

ANTON
PETER



Theologische
Profile
GRÜNEWALD

ENRIQUE DUSSEL

Offenbarung Gottes im Anderen

Die Theologie der Befreiung müsse sich um eine »Grundlagentheorie« bemühen – so formulierte es Karl Rahner, der dem theologischen Aufbruch in Lateinamerika mit viel Sympathie begegnete. Es ist das große Verdienst des argentinischen Historikers, Philosophen und Theologen Enrique Dussel, genau das geleistet zu haben. Im Rückgriff auf Emmanuel Levinas hat er eine »Fundamentaltheologie der Befreiung« entwickelt, die durch ihre innere Stimmigkeit besticht und überzeugt. Die Offenbarung Gottes im Anderen, in dem, der außerhalb der Totalität des Systems steht, ist sein zentrales Denkmotiv. Dussels »Ethik der Befreiung« gehört wie die Bücher von Gustavo Gutiérrez zu den Standardwerken der Befreiungstheologie.

Anton Peter legt hier eine hervorragende Einführung in Leben und Werk Enrique Dussels vor. Gut verständlich erläutert er Dussels Grundgedanken, gibt wichtige Lesehilfen und nimmt auch kritisch Stellung. Eine unentbehrliche Lektüre für alle, die sich mit der Befreiungstheologie intensiver beschäftigen.

Anton Peter, geb. 1953; 1987 Promotion zum Dr. theol. mit der Arbeit: *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich* (Freiburg 1988); 1987–1990 Pfarrer in einem Elendsviertel in Lima; seit 1990 Leiter der Forschungsgruppe im Romero-Haus in Luzern und Lehrbeauftragter für Missionswissenschaft an der theologischen Fakultät der Hochschule Luzern.


ISBN 3-7867-1989-6

Anton Peter

ENRIQUE DUSSEL

Offenbarung Gottes im Anderen

Matthias-Grünwald-Verlag · Mainz

 Der Matthias-Grünwald-Verlag ist Mitglied
der Verlagsgruppe engagement

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Peter, Anton:

Enrique Dussel : Offenbarung Gottes im Anderen / Peter
Anton. – Mainz : Matthias-Grünwald-Verl., 1997
(Theologische Profile)
ISBN 3-7867-1989-6

© 1996 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Thomas & Thomas Design, Heidesheim
Foto: Benno Bühlmann, Luzern
Satz: Jörg Eckart, Mainz
Druck und Bindung: Weihert-Druck, Darmstadt

ISBN 3-7867-1989-6

INHALT

EINLEITUNG	7
I. LEBEN UND WERK ENRIQUE DUSSELS	13
II. DUSSELS THEORETISCHER ANSATZ	28
1. Destruktion der europäischen Denktradition	30
2. Die Meta-physik des Anderen	37
a. Die Andersheit des Anderen	37
b. Die Offenbarung des Anderen und die Nähe von Angesicht zu Angesicht	40
c. Die vier Grundformen der Nähe	46
-Die erotische Beziehung	46
-Die pädagogische Beziehung	47
-Die politische Beziehung	50
-Die religiöse Beziehung	51
III. META-PHYSISCHE THEOLOGIE DER BEFREIUNG	52
1. Der ganz andere Gott und seine Offenbarung im Armen.	52
2. Jesus Christus als Offenbarung der Andersheit Gottes	58
3. Heil und Befreiung	60
4. Die Kirche als Institution prophetischer Befreiung	62
5. Meta-physische Kirchen- und Theologie- geschichte	64
IV. DUSSELUND LEVINAS	66
V. DIE NEUENTDECKUNG VON MARX	72

VI. DISKUSSION MIT DER DISKURSETHIK	79
VII. KRITISCHE WÜRDIGUNG DUSSELS	94
VIII. DUSSEL LESEN	99

EINLEITUNG

Das *theologische* Profil von Enrique Dussel vorzustellen, ist irgendwie ein kühnes Unterfangen. Sein Denken bewegt sich nämlich nicht innerhalb der Grenzen der Theologie. Seinem eigenen Selbstverständnis nach ist Dussel eher ein Philosoph und ein Historiker als ein Theologe. Seine Doktorgrade hat er in Philosophie und Geschichte erworben, nicht in Theologie (wenn wir davon absehen, daß ihm später die Würde eines Ehrendoktors der Theologie verliehen worden ist). Seine wichtigsten Arbeiten handeln von Philosophie, Anthropologie, Ethik und Kirchengeschichte. Und doch kann, ja muß und will Enrique Dussels Werk auch in theologischer -genauer noch: in *fundamental* theologischer- Perspektive gelesen werden. Seine ethische Philosophie versteht sich explizit auch als eine Fundamentaltheologie der Befreiung.¹

Dussels Philosophie ist eine Philosophie der *Befreiung*. Schon dieser Ausdruck macht deutlich, daß er im Kontext der *Theologie der Befreiung* beheimatet ist. Ende der sechziger Jahre hat sich diese Theologie als erste eigenständige lateinamerikanische Theologie zu artikulieren begonnen. Kennzeichnend ist für diese Theologie, daß sie einerseits die lateinamerikanische Realität im Lichte des Glaubens kritisch reflektiert und andererseits das Ganze der Theologie aus der Perspektive der Armen neu interpretiert. Sie stellt ihre Überlegungen bewußt in den Horizont der Praxis hinein. Sie läßt sich ihre Themen und Herausforderungen von der konkreten Realität und Praxis vorgeben, und als Ziel ihrer theologischen Tätigkeit möchte sie die befreiende Praxis des lateinamerikanischen Volkes befruchten und inspirieren.

Zu den bekanntesten Vertretern dieser theologischen Strömung gehören bei uns *Gustavo Gutierrez*, *Leonardo Boff* und *Jon Sobrino*.

¹Bezeichnenderweise trägt das Schlußkapitel seiner „Ethik der Gemeinschaft“ (Düsseldorf 1988) den Titel „Die Ethik der Befreiung als Fundamentaltheologie“ (S. 221).

Mit einer gewissen Verzögerung hat sich aber auch Enrique Dussel weltweit einen Namen gemacht. Seit Mitte der achtziger Jahre sind mehrere seiner Werke ins Deutsche übersetzt worden. Daß er trotzdem bis heute im breiten Publikum nicht so bekannt ist wie ein Gustavo Gutiérrez oder Leonardo Boff, dürfte hauptsächlich auf den Umstand zurückzuführen sein, daß seine Bücher ziemlich anspruchsvoll und eigentlich fast nur für eine akademische Lesergemeinde verdaulich sind. Dussel gehört zweifellos zu den Intellektuellsten unter den Befreiungstheologen. Er ist Professor, kein im einfachen, gewöhnlichen Volk verwurzelter Seelsorger wie Gustavo Gutiérrez und kein volkstümlicher Ordensmann, wie es der Franziskaner Leonardo Boff gewesen ist. Dussels Milieu ist die akademische Welt. Er bewegt sich hauptsächlich in Universitäten und höheren Lehranstalten.

Trotz seiner vergleichsweise beschränkten Breitenwirkung ist aber Dussels Beitrag zur Theologie der Befreiung von großem Gewicht. Sein Denken ist einer der wenigen Entwürfe, die der Befreiungstheologie eine fundamentaltheologisch tragfähige Grundlage gegeben haben. Die Bedeutung einer wohlbegründeten befreiungstheologischen Fundamentaltheologie hat sich nicht zuletzt angesichts der Kritik -bisweilen gar Polemik- gezeigt, der diese Theologie in theoretischer Hinsicht ausgesetzt worden ist. Vor allem in den siebziger und achtziger Jahren meinten konservative Theologen und Glaubenshüter in Lateinamerika selbst, aber auch in Europa, der Befreiungstheologie theologische Defizite, Argumentationsschwächen, Mangel an Reflexion und fehlerhafte Diskurse vorwerfen zu müssen. Auf dieser Ebene hat sich eine solide fundamentaltheologische Basis, eine Klärung des theoretischen Status der Befreiungstheologie als unabdingbar erwiesen, um sich selbstbewußt der Kritik von innen und außen stellen zu können. In dieser Hinsicht dürfte Dussel über die unmittelbare Tagesaktualität hinaus Bedeutung haben. Das Dialogprogramm zwischen Dussel und *Karl-Otto Apel*, das vor einigen Jahren angefallen ist, dürfte jedenfalls Beweis genug dafür sein, daß sein Denken auch von den besten Vertretern der europäischen Gegenwartsphilosophie ernst genommen wird. Ein ähnliches Dialogprogramm

auf theologischer Ebene würde Europa nicht minder gut anstehen.

Wie jede Befreiungstheologie, so gestaltet auch Dussel seinen Diskurs von den Armen her. Er denkt konsequent „sub lumine oppressionis“²; er betrachtet die Wirklichkeit mit den Augen der Unterdrückten. Von ihnen her wird das Ganze neu ausgelegt.

In seinem philosophischen (und theologischen) Diskurs setzt Dussel die sozialwissenschaftliche -genauer: die dependenztheoretische- Analyse der lateinamerikanischen Realität voraus. Auch darin findet er sich im Einklang mit den ersten Anfängen der Befreiungstheologie. Die Dependenztheorie behauptet einen strukturellen Zusammenhang zwischen globaler Herrschaft und Bereicherung kleiner Machteliten einerseits und Abhängigkeit und Verarmung breiter Bevölkerungsschichten andererseits. Beide Entwicklungen -die Bereicherung von wenigen und die Verarmung von vielen- erscheinen als miteinander verknüpfte Prozesse einer und derselben dialektischen Logik. Etwas überspitzt gesagt, können wir Dussels Denken als eine philosophisch-theologische Lektüre der Dependenztheorie verstehen. Was die Sozialwissenschaftler soziologisch sagen, versucht er philosophisch zu sagen. Was er dergestalt philosophisch sagt, ist dasselbe wie das, was die Theologie der Befreiung theologisch artikuliert, nämlich den wachsenden Verarmungs- und Entmenschlichungsprozeß als Folge der strukturellen Abhängigkeit der Peripherien vom Weltmarkt und damit von den großen Wirtschaftsmetropolen. Bei aller Kritik, die sich in der Zwischenzeit gerade in den Reihen der Sozialwissenschaft an der Dependenztheorie entladen hat, hält Dussel sie im wesentlichen immer noch für stichhaltig.

Dabei geht es Dussel darum, den marginalen Status der Armen und Unterdrückten in philosophischer Begrifflichkeit zu formulieren. Dazu dienen ihm die gängigen Kategorien von Subjekt und Objekt, von Ich und Nicht-Ich, von Substanz und Akzidens. Aber er stellt sie gewissermaßen auf den Kopf. Während etwa das europäische Denken der Neuzeit von der Selbstgewißheit des Ich aus-

²E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1983, 324.

geht und alles andere auf diese eine Gewißheit gründet, geht Dussel gerade umgekehrt vom Anderen aus, der für ihn immer gleichbedeutend ist mit dem Armen und Unterdrückten. Der Andere wird nicht mehr im Lichte des Ich, sondern das Ich im Lichte des Anderen gedacht. Nicht mehr das Ich, sondern der Andere als Anderer ist die alles begründende und bestimmende Instanz. Das erfordert nach Dussel einen radikalen Exodus des Ich aus sich selbst, ein Ausbrechen aus dem egozentrischen Totalitätsanspruch. Hier haben wir es mit dem eigentlichen Kern des Bruchs mit dem europäischen Subjektdenken zu tun, den Dussels Befreiungsdiskurs vollzieht.

Dabei interpretiert Dussel den europäischen Diskurs der Moderne ideologiekritisch. Das Subjekt, das im neuzeitlichen Denken so stark betont wird, ist ein *europäisches* Subjekt. Es steht für das sich selbst absolut setzende Europa. Der europäische *Conquistador* und Welteroberer ist Subjekt, alles andere -die außereuropäischen Kontinente, Menschen und Völker- ist sein Objekt, über das er selbstherrlich verfügt. Das Andere, das Nicht-Europäische, erscheint dem alles bestimmenden europäischen Ich als Nicht-Ich, als verfügbares Objekt. Auf diese Weise wird z.B. Lateinamerika als ontologisch in Abhängigkeit gehaltenes Moment der europäischen Substanz sichtbar. Die koloniale *Conquista* Indoamerikas liegt genauso in der Logik des sich selbst absolut setzenden europäischen Ich wie der moderne Ausschluß der armen Bevölkerungsgruppen und Länder vom totalen Markt. Der europäische Diskurs der Moderne ist nach Dussel geleitet vom Prinzip des Willens zur Macht, dem auf der Gegenseite notwendig ein unterdrückter Wille entspricht. Die Länder und Völker der Peripherie dienen Europa als Medium, vermittels dessen es sich selbst hemmungslos entfalten und verwirklichen kann.

Wie in jeder Befreiungstheologie ist das eigentliche Motiv und Ziel Dussels praktischer Art. Es geht ihm zutiefst um die Befreiung der Armen und Unterdrückten. Auf dieses Ziel ist sein ganzer Diskurs ausgerichtet. Die befreiende Praxis ist für ihn *veritas prima* (erste Wahrheit), und die Ethik ist *philosophia prima* (erste Philosophie). Erste Bedingung aller Wahrheitserkenntnis ist die

Konversion zum Anderen -zum Armen, zum unterdrückten Volk -, das Hören auf seine Stimme und auf seinen Schrei, der Gerechtigkeit fordert. Der Befreiungsphilosoph und der Befreiungstheologe tun im Grunde genommen nichts anderes als diesen Schrei der Armen aufnehmen, ihn auf den Begriff bringen und ihm so einen intersubjektiven Geltungsanspruch verschaffen.

In diesem Buch möchte ich Enrique Dussel in *theologischer*, genauer in *befreiungstheologischer* Perspektive auslegen. Auf Dussels Schaffen vor 1970 werde ich daher nicht weiter eingehen, da Dussel erst in den siebziger Jahren zu seinem Befreiungsdiskurs gefunden hat. Auch werde ich versuchen, Dussels Werk möglichst als kohärenten Sachzusammenhang darzustellen, und dabei auf subtile Differenzierungen verzichten, da dies im Rahmen einer ersten Ein- und Hinführung unnötig erscheint und weil das auch für den Zweck dieses Buches dienlicher sein dürfte. Es geht mir um eine sachte und möglichst verständlich geschriebene Annäherung an sein Denken. Ich würde mich glücklich schätzen, wenn dieses Buch weiteren Menschen einen Zugang zu Enrique Dussel eröffnen und das Interesse für eine eigene Lektüre seiner Schriften wecken würde.

I. *LEBEN UND WERK ENRIQUE DUSSELS*¹

Bevor wir uns der systematischen Untersuchung des Dusselschen Denkens zuwenden, ist es hilfreich, daß wir uns zunächst mit dem biographischen Hintergrund seines Werkes beschäftigen. Wie bei jedem Denker, so läßt sich auch bei Dussel beides nicht trennen: Sein Werk ist ein Stück weit immer auch seine Biographie und umgekehrt. Hinzu kommt noch ein zweites: Dussels Denken hat markante Entwicklungen, ja sogar einen eigentlichen Bruch (nämlich 1969/70) durchgemacht. Wir werden sehen, daß Dussels geistige Produktion immer eingebettet ist in seine lebensgeschichtliche Entwicklung.

Enrique Dussel wurde am 24. Dezember 1934 als Sohn einer katholischen Arztfamilie in einem ländlichen Andendorf nahe bei Mendoza in Argentinien geboren. Sein Urgroßvater, Johannes Kaspar Dussel, war 1870 von Schweinfurt/Deutschland nach Argentinien emigriert. Schon das Faktum, daß Enrique Dussel Nachkomme eines europäischen Emigranten ist, dürfte auf seine spätere geistesgeschichtliche Biographie eingewirkt haben. Diejenigen Europäer, die im 19. Jahrhundert nach Südamerika auswanderten, blieben auf dem neuen Kontinent in mehrfacher Weise heimatlose, entfremdete Fremde: gegenüber den bodenständigen

¹Im folgenden stütze ich mich auf folgende autobiographischen Quellen: E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía*, Bogotá 1983, 9-19; ders., *Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina*, in: R. Gibellini (Hg.), *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1977, 174-198. 176f; ders., *¿Teología del laicado? Realidad o mistificación*, in: *Diálogo Social* 19 (1986) Nr. 195, 17-20. 17f; ders., *Philosophie der Befreiung*, in: R. Fomet-Betancourt (Hg.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt a.M. 1989, 43-59; ders.; *Interview mit Elsa Tamez*, in: E. Tamez (Hg.), *Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort*, Münster 1990, 73-83. -Ferner folgende Unterlagen: G. Marquínez Argote, *Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana*, in: E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá ²1983, 5-51; H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien 1992, 16-18, sowie meine frühere Arbeit: *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg 1988, 116-125.

einheimischen Volksgruppen, aber auch gegenüber der kreolischen Oligarchie. Die doppelte Entfremdungserfahrung mit Europa, das diese Menschen einerseits zur Emigration gezwungen hatte und dessen Verachtung sie noch in den neuen Ländern durch die Haltung der weißen Oligarchie einholte, dürfte fast von selbst so etwas wie einen instinktiven „Antieuropäismus“ produziert haben, der zeitweise auch in Dussels Werk aufscheint. Zugleich dürfte die Leidenserfahrung dieser Emigranten zu einer gewissen natürlichen Solidarisierung mit anderen unterdrückten, ausgebeuteten und verachteten Gesellschaftsschichten -den Indios, Mestizen, Campesinos, Arbeitern und Arbeitslosen- beigetragen haben. In dieser Hinsicht könnte Enrique Dussel seine spätere Befreiungsethik von seinen Vorfahren gewissermaßen bereits „genetisch“ geerbt haben. Jedenfalls ist das Bedürfnis, auf entfremdeter Erde Wurzeln zu schlagen, ein zentrales, bestimmt auch lebensgeschichtlich bedingtes und relevantes Motiv in seinem Denken geworden.

Schon im Alter von acht Jahren wurde Enrique Dussel von seinen Eltern in die Obhut der *Katholischen Aktion* gegeben. In der Folge durchlief er alle Schüler- und Jugendorganisationen dieser katholischen Laienbewegung. Im März 1953 nahm er an der Nationalen Universität Cuyo in Mendoza das Philosophiestudium auf. Dort wurde er sehr bald Vorsitzender der *Katholischen Universitätsjugend* (JUC). Im Jahre 1954 gehörte er zu den Mitbegründern der christdemokratischen Partei Argentiniens. Dussel selbst kommentiert seine damalige Karriere mit diesen Worten: „Alles in allem der Lebenslauf eines guten Konservativen und Antikommunisten in der Zeit des kalten Krieges“².

Im Oktober 1957 schloß er sein Philosophiestudium mit einer thomistisch-sozialethischen Lizentiatsarbeit über *Das Gemeinwohl. Von den Vorsokratikern bis Aristoteles* ab. Im Rahmen dieser philosophischen Ausbildung hatte er die griechischen und lateinischen sowie die neuzeitlichen Klassiker, vor allem aber den neuscholastischen Thomismus kennengelernt.

²E. Dussel, ¿Teología del laicado?, aaO. 17.

Nach seinem philosophischen Lizentiat erhielt Dussel ein Stipendium für die Fortsetzung des Studiums in Europa. Noch 1957 schrieb er sich an der Universität Complutense in Madrid ein, wo ein restaurativer Neuthomismus offiziell zur maßgebenden Philosophie erklärt worden war.

Während seines Madrider Aufenthaltes wohnte Dussel mit über zweihundert Kollegen aus allen Ländern Lateinamerikas im Colegio Guadalupe. Später betonte er immer wieder, daß er die besondere Bestimmung Lateinamerikas eigentlich erst in diesem Kollegium entdeckt habe. Auch hier dürfte die Erfahrung, im Mutterland seiner spanischen Sprache als Ausländer und Fremder zu gelten, bereits unbewußt in ihm die Frage nach der lateinamerikanischen Identität aufgeworfen haben. In Europa mußte er die Entdeckung machen, daß Lateinamerika außerhalb der Weltgeschichte steht, daß es im europäischen Weltverständnis nur am Rande oder gar nicht vorkommt. Als Lateinamerikaner fühlte er sich in Europa regelrecht de-zentriert. So lernte er den Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie erstmals am eigenen Leib spüren. In seiner später entwickelten Befreiungsphilosophie wird darum seine Kritik am Eurozentrismus, am europäischen Totalitätsanspruch, eine ganz entscheidende Antriebsfeder seines Denkens darstellen. Dussel selbst bekennt später: „Während meiner Jahre in Europa erlebte ich die Demütigung, ein ‚Barbar‘ zu sein. Und vielleicht deshalb war mein Denken am Anfang, d.h. 1970-1973, antieurozentrisch auf fast aggressive Weise.“³

1958 unternahm Dussel von Madrid aus eine erste Reise in den Vorderen Orient, die ihn über Italien und Griechenland nach Libanon, Syrien, Jordanien und Israel führte. Nach Madrid zurückgekehrt, promovierte er dort 1959 in Philosophie, und zwar mit einer Arbeit von über tausend Seiten über *Die Problematik des Gemeinwohls*. Die Dissertation war stark vom Neuthomismus *Jacques Maritains* inspiriert.

Nach erlangtem Doktorat begab sich Dussel wiederum nach Isra-

³E. Dussel. Philosophie der Befreiung, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.). Positionen Lateinamerikas, Frankfurt a.M. 1989, 43-59. 51.

el, wo er bis 1961 u.a. mit dem französischen Arbeiterpriester Paul Gauthier als Bauschreiner in einer arabischen Kooperative in Nazaret und als Fischer auf dem See Genesaret im Kibbuz Ginnosar arbeitete. Aus dieser Zeit bezog er die grundlegenden Inspirationen für sein späteres Buch *El humanismo semita* (Der semitische Humanismus), das er 1964 begann und 1969 nach seiner Rückkehr nach Argentinien veröffentlichte. 1961 reiste er via Türkei während mehrerer Monate durch Griechenland. Kurz danach (1963) begann er, an einer Arbeit über den griechischen Humanismus (*El humanismo helénico*) zu schreiben. Darin entfaltet er das griechische Denken in scharfem Gegensatz zur semitischen Denkweise. Das Werk wurde 1975 veröffentlicht. Mit diesen beiden Humanismuserbeiten sowie mit dem 1968 abgeschlossenen und 1974 publizierten Werk *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Der Dualismus in der Anthropologie der Christenheit), die er zusammen als eine Trilogie verstanden hat, versuchte er zu den eigentlichen (semitischen, griechischen und christlichen) Wurzeln des abendländischen und protolateinamerikanischen Denkens vorzudringen.

Von Griechenland aus setzte er die Reise fort nach Mitteleuropa, nach Österreich, Italien, in die Schweiz, nach Belgien und Frankreich. Noch 1961 begann er in Pontigny (Frankreich) mit dem Theologiestudium, das er 1965 im Institut Catholique von Paris mit dem Lizentiat abschloß. Zu seinen theologischen Lehrern gehörte u.a. der spätere Kardinal *Jean Daniélou*.

Von Paris aus machte er im Juli 1963 einen Abstecher nach München, um dort die deutsche Sprache zu lernen. Hier begegnete er seiner späteren Lebensgefährtin Johanna Peters aus Berlin. 1964 schlossen die beiden den Bund fürs Leben. Aus der Ehe sind ein Sohn und eine Tochter hervorgegangen. Dussel betont selbst, daß seine Erfahrungen in der Lebensgemeinschaft mit seiner Frau nachhaltig sein philosophisches Denken beeinflußt haben. In der Tat gehört Dussel zu jenen Philosophen und Theologen der Befreiung, welche die erotische Beziehung zwischen den Geschlechtern wie auch die pädagogische Beziehung zwischen Eltern und Kind systematisch mitbedacht haben. In einem Interview hat er

sich über diesen lebensgeschichtlichen Hintergrund folgendermaßen geäußert:

„Als ich in den sechziger Jahren in Deutschland war, verheiratet und als Stipendiat, und meine Doktorarbeit über die Kirchengeschichte schrieb, machte ich folgende Erfahrung: Meine Frau arbeitete als Lehrerin, und ich mußte meinen Sohn erziehen. Morgens hatte ich das Kind, nachmittags sie. So erfuhr ich, daß die Beteiligung des Mannes an der Erziehung der Kinder sehr wichtig ist, vor allem, wenn auch die Frau für den Lebensunterhalt der Familie aufkommt. Meine Frau war nie von mir abhängig, weder wirtschaftlich noch in bezug auf ihre Arbeit und die Verwirklichung ihrer Ideen. Wir beide teilten uns die wirtschaftliche und die persönliche Verantwortung sowie die Erziehung der Kinder... Tatsächlich hat meine Frau immer sehr klar von mir die Befreiung der Frau gefordert. Sie hat mir vieles nicht erlaubt, was einem andere Frauen schon zugestehen. Klar, es gab Diskussionen, Auseinandersetzungen, aber ich habe es ihr zu verdanken, daß ich diese Themen nicht nur für mich entdeckt habe, sondern auch eine ganz andere Partnerbeziehung in der Gemeinsamkeit der Entscheidungen und der Erziehung meiner Kinder gelebt habe. Ich erinnere mich, wie ich morgens meinen Sohn füttern, ihm die Windeln wechseln mußte und ihn in seine Spielecke setzte, damit er spielte... Dank dieser Erfahrungen entdeckte ich viele Lebensbereiche, die, als dann die Diskussion um die Frauenproblematik aufkam, mir ja schon seit Beginn der Ehe vertraut waren. Meine Frau war hierin meine Lehrerin.“⁴

Nach dem theologischen Lizentiat wandte sich Dussel der Kirchengeschichte zu. Zum Beschluß weiterer Studien in Mainz (bei *Joseph Lortz*) und Münster (wo er sich bereits von Januar bis Juli 1964 einmal aufgehalten hatte) und nachdem er von August bis Dezember 1966 nach Argentinien zurückgekehrt war, promovierte Dussel im Februar 1967 an der Sorbonne bei *Prof. Robert Ricard*, dem Autor des noch heute maßgeblichen missionsgeschichtlichen

⁴E. Dussel, Interview mit Elsa Tamez, aaO. 82f.

Standardwerkes La „conquête spirituelle“ du Mexique (Paris 1933), in Geschichtswissenschaft mit einer Arbeit über *L'Épiscopat hispano-américain défenseur de l'indien (1505-1620)* (Wiesbaden 1970; spanische Teilübersetzung: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México 1979).

In diesen zehn europäischen Jahren verbanden sich bei Dussel Philosophie, Theologie und Geschichte zu einem ganzheitlich integrierten Denken. An der Sorbonne machte er auch Bekanntschaft mit *Paul Ricoeur* und seinen Studien über den Symbolismus, die ihn später auf die tiefe Symbolik in der lateinamerikanischen Volkskultur aufmerksam werden ließen. Weiter vertiefte er sich in *Edmund Husserl*, dessen ethische Manuskripte er während einiger Zeit im Husserl-Archiv in Löwen las, und vor allem in *Martin Heidegger*, unter dessen bestimmendem Einfluß er bis 1970 stand und dem er bis heute einen Teil seiner (die ontologische Tradition des Abendlandes charakterisierenden) Terminologie verdankt. 1967 kehrte Dussel definitiv nach Südamerika, zunächst nach Argentinien zurück, wo kurz zuvor General Juan Carlos Onganía die Macht im Lande übernommen hatte. Im August desselben Jahres wurde Dussel zum Professor für Kirchengeschichte am Lateinamerikanischen Pastoralinstitut IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) in Quito (Ecuador) berufen. Diese Tätigkeit übte er bis Juli 1973 aus, als das Institut durch den damaligen CELAM-Generalsekretär Alfonso López Trujillo geschlossen wurde. So führten ihn ständige Kurse und Vorträge wiederholt in fast alle großen Städte Lateinamerikas, wo er viele persönliche Erfahrungen sammelte und erste Bekanntschaften mit den Pionieren der gerade aufkommenden Theologie der Befreiung machte.

1969 wurde er zusätzlich auf den Lehrstuhl für Ethik an der Nationalen Universität Cuyo (Mendoza) berufen. Er war damals noch immer der Typ eines aufgeklärten und kritisch denkenden Intellektuellen, der noch ganz im Banne der europäischen Phänomenologie (*Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty*) stand. Das Ende der sechziger Jahre war aber auch geprägt durch den gesellschaftlichen und politischen Aufbruch der intellektuellen Jugend. Dussel wurde an der Universität -in den Vorlesungen und Semina-

ren -von den Studierenden zur politischen Stellungnahme herausgefordert. Sie forderten von ihm Rechenschaft darüber, was seine Art von Denken mit der konkreten politischen Realität zu tun habe. Sie begannen, seine Denkweise und deren europäische Gewährsleute (v.a. *Heidegger*) ideologiekritisch zu hinterfragen. Viele Studierende standen damals ganz im Banne der neo-marxistischen Gesellschaftsanalyse eines *Herbert Marcuse*, vor allem aber der gerade aufkommenden marxistisch inspirierten sozialwissenschaftlichen Theorie der strukturellen Abhängigkeit. Die sogenannte *Dependenztheorie* bildete in jenen Jahren geradezu *das* epochale Stichwort. Speziell in kritischen Intellektuellenkreisen war sie in aller Leute Munde. Sie wurde zum obligaten Bestandteil von Tagungen, Seminaren und Manifesten. Es erstaunt darum nicht, daß auch Dussel in jenen Jahren immer wieder damit konfrontiert und davon herausgefordert wurde.

Hinzu kam, daß im Jahre 1968 Dussels alles in allem doch noch stark europäisch geformtes soziales und politisches Bewußtsein auch durch die Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín zusätzlich erschüttert wurde. In Medellín machten sich die Bischöfe bei der Analyse der lateinamerikanischen Realität bekanntlich wesentliche Elemente der Dependenztheorie zu eigen. So begann sich auch Dussel immer mehr auf dieses neue sozialanalytische "Weltbild" einzulassen. 1969 lernte er in interdisziplinären Treffen mit Soziologen und Ökonomen den sozialwissenschaftlichen Dependenzansatz und seinen theoretischen Bruch mit den klassischen Entwicklungstheorien tiefer kennen. Dabei kam Dussel zugute, daß sein Wohnort Mendoza an der chilenischen Grenze lag, denn Chile war damals die eigentliche Hochburg der Dependenztheorie. So bedeutende Soziologen wie *Andre Gunder Frank*, *Theotônio dos Santos* und *Franz Hinkelammert* waren in diesem Land tätig. So war es für Dussel relativ einfach, die beginnende Diskussion um die Dependenztheorie mitzuverfolgen.

Die Begegnung mit der Dependenztheorie hatte zur Folge, daß ihm die Säulen seines bisherigen Denkens von Grund auf fragwürdig wurden. In ihm begann der Gedanke einer von der Vor-

mundschaft europäischen Denkens befreiten *Philosophie der Befreiung* zu reifen. Von da an blieb von seinem bisherigen Denken kaum mehr ein Stein auf dem anderen. Es wurde gleichsam vom Kopf auf die Füße gestellt. Das neue Denken zwang ihn zugleich zu einem vertieften Studium der Philosophie *Hegels*, dessen Dialektik zu einer intensiven Auseinandersetzung herausforderte. Über *Hegel* dozierte er im Oktober 1970 an der Philosophischen Fakultät der Universität Cuyo. Die Vorlesung, die trotz allem immer noch der ontologischen Denkweise verpflichtet war, wurde später veröffentlicht als *La dialéctica hegeliana* (Die Hegelsche Dialektik, Mendoza 1972, später integriert in *Método para una filosofía de la liberación* [Methode für eine Philosophie der Befreiung], Salamanca 1974). 1971 führte er ein Seminar über die Nachhegelianer *Kierkegaard*, *Feuerbach* und *Marx* durch, wobei er sich speziell auf die Zeit zwischen *Schellings* Berliner Antrittsvorlesung (1841) und den Pariser Manuskripten von *Marx* (1844) konzentrierte.

In diese Zeit fiel ebenfalls Dussels Lektüre von *Emmanuel Levinas: Totalité et Infini* (Den Haag 1960; deutsch: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987). Auf Levinas war Dussel schon in seinen französischen Studienjahren aufmerksam geworden, ohne aber -wie Dussel selbst bemerkt- die wirkliche Bedeutung seines Werkes erkannt zu haben. Erst 1970, also in Argentinien, entdeckte er die enorme Fruchtbarkeit von Levinas für ein neues Denken aus lateinamerikanischer Perspektive. Dieser half ihm, mit Heidegger zu brechen und ein ganz neues Denken im Dienste der Befreiung der Armen zu wagen. Von Levinas bekennt Dussel, er habe ihn „aus dem ontologischen Schlummer geweckt“⁵ und ihm einen Weg gewiesen, der über Hegel und Heidegger und überhaupt über die europäische Denkart hinausführe. Mit dem begrifflichen Gerüst von Levinas übernahm nun Dussel eine ethische Kritik des geopolitischen Zentrum-Peripherie-Gefälles und die Ausarbeitung einer philosophisch-politischen Ethik der Befreiung.

⁵E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, aaO. 13.

Im Jahre 1971 hielt Dussel am II. Argentinischen Nationalkongreß für Philosophie in Córdoba ein Referat über „*Metaphysik des Subjekts und Befreiung*“ (Metafísica del sujeto y liberación, abgedruckt in: *E. Dussel, América latina: Dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano* [Lateinamerika: Abhängigkeit und Befreiung. Anthologie von anthropologischen und theologischen Essays in der Absicht eines lateinamerikanischen Denkens], Buenos Aires 1973, 85-89). Darin trug er zum ersten Mal ein Plädoyer gegen die neuzeitliche Subjektontologie und für eine „Philosophie der Befreiung“ vor. Im Anschluß an dieses Referat schlossen sich einige junge, kritische Philosophen mit Dussel zu einer Gruppe zusammen. Zu ihnen gehörten u.a. *Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Enrique Guillot, Horacio Cerutti* und *Arturo Roig*. Ihnen war gemeinsam, daß sie nach einer eigenständigen, authentischen lateinamerikanischen Philosophie im Unterschied zu einem europäischen Denken suchten. Das war die eigentliche Geburtsstunde der Befreiungsphilosophie.

Von da an wurde man auch über Argentinien hinaus immer mehr auf Dussel aufmerksam, und er erlangte allmählich eine internationale Reputation. Im Januar 1972 referierte er zum Beispiel vor Professoren der Universität Löwen und einer Gruppe lateinamerikanischer Doktoranden. Damals kam es auch zur ersten persönlichen Begegnung mit Levinas in Löwen und Paris.

Eine ganze Reihe von Büchern, Vortrags- und Artikelsammlungen, die zwischen 1972 und 1974 veröffentlicht wurden, zeugen von der literarischen Produktivität Dussels in der Zeit nach 1970: *Caminos de liberación latinoamericana* (Wege der lateinamerikanischen Befreiung, Bd. 1: Buenos Aires 1972; Bd. 2: Buenos Aires 1974); *Historia de la Iglesia en América latina. Colonizaje y liberación* (Lateinamerikanische Kirchengeschichte: Kolonialismus und Befreiung, Barcelona 1972; deutsche Übersetzung: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988); *América latina: Dependencia y liberación* (Lateinamerika: Abhängigkeit und Befreiung, Buenos Aires 1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Für eine Ethik der lateinamerikanischen Befreiung, 2 Bde., Buenos Aires

1973; später integriert in die fünfbändige *Filosofía ética latinoamericana* (Lateinamerikanische philosophische Ethik) als Bde. I-II, México 1977); *Método para una filosofía de la liberación* (Methode für eine Philosophie der Befreiung, Salamanca 1974) sowie *Introducción a la filosofía de la liberación* (Einführung in die Philosophie der Befreiung, Bogotá² 1983), die er zwar erst 1977 in Buchform veröffentlichte, die aber auf sechs Vorträge im November 1972 zurückgeht.

In der Zwischenzeit war General Juan Carlos Onganía 1970 vom Militär abgesetzt und General Roberto Marcelo Levingston als neues Staatsoberhaupt eingesetzt worden. Dieser wurde bereits im März 1971 durch General Alejandro Lanusse, Repräsentant des liberalen Flügels der Armee, ersetzt. Er versprach freie Wahlen und legalisierte die Tätigkeit der politischen Parteien. Von Madrid aus schrieb *Juan Domingo Perón* in einem der peronistischen Jugend gewidmeten Büchlein von der Notwendigkeit eines anti-imperialistischen Prozesses und der nationalen Befreiung. Das Land sprühte vor Hoffnung und nationaler Aufbruchstimmung. Im März 1973 gewann die peronistische Partei mit Héctor Campora, der für Perón in den Wahlkampf stieg, die Wahlen. Am 20. Juni desselben Jahres kehrte Perón nach achtzehnjährigem Exil in Madrid nach Argentinien zurück, wo er von einer riesigen Volksmenge begeistert empfangen wurde. Das gerade im Entstehen begriffene Befreiungsdenkens fühlte sich organisch mit der aufwachenden peronistischen Volksbewegung verbunden. Der populistische Begriff des Volkes (anstelle des Klassenbegriffs) bekam als Kategorie dieses neuen Denkens zentrale Bedeutung. Auch Dussel verkannte anfänglich die tiefe Ambivalenz des peronistischen Populismus. Erst allmählich, d.h. seit 1973, begann er das Phänomen der populistischen Massenbewegung kritischer zu betrachten und den Begriff des Volkes nicht mehr nationalistisch, sondern mehr im Sinne der Klassenanalyse zu definieren. Dazu beigetragen haben mochte einerseits, daß Campora wegen seiner Koketterie mit der Linken gezwungen wurde, sein Amt dem rechtsperonistischen Senatspräsidenten Raúl Lastiri zur Verfügung zu stellen, damit dieser nochmals Neuwahlen vorbereiten könne,

die Perón formal legal an die Macht bringen sollten. Im September 1973 erzielte Perón einen erdrutschartigen Sieg, wonach er sich je länger je mehr auf die peronistische Rechte stützte. Der andere Anlaß zum Umdenken dürfte ein Bombenanschlag auf das Haus Dussels am 2. Oktober 1973 gewesen sein. Für die Aktion verantwortlich waren Elemente eben dieser peronistischen Rechten, die dem einflußreichen Minister López Rega unterstellt waren. Sie hinterließen am Tatort ein Pamphlet, in dem sie Dussel der Verbreitung marxistischer Ideen beschuldigten.

López Rega ließ die Universitäten „säubern“. Am 23. März 1975 wurde Dussel zusammen mit anderen kritisch Denkenden von der Universität Cuyo vertrieben. Im Juli 1975 starb Perón. Ihm folgte als Staatspräsidentin dessen Gattin Estela Martínez de Perón, die aber faktisch nur noch als Marionette des starken Mannes López Rega fungierte.

1976 verließ Dussel Argentinien und ließ sich in Mexiko-Stadt nieder. Dort arbeitet er seither als Professor für lateinamerikanische Theologie- und Kirchengeschichte am Theologischen Institut für höhere Studien (ITES) sowie als Professor für philosophische Ethik an der Autonomen Metropolitanen Universität (Azcapotzalco) und im Zentrum für Lateinamerikanische Studien an der Nationalen Autonomen Universität Mexiko (UNAM). Schließlich führte er Kurse und Seminare im Zentrum Antonio Montesinos durch. Periodisch hat er außerdem Gastvorlesungen an verschiedenen Universitäten der USA und Europas gegeben.

In Mexiko führte er zunächst das Werk zu Ende, das er in Argentinien begonnen hatte und das er schließlich als fünfbändige *Filosofía ética latinoamericana* (Bde. I-III: México 1977; Bd. IV: Bogotá 1979; Bd. V: Bogotá 1980) publizierte. Dieses umfangreiche Werk faßte er nochmals zusammen in seiner *Filosofía de la liberación* (México 1977; veränd. Neuaufl. Buenos Aires 1985; deutsch: Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989), die er innerhalb zweier Monate und ohne jegliche Anmerkungen -gleichsam „auswendig“-schrieb, da er seine persönliche Bibliothek in Argentinien hatte zurücklassen müssen. 1977 veröffentlichte er ebenfalls das Werk *Religión*, eine Anthologie über Religion als gesellschaftlich

bestimmenden Faktor einerseits und als ideologischen Überbau andererseits, die aus einem Vortrag an der Universität Dubrovnik (Jugoslawien) hervorging. Im weiteren widmete er sich aber hauptsächlich historischen Untersuchungen, vor allem auf dem Gebiet der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie der Philosophiegeschichte. Auf seine beiden früheren geschichtlichen Arbeiten habe ich oben schon hingewiesen: nämlich die Pariser Dissertation *L'Épiscopat hispanoaméricain défenseur de l'indien (1505-1620)* (Wiesbaden 1970) und die *Historia de la Iglesia en América latina* (Barcelona 1972; erste Auflage noch unter dem Titel *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Barcelona 1967; deutsche Übersetzung: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, Mainz 1988). Nun kamen als weitere historische Werke hinzu: *De Medellín a Puebla* (México 1979; deutsche Zusammenfassung: *Die lateinamerikanische Kirche von Medellín bis Puebla (1968-1979)*, in: H.-J. Prien [Hg.], *Lateinamerika: Gesellschaft- Kirche -Theologie*, Bd. 1: *Aufbruch und Auseinandersetzung*, Göttingen 1981, 71-113); *Introducción general a la historia de la Iglesia en América latina* (Allgemeine Einführung in die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Salamanca 1983). Beim letztgenannten Buch handelt es sich um eine methodologische Grundlegung und einen allgemeinen Überblick über eine lateinamerikanische Kirchengeschichte. Zugleich bildet es den Einführungsband einer auf elf Bände angelegten, ökumenisch konzipierten, von Dussel koordinierten, höchst ambitionierten Reihe über die Kirchengeschichte Lateinamerikas. Die Reihe hat den Titel *Historia General de la Iglesia en América Latina* (Allgemeine Kirchengeschichte Lateinamerikas). Sie wird von der Kommission für die Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina: CEHILA) betreut, deren Mitbegründer Dussel 1973 war und deren Präsident er noch heute ist. Ziel dieses Projekts ist es, eine umfassende lateinamerikanische Kirchengeschichte aus befreiungstheologischer Sicht (d.h. aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten) zu schreiben. Bis heute (1996) sind sieben der elf geplanten Bände erschienen. Eine Zusammenfassung der gesamten Reihe stellt der fast 700 Seiten

umfassende, von Dussel herausgegebene Sammelband *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América latina y el Caribe* (Widerstand und Hoffnung. Geschichte des christlichen Volkes in Lateinamerika und der Karibik, San José, Costa Rica, 1995) dar. 1986 veröffentlichte Dussel unter dem Titel *Hipótesis para una historia de la teología en América latina* (Bogotá 1986; deutsche Übersetzung einer überarbeiteten und erweiterten Fassung: *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Freiburg/Schweiz 1989) den Versuch einer Periodisierung der Theologiegeschichte Lateinamerikas. Aus seinen Frankfurter Vorlesungen (1992) ist die philosophisch-systematisch orientierte Geschichtsanalyse *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Düsseldorf 1993) hervorgegangen.

Daneben hat Dussel in seinem Exil eine große Anzahl von historischen, theologischen und philosophischen Artikeln veröffentlicht, die zum großen Teil zusammengefaßt sind in *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* (Auflösung der kolonialen Christenheit und Befreiung, Salamanca 1978) und in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Lateinamerikanische Praxis und Philosophie der Befreiung, Bogotá 1983). Eine Sammlung von theologischen, historischen und ethischen Artikeln Dussels in der Zeitschrift *Concilium* ist erschienen in *Herrschaft und Befreiung* (Freiburg/Schweiz 1985).

Seit dem faktisch erzwungenen Verlassen seiner argentinischen Heimat und dem mexikanischen Exil verschoben sich langsam, aber deutlich auch gewisse Motive seines bisherigen Denkens. Im Exil wurde er sich des spezifisch argentinischen soziopolitischen und kulturellen Kontextes seines bisherigen Denkens, in dem die peronistische Massenbewegung keine unwesentliche Rolle spielte, bewußt. Nun wandte er sich noch stärker dem Problem der geopolitischen Herrschaft und Ausbeutung und damit auch den strukturellen Grundlagen des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems und dem Nord-Süd-Gefälle insgesamt zu. Philosophisch begann er sich seit dem Ende der siebziger Jahre hauptsächlich dem Studium von *Marx* zu widmen. Literarisches Zeugnis dieser

gründlichen Marxstudien sind neben diversen Aufsätzen und editorischen Arbeiten besonders *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Die Theorieproduktion von Marx. Ein Kommentar zu den „Grundrissen“, México 1985); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (Auf dem Weg zu einem unbekanntem Marx. Ein Kommentar zu den Manuskripten von 1861 bis 1863, México 1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (Der späte Marx [1863-1882] und die lateinamerikanische Befreiung, México 1990). Nach Dussels eigenem Bekunden war es das Bedürfnis, das populistische Experiment des Peronismus kritisch aufzuarbeiten und die Zweideutigkeit der Kategorie des Volkes und der Nation und ihr Verhältnis zum Klassenbegriff zu klären, das ihn zum Marxstudium bewog. Dabei sucht er sich sowohl vom faschismusgefährdeten Populismus als auch von jedwedem dogmatisch-totalitären Marxismus abzugrenzen. Mit Marx versteht er nunmehr unter „Volk“ den sozialen Block aller Unterdrückten (Lohnarbeiter, Campesinos, an den Rand Gedrängte, Ausgeschlossene, ethnisch Diskriminierte usw.) innerhalb eines gegebenen Systems. Von Marx bezog er auch mehr und mehr das begriffliche und analytische Instrumentarium für seine Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen. Schon rein äußerlich dominieren in seinen seitherigen Arbeiten bei weitem Marxzitate, obwohl er weiterhin den grundlegenden Kategorien von Levinas verpflichtet bleibt. Sein ökonomischer Diskurs auf der Basis von Marx bringt ihn in große geistige Nähe zum Forschungsteam des *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI) in San José de Costa Rica, speziell zu *Franz Hinkelammert*. Immer stärker entwickelt sich bei Dussel die Ökonomie zum vorrangigen „Anwendungsbereich“ seiner Ethik der Befreiung. Dies zeigt sich beispielsweise deutlich in seiner *Ethik der Gemeinschaft* (Düsseldorf 1988).

Neben seiner direkten wissenschaftlichen Produktion ist Dussel auch maßgeblich in verschiedenen wissenschaftlichen Vereinigungen engagiert. Auf die von ihm selbst präsierte Kommission für die Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA) habe ich bereits hingewiesen. Er ist darüber hinaus auch Grün-

dungsmitglied der 1976 in Daressalam (Tanzania) ins Leben gerufenen *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* (Ecumenical Association of Third World Theologians: EATWOT) und Mitglied des Redaktionskomitees der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium*. 1981 wurde er für seine Verdienste um die lateinamerikanische Theologie und Kirche von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet.

II. DUSSELS THEORETISCHER ANSATZ

Dussel hat sein befreiungstheoretisches Denken gleichsam auf den Ruinen des europäischen Denkens neu errichtet, nachdem er selbst kräftig mitgeholfen hatte, dieses in seinen Fundamenten zu erschüttern. Um seinen neuen Denkansatz verstehen zu können, müssen wir darum zuerst seine Kritik am klassischen europäischen Denken kennenlernen. Diese Kritik ist unerbittlich und schonungslos. Man spürt deutlich, daß er dabei mit seiner eigenen Vergangenheit abrechnet. Ähnlich wie ein Konvertit geme einen radikalen Bruch mit seiner vorherigen Konfession vollzieht und seine eigene frühere Vergangenheit in den dunkelsten Farben zu malen pflegt, so versucht Dussel, einen rigorosen, ja leidenschaftlichen Schlußstrich unter die europäische Denktradition zu ziehen, der er zuvor selbst verpflichtet war. Auch bei ihm erscheint der Unterschied zwischen dem, was früher war, und dem, woran er sich jetzt hält, in einem kaum mehr steigerungsfähigen Schwarz-Weiß-Kontrast. Nach demselben Muster hatte *Paulus* seiner Vergangenheit als *Saulus* abgeschworen und eine revolutionäre Umwertung aller bisherigen Werte inszeniert. Nicht minder dramatisch war Dussels geistige Wandlung, die sich zu Beginn der siebziger Jahre vollzog. Und wie die neuen Einsichten eines *Paulus* unverständlich bleiben, wenn sie nicht auf der Kontrastfolie seines früheren Lebens und seiner früheren Überzeugungen begriffen werden, so bleibt auch Dussels neues Denken unfaßbar, wenn wir es nicht vor dem Hintergrund derjenigen Geistesgeschichte verstehen, von der er sich nunmehr entschlossen distanziert.

Eines sei bereits vorweg gesagt: Wenn Dussel gegen die klassische europäische Denktradition rebelliert, so lehnt er sich damit nicht nur gegen eine Vormundschaft des europäischen Geistes auf dem Gebiet des Denkens, sondern insgesamt gegen jede Art von europäischer Vorherrschaft in Politik, Wirtschaft und Kultur auf. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, ja bis heute hat sich lateinameri-

kanisches Denken -zumal in Philosophie, Anthropologie oder Theologie- weitgehend auf eine servile Wiederholung dessen beschränkt, was in den Zentren des europäischen Geistes gedacht worden ist. Noch heute begnügt sich der philosophische Stoffplan an den lateinamerikanischen Universitäten weitgehend mit den großen europäischen Klassikern wie Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant oder Hegel. Auch die Kirchengeschichte als theologisches Fach beschränkt sich an den meisten lateinamerikanischen Priesterseminaren nach wie vor fast ausschließlich auf die *abendländische* Kirchengeschichte.

Für Dussel ist ein solcher geistiger Kolonialismus letztlich nur der Ausdruck einer weltgeschichtlichen, politischen und ökonomischen Dominanz Europas (und Nordamerikas). Sein ganzes Bestreben geht dahin, sich bzw. Lateinamerika und alle unterdrückten Völker der Erde von dieser abendländischen Vormundschaft zu befreien. Auf der Ebene des lateinamerikanischen Denkens kam dieser Drang nach Selbstbefreiung zuerst im Laufe der sechziger Jahre im Kreis der Sozialwissenschaften zum endgültigen Durchbruch. Die epochale Bedeutung der sogenannten „Dependenztheorie“ lag schon im bloßen Faktum, daß sie die Theorie der Entwicklung aus der Umklammerung der von den großen Wirtschaftsmetropolen propagierten kapitalistischen Theorien zu lösen versuchte. Dieser sozialwissenschaftliche Befreiungsschlag griff auch auf die Theologie und die Philosophie über. Das war die Geburtsstunde der Theologie und der Philosophie der Befreiung. Das ist auch der Kontext der Geburt des neuen, befreiungstheoretischen Ansatzes von Enrique Dussel.

In diesem Kapitel wollen wir zunächst Dussels leidenschaftliche Absetzbewegung vom europäischen Denken mitverfolgen. Anschließend wenden wir uns Dussels eigenem Entwurf zu, den er als radikale Alternative versteht.

1. Destruktion der europäischen Denktradition

Dussel bezeichnet (und verwirft) die dominierende Strömung des europäischen Denkens als Subjektontologie. Diese setzt sich vor allem in der Neuzeit, von *Descartes* bis *Hegel*, geradezu gebieterisch durch, sie ist aber nach Dussel bereits bei den frühen Griechen angelegt. Für ihn ist die neuzeitliche Wende zum Subjekt letztlich nur eine Konsequenz des ontologischen Denkens überhaupt. Endgültig auf die Spitze getrieben sieht er diesen Denktyp in der Philosophie *Hegels*. Wenn Dussel das europäische Denken kritisiert, dann meint er vor allem *Hegel*, von dem her dann auch die übrigen Denker von seiner Kritik verschlungen werden. Was Dussel an allen europäischen Denksystemen frontal zurückweist, ist eben ihr Systemcharakter, ihr Anspruch auf abgerundete Ganzheit und durchdachte Einheit, in der alles integriert ist, der in sich abgeschlossene, gegen jeden Einbruch von außen gepanzerte Zusammenhang. Alles ist einverleibt und begriffen, jedes Moment ist in das Eine und Ganze aufgehoben, nichts bleibt ungedacht. Für eine wirkliche Andersheit bleibt da kein Platz mehr, nur das reine Nichts, die totale Absurdität.

Dussel stellt einen solchen Totalitätsanspruch des Denkens unter radikalen Ideologieverdacht. Für ihn ist ein solches Denken letztlich nur der Ausdruck eines handfesteren Totalitätsanspruchs: nämlich des europäischen Weltmachtanspruchs, der sich die ganze übrige Welt einverleiben möchte. Das soll im folgenden gleich näher ausgeführt werden. Doch zuvor müssen wir noch einige Grundbegriffe klären. Das wird uns helfen, Dussels Sprache besser zu verstehen.

Einen ersten Begriff haben wir soeben angesprochen: den der *Totalität*. Dussel verwendet ihn synonym mit dem Begriff des *Systems*. Totalität meint immer ein geschlossenes System, das sich selbst verabsolutiert. Obwohl es eine partikuläre Wirklichkeit ist, maß es sich universale Gültigkeit an. Als solche Totalitäten haben sich z.B. die europäischen Kolonialmächte aufgeführt. Obwohl sie bloß partikuläre europäische Nationalstaaten waren, erhoben sie einen globalen Weltmachtanspruch. Sie kolonisierten fremde

Länder, Völker und Kontinente und verleibten sie sich ein. Eine ähnliche Totalität verkörperten auch die europäischen Missionare, als sie bei der Evangelisierung Lateinamerikas den Indígenas einfach die kulturelle Form des europäischen Christentums überstülpten. Sie verabsolutierten die abendländische Christenheit und beanspruchten für sie universale Geltung. Als Folge davon zerstörten sie die religiösen und kulturellen indianischen Traditionen und versuchten, aus den Indios gute Europäer zu machen. Wenn Dussel das europäische Denken beschreibt, so spielt darin die Kategorie der Totalität, d.h. der angemessenen Universalität eines an sich beschränkten Projekts, eine zentrale Rolle. Auf der gleichen Ebene verwendet er die Begriffe „Ontologie“ und „Dialektik“. Unter Dialektik versteht er die Methode der inneren Entfaltung der Totalität, die Methode der begrifflichen Einholung alles Wirklichen in die Totalität. Dialektik ist also systemimmanentes Denken, das alles in sich selbst begreift und dem nichts Wirkliches mehr äußerlich oder fremd ist. Sie ist die immanente Selbstentfaltung des Ganzen eines Systems. Dussel nennt sie auch die „Logik der Totalität“. (Wir werden allerdings weiter unten noch sehen, daß Dussel diesen Begriff der Dialektik später differenziert und modifiziert hat.) Damit hängt sie engstens zusammen mit der „Ontologie“. Ontologie ist hier freilich nicht im engen Sinn der aristotelischen oder scholastischen Metaphysik zu verstehen, sondern als begrifflich-objektivierende Entfaltung des Grundes und der Strukturen des Ganzen eines Systems. Sie ist Seinslehre, wobei „Sein“ bei Dussel immer die Bedeutung von Totalität hat. Wenn Dussel von Ontologie spricht, so verbindet er damit immer die Vorstellung einer Totalität *und* des Einverleibens alles Wirklichen in diese Totalität. Ontologie ist gleichsam der *Logos* (die begreifende Vernunft) der Logik der Totalität; alles wird im Horizont des Ganzen begriffen. Totalität, Einheit und Identität sind darum Grundkategorien der Ontologie bzw. der Dialektik. Von daher verstehen wir nun auch, daß Dussel jedes Denken mit Totalitätsanspruch unterschiedslos als *ontologisch* bezeichnen kann. Nach Dussels Verständnis sind *Thomas von Aquin, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel* oder auch die Vertreter eines „Dialektischen Materialismus“

gleichermaßen Ontologen. Ja das europäische Denken insgesamt steht unter ontologischem Vorzeichen, wobei das ontologische Denken in *Hegels* System nur am radikalsten zu Ende getrieben worden ist.

Im neuzeitlichen Denken hat sich das Subjekt selbst als den einheitsstiftenden Grund des Ganzen konstituiert. *Descartes* entdeckt im denkenden Ich den archimedischen Punkt und den schlechthin unzweifelhaften Grund aller Gewißheit. Dieses Ich ist für ihn das einzig sichere Fundament, worauf etwas Dauerhaftes gebaut und in dem Wahrheit objektiv begründet werden kann.

In dieser Hinsicht setzt *Kant* die von *Descartes* gewonnene Einsicht konsequent fort. Objektive Erkenntnis ist für ihn undenkbar unter der Bedingung, daß sich die Erkenntnis nach den Gegenständen richtet. Sie ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß sich der Gegenstand nach der Erkenntnis, das Objekt nach dem Subjekt richtet und nicht umgekehrt. Die Bedingungen a priori einer möglichen objektiven Erkenntnis liegen im Subjekt begründet. Die Vernunft sieht darum nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt. Das erkennende Subjekt konstituiert erst die Objektivität seiner Objekte. Das Erkenntnisobjekt verdankt sich also ganz dem Erkenntnissubjekt. Dieses ist die entscheidende Quelle aller Wahrheit. Die unwandelbare Identität des reinen selbstbewußten Ich ermöglicht erst die Identität einer Vorstellung und damit die Identität eines Objektes. Alle Objekte möglicher Erkenntnis sind darum letztlich Bestimmungen des mit sich selbst identischen transzendentalen Subjekts.

Alle großen, unmittelbar auf *Kant* folgenden Denker stehen ganz im Schatten dieser Wende zum Subjekt. Nach *Fichte* setzt das Ich ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Es weiß sich als den umfassenden Horizont möglicher gegenständlicher Erkenntnis. Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ist eine Unterscheidung innerhalb des Bewußtseins selbst. Es ist keine bewußtseinsunabhängige Gegenständlichkeit *an sich* denkbar. Jeder Gegenstand ist notwendig selbst ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich. Das Ich produziert und setzt in, aus und durch sich selbst das Andere, die gegenständliche Welt.

Auch *Hegel* geht nicht mehr hinter diese neuzeitliche Erkenntnis zurück. Sein gesamtes Denken kann als eine Selbstentwicklung des Begriffs und demzufolge als eine Philosophie des Begreifens gefaßt werden. Der Endzweck aller Tätigkeit des denkenden Geistes ist der Begriff. Die Realität oder Objektwelt erweist sich selbst nur als Moment des Begriffs und wird aus diesem in immanenter Entfaltung entwickelt. Der Begriff ist das Ganze oder die Totalität, und die Realität ist nur ein *Moment* des Begriffs. Der Gegenstand hat seine Objektivität nur im begreifenden Denken oder im Ich. Die Differenz von Denken und Realität ist eine Differenz innerhalb des Denkens selbst. Das Denken oder der Begriff ist absolut und alles umgreifend, denn nichts ist denkbar, das sich nicht denken ließe. Im Begreifen eines Gegenstandes ist der denkende Geist schlechthin bei sich selbst und unendlich (weil durch kein ihm Äußerliches begrenzt). Im Anderen verhält er sich nur zu seinen eigenen immanenten Bestimmungen. Das Andere ist ihm nicht das Fremde. In seiner Beziehung zum Anderen bleibt der Geist bei sich selbst. So ist er selbst die alles umfassende Totalität, das Ganze, dem letztlich nichts mehr äußerlich ist. Alles ist in ihm integriert, alles ist begriffen und von ihm durchdrungen.

Gerade gegen diesen Anspruch des ontologischen Denkens, alles zu umfassen und zu durchdringen, lehnt sich Dussel vehement auf. Er wehrt sich gegen die Verweigerung der Eigenständigkeit des Anderen, gegen die gewaltsame Einverleibung des Anderen in die Totalität des Systems, gegen die totale Vereinnahmung des Anderen durch das Apriori der Subjektivität. Er rebelliert dagegen, daß das Andere zu einem bloßen Moment des Subjekts reduziert wird. Er weist den Anspruch des denkenden Ich zurück, archimedischer Punkt von allem zu sein, was überhaupt real ist. Ein solches Ich ist anmaßend und totalitär.

Denn Dussel interpretiert dieses neuzeitliche Subjektdenken nicht einfach nur als reine Theorie, die ihre Hände in politischer Unschuld waschen könnte. Er versucht vielmehr, den ideologischen Gehalt dieses Denkens bloßzulegen. Er möchte dies gerade beim archimedischen Punkt des neuzeitlichen Denkens, dem „*ego cogito*“, aufzeigen. Dem „*Ich denke*“ als dem unerschütterlichen Fundament

aller gegenständlichen Erkenntnis liegt die *reale* europäische Erfahrung des „*Ich erobere*“ zugrunde. Das alles denkende und begreifende Ich reflektiert letztlich nichts anderes als den europäischen Übergriff auf den Rest der Welt, die Einverleibung der außereuropäischen Kolonien in die Herrschaftssphäre Europas. Wenn im Denken der neuzeitlichen Moderne das Ich die entscheidende Instanz ist, innerhalb dessen alles Andere erst seine objektive Gültigkeit besitzt, so ist dies nach Dussel nur der Ausdruck der vorausliegenden Erfahrung *Europas*, selbst das geopolitische Zentrum zu sein, wobei allem Anderen nur durch seinen kolonialen Bezug auf Europa objektive Realität zuerkannt werden kann. Es liegt diesem Denken die europäische Erfahrung zugrunde, daß die außereuropäische Welt nur als Moment des europäischen Wesens Bestand hat.

Durch Eroberung kommt das Herrschaftssubjekt im Anderen zu sich selbst, zu seiner eigenen Selbstverwirklichung. Die Eroberung fremder Völker und Kontinente bedeutet ontologisch den Primat des europäischen Subjekts über das nichteuropäische Objekt, die Selbstentfaltung des europäischen Ich vermittelt des anderen. In dem von *Nietzsche* geprägten „Willen zur Macht“ liegen darum der letzte Beweggrund und die eigentliche Wurzel des modernen europäischen Diskurses. In diesem Willen zur Macht legt das europäische Denken der Neuzeit gleichsam seinen Offenbarungseid ab. Im „*ego cogito*“ setzt sich das europäische Ich als den Mittelpunkt der Welt, als das Maß und Prinzip aller Dinge, als den Grund aller Gewißheit. In der unzweifelhaften Selbstgewißheit des „*Ich denke*“ spiegelt sich dieselbe unzweifelhafte Gewißheit der Herrscher der Welt, absolutes Subjekt zu sein. In der neuzeitlichen Wende zum Subjekt hat Europa seine imperialistische Herrschaftsposition ontologisiert und universalisiert. Es hat die historisch kontingente Situation seiner Herrschaft über andere Völker als Verwirklichung der absoluten Idee und der absoluten Vernunft rationalisiert.

Da sich hinter dem vom selbstbewußten Ich begriffenen Anderen *realiter* die kolonisierten Völker, die vom europäischen Herrschaftssubjekt Unterjochten und Ausgebeuteten verbergen, liegt also der

neuzeitlichen Wende zum Subjekt in Wirklichkeit die Wende zum europäischen Hegemonialanspruch zugrunde. Diese Wende kann nach Dussel präzise datiert werden. Sie hat im Jahre 1492 stattgefunden, als die spanischen Seefahrer, angeführt von *Christoph Kolumbus*, erstmals ihren Fuß auf amerikanischen Boden setzten. Das war die *reale* Konstitution des modernen europäischen *Ego*, der historische Akt, in dem sich das europäische Ich absolut setzte und seinen Geltungsbereich universalisierte und totalisierte. 1492 war das eigentliche Geburtsjahr der europäischen Moderne. Dieses weltgeschichtlich so bedeutende Ereignis machte Europa erst zum Mittelpunkt der Welt. Zuvor war Europa weltgeschichtlich gesehen nur eine unbedeutende Randregion gewesen. Erst durch die *Conquista* setzte das moderne europäische Ich sich selbst als die alles bestimmende, die alles einholende und alles sich einverleibende Wirklichkeit.

Durch die *Conquista*, die Kolonisierung und Einverleibung fremder Völker und Kontinente, vollzog Europa seine Selbstkonstituierung als absolutes Ich. Wenn nach *Fichte* in der Struktur des transzendentalen Ich die Forderung der Angleichung des Nicht-Ich an das Ich begründet liegt, so ist dies nach Dussel nur die philosophische Übersetzung der zugrunde liegenden Forderung nach Angleichung des Nicht-Europäischen an das Europäische. Das europäische Ich soll die Differenz zwischen Europäischem und Nichteuropäischem durch Angleichung an das Europäische aufheben. Was Nicht-Ich ist, soll Ich, was nichteuropäisch ist, soll europäisch werden. Seit 1492 hat das absolute europäische Ich die anderen Völker als bloße Momente seiner selbst begriffen. Es spricht ihnen eine eigenständige Realität *an sich* ab. Realität gibt es nur noch innerhalb der europäischen Totalität. Außerhalb dieses Horizontes ist *nichts*, außerhalb sind buchstäblich *nobodies*, d.h. bedeutungslose Nichtmenschen, bloße Barbaren, unzivilisierte Wilde, unlogisches, absurdes Chaos. Für die europäische Totalität sind die Anderen, die Nichteuropäer, nur denkbar und integrierbar als Momente des europäischen Herrschaftssystems selbst. Der ontologische Status des Anderen als Anderen ist das Nichts.

Hinter dem alle Gewißheit begründenden „*Ich denke*“ verbirgt sich

also die historische Erfahrung des europäischen Ich, Mittelpunkt der Welt und absolutes Subjekt der Universalgeschichte zu sein. Das schlechthin sich selbst setzende Ich ist das moderne, sich weltgeschichtlich durchsetzende und alle anderen Völker unterjochende europäische Ich. Von Europa unabhängige Andere oder Exterioritäten erscheinen diesem Ich als schlechthin undenkbar und sinnlos. Ihr Anspruch auf ein eigenständiges, unabhängiges Ansich erscheint ihm als zu vermeidender reiner Widerspruch. Das neuzeitliche europäische Subjekt setzt sich als übergreifendes Prinzip seiner selbst und des Anderen absolut.

Das also ist die *reale* Dialektik der Totalität: die Vernichtung des Anderen als Anderen, seine Aufhebung als Moment des europäischen Selbst, die Integration alles Nichteuropäischen in das Europäische hinein, die gewaltsame Annexion und Aneignung des Fremden. Diese Ontologie begreift das Andere oder Nicht-Ich von der Identität des Ich, die Peripherie vom Zentrum her. Und wie die Ontologie beansprucht, die allgemeingültigen und notwendigen, unwandelbaren Strukturen des Denkens und des Seins auszudrücken, so versieht auch das moderne europäische Machtzentrum seinen totalitären Zugriff auf die außereuropäische Welt mit dem Anspruch ewiger Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. So entlarvt Dussel den europäischen Diskurs der Moderne letztlich als ideologische Rationalisierung und Legitimierung der europäischen Weltherrschaft über die Länder der Peripherie. Lateinamerika bekommt ontologisch nur einen Sinn in seiner Bezogenheit auf das europäische Zentrum. Für sich allein erscheint es nur als das Nichtsein der europäischen Kultur, als das barbarische Jenseits der europäischen Vernunft. In diesem Konzept wird Lateinamerika jede eigenständige Würde, jede Selbstidentität und jede Möglichkeit der Selbstbestimmung verweigert. Es sind darum letztlich ethische Gründe, warum Dussel den europäischen „Mythos der Moderne“ leidenschaftlich zurückweist und nach einem anderen Diskurs Ausschau hält, der es erlaubt, die eigene Würde Lateinamerikas zu denken.

2. Die Meta-physik des Anderen

a. Die Andersheit des Anderen

Nachdem Dussel die europäische Ontologie und darin insbesondere das neuzeitliche Subjektdenken einer radikalen Kritik unterzogen hat, entfaltet er nun seinen eigenen Ansatz. Dabei verfolgt er im Grunde genommen nur diese *eine* Absicht: die unverfügbare Andersheit des Anderen zu denken. Dieses Eine ist aber -wie wir soeben gesehen haben- gerade das ontologisch Undenkbare und Unmögliche. Dussel nennt daher dieses neue oder andere Denken im Unterschied zur Ontologie *Meta-physik*. Dabei müssen wir uns von nun an dessen bewußt sein, daß dieses Wort bei Dussel eine ganz eigene Bedeutung hat. Er versteht nämlich darunter das Denken dessen, was jenseits (*meta*) der Totalität (*physis*) ist. Dieses Jenseits nennt er auch *Exteriorität*, d.h. das, was *außerhalb* ist. Meta-physik denkt das, was außerhalb des Systems ist, was sich nicht bruchlos ins System integrieren läßt, das Sperrige und Querliegende, während die Ontologie gerade umgekehrt das denkt, was *innerhalb* des Systems oder der Totalität ist. Meta-physik denkt das, was vom ontologischen Denken als Nichts, als Unsinn, als Barbarei, als Absurdität disqualifiziert wird. Sie denkt das ganz Andere, das ontologisch Undenkbare.

Dem ontologischen Denken ist das Wahre das Ganze, die Totalität. Dem meta-physischen Denken ist gerade umgekehrt das Ganze das Unwahre, weil es die wirkliche Andersheit des Anderen nicht zu denken vermag. Aufgabe der Meta-physik ist es darum, das totalitäre System von der realen Andersheit her aufzubrechen. Der Andere hat seine Realität außerhalb des Systems. Er ist -wie Dussel sagt- gegenüber dem System transzendent. Er lebt außerhalb der Totalität des Systems, das alles in sich einverleiben möchte. Er hat eine eigenständige Wirklichkeit *an sich*, d.h. er ist eine freie Person unabhängig vom System. Erst das meta-physische Denken macht es möglich, den Anderen als freie Person und unbegreifliches Geheimnis zu denken. Als eine Wirklichkeit *an sich* ist er vom System aus unbegreiflich und unverfügbar.

Ist Dialektik die Methode der Ontologie, so bezeichnet Dussel die

Methode der Meta-physik als „Analektik“ oder „Anadialektik“. Als er in den achtziger Jahren aufgrund einer vertieften Marxlektüre den Begriff der Dialektik differenziert, spricht er auch vom analektischen *Moment* der *positiven* Dialektik (im Unterschied zur *negativen* Dialektik der Ontologie). *Analektik* stellt eine Kontraktion von *Analogie* und *Dialektik* dar. Dialektik, insofern sie von der *Analektik* unterschieden wird, bezeichnet die Methode der Einholung und Integrierung aller Verschiedenheit in die Einheit oder Identität des Systemganzen, und zwar so, daß alle Unterschiede als *Moment* des Ganzen identifiziert werden. Demgegenüber betont die *Analektik* bei aller Ähnlichkeit die je größere Verschiedenheit und Andersheit. Die *Analektik* vermeidet es, das Andere oder die Exteriorität auf ein bloßes immanentes Moment des Ganzen zu reduzieren. Vereinfacht können wir auch sagen: *Analektik* ist jene Methode, die von der Exteriorität, vom Anderen als Anderen ausgeht, während die (negative) Dialektik ihren Ausgangspunkt im Inneren der Totalität oder des Systems hat und methodisch nur die Entfaltung dessen ist, was in diesem Inneren immer schon angelegt ist.

Mit dieser begrifflichen Klärung können wir nun Ontologie und Meta-physik noch deutlicher voneinander abheben. Der ontologische Trieb ist auf totale Identifizierung von allem innerhalb des Ganzen eines Systems gerichtet, der meta-physische Trieb auf Unterscheidung zwischen der Totalität und dem, was außerhalb ist. Der ontologische Diskurs ist letztlich eine immanente Selbstreflexion des ganzen, des Systems oder des Ich; der meta-physische Diskurs denkt das, was jenseits des Ganzen, des Systems oder des Ich ist: das transzendente, das freie, eigenständige *Ansich*, das unverfügbare und unbegreifliche Geheimnis. Die Ontologie folgt einer Logik der Totalität, die Meta-physik der Logik der Andersheit. Der ontologische Weg ist ein ethisch-meta-physischer Skandal (weil er das freie, personale Anderssein des Anderen verneint und diesen statt dessen dem eigenen System unterwirft) ; der meta-physische Weg ist eine ontologische Absurdität (weil er das denkt, was ontologisch undenkbar ist). Die Ontologie denkt den Anderen vom System oder vom Ich her, die Meta-physik das System oder

das Ich vom Anderen her. Die Ontologie betrachtet das Andere als Objekt, die Meta-physik als freies Subjekt. Die Meta-physik gibt dem Anderen freien Raum und bricht so die Totalität des Systems und die alles vereinnahmende und sich unterwerfende Ich-Diktatur auf.

Wesentlich für Dussels Denken sind also die Freiheit und die Achtung der personalen Würde des Anderen. Sie sind der Ursprung und der Ausgangspunkt der Meta-physik. Der Andere ist Person und nicht bloßes Mittel oder Moment meiner eigenen Selbstverwirklichung. Er ist letztlich ein unbegreifliches und unverfügbares Geheimnis. Statt *Person* sagt Dussel auch *Antlitz* (spanisch: *rostro*). Als freie Person oder Antlitz ist der Andere in seinem innersten Wesenskern dem verfügenden Zugriff meines Begreifens entzogen. Wenn ich den Anderen nur für einen Zweck gebrauche, wenn ich z.B. den Postbeamten nur als Transportmittel für meinen Brief verwende oder den Taxifahrer als bloßes Mittel, um an meinen Bestimmungsort zu gelangen, so reduziere ich diese Menschen auf bloße Momente meiner eigenen Projekte, d.h. letztlich auf bloße Momente meiner selbst.

Nun haben wir bereits gesehen, daß dieser „Andere“ für Dussel wesentlich der Arme, der Unterdrückte, das beherrschte Lateinamerika (bzw. Afrika oder Asien) ist. Die kolonisierten Völker sind die geopolitische Exteriorität des europäischen Weltzentrums. Die politische Ontologie Europas hat die Andersheit des eroberten Indio, Afrikaners und Asiaten verneint und sie statt dessen als Momente in das europäische Herrschaftssystem eingegliedert. Durch die kolonisierten Kontinente vermittelt sich das europäische Subjekt dialektisch zu sich selbst und gewinnt so sein eigenes Selbstbewußtsein als Herr der Welt. Die anderen Völker kommen im europäischen Bewußtsein nur als Momente seiner selbst vor, in denen das europäische Ich sich selbst wiederfindet und durch die es zu sich selbst kommt.

b. Die Offenbarung des Anderen und die Nähe
von Angesicht zu Angesicht

Im vorausgehenden Kapitel haben wir den meta-physischen Ort des Anderen als freie Exteriorität jenseits des möglichen Zugriffs durch mein Begreifen oder Verfügen bestimmt. Im folgenden geht es nun darum, die Bedingungen freizulegen, die mein Verstehen oder Erkennen des Anderen als Anderen allererst ermöglichen. Wir haben gesehen, daß eine eigenständige Wirklichkeit des Anderen *an sich* für das begreifende Denken der europäischen Moderne eine ontologische Unmöglichkeit darstellt. Die Rede von einer freien Exteriorität jenseits des europäischen Projekts muß ihr darum schlechthin unverständlich und absurd vorkommen. Im Rahmen eines Denkens, das von der Absolutheit des Ich ausgeht, *kann* vernünftigerweise gar nicht von einer Realität *außerhalb* dieses Ich gesprochen werden. In der Tat ist ein Verstehen des Anderen von meinen eigenen Verstehensbedingungen her gar nicht möglich. Der Andere ist nur von ihm selbst her verstehbar. Ich kann ihn nur in dem Maße verstehen, wie er selbst sich mir *offenbart*. Was er in seiner unverfügbaren Personalität und als unbegreifliches Geheimnis *positiv ist*, erschließt sich mir nur durch seine freie Selbstoffenbarung. Was er dabei offenbart, ist aber nichts anderes als sein personales Antlitz und seine unverfügbare Freiheit, seine Exteriorität und Andersheit, sein Einspruch gegen die Totalitätsansprüche des Systems und sein Recht auf Anerkennung der personalen Würde, auf Gerechtigkeit und Befreiung. Er bleibt auch *nach* seiner Offenbarung ein Geheimnis, das sich meinem verfügbaren Begreifen entzieht. Seine Selbstoffenbarung ist die Epiphanie des Anderen als Anderen.

Meinerseits ist die angemessene Haltung gegenüber der Offenbarung des Anderen nicht das verfügbare und beherrschende Begreifen, sondern allein das Hören auf sein Wort, das von außen in meinen Horizont hereinbricht. Dieses gehorsame Hören auf die Stimme des Anderen heißt Glaube. Die Andersheit des Anderen begegnet mir allein im Medium des Glaubens. Geglaubt wird nicht

das Begriffene, sondern vielmehr das Unbegriffene bzw. das Unbegreifliche, das Geheimnis.

Das Wort, das vom Anderen her in meinen Horizont eindringt, ist von meinen Verstehensvoraussetzungen her gar nicht begreifbar, denn es ist für mich das schlechthin Andere und Fremde, das Unverständliche und Geheimnisvolle. Für mich ist darum immer nur ein indirektes oder analoges Verstehen möglich. *Analogie* meint bei Dussel ein Verstehen jenseits (*ana*) des *Logos*, d.h. jenseits des verfügenden und beherrschenden Begreifens. In diesem Sinne spricht er von einer Analogie des Wortes oder der Offenbarung, von einer *analogia fidei* (Analogie des Glaubens) und einer Analogie des Anderen. Die schlechthin transzendente Wirklichkeit des Anderen kann nicht *univok* (d.h. eindeutig im Sinne der mir zur Verfügung stehenden Kategorien) ausgesagt werden. Soll aber andererseits das Wort des Anderen für mich überhaupt irgendeine sinnvolle Bedeutung haben können, so darf es auch nicht *äquivok* (d.h. schlechthin andersartig) ausgesagt werden, weil dann jede Kommunikation von vornherein unmöglich wäre. Es muß also eine gewisse Brücke zwischen dem Wort des Anderen und meinen Verstehensstrukturen und damit eine -wenn auch noch so entfernte- Ähnlichkeit mit meiner Subjektivität geben. Das ist gemeint, wenn Dussel sagt, das Wort des Anderen sei analog. Der Andere ist mir bei aller noch so großen Verschiedenheit ähnlich, aber doch niemals mit mir identisch. Und bei aller noch so großen Ähnlichkeit ist er von meinem Horizont aus nie einholbar. Es gibt nie eine Einheit oder Totalität zwischen mir und dem Anderen. Der Andere ist mir gegenüber bei allem Verstehen immer auch ein Unbekannter, Fremder und anderer. Er bleibt für mich ein unverfügbares Geheimnis.

Die Möglichkeit des analogen Verstehens des Anderen gründet in einer Art existentieller Konnaturalität mit dem Anderen, konkret: in der Liebe zum Anderen. Wenn ich mich dem Anderen in Liebe öffne und seine personale Würde unbedingt bejahe, wird mir das Geheimnis des Anderen zugänglich. Wenn ich mich dagegen dem Anderen in seiner Andersheit trotzig verschließe, kann ich auch seine Stimme nicht hören und verstehen. Liebe ist also

Bedingung der Möglichkeit für das Verstehen des Offenbarungswortes des Anderen. Das aber heißt: Voraussetzung des Verstehenskönnens des Wortes des Anderen ist ein *ethischer Akt*. Nur wenn ich den Anderen in seinem Anderssein gelten lasse, wenn ich mich vorbehaltlos auf ihn einlasse und bereit bin, auf ihn zu hören, eröffnet sich mir eine Möglichkeit, ihn in seiner unverfügbaren Personalität und Geheimnishaftigkeit „analog“ zu verstehen. Mehr noch: Das Verstehen des Wortes des Anderen setzt meine *Konversion* zum Anderen voraus. Es setzt voraus, daß ich meinen eigenen Standpunkt verlasse, um den Standpunkt des Anderen einzunehmen, daß ich die Wirklichkeit nicht mehr mit meinen eigenen Augen, sondern mit den Augen des Anderen sehe.

In diesem Sinne kann Dussel sagen, die Befreiung der Armen - die Liebe zum Anderen - sei eine notwendige Bedingung der Wahrheit. Denn wenn die Wahrheit vom Anderen offenbart wird, dann setzt ein analoges Erkennen dieser Wahrheit die Bejahung des Anderen als Anderen voraus. Bejahung des Anderen als Anderen ist aber nur ein anderer Ausdruck für Befreiung.

Dussel nennt diese ursprüngliche ethisch-meta-physische Begegnung des Ich mit dem Anderen die *Nähe* (*proximidad*) oder auch *Beziehung von Angesicht zu Angesicht*. Gemeint ist damit einfach eine Beziehung zwischen Personen. In der personalen Nahe bleibt die Andersheit der einander Begegnenden konstitutiv. In der Nähe offenbart sich gerade das personale Antlitz, die Freiheit, die Exteriorität, das unverfügbare Geheimnis des Anderen. Die wahre Nähe setzt die Anerkennung des Anderen als Person voraus. Sie schließt jede Verdinglichung oder Beherrschung des Anderen aus. Sie ist daher eine eminent *ethische* Wirklichkeit, ja sie ist nach Dussel die eigentliche Quelle und Ursprung alles Ethischen. Die Nähe -die Anerkennung des Anderen als Anderen- ist das absolute (d.h. auf nichts anderes mehr zurückführbare) meta-physische Begründungsprinzip der Ethik schlechthin.

Die Realisierung der personalen Nahe von Angesicht zu Angesicht ist -meta-physisch gesehen- der schlechthin erste Akt des Menschen. Die ursprünglichste Erfahrung ist nicht das seiner selbst gewisse und sich selbst behauptende Ich, sondern die personale

Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Ursprünglicher als die erobernde Subjekt-Objekt-Relation ist die interpersonale Subjekt-Subjekt-Relation. Diese Nähe ist die Urwahrheit schlechthin (*veritas prima*). Denn sie ist die Bedingung aller Wahrheit. Meta-physisch setzt das Erkennen der Wahrheit voraus, daß ich mich für die Person des sich offenbarenden Anderen öffne. Erste Wahrheit ist die Nähe aber auch insofern, als ich biologisch und pädagogisch überhaupt erst aus dem Anderen -dem Elternpaar, dem Volk und einer Kultur- hervorgehe, woraus ich allererst zu mir selbst erwache. Seine erste Beziehung hat der Mensch immer zu einem anderen Menschen und nicht etwa zur gegenständlichen Welt. Die Andersheit ist meta-physisch ursprünglicher als die Identität des Ich, weil jene diese überhaupt erst ermöglicht. Der andere Mensch ist das reale Apriori meiner Welt. Die Beziehung zum Anderen als Person ermöglicht erst die Selbstwerdung des Menschen. Der höchste Akt des menschlichen Wesensvollzuges ist das Sichöffnen für den Anderen, die personale Liebe oder eben die Nähe. Da aber das Sichöffnen für den Anderen nur ein anderes Wort ist für Glaube, können wir auch sagen: Der Glaube ist der meta-physisch höchste Wesensvollzug des Menschen. Wahrhaft existieren heißt sich dem Anderen aussetzen, auf ihn hören, für ihn verantwortlich sein. Nur wer auf diese Weise sich selbst verliert, kann sich gewinnen. Nur wer sich selbstlos für den Anderen öffnet, verwirklicht die wahre Bestimmung des Menschen.

Unter ethischen Vorzeichen versteht Dussel die Nähe wesentlich als *Dienst* oder als Verantwortung für den Anderen. Statt Dienst sagt Dussel mitunter auch *Gerechtigkeitsliebe* (*amor-de-justicia*). Darunter versteht er Liebe zum Anderen um seiner selbst willen und nicht als Mittel meiner eigenen Selbstverwirklichung. Die Gerechtigkeitsliebe ist Liebe ohne jedes Eigeninteresse; sie ist reine, selbstlose Hingabe an den Anderen. Sie sucht nicht *mein* Wohl, sondern das Wohl *des Anderen*, ganz im Sinne des berühmten Gebetes des heiligen Franz von Assisi: „Herr, laß mich trachten: nicht daß ich getröstet werde, sondern daß ich andere tröste; nicht daß ich verstanden werde, sondern daß ich andere verstehe; nicht daß ich geliebt werde, sondern daß ich liebe.“

Der Abgrund zwischen der Exteriorität des Anderen und meinem eigenen Horizont kann nur durch Liebe oder durch Dienst überbrückt werden. Ohne diesen ethischen Akt ist die Offenbarung des Anderen nicht möglich. Die Liebe zerbricht nämlich den Totalitätsanspruch des sich selbst absolut setzenden Ich und läßt so der Andersheit des Anderen um seiner selbst willen Raum, aus dem er sich überhaupt erst frei offenbaren kann.

Von daher wird deutlich, weshalb für Dussel die Ethik der Befreiung der ursprüngliche Akt der Philosophie überhaupt und auch der Fundamentaltheologie ist. Denn ohne ethisches Sich-Öffnen für den Anderen keine Offenbarung des Anderen, und ohne Offenbarung des Anderen keine Erkenntnis und keine Wahrheit. Dabei unterscheidet Dussel zwischen *Moral* und *Ethik*. Unter *Moral* und *Moralität* versteht er die Werte, Tugenden, Normen, Gesetze und Sitten, die innerhalb eines gegebenen Systems Geltung haben. *Moralität* ist der normative Ausdruck der herrschenden Verhältnisse. *Ethik* dagegen begründet die Geltung ihrer Werte und Normen aus der Exteriorität. Sie ist per definitionem *Befreiungsethik*. Sie bricht das herrschende System von außen her auf und stellt es kritisch in Frage. *Moral* ist also wesentlich systemstabilisierend, *Ethik* dagegen subversiv und illegal (da es den Gesetzen des Systems die Anerkennung verweigert). *Moral* ist immer relativ (da sie abhängig ist vom jeweiligen System). Es gibt in diesem Sinn eine typisch aztekische *Moral*, eine typisch feudalistische oder kapitalistische *Moral*. Die *Ethik* dagegen ist absolut. Sie gilt unabhängig vom jeweiligen geschichtlichen oder gesellschaftlichen System. Sie fordert kategorisch die Enttotalisierung jedweder Totalität und den Aufbau einer neuen, meta-physischen Ordnung, in der die freie Personalität des Anderen anerkannt ist. Diese Ordnung gründet auf der Gerechtigkeit. Sie wird nicht mehr totalitär, repressiv und vereinnahmend sein, sondern eine plurale, kulturell polyzentrische, solidarische Gemeinschaft verkörpern. Dussel bezeichnet sie als eine *neue, analoge, offene Totalität*, gewissermaßen als ein „Reich der Freiheit“ (Marx), in dem sich alle Menschen als Personen und alle Völker in ihrer je eigenen ethnischen Identität und Andersheit frei entfalten können.

Der kategorische ethische Imperativ lautet: „Befreie den Armen und Unterdrückten! Hilf dem, der Not leidet!“ Dieser Imperativ ist das oberste ethische Prinzip. Er fordert die unbedingte Anerkennung des Anderen als Anderen, die vorbehaltlose Achtung der personalen Würde der Armen und Unterdrückten. Er gilt nach Dussel absolut, überall und jederzeit. Wer die Unterdrückten befreit, handelt grundsätzlich gut. Befreiungsethik ist die absolute Ethik.

Dieser ethische Imperativ hat nicht nur absolute, sondern auch universale Gültigkeit. Denn ineins mit den Armen -und von ihnen her- sollen auch die Reichen und die Unterdrücker befreit werden. Sie müssen von ihrem entmenschlichenden Herrschaftszwang, von ihrer unmenschlichen Selbstsucht, von ihrer zwanghaften Habgier und von ihrem krankhaften Narzißmus befreit werden. Erst so werden auch sie ihre personale Würde erlangen. Die Befreiung der Unterdrückten muß also einhergehen mit einer befreienden Umkehr der Unterdrücker. Dann werden beide zusammen ihre wahre Menschlichkeit finden.

Das aber heißt: Die Befreiung der Unterdrückten fordert nicht Rache an ihren Unterdrückern, sondern Vergebung. Vergebung ist der Einbruch des qualitativen *Novums*, das den ewigen Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt durchbricht und Unterdrückte und Unterdrücker gleichermaßen zur wahren Personalität befreit. Vergebung verwandelt den ontologischen Krieg in meta-physische Liebe. Wenn der Unterdrückte seinem Unterdrücker vergibt, so ist das die äußerste Möglichkeit der meta-physischen Befreiung.

Befreiung ist eine prophetische Praxis. Pro-phet ist jemand, der vor (*Pro*) jemandem etwas sagt (*femi*). Er nimmt das schöpferische Wort des Anderen auf, das von außen in die Totalität hineingesprochen wird und diese aufbricht. Er stellt sich ganz in den Dienst des Anderen und übernimmt innerhalb des Systems die Verantwortung für ihn. Er hört auf seine Stimme, legt sie analog aus und bringt sie zur Wirkung, d.h. er handelt *ethisch*. Vom System her gesehen aber handelt er unmoralisch, illegal und subversiv. Die Verfolgung ist daher das ontologisch konsequente Prophetenschicksal. Sie liegt gleichsam in der Logik der Totalität.

c. Die vier Grundformen der Nähe

Nach Dussel realisiert sich die personale Begegnung oder Nähe in vier anthropologischen Grundsituationen: nämlich in der erotischen Beziehung (zwischen Mann und Frau), in der pädagogischen Beziehung (zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, ErWachsenen und Jugendlichen, Intellektuellen und Volk), in der politischen Beziehung (zwischen Geschwistern) und in der religiösen Beziehung (zwischen Mensch und Gott). Im folgenden sollen diese vier Grundformen der Nähe etwas eingehender erörtert werden.

-Die erotische Beziehung

Dem ontologischen „*Ich denke*“ bzw. dem politischen „*Ich eroberere*“ entspricht erotisch das „*Ich begehre*“. Das männliche Herrschafts-subjekt unterwirft sich auf der Ebene der Erotik die Frau und reduziert sie auf ein bloßes Moment seiner eigenen triebhaften Bedürfnisse. Die Frau wird als ein bloßes Mittel zur männlichen Selbstbefriedigung -d.h. als Gebrauchsgegenstand- verwendet. Sie fungiert als reines Sexualobjekt. Die Exteriorität -d.h. die personale Würde- der Frau wird verneint. In ihr als dem Anderen seiner selbst bezieht sich der Mann nur auf sich selbst. Diese erotische Ontologie ist die Grundlage der Androkratie, des Patriarchats oder des sprichwörtlichen *Machismo*.

Als *Sigmund Freud* hinter dem „*Ich denke*“ das „*Ich begehre*“ oder „*Ich Wünsche*“ entdeckte, meinte er, die Illusion einer rein geistigen Rationalität des Denkens überwunden zu haben. Indem er aber nur eine *Sexualontologie* des Triebes formulierte, blieb er selbst im Horizont einer (sexuellen) Totalität gefangen. Wie das Ich des „*Ich denke*“, so ist nach Dussel auch das Ich des erotischen „*Ich begehre*“ ein *europäisches* Ich, d.h. ein Herrschafts-subjekt.

Der wahre, *meta-physische* Sexualtrieb ist nicht auf ein Sexualobjekt, sondern auf die Person des Anderen als Anderen gerichtet. Die meta-physische Erotik ist ein Dienst am Anderen, ein dienendes Sich-Öffnen für den Anderen, eine personale Nähe von Angesicht zu Angesicht. Der Andere setzt sich mir in seiner enthüllen-

den und offenbarenden Nacktheit aus mit dem Anspruch, nicht Objekt, sondern Antlitz oder Person zu sein.

-Die Pädagogische Beziehung

Die Pädagogik umfaßt die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Intellektuellen und Volk. Die Themen der Pädagogik sind daher Erziehung, Bildung und Kultur. In der pädagogischen Ontologie setzt sich der Erzieher als das alles konstituierende Ich. Dieser Herrschaftspädagogik geht es um die funktionale Einordnung und Unterordnung des Zöglings in den Rahmen des vorgegebenen Systems. Das Kind, der Schüler und das Volk werden auf das Ziel hin erzogen, daß sie im System der herrschenden Ordnung reibungslos „funktionieren“. Eine solche Erziehung dient der bloßen Reproduktion des herrschenden Systems. Sie ist wesentlich Domestizierung, Indoktrination, ideologische Dressur und funktionale Anpassung an die Bedürfnisse des Systems.

Die pädagogische Ontologie betrachtet das Kind, den Schüler oder das Volk nur als leeres Gefäß, das man mit Kenntnissen, Werten und Normen füllt, die der Erzieher, Lehrer oder Intellektuelle bereits besitzt. Der Zögling ist ein füllbares, formbares, zivilisierbares, europäisierbares Objekt. *Paulo Freire* hat dies ein „Bankiers-Konzept der Erziehung“ genannt. Erziehung erscheint hier als ein Akt der „Spareinlage“, der Schüler als „Anlage-Objekt“ und der Erzieher oder Lehrer als „anleger“. Die Erziehung funktioniert als Transfer. Dabei dient der Lehrer als Transporteur und der Schüler als *Container*, der vom Lehrer gefüllt werden muß. Erkenntnis erscheint hier als eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die angeblich unwissend sind. Der so erzogene Schüler ist der angepaßte Mensch. Eine solche Erziehung ist nichts anderes als Praxis der Herrschaft.

Die Herrschaftspädagogik zwingt zum Lernen durch Wiederholung und Nachahmung. Sie ist die dialektische Bewegung, durch die sich das Projekt des Vaters, der imperialen Kultur oder der aufgeklärten Oligarchie fortpflanzt. Die weltweite Verbreitung

nordamerikanischer Fernsehserien, der universale Geltungsanspruch der europäischen Kultur und Zivilisation und die Konzentration der großen Forschungszentren in den hochentwickelten Ländern sind ein deutlicher Ausdruck dieser globalen pädagogischen Herrschaft. Die Länder des Südens sind der Zögling der europäisch-nordamerikanischen Herrschaftspädagogik.

Sigmund Freuds Entwicklungspsychologie ist nach Dussel wiederum ein bezeichnender Ausdruck und Reflex dieser pädagogischen Herrschaftspraxis. Mit dem Ödipuskomplex hat er eine Verhaltensweise als natürlich beschrieben, die in Wirklichkeit pathologisch und nur in einem totalitären System der Unterdrückung „natürlich“ ist. Der Penisneid, der Wunsch, den Vater zu töten, und die negative Identifikation mit ihm setzen die erotisch und pädagogisch dominante Position des Vaters in patriarchalischen Verhältnissen voraus. Nur in einem System, in dem der Vater eine absolute Vormachtstellung einnimmt, erwacht der Ödipuskomplex als „normale“ Erscheinung im Entwicklungsprozeß des Kindes.

Die *meta-physische* Pädagogik zielt dagegen auf Befreiung. Sie anerkennt die Exteriorität, die freie Personalität des Kindes, des Schülers oder des Volkes. Sie respektiert deren Andersheit und verleiht sie nicht gewaltsam in die Totalität des Systems ein. Sie betrachtet das Kind nicht als Verlängerung des Vaters, sondern als reale Neuschöpfung. Sie begegnet ihm auf der Ebene der personalen Nähe, sie läßt ihm Raum zur freien Selbstoffenbarung. Die befreiende Erziehung engagiert sich für die Freisetzung der eigenen schöpferischen Kräfte des Kindes, der Jugend und des Volkes. Die befreiende Pädagogik dressiert nicht, sie befruchtet das eigene Projekt des Anderen.

Da in der Befreiungstheologie die Beziehung zwischen dem Theologen und dem Volk von großer Bedeutung ist, soll im folgenden noch etwas ausführlicher auf die Beziehung des Intellektuellen zum Volk eingegangen werden. Unter „Volk“ versteht Dussel sämtliche unterdrückten und diskriminierten Bevölkerungsteile: die Arbeiter, Campesinos, ethnischen Minderheiten, Marginalisierten, Frauen, vom Markt Ausgeschlossenen usw. Allen diesen „Anderen“ kommt es zu, sich von außen zu offenbaren, mit ihrem kriti-

schen und aufbegehrenden Wort ins System einzubrechen und dieses zu „ent-totalisieren“. Dieses Offenbarungswort findet sich in der einfachen Lebenspraxis und leidenserprobten Weisheit des Volkes. Die Volkskultur ist die wertvollste und authentischste Kultur Lateinamerikas. Im Gegensatz zur aufgeklärten, modernen Kultur der Oligarchien ist die Volkskultur die wahre Lehrerin der pädagogischen Befreiung. Die Befreiung zu einer lateinamerikanischen Kultur muß von dieser Volkskultur ausgehen. In ihr sind die authentischen Symbole, Werte, Sitten, Weisheitstraditionen, Widerstandsmotive und die Erinnerungen der Geschichte enthalten.

Im Prozeß der Befreiung kommt daher alles darauf an, auf die Selbstoffenbarung des Volkes zu hören. Dem Volk kommt im Diskurs der Befreiung eine echte Lehrautorität zu. Auch der Intellektuelle -der Theologe, Philosoph, Anthropologe, Ethnologe usw. -muß daher zunächst als Lernender des Volkes beginnen, indem er auf die Stimme des Volkes hört. Er muß zuerst in die Schule des Volkes gehen. Im Hören auf die Weisheit des Volkes empfängt er allererst den zu denkenden Inhalt. Der wichtigste Beitrag des Intellektuellen oder Lehrers zur Befreiung des Volkes besteht darin, daß er die im Volk vorhandenen, vielfach aber verborgenen authentischen Werte und schöpferischen Kräfte entdeckt, freisetzt und kritisch befruchtet. Das ist gar nicht so einfach. Denn in der Regel ist die authentische Weisheit des Volkes von einer entfremdeten ideologischen Schicht überlagert. Durch jahrhundertelange Unterdrückungserfahrung hat das Volk ein Stück weit immer auch die Werte und Normen seiner Unterdrücker verinnerlicht. Das Volk ist darum in seiner konkreten Gestalt ambivalent. in seiner innersten Seele ein gespaltenes Wesen. Wegen der Verinnerlichung des Unterdrückers ist es erfüllt von der Wunschvorstellung, selbst so sein zu dürfen wie sein Herrscher und Unterdrücker. Das entfremdete Bewußtsein der Unterdrückten strebt also zunächst gerade nicht nach Befreiung vom, sondern nach Identifikation mit dem Unterdrücker. Diese Entfremdung bewußt zu machen und die darunter liegenden Schichten der Authentizität freizulegen. ist die Aufgabe des Intellektuellen.

Er gibt auf diese Weise dem Volk zurück, was dieses selbst in Wahrheit (und nicht in ideologischer Entfremdung) ist.

Dies nennt Dussel im Anschluß an *Antonio Gramsci* den „organischen Intellektuellen“. Dieser bringt das Projekt der Befreiung, welches das Volk im Verborgenen selbst schon hat, auf den Begriff und gibt ihm so erst die eigentliche Wirkung. Er interpretiert die Stimme des Volkes, befruchtet sie mit begrifflicher und analytischer Schärfe und gibt sie so als befreiende Kraft dem Volk zurück. Er nimmt das auf, was im Volk selbst als wahrer Inhalt bereits enthalten ist. Keinesfalls verfährt er nach dem Modell der Herrschaftspädagogik, die das unwissende Volk mit den Kenntnissen des wissenden Lehrers füttert. Vielmehr vermittelt er dem Volk dessen eigene Authentizität und entlarvt den Verblendungszusammenhang des Systems.

Diese kritische Vermittlung des Intellektuellen ist unverzichtbar. Weil das Volk als solches ein entfremdetes Bewußtsein hat, weil es seine eigenen Unterdrücker verinnerlicht hat, kann es sich nicht selbst befreien. Dussel betont dies ausdrücklich gegen eine populistische Verabsolutierung des Volkes. Die kritische Befruchtung des organischen Intellektuellen ist unabdingbar, damit das Volk sein eigenes authentisches Bewußtsein wiedererlangt. Ohne diesen kritischen Dienst des Intellektuellen könnte es nie unterscheiden zwischen der Lüge der verinnerlichten Entfremdung und der Wahrheit seiner Exteriorität.

Das befreiende Denken des Intellektuellen ist also ein pädagogischer Akt, der sich in der personalen Nähe zwischen dem Denker und dem Volk abspielt. Diese befreiende Pädagogik setzt voraus, daß er sich ganz für das Volk öffnet, daß er sich existentiell zum armen Volk bekehrt und dessen eigenes, aus der Exteriorität gesprochenes Wort zur Sprache bringt.

-Die politische Beziehung

Auf der politischen Ebene gewinnt die zwischenmenschliche Beziehung eine besonders folgenschwere Wirkung. Hier wirkt sich der ontologische Allmachtswahn des Ich besonders nachhaltig aus. Er äußert sich konkret im Imperialismus, in der *Conquista*, in der

Unterwerfung ganzer Völker und Kontinente. Die koloniale Eroberung und neokoloniale Ausbeutung Lateinamerikas liegt gleichsam in der inneren Logik des sich selbst absolut setzenden europäisch-nordamerikanischen Ich. Lateinamerika kommt in dieser politischen Ontologie nur als Nicht-Ich vor, das dem Geltungsbereich des europäischen Ich einverleibt werden soll. Demgegenüber begründet das *meta-physische* politische Projekt einen Weg der Befreiung und der Selbstbestimmung der Völker. Dies bedingt einerseits die Überwindung des herrschenden Weltsystems und andererseits die Konstruktion einer neuen Ordnung, die auf Gerechtigkeit basiert. Diese neue politische Gerechtigkeitsordnung steht im Dienst eines neuen Menschen mit einem neuen Ethos, einer neuen Gesellschaft, einer neuen, polyzentrischen Kultur, in der die jeweilige Andersheit der verschiedenen Volksgruppen und Personen respektiert wird.

-Die religiöse Beziehung

Da die religiöse Beziehung im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird, soll sie hier nur kurz gestreift werden. Dussel nennt sie auch „Archäologik“, da sie den Ursprung (*arché*) bezeichnet, aus dem alles hervorgeht. Dieser Ursprung ist absolut, schlechthin aus sich selbst. Er kann daher nicht weiter begründet werden, da er das Apriori zu aller Begründung ist. Die Archäologik konfrontiert das Endliche mit dem Unendlichen, den Menschen mit Gott. Die *ontologische* Religion setzt als absolutes Prinzip die Totalität selbst. Darum fordert sie die unbedingte Verehrung der Totalität oder des herrschenden Systems als die alles bestimmende göttliche Wirklichkeit. Die *meta-physische* Religion versteht dagegen Gott als den absolut Absoluten, als den ganz Anderen, als die schlechthinnige Exteriorität. Von diesem schlechthinnigen Außerhalb her stellt sie die Vergötterung des Systems der Totalität radikal in Frage. Die archäologische oder religiöse Befreiung äußert sich darum notwendig als Atheismus gegenüber dem herrschenden System, als Verweigerung der göttlichen Verehrung der Totalität, als Nein zum Götzendienst.

III. META-PHYSISCHE THEOLOGIE DER BEFREIUNG

In diesem Kapitel wollen wir nun Dussels meta-physisches Denken ausdrücklich auf die Theologie beziehen. Wir beschränken uns dabei auf die theologische Gottes- und Offenbarungslehre (die bei Dussel zugleich eine Schöpfungslehre impliziert), auf die Christologie, auf das Verhältnis von Erlösung und Befreiung und auf die Ekklesiologie.

1. *Der ganz andere Gott und seine Offenbarung im Armen*

Die philosophische Gotteslehre der europäischen Neuzeit hat Gott vornehmlich vom Subjekt her gedacht. Sehr deutlich zeigt sich das schon bei *Descartes*. Er gründet die Gottesgewißheit auf die unerschütterliche Selbstgewißheit des „*Ich denke*“. Sein Argumentationsmuster lautet: „*Cogito, ergo sum, ergo Deus est.*“ Wenn aber die Gewißheit Gottes in der Selbstgewißheit des Ich gründet, so droht Gott leicht zu einer bloßen Funktion der Subjektivität zu geraten. Das Ich wird zum entscheidenden archimedischen Punkt der Gottesgewißheit. Genau dies wirft Dussel -übrigens in bemerkenswerter Übereinstimmung mit *Karl Barth*- dem neuzeitlichen Gottdenken insgesamt vor. Er bezeichnet es als einen „Pantheismus der absoluten Subjektivität“, weil hier Gott gleichsam als Bedingung der Möglichkeit der Totalität des modernen Subjekts gedacht werde. Ein solcher Gottesgedanke sei aber letztlich nichts anderes als das von *Ludwig Feuerbach* entlarvte Bewußtsein des (herrscherlichen europäischen) Ich von seinem eigenen angemessenen unendlichen, göttlichen Wesen. Wenn dieses sich absolut setzende Ich von Gott rede, so meine es damit nur eine stabilisierende Funktion seiner eigenen totalitären Allmachtsansprüche. Damit mache es sich letztlich nur seine eigene Totalität zu seinem Gott.

Dussel nennt diese Religion der Subjektivität Fetischismus. Die

fetischistische Vergötterung des herrschenden Systems verseehe die herrschenden globalen Machtverhältnisse mit einem unbedingten und ewigen Geltungsanspruch. Damit werde der europäisch-nordamerikanische Hegemonialanspruch ideologisch legitimiert und gegen alle Kritik immunisiert.

Alle Kritik beginnt daher nach Dussel mit der Kritik der Religion des sich selbst vergötternden Systems, mehr noch: Alle Kritik muß durch den Atheismus dieser Religion hindurch. Denn die Alternative stellt sich radikal: Entweder ist „das Ganze“ göttlich, oder das Göttliche ist ganz anders. Für die Religion des Systems ist jede Systemkritik Heterodoxie, Häresie oder Atheismus. Der Systematheismus ist daher die praktische Bedingung der Möglichkeit eines befreienden Glaubens- und Gottesbekenntnisses. Der befreiende Gott ist der ganz Andere, absolute Exteriorität, das Außerhalb jeder Totalität.

Wiederum in auffällender Ähnlichkeit zu *Karl Barth* betont Dussel, daß von der Totalität des Ich her kein Weg zum wahren Gott führen kann. Der in der Bibel bezeugte lebendige Gott ist der schlechthin Welttranszendente, der Heilige, der Geschichtsüberlegene, der Schöpfer des Himmels und der Erde, unbedingte, namenlose Freiheit und Person. Von der Unwahrheit des Systems aus ist die Wahrheit Gottes schlechthin unerreichbar. Der nach Gott ausgreifenden Totalität des Ich erscheint dieser bloß als abwesender. Er erschließt sich nur in dem Maße, wie er sich von sich selbst her offenbart. Gegenüber dem sich vergreifenden Verfügungsanspruch des sich absolut setzenden Ich bedeutet Gott absoluten Bruch, radikale Diskontinuität, totale Andersheit. Er bricht von außen in die Totalität des autonomen Ich ein und versetzt dieses in eine radikale Krise.

Dussel hat versucht, diese unendliche Andersheit Gottes anhand der Kontingenz der Schöpfung aufzuzeigen. Schöpfung aus dem Nichts bedeutet voraussetzungslose, durch nichts bedingte Schöpfung aus der Exteriorität. Am Anfang der Schöpfung steht der liebende Wille Gottes zum Anderen in seiner Andersheit. In der Vorstellung der *creatio ex nihilo* liegt der Gedanke der unendlichen Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf, der Gedanke des

unbegreiflichen und unverfügbaren Geheimnisses Gottes. Die Idee einer creatio ex nihilo ermöglicht den Gedanken einer Vielheit, die durch keinerlei Totalität überwölbt wird. Schöpfung als freie Tat Gottes geschieht der Welt rein von außen her. Hier ist jedes Ich als Bedingung der Möglichkeit oder als Begründungsinstanz ausgeschlossen.

Der Schöpfungsgedanke zerbricht den Totalitätsanspruch jedes Systems. Der tragende Grund der Wirklichkeit ist kein Moment des Systems selbst. Er hat seinen Ort vielmehr im Abgrund außerhalb des Systems. Der Ursprung ist die absolute Exteriorität: Gott als der ganz Andere und der unendlich Freie und Unbedingte.

Wenn Gott der ganz Andere ist, dann ist die Welt -das System oder die Totalität, das selbstbewußte Subjekt der europäischen Moderne- ganz und gar nichtgöttlich und darum veränderbar und dienstbar für den Anderen. Sie ist kontingent und darum selbst nicht ewig, sondern wandelbar. Die Kategorie der Kontingenz untergräbt den Absolutheitsanspruch des Systems. Das System ist nicht notwendig so, wie es faktisch ist. Die Kontingenz setzt das System jeder möglichen Kritik aus.

Die meta-physische Schöpfungslehre stellt die Welt in den Dienst des Anderen. Diese Dienstbarkeit hängt unmittelbar mit dem biblischen Schöpfungsauftrag zusammen. Dieser besteht einerseits in der Verantwortung gegenüber Gott und andererseits in der Verantwortung für das Heilsein der dem Menschen anvertrauten Welt. Der Schöpfungsauftrag begründet nicht die Herrschaft über den Anderen, sondern das Sein-für-den-Anderen.

Gott, der aus dem Nichts das Wirkliche schafft, ist auch der meta-physische Grund der Offenbarung des Anderen, des Armen und Unterdrückten, der Gerechtigkeit und Befreiung einfordert. Gott ist schlechthin absolut, d.h. schlechthin unabhängig von jedem menschlichen Zugriff. Von ihm finden sich nur Spuren. Nur Abwesende -solche, die sich einer Einholung entziehen- hinterlassen Spuren. Diese Spuren Gottes sind die Armen und Unterdrückten. Die Spur des unverfügbar sich entziehenden Gottes führt mich zur herausfordernden Gegenwart des Anderen. Sein Antlitz ist jene

Spur, die Gott für mich hinterläßt. Erst die ethische Hinwendung zum Armen und Unterdrückten schließt daher nach Dussel die religiöse Dimension auf. Die Verantwortung für den Nächsten ist der Trichter, durch den Gott zu mir kommt. Der Arme ist die historische Epiphanie, der geschichtliche Ort und die innerweltliche Hohlform der Offenbarung Gottes. Nur vom Armen her ist es mir möglich, Gottes Offenbarung zu hören und sie zu verstehen. Nur wenn ich den Standpunkt des Armen einnehme, kann Gott mir nahekommen. Denn wenn Gott der ganz Andere ist, so kann er sich mir nur offenbaren durch das, was *anders* ist als meine Totalität, also durch denjenigen, der faktisch außerhalb des Systems steht: den Armen und Unterdrückten.

Wenn das Christentum *Jesus von Nazaret* als die absolute geschichtliche Epiphanie Gottes in der Welt bekennt, so erscheint Jesus darin als der Prototyp des Anderen schlechthin. In ihm ist offenbar geworden, was die Bestimmung und die eigentliche Wirklichkeit des Anderen überhaupt sind. Der Arme ist gleichsam ein *analoger Christus*. Denn als vom System Ausgeschlossener verkörpert er in der Welt gleichsam die absolute Exteriorität und Andersheit Gottes. In seinem Wort, das die Hoffnung auf universale Gerechtigkeit und Befreiung ausspricht, offenbart sich zugleich das erlösende Wort Gottes. Gott teilt sich mir historisch greifbar mit durch die Stimme des Armen. Durch dessen Antlitz kommt Gott selbst mir nahe und nimmt mich in Beschlag. Er spricht zu mir durch das entstellte Gesicht des Unterdrückten, der sich anklagend und gebieterisch an mich wendet und der eine neue Wirklichkeit einklagt, in der alle Tränen abgewischt werden.

Der Arme ist gleichsam die Vermittlungsinstanz der Gegenwart Gottes in der Welt. Er ist der enttotalisierende Statthalter und die analektische Einbruchstelle Gottes innerhalb des Systems. Seine Exteriorität ist innerhalb der herrschenden Totalität die Epiphanie der unendlichen Exteriorität Gottes. Er ist das Ebenbild Gottes *par excellence*. Darum geschieht die wirkliche Anerkennung Gottes durch die reale Anerkennung seiner Epiphanie: des Armen und Unterdrückten. Das ist -meta-physisch gesehen -der entscheidende Grund für die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Wenn

sich Gott im Antlitz des Armen offenbart, dann ist die Liebe zum Nächsten immer auch schon Liebe zu Gott und umgekehrt.

Das Wort des Anderen -der Schrei des Armen und Unterdrückten nach Brot, Leben und Freiheit -ist theologisches Offenbarungswort mindestens im Sinne einer *negativen* Soteriologie. In der Gerechtigkeit fordernden Stimme des Armen drückt sich einerseits realsymbolisch die systemkritische Andersheit Gottes und andererseits die radikale Offenheit des Menschen für ganzheitliches Heil aus. Das Sichausstrecken des Armen nach Gerechtigkeit und Befreiung ist das anthropologische Korrelat, die weltliche Einbruchsstelle des Wortes Gottes, das Heil zusagt und mich in den Dienst des Armen stellt. In diesem Sinn ist das Wort des Armen die historische Vermittlung, der geschichtliche Ort der Gegenwart des Wortes Gottes.

Weil Gott sich mir durch das Wort des Armen zu verstehen gibt, darum ist das Hören auf die Stimme des lateinamerikanischen Volkes heute ein privilegierter Ort der göttlichen Offenbarung. Lateinamerika ist in seiner nackten Armut und in seinem Schrei nach universaler Gerechtigkeit und Befreiung zu einem *locus theologicus* geworden. Genau darum ist jede wirklich orthodoxe Theologie notwendig *Theologie der Befreiung*.

Nicht auf den Armen hören und ihm nicht glauben heißt überhaupt nicht glauben. Wer den erotischen, pädagogischen und politischen Anderen nicht frei an sich herantreten und sich von ihm betreffen und herausfordern läßt, dem ist auch das Tor zu Gott als dem unendlichen Anderen verschlossen. Dussel zieht daraus Konsequenzen für das moderne europäische Gefühl des Todes Gottes. Die europäische Neuzeit mit ihrer Verabsolutierung des Subjekts gründet ja nach Dussel gerade auf dem Tod (auf der Negation) des Anderen als Anderen, des Armen als Person, des Nichteuropäers als Nichteuropäer. Europa hat mit dem Anderen zugleich die Epiphanie Gottes getötet und damit den Zugang zum wahren Gott verloren. An die Stelle Gottes hat es seine eigene Subjektivität gesetzt und diese verabsolutiert. Gott ist dem neuzeitlichen Subjektivismus von *dem* Zeitpunkt an entschwunden, als dieser dessen Epiphanie oder sakramentale Vermittlung töte-

te, d.h. seit dem Beginn der Neuzeit, die einherging mit dem Zeitalter der *Conquista* und der europäischen Weltherrschaft. Der in Europa empfundene Tod Gottes ist damit nur die logische Folge des Todes des Anderen als Anderen. Jede erotische, pädagogische oder politische Verabsolutierung der Totalität bedeutet theologisch zugleich einen „Theozid“, eine Negation der Gottheit Gottes im Sinne seiner Andersheit und Exteriorität.

In Wirklichkeit aber ist der lebendige Gott nicht tot, er kann sich dem total subjektivistischen europäischen Selbst nur nicht mehr offenbaren, weil dieses Gottes Epiphanie eliminiert hat. Zu einer neuen historischen Offenbarung kann es erst wieder durch die Anerkennung des Anderen als Anderen, des Armen als Person kommen. Das europäische Gefühl des Todes Gottes ist darum keine theoretische Frage, sondern eine Frage der Gerechtigkeit. Erst wenn der Andere wieder zu seinem Recht kommt und in seiner personalen Würde geachtet wird, lassen sich auch wieder die Spuren Gottes in der Welt finden.

Die Negation des Anderen in seinem Anderssein ist darum der theologische Inbegriff der Sünde *par excellence*. Das Wesen der Sünde ist die Mißachtung der Personwürde des Anderen. Sie ist ökonomisches, politisches, sexuelles, pädagogisches Verfügen über die Person des Anderen. Sie gebraucht den Anderen als bloßes Mittel und reduziert ihn auf ein bloßes Moment meines eigenen Projektes. *Paulus* sagt, die Folge der Sünde sei der Tod (Röm 6,23). In der Tat führt die totalitäre Selbstbehauptung des Ich zum Tod der Andersheit des Anderen. Sünde ist Selbstverabsolutierung des Ich, totales Kreisen des Ich um sich selbst (*incurvatio in seipsum*), Totalisierung meiner selbst. Die Logik der Totalität ist eine Logik der Sünde.

Wenn die Wurzel aller Sünde die Negation des Anderen als Anderen ist, dann ist die höchste Tugend die Anerkennung des Anderen als Anderen, d.h. seine Befreiung. Die Sünde ist *Aversion* vom Anderen, Tugend ist *Konversion* zum Anderen.

Nun verstehen wir auch, weshalb die *Theologie der Befreiung* den Herrschenden zwangsläufig als heterodox erscheinen muß. Denn die Befreiung des Armen legitimiert sich nicht aus den Normen

des herrschenden Systems, sondern aus der meta-physischen Würde seiner Exteriorität. Im Horizont des Systems erscheint darum die Befreiung notwendig als Sünde gegen das System. Es hat daher seine innere Logik, wenn die Theologie der Befreiung vom System verfolgt und zum Schweigen gebracht wird.

2. *Jesus Christus als Offenbarung der Andersheit Gottes*

Man wird bei Dussel vergeblich eine ausgefaltete Christologie suchen. Aber so etwas wie die Konturen eines meta-physischen christologischen Grundmusters treten doch deutlich zutage. Wir haben bereits gesehen, daß das Wort Gottes von außen in die Totalität der Welt einbricht. Besonders deutlich zeigte sich uns dies im Gedanken einer *creatio ex nihilo*. Derselbe Gedanke eines schlechthin unableitbaren Einbruchs von außen bestimmt auch Dussels Überlegungen zu einer möglichen Christologie. Diese knüpft vor allem bei den biblischen Motiven der Inkarnation des Logos (Joh 1) und der Kenosis (Entäußerung) des Gottessohnes (Phil 2,6-11) an.

Die Inkarnation ist der Einbruch der Exteriorität Gottes in die Totalität der sündigen Welt, die meta-physische Irruption des ganz Anderen aus dem Jenseits der herrschenden Totalität. Dieser ganz Andere, der „Gott gleich“ war (Phil 2,6), nimmt innerhalb des Systems mit ontologischer Notwendigkeit die Position des Unterdrückten und Verfolgten ein (Phil 2, 7: „er wurde wie ein Sklave“), weil es der Totalität wesentlich ist, die Andersheit des Anderen zu unterdrücken und zu verneinen. Der einzig mögliche Ort der Selbstoffenbarung Gottes innerhalb des Systems ist der Andere, der Arme, der innerhalb des Systems nichts gilt. Die Identifikation Jesu mit den Armen ist daher nicht zufällig, sondern meta-physische Logik.

Ebenso logisch ist die Ablehnung Jesu durch das herrschende System. Denn Christus verkörpert die Exteriorität *par excellence*. Da er sich als Offenbarer Gottes unmöglich dem universalen Geltungsanspruch des Systems unterwerfen läßt, bedeutet er für die Totali-

tät höchste Gefahr. Denn die von Christus intendierte Befreiung des Anderen wäre der Tod der herrschenden und die Geburt einer neuen Ordnung. Christus verneint die Totalität des Systems und deren Anspruch auf Allrealität. Er erscheint als System-Atheist, als Lästler des Systemgottes. So macht er sich vor den Rechtsnormen des Systems notwendig schuldig. Der eschatologische Befreier, der das Ende des Systems und den Anbruch eines neuen Reiches der Gerechtigkeit und der Freiheit ankündigt, endet darum selbst durch das System. Die Alternative stellt sich radikal: Entweder lebt der Befreier oder das System; das Leben des einen ist der Tod des anderen.

Dieser Konflikt ist letztlich ontologisch begründet. Der Ontologie der Totalität erscheint das Nichts -die Andersheit- als unbedingt zu vermeidender Widerspruch. Wenn der Andere aus dem Nichts der Exteriorität den Totalitätsanspruch des Systems in Frage stellt, ist dieses in seinen Grundlagen bedroht. Es lag daher in der Logik des Systems, daß die in der göttlichen Sendung Jesu gründende Infragestellung der herrschenden Totalität als Allrealität von dieser als Bedrohung, Aufruhr und Blasphemie gegen den Gott des Systems verstanden wurde. Der Tod Jesu lag in der Onto-Logik der Totalität. Er war die systemlogische Folge seiner befreienden Mission.

Das Gesagte ist kreuzestheologisch bedeutungsvoll. Es war nämlich nicht Gott, der den Tod seines Sohnes gewollt hat. Es war vielmehr die herrschende Totalität der Welt, die ihn töten mußte. Als Offenbarer der eschatologischen Andersheit Gottes, als Mittler der ganzheitlichen Befreiung, als Prophet der Enttotalisierung des verabsolutierten Weltsystems machte er sich für dieses unerträglich. Denn damit verkörperte er in Person das Prinzip des Todes der Systemtotalität. Diese mußte also Jesus töten, um sich selbst zu behaupten.

Indem sich aber Jesus am Kreuz dieser Logik der Sünde unterwarf, durchkreuzte er zugleich die tödliche Macht dieser Logik. Sein Tod durch die Sünde bewirkte so zugleich den Tod der Sünde. Jesu Auferstehung bedeutet den Tod des Todes und damit auch den Tod des tödlichen Systems und seiner Logik. Sie ist der defi-

nitive und irreversible Einbruch der Exteriorität in die Totalität, des Lebens in die Welt des Todes, der Befreiung in das System der Unterdrückung. Ostern ist die unwiderrufliche Geburt eines neuen Lebens und einer neuen Ordnung.

3. *Heil und Befreiung*

Christus ist durch seine Auferstehung und Erhöhung der metaphysische Sinn aller Wirklichkeit. Endgültig offenbar wird aber diese Christusförmigkeit aller Wirklichkeit erst am Ende der Zeiten. Diesen definitiven Vollendungszustand der Schöpfung nennt die biblische Tradition *Reich Gottes*. Dieses ist für Dussel die endgültige Verwirklichung der Nähe, die irreversible Realisierung der personalen Würde, die Anerkennung jedes Menschen in seiner unverwechselbaren Andersheit, in seinem je eigenen Selbst. Es ist die vollkommene Gemeinschaft von Personen, die sich rein von Angesicht zu Angesicht begegnen. Im Reich Gottes wird niemand mehr als bloßes Mittel gebraucht; es gibt keine Subjekt-Objekt-Verhältnisse mehr, sondern nur noch interpersonale Beziehungen zwischen eschatologisch befreiten Subjekten.

Dieses Reich Gottes ist jetzt schon nahe, aber es handelt sich um die Nähe der Andersheit, des Unverfügbaren und von außen Hereinbrechenden. Die eschatologische Befreiung ist keine immanente Verlängerung der historischen Befreiung. Sie ist vielmehr eine ständige Kritik an innerweltlichen Totalisierungen und bricht sie von außen her immer wieder auf. Das Reich Gottes ist die unüberschreitbare Grenze und das kritische Maß jedes historischen Entwurfs, mag dieser auch noch so utopisch und revolutionär sein. Jedes geschichtliche Projekt steht unter einem eschatologischen Vorbehalt. Damit ist gleichsam a priori jedem innerweltlichen Absolutheitsanspruch die Legitimation entzogen. Das heißt umgekehrt aber nicht, daß sich die Heilsgeschichte einfach abseits der konkreten Geschichte ereignen würde. Vielmehr bricht sie ständig in diese Geschichte ein und öffnet sie auf die eschatologische Exteriorität hin. In diesem Sinn hat jede system-

kritische historische Befreiung, welche die verabsolutierte und in sich verschlossene Totalität subversiv aufbricht, eine quasi-sakramentale Qualität, insofern sie den eschatologischen Bruch mit allen innerweltlichen Totalitäten gleichsam realsymbolisch oder zeichenhaft antizipiert. Sowohl die eschatologische als auch die historische Befreiung weisen ja eine analoge Struktur auf: Von außen wird die Totalität des Systems aufgebrochen und von der Exteriorität her neu strukturiert. Der zeichenhafte Charakter der historischen Befreiung besteht also gerade nicht darin, daß diese in bruchloser Kontinuität in die eschatologische Vollendung hineinmünden würde. Die absolute Exteriorität und Zukunft des Reiches Gottes ist niemals das immanente Resultat der Weltgeschichte. Vielmehr ist die historische Befreiung in dem Sinn Zeichen oder Analogie des Reiches Gottes, daß sie durch ihr systemveränderndes Aufbrechen der Totalität den eschatologischen Einbruch Gottes in diese Welt zeichenhaft vorwegnimmt. Im gleichen Sinn ist ja auch der Arme Ort der Epiphanie Gottes: nicht als immanentes Moment des Systems, sondern als meta-physischer Bruch mit diesem System, als an den Rand gedrängte, vom System ausgeschlossene Existenz und -positiv- als Sichausstrecken nach der endgültigen Befreiung.

Der Zeichencharakter historischer Befreiungen verhindert eine völlig undifferenzierte Gleichgültigkeit gegenüber jedwedem Gesellschaftsmodell. Der Wert einer Sozialordnung bemißt sich danach, inwieweit diese tatsächlich ein *Zeichen* des Reiches Gottes ist, inwieweit also in ihr die soziale Gerechtigkeit, die Freiheit und die personale Würde aller verwirklicht sind. Von daher erlaubt auch die theologische Perspektive durchaus historisch bestimmte gesellschaftliche und politische Optionen. Das bedeutet nicht, daß ein solcher Gesellschaftsentwurf verabsolutiert oder gar vergöttert wird. Wer sich gleichgültig gegen jedwedes gesellschaftliche Projekt verhält, weist sich damit letztlich nur als Komplize des gerade herrschenden Systems aus. Wer sich hingegen für ein befreiendes Gesellschaftsmodell engagiert, ohne dieses freilich zu verabsolutieren, kann damit die eschatologische Befreiung des Reiches Gottes zeichenhaft zur Darstellung bringen. Dussel ist bis

heute überzeugt davon, in diesem Sinne für ein sozialistisches Gesellschaftsmodell eintreten zu müssen.

4. Die Kirche als Institution prophetischer Befreiung

Der meta-physische Begriff von Kirche erschließt sich ebenfalls von der Exteriorität her. Sie ist als Zeichen des Reiches Gottes ins Herz der Totalität eingepflanzt mit der Bestimmung, diese Totalität subversiv aufzubrechen und sie für die Andersheit des Anderen und Gottes zu öffnen. Dussels Vision einer Kirche ist diejenige einer Gemeinschaft, die weder in sich selbst noch vor der Welt als geschlossenes System erscheint. Sie ist keine uniforme Totalität, kein zentralistisches System, sondern eine polyzentrische Weltgemeinschaft, die das Recht der verschiedenen Kulturen auf ihre eigene Andersheit und Exteriorität anerkennt. Sie bricht den Eurozentrismus, den Totalitäts- und Universalitätsanspruch der abendländischen Kirche, auf und läßt anderen kulturellen Formen des Christentums freien Raum zur gleichberechtigten Entfaltung. Sie ist zugleich eine *prophetische* Gemeinschaft, d.h. sie ist die Statthalterin der Exteriorität -Gottes, der Armen, der Unterdrückten, all derer, die innerhalb des Systems keine Stimme haben- und stellt sich ganz in ihren Dienst. Als prophetische Gemeinschaft ist sie zwar in der Welt, aber als deren kritisch-befreiender Stachel. Sie ist inkarniert in die Welt, aber sie ist nicht *von* der Welt, sondern von deren Exteriorität.

In einer *ontologischen* Ekklesiologie erscheint die Kirche selbst als ein System oder eine Totalität, in einer *meta-physischen* Ekklesiologie subsistiert sie soziologisch vom Anderen bzw. vom Volk her. Kirche als geschlossenes System oder Totalität verkörpert das Modell der *Christenheit*. Darunter ist eine umfassende kirchliche Totalität zu verstehen, die das Volk als abhängiges Moment ihrer selbst, als pädagogisches Objekt der institutionellen Systemintegration begreift. Die Kirche wird nicht vom Volk her, sondern das Volk von der kirchlichen Institution her definiert. Dabei sind die Beziehungen der Kirche zum Volk durch das System des Staates vermittelt.

Die Kirche bedient sich des Staates, um ihre Ansprüche durchzusetzen. Mit einem System der *Christenheit* haben wir es überall dort zu tun, wo das Christentum als Staatsreligion in Geltung ist. In einem solchen verschränkten staatskirchlichen System genießt die Kirche staatlich garantierte Privilegien: Sie errichtet mit Hilfe des Staates Institutionen. Sie läßt ihre Güter durch den Staat schützen. Sie bedient sich zur kirchlichen Sozialisation der staatlichen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen. Umgekehrt versieht sie den Staat mit religiöser Legitimation. Sie krönt Könige, segnet Herrscher, stellt den Armeen Militärkapläne zur Verfügung. Im System der *Christenheit* fügen sich das religiöse, das staatliche, das ökonomische und oft auch das militärische System zu einem einzigen, alles umfassenden Gesamtkomplex zusammen. Die Kirche waltet als ein systemimmanentes, funktionales Moment, als ideologischer Apparat dieser gesamtgesellschaftlichen Totalität. Deutlich zeigt sich das System der *Christenheit* im Anspruch einer *christlichen Zivilisation*. Hier erscheint das Christliche unverschleiert als ideologischer Kern einer historischen Zivilisation oder Kultur, so daß, wer diese bekämpft, sich *eo ipso* auch gegen die Kirche oder das Christliche überhaupt auflehnt.

Diesem System der *Christenheit* stellt Dussel eine Kirche des Volkes gegenüber. Diese Kirche versteht und strukturiert sich vom Volk, d.h. vom Anderen her. Das Wort des Anderen aus dem Jenseits des Systems, von wo aus das Wort Gottes sich meldet, ist gleichsam das meta-physische Strukturprinzip der Kirche. Die Beziehung der Kirche zum Volk ist hier nicht durch das System des Staates vermittelt, sondern allein durch das Offenbarungswort, das sowohl frohe Botschaft der Befreiung für die Armen als auch ethischer Aufruf zu Gerechtigkeit ist. Eine solche Kirche taugt nicht als legitimatorische Instanz für das herrschende Gesellschaftssystem. Als von der Exteriorität her definierte Größe verhält sie sich vielmehr systemkritisch.

Daß sich diese Kirche vom Volk her strukturiert, macht sie zu einer *basisgemeindlichen* Kirche. Denn in den Basisgemeinden artikuliert sich die Stimme des Volkes. Eine Kirche, die auf das Volk hört, hat in diesen Gemeinden ihr entscheidendes Strukturprinzip.

In seinen Basisgemeinden ist das Volk kirchliches Subjekt und nicht bloß pastorales Betreuungsobjekt.

5. *Meta-physische Kirchen- und Theologiegeschichte*

Auch die Kirchengeschichte möchte Dussel von der Exteriorität her neu schreiben. In den großen Monographien über die Weltgeschichte pflegt Lateinamerika vielfach bestenfalls am Rande, als Anhang oder Folgesatz vorzukommen. Das gilt auch für die meisten klassischen Werke der Kirchengeschichte. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein war die offizielle Kirchengeschichtsschreibung eurozentrisch, obwohl die lateinamerikanische Kirche heute zahlenmäßig größer ist als die europäische. Dussel fordert daher auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte eine Enttotalisierung der europäischen Totalität, ein Aufbrechen der Eurozentrik und deren Öffnung für die Exteriorität der Geschichte der anderen Kontinental- und Ortskirchen. Diese sollen einen gleichwertigen Platz im Rahmen einer polyzentrischen Weltkirche und im Verständnis ihrer Geschichte bekommen. Sie sollen in ihrer historischen Eigenwertigkeit und Würde, in ihrer Andersheit und kulturellen Selbstidentität anerkannt werden. Dabei geht es Dussel auch hier darum, die Geschichte *sub lumine oppressionis*, aus dem Blickwinkel des Anderen -der Armen und Unterdrückten und des einfachen Volkes- neu zu schreiben. Er möchte die Geschichte Lateinamerikas gleichsam von ihrer Rückseite her, aus der Perspektive der Exteriorität, neu rekonstruieren und beurteilen.

Diesem Ziel ist insbesondere die bereits erwähnte Buchreihe „*Historia General de la Iglesia en América Latina*“ (Allgemeine Kirchengeschichte Lateinamerikas) verpflichtet. Sie steht unter der Obhut der *Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte* (CEHILA: Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Dussel ist bekanntlich Mitbegründer und noch heute Präsident dieser Kommission. Die auf elf Bände geplante Kirchengeschichte ist ein ökumenisches Gemeinschaftsprojekt, das in vielen kontinentalen Versammlungen von Historikern vor-

besprochen und strukturiert worden ist. Als zentrale geschichtliche Interpretationskriterien sind vorgegeben, daß es sich um eine Historiographie aus der Sicht der *Armen* und aus *lateinamerikanischer* (d.h. nicht aus eurozentrischer) Perspektive handeln soll. „Diese Geschichte will das Leben, die Biographie der Kirche erzählen, um ihr ihre Gesten zugunsten der Armen und zugleich ihre Komplizenschaft mit den Mächtigen in Erinnerung zu rufen. Sie wird ihre Verdienste herausstreichen, aber ihre Sünden trotzdem nicht verbergen. Sie will kritisch, nicht apologetisch sein.“¹ Dussel hat selbst den Einführungsband dieser Reihe geschrieben. Es handelt sich um eine methodologisch-hermeneutische Grundlegung sowie um eine allgemeine Übersicht über die Kirchengeschichte Lateinamerikas im ganzen, in der er die zuvor dargelegten geschichtlichen Interpretationskriterien konkret zur Anwendung bringt. Es ist ein gründliches und eindrückliches Oeuvre über die Geschichte des lateinamerikanischen Kolonialchristentums geworden (nicht zu verwechseln mit der 1988 in Mainz erschienenen *Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, die ursprünglich auf eine Arbeit Dussels in den sechziger Jahren zurückgeht). Leider bricht das Werk aber nach über 700 Seiten abrupt ab. Behandelt wird nur die Zeit bis 1800.

Was ich bezüglich der Kirchengeschichte gesagt habe, gilt analog auch für die Theologiegeschichte. Das Problem der Eurozentrik stellt sich hier sogar noch akuter. Die abendländisch-lateinische Theologie hat sich über Jahrhunderte hinweg für die eigentliche Universaltheologie (*theologia perennis*) gehalten. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung ist darum nicht zuletzt mit dem Anspruch aufgetreten, die Totalität der abendländischen Theologie zu enttotalisieren. Mit denselben Interpretationskriterien, wie sie für die Kirchengeschichtsschreibung angewendet werden, hat Dussel darum auch eine kleine Theologiegeschichte Lateinamerikas aus befreiungstheologischer Sicht entworfen.²

¹E. Dussel, *Introducción general a la historia de la Iglesia in América latina*, Salamanca 1983, 12.

²E. Dussel, *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Freiburg/Schweiz 1989.

IV. DUSSEL UND LEVINAS

Dussels Denken ist in seinen Grundzügen nicht originell. Es versteht sich nur als eine lateinamerikanische Relecture des Werkes von *Emmanuel Levinas* (1906-1995), genauer gesagt, seines ersten Hauptwerkes *Totalité et Infini* (deutsch: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987). In diesem Kapitel soll darum versucht werden, Dussels Denken in dasjenige von Levinas einzuordnen. Um Levinas' Denken richtig zu verstehen, müssen wir seinen biographischen Hintergrund kennen. Levinas war Jude. 1906 in Litauen geboren, emigrierte er 1923 nach Frankreich. Er nahm in Straßburg das Philosophiestudium auf. 1928 und 1929 studierte er in Freiburg bei *Husserl* und *Heidegger*. Seine jüdischen Wurzeln prägten sein Denken in zweifacher Hinsicht. Einerseits realisierte er eine schöpferische Synthese von biblisch-prophetischer und philosophischer Denkweise. Sein Denken war gewissermaßen eine philosophische Artikulierung seines biblischen Glaubens und seiner jüdischen Erfahrung. Andererseits setzte es seine traumatischen Erfahrungen während des Nazi-Terrors voraus. 1939 wurde Levinas nämlich zum französischen Militärdienst einberufen. 1940 geriet er in deutsche Kriegsgefangenschaft. Er wurde in ein Lager für jüdische Gefangene in der Lüneburger Heide gesteckt. Die Bedingungen waren noch vergleichsweise erträglich. Seine Frau und seine Tochter konnten in einem Pariser Frauenkloster versteckt werden. Nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft erfuhr er, daß sämtliche der in Litauen verbliebenen Familienangehörigen von den Nazis umgebracht worden waren. Dieses irrationale, grausame Morden des fanatischen Antisemitismus wurde ihm seither zur bleibenden Herausforderung, neu und anders zu denken. Er lernte begreifen, daß der Nazi-Terror nicht bloß ein zufälliges Vorkommnis in der abendländischen Geschichte war, daß Intoleranz und Rassenwahn vielmehr die Folgen eines verkehrten Denkens sind. Wer den Anderen in seiner Andersheit nicht gelten

lassen kann, wer ihn nur bejahen kann, wenn er ihm gleich ist, ist bereits besessen von einer totalitären Ideologie. Genau dieses totalitäre Denkmuster aber glaubte Levinas in der Wurzel des abendländischen Denkens selbst erkennen zu können. Dieses Denken wollte er daher destruieren und in ein neues Denken verwandeln. Er suchte den totalen Bruch mit der abendländischen Denktradition als ganzer. Er hielt diese insgesamt für einen Irrweg, weil sie der unverfügbaren Transzendenz Gottes und des Mitmenschen nicht genügend Rechnung trage. Vor allem in der neuzeitlichen Wende zum Subjekt vereinnahmt das denkende Ich jede Andersheit und macht sie zu einem Moment seiner selbst. Demgegenüber ging es Levinas zutiefst darum, die Exteriorität, Einzigartigkeit, Unbegreiflichkeit und unverfügbare Freiheit des Anderen philosophisch zu retten. Im Anderen bin ich nicht bei mir selbst. Er ist radikal das, was ich nicht bin. Zwischen mir und ihm besteht ein Abgrund, ein Bruch, eine absolute Distanz. Er ist im Vergleich zu mir unendlich anders. Er ist mir vollkommen fremd. Er bleibt für mich ein unfaßbares Geheimnis.

In der personalen Begegnung ereignet sich zwar eine Nähe, aber diese ist zugleich unüberbrückbare Feme. Die Nähe des Nächsten hebt für mich die unendliche Distanz zu ihm nicht auf. Im Gegenteil: Je näher einander Personen kommen, desto ausgeprägter begegnen sie einander als Geheimnis. Die Nähe ist reine Unmittelbarkeit von Angesicht zu Angesicht. Sie geht jedem begreifenden Erkennen voraus.

Wegen der unüberbrückbaren Distanz zum Anderen gibt es für mich einen Zugang zu ihm nur durch dessen Selbstbekundung. Er läßt sich nicht in meinem Lichte sehen; er manifestiert sich vielmehr von sich selbst her. Er transzendiert auch meine Vorstellung, mein Bild, das ich mir von ihm mache, unendlich. Auch in seiner Offenbarung bleibt er für mich der Unbegreifliche und Unverfügbare. Das Wort, das er mir offenbart, ist sein Antlitz (visage). Dieses gebietet mir in seiner Verwundbarkeit: Du sollst nicht töten! In diesem gebieterischen Gesichtsausdruck offenbart sich mir das wahre Wesen des Anderen, seine absolute „Nacktheit“. Nacktheit bedeutet bei Levinas das Antlitz des Anderen als

Anderen, die Erscheinungsweise dessen, der mich auf unmittelbare Weise (und nicht vermittelt meiner Erkenntnisformen) anspricht. Nacktheit hat bei Levinas aber auch eine ethische Bedeutung: Der nackte Andere, der keinen Platz im System hat, ist der Fremde, der an meine Tür klopft, der Notleidende, der Schutzlose, die Witwe, die Waise, kurzum: der Arme und Schwache, der außerhalb der festgefügtten Ordnung steht.

Das anklagende und schutzlos sich entblößende Antlitz des Anderen nimmt mich unmittelbar in Anspruch und in Beschlag. Ich erfahre es als das, was mich unbedingt angeht. Es verwundet mich. Ich bin ihm unausweichlich ausgeliefert. Diese ethische Inanspruchnahme ist auf eine unmittelbare Weise selbstevident, denn das Faktum seiner Nacktheit läßt für mich keine Möglichkeit der Skepsis oder des Zweifels offen. Es appelliert an meine Verantwortung und verpflichtet mich kategorisch. In dieser Verantwortung für den Anderen werde ich auf meine letzte Wirklichkeit gebracht, die im unbedingten Sein-für-den-Anderen besteht. Erst in dieser Verantwortlichkeit bin ich unvertretbar ich selbst, durch niemanden und nichts ersetzbar. Meine höchste Bestimmung ist diese bedingungslose Disposition zum „Hier-bin-ich!“, mit der Abraham (Gen 22,1), Mose (Ex 3,4) oder Jesaja (Jes 6,8) auf den Ruf Gottes geantwortet haben.

Die Ethik nimmt bei Levinas -ähnlich wie bei *Kant*- den Rang einer *philosophia prima* ein. Meine ursprünglichste Erfahrung ist das Angesprochensein und In-Anspruch-genommen-Sein vom Anderen als Person. Diese Erfahrung geht jeder erkennenden Beziehung zu Objekten voraus. Das gegenständlich erkennende Ich ist selbst nicht die schlechthin ursprüngliche Realität; es setzt zu seinem Erwachen zu sich selbst die Begegnung mit dem Anderen voraus.

Levinas erläutert diese ethische Grundbestimmung des Menschen beispielhaft anhand der familiären Beziehungen, nämlich der erotischen Begegnung und der Befruchtung. Die erotische Mann-Frau-Relation ist keine Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern personale Begegnung. Das Kind ist die Frucht der erotischen Nähe und Befruchtung. Fruchtbarkeit ist bei Levinas eine zentrale Ka-

tegorie. Sie meint die schöpferische Bejahung des Anderen als Anderen. Das Kind ist weder eine Fortsetzung noch Eigentum der Eltern. Zwischen ihnen besteht derselbe Bruch und dieselbe unendliche Distanz, wie sie zwischen mir und dem Anderen bestehen. Die erotische Fruchtbarkeit der Eltern erzeugt ein radikal Anderes, eine reale Neuschöpfung.

Die Ethik ist auch die Grundlage für die *religiöse* Beziehung. Levinas deutet Religion als Rück-bindung (re-ligatio) an den Anderen. Wahre Religion ist unbedingtes Sein-für-den-Anderen. Wie der ebenfalls jüdische Religionsphilosoph *Franz Rosenzweig* ortet auch Levinas in der Verantwortung für den Nächsten die Einbruchsstelle, durch die Gott mir nahekommt. Er erschließt sich mir im ethischen Ruf des Armen, Fremden und Waisen, der von mir Gerechtigkeit fordert. Gottes Wort verweist mich auf meine Verantwortlichkeit für den Nächsten.

Die „Seinsweise“ Gottes ist die Exteriorität zu meiner Totalität. Aber Levinas versteht Gott nicht einfach als Verlängerung meines Nächsten. Vielmehr ist er noch einmal „ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet“¹. Gott wird mir nie zum Gegenüber, zum Du, wie es der Nächste für mich ist. Er ist radikal dritte Person, „Er auf dem Grund des Du“ (ebd. 107). Auch hier knüpft Levinas an Franz Rosenzweig an, der mit dem Gottesnamen *ER* den unendlichen Unterschied zwischen Offenbarung und gegenständlichem Erkennen ausdrücken wollte. Gott ist Er, weil er mich immer nur indirekt in seiner Spur, im Nächsten, anspricht. Er begegnet mir durch das Gesicht des erniedrigten und hilfsbedürftigen Anderen, der sich in seiner Not an mich wendet. In der Nähe zum Nächsten drückt sich die absolute Präsenz Gottes aus. Es gibt keine „Gotteserkenntnis“ außerhalb dieser ethischen Beziehung zum Anderen.

Dieser sehr geraffte Überblick über das Denken von Levinas zeigt

¹E. Levinas, Gott und die Philosophie, in B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg 1981, 81-123.108.

sehr deutlich dessen Leitfunktion für Dussel. Dieser hält Levinas zugute, er habe ihn „aus dem ontologischen Schlummer geweckt“², er habe meisterhaft die Ursprünglichkeit und den Geheimnischarakter der personalen Beziehung von Angesicht zu Angesicht herausgearbeitet und den Anderen als unverfügbare Epiphanie oder Spur Gottes gedacht. Aus lateinamerikanischer Sicht müsse aber Levinas weiterentwickelt werden. Levinas beschreibe die Exteriorität des Anderen noch zu phänomenologisch und zu wenig von einer politischen Ökonomie her. Bei ihm erscheine der Andere nie als Indio, Afrikaner oder Asiate bzw. als Lateinamerika, Afrika oder Asien. Gerade aus lateinamerikanischer Sicht müsse der ethische Ruf des Anderen, der Armen und Unterdrückten, auch in seinen *strukturellen* Zusammenhängen -im Kontext systematisch produzierter Verarmung und Ausbeutung- und in gesellschaftsverändernder Absicht sozialanalytisch und sozialgeschichtlich interpretiert werden. Da dieser Aspekt bei Levinas ausfalle, vermöge er auch keinen Weg zu zeigen, auf dem die herrschende Totalität auf eine neue Ordnung, auf eine neue, analoge Totalität hin, die von der Exteriorität her zu konstruieren ist, überwunden werden könne.

Der größte Unterschied zwischen Dussel und Levinas betrifft aber ein Erkenntnisproblem. Dussel wirft Levinas nicht ohne Grund vor, seiner Darstellung der Unmittelbarkeit der Begegnung von Angesicht zu Angesicht würden die Vermittlungen fehlen. Er könne nicht deutlich machen, wie im Hören auf den Anderen dessen Stimme überhaupt verstanden werden könne. Die Wirklichkeit des Anderen werde von ihm *äquivok* gedacht. Levinas lehnt nämlich -im Unterschied zu Dussel- den Analogiegedanken ab, weil dieser einen alles übergreifenden Seinszusammenhang und also eine letzte Totalität zwischen mir und dem Anderen voraussetze. Wenn aber der Andere *absolut* und *schlechterdings in jeder Hinsicht* anders und unbegreiflich wäre, so müßte seine Stimme für mich in der Tat schlechthin unverständlich bleiben. Er wäre dann überhaupt nicht denkbar und sagbar. In dieser Beziehung führt Dussels

²E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, aaO. 13.

Analogielehre zweifellos über Levinas hinaus. Im übrigen aber bleibt Dussels Denken ganz im Rahmen von Levinas, wie er uns in seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* begegnet. Es stellt eine historisch-gesellschaftliche Konkretisierung und eine kontextuelle *Relecture* des von Levinas entwickelten Denkens in lateinamerikanischer Perspektive dar.

V. DIE NEUENTDECKUNG VON MARX

Seit etwa 1980 macht sich bei Dussel immer deutlicher eine Hinwendung zu *Karl Marx* bemerkbar. Es wäre allerdings verfehlt, von einer „Wende von Levinas zu Marx“ zu sprechen. Es geht eher um eine *Ergänzung* von Levinas durch Marx. Denn die zentralen Ideen und Kategorien von Levinas (Exteriorität, Andersheit, Nähe von Angesicht zu Angesicht, Primat der Ethik, Verantwortung) bestimmen weiterhin Dussels Denken.

Bemerkenswert ist, daß Dussels positive Marxrezeption bis heute den Zusammenbruch der meisten der real existierenden sozialistischen Gesellschaftssysteme überdauert hat. Bei uns mag dies in weiten -wohl nicht zuletzt in akademischen- Kreisen vielleicht eher peinlich berühren und da und dort bestenfalls noch ein überlegenes Kopfschütteln auslösen, verbunden mit der süffisanten Feststellung, daß da wieder einmal ein Lateinamerikaner mit der Entwicklung der Zeit nicht ganz Schritt zu halten vermag. Was immer man von Dussels ungebrochenem Bekenntnis zu Marx letztlich halten mag -das mindeste, was man hier erwarten darf, ist, daß man selbst einen geschichtsdarwinistisch offenbar erledigten Marx nicht einfach mit eingeschliffenen Schlagwörtern abtut, sondern die Auseinandersetzung argumentativ führt.

Dussels Einstellung zu Marx hat sich im Laufe seines Lebens und Denkens markant gewandelt. In den siebziger Jahren hatte er in Marx noch einen typischen Vertreter des ontologischen Diskurses gesehen. Er habe die Grenzen der europäischen Moderne nicht zu überschreiten vermocht. Er habe das alles begründende „*Ich denke*“ bloß auf das ökonomische „*Ich arbeite*“ hin übersetzt. Er privilegiere die gegenständliche Subjekt-Objekt-Beziehung (Mensch-Natur-Beziehung) gegenüber der personalen Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“. Damit sei er letztlich derselben Logik der Totalität gefolgt wie die gesamte neuzeitliche Subjektontologie von Descartes bis Hegel. Der dialektische Materialismus sei dasselbe wie das System des Hegelschen Idealismus, nur mit anderen

Vorzeichen. Beide Denksysteme seien derselben dialektischen Totalitätslogik verhaftet. Beiden fehle die Kategorie der Exteriorität. Marxens Totalitätsdenken zeige sich nicht zuletzt in seiner eurozentrisch verengten Wahrnehmung des Kapitalismus, die ihn daran gehindert habe, die Nord-Süd-Problematik umfassend zu thematisieren. Er begreife das Wesen des Kapitalismus nur von der europäischen Totalität aus. Die Andersheit des Nicht-europäischen komme bei ihm nicht vor.

Dieses Urteil über Marx wird nun in den achtziger Jahren grundlegend revidiert, und zwar nach einem gründlichen Studium der Marxschen Werke, dem sich Dussel mit großem Fleiß und enormer Akribie hingegeben hat. Wie ist dieses plötzlich erwachte Interesse für Marx zu erklären? Dussel selbst verweist auf seine persönlichen Erfahrungen. Nachdem er *de facto* aus Argentinien vertrieben worden war, mußte er im mexikanischen Exil seine Erfahrungen erst einmal durch Reflexion verarbeiten und seine Gedanken neu ordnen. Aus der Distanz erschien ihm das argentinische peronistisch-populistische Projekt zutiefst fragwürdig und ambivalent. Irgendwie bedurfte es da einer tiefgreifenden philosophischen Abrechnung mit diesem Irrweg, der in eine gefährliche Sackgasse zu führen drohte. In gewissem Sinn war es auch eine Abrechnung mit bestimmten zweideutigen Positionen von Dussel selbst. Zwar bestreitet Dussel nachdrücklich, jemals eine populistische Position vertreten zu haben. Aber ihm wurde doch bewußt, daß er die Kategorie des Volkes deutlicher klären müsse, da es nicht angehe, die nationale Bourgeoisie undifferenziert mit dem verarmten Volk zusammen als Subjekt der Befreiung zu fassen. Außerdem sah er sich gerade von *orthodox-marxistischer* Seite doch immer wieder in eine populistische Ecke geworfen. Die orthodoxen Marxisten störten sich *grundsätzlich* an Dussels Schlüsselbegriff des *Volkes*; sie hielten nur die Kategorie der *Klasse* für angemessen. *Sie* wollte er nun widerlegen, indem er *mit* Marx gegen die (dogmatischen) Marxisten antreten würde.

Vor diesem Hintergrund begann Dussel, sich in die Marxschen Schriften zu vertiefen. Im Laufe der Jahre resultierte daraus eine umfangreiche Analyse und Exegese von Marx.¹ Sie stellt zugleich

eine *Relecture* von Marx im Lichte des befreiungsphilosophischen Denkens dar. Dussel versucht „gegen die gesamte Tradition der Interpretation von Marx“² nachzuweisen, daß Marxens Werk, auch und gerade sein Hauptwerk, „*Das Kapital*“, eine Ethik, und zwar eine *Befreiungsethik* sei. Es gebe bei Marx -zumindest implizit- einen Primat des Ethischen. Denn seiner Beschreibung des Lohnarbeitsverhältnisses lägen weitreichende ethisch-anthropologische Voraussetzungen zugrunde, deren er sich selbst zwar nicht immer hinreichend bewußt sei, die Dussel aber um so mehr freizulegen und aufzuweisen bemüht ist. Insbesondere glaubt Dussel, bei Marx die Kategorie der Exteriorität entdeckt zu haben. Anders als er früher angenommen hatte, bewege sich Marx nicht innerhalb der Logik der Totalität. Vielmehr kritisiere er diese Logik vom Standpunkt der Exteriorität aus, aus der Perspektive derer, die von den herrschenden Verhältnissen unterdrückt und ausgebeutet werden.

Die grundlegende ethische Voraussetzung des Marxschen Denkens ist nach Dussel der Rückbezug aller ökonomischen Mechanismen auf das lebendige Subjekt der Arbeit. Marx legt seiner Kapitalismuskritik der Sache nach das ethische Prinzip der Achtung der Würde der Person zugrunde. Sein fundamentales Inter-

¹Neben zahlreichen Artikeln in Fachzeitschriften vor allem: *Filosofía de la producción*, Bogotá 1984; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de 61-63*, México 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de „El Capital“*, México 1990; *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993. -Als deutschsprachige Einführung in Dussels Marxverständnis empfehlenswert: E. Dussel, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: I. Ellacura/J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 99-130; ders., *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988, bes. 118ff. Vgl. auch folgende Sekundärliteratur: H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien 1992, 135ff; ders., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Diss.phil., Wien 1994, 241-252; R. Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994, 272-295; B. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, 132-138, 337-344.

²E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, aaO. 365.

esse ist das Subjektwerden des Menschen. Entscheidend ist hier der Begriff der „lebendigen Arbeit“. Diese steht bei Marx für die Würde der menschlichen Person, für die Exteriorität und schöpferische Freiheit des arbeitenden Subjekts. Damit verbirgt sich hinter dem Begriff der „lebendigen Arbeit“ implizit die Kategorie der Exteriorität.

Vollends deutlich wird Marxens Position der Exteriorität, wenn er als letzten Horizont und Bezugspunkt seiner Ökonomiekritik das „Reich der Freiheit“ bestimmt. Von diesem Ziel her kritisiert Marx die Verneinung des Anderen als Anderen, des Arbeiters als Person, wie sie in der kapitalistischen Warenproduktion begründet ist. Dussel deutet dieses „Reich der Freiheit“ als ökonomische Entfaltung bzw. als leibhaftig-materielle Dimension der personalen Nähe von Angesicht zu Angesicht.

Das Kapital existiert als Totalität, welche die Person des Anderen -des Arbeiters- zu einer bloßen Ware verdinglicht und entfremdet. Der Arbeiter ist das Andere des Kapitals. Er gilt nichts gegenüber der Totalität des Kapitals. Dieses betrachtet ihn als Moment seiner selbst. Es beraubt ihn seiner Exteriorität und Personalität. Im kapitalistischen Kauf der Arbeitskraft wird die humane Dimension der Arbeit als Akt menschlicher Freiheit verneint. Die Person des Menschen wird als bloßes Mittel für den Produktionsprozeß gebraucht. Die Logik des Kapitals ist der Profit, d.h. die eigene Ausdehnung und Vermehrung auf Kosten des „Anderen“, nämlich der menschlichen Arbeitskraft und damit der Person des Arbeiters. In seinem Totalisierungsdrang eignet sich das Kapital dieses Andere und den von ihm produzierten Mehrwert an. Denn nach der Marxschen Arbeitswerttheorie ist allein die „lebendige Arbeit“ -die Person des Arbeiters, seine Freiheit, Subjektivität und Leiblichkeit- und nicht etwa irgendeine produktive Selbsttätigkeit des Kapitals die wertschöpfende Quelle. Der Wert eines Produktes ist nichts anderes als das im Produkt vergegenständlichte Leben des Arbeiters.

Die Verdinglichung der wertschaffenden Arbeit durch Lohnarbeit und Warentausch ist die allem Übel zugrundeliegende Logik ausbeuterischer Gesellschaftsverhältnisse, die eigentliche strukturel-

le Grundsünde. Unter den Bedingungen der kapitalistischen Totalität verschärfen sich diese Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung. Die private Aneignung des Mehrwerts im Verwertungsprozeß des Kapitals beutet das Leben der Arbeitenden aus, und das Kapital macht sich zum Götzen, zum Moloch, dem das Leben der Arbeitenden geopfert wird. Aus der Logik dieser strukturellen Ursünde erklären sich nach Dussel letztlich auch die strukturelle Abhängigkeit der Peripherien, die hoffnungslose Verschuldung der Entwicklungsländer oder die Ausdehnung der transnationalen Konzerne.

Aus der radikalen Kritik an der Verdinglichung und Ausbeutung der Person läßt sich nach Dussel jedenfalls deutlich schließen, daß der Marxschen Ökonomiekritik zumindest implizit die folgende ethische Forderung zugrunde liegt: „Gebrauche die Person nie als Mittel, sondern immer nur als Zweck.“³ Dieser kategorische Imperativ ist das eigentliche Grundprinzip der Ethik bei Marx.

Damit befindet sich Marx nach dem Urteil Dussels in vollkommener Übereinstimmung mit seiner eigenen Befreiungsethik. Er hat die meta-physische Nähe von Angesicht zu Angesicht in ökonomischer Hinsicht konkretisiert und erweitert. Da der Mensch leiblich verfaßt ist und materielle Grundbedürfnisse zu befriedigen hat (Essen, Trinken, Wohnung, Kleidung usw.), ist die personale Nähe erst als *ökonomische* Beziehung geschichtlich konkret. Unter *Ökonomie* versteht Dussel jene Form der Beziehung zwischen Personen, die durch ein Produkt vermittelt ist. Eine ökonomische Tätigkeit ist z.B. dann gegeben, wenn ich jemandem etwas überreiche, schenke, verkaufe oder kaufe, wenn ich ihm zu essen oder zu trinken gebe, wenn ich ihn beraube oder entlohne. Je nachdem, welcherart diese Beziehung ist, sprechen wir von einer erotischen, pädagogischen, politischen oder religiösen Ökonomie.

Zweifellos hat Marx wesentlich zur ökonomischen *Konkretisierung* der Dusselschen Meta-physik beigetragen. Trotzdem halte ich es - wie eingangs dieses Kapitels schon gesagt- für übertrieben, deswegen von einer „fundamentalen Wende in Dussels philosophi-

³E. Dussel, *El último Marx*, aaO, 360.

scher Position"⁴ zu sprechen, wie *Raúl Fonet-Betancourt* dies tut. Es gibt eine Wende in Dussels Marxverständnis, aber keine Wende in Dussels Meta-physik der Andersheit oder der Exteriorität. Letztere bildet nach wie vor die Grundlage seines Denkens. Daß er auch bei Marx die Kategorie der Exteriorität entdeckt, bedeutet gerade keine Wende seines Denkens, sondern dessen Fortsetzung mit Marxschen Kategorien. Von daher erscheint mir auch die Rede von einem Weg Dussels „von Levinas zu Marx“⁵ problematisch, da sie suggeriert, Dussel habe mit seiner Hinwendung zu Marx Levinas hinter sich gelassen. Dagegen kann -diesmal mit Fonet-Betancourt- festgehalten werden, daß Dussel seine ursprüngliche Ablehnung von Marx zugunsten einer sachlichen Konvergenz von Levinas und Marx aufgegeben hat. Von daher konnte Dussel auch unterstellt werden, seine Marxinterpretation sei letztlich nur ein Spiegelbild seines eigenen Denkens⁶, oder gar, er versuche, „aus Marx einen Dusselianer zu machen“⁷. Jedenfalls stellt Dussels ethische Marxdeutung „zweifelloso ein kühnes Experiment dar“⁸, und sie ist -wie zu erwarten war- auch nicht unwidersprochen geblieben.

Aufgrund seines neuen Marxverständnisses hat Dussel die oben schon angesprochene Revision bzw. Präzision des Verhältnisses zwischen Dialektik und Analektik vorgenommen. Bekanntlich hatte er früher Dialektik als die Methode der Ontologie der Totalität und Analektik als die Methode der Meta-physik der Andersheit oder Exteriorität definiert. Analektik und Dialektik waren also zwei

⁴R. Fonet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz 1994, 275.

⁵So ebenfalls R. Fonet-Betancourt. *Ein anderer Marxismus?*, aaO. 273, 276; ders., Einleitung. in: E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 5-9.9.

⁶Vgl. E. R. Moros-Ruano, *The Philosophy of Liberation of Enrique D. Dussel: An Alternative to Marxism in Latin America?*, Ann Arbor (Michigan) 1984, 209; H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien 1992, 143; ders., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Diss.phil., Wien 1994, 241, 243.

⁷O. Schutte, *Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics*, in: *The Philosophical Forum* 22 (1991) 270-295.278.

⁸H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung*, aaO. 251 Anm 336.

ganz gegensätzliche, einander ausschließende Methoden. Vor diesem Hintergrund verstand er auch die Marxsche Dialektik als eine typische Bewegung im Horizont einer geschlossenen Totalität. Durch sein Neulesen der Marxschen Schriften machte nun Dussel aber die Entdeckung, daß die Grundstruktur der Marxschen Dialektik identisch sei mit seiner eigenen Konzeption der Analektik. Indem Marx methodisch von der positiven Wirklichkeit des Arbeiters als Person ausgehe, denke er in Tat und Wahrheit vom meta-physischen Standpunkt der Exteriorität aus. Seine Dialektik sprengt gerade den ontologischen Zusammenhang der Totalität. Sie folge der radikal systemkritischen Logik der Andersheit.

Seit dieser Entdeckung hat Dussel die Unterscheidung zwischen Dialektik und Analektik in die Dialektik selbst verlegt. Er unterscheidet nunmehr zwischen einer positiven und einer negativen Dialektik. Was er früher generell als Dialektik beschrieb, schränkt er nun auf die *negative* Dialektik ein, während Analektik zu einem *Moment* der *positiven* dialektischen Methode wird. Er spricht also nicht mehr von einer eigenständigen analektischen Methode im Gegensatz zur Dialektik, sondern von einem analektischen Moment der positiven Dialektik. Unter einer *positiven* Dialektik versteht er jene Methode, die ursprünglich von der Exteriorität ausgeht. Dahinter steht Dussels Erkenntnis, daß die Marxsche Dialektik nicht einfach bloß die auf den Kopf gestellte Hegelsche Dialektik ist. Vielmehr setzt Marx methodisch ganz anders an als Hegel. Er sprengt die Totalität der Hegelschen Ontologie, und zwar von der Exteriorität her. *Hegel* beginnt seine Logik mit dem Sein und schreitet von da aus fort in immanenter Selbstentfaltung. *Marx* dagegen setzt beim Nichtsein jenseits des Seins, bei der schöpferischen Freiheit an. Nach Dussel folgt hier Marx methodisch nicht Hegel, sondern *Schelling*, indem er Schellings Transzendenz der Exteriorität bzw. der schöpferischen Freiheit ökonomisch auf die schöpferische Arbeit beziehe.

VI. DISKUSSION MIT DER DISKURSETHIK

In den letzten Jahren ist Dussel verstärkt in die Diskussion mit der Diskursethik eingetreten. Bisher kam es insgesamt zu fünf gemeinsamen Tagungen von Vertretern der Befreiungsethik und der Diskursethik: nämlich in Freiburg i.Br. (1989), Mexiko-Stadt (1991), Mainz (1992), Sao Leopoldo (Brasilien, 1993) und Eichstätt (1995).¹ An fast allen dieser Dialogveranstaltungen war *Karl-Otto Apel*, einer der Begründer der Diskursethik, persönlich anwesend. Um Dussels Position gegenüber der Diskursethik erläutern zu können, wollen wir uns im folgenden zunächst den Grundlagen der Diskursethik zuwenden.

Die Diskursethik wird bei uns vor allem von *Karl-Otto Apel* und *Jürgen Habermas* repräsentiert.² Da Enrique Dussel die Diskussion

¹Die Referate der bisherigen Dialogtagungen sind dokumentiert in R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika“*, Aachen²1993 (erstmalig 1990); ders. (Hg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik? Dokumentation des Seminars: Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Süd-Konflikt*, Aachen 1992; ders. (Hg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*, Aachen 1993; ders. (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994; ders. (Hg.), *Armut, Ethik, Befreiung. Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive*, Aachen 1996. -Die Positionen Dussels gegenüber der Diskursethik sind in diesen Sammelbänden dokumentiert. Vgl. außerdem E. Dussel, *Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der „Diskursethik“ und der „Philosophie der Befreiung“*, in: A. Dorschel u.a. (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt a.M. 1993, 378-396; ders., *Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik*, in: E. Arens (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg 1995, 113-137. -Vgl. auch E. Arens, *Befreiungsethik als Herausforderung*, in: *Orien*. 55 (1991) 193-196; ders., *Der Ort der Religion. Theologische Anmerkungen zur Debatte zwischen Diskursethik und Befreiungsphilosophie*, in *Orien*. 58 (1995) 113-118; H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Diss.phil., Wien 1994.

²Vgl. vor allem K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: Sprachanalytik,

hauptsächlich mit Apel geführt hat, beschränke ich mich hier im wesentlichen ebenfalls auf Apel. Genauso wie Dussels Befreiungsethik hat auch Apels Diskursethik einen biographisch bedingten Anlaß. Sie setzt einerseits die Erfahrung der Erschütterung traditioneller Sicherheiten und Normgeltung durch die Modernisierungsprozesse, andererseits das Erlebnis der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus voraus.³ Beide Erfahrungen zertrümmerten die bisherigen traditionellen, kulturell abgesicherten Gewißheiten. Beide machten es unmöglich, Moral weiterhin auf Autorität und Gehorsam zu gründen oder durch Berufung auf Tradition zu legitimieren.

Verschärft wurde das Problem der Begründung praktischer Normen zusätzlich durch die modernen Wissenschaftstheorien, vor allem durch den Positivismus. Weithin galt es als völlig ausgemacht, daß ethische Prinzipien oder Normen für praktisches Handeln gar nicht begründbar seien. Aus dem, was *ist*, lasse sich schlechthin kein objektiver, d.h. intersubjektiv gültiger *Sollensanspruch* begründen. Ethik sollte daher gänzlich aus dem Bereich der Wissenschaft exkommuniziert werden.

Mit dieser Haltung konnte und wollte sich Apel aber nicht abfinden. Daß ethische Werturteile samt und sonders nur Sache unwissenschaftlicher subjektiver Entscheidungen oder gar Beliebigkeit sein sollen, das erschien ihm geradezu unmoralisch. Denn Apel war nicht entgangen, daß sich die großen ethischen Probleme eigenartigerweise um so mehr zuspitzten, je mehr sich die Wissenschaft daran machte, die Welt zu beherrschen. Durch die globale Ausbreitung der modernen Technik ist die Menschheit als ganze

Semiotik, Hermeneutik; Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973; ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988; ferner die Beiträge Apels in den oben erwähnten, von R. Fornet-Betancourt herausgegebenen Dokumentationsbänden; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981; ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983; ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984; ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991.

³Vgl. W. Reese-Schäfer, Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg 1990, 15-17.

immer drängender mit den Folgen und Nebenfolgen der industriellen Zivilisation konfrontiert worden. Die atomare Bedrohung und die ökologische Krise erwiesen sich als ungelöste ethische Probleme, die das Überleben der Menschheit als ganzer in Frage zu stellen begannen. Und da die Folgen und Nebenfolgen dieser Entwicklung globale Auswirkungen angenommen haben, rufen sie nach globalen Lösungen, nach einer Ethik im Weltmaßstab, d.h. nach universal gültigen ethischen Prinzipien. Das also war das Dilemma, vor das sich Apel gestellt sah: Einerseits bestritten moderne Wissenschaftstheorien jede Möglichkeit der rationalen Begründung allgemeingültiger ethischer Geltungsansprüche, andererseits erwies sich die Anerkennung allgemeingültiger ethischer Grundsätze je länger je mehr als eine Überlebensfrage der Menschheit. Angesichts des moralischen Skeptizismus suchte Apel nach einer wissenschaftlich tragfähigen Letztbegründung ethischer Prinzipien.

Dabei war sich Apel dessen bewußt, daß eine Rückkehr zu traditionellen Formen der Normenbegründung definitiv nicht mehr möglich war. Alles andere wäre ein Rückfall hinter das Niveau der modernen Aufklärung gewesen. In diesem Zusammenhang war *Lawrence Kohlbergs* Stufentheorie der Entwicklung des moralischen Urteilens wichtig geworden.⁴ Kohlberg unterscheidet bekanntlich sechs Stufen der moralischen Entwicklung, die sich auf drei Ebenen vollziehen: auf der präkonventionellen, der konventionellen und der postkonventionellen, autonomen Ebene. Auf der *präkonventionellen* Ebene ist moralisches Handeln straf- und gehorsamsorientiert (erste Stufe) oder bedürfnisorientiert (zweite Stufe). Im ersten Fall orientiert sich das Handeln an der Belohnung bzw. Strafvermeidung, im zweiten Fall an der Befriedigung eigener, allenfalls auch fremder Bedürfnisse („Wie du mir, so ich dir“). Auf dem *konventionellen* Niveau richtet sich der Mensch nach den Erwartungen der eigenen Gruppe. Man orientiert sich an dem, was anderen gefällt, am Bild des „guten Jungen“ bzw. des „netten

⁴Vgl. den Sammelband L. Kohlberg. Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a.M. 1994.

Madchens“ (dritte Stufe), oder an Gesetz und Ordnung, am pflichtgemäßen Handeln (vierte Stufe). Auf dem *postkonventionellen, autonomen oder prinzipienorientierten* Niveau zeigt sich ein deutliches Bemühen, moralische Werte und Normen unabhängig von der Autorität bestimmter Gruppen oder Personen anzuerkennen. Das Handeln orientiert sich an Begriffen allgemeiner Rechte des Individuums (fünfte Stufe) oder an universalen ethischen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Reziprozität („Was du nicht willst, daß man dir tu“, das füg auch keinem andern zu“), Gleichheit und personale Würde aller Menschen (sechste Stufe).

Für Apel war es klar, daß sich vernünftigerweise nur ethische Prinzipien im Sinne einer *postkonventionellen, autonomen oder prinzipienorientierten* Moral als allgemeingültig begründen ließen. Denn nur auf diesem Niveau wird moralischen Werten und Normen wirklich universale Geltung -unabhängig von der Autorität bestimmter Gruppen oder Personen- zuerkannt. Nur hier genügen die ethischen Prinzipien dem Kriterium, logisch umfassend, allgemeingültig und konsistent zu sein. Wir werden sehen, daß die Universalisierbarkeit im Verständnis der Diskursethik das entscheidende Wahrheitskriterium für ethische Normen ist.

Zur Begründung allgemeingültiger ethischer Prinzipien und Normen benützt Apel gleichsam die Waffen derjenigen, welche die Möglichkeit einer solchen Begründung rundweg verneinen: der Rationalisten und Szientisten. Er macht den wissenschaftlichen oder argumentativen Diskurs selbst zum Prinzip der Letztbegründung der Ethik. Die Situation der Argumentation selbst ist rational nicht hintergebar. Wer den Anspruch erhebt, rational zu sein, muß argumentieren. Apels Begründungsstrategie ist gleichsam eine Transzendentalanalyse: Er reflektiert auf die allgemeinen und notwendigen Bedingungen, die jeder Argumentierende immer schon mitgesetzt und anerkannt haben muß, wenn er überhaupt argumentieren will. Er fragt -mit anderen Worten- nach den Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation bzw. einer intersubjektiven, dialogischen Verständigung. Er versucht reflexiv freizulegen, was in jedem rationalen Akt notwendig und unausweichlich immer schon vollzogen wird. Es handelt sich um

Voraussetzungen, die man nicht bestreiten kann. Wer sie leugnen wollte, müßte sie im Akt des Leugnens selbst noch einmal voraussetzen, d.h. er würde sich im Leugnen dieser Bedingungen selbst widersprechen. Durch den Aufweis eines solchen „performativen Selbstwiderspruchs“ will Apel darum auch die größten Moralskeptiker des Tatbestandes überführen, daß auch sie -sofern sie überhaupt argumentieren- immer schon die Geltung bestimmter grundlegender ethischer Prinzipien und Normen anerkannt haben. Gerade die strengsten Rationalisten, die sich einzig und allein an die Regeln der Wissenschaftlichkeit halten wollen, *können* nach Apel gar nicht anders als die allgemeine Gültigkeit solcher ethischer Grundnormen anerkennen, da sie zu den elementaren Spielregeln jedweder argumentativen Verständigung gehören. Welcherart ist nun dieses ethische Apriori des argumentativen Diskurses? Nach Apel liegt jeder Argumentation, die auf allgemeines Einverständnis (Konsens) aller vernünftigen Diskursteilnehmer abzielt, eine Ethik der Demokratie und der solidarischen Verantwortung zugrunde. Wer sich auf Argumentation einläßt, verpflichtet sich, nicht auf autoritären Befehl hin oder durch äußeren Zwang, ohne offenen oder versteckten Druck auf die anderen, sondern allein kraft eines in freier Kooperation erzielten Konsenses aller Kommunikationspartner Wahrheit festzulegen. Ein argumentativer Diskurs darf niemals eine durch irgendwelche Form von Gewalt oder Zwang verzerrte Kommunikation sein. Wer argumentiert, muß offen sein für die Argumente und Gegenargumente von Andersdenkenden und allen argumentierfähigen Beteiligten das Recht zugestehen, angehört zu werden, Argumente vorzubringen, Geltungsansprüche zu stellen oder zu kritisieren. Das aber heißt: Er anerkennt das Prinzip der individuellen Freiheit und der gleichen Rechte für alle (Gerechtigkeitsprinzip) ohne Ansehen der Person. Er muß die übrigen Diskursteilnehmer als prinzipiell gleichberechtigte, zurechnungs- und wahrheitsfähige Personen und freie Vernunftwesen achten. Jeder ernsthaft Argumentierende greift damit -zumindest kontrafaktisch- auf ideale Kommunikationsverhältnisse vor, in denen es keinen Zwang und keine Sonderprivilegien für bestimmte Parteien oder

Interessengruppen gibt. Er bejaht implizit das Prinzip der Chancengleichheit, der Herrschafts- und Gewaltfreiheit, der wechselseitigen unbedingten Anerkennung als Subjekte, der Wahrhaftigkeit (nicht lügen, nicht täuschen). Selbst wer beim Argumentieren lügen und betrügen will, muß zumindest den äußeren Schein erwecken, als würde er diese ethischen Grundprinzipien anerkennen. Denn die Lüge funktioniert ja nur, wenn sie nach den Regeln der Wahrheitsbehauptung vorgetragen wird.

Der argumentative Diskurs ist aber nicht nur Letztbegründungsprinzip der Diskursethik, sondern auch das Medium der Begründung konkreter Normen und Maximen für das Handeln. Normen sind gültig, wenn sie argumentativ gerechtfertigt werden können, d.h. wenn sie die freie Zustimmung aller Beteiligten finden können. Die fundamentalste Norm ist die Pflicht zur argumentativen Verständigung, d.h. zur Lösung von Problemen durch den Konsens aller potentiell Betroffenen. Konflikte zwischen Bedürfnissen und Interessen sollen nicht durch Zwang und Gewalt, sondern allein durch das Gewicht der Argumente, ohne Ansehen der Person, beigelegt werden. Jeder Diskursteilnehmer darf nicht bloß seine eigenen, partikularen Interessen vertreten, sondern muß sich in den Standpunkt aller Betroffenen hineinversetzen und deren freies Einverständnis zu erreichen suchen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich theoretische und praktische Diskurse kaum. Beide beanspruchen Allgemeingültigkeit, d.h. beide zielen auf allgemeines Einverständnis (Konsens) aller vernünftigen Diskursteilnehmer. Beiden liegt also als Wahrheitskriterium das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit zugrunde. Entscheidend für die Gültigkeit einer Norm oder Maxime ist mithin ihre Universalisierbarkeit. Alle potentiell Betroffenen müssen ihnen zustimmen können. Begründungsprinzip ist also die regulative Idee einer universalen Verständigung und Konsensfähigkeit. Wir haben es hier mit der diskursethischen Variante des Kantischen Universalitätsprinzips zu tun. Bekanntlich hat *Kant* den kategorischen Imperativ so formuliert: „*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.*“ In der Diskursethik lautet dieses Prinzip so: *Handle so, daß die Fol-*

gen und Nebenfolgen einer Norm, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können. Sittliche Normen dürfen also nicht bloß die Sonderinteressen einer bestimmten Gruppe, Rasse, Klasse, Nation oder eines Geschlechts reflektieren. Sie müssen vielmehr offen sein für einen universalen Konsens. Nur wenn sie dieses Testverfahren bestehen, dürfen sie als gerechtfertigt und begründet gelten.

Ähnlich wie Kant stellt also die Diskursethik nur ein *formales* Wahrheitskriterium für konkrete Handlungsnormen bereit. Diese werden mit Hilfe formaler Verfahrensregeln begründet. Eine Norm ist richtig, d.h. allgemeingültig, wenn sie das formale Prüfungsverfahren der universalen Zustimmung bestanden hat (bzw. bestehen könnte). Die Diskursethik sagt nicht, welches Handeln in welcher Situation sittlich geboten ist. Sie delegiert alle inhaltlichen Normen an praktische Diskurse, wo sie von den Betroffenen selbst gerechtfertigt werden müssen.

Wenn wir nun die hier charakterisierten Grundzüge einer Diskursethik mit Dussels Befreiungsethik vergleichen, so springen sofort einige grundlegende Gemeinsamkeiten in die Augen. Beide Ethiktheorien betonen die unbedingte Achtung der Würde und der Freiheit der Person. Beide sind zutiefst herrschaftskritisch und schließen die Anwendung von Zwang und Gewalt aus. Beide verstehen: sich als eine Ethik der Solidarität.

Und doch gründen Diskursethik und Befreiungsethik auf ganz unterschiedlichen ethischen Theorien. Das fängt schon damit an, daß beide in einem völlig verschiedenen Kontext geboren worden sind. Ausgangspunkt der Diskursethik ist die wissenschaftlich motivierte Skepsis, die an der Möglichkeit rationaler Begründung moralischer Urteile zweifeln läßt. Ausgangspunkt der Befreiungsethik ist dagegen der Skandal, daß großen Bevölkerungsmehrheiten in der Dritten Welt kein menschenwürdiges Leben möglich ist, während gleichzeitig eine Minderheit der Weltbevölkerung den größten Teil der Ressourcen, des Wohlstandes und der Macht für sich allein beansprucht. Die Diskursethik weiß sich vom modernen, aufgeklärten Skeptiker, die Befreiungsethik vom Armen und Unterdrückten herausgefordert.

Nun ist aber nach Dussel der moderne Skeptiker moralisch keineswegs unschuldig oder neutral. Hinter dem Skeptiker steckt ein Zyniker, eine ethisch bedenkliche lebensweltliche Praxis. Denn wie wir oben gesehen haben, verbirgt sich hinter der modernen Vernunft der Wille zur Macht, die Methode der Totalität, die Absicht zur Unterwerfung alles Anderen unter die eigene Hemchaflogslogik. Die zynische Vernunft täuscht lediglich ideale Kommunikationsverhältnisse vor. In Wirklichkeit verfolgt sie bloß eine strategische Zweckrationalität. Ihre Diskurse rationalisieren nur ihre eigenen Machtinteressen. Sie verweigert dem Anderen die Anerkennung seines Andersseins. Ihre Moralität, die Universalität beansprucht, reflektiert bloß ihre partikulären Interessen. Ihre Argumentation ist totalitär, ihre Kommunikation ideologisch verzerrt. Sie sind darauf angelegt, die globalen Ungleichheiten zwischen Nord und Süd zu verdecken oder gar zu legitimieren.

Anfänglich hat Dussel auch die Diskursethik selbst unter den Verdacht einer solchen zynischen Vernunft gestellt. Er meinte, sie erfülle letztlich eine systemstabilisierende Funktion innerhalb der herrschenden Totalität. Sie reflektiere letztlich in naiver Weise den Entwicklungsprozeß der europäischen Moderne und sei daher trotz aller Rede vom Universalitätsprinzip doch eurozentrisch. Das lasse sich bei der von Apel und Habermas rezipierten moralischen Stufentheorie *Kohlbergs* deutlich aufzeigen. Die nach Kohlberg höchste moralische Ebene des postkonventionellen, autonomen Bewußtseins sei doch genau ein Reflex des aufgeklärten, modernen, individuell-autonomen abendländischen Bewußtseins, das nun einfach universalisiert werde. Ein Muslim, ein chinesischer Konfuzianer oder ein afrikanischer Stammesangehöriger könnten dagegen die Stufe der autonomen Moral keineswegs als höchste Stufe anerkennen. Von daher äußerte Dussel den Verdacht, bei Apels (und Habermas') unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft könnte es sich in Wirklichkeit bloß um eine hegemoniale elitäre Gruppe handeln, welche die „Anderen“ als „Unvernünftige“ oder „Unterentwickelte“ ausschließt. Die „Vernünftigen“ bleiben unter sich.

Dem Verdacht der Eurozentrik setze sich die Diskursethik auch

dadurch aus, daß sie von symmetrischen Verhältnissen ausgehe, wie sie im demokratischen Rechtsstaat vorausgesetzt sind. Das sei aber eine spezifisch *westliche* Realität. Die westliche Art, wie divergierende Interessen in parlamentarischen Kommissionen diskutiert und abgewogen und nach Möglichkeit in einen allseits akzeptierten Konsens überführt werden, habe gleichsam den Entdeckungszusammenhang der Diskursethik gebildet. Darin drücke sich ihre kontextuelle Bedingtheit und Beschränktheit aus. In diametralem Gegensatz zur Diskursethik hat die Befreiungsethik ihren Entdeckungszusammenhang in radikal asymmetrischen Verhältnissen voller Konflikte, Ungleichheiten, Gewalt und Zwang. Ihr Kontext sind die 75 Prozent der Menschheit, die als Arme, Unterdrückte, Diskriminierte und Ausgeschlossene keine Chance haben, an der Kommunikationsgemeinschaft teilzuhaben. Sie sind von nahezu allen relevanten, sie betreffenden Diskursen im Bereich der Ökonomie, der Politik und der Kultur faktisch exkommuniziert. Während die Diskursethik von der Argumentationsgemeinschaft ausgeht, geht die Befreiungsethik von denjenigen aus, die von der Argumentationsgemeinschaft ausgeschlossen sind, von denen, die keine Stimme haben, die zum Schweigen verurteilt sind, die keine kommunikative Kompetenz haben, die schicksalhaft sprachunfähig und unmündig geblieben sind. Auch hier stellt Dussel die ideologiekritische Frage, ob nicht die von der Diskursethik beschworene Argumentationskompetenz und Sprachfähigkeit ein Privileg der Vernünftigen und Aufgeklärten, also konkret der Mittel- und Oberschicht seien. Wie steht es um die Anerkennung von Personen, die diese Kompetenz nicht haben? Zwar verpflichtet die Diskursethik alle Diskursteilnehmer zur advokatorischen Vertretung der Interessen *aller* potentiell Betroffenen, aber steckt dahinter nicht doch eine paternalistische Haltung?

Jedenfalls sind die Armen und Unterdrückten ein Synonym für verzerrte Kommunikations- und Machtverhältnisse. In Lateinamerika wie auch in den meisten übrigen Regionen der Dritten Welt sind die äußeren Bedingungen für eine mögliche diskursive Verständigung gar nicht gegeben. An die Stelle kommunikativer, auf

Konsens angelegter Konfliktregelungen treten offene Repression und rücksichtslose Durchsetzung partikularer Machtinteressen. Von daher stellt Dussel die kritische Frage nach den äußeren Bedingungen einer möglichen Kommunikationsgemeinschaft. In Lateinamerika müssen die strukturellen und institutionellen, d.h. die konkreten politischen, rechtsstaatlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen für kommunikatives Handeln erst noch geschaffen werden.

Dussel kritisiert, die Diskursethik reflektiere zu wenig auf die empirischen, materiellen Bedingungen der Teilnahme an praktischen Diskursen. Sie setze stillschweigend voraus, daß diese erfüllt seien, obwohl dies in weiten Teilen der Welt gar nicht der Fall sei. Dort setze die Möglichkeit des zwanglosen Diskutierens eine reale Ökonomie- und Herrschaftskritik voraus. Das ist gemeint, wenn Dussel sagt, die Kommunikationsgemeinschaft setze eine Lebensgemeinschaft voraus. Darunter versteht er die leibliche, materielle, ökonomische Basis einer Gemeinschaft. Dementsprechend meint Dussel, der „Transzendentalpragmatik“ Apels müsse eine „transzendente Ökonomik“, d.h. eine kritische Reflexion über die leiblichen Bedingungen des Lebens und des Überlebens vorausgehen. Das Teilnehmen-Können an einer Argumentationsgemeinschaft setze die Befriedigung bestimmter leiblicher Grundbedürfnisse voraus: Essen, Trinken, Gesundheit, Wohnung, Kleidung usw.; ferner die realpolitische Anerkennung der elementarsten Grundrechte: Recht auf Leben, auf Freiheit, auf soziale Sicherheit, auf Bildung, auf freie Meinungsäußerung usw. Ursprünglicher als das formale Kriterium der diskursiven Verständigung sei daher das materiale, ökonomische Kriterium der „Reproduktion der Förderung des menschlichen Lebens“. Dieses sei das ontologisch schlechthin erste Apriori jeder Kommunikationsgemeinschaft, die grundlegendste Bedingung der Möglichkeit der Existenz argumentierender Subjekte und damit auch der Sprache und des Diskurses.

Das Kriterium des Lebens bzw. der Befriedigung der elementarsten menschlichen Grundbedürfnisse und Grundrechte bildet den normativen Grundgehalt der *Befreiungsethik*. Es ist genau das, was

der Andere in seiner ethischen „Interpellation“ einfordert. Der Schrei: „Ich habe Hunger! Laßt mich leben!“ ist zumindest in Lateinamerika und bei drei Vierteln der Weltbevölkerung ursprünglicher als jeder argumentative Sprechakt. Auf diesem Schrei gründet die Befreiungsethik. Sie fordert als erstes die Bereitschaft, diesen Schrei zu hören, sich für den Anderen zu öffnen, ihn als Person zu achten und ernst zu nehmen und für ihn Verantwortung zu übernehmen. Dies ist nach Dussel das oberste ethische Prinzip. Er bezeichnet es bekanntlich als die personale Nähe von Angesicht zu Angesicht. Die Nähe -die unmittelbare Erfahrung, daß ich dem fordernden Antlitz des Anderen unausweichlich ausgesetzt bin -ist für ihn das ethische Apriori.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß der befreiungsethische Grundgehalt nicht wesentlich anders ist als der diskursethische. Zwar könnte man überspitzt sagen, Apels Diskursethik fordere die Anerkennung von Argumenten ohne Ansehen der Person, Dusseles Befreiungsethik dagegen die Anerkennung der Person ohne Ansehen ihrer Argumente. Aber das ist nur scheinbar ein Gegensatz, da einerseits auch die Diskursethik die unbedingte Achtung der personalen Würde und der Freiheit aller fordert und andererseits auch die Befreiungsethik, soweit sie überhaupt argumentiert, Argumente ohne Ansehen der Person gelten lassen muß. Darüber hinaus fordert die Diskursethik nicht weniger als die Befreiungsethik Herrschafts- und Gewaltfreiheit und gleiche Rechte für alle. Unterschiedlich ist -neben dem schon erwähnten Kontext- der Weg der Erschließung der ethischen Prinzipien und Normen. Nach Dussel -wie auch nach Levinas- begegnet mir die ethische Herausforderung des Anderen als ein unmittelbares *Faktum*. Die Not des Anderen läßt mir existentiell gar keine andere Wahl, als für ihn verantwortlich zu sein. Ich bin von seinem Schrei unausweichlich betroffen. Ich werde von ihm unmittelbar in Beschlag genommen. Sein Appell an meine Verantwortung drängt, ja zwingt sich mir auf. Diese ethische Inanspruchnahme durch den Anderen ist absolut, d.h. sein Sollensanspruch ist nicht hintergebar und nicht weiter begründbar. Er verpflichtet mich unbedingt. Er ist -ähnlich wie bei *Kant*- ein absolutes Faktum. (Der

lebensgeschichtliche *Entdeckungszusammenhang* dieses unbedingten Sollens dürfte bei Dussel -genauso wie bei Levinas- das Verwurzelte in der jüdisch-christlichen Tradition sein. YHWHs gebieterische Weisung, den Fremden, Armen, Witwen und Waisen gegenüber Recht und Gerechtigkeit zu üben, bildet die ethische Grundforderung der Hebräischen Bibel.)

Daß ich für den Anderen unbedingt verantwortlich bin, steht auch für die Diskursethik außer Frage. Unannehmbar ist für sie aber, daß dieser Sollensanspruch als absolutes Faktum behauptet oder als reiner Appell erhoben wird. Angesichts der szientistischen Skepsis erscheint ein solcher Rekurs auf ein bloßes Faktum als schierer Dogmatismus und darum unvereinbar mit den minimalsten wissenschaftlichen Ansprüchen. Es gehört gerade zum Grundanliegen der Diskursethik, die objektive (intersubjektive) Gültigkeit ethischer Normen und Maximen rational zu *begründen*. Auch normative Ansprüche sollen argumentativ eingelöst werden. Gewiß sind die Bedingungen der leiblichen Existenz der Menschen (Dussels „Ökonomik“) real ursprünglicher als jede Diskurstheorie. Aber mit der leiblichen Existenz läßt sich nicht die Frage nach den Bedingungen der Allgemeingültigkeit eines Wahrheitsanspruchs beantworten. Demgegenüber kümmert sich Dussel wenig um die Begründungsfrage. Statt eine *Begründung* befreiungsethischer Geltungsansprüche zu liefern, beruft er sich (mit Levinas) auf eine unmittelbare Offenbarung des Anderen im Ereignis der Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Gewiß weiß auch Apel, daß die Not der Armen zum Himmel schreit. Um ihres Überlebens willen ist es zwingend geboten, daß die Reichen sich ändern. Aber warum sind die Reichen für das Überleben der Armen verantwortlich? Biblisch gesprochen: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9). Warum bin ich moralisch verpflichtet, auf den Anderen zu hören? Warum können seine Geltungsansprüche nicht einfach als moralisch irrelevant abgetan werden? Eben dies zu *begründen*, darum geht es Apel und seiner Diskursethik. Er tut dies, indem er den methodischen Umweg über die Vergewisserung dessen macht, was auch der radikalste Skeptiker nicht ohne „performativen Selbstwiderspruch“ bestreiten kann. Damit wird aller-

erst die Begründungsbasis bereitet für die universale Anerkennung der befreiungsethischen Ansprüche. Jedenfalls kommt auch die Befreiungsethik im kritischen Verstande nicht um die Begründungsfrage herum. Sollen die befreiungsethischen Urteile im einzelnen -so etwa Dussels ungebrochene Option für marxistische Maximen- auch intersubjektiv gültig sein, so müssen sie ihren Geltungsanspruch rechtfertigen. Andernfalls laufen sie Gefahr, als dogmatisch voreingenommene Parolen oder als leere Rhetorik taxiert zu werden.

In diesem Sinn meint Apel, daß auch Dussels Befreiungsethik letztlich auf die Diskursethik angewiesen sei und sie implizit bestätige. Wenn Dussel z.B. die Tatsache des Ausgeschlossenseins weiter Teile der Weltbevölkerung von der Kommunikationsgemeinschaft und die asymmetrischen Machtverhältnisse in der Dritten Welt kritisiere, so greife er damit implizit bereits auf die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, auf das Ideal gleichberechtigter und herrschaftsfreier Verständigung vor. Der Ausschluß der Armen bzw. der Betroffenen aus dem öffentlichen Diskurs sei gerade aus der Sicht der Diskursethik unzulässig. Es sei außerdem ein grobes Mißverständnis, wenn der Diskursethik unterstellt werde, sie sei indifferent gegenüber der leiblichen Dimension des Menschseins und gegenüber globalen ökonomischen Gerechtigkeitsfragen. Denn in praktischen Diskursen sollen gerade auch die von Dussel eingeklagten leiblichen Bedürfnisse und Interessen der Betroffenen geltend gemacht werden. Denn die formalen Verfahrensregeln der Diskursethik schreiben ja vor, in *allen* ethisch relevanten Problemfällen die Interessen *aller* Betroffenen zu berücksichtigen und sie als Geltungsansprüche in praktischen Diskursen zu verhandeln.

Nun weiß natürlich auch Apel, daß die äußeren Voraussetzungen für die konkrete Durchführung solcher praktischer Diskurse, d.h. für die konkrete Anwendung der Grundnorm einer rein diskursiven Konfliktlösung (aufgrund des freien Konsenses aller möglichen Betroffenen) in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen vielfach nicht oder noch nicht gegeben sind. Genau diese Tatsache war für ihn der Grund, den sogenannten „Teil B“ der Diskurs-

ethik als Ergänzung zum „Teil A“ (universales Prinzip der argumentativen Konsensbildung) einzuführen. Unter diesem „Teil B“ versteht er eine geschichtsbezogene Verantwortungsethik, die dem situationsbedingten Umstand Rechnung trägt, daß die konkreten Anwendungsbedingungen für praktische Diskurse erst noch zu verwirklichen sind. Im Sinne der Verantwortungsethik von „Teil B“ beinhaltet die Diskursethik die Pflicht zur Abschaffung realer Herrschafts-, Gewalt- und Zwangsverhältnisse, die Pflicht zur realen Herstellung der strukturellen und institutionellen Bedingungen praktischer Diskurse, also z.B. die Pflicht zur Herstellung einer internationalen Rechts- und Friedensordnung. Die Unterdrückten dieser Erde haben daher ein moralisches Recht zur Herstellung gerechter, symmetrischer Verhältnisse. Eine solche -gegebenenfalls auch revolutionäre- Befreiungspraxis ist diskursethisch gerechtfertigt, soweit sie als langfristige Herstellung der realen äußeren Anwendungsbedingungen des „Teils A“ notwendig ist. Allerdings bedürfen die befreiungsethischen Ansprüche hier einer differenzierten argumentativen und verantwortungsethischen Beurteilung der Folgen und Nebenfolgen einer (revolutionären) Handlung. In diesem Sinne ist das ganze Anliegen der Befreiungsethik für Apel geradezu eine exemplarische Bestätigung und ein besonders deutliches Beispiel für den sogenannten „Teil B“ der Diskursethik. Das aber heißt: Für ihn ist die Befreiungsethik in der Diskursethik bestens „aufgehoben“ und erst noch zureichend begründet.

Die Diskussion zwischen Dussel und Apel, zwischen Befreiungsethik und Diskursethik, ist gewiß noch nicht abgeschlossen. Es drängt sich im Gegenteil der Eindruck auf, sie habe noch kaum richtig begonnen. Es hat sich gezeigt, daß es überaus schwierig ist, überhaupt eine gemeinsame Sprache zu finden. Vor allem zu Beginn wurde viel aneinander vorbeigeredet. Die Debatte war nicht frei von gegenseitigen Mißverständnissen. Immerhin läßt sich kaum verbergen, daß Dussel auf der argumentativen Ebene einen schweren Stand gegen Apel hat. Aber das Gespräch soll weitergehen. Neuerdings hat Dussel versucht, aus dem universalen Konsensprinzip der idealen Kommunikationsgemeinschaft der Diskurs-

ethik eine Art utopisches Gesellschaftsprojekt zu machen. Der „hegemonialen“ Kommunikationsgemeinschaft der herrschenden Eliten setzt er die „anti-hegemoniale“ Kommunikationsgemeinschaft der Beherrschten und Ausgeschlossenen entgegen. Diese soll sich mit Hilfe der „organischen Intellektuellen“ konstituieren, und ihr Projekt ist die Utopie der Befreiung. Dabei beginnt das Konsensprinzip der Unterdrückten mit der Kritik am herrschenden Konsens der hegemonialen Kommunikationsgemeinschaft. Das Universalitätsprinzip soll gewissermaßen sein Subjekt wechseln: Universale Gültigkeit wird nicht mehr länger durch die herrschende Totalität der Eliten garantiert (deren Universalität immer nur eine *angemaßte* ist), sondern durch die massive Gemeinschaft der Armen und Unterdrückten, deren utopisches Projekt eine neue Ordnung der Gerechtigkeit und der universalen Achtung der menschlichen Würde ist. Erst ausgehend von der Inter-subjektivität der Beherrschten und Ausgeschlossenen, basierend auf ihrem Konsens und ihrer Partizipation, lasse sich die wahrhaft universale Kommunikationsgemeinschaft verwirklichen, die keine Ausgeschlossenen mehr kennt. Das „Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ soll also zur regulativen Idee einer realen zukünftigen Gesellschaftsordnung werden, die von den gegenwärtig Beherrschten und Ausgeschlossenen hergestellt wird.

Inzwischen hat Dussel „eine großangelegte Arbeit“ angekündigt, „die ‚Ethik der Befreiung‘ heißen und eine neue Version derjenigen Ethik sein wird“, die er „zwischen 1970 und 1975 geschrieben hat“, wobei die neue Arbeit „selbstverständlich die von Apel und anderen gegenüber der Ethik der Befreiung formulierten Fragen aufgreifen“ wird.⁵

⁵E. Dussel. Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik. in: E. Arens (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, Freiburg 1995, 113-137.114 Anm. 3; vgl. ders., Zur Architektonik der Befreiungsethik. Über materiale Ethik und formale Moral, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.): Armut, Ethik, Befreiung, Aachen 1996, 61-94.64 u.ö.

VII. KRITISCHE WÜRDIGUNG DUSSELS

Es versteht sich von selbst, daß ein so profilierter Denker wie Enrique Dussel unvermeidlich auch Kritik provoziert. Dabei ist zu unterscheiden, aus welcher Ecke (oder besser: aus welchen Ecken) diese Kritik formuliert worden ist. Wer die Theologie der Befreiung *grundsätzlich* ablehnt, bei dem ist ein negatives Urteil über Dussel von vornherein programmiert. Dies gilt um so mehr für den Versuch einer Integration der Marxschen Gesellschaftstheorie in den theologischen Diskurs. Kritik hat Dussel aber auch von Vertretern des orthodoxen Marxismus erfahren. Sie haben ihn als einen Populisten und Revisionisten verschrien.

Neben dieser *pauschalen* Kritik, die in mancherlei Hinsicht selbst kritisch zu hinterfragen wäre, die uns hier aber nicht weiter zu beschäftigen braucht, gibt es auch eine wohlwollende kritische Auseinandersetzung, die einem großen Denker erst die ihm gebührende Ehre erweist. Denn durch bloße Apologetik würde ein Denken auf ähnliche Weise um seine Würde gebracht wie durch pauschale Ablehnung oder durch arrogante Ignorierung.

Mit *Levinas* distanziert sich Dussel entschieden von der klassischen europäischen Denktradition, vor allem vom Diskurs der Moderne, also von der neuzeitlichen Wende zum Subjekt. Er legt sie ideologiekritisch als Rationalisierung des modernen europäischen Willens zur Macht und zur Weltherrschaft aus. Die Selbstsetzung des Ich als absolutes Prinzip des Erkennens und der objektiven Realität alles Seienden hat zur systematischen Aufhebung der Andersheit des Anderen -konkret: des Nichteuropäischen- geführt. Gegenüber diesem alles verschlingenden Anspruch des europäischen Weltsubjekts möchte Dussel gerade umgekehrt von der real anerkannten Andersheit des Anderen, von der unveräußerlichen Würde und der eigenen Wirklichkeit der Armen, der beherrschten Völker und Kontinente her denken. Sein Ausgangspunkt ist das, was in der hegemonialen Diskursgemeinschaft gerne verschwiegen oder unterdrückt wird: der Schrei der Armen

nach universaler Gerechtigkeit und Befreiung. Von ihnen her möchte er die Wirklichkeit im ganzen neu denken. Die zentrale Kategorie ist dabei die Exteriorität.

Ohne Zweifel nimmt Dussel innerhalb des lateinamerikanischen Denkens in Philosophie und Theologie der Befreiung einen hervorragenden Platz ein. *Karl Rahner* hat gegen Ende seines Lebens einmal geschrieben, auch die Theologie der Befreiung bedürfe zu ihrer Begründung einer Art Fundamentaltheologie. Dussels Entwurf kann als einer der wenigen Versuche gewertet werden, eine solche Fundamentaltheologie der Befreiungstheologie vorzulegen. Es gehört zu seinem großen Verdienst, daß er die Grundlagen der Befreiungstheologie methodisch und systematisch in eine bemerkenswert konsistente Denkform überführt hat.

Bei aller logischen Konsistenz ist es aber gerade nicht so, daß er das theologisch Unableitbare nachträglich und gewaltsam in ein metaphysisches Korsett hineingezwängt hätte. Um es klar und deutlich zu sagen: Sein Diskurs ist kein philosophisch konditioniertes theologisches Denken, sondern ein theologisch motiviertes philosophisches Denken. Ähnlich wie bei *Sören Kierkegaard*, *Franz Rosenzweig* oder *Emmanuel Levinas* bildet bei ihm das biblische Wirklichkeits- und Gottesverständnis die Mitte und das in seiner Faktizität nicht mehr hinterfragbare Fundament des Denkens, das selbst nicht mehr begründet, sondern vorausgesetzt und auf das nur noch hingeführt wird. Ich habe bereits oben bei der diskursethisch aufgeworfenen Begründungsproblematik darauf hingewiesen, daß die biblische Glaubensüberlieferung wesentlich ist für den Entdeckungszusammenhang des Dusselschen Denkens. In dieser Hinsicht sitzt Dussel mit Levinas ganz und gar im gleichen Boot. Und Levinas ist sich ausdrücklich dessen bewußt, daß sich die Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir aus der biblischen Mitte selbst ergibt und daß sein „transontologisches Denken“ eigentlich nur noch die Aufgabe hat, dieses biblisch geforderte ethische Grundprinzip in die Sprache der Philosophie zu übersetzen.¹ Deshalb konnte Dussel von der philosophischen Kri-

¹E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 107.

tik auch der Vorwurf gemacht werden, seine Philosophie der Befreiung sei in Wirklichkeit eine verkappte Theologie. Richtig ist jedenfalls, daß Dussels Denken bei aller philosophischen Form eminent theologisch bestimmt ist, und darin ist es im guten Sinn Fundamentaltheologie. Es ist ihm in bemerkenswerter Weise gelungen, das spezifische Anliegen und die neue Methode der Befreiungstheologie auf den Begriff zu bringen.

Bei aller Offenheit und Sympathie sind wir Dussel aber auch kritische Fragen schuldig, nicht aus Besserwisserei, sondern aus dem ehrlichen Bemühen, ihn besser zu verstehen und ihn gerade so ernst zu nehmen. Dussels Befreiungsd Denken hat sich besonders in seinen Anfängen als eine Oppositionsbewegung gegen das entwickelt, was er „europäisches Denken“ nannte. Das ist lebensgeschichtlich betrachtet durchaus nachvollziehbar. Im Laufe der Zeit veränderte sich das Visier seiner Kritik von der Totalen europäischen Denkens mehr zur Nahaufnahme des „Diskurses der Moderne“. Diese Fundamentalopposition gegen jede Form der Subjektontologie hat aber zur Folge, daß sein Denken doch sehr stark negativ bestimmt ist. Gerade in der Weise der Negation bleibt es auf das fixiert, was es negiert. Sein eigenes Denken braucht gewissermaßen die Kontrastfolie des Feindbildes, und es tut sich schwer, sich von diesem Bannkreis zu befreien. Zwar betont Dussel, es gehe ihm nicht nur negativ um eine Verneinung des Projektes der europäischen Moderne, sondern positiv um die Bejahung der Exteriorität des Anderen und um meine ethische Verantwortung für ihn. Obwohl er in der Weise der Negation auf die Totalität der Moderne fixiert ist, möchte er sich doch aus diesem Verhaftetsein befreien und im Anderen mehr sehen als nur das spiegelverkehrte Negativ des selbstherrlichen, von Allmachtswünschen besessenen modernen Subjekts. Im konkreten Diskurs erweckt Dussel den Eindruck eines ständigen Kampfes zwischen der bloßen „via negativa“ und einer „via positiva“.

Mit der gleichsam ständigen, schattenhaften Präsenz des Feindbildes in seinem Denken mag auch zusammenhängen, daß Dussels Urteile nicht immer sehr differenziert ausfallen. Sein Weltbild verrät manchmal fast manichäische Züge. Vielfach scheint es

für ihn nur ein Prinzip des Guten und ein Prinzip des Bösen zu geben, beide durch scharfe Konturen voneinander unterschieden. Sein Denken ist stark geprägt von Disjunktionen, von Entweder-Oder-Gegensätzen: entweder Totalität oder Exteriorität, entweder Ich oder der Andere, entweder Herrscher oder Beherrscher, entweder Kapitalismus oder Sozialismus. *Tertium non datur!* Mit dieser Neigung zur Schwarz-Weiß-Malerei hängt auch eine gewisse Tendenz zusammen, gelegentliche Schwächen der Argumentation mit „hypertropher Rhetorik“² zu überdecken.

In diesem Zusammenhang muß sich Dussel auch fragen lassen, ob er den von ihm kritisierten Denkern jeweils wirklich gerecht wird. In der Tat kümmert er sich nicht sonderlich um Sorgfalt und Präzision bei der Interpretation von Denkart, die er schon im Ansatz für verfehlt hält. Alle seine denkerischen Anstrengungen konzentriert er auf die Sicherstellung der Exteriorität des Anderen. In seinem leidenschaftlichen, manchmal fast apokalyptischen Eifer der Zertrümmerung der falschen Götter ist es ihm nicht um Ausgewogenheit in der Interpretation derselben zu tun. Auch ist Dussel eine gewisse Zügellosigkeit des Denkens zum Vorwurf gemacht worden. Sicherlich beeinflusst von Heidegger und von Levinas, pflegt er mitunter eine recht eigenwillige Terminologie. Darüber hinaus hat er die Gewohnheit, Begriffe und Kategorien, die durch den philosophiegeschichtlichen Sprachgebrauch eine bestimmte vorgegebene, allgemein akzeptierte Bedeutung erlangt haben, zwar zu übernehmen, ihnen aber einen völlig neuen Sinn zu geben. Als Beispiel sei hier nur der Ausdruck „Metaphysik“ genannt. Für Leserinnen und Leser, die mit Dussels Denken nicht im ganzen vertraut sind, ist dies eine ständige Quelle von Mißverständnissen.

Diese kritischen Bemerkungen wollen und können aber das positive Gesamturteil nicht widerlegen. Wir haben es bei Dussel ohne Zweifel mit einem außerordentlich qualifizierten und vielseitig bewanderten Denker zu tun. Daß er es als Philosoph, Theologe und Historiker gleichermaßen zu weltweit anerkannter Reputati-

²H. Schelkshorn, Diskurs und Befreiung, aaO. 404.

on gebracht hat, ist verdienter Lohn für sein eindruckliches, un-
gemein produktives Werk. Mit seinem scharfen Verstand, seinem
universalen geistigen Horizont und seiner enormen intellektuel-
len Schaffenskraft hat er der Philosophie und Theologie der Be-
freiung einen unschätzbaren denkerischen Dienst erwiesen. Wie
nicht zuletzt seine leidenschaftliche Diskussion mit der Diskurs-
ethik beweist, hat er das neue, an der Befreiung orientierte latein-
amerikanische Denken zu einem ernst zu nehmenden, anerkannt-
ten Partner innerhalb der universalen wissenschaftlichen Diskurs-
gemeinschaft gemacht. Es wäre Dussel und nicht weniger der hie-
sigen Theologie durchaus zu wünschen, daß die große Fruchtbar-
keit seines Denkens auch innerhalb der *theologischen* Diskurs-
gemeinschaft hierzulande noch deutlicher erkannt würde.

VIII. DUSSEL LESEN

Wer sich in das systematische Denken Dussels einlesen möchte, beginnt am besten mit der Lektüre von *E. Dussel, Philosophie der Befreiung* (Hamburg 1989). Dieses Buch ist auf Spanisch erstmals 1977 veröffentlicht worden. Es hat seither mehrere Auflagen erlebt und ist von Dussel mehrmals überarbeitet worden. Der deutschen Übersetzung liegt die dritte Auflage von 1985 zugrunde. Dussel hat dieses Buch ausdrücklich als Einführung in sein Denken geschrieben. Es kommt ganz ohne Fußnoten aus. Dussel hat es zu Beginn seines mexikanischen Exils rein aus dem Gedächtnis geschrieben, da er seine persönliche Bibliothek in Argentinien zurückgelassen hatte. Das kommt dem Buch insofern zugute, als sein Diskurs sehr konzentriert und trotzdem gut verständlich ist. Der größte Vorzug ist aber, daß Dussel hier seine zentralen Kategorien -z.B. Totalität, Exteriorität, Dialektik, Analektik, Ontologie, Metaphysik, Nähe, Befreiung, Praxis, Moral, Ethik, Ökonomie, Kultur, Welt usw.- präzise definiert und so ihre Bedeutung festlegt.

Wer der spanischen Sprache mächtig ist, sollte sich anschließend den fünf Bänden der *Filosofía ética latinoamericana* (Bde. 1-3: México 1977; Bd. 4: Bogotá 1979; Bd. 5: Bogotá 1980) zuwenden, auch wenn sie heute teilweise überholt sind. Der erste Band enthält ein wichtiges Kapitel über die Exteriorität des Andern; der zweite Band stellt eine fundamentalethische Grundeinführung dar; die restlichen Bände beschreiben die Ontologie und die Metaphysik der erotischen (Bd. 3), pädagogischen (Bd. 3), politischen (Bd. 4) und religiösen (Bd. 5) Beziehung. Alles in allem enthält also diese fünfbändige Ethik eine ausführliche Darstellung dessen, was im Buch *Philosophie der Befreiung* kurz und konzis erörtert wird.

Wer die spanische Sprache nicht beherrscht, kann nach der Lektüre der *Philosophie der Befreiung* direkt zum theologisch-ethischen Sammelband *E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen*

und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Freiburg/Schweiz 1985) greifen. Dieses Werk war Dussels erste Buchveröffentlichung im deutschen Sprachraum. Es enthält wichtige Aufsätze, die Dussel zwischen 1969 und 1984 in der theologischen Zeitschrift *Concilium* publiziert hat. Für das Erfassen seines systematischen Ansatzes besonders lesenswert sind die Kapitel *Herrschaft - Befreiung* (19-43), *Theologien der „Peripherie“ und des „Zentrums“* (120-135) sowie *Befreiungsethik* (137-152).

Eine gut verständliche, bewußt populärwissenschaftlich gehaltene Darstellung seiner theologischen Sozialethik hat Dussel mit seinem Buch *Ethik der Gemeinschaft* (Düsseldorf 1988) vorgelegt. Der erste Teil beschreibt „zehn aktuelle Grundprobleme“, der zweite Teil „zehn aktuelle Quaestiones disputatae“. Im ersten Teil werden mehr die theoretischen Grundlagen und die wichtigsten Grundbegriffe der Befreiungsethik vorgestellt. Der zweite Teil behandelt konkrete ethische Anwendungsbereiche (Arbeitsethik, Kapitalismuskritik, Dependenz, transnationale Konzerne, Sozialismus, Ökologie). Den Schluß bildet ein wichtiges Kapitel über *Die Ethik der Befreiung als Fundamentaltheologie* (221-233).

Wer sich mehr für die historischen Arbeiten Dussels interessiert, kann auf drei deutschsprachige Bücher zurückgreifen. Das älteste ist *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (Mainz 1988). Wie Dussel im Vorwort schreibt, hat „diese Kirchengeschichte bereits ihre eigene Geschichte“. Sie entstand ursprünglich 1964 in Mainz, als Dussel am dortigen Institut für Europäische Geschichte (Abteilung Kirchengeschichte) Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Professor *Joseph Lortz* war. 1967 hatte er sie erstmals unter dem Titel *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina* in Barcelona veröffentlicht. Aus dieser ersten Redaktion stammen der jetzige zweite und dritte Teil (1492-1962), die zusammen auf lediglich 130 Seiten behandelt werden. Leider geben diese beiden Teile nicht den heutigen Stand von Dussels Kirchengeschichtsschreibung wieder. Diesbezüglich wäre eine Übersetzung seiner *Introducción general a la historia de la Iglesia en América latina* (Allgemeine Einleitung in die Kirchengeschichte Lateinamerikas, Salamanca 1983) sicherlich dankenswerter gewesen, da er in die-

sem Werk das koloniale Christentum sehr viel gründlicher und umfassender und auch sehr viel ausgeprägter aus befreiungstheologischer Sicht darstellt. Das Problem dieser Studie ist aber -wie oben schon gesagt-, daß sie mit dem Ende der Kolonialzeit abrupt abbricht. -Wesentlich ergiebiger ist in *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* die Lektüre des vierten und fünften Teils, in denen sich Dussel mit der Zeit zwischen 1962 bis 1984, also mit der unmittelbaren Vorgeschichte und der Entstehung und Ausbildung der Befreiungstheologie, auseinandersetzt. In diese Zeit fallen die welt- und kontinentalkirchlich bedeutenden Ereignisse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979). Dussel hat übrigens die neuere Geschichte der Kirche und Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer wieder à jour gebracht, letztmals in dem von Th. Sundermeier und N. Klaes herausgegebenen Sammelband *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Lateinamerika* (Gütersloh 1993).

Das zweite hier zu nennende Geschichtsbuch ist ein Versuch lateinamerikanischer Theologiegeschichte. Es trägt den Titel *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika* (Freiburg/Schweiz 1989). Wie schon die oben erwähnte Kirchengeschichte, so behandelt auch diese Theologiegeschichte die ersten vier Jahrhunderte auf knappstem Raum (27 Seiten), während der Zeit nach 1960 bis 1985 immerhin 50 Seiten gewidmet werden. Insofern handelt es sich auch hier eher um eine Geschichte der Befreiungstheologie mit einer langen Einleitung. Im Anhang ist ein interessanter Aufsatz mit dem Titel *Gibt es eine Theologie der Befreiung in Afrika und Asien?* (116-130) übersetzt.

Das dritte Buch ist zugleich das am schwersten zu lesende. Es enthält Dussels Frankfurter Vorlesungen von 1992 und trägt den Titel *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Düsseldorf 1993). Das Buch stellt eine spannende Synthese von historischen Erkenntnissen und systematischen Interpretationen dar. Allein schon die Titel des ersten (*Das Europäische „Ich“*) und des zweiten Teils (*Das Europäische „Ich“ und das Verschwinden des Anderen*) machen deutlich, daß man mit

Dussels systematischem Ansatz schon etwas vertraut sein sollte, um das Buch zu verstehen. Da im Buch zugleich elementare Grundlagen des aztekischen Weltbildes interpretiert und deren Kenntnis teilweise bereits vorausgesetzt werden, empfiehlt es sich, vor der Lektüre dieses Werkes eine Geschichte der Azteken und der Conquista Mexikos zu lesen (z.B. *T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985).

Wer sich in Dussels Marxinterpretationen einlesen möchte, wird sich als deutschsprachiger Leser nicht leicht tun. Die großen Marxkommentare liegen nur in spanischer Sprache vor. In deutscher Sprache steht uns lediglich Dussels Aufsatz *Theologie der Befreiung und Marxismus* im ersten Band des von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegebenen *Mysterium Liberationis* (Luzern 1995, 99-130) zur Verfügung. In französischer Sprache gibt es die beiden Aufsätze *Le thème de la religion dans l'oeuvre de Marx*, in: *Social Compass* (Brüssel) 35 (1988) 175-196, sowie *Les quatre rédactions du Capital (1857-1880)*, in: *Concordia* (Aachen) 19 (1991) 65-75.

Als umfassende Interpretationen des philosophisch-theologischen Ansatzes von Dussel liegen in deutscher Sprache die folgenden Monographien vor: *A. Peter, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg i.Br. 1988; *H. Schelkshorn, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg 1992; ders., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Diss.phil. Wien 1994.

THEOLOGIE DER BEFREIUNG:
WAS HAT SIE WIRKLICH VERÄNDERT?

Raúl Fornet-Betancourt (Hg.)

Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für
die Zukunft

Band I: Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)

Band II: Kritische Auswertung und neue Herausforderungen

Band III: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum

Die Theologie der Befreiung hatte eine erstaunliche Wirkungsgeschichte. Es ist einmalig in der jüngeren Kirchengeschichte, daß eine theologische Strömung weit über den Kreis von Kirche, theologischen Fakultäten und Seminaren hinaus wahrgenommen wird.

Führende BefreiungstheologInnen arbeiten in diesem dreibändigen Standardwerk umfassend die Wirkungsgeschichte der Befreiungstheologie auf: Wie wurde sie rezipiert in den unterschiedlichen Kontinenten, in anderen Disziplinen? Was hat sie geändert und wie muß sie sich selbst verändern angesichts der neuen Herausforderungen von Neoliberalismus, ökologischer Zerstörung usw.?

Ein Standardwerk, mit dem sich TheologInnen und Theologiestudierende unbedingt auseinandersetzen sollten!

Matthias-Grünwald-Verlag · Mainz