

Antoncich, Ricardo und José Miguel Munarriz: Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988. Br. 44,— DM. Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988. Br. 44,— DM.

Die befreiungstheologischen Entwürfe aus der lateinamerikanischen »Kirche der Armen« faszinieren auch in Europa weit über die theologische, konfessionelle und kirchliche Öffentlichkeit hinaus. Dagegen wird ihre Relevanz für den Bereich christlicher Gesellschaftsethik von katholischer wie auch evangelischer Seite eher skeptisch oder ablehnend beschieden. War dieser Bereich bisher auch ein eingestandenes Desiderat der Befreiungstheologie, liegen nun in der vielbändigen, auch deutschsprachig erscheinenden »Bibliothek Theologie der Befreiung« zwei Beiträge zur christlichen Gesellschaftsethik vor: »Die Soziallehre der Kirche« von *Ricardo Antoncich* und *José Miguel Munarriz*, sowie »Ethik der Gemeinschaft« von *Enrique Dussel*.

Antoncich und Munarriz binden ihre »Soziallehre der Kirche« (SdK) eng an die offizielle Sozialverkündigung der katholischen Kirche seit dem päpstlichen Sozialrundsreiben »*Rerum novarum*«. Als »befreiungstheologisch« weisen sie ihren Entwurf durch die Betonung der »christlichen Erfahrung« in theologischer Reflexion und kirchlicher Lehre aus. Inmitten sozialer Asymmetrien zwingt das »christliche Gewissen«, die Stimme Gottes im Bewußtsein der Glaubenden, zum prophetischen Protest: »Das ist nicht christlich!« Der intuitiv erfahrene Widerspruch zwischen ungerechten Verhältnissen und dem Evangelium fordert den Glauben praktisch heraus: das Heil christlicher Erlösung drängt auf seine geschichtliche Verwirklichung. So besteht eine innere Einheit zwischen Glauben und Gerechtigkeit: »Der Gläubige baut die Gerechtigkeit auf, weil er glaubt« (SdK 262).

Die Autoren unterscheiden »zwei Ausdrucksformen« des Engagements des Glaubens für soziale Gerechtigkeit: »Die eine ist das lebendige Zeugnis

des prophetischen Gewissens; die andere ist die Soziallehre der Kirche als pastoraler Dienst der Bischöfe und des Papstes am ganzen Volk Gottes« (SdK 246). In enger Anlehnung an die Selbstdefinition päpstlicher Rundschreiben wird Soziallehre als abstrakte »Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis« (SdK 42) verstanden, die politische Handlungsentscheidungen christlicher Gemeinschaften orientieren sollen. Die pastoralen Sozialdokumente empfehlen dem Glauben entsprechende Sozialnormen, die einer kritischen Auseinandersetzung mit politischen Bewegungen und ihren Orientierungen (»Ideologien«) erlauben. Dazu behaupten sie »natürliche« Werte des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, die durch Glauben und Vernunft in einer Synthese von biblischer Offenbarung und kirchlichen Traditionen sowie von naturrechtlicher und sozialwissenschaftlicher Analyse erkannt werden. Notwendige Voraussetzung für die Orientierung durch kirchliche Dokumente ist deren adäquate Auslegung. Da die Texte kirchlicher Soziallehre historische Texte sind, die zur Praxis gesellschaftlicher Veränderung auffordern, fordern die Autoren eine historisch-kritische Lektüre der Texte, die sie als Aufforderung, »der ›Sache der Armen‹ zu dienen« (SdK 61), auch annimmt. Verbindlicher Kern der Soziallehre ist die »tiefe Wahrheit« der ethischen Forderungen, die in einer Mischung von Hypothetischem sozialwissenschaftlicher Urteile mit dem Absoluten ethischer Urteile verborgen ist.

Antoncich und Munarriz beschreiten einen Weg von »universalen und abstrakten Prinzipien ... hin zu den konkreten Realitäten« (SdK 173) mit dem »christlichen Menschenbild« als Ausgangspunkt. Die Würde des Menschen als autonome Freiheit ist an intersubjektive Anerkennung, d. h. gegenseitige Solidarität gebunden; in der Möglichkeit zur und im Vollzug der Solidarität sind die Menschen Ebenbilder Gottes. Autonomie, Solidarität und Gottebenbildlichkeit verwirklichen sie in der Arbeit, dem universalen Kennzeichen menschlicher Tätigkeit. Daher verkündet die kirchliche Soziallehre das allgemeine Recht auf Arbeit und deren gerechte Entlohnung. Das kirchlicherseits behauptete Naturrecht auf Eigentum rekonstruieren die Autoren als prinzipielles Recht auf die Aneignung der Produkte eigener Arbeit, das durch die Eigentumsrechte derer ethisch begrenzt wird, die augenblicklich nicht Eigentümer der selbst

produzierten Güter sind. Kapital und Arbeit sind dann komplementäre Faktoren des wirtschaftlichen Prozesses. Der ewige Kampf zwischen Gut und Böse konkretisiert sich jedoch in einem »Sozialkonflikt«, der die beiden Faktoren in antagonistische Interessenoppositionen führt. Mit Papst *Wojtyła* erscheint den Autoren die strukturelle Negierung der Arbeit durch das Kapital nicht so sehr als Ausdruck eines Klassenkonfliktes, sondern als Ergebnis der falschen Intention des »Mehr-Habens«. Diesen Epoche prägenden Egoismus gilt es durch die Bekehrung der Herzen und einer politischen Praxis der Solidarität der und mit den arbeitenden Menschen zu überwinden.

Antoncich und Munarriz geben einen sympathischen und schnellen Überblick über die Sozialverkündigung der römisch-katholischen Kirche, ergänzt durch zahlreiche Hinweise auf lateinamerikanische Dokumente. Der für den Umgang mit diesen kirchenamtlichen Dokumenten hilfreiche Interpretationsrahmen stößt bis an die Grenzen deren politisch-praktischer Relevanz vor. Ihr Brückenschlag von Befreiungstheologie zur »Soziallehre der Kirche« vermeidet aber innovatorische Perspektiven und verletzt befreiungstheologische Standards. Sie entwickeln kirchliche Soziallehre in katholisch-traditioneller Weise weder konzeptuell noch inhaltlich aus der politischen Glaubenspraxis der Christen und ihrer Kirche. Dazu wäre ein erweitertes Verständnis kirchlicher Soziallehre nötig gewesen, das die heimliche Identifizierung von Kirche und Lehramt überwindet und die glaubenspraktische Basis jeder kirchlichen »Lehre« einbezieht. Mir scheinen die fundamentalen Vorgaben des katholischen Naturrechtsdenkens, denen die Autoren folgen, mit der befreiungstheologischen Einsicht in die praktischen Fundamente von Kirche und Theologie unvereinbar zu sein.

Dagegen riskiert Dussel mit seiner »Ethik der Gemeinschaft« (EdG) den Bruch mit der naturrechtlichen »Einheitslinie« politisch-normativen Denkens der katholischen Kirche. In kritischer Absicht reflektiert er auf die Entstehungszusammenhänge kirchlicher Sozialverkündigung: naturrechtliche Erkenntnis verabsolutiert Normen aus dem herrschenden System. Seine kritische, gegenüber Begriffen abendländischer Theologie und (Moral-)Philosophie allerdings äußerst eigensinnige Unterscheidung von Moral und Ethik soll nun das Naturrechtsdenken ersetzen. »Moral« bezeichnet das praktische System der etablierten Ordnung,

die eingespielten und allgemein akzeptierten Verhaltensweisen, durch die sich bestehende Gesellschaftsverhältnisse in die Praxis der Menschen übersetzen. Dagegen steht die »Ethik«, die utopische Ordnung der Gemeinschaft, sowie der Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten. Ethik transzendiert jede Moral, weil sie nicht Bestandteil bestehender Gesellschaftsverhältnisse, sondern Kritik jedweder Moral ist. Moral und Ethik sind für Dussel keine Kategorien praktischer Vernunft, sondern bezeichnen Bündel gesellschaftlicher Praxen. Inmitten herrschender Moral, aber »exterritorial« zu ihren Gesetzen, bricht die gemeinschaftliche Praxis hervor, die das Bestehende vollkommen in Frage stellt. Die moralisch Illegalen, aber ethisch Legitimierten sind die Subjekte des ethischen Prozesses, deren Praxis die theologische Ethik beschreibt.

Beeindruckt von *Lévinas* zeichnet Dussel gemeinschaftliche Beziehungen der Menschen als »Ethik« aus, die sich gegenseitig als Personen anerkennen und mit echter Liebe begegnen. Das Reich Gottes, die endgültige Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott, ist das Ziel einer geschichtlichen Hoffnung, die in den christlichen Gemeinden bereits praktiziert wird. Die Negation des anderen im Akt der Unterdrückung verhindert dagegen gemeinschaftliche Beziehung und ist Sünde gegen Gott. Unterdrückung ist Konkretion des überindividuellen und übergeschichtlichen Bösen, zu dessen Werkzeug sich die Menschen in der Sünde machen – legitimiert durch die herrschende »Gesellschaftsmoral«. Das Ergebnis der Sünde sind die »Armen« und Unterdrückten, die in den biblischen Traditionen als gerecht und heilig gerufen werden.

Als praktische Kritik dieser Moral ist die »Gemeinschaftsethik« vor allem Befreiungsethik: Praxis derer, die sich »nach den Forderungen der Armen (richten), nach dem, was der Unterdrückte braucht, und nach dem Kampf gegen die Unterdrückung, Strukturen und Verhältnisse, die der »Fürst dieser Welt« errichtet hat.« (EdG 58) Das absolute Kriterium ethischer Praxis lautet daher: »Befreie den Armen!« Im Widerstand gegen das herrschende System setzt die befreiende Ethik die Moral zwar voraus, aber indem sie diese negiert. So besteht eine unabschließbare Dialektik von Moral und Ethik: ethische Kritik institutionalisiert sich in neuer Moral, die wiederum der ethischen Kritik bedarf.

Deutlich abgehoben von seiner Grundlegung einer »Gemeinschaftsethik« identifiziert Dussel im zweiten Teil seines Buches die geschichtlichen Konkretionen der Sünde mit Hilfe einer eingängigen Arbeitswerttheorie. Die Verdinglichung der wertschaffenden Arbeit durch Lohnarbeit und monetären Tausch gilt ihm als Grundlogik sündiger Gesellschaftsverhältnisse. Unter kapitalistischen Bedingungen verschärft die Lohnarbeit die Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung: die private Aneignung des Mehrwerts im Akkumulationsprozeß des Kapitals saugt das Leben der Arbeitenden aus, das Kapital macht sich zum Götzen, dem das Leben anderer geopfert wird. Die gesellschaftlich-fundamentalen Klassenspaltungen bekämpft ethische Praxis, indem sie am revolutionären Prozeß für gemeinschaftliche Beziehungen teilnimmt. Auf dieser arbeitswert-theologischen Basis bewertet Dussel die Abhängigkeit unterentwickelter Peripheriestaaten, die transnationalen Konzerne, die Verschuldung der Entwicklungsländer und den Rüstungswahn als abgeleitete Formen der Akkumulation von Kapital und Leben, d. h. als strukturelle Sünde.

Als Alternative zur katholisch-traditionellen

Ethik unternimmt Dussel den Versuch, aus der Rekonstruktion politischer Glaubenspraxis eine ethische Theorie zu gewinnen. Die normativ ausgezeichnete praktische Solidarität der und mit den Unterdrückten verkörpert kein partikuläres, sondern ein universales Interesse, so daß die theologische Option für die Armen mit einer sozialetischen Option kompatibel ist. So zeigt Dussels Entwurf die Attraktivität zentraler befreiungstheologischer Impulse auch für den Bereich christlicher Gesellschaftsethik an. Zugleich verdeutlicht er aber auch die Schwierigkeiten, Gesellschaftsethik in die befreiungstheologisch abgestreckte Hermeneutik zu integrieren. Nur geringe Aufmerksamkeit für die Rechtfertigungsproblematik politischen Handelns etwa oder die recht unreflektierte Mischung von theologischen, ethischen und sozialanalytischen Argumenten scheinen kaum bestehende Skepsis gegenüber befreiungstheologischer Ethik ausräumen zu können – und vor allem aber den realen Problemen politisch engagierter Christen (zumindest in europäischen Gesellschaften) nicht gerecht zu werden.

Matthias Möhring-Hesse
6000 Frankfurt am Main