Liberation* (Orbis Books, New York 1983/Loyola, São Paulo 1983). Anschrift: Celaya 21–402; Colonia Hipódromo, 06100 México, Mexiko.