

Befreiungstheologische Soziallehre?

Der Diskurs über die kirchliche Soziallehre ist in den deutschsprachigen Ländern in Bewegung geraten. Politisch engagierte Christen und Christinnen zeigen sich an der traditionellen Sozial«lehre» wenig interessiert, wünschen aber durchaus eine gesellschaftsethische Reflexion ihrer Glaubenspraxis. Im theologischen Fach der christlichen Gesellschaftsethik hat dem entsprechend die naturrechtliche «Einheitslinie» ihren Alleinvertretungsanspruch verloren. Ihr politischer Konservatismus sowie das Lehr-Konzept einer naturgemäßen Gesellschaftsordnung werden nun auch in der fachwissenschaftlichen Diskussion zurückgewiesen.

Noch liegt allerdings kein einheitlicher Ansatz Praxis reflektierender Gesellschaftsethik vor. Die Bemühungen in diese Richtung arbeiten sich gegenwärtig an drei fundamentalen Problemen ab:

Am ethischen Problem: Das komplizierte Verhältnis von Glaubenspraxis und politischem Handeln in neuzeitlichen Gesellschaften spiegelt sich auf theologischer Ebene im Verhältnis von theologischen Aussagen und ethischer Normenbegründung. Nach Verabschiedung des naturrechtlichen Basiskonsequenzen treten glaubens- und moraltheologische Überlegungen für die Gesellschaftsethik in den Vordergrund.

Am sozialanalytischen Problem: Auch die Beziehung christlicher Gesellschaftsethik zu den Sozialwissenschaften und damit das Problem, wie theologische und sozialwissenschaftliche Aussagen ernsthaft kombiniert werden können, ist noch nicht hinreichend bestimmt.

Am hermeneutischen Problem: Innerhalb der katholischen So-

zial«lehre» gab man sich nur unzureichend Rechenschaft über die gesellschaftliche Bestimmung der «Lehre», ihre Beziehung zur politischen Praxis sowie ihre kirchliche Funktion. Nun macht die Reflexion auf das «Theorie-Praxis»-Verhältnis das Herzstück der Neuorientierung christlicher Gesellschaftsethik aus.

Viele Versuche, diese Probleme in einer zum Naturrechtsdenken alternativen Weise anzugehen, zeigen sich von der Befreiungstheologie fasziniert, obwohl die kirchliche Soziallehre in deren Entwicklung keine entscheidende Rolle spielte. Die Soziallehre konnte nämlich weder den Aufbruch der lateinamerikanischen Christen und ihrer Kirche noch dessen befreiungstheologische Reflexion orientieren. Erst zu deren Verteidigung haben sich vereinzelt Befreiungstheologen, vor allem *Clodovis Boff*, kritisch mit der Soziallehre beschäftigt, die in der kirchlichen Auseinandersetzung oftmals als Kampfmittel gegen die Theologie der Befreiung benützt wurde.

Nun liegen in der vielbändigen, auch deutschsprachig erscheinenden «Bibliothek Theologie der Befreiung» zwei gesellschaftsethische Beiträge vor: «Die Soziallehre der Kirche» von *Ricardo Antoncich* und *José Miguel Munárriz* sowie «Ethik der Gemeinschaft» von *Enrique Dussel*.¹ Diese befreiungstheologischen und äußerst unterschiedlichen Entwürfe möchte ich

¹ R. Antoncich, J. M. Munárriz, Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung), Patmos Verlag, Düsseldorf 1988; E. Dussel, Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Patmos Verlag, Düsseldorf 1988.

vorstellen und prüfen, wo sie die notwendige Neukonzeption christlicher Gesellschaftsethik in europäischen Zusammenhängen orientieren können.

Soziallehre der Kirche

In die ekklesiologische Sektion der befreiungstheologischen Bibliothek wurden Antoncich und Munárriz mit ihrer «Soziallehre der Kirche» (SdK) gewiesen, die sich entsprechend an die offizielle Sozialverkündigung der katholischen Kirche – mit Vorlieben für die Rundschreiben von Papst Johannes Paul II. – binden. So identifizieren sie beide die kirchliche Soziallehre mit der lehramtlichen Sozialverkündigung, deren Kompetenz sie bestimmen und zu deren Auslegung sie anleiten wollen.

Als «befreiungstheologisch» weisen sie ihren Entwurf durch Betonung der «christlichen Erfahrung» in der theologischen Reflexion und kirchlichen Lehre aus. Inmitten sozialer Asymmetrien zwingt das «christliche Gewissen» zum prophetischen Protest: «Das ist nicht christlich!» Der so intuitiv erfahrene Widerspruch zwischen ungerechten Verhältnissen und dem Evangelium fordert praktisch heraus: Unrecht hat seine Wurzel in der geschichtlich übermächtigen Sünde, die im christlich bekannten Heil kontrastiert wird. Geschichtlich verwirklicht sich dieses Heil in der Bekehrung der Herzen, dem Motor gesellschaftlicher Veränderung. So besteht eine innere Einheit zwischen Glauben und Gerechtigkeit. Die Glaubenspraxis nimmt damit am ewigen Kampf des Heiles gegen das Unheil teil, der die Geschichte bis an ihr göttliches Ende ausmacht.

Die Autoren unterscheiden «zwei Ausdrucksformen» des Engagements des Glaubens für soziale Gerechtigkeit: «das lebendige Zeugnis des prophetischen Gewissens» und «die Soziallehre der Kirche als pastoraler Dienst der Bischöfe und des Papstes» (SdK 246). Die Grundsätze der pastoralen Sozialdokumente empfehlen Sozialnormen, die den Optionen des christlichen Glaubens entsprechen und eine kritische Auseinandersetzung mit politischen Bewegungen und ihren Orientierungen («Ideologien») erlauben. Diese Sozialnormen entstammen «natürlichen» Werten des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, die als (wenn auch wandelbare) Bestimmungsgründe der Wirklichkeit durch Vernunft und Glauben erkannt werden. Kern der kirchlichen Soziallehre ist die «tiefe Wahrheit» dieser ethischen Normen, die allerdings in einer Mischung von bloß hypothetischen sozialwissenschaftlichen und absoluten ethischen Urteilen verborgen ist.

Orientieren können kirchliche Dokumente daher erst nach ihrer adäquaten Auslegung. «Aus der Tatsache, daß es diese Lehren gibt, erwächst die Notwendigkeit, sie richtig auszuliegen, und zwar in dem Geist, in dem sie erarbeitet wurden» (SdK 22). Eine historisch-kritische Lektüre kirchlicher Sozialdokumente muß sich deshalb von ihnen zum politischen Handeln aus dem Glauben auffordern lassen und mit ihnen den «Wunsch und die Absicht, der «Sache der Armen» zu dienen» (SdK 61) teilen.

Die Autoren beschreiten einen Weg von «universalen und abstrakten Prinzipien ... hin zu den konkreten Realitäten» (SdK 173); das «christliche Menschenbild» ist ihr Ausgangspunkt. Die Würde des Menschen als autonome Freiheit ist an intersubjektive Anerkennung, d. h. gegenseitige Solidarität, gebunden; gerade darin sind die Menschen Ebenbilder Gottes. Diese Grundprinzipien, Autonomie, Solidarität und Gottesebenbildlichkeit, verwirklichen die Menschen in ihrer Arbeit, der allgemeinen Form menschlicher Tätigkeit. Daher verkündet die kirchliche Soziallehre das allgemeine Recht auf Arbeit und deren gerechte Entlohnung. Im «Naturrecht auf Eigentum» behauptet sie weiterhin das Recht der Menschen darauf, sich die Früchte eigener Arbeit anzueignen, das jeweils durch die Eigentumsrechte derer begrenzt wird, die augenblicklich keine Eigentümer sind.

Kapital und Arbeit begreifen Antoncich und Munárriz als

komplementäre Faktoren des wirtschaftlichen Prozesses. Im «Sozialkonflikt» zwischen Arbeit und Kapital konkretisiert sich der ewige Kampf zwischen Gut und Böse, der die beiden Faktoren in antagonistische Interessenoppositionen führt. Dabei messen die beiden Autoren der Konfliktanalyse von «Laborem exercens» große Bedeutung zu: «Johannes Paul II. verschiebt den Schwerpunkt der Analyse des Konflikts von der Klasse hin zur Ethik» (SdK 198). Die Negierung der Arbeit durch das Kapital ist nämlich primär nicht Produkt von Klassenauseinandersetzungen, sondern der falschen Intention des «Mehr-Habens». Dieser Egoismus wird mit der Bekehrung der Herzen und einer entsprechenden Praxis der Solidarität der und mit den arbeitenden Menschen überwunden.

Antoncich und Munárriz bieten eine systematisierende Darstellung römischer Sozialverkündigung, ergänzt durch zahlreiche Hinweise auf lateinamerikanische Dokumente. Ihr Interpretationsrahmen erweist sich für den Umgang mit kirchlichen Sozialdokumenten zwar als hilfreich und stößt bis an die Grenzen deren politisch-praktischer Relevanz. Jedoch teilt er mit ähnlichen Entwürfen europäischer Herkunft die unvermeidbaren Schwächen, wenn die kirchliche Soziallehre allein aus der lehramtlichen Sozialverkündigung entwickelt wird: etwa den Zwang, verschiedenste Texte in einer einheitlichen Lehre zu harmonisieren. Einer kritischen Diskussion der heftigen Angriffe römischer und bundesdeutscher Soziallehre gegen die Befreiungstheologie müssen die Autoren so ausweichen.

Problematisch ist auch die Ausblendung der Entstehungszusammenhänge kirchlicher Sozialverkündigung, die auch hinsichtlich befreiungstheologischer Standards überrascht. Zwar merken die Autoren an, daß im Gegensatz zu ihrem eigenen Vorgehen Sozialnormen aus den historischen Prozessen entstehen (SdK 173). Trotzdem entwickeln sie kirchliche Sozialverkündigung wie die traditionellen «Lehr»-Bücher weder konzeptuell noch inhaltlich aus der politischen Praxis von Christen und ihrer Kirche. Mir scheinen die fundamentalen Vorgaben naturrechtlicher Soziallehre, denen die Autoren folgen, unvereinbar zu sein mit Einsichten in die praktischen Fundamente von Kirche und Theologie, die wir der Befreiungstheologie ansonsten doch verdanken.

Ethik der Gemeinschaft

Dussel riskiert dagegen mit seiner «Ethik der Gemeinschaft» (EdG) den Bruch mit der naturrechtlichen «Einheitslinie» politisch-normativen Denkens der Kirche. Kritisch reflektiert er auf die Entstehungszusammenhänge kirchlicher Soziallehre, die aber auch er begrifflich mit Sozialverkündigung gleichsetzt: naturrechtliche Erkenntnis verabsolutiert stets Normen aus den bestehenden Verhältnissen. Daher sieht er die Soziallehre in ständiger Gefahr, die «geltende unterdrückerische bürgerliche Moral» (EdG 112) immer nur zu modifizieren, aber prinzipiell anzuerkennen.

Seine «Ethik der Gemeinschaft» setzt sich kritisch von jeder herrschenden Moral ab; zu der er tendenziell auch die Soziallehre rechnet. Mit «Moral» bezeichnet Dussel das praktische System der etablierten Ordnung: die eingespielten und allgemein akzeptierten Verhaltensweisen, durch die sich bestehende Gesellschaftsverhältnisse in die Praxis der Menschen übersetzen – das also, was in der Moraltheorie nach Kant in Abgrenzung von Vernunftmoral als Ethos oder Sitte bezeichnet wird. (Der pejorative Gesellschaftsbegriff in Dussels «Gesellschaftsmoral» steht gleichermaßen quer zu bewährten Begriffen sozialwissenschaftlicher Theorien.) Dagegen stellt Dussel 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.

Die Vision einer gemeinschaftlichen Ethik entstammt den gelungenen Beziehungen zwischen Menschen, die sich gegensei-

tig 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. Dort, wo Menschen unterdrückt werden, konkretisiert sich das überindividuelle Böse, zu dessen Werkzeug sich die Unterdrücker machen. Die geschichtlichen Strukturen und Institutionen der Unterdrückung «sind die konkreten Weisen, wie Satan seine Herrschaft in dieser Welt ausübt» (EdG 35). Insofern die «Armen» und Unterdrückten Opfer dieser Sünde sind, werden sie in den biblischen Traditionen als gerecht und heilig angerufen.

Die herrschende «Gesellschaftsmoral» reproduziert und legitimiert Unterdrückung. Als praktische Kritik dieser Moral ist die «Gemeinschaftsethik» vor allem Befreiungsethik: Praxis derer, die sich etwa in christlichen Basisgemeinden für die Befreiung der Armen einsetzen und gegen soziale Sünde kämpfen. Das absolute Kriterium ethischer Praxis lautet: «Befreie den Armen!» Wegen der Universalität der Sünde wird es immer Arme geben; daher hat diese Forderung «absoluten Charakter bleibender Gültigkeit» (EdG 114). Die herrschende Moral ist dagegen relativ zum bestehenden System – gültig nur so lange, wie es existiert. Im Widerstand gegen das herrschende System setzt Ethik die Moral zwar voraus, aber indem sie diese negiert. «Die Ethik ... negiert die geltende Negation von der Affirmation aus, die von der christlichen Basisgemeinde der jeweiligen Epoche gelebt wird» (EdG 115). Dabei besteht eine unabschließbare Dialektik von Moral und Ethik: ethische Kritik institutionalisiert sich in neuer Moral, die wiederum der ethischen Kritik bedarf.

Moral und Ethik sind für Dussel keine Kategorien praktischer Vernunft, sondern bezeichnen Bündel gesellschaftlicher Verhältnisse. Inmitten herrschender Moral, aber «exterritorial» zu ihren Gesetzen bricht gemeinschaftliche Praxis hervor, die das Bestehende vollkommen in Frage stellt. Als moralisch Illegale werden die politischen Heroen und kirchlichen Märtyrer im System der Unterdrückung verfolgt, als ethisch Legale sind sie die Subjekte geschichtlicher Gemeinschaftsbildung. Theologische «Gemeinschaftsethik» beschreibt und begreift diese ethische Praxis von Christen und Christinnen im Widerstand gegen die Moral.

Innerhalb der Befreiungstheologie gilt dem Autor die Ethik als «Fundamentaltheologie in der Theologie der Befreiung» (EdG 232): Mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Vermittlungen leistet sie die notwendige Analyse der geschichtlichen Situation und der Glaubenspraxis sowie die Identifizierung der Armen. Wie jede Theologie wird auch die Ethik von verschiedenen kirchlichen Subjekten getragen: gemeinsam mit dem Lehramt treiben Christen und ihre Gemeinden, gemeindliche Prophetinnen und Propheten und die Theologen und Theologinnen die Ethik der Befreiung. Dagegen weist Dussel die kirchliche Soziallehre, die mit «Laborem exercens» überhaupt den Schritt über eine kapitalismusimmanente Moral hinaus gemacht hat, auf die traditionelle Einbahnstraße vom Lehramt zur christlichen Gemeinde – und begrenzt damit ihre Bedeutung für politische Glaubenspraxis.

Im zweiten Teil seines Buches identifiziert Dussel die geschichtlichen Konkretionen der Sünde mit Hilfe einer einfachen Arbeitswerttheorie. Die Verdinglichung der wertschöpfenden Arbeit durch Lohnarbeit und Warentausch gilt ihm als Grundlogik sündiger Gesellschaftsverhältnisse. Unter kapitalistischen Bedingungen verschärfen sich diese Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung: die private Aneignung des Mehrwerts im Verwertungsprozeß des Kapitals saugt das Leben der Arbeitenden aus, und das Kapital macht sich zum Götzen, dem das Leben der Arbeitenden geopfert wird. Als abgeleitete Formen der Akkumulation von Kapital und Le-

ben, d. h. der strukturellen Sünde, erklärt Dussel die Abhängigkeit unterentwickelter Peripheriestaaten, die transnationalen Konzerne, die Verschuldung der Entwicklungsländer und den Rüstungswahn. Das gesellschaftliche Verhältnis «akkumulierten Mehr-Lebens» bestimmt praktische Verhältnisse als Klassenkampf, d. i. Macht der herrschenden über die beherrschte Klasse. Ethische Praxis kämpft gegen diese gesellschaftliche Spaltung für gemeinschaftliche Beziehungen und nimmt so am revolutionären Prozeß teil, für den «ethische christliche Prinzipien zur Verfügung» stehen (EdG 182).

In Alternative zur naturrechtlichen Denkweise, der sich auch Antoncich und Munárriz verpflichten, treibt Dussel Ethik, indem er die Praxis christlicher Gemeinschaften zu reflektieren und zu begreifen sucht. Allerdings bleibt er dabei Gefangener jenes Ethikansatzes, den er in seiner Kritik der Soziallehre ausdrücklich verabschiedet. Weil er in aristotelisch-scholastischer Tradition menschliche Praxis scharf vom Herstellen abgrenzt, bestimmt er die ethische Praxis nicht aus den politischen Forderungen, die Christen als gesollt behaupten und durchzusetzen versuchen. Vielmehr muß er die ethische Praxis mit den realen gemeinschaftlichen Beziehungen identifizieren, in denen Christinnen und Christen bereits leben. Da ihm die «Exterritorialität» gelungener Gemeinschaften und die absolute Norm «Befreie den Armen!» genügen, Praxis als ethische zu qualifizieren, braucht Dussel nur das abstrakte «Daß» gemeinschaftlichen Handelns aufzuweisen. Mir jedenfalls bleiben diese beiden Prüfkriterien für ethische Praxis zu allge-

mein und zu vage. Denn Dussel verzichtet – wie die traditionelle Sozial«lehre» oberster Gesellschaftsprinzipien – darauf, die politischen Forderungen engagierter Christen und Christinnen anzugeben und aus deren normativer Reflexion Ethik zu treiben. Konkrete Ziele befreiender Glaubenspraxis bleiben für seine ethische Theorie bedeutungslos.

Mit seinem praxisethischen Ansatz überwindet Dussel die traditionelle theologische Arbeitsteilung zwischen Lehramt, Theologen und Theologinnen und Gläubigen. Sein befreiungstheologisches Modell scheint für die kirchliche Soziallehre jedoch nicht zu gelten. Denn er bemüht sich nicht um ein erweitertes Konzept kirchlicher Soziallehre, sondern um die Begrenzung ihrer traditionellen «Lehr»-Ansprüche. Kirchliche Soziallehre bleibt für ihn wohl eher ein Fremdkörper im befreiungstheologischen Projekt.

Befreiungstheologische Impulse

Die beiden Ethikentwürfe verdeutlichen mir die Schwierigkeiten, christliche Gesellschaftsethik in den befreiungstheologisch abgesteckten Theologieansatz einzufügen. Andererseits können seine hermeneutischen Grundintuitionen, Theologie als Reflexion befreiender Glaubenspraxis «aus der Perspektive der Armen», offensichtlich auch für die europäische Gesellschaftsethik fundamentale Bedeutung gewinnen, wenn diese sich über ihre anfangs erwähnten hermeneutischen Probleme verständigt.

▷ *Glauben und politisches Handeln*: Politisches Engagement für Befreiung und soziale Gerechtigkeit ist unverzichtbare Dimension christlicher Glaubenspraxis, wie die beiden referierten Ansätze betonen. Zweifelsohne ist diese durch die Befreiungstheologie vermittelte Herausforderung für die europäischen Kirchen vor allem praktisch: sie verpflichtet ihren Glauben auf den aktiven Widerstand gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Christliche Gesellschaftsethik legitimiert sich dann allein dadurch, daß sie mit ihren spezifischen Mitteln die notwendige Politisierung des Glaubens vorantreibt.

▷ *Sozialethische Option für die Armen*: Die vorgestellten Entwürfe zeigen, daß die theologische Option Gottes für die Armen mit einer sozialethischen Option kompatibel ist. Praktische Solidarität der und mit den Unterdrückten verkörpert kein partikulares, sondern ein universales Interesse. Aufgabe der Gesellschaftsethik ist es, dies normativ auszuzeichnen. Die Parteilichkeit christlicher Gesellschaftsethik steht also nicht im Widerspruch zu ihrem notwendigen «Universalismus», sondern ist gerade dessen konkreter Ausdruck.

▷ *Reflexion politischer Glaubenspraxis*: Gesellschaftsethik hat keineswegs die vom kirchlichen Lehramt autoritativ gesicherten Normen auszulegen und zu operationalisieren. Dussels «Gemeinschaftsethik» deutet zu Recht an, daß die Frage nach richtigen politischen Zielen im Kontext politischer Praxis vor jeder Lehre beantwortet wird. Die kritische Reflexion dieser praktischen Antworten scheint mir der plausible Weg der Gesellschaftsethik zu sein.

Derartige Grundmarken gesellschaftsethischer Hermeneutik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis setzt den Bruch mit der naturrechtlichen Denkweise voraus, was Antoncich und Munárriz noch vermeiden wollen, Dussel dagegen prinzipiell sieht.

Ein erweitertes Verständnis kirchlicher Soziallehre betrachte ich dann aber als eine weitere, von beiden Entwürfen unterschätzte Bedingung gesellschaftsethischer Reflexion: Erst die Erfahrungen und Forderungen politisch engagierter Christinnen und Christen, die kirchliche Sozialverkündigung und die christliche Gesellschaftsethik ergeben gemeinsam eine «Soziallehre der Kirche». Kirchliche Soziallehre so abgemessen verändert die Bezüge christlicher Gesellschaftsethik radikal: Ihren Ausgang nimmt sie nicht bei lehramtlichen Sozialdokumenten, sondern bei den Erfahrungen und Forderungen politischer Glaubenspraxis.

Um die hermeneutische Grundlegung christlicher Gesellschaftsethik im europäischen Kontext neu zu bestimmen, ist deshalb erforderlich, diese befreiungstheologischen Grundintuitionen zu rezipieren. Kritischer beurteile ich allerdings die Annahmen der beiden referierten Ansätze, die sich auf die anderen, anfangs notierten Fundamentalprobleme christlicher Gesellschaftsethik beziehen. Sie scheinen mir – zumindest für europäische Zusammenhänge – wenig überzeugende Antworten auf diese Probleme zu geben:

► Die beiden Entwürfe entwerfen hintergründig die Geschichte als einen dramatischen Kampf zwischen Gut und Böse. Daher müssen sie die gesellschaftlichen Verhältnisse ontologisch trennen, in denen sich jene übermenschlichen Geschichtsmächte konkretisieren: bei Dussel etwa die Trennung der Realität in «Moral» und «Ethik». Mögen apokalyptische Theologien zur theologischen Deutung von Geschichte hilfreich sein, zur sozialethischen Kritik bestehender Unrechtsverhältnisse taugen sie nicht. Sie verzichten nämlich auf einen einheitlichen Maßstab, um politische Forderungen normativ auszuzeichnen und ungerechte Verhältnisse zu kritisieren. Theologisch vergleichsweise anspruchslos wäre es, richtig/falsch als normative Bewertungen von historischen Realitäten statt als geschichtliche Konkretionen «ewiger» Geschichtsmächte zu betrachten. Dieses Vorgehen würde jedoch der Praxis politisch engagierter Christinnen und Christen m. E. mehr entsprechen, die ihre politischen Orientierungen zwar gegen, aber eben auch in bestehenden Verhältnissen gewinnen müssen.

► Die beiden referierten Ansätze zeigen geringes Interesse an der Rechtfertigungsproblematik politischen Handelns. Inmitten der komplexen Auseinandersetzungen europäischer Gesellschaften besteht aber das normative Grundproblem politisch engagierter Christen weder darin, kirchliche Sozialverkündigung richtig auszulegen, noch im Einverständnis mit einem existierenden, wenn auch «exterritorialen» Ethos zu

leben. Ich sehe das Problem darin, öffentlich nachzuweisen, daß die in der Glaubenspraxis verkörperten politischen Ziele ein allgemeines gesellschaftliches Interesse verkörpern und daher gerechtfertigt sind. Solche Rechtfertigungen politischer Glaubenspraxis im theologischen Diskurs kritisch zu reflektieren und dabei Anwältin universalisierbarer Interessen, d. h. der Interessen der «Armen», zu sein, darin sehe ich die vornehmste Aufgabe christlicher Gesellschaftsethik.

► Obwohl politische Praxis integraler Bestandteil des Glaubens ist, müssen Christen in den «säkularisierten» Gesellschaften über ihre politische Glaubenspraxis in verschiedenen Sprachspielen, d. h. theologisch und politisch, nachdenken, da sich nicht die gesamte Gesellschaft über legitime Ziele politischer Prozesse (theologisch) verständigen kann. Die gesellschaftlich «partikulare» Sprache über politische Glaubenspraxis durch eine «globale» Sprache politisch-normativer Rechtfertigung zu ergänzen, dazu sind politisch engagierte Christinnen und Christen und die ihnen verpflichtete Gesellschaftsethik gezwungen.² Daher scheint mir, zumindest für europäische Ansätze, Dussels unreflektierte Kombination von theologischen und ethischen Begriffen verwehrt.

² Vgl. dazu M. Möhring-Hesse, «... und nicht vergessen: die Solidarität!» Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen Nr. 3/89, hrsg. von der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ Aachen), Herzogenrath 1989.

► Daß zur theologischen Deutung der «Zeichen der Zeit» sozialwissenschaftliche Erkenntnisse erforderlich sind, ist von der Befreiungstheologie zu lernen. Verlangt ist jedoch eine eigenständige sozialwissenschaftliche Produktivität innerhalb der gesellschaftsethischen Reflexion – und nicht wie bei Dussel nur eine theologische Deutung vorliegender Gesellschaftstheorien. Da sich nämlich in politischer Glaubenspraxis religiöse und politische Orientierungen als auch «soziologische Phantasie» vereinen, sind auch zu ihrer normativen Reflexion theologische, ethische und sozialwissenschaftliche Kompetenzen erforderlich. Dabei ist ein interdisziplinäres Konzept gleichrangiger Kompetenzen dem scholastischen, von Antoncich und Munárriz bemühten Modell vorzuziehen, das «Hypothetisches» mit «Absolutem» zu kombinieren meint.

Meine Vorbehalte gegen die beiden referierten Entwürfe befreiungstheologischer Gesellschaftsethik sollen reale Probleme politisch engagierter Christinnen und Christen in neuzeitlichen Gesellschaften Europas spiegeln. Gerade um in diesen Kontexten die «kirchliche Soziallehre» in den befreiungstheologisch begründeten Ansatz praktischer Hermeneutik eingliedern zu können, muß die christliche Gesellschaftsethik über ihre ethischen, theologischen und sozialwissenschaftlichen Kompetenzen sowie deren Kombination in eigenständiger und vielleicht europäischer Weise Rechenschaft geben.

Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt a. M.