

Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos

VORBEMERKUNGEN

Die Antwort auf die gestellte Frage wird lauten: ja, es gibt sie, wobei sich die Schwierigkeit ergibt, daß entsprechende Ansätze aus nicht speziell *wirtschafts-*, sondern umfassender *sozialethischen* Stellungnahmen zu entnehmen sind. Da es um eines konkreten Bezugs zur sozialen Wirklichkeit willen sinnvoll erscheint, beschränke ich mich hier auf befreiungstheologische Gelegenheitsschriften unterschiedlicher Gruppierungen *eines* Landes und *einer* Ortskirche, nämlich der mexikanischen¹, wobei neben Bischöfen auch Koordinatoren von Basisgemeinden und Theologen möglichst authentisch zu Wort kommen. Dieses Vorgehen entspricht einem nachkonziliaren Verfahren christlicher Gesellschaftsethik (vgl. Octogesima adveniens 4), die sich auch an der Praxis derjenigen Christen zu orientieren hat, die mit den betreffenden Problemen direkt konfrontiert sind. Darüber hinaus vermeidet es den Fehler, die Befreiungstheologie allein von der Spitze des Eisbergs der ins Deutsche übersetzten Werke

¹ Das hat den Nachteil, Ansätze aus anderen Ländern nicht zu berücksichtigen, obwohl sie zum Thema beitragen würden. Vgl. etwa: *Clodovis und Leonardo Boff*, A Igreja Perante a Economia nos EUA. Um olhar a partir da periferia, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 47 (1987) 186, 356–377; *Ricardo Antoncich*, Sollicitudo rei socialis. Proyección en América Latina, in: *Christus* 53 (1988) 616, 4–14; *Brasilianische Bischofskonferenz*, »Kampagne der Brüderlichkeit 1986«: Land Gottes, Land der Brüder, hrsg. v. Bischöflichen Hilfswerk Misereor, Aachen 1986; *Hugo Assmann*, Economía y Teología: algunas tareas urgentes, in: *Cristianismo y sociedad (México)* 24 (1986) 87, 29–36; *Franz J. Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz), Münster 1985; *ders.*, Die Politik des »totalen Marktes«. Ihre Theologisierung und unsere Antwort, in: *ESG (Hrsg.)*, Kirche im Kapitalismus, Stuttgart 1984, 59–60; *ders.*, La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda, San José (Costa Rica) 1988. Auf ihm baut teilweise der in Mexico lebende argentinische Theologe, Philosoph und Historiker *Enrique Dussel* (Vgl. Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988) auf. Er bleibt hier unberücksichtigt, weil sein Ansatz bereits von *Andreas Lienkamp* (Der sozialethische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, in: *JCSW* 30 (1989), 149–188, hier: 169–186; vgl. *Wolfgang Bender*, Ethische Urteilsbildung, Stuttgart u. a. 1988, 170–172) ausführlich dargestellt wurde.

her ohne Berücksichtigung ihres Kontextes zu beurteilen. Ein Problem der Vermittlung in akademische Diskurse ist freilich, daß man es dann mit stark situations- und praxisbezogenen Aussagen zu tun hat, die auf Verständlichkeit und Umsetzbarkeit »an der Basis« hin ausgerichtet sind und in der Regel keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben. Verallgemeinernde Schlußfolgerungen lassen sich jedenfalls auch hier auf der Basis exemplarischen Materials nur als Hypothesen formulieren.

Es gehört zur häufig geäußerten Kritik an der Befreiungstheologie, ihr einerseits vorzuwerfen, sie leite unter Mißachtung der »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (Gaudium et spes 36) politische Handlungsanweisungen unvermittelt aus Bibel und Glaube bzw. aus einer marxistischen Gesellschaftsutopie ab², andererseits aber zu bemängeln, sie würde nur »selten eigentlich strukturelle und also sozioethische Dimensionen erreichen«³. Beide Vorwürfe werden auf ein Theoriedefizit zurückgeführt, sei es methodisch-ethischer oder sozialwissenschaftlicher Art⁴. Ziel dieser Überlegungen ist es, diese Kritik zu differenzieren und Möglichkeiten eines konstruktiven Dialogs aufzuzeigen.

Dabei wird nicht von einem inhaltlich eindeutig definierten, sondern von einem relativ formalen Begriff von »Befreiungstheologie« ausgegangen, der ihre Vielfalt und ihre dynamische Entwicklung besser sichtbar werden läßt. Ich verstehe sie als theologischen Ansatz, der unter Berücksichtigung des sozialen, politischen und ökonomischen Kontextes die gesell-

² *Manfred Spieker*, Die Versuchung der Utopie. Zum Verhältnis von Glaube und Politik in der Befreiungstheologie, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1987/49 (5.12.87), 29–38, hier besonders 35–36 und 38: »Die Befreiungstheologie macht die Christen sensibler für die politischen Probleme Lateinamerikas, sie macht sie mit ihrem politischen Messianismus aber gleichzeitig unfähig zur Politik. Sie wird in sozioethischer Perspektive zum Opium, das nicht Befreiung, sondern neue Knechtschaft zur Folge hat.«

³ *Franz Furger*, Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen, in: *JCSW* 29 (1988) 17–28, hier 22–23.

⁴ Vgl. *Karl Homann*, Demokratie und Entwicklung. Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema »Katholische Soziallehre und Lateinamerika«, in: *Peter Hünermann/Margit Eckholt* (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Mainz, München 1989, 93–149, hier v.a. 103–106. Hauptangriffspunkt ist natürlich die theologische Rezeption dependenztheoretischer Ansätze. Vgl. *Manfred Spieker*, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung: in: *Jürgen Em/ Michael Spangenberger* (Hrsg.), *Theologien der Befreiung. Eine Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft*, hrsg. vom Institut der Deutschen Wirtschaft, Köln 1985, 35–52; *Joachim Wiemeyer*, Zum Verhältnis von Dependenztheorie und Befreiungstheologie, in: *JCSW* 28 (1987) 253–267. Weitere Angaben zur Kritik an Befreiungstheologie und Befreiungsethik siehe z.B. A. Lienkamp, *Befreiungsethik* 150–153; *Gerhard Kruij*, *Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre. Neue Ansätze im Dialog*, in: *ZMR* 72 (1988) 1, 55–64.

schaftliche Veränderungspraxis von Basisbewegungen reflektiert, welche den status quo mit Hinweis auf seine Unvereinbarkeit mit der Praxis christlichen Glaubens in Frage stellen.

I. ZUM KONTEXT DER DARGESTELLTEN POSITIONEN:
DIE SITUATION MEXIKOS
UND SEINER KATHOLISCHEN KIRCHE⁵

Trotz der Revolution von 1911–1917 und der in ihrer Folge vorherrschenden sozialistischen Rhetorik hat Mexiko eine äußerst dynamische kapitalistische Entwicklung mit hohen Wachstumsraten genommen, die durch die Interventionen eines starken Staates abgesichert wurde, der immer eine »rectoría« über die Wirtschaft beanspruchte⁶. Da mit der ökonomischen Modernisierung die sozialen und politischen Partizipationschancen in dem von der PRI (Partei der Institutionalisierten Revolution) beherrschten autoritär-korporatistischen System nicht mithalten konnten, brach in der Studentenbewegung 1968 eine massive politische Unzufriedenheit aus und markierte einen Wendepunkt in der Geschichte des Landes. Zu einer ernstzunehmenden ökonomischen Krise kam es erst 1976, die jedoch durch die neuentdeckten riesigen Erdölvorkommen und den einsetzenden Erdölboom vorübergehend aufgefangen wurde, ohne daß ihre strukturellen Ursachen beseitigt worden wären. Im Zusammenhang einer Weltwirtschaftskrise, fallender Rohölpreise, steigender Zinsen und des bevorstehenden Präsidentenwechsels ereignete sich 1982 ein dramatischer wirtschaftlicher Einbruch⁷: extrem hohe Auslandsschuld, vorübergehende Zahlungsunfähigkeit, Inflation von 100% und Wechselkursverluste gegenüber dem US-Dollar von ca. 600%. Die strenge Austeritätspolitik unter dem Druck des Weltwährungsfonds (IWF) führte zu einer schweren Rezession. Der erhoffte Aufschwung wurde immer wieder durch schockartig wirkende Ereignisse, das Erdbeben im

⁵ Zum folgenden *Manfred Mols*, Mexiko im 20. Jahrhundert. Politisches System, Regierungsprozeß und politische Partizipation, Paderborn 1981.

⁶ Vgl. *María Amparo Casar/Wilson Pérez*, El discurso sobre economía mixta mexicana. Una noción, tres proyectos, hrsg. v. CIDE (Documentos de trabajo, serie estudios políticos), México D. F. 1982; *Carlos Tello*, La política económica en México 1970–1976, México D. F. 1982.

⁷ Vgl. *Albrecht von Gleich/Rainer Godau/Michael Ehrke* (Hrsg.), Mexiko: Der Weg in die Krise, Diessenhofen (Schweiz) 1983; *Michael Ehrke*, Mexiko 1986: Das politische System unter dem Druck der Wirtschaftskrise, in: Jahrbuch Dritte Welt 1987, München 1987, 153–164; *Pablo González Casanova/Héctor Aguilar Camín* (Hrsg.), *México ante la crisis*, 2 Bde., México D. F. 1985.

September 1985, den Fall der Rohölpreise Anfang 1986 und den internationalen Börsencrash vom September 1987 verhindert.

Von 1983 bis 1988 wuchs das Bruttoinlandsprodukt jährlich im Durchschnitt nur um 0,1% – bei gleichzeitigem Bevölkerungswachstum von 2,5%. Wie dramatisch sich die Krise vor allem für die ärmeren Schichten auswirkte, kann man an den Reallohnseinbußen von 60% ablesen⁸. Erheblichen Anteil daran hatte die Sparpolitik der Regierung, durch die indirekte Steuern angehoben und Subventionen für öffentliche Dienstleistungen und Nahrungsmittel drastisch reduziert wurden. So sind tatsächlich die Reichen reicher und die Armen ärmer geworden – und das auf der Basis eines bereits extrem ungerechten Ausgangspunktes: 1977 (neuere Zahlen gibt es leider nicht) verfügten die reichsten 20% der Haushalte über 57,7%, die ärmsten 20% nur über 2,9% der Einkommen⁹. Gleichzeitig hat die Politik der Exportdiversifizierung, die Ausnutzung der komparativen Kostenvorteile in den sich schnell vermehrenden Weltmarktfabriken, der Abbau von Zollschränken und gesetzlichen Regelungen für Auslandsinvestitionen die Integration Mexikos in den Weltmarkt vorangetrieben – auf Kosten der nicht konkurrenzfähigen nationalen Wirtschaft, der weniger produktiven Arbeitsplätze, der autonomen Handlungsfähigkeit des Staates und nicht zuletzt auch der nationalen Kultur und Identität.

Die Auslandsschulden konnten trotz allem nicht abgebaut werden. Sie sind von 90,3 Milliarden US-Dollar 1982 auf 107 Milliarden 1987 gestiegen und seither leicht auf knapp über 100 Milliarden zurückgegangen, wobei gleichzeitig die Inlandsverschuldung des Staates erheblich zugenommen hat¹⁰. Die in der Staatspartei PRI organisierte Machtelite ist mit den in- und ausländischen Kapitalinteressen und den regierungstreuen Gewerkschaften eng verflochten und betreibt eine Politik kapitalistischer Modernisierung und struktureller Anpassung an den Weltmarkt. Auf soziale Belange wird dabei nur insoweit Rücksicht genommen, als es die traditionelle Machterhaltungsstrategie erfordert, die aus einer Mischung von Kooptation und Kontrolle, von selektiver und seltener massiver Repression besteht. Schon 1981 kam *Manfred Mols*, der Mexiko einen »paradigmatischen Rang« unterstellt¹¹, zu dem Schluß, Mexiko sei wegen der »weiter zunehmenden Dependenzsituation« und »trotz aller

⁸ *Georg Oster*, Mexiko zur Jahresmitte 1989, hrsg. v. d. Bundesstelle für Außenhandelsinformation, Köln, Juli 1989, 2.

⁹ *Weltbank*, Weltentwicklungsbericht 1984, Bonn 1984, 307.

¹⁰ *Oster*, Mexiko, 3.

¹¹ *Mols*, Mexiko, 219.

respektablen Erfolge der Institutionalisierten Revolution ein Entwicklungsland geblieben, dessen Situation sich in den typischen Gefälle-kategorien der Dritten Welt diskutieren läßt«¹². Die Zukunft verheißt keine schnellen Auswege: Zwar hat die anhaltende Wirtschaftskrise zu einem bisher nie gekannten Legitimitätsverlust geführt und in den Wahlen von 1988 einem linken Bündnis einen großen Wahlerfolg beschert¹³; eine tragfähige Alternative ist jedoch nach wie vor nicht in Sicht, abgesehen davon, daß die USA den Mexikanern nie vorenthalten haben, »daß ihre politische Hoheitsgewalt letztlich eine ›begrenzte Souveränität‹ war (und es einstweilen wohl auch bleiben wird).«¹⁴

Die mexikanische Kirche¹⁵ ist noch heute geprägt durch die traumatische Erfahrung der »Christenverfolgung« unter Präsident Calles, die sogar zu einem Bürgerkrieg christlicher Guerilleros gegen den revolutionären Staat (1926–1929) führte und mit einem »modus vivendi« endete, der die antikirchlichen Gesetze nicht revidierte, viele der illegalen Aktivitäten der Kirche jedoch tolerierte. Durch massive Mobilisierung der Laien in den Organisationen der Katholischen Aktion konnte die Kirche ihren großen gesellschaftlichen Einfluß bewahren. Wie in ganz Lateinamerika löste dann das Konzil eine dynamische Entwicklung aus, die den Boden für eine Rezeption der Dokumente von Medellín bereitete und zum Paradigmenwechsel von »Entwicklung« zu »Befreiung« führte. Nach der Wende in der Politik des CELAM (Sucre 1972) verstärkten sich auch in Mexiko die Konflikte zwischen Teilen der Hierarchie und denjenigen Gruppen, die eine konsequente Fortführung der befreiungstheologischen Linie anstrebten. Doch setzte sich in der Bischofskonferenz gegenüber diesen auf der einen und traditionalistischen Gruppen auf der anderen Seite eine durch die Politik des CELAM gestärkte zentristische Position durch, die die innerkirchliche Spaltung und Dialogunfähigkeit nur oberflächlich zu überbrücken vermochte. Seit dem Massenerfolg des Papstbesuchs 1979 und der Legitimitätskrise des Staates fühlt sich die kirchliche Hierarchie auch wieder stark genug, die PRI wegen Korruption und Wahlbetrug

¹² Ebd., 19, 156.

¹³ *Michael Ebrke*, Mexiko: Die Wahlen vom 6. Juli 1988 – ein Ende der Einparteienherrschaft? in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1989/4 (20. 1. 1989), 51–62; *Sechs Jahre Miguel de la Madrid (1982–1988): Bilanz einer Regierung*, Symposium der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 22. April 1989, Mainz 1989 (Tagungsbericht im Selbstverlag).

¹⁴ *Mols*, Mexiko, 161.

¹⁵ Zu diesem Abschnitt *Gerhard Kruip*, *Entwicklung oder Befreiung. Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987)*, Saarbrücken, Fort Lauderdale 1988, 259–383; dort auch weitere Literatur.

frontal anzugreifen¹⁶ und sogar eine Veränderung der Verfassung zu fordern. Während die PRI unter Miguel de la Madrid noch durch ein scharfes Wahlgesetz reagierte, das Priestern jede politische Äußerung bei hohen Geldstrafen verbot¹⁷, stellte der neue Präsident, Salinas de Gortari, eine Normalisierung in Aussicht, dabei dem traditionellen Muster folgend, Legitimitätsverluste durch kalkulierte Zugeständnisse auszugleichen. So wird dieser Prozeß der Annäherung von den gesellschaftskritischen Teilen der Kirche nicht nur mit Freude verfolgt¹⁸. Deutlich ist insgesamt, daß einerseits weder die politischen Auseinandersetzungen in einem auch heute noch tief katholisch geprägten Land ohne religiöse Bezüge geführt werden können, noch die Kirche von den in der Gesellschaft herrschenden Spannungen unberührt bleiben kann. Wegen des nachrevolutionären Antiklerikalismus, der Trennung von Kirche und Staat, der starken Mobilisierung der Laien und des innerkirchlichen Pluralismus zeichnen sich andererseits die mexikanischen Katholiken durch einen verhältnismäßig hohen Grad an theologischer Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Politik aus¹⁹.

II. DIE REFLEXIONEN DER BASISGEMEINDEN ÜBER DIE WIRTSCHAFTLICHE KRISE

Die Basisgemeinden entstanden aus einer Bibelbewegung in Cuernavaca und waren zunächst auf die persönliche Entfaltung des Glaubens in einer kleinen Gruppe ohne klaren Bezug zu »weltlichen« Problemen ausgerichtet. Doch ab 1973 setzte ein Prozeß genauerer Kenntnisnahme der sozialen Wirklichkeit ein und die Gruppen lernten, ihren Glauben auch auf den politischen Bereich zu beziehen²⁰. Seither bildet die durch

¹⁶ Vgl. die Stellungnahme der Bischofskonferenz zu den Wahlen vom 6. 7. 1988: *Invitación a la reflexión, a la acción y a la esperanza. Declaración de los obispos sobre el proceso electoral*, in: *Iglesias (CENCOS)* 5 (1988) 57, 6–7.

¹⁷ *José Álvarez Icaza*, *Iglesia, política y el Código Federal Electoral*, in: *Iglesias (CENCOS)* 4 (1987) 38, 6; *Conferencia del Episcopado Mexicano*, *Consideraciones acerca del artículo 343 del Código Federal Electoral*, in: *DIC (Documentación e Información Católica)* 15 (1987) 143–144.

¹⁸ Vgl. die differenzierte Haltung von *Sergio Méndez Arceo*, in einem Interview mit *Luis Suárez*: *Las relaciones Iglesia-Estado. Entrevista con Don Sergio Méndez Arceo*, in: *Iglesias (CENCOS)* 6 (1989) 61, 34–38.

¹⁹ Vgl. *Episcopado Mexicano*, *El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política*, 18. 10. 1973, in: *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano 1965–1975*, México D. F. 1977, 313–369; *Obispos de la región Pacífico-Sur*, *Vivir cristianamente el compromiso político*, 19. 3. 1982, in: *Christus (México)* 47 (1982) 558, 25–44.

²⁰ Genauer siehe *Kruip*, *Entwicklung oder Befreiung*, 355–366.

Experten unterstützte Analyse der gesellschaftlichen Situation einen wesentlichen Bestandteil der regelmäßigen Treffen von Koordinatoren auf regionaler und nationaler Ebene²¹. Im November 1984 gaben verschiedene theologische Zentren und die Koordinatoren eine kleine Broschüre heraus mit dem Titel »Reflexionen über die Krise in Mexiko«²². Sie ist in sehr einfacher Sprache gehalten.

Ausgehend von einer Begriffserklärung von »Krise« wird in einem ersten Teil (S. 9–16) festgestellt, daß nicht das »Volk«, sondern eigentlich das »Kapital« sich in einer Krise befinde. Aber das »Volk« müsse unter der Krise leiden, auf ihm lasteten die sozialen Kosten der strukturellen Veränderungen.

Im zweiten Teil (S. 17–28) wird die Entwicklung aus der Verflechtung von internen und externen Faktoren erklärt. Da der Staat seine Legitimität aus dem Erfolg seines Entwicklungsmodells bezogen habe, sei die wirtschaftliche Krise auch eine politische. Deshalb müsse er sie bekämpfen, wobei er auf einen Prozeß der Modernisierung der Ökonomie durch zunehmende Orientierung am Weltmarkt und den Interessen des ausländischen Kapitals setze. Im Rahmen der durch die technologischen Fortschritte erzwungenen weltweiten »Reindustrialisierung« werde Mexiko die Rolle eines Lieferanten billiger Arbeitskraft zugewiesen. Die Reallöhne seien drastisch gesunken, ebenso die staatlichen Sozialausgaben. Die Arbeitslosigkeit habe zugenommen.

Gleichzeitig mit der ökonomischen erfolge eine politische Modernisierung in Form gewisser demokratischer Öffnungen, die jedoch immer dann staatliche Repression provozierten, wenn sie nicht ein Faktor der Legitimationsgewinnung, sondern wirklicher Partizipation und aktiven Protestes würden. Darunter hätten vor allem unabhängige Gewerkschaften, Campesino-Bewegungen und Parteien zu leiden, die zusätzlich mit dem Problem konfrontiert seien, daß die Basisbewegungen den Parteien und ihren Interessen mit großer Skepsis begegneten und umgekehrt diese jenen wenig politische Klarheit und langfristiges Durchhaltevermögen

²¹ Mauro Perez Sosa, XIII Encuentro Nacional de CEB's, in: *Iglesias (CENCOS)* 5 (1988) 59, 8–9. In einer Erklärung betonten die Teilnehmer des Treffens, das »ökonomische Projekt der herrschenden Klasse unseres Landes« sei mit dem Glauben an den Gott des Lebens unvereinbar: *Mensaje del XIII Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base*, 16. 10. 1989, in: *Iglesias (CENCOS)* 5 (1989) 59, 10. Ein Teil der mexikanischen Hierarchie begleitet die Basisgemeinden solidarisch: *Die Kirchlichen Basisgemeinden sind die Kirche in Bewegung. Pastoralbotschaft von fünfzehn Bischöfen*, 7. April 1989, in: *Weltkirche* 9 (1989) 6, 187–190.

²² *Reflexiones sobre la crisis en México*, hrsg. v. Centro Antonio de Montesinos (CAM), Centro de Estudios Ecumenicos (CEE), Centro de Reflexión Teológica (CRT) u. a., México D. F. 1984.

zutrauten. Doch müsse daran gearbeitet werden, nicht nur die Volksbewegungen untereinander besser zu koordinieren und die Zersplitterungstendenzen im Parteienspektrum abzubauen, sondern auch, beide miteinander mit dem Ziel einer effektiveren Aktionseinheit ins Gespräch zu bringen.

In den »abschließenden Überlegungen« (S. 29–32) wird gefragt: »Was können wir angesichts dieser Situation tun?« Und es wird betont, es gebe bislang keine konkrete Antwort. Denn: »Die Lösungen für Krisen werden nicht erfunden, sondern Schritt für Schritt entwickelt.« (S. 30) Daran schließen sich jedoch einige Maximen an, die hier zum Teil wiedergegeben werden:

– Da die Kosten der Krise dem Volk aufgelastet würden, sei es wichtig, daß es an der Lösung der Krise mitarbeite, um nachteilige Auswirkungen möglichst zu verhindern.

– Falsch sei die Einstellung, daß man nichts tun könne, solange das System nicht radikal geändert würde. Die grundlegende Alternative entstehe in einem langen Prozeß, in dem jeder Moment entscheide, ob man einen Schritt weiterkomme.

– Der Rückblick auf gemeinsam durchgeführte Aktionen sei eine der entscheidenden Quellen für die Lösung der Krise, und zwar nicht nur des Trostes wegen angesichts einer verzweifelten Situation, sondern um in der Vergangenheit Möglichkeiten zu entdecken, die sich bewährt haben, ohne daß dies zu einer kritiklosen Mystifizierung führen dürfte.

– Bei alledem seien die Möglichkeiten für Bündnisse auszuloten, auch unter denjenigen, die langfristig nicht die gleichen Ziele anstrebten.

– Die einzige Möglichkeit, Schritt für Schritt voranzukommen, liege in der ständigen kritischen Analyse der Situation.

Auf einem Seminar der mexikanischen Basisgemeinden im August und September 1987 in Teocelo/Veracruz wurden diese Überlegungen ergänzt durch die Diskussion zweier Entwürfe, die trotz aller Vorbehalte in groben Zügen den Weg der kleinen Schritte zu skizzieren versuchten, der zu einer Überwindung der strukturellen Ursachen der Krise führen könnte²³. Sie sollen hier vorgestellt werden, können aber nicht in derselben Weise als Ausdruck eines Konsenses gewertet werden.

Carlos Zarco Mera geht von der Beobachtung aus, die Basisgemeinden

²³ *Carlos Zarco Mera*, *Hacia la nueva sociedad. Caracterización de la estrategia política*; und: *Ramón Mendoza Zaragoza, Elementos básicos del proceso de liberación*, beide in: *CEB's y compromiso político*, hrsg. v. d. Comisiones de Análisis, de Biblia y de Teología de las Comunidades Eclesiales de México, México D. F. 1988, 113–137, 251–269.

täten sich schwer mit der Logik politischen Denkens und neigten dazu, sich die »Neue Gesellschaft« nur in biblischen und theologischen Begriffen zu denken (S. 114). »Es erwacht der Wunsch nach Utopie, aber es gibt keine Strategieelemente, um zu dieser Utopie zu gelangen.« (ebd.) Es sei deshalb notwendig, nicht die eigene Praxis aus utopischer Sicht ständig abzuwerten, sondern umgekehrt die Utopie aus schrittweise sich entwickelnder Praxis heraus zu entwerfen (S. 116 vgl. 262). Drei Ebenen seien dabei zu unterscheiden: das letzte Ziel einer »Neuen Gesellschaft«, die langfristige Strategie der Veränderung und die flexible und konkrete Taktik unmittelbaren politischen Handelns (S. 118).

Das letzte Ziel bestehe in einer Abschaffung des Kapitalismus, der als unmenschliches, entfremdendes, entpersonalisierendes System beschrieben wird (S. 120). *Ramón Mendoza Zaragoza* sieht als dessen entscheidende Triebkraft das Streben nach Luxus, als oberstes Prinzip die Akkumulation von Kapital und als absolutes Recht das private Eigentum an Produktionsmitteln (S. 256). Geschwisterliche Beziehungen unter den Menschen stünden deshalb in einem prinzipiellen Widerspruch zur kapitalistischen Gesellschaft (S. 257). Demgegenüber sei ein »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« aufzurichten, in dem die Produktionsmittel sozialisiert seien, der sich durch neue soziale Beziehungen und Institutionen sowie eine neue Kultur und einen neuen Menschen auszeichne (S. 120), dabei freilich vom »Staatskapitalismus« oder »Staatskollektivismus« (S. 260) des Ostblocks zu unterscheiden sei. Die »Neue Gesellschaft« baue sich auf die »Säulen« der gemeinschaftlichen Wirtschaft, der Gerechtigkeit, der schöpferischen Arbeit, der Wahrheit, des großzügigen gegenseitigen Dienstes, verantwortlicher Freiheit und gemeinsamer Kultur auf (vgl. Schaubild auf S. 261) und könne als eine Verkörperung des schon angebrochenen Reiches Gottes begriffen werden; sie sei aber niemals mit ihm identisch (S. 259–260 vgl. 267).

Die entscheidende Voraussetzung für den Aufbau der neuen Gesellschaft, das mittlere »strategische« Ziel, ist in diesem Modell die (nur im Extremfall gewaltsame) Machtübernahme durch das »Volk«, die als »nationale Befreiung« (S. 122) bezeichnet wird. Als Aufgaben, die unmittelbar danach in Angriff genommen werden müssen, werden u. a. aufgezählt (S. 123): Enteignung der strategisch wichtigen Produktionsmittel, Leitung der Fabriken durch die Arbeiter, landwirtschaftliche Produktion durch Bauerngenossenschaften, Arbeitsplätze für alle, demokratisch gelenkte gemischte Wirtschaft, Schutz der natürlichen Ressourcen wie der Wälder, Ausweisung der transnationalen Konzerne. Die wirtschaftliche Produktion dürfe nicht mehr am Gewinn, sondern müsse

an der Befriedigung der Grundbedürfnisse orientiert sein, was u.a. das Verbot der Produktion von Luxusartikeln erfordere (S. 124). Auf der politischen Ebene müsse dafür gesorgt werden, daß das »Volk« den Staat auch wirklich kontrollieren könne (S. 126).

Voraussetzung für die fundamentale Demokratisierung und Garantie für ihren Bestand ist der Aufbau von authentischen Organisationen des Volkes, die selbst demokratisch organisiert sind und nicht für die Durchsetzung unmittelbarer Interessen kämpfen, sondern sich als historisches Subjekt einer neuen Gesellschaft konstituieren (S. 128). Unmittelbar taktische Aufgaben solcher Bewegungen sind: Kampf gegen die Rückzahlung der Auslandsschuld, Demokratisierung der Basisorganisationen, Preiskontrolle und Lohnerhöhungen sowie bessere garantierte Abnahmepreise für die Landwirtschaft, Demokratisierung der Wahlen und schließlich Umverteilung der öffentlichen Ausgaben zugunsten der Armen (S. 131–132).

III. »ZURÜCKZAHLEN HEISST STERBEN, WIR WOLLEN LEBEN!«²⁴ ZUM KONKRETEN PROBLEM DER AUSLANDSSCHULDEN

An der Auslandsverschuldung Mexikos zeigt sich die Abhängigkeit des Landes und die ausweglos scheinende Situation am deutlichsten. Von ihrer Bewältigung wird die Zukunft der Menschen entscheidend abhängen. Schon heute ist dies in der Praxis eine Frage von Leben und Tod: Nach plausiblen Berechnungen des Instituto Nacional de Nutrición würde ein Schuldendienstmoratorium von nur zehn Stunden die Einsparung von so viel finanziellen Mitteln ermöglichen, daß damit 100 000 Kinder, die jährlich von Unterernährung und Hungertod bedroht sind, gerettet werden könnten²⁵. Dementsprechend heftig und kontrovers wird das Problem in Gesellschaft und Kirche diskutiert. Die Auseinandersetzungen erhielten wichtige Anstöße durch ein Dokument der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*²⁶, dem sich eine Stellungnahme der mexikani-

²⁴ Vgl. *Raúl Vidales*, »Pagar es morir, queremos vivir«: Ensayo teológico a partir de la deuda externa, in: *Pasos (DEI)* 1986/5, 1–13.

²⁵ *John Ross*, Deuda externa es tema clave en la campaña electoral mexicana, in: *Noticias Aliadas (Perú)* 24 (1987) 43,1–2.

²⁶ *Im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise*, 27. 1. 1987, hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1987; Kommission Weltkirche der DBK: *Die internationale Schuldenkrise – eine ethische Herausforderung*, 16. 5. 1988, hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1988. Insgesamt zur Schuldenproblematik: *Friedhelm Hengsbach*, Die Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer – wessen Krise eigentlich? in: *Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer*

schen Bischofskonferenz anschloß, die jedoch wegen ihrer individualistisch moralisierenden Tendenz, der Übergewichtung interner Ursachen und der weitgehenden Ausblendung des Horizonts notwendiger weltweiter struktureller Veränderungen hinter das Dokument aus Rom zurückfällt²⁷.

Im April 1986 veröffentlichten verschiedene theologische Institute, unter ihnen das bereits bekannte CRT der mexikanischen Jesuiten eine Studie, die durch ihren pragmatischen Charakter auffiel²⁸: In der Ursachenanalyse führen die Autoren sowohl interne (Korruption, interne Ungleichgewichte, Kapitalflucht) wie externe (Hochzinspolitik der USA, Rohstoffpreisverfall) Faktoren an und ordnen sie in den Gesamtzusammenhang »der laufenden Restrukturierung des internationalen kapitalistischen Systems [ein], das zugunsten der großen industrialisierten Nationen und zum Schaden der Länder wie dem unseren funktioniert.« (S. 4) In den Bedingungen des IWF, deren dramatisch negative Folgen auf die soziale Situation betont werden, sehen sie ein Druckmittel, das eine stärkere Integration in das weltweite kapitalistische System und Unterordnung unter multinationale Kapitalinteressen erzwingen soll (S. 5).

Die »moraltheologische Reflexion« (S. 5) nimmt ihren Ausgangspunkt bei allgemeinen Überlegungen zu den Begriffen »Recht« und »Gerechtigkeit«, die nicht nur von der Übereinstimmung eines Verhaltens mit bestehenden Verträgen oder Gesetzen definiert werden könnten. Denn nur zu oft seien letztere selbst ungerecht und Spiegel der Macht des Stärkeren. Sie müßten durch das biblische Kriterium der »Option für die Armen« hinterfragt werden, die auch dann ihre Gültigkeit behalte, wenn der Arme nicht »im Recht« sei (S. 6). Schließlich bringen die Autoren den Begriff des »Wuchers« ins Spiel und fragen, ob nicht die Gläubiger eine schwierige Situation der Dritten Welt unzulässig ausnützten, zumal die Folgen eines Schuldenerlasses für die reichen Nationen wesentlich weniger schwerwiegend seien als die Folgen einer Zurückzahlung für die armen Länder. »All das Gesagte macht sowohl die Ungerechtigkeit der derzeitigen Verschuldung selbst wie auch die Ungerechtigkeit eines

(Hrsg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Düsseldorf 1988, 219–231.

²⁷ *Conferencia Episcopal Mexicana*, La deuda externa de México, 26. 3. 1987, in: DIC 15 (1987), 235–240. – Dt. in: Weltkirche 7 (1987) 4, 121–127. Zur Begründung siehe *Kruip*, Entwicklung oder Befreiung, 484–491. Am 12. 7. 1989 schrieben 13 mexikanische Bischöfe an den US-amerikanischen Präsidenten Bush mit der Bitte, sich für eine Verringerung der Schulden einzusetzen: *Iglesias (CENCOS)* 6 (1989) 68, 16.

²⁸ *Centro de Estudios Educativos (CEE)*, *Centro de Reflexión Teológica (CRT)*, *Estudios Sociales A. C. (ESAC)*, *Fomento Cultural y Educativo (FCE)*, Deuda externa: situación-alternativas, in: *Christus (México)* 51 (1986) 601, 4–12.

internationalen Wirtschaftssystems deutlich, das nicht nur eine solche Situation zuläßt, sondern sogar noch fördert und legitimiert.« (S. 6) Unter Rückgriff auf die Enzyklika *Quadragesimo Anno* (Nr. 109) kennzeichnen sie die Praxis der Gläubiger als »Imperialismus des internationalen Finanzkapitals«. Jedenfalls hätten die verschuldeten Nationen solange das Recht, einseitige Maßnahmen zu ergreifen, die ein »minimales wirtschaftliches Wachstum und ein würdiges Überleben« sicherstellen, bis es zu gemeinsam ausgehandelten Lösungen komme. Das sei einfach das »unveräußerliche Recht des Überlebens« (S. 7).

Im Anschluß daran werden verschiedene Lösungskonzepte diskutiert. Neben den Vorstellungen der Gläubiger wird auch die Forderung nach einem vollständigen einseitigen Moratorium verworfen. Letztere beruhe zwar auf einer an sich richtigen Analyse und favorisiere ein sozialistisches Projekt, berücksichtige aber zu wenig die realen Möglichkeiten und Machtverhältnisse, so daß sie Gefahr laufe, die Krise nur zum Anlaß »für die Verteidigung und Verbreitung eines schon vorgefertigten programmatischen Diskurses und Forderungskatalogs zu nehmen« (S. 8).

Die von den Autoren bevorzugte Lösung geht von der Unterscheidung einer legitimen und einer illegitimen Schuld aus. Von der Gesamthöhe müßten nämlich die Schulden abgezogen werden, die durch überhöhte Zinsen, gefallene Rohstoffpreise, Wechselkursschwankungen und Kapitalflucht zustande gekommen seien²⁹. In einer Verhandlungslösung solle dieser Teil erlassen werden, was die reichen Industrienationen über einen Zeitraum von zehn Jahren mit nicht mehr als 1% ihres Bruttosozialprodukts belasten würde (S. 8). Langfristig müsse jedoch dringend das internationale Wirtschaftssystem, dessen Symptom die Verschuldung sei, geändert werden. Es gehe um einen »schrittweisen, aber grundsätzlichen Bruch mit dem vom Imperialismus aufgezwungenen Modell industrieller Modernisierung« (S. 9). Ein System stabiler Weltmarktpreise, ein Ethik-Kodex für transnationale Unternehmen, stärkere Kontrollen des Kapitalverkehrs, veränderte Regelungen für den IWE, das GATT und die Weltbank sowie ein durch Reduktion der Militärhaushalte aufgefüllter Entwicklungsfond seien einzelne Schritte in eine solche Richtung (S. 9). Zum Schluß werden alle möglichen Akteure von den eigenen Regierungen bis zu den Gläubigerbanken aufgerufen, ernsthaft an einer Lösung mitzuarbeiten. Die Christen in den reichen Ländern werden gebeten, ihre Regierungen entsprechend unter Druck zu setzen und für eine andere Weltordnung zu kämpfen »wie die ersten Christen im Hause Cäsars«

²⁹ Nach *Vidales* (»Pagar es morir . . .«, 5) blieben als »legitime Schuld« aller lateinamerikanischen Länder für 1984 nur noch 61 von damals insgesamt 355 Milliarden US-Dollar.

(S. 10). »Wir machen uns zum Widerhall des Schweigens und des ›Schreies, der zum Himmel dringt‹ zugunsten von Millionen verarmter und ausgeraubter Brüder. [. . .] Genug damit, die verarmten Länder weiterhin mit einer Auslandsschuld zu belasten, die unmöglich zurückzahlen, ungerecht und absurd ist.« (S. 12)

Der mexikanische Theologe *Raúl Vidales* stellt heraus, daß man nach Jahrhunderten der Ausbeutung Lateinamerikas nicht weiterhin von seinen Völkern die Opfer verlangen könne, die eine vollständige Rückzahlung der Schuld erfordere (S. 5). Die sozialen Kosten seien weder anonym noch abstrakt. Es gehe um Leben und Tod, und dies sei keine literarische Metapher. Was einfach nicht zu bezahlen sei, könne auch moralisch nicht eingefordert werden (S. 11). Wo das Leben nicht garantiert werde, verliere jede ethische Forderung ihren Wert (S. 12). Darüber hinaus zeige sich in der Verschuldungsproblematik deutlich die Ungerechtigkeit der Strukturen des weltweiten Kapitalismus (S. 11), die zu verändern seien, um überhaupt eine moralische Gesellschaft zu ermöglichen. Es gehe um den Aufbau einer Gesellschaft, deren Organisation nicht den Interessen des Kapitals, sondern den Bedürfnissen der Menschen entspreche (S. 12). Darin bestehe der utopische Gehalt des Reiches Gottes, das zwar als perfekte Gesellschaft unmöglich zu verwirklichen sei. »Trotzdem, wer nicht daran geht, das Unmögliche zu entwerfen, wird niemals das Mögliche [. . .] entdecken« (S. 12).

In einem Artikel von *Jesús Mendoza Zaragoza*³⁰, der die Ergebnisse eines Diskussionsforums des Seminario Regional del Sureste zusammenfaßt, wird darüber hinaus der Fetischcharakter der Auslandsschuld betont: »Von dem Augenblick an, ab dem sich das Kapital (und als Teil desselben die Auslandsschuld) absolut setzt, verewigt, allgegenwärtig und allmächtig wird, macht es sich zum Gott. Dieser Gott (Moloch), der das blutige Opfer fordert, wird vom Elend, dem Hunger und dem Tod Lateinamerikas nicht satt. Es ist ein Akt des Götzendienstes, diesen niederträchtigen Gott weiterhin durch die Rückzahlung der Schulden ›anzubeten‹. Demgegenüber wäre ein kategorisches und radikales ›Nein zur Rückzahlung der Auslandsschulden‹ ein kultisches Zeichen für die Negation dieses Götzen, die Affirmation des Gottes des Lebens, des Gottes Jesu Christi«. (S. 7) Der Norden habe sich selbst zum Götzen erhoben, und sein Herz sei das Kapital. Für den Gott des Lebens einzutreten, erfordere ein anderes Entwicklungsmodell und als Voraussetzung dafür eine umfassende Demokratisierung (S. 5). Dem »europäischen Ontologismus«, der

³⁰ *Jesús Mendoza Zaragoza*, El pago de la deuda: Acto del culto idolátrico, in: *Iglesias (CENCOS)* 4 (1987) 41, 5-7.

der ganzen Welt seine Ideologie, seine Kultur aufzwingen, sei eine lateinamerikanische Selbstbestimmung, eine lateinamerikanische Identität entgegenzusetzen (S. 6).

IV. ETHISCH VERANTWORTBARER UMGANG MIT DEM REICHTUM – EIN DOKUMENT DER BISCHÖFE DER PASTORALREGION PAZIFIK-SÜD

Die in der Pastoralregion Pazifik-Süd zusammengeschlossenen Diözesen gelten zurecht als der am stärksten mit dem »Volk« verbundene Teil der katholischen Kirche Mexikos, als eine echte »Kirche der Armen«³¹. Die Bundesstaaten Oaxaca und Chiapas haben einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Eingeborenenbevölkerung und bilden den ärmsten Teil Mexikos, wo der Prozentsatz der »marginalisierten« Bevölkerung landesweit an höchster Stelle liegt³². In mehreren Dokumenten haben sich die Bischöfe der Armut der Eingeborenen und Kleinbauern angenommen³³, ökonomische Ausbeutung, politische Unterdrückung und kulturelle Entfremdung angeklagt und dabei in beispielhafter Weise befreiungstheologisch argumentiert³⁴. Das hier vorzustellende Hirtenwort »Evangelium und zeitliche Güter«³⁵ richtet sich nun vorrangig an diejenigen, die eine mittlere oder hohe soziale Stellung genießen, sich aber dem Aufbau des Reiches Gottes und der Solidarität mit den Armen zur Verfügung stellen wollen (Nr. 2).

Zunächst wird anerkannt, daß reiche Christen mit ihren Gütern Entwicklungsprogramme, die Schaffung von Arbeitsplätzen oder pastorale Arbeit der Kirche unterstützen (Nr. 5). Andererseits wird angeklagt, daß inmitten extremer Massenarmut einige kostspielige Reisen unternähmen, teure Autos kauften, luxuriöse Häuser bauten und große Mengen an Kapital auf Privatkonten im Ausland anlegten (Nr. 8). Die Armut der

³¹ Clodomiro L. Siller A., Diez años de pastoral indígena, in: *Martin de la Rosa/Charles A. Reilly* (Hrsg.), *Religión y política en México*, México D. F. 1985, 213–239, hier 238–239.

³² COPLAMAR (*Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados*) (Hrsg.), *Necesidades esenciales en México: situación actual y perspectivas al año 2000*, Bd. 5 (Geografía de la marginación), México D. F. 1982, 42.

³³ Vgl. z. B. *Nuestro compromiso cristiano con los indígenas y campesinos de la región Pacífico-Sur*, Documento de trabajo, 12. 12. 1977, in: *Servir (México)* 14 (1978) 73, 135–164; *Los pobres – signo de resurrección*, Mensaje pascual, Ostern 1984, in: *Christus (México)* 49 (1984) 575, 52–63.

³⁴ Vgl. *Kruip*, *Entwicklung oder Befreiung*, 347–355, 411–423, 455–463.

³⁵ *Obispos de la región Pacífico-Sur*, *Evangelio y bienes temporales*, 21. 6. 1985, in: *DIC* 13 (1985) 478–490; dt. Auszüge in: *Option*, Febr. 1986, 30–52 u. *Herder-Korrespondenz* 39 (1985) 12, 585–586.

Mehrheit habe in den letzten Jahren zugenommen, in manchen Gegenden würden sogar Menschen an Hunger sterben. Es sei ungerecht, in diesen Krisenzeiten Mexiko dazu zu zwingen, Löhne zu reduzieren und Arbeitsplätze abzubauen (Nr. 10). Tagelöhner würden auf Plantagen brutal ausgebeutet, Kleinbauern von ihrem Land vertrieben (Nr. 11). »Dies schafft eine sozial gespannte Lage, die dazu zwingt, zu den extremen Auswegen des Diebstahls, des Raubs und sogar der Prostitution aus Hunger Zuflucht zu nehmen, um überhaupt zu überleben« (Nr. 11). Ihre besondere Betroffenheit als Hirten rühre daher, daß es häufig Christen seien, die andere Christen ausbeuteten: »Wir leben in einer Gesellschaft, die sich christlich nennt. Aber trotz dieser Proklamation stützt man sich auf ein gesellschaftliches System, das ungerecht ist und dazu führt, daß einige ihre soziale Stellung, ihre bessere Ausbildung, ihre Beziehungen zu den Mächtigen, die Strukturen und Institutionen dazu ausnutzen, ihre Herrschaft und die Ausbeutung der anderen aufrechtzuhalten.« (Nr. 12)

Im zweiten, moraltheologischen Teil gehen die Bischöfe davon aus, daß der Reichtum der Schöpfung im Plan Gottes eigentlich als etwas Gutes und Gottgewolltes für alle Menschen da sei (Nr. 14). Erst die Ungerechtigkeit pervertiere den Reichtum, weil er entweder auf Kosten anderer erworben sei oder andere von seiner Nutzung ausschließe (Nr. 17). Häufig werde er sogar an die Stelle Gottes gesetzt und zum Götzen erhoben (Nr. 17). Mit einer Vielzahl von alt- und neutestamentlichen Stellen wird die grundlegende Verurteilung ungerechten Reichtums in der Bibel belegt und die Unvereinbarkeit seiner Vergötzung mit dem Glauben behauptet (Nr. 20–29). Am Beispiel der Erzählung vom reichen Jüngling (Mk 10,17–27) verdeutlichen die Bischöfe (Nr. 30–35), daß es nicht genüge, sich innerhalb bestehender moralischer oder rechtlicher Regeln »gut« zu verhalten, sondern daß die Bekehrung zum Evangelium bedeute, »die Aufgabe der Verwirklichung der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens des Reiches Gottes auf sich zu nehmen« (Nr. 32 vgl. 34). Auch das Beispiel des Zöllners Zachäus (Lk 19,1–10) zeige, daß die Umkehr zu Christus die Solidarisierung mit den Armen und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit beinhalte (Nr. 35). Alle seien aufgerufen, auf solche Weise, geleitet vom Geist Gottes, sich zu den Armen zu bekehren und als »Arme im Geiste« (Mt 5,3) am Aufbau des Reiches mitzuwirken (Nr. 37–38).

In den pastoralen Leitlinien wird zuerst die Wichtigkeit betont, »in aller Klarheit die Mechanismen der Arbeits- und Produktionsverhältnisse, des Marktes, [. . .] sowie die sozialen, wirtschaftlichen und politischen

Strukturen zu kennen, welche Reichtum hervorbringen und gleichzeitig dazu führen, daß viele Arme, obwohl sie in der Schöpfung Gottes arbeiten, [. . .] dieser Reichtümer beraubt bleiben, weil das Kapital sich fast die Gesamtheit des wirtschaftlichen Ertrags aneignet (vgl. Mater et Magistra 76, Laborem exercens 12–13) und auf diese Weise die Arbeiter immer arm bleiben oder sich ihre Armut sogar noch verschlimmert.« (Nr. 40) Diese Situation sei ein Ergebnis der Sünde und widerspreche radikal dem Plan Gottes (Nr. 40). Neben der Schaffung von Arbeitsplätzen (Nr. 47) und der unmittelbaren Hilfe für aktuell Notleidende, die nicht in paternalistischer Weise zu einer Entmündigung der Empfänger führen dürfe (Nr. 43), sei deshalb das politische Engagement für eine wirkliche Veränderung dieser Strukturen notwendig (Nr. 42 u. 44), wozu gerade auch diejenigen beitragen könnten, die über größere Mittel verfügten (Nr. 41). In jedem Fall gilt: »Es ist nicht erlaubt, es ist nicht christlich, Güter im Überfluß zu besitzen und sie sogar noch zu vergeuden, wenn die Mehrheit der Bevölkerung unter dem Mangel der elementarsten Güter und Dienstleistungen leidet« (Nr. 45). Deshalb habe sogar *Johannes Paul II.* in Cuilapan/Oaxaca betont, daß unter diesen Umständen auch Enteignungen berechtigt seien³⁶.

Weil alle Menschen gleichermaßen das natürliche und göttliche Recht hätten, an den Gütern der Erde teilzuhaben (Nr. 46), müsse eine »Zivilisation der Liebe« (Nr. 51 vgl. Dokument von Puebla, Botschaft an die Völker Lateinamerikas) errichtet werden, in der niemand von der Nutzung der verfügbaren Güter ausgeschlossen bleibe, so wie die ersten Christen alles unter sich aufgeteilt hätten (Apg 2,45) (Nr. 48). Ziel sei die Sozialisierung, die zu einer Gesellschaft führe, in der »jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet. (Laborem exercens 14)« (Nr. 54) Daraus leitet sich ein entscheidendes Kriterium für christliche Praxis ab: »Die von uns aufgezeigten Möglichkeiten des Engagements können niemals aufrichtig sein, wenn sie nicht wirklich und konkret die herrschenden Eigentumsverhältnisse betreffen, insofern diese ungerecht sind und Ungerechtigkeiten hervorbringen.« (Nr. 49) Die Forderung, sich voll und ganz in den Dienst der Evangelisierung zu stellen, sei mit ihren sehr konkreten ökonomischen Implikationen eine ernste und schwierige Herausforderung an die reicheren Schichten. Aber im Endeffekt sei sie nichts anderes als eine

³⁶ Predigten und Ansprachen von Papst *Johannes Paul II.* bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 26. 1. – 4. 2. 1979, hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1979, 71–74.

Einladung zur Liebe, zum Teilen unter Schwestern und Brüdern, das ein Teilen mit Gott sei (Nr. 58).

V. ZUSAMMENFASSENDE BEWERTUNG UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

Zunächst werde ich Grundelemente einer wirtschaftsethischen Argumentation aus befreiungstheologischer Perspektive zusammenfassen. Daran schließen sich eine kritische Bewertung und die Frage an, wie die deutsche wirtschaftsethische Diskussion aus einem Dialog mit der Befreiungstheologie profitieren könnte. Das ist u. a. deshalb von Bedeutung, weil der Schlüssel für die Lösung der Probleme Lateinamerikas *auch* in der Politik der reichen Länder zu suchen ist.

Allen vorgestellten Texten gemeinsam ist die Methode, entsprechend dem Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« von der bestehenden Situation auszugehen, dabei ihre Auswirkungen besonders für die Armen zu untersuchen und hinsichtlich ihrer strukturellen Bedingungen zu analysieren. Insofern marxistische Begriffe eine Rolle spielen, nehmen die Autoren dafür analytische Qualität in Anspruch – und stellen sich damit ja auch innerhalb lateinamerikanischer Sozialwissenschaften (jedenfalls bis vor kurzem³⁷) nicht ins Abseits. Aus der Gegenüberstellung der dramatischen sozialen Situation – die niemand leugnen kann – und der meist biblisch, fundamentaltheologisch bzw. lehramtlich begründeten oder einfach aus lateinamerikanischer Plausibilität entnommenen »Option für die Armen« folgt eine sehr verständliche ethische Verurteilung des status quo. Da die herrschenden Strukturen mit dem »Kapitalismus« identifiziert werden, ist dieser offensichtlich unvereinbar mit Menschlichkeit und christlichem Glauben, was andererseits bereits aus seinen Prinzipien (Egoismus bzw. Gewinnmaximierung etc.) gefolgert wird. Um das Überleben aller in menschlicher Weise zu gewährleisten³⁸, bedarf es einer Utopie einer »Neuen Gesellschaft«, die mehr oder weniger explizit als »demokratischer Sozialismus mit menschlichem Antlitz« vorgestellt und nicht primär strukturell (Sozialisierung der Produktionsmittel etc.), sondern mit Hilfe der zu realisierenden Werte (Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, Neuer Mensch etc.) »idealistisch« und häufig in biblischen

³⁷ Vgl. Nikolaus Werz, Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika, in: Hünermann/Eckholt (Hrsg.), Katholische Soziallehre, 255–326. Er meint, ein Nachhaken der Rezeption der Sozialwissenschaften in der Theologie feststellen zu können.

³⁸ Pablo Romo, Incidencia ética en la economía, in: Christus (México) 52 (1987) 605, 26–30.

Bildern beschrieben, aber nicht mit dem eschatologischen Reich Gottes identifiziert wird, sondern mit ihm in einer realsymbolischen Beziehung steht.

Konkrete Aussagen *können* deshalb noch nicht gemacht werden, weil nach dem praxisbezogenen, induktiven Grundsatz nicht fertige Modelle die Verwirklichung der Utopie bestimmen, sondern der kritisch und demokratisch zu reflektierende Weg der kleinen Schritte. Befreiungsethik ist auch hinsichtlich ökonomischer Fragen eine Ethik im Übergang von einer »alten« zu einer »neuen« Ordnung³⁹. Sie kann sich in ihrem Urteil nicht auf einen systemkonformen Realismus beschränken, der nach dem Tun des Guten nur unter den Bedingungen des Bestehenden fragt. Sie muß nach dem richtigen Handeln im Hinblick auf die Verwirklichung des noch Ausstehenden suchen, dessen Bedingungen nur in Form prognostischer Abschätzungen bekannt sein können. Wo trotzdem bestimmte Maßnahmen beschrieben werden, wie etwa bei *C. Zarco* oder *R. Mendoza*, hat dies eher den Charakter einer Illustration. Die Aufgabe detaillierter Güterabwägung und Begründung scheint nicht vordringlich. Die Urheber dieser Entwürfe stehen ja auch (noch) nicht vor dem Problem, konkrete volkswirtschaftliche Entscheidungen treffen zu müssen.

Damit tritt die Durchsetzung demokratischer Mitbestimmung und der Kampf um politische Gestaltungsmacht in den Vordergrund. Wichtiger also ist zunächst eine politische Ethik, die zum Aufbau unabhängiger Oppositionsbewegungen mit dem Ziel einer tiefgreifenden Demokratisierung und der Konstituierung eines neuen kollektiven Subjekts aufruft. Dabei wird die ethisch geforderte innerorganisatorische Pluralität und Partizipation nicht kurzfristiger politischer Effektivität geopfert, sondern als wichtige Garantie für die Menschlichkeit der angestrebten »Neuen Gesellschaft« angesehen. Dieser »Weg«⁴⁰ macht keineswegs politikunfähig, sondern setzt, zusammen mit der ständigen Orientierung am Schicksal der Ärmsten, einen undogmatischen Pragmatismus frei, der auch den Besonderheiten eines jeden einzelnen Landes gerecht werden kann, jedoch den »transzendenten« Horizont nicht aus dem Auge verliert – wie dies besonders aus der ersten Stellungnahme zur Verschuldung deutlich wurde, wie es die Bischöfe auf die Bekehrung der Reichen hin formulierten und wie man das im Kontakt mit engagierten Christen dort erleben

³⁹ Vgl. *Enrique Dussel*, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: *Concilium* 20 (1984) 2, 133–141, hier: 137; *Lienkamp*, Befreiungsethik, 166–168.

⁴⁰ Der »Weg« (»camino«) ist eine von alltäglicher Lebenswelt bis in die Spiritualität hineinreichende tiefgründige Metapher für die »Ethik des Übergangs«. Vgl. den Schlußsatz bei *Mendoza Zaragoza*, *Elementos Basicos*, 267: »Caminar es el camino.«

kann. Das schließt nicht aus, daß sich die spezifische Problematik einer »Ethik des Übergangs« zwischen notwendigem »Reformismus« und angezielter »Revolution« in dem Moment verschärft, wo die Volksorganisationen tatsächlich Gestaltungsmacht erringen⁴¹.

Im realsymbolischen Verweis des Kampfes für eine »Neue Gesellschaft« auf das Reich Gottes wird die Praxis zum Ort der Theologie. So wie der »Gott des Lebens« in den befreienden Erfahrungen dieses Engagements entdeckt werden kann und im religiösen Sprachspiel einer weltorientierten Spiritualität auch benannt werden muß, gibt es in der lateinamerikanischen Theologie umgekehrt zunehmend die Tendenz, hinter den unterdrückenden Realitäten die »Götzen des Todes« zu identifizieren und die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen als einen »Kampf der Götter« zu interpretieren⁴². *Franz J. Hinkelammert* geht noch weiter, indem er zu zeigen versucht, daß hinter den Legitimationstheorien kapitalistischer Wirtschaft, besonders der Verteidigung der »Eigengesetzlichkeit des Marktes«, säkularisierte Substrate einer zur Ideologie gewordenen Theologie zu entlarven sind⁴³.

Hier muß freilich eine erste Kritik ansetzen: *Hugo Assmann* äußert den Verdacht, die Redeweise von den »Götzen des Todes« und dem »Gott des Lebens« bleibe auf der Ebene der theologischen Metapher, die zwar einen innerkirchlichen kommunikativen Wert, aber keine analytische Qualität habe⁴⁴. Tatsächlich wäre es problematisch, aus einem solchen, sicher faszinierenden Ansatz unmittelbar ethische Urteile über notwendige Handlungen oder gar moralische Verurteilungen bestimmter Personen abzuleiten. Insofern bestimmte Theologien tatsächlich ideologische Wirkmächtigkeit erlangen, sind sie natürlich zu kritisieren. Dies setzt aber ebenso wie das ethische Urteil eine saubere Analyse voraus.

⁴¹ Vgl. die Dialektik von »Moral« und »Ethik« nach *Enrique Dussel*, Ethik der Gemeinschaft, besonders 107–116.

⁴² Vgl. *Hugo Assmann u. a.*, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984; *Dennis Smith*, Teólogos discuten sobre la crisis económica de América Latina: una lucha de dioses, in: *Pasos (DEI)* 1986/4, 1–3.

⁴³ Aus dieser Perspektive erscheint es dann nicht mehr als Zufall, daß ausgerechnet seit dem Beginn der Verschuldungskrise die fünfte Bitte des Vater-Unsers umformuliert wurde. Hieß es vorher »Erlaß uns unsere Schulden («deudas»), wie auch wir sie unsern Schuldner («deudores») erlassen« (vgl. Mt 6,12), so heißt es nun: »Vergib uns unsere Beleidigungen («ofensas»), wie auch wir denen vergeben, die uns beleidigen («a los que nos ofenden»).« *Hinkelammert* vergleicht die biblische mit der Erlösungstheologie des Anselm von Canterbury. Während dort das Tun der Gerechtigkeit im allseitigen Schuldenerlaß bestand, fordert Anselm Sühne und Opfer. Letztere sei die »Theologie des IWF«: *Franz J. Hinkelammert*, Enfoque teológico de la deuda externa, in: *Pasos (DEI)* 1988/17, 11–19. Vgl. *Ulrich Duchrow*, Weltwirtschaft heute. Ein Feld für Bekennende Kirche? München 1986, bes. 170–227.

⁴⁴ *Assmann*, Economía y Teología, 30.

Vor dem Hintergrund des Reformeifers in den Ländern des realexistierenden Sozialismus, ist die prinzipielle Verurteilung des Kapitalismus zwar aus der lateinamerikanischen Situation und dem Scheitern kapitalistischer Entwicklungstheorien heraus verständlich, aber nicht mehr ohne weiteres auch plausibel. Insbesondere müßte differenziert werden zwischen den realen Strukturen von Ungleichheit und Ausbeutung und dem Markt als Steuerungsinstrument, der unter der Voraussetzung einer Demokratisierung von Wirtschaft und Politik eine wichtige Entlastungsfunktion haben könnte, die in der pauschalen Verurteilung gar nicht wahrgenommen und diskutiert wird.

An diesem Beispiel läßt sich auch ein weiterer Kritikpunkt verdeutlichen: Sozialethische Ansätze der Befreiungstheologie argumentieren bislang aus dem lateinamerikanischen, noch(!) stark religiös geprägten Kontext heraus biblisch, fundamentaltheologisch oder auf der Basis lehramtlicher Texte, ohne sich explizit und konsequent der Herausforderung zu stellen, ihre Optionen auch im interdisziplinären und internationalen Dialog vor der autonomen Vernunft als sinnvoll zu erweisen. Dies ist eine Kritik an der Methode, nicht unbedingt am Ergebnis. Denn z. B. die grundlegende »Option für die Armen« ließe sich auch von modernen Gerechtigkeits-theorien her begründen⁴⁵.

Genausowenig wie die bestehende Gesellschaft allein durch die sie tragenden Werte adäquat verstanden werden kann, darf man sich in der Beschreibung einer »Neuen Gesellschaft« auf die Ebene von Idealen beschränken. Auch wenn sich das Modell erst im Prozeß konkretisiert, ist es notwendig, die Utopie und strategische Zwischenschritte mit detaillierteren Vorschlägen zu füllen, insbesondere wie denn die Wirtschaft so funktionieren kann, daß sie nicht nur vom Prinzip her, sondern tatsächlich »menschlicher« wird. Manche der geäußerten Vorschläge sind in dieser Hinsicht problematisch: Es müßte erst noch gezeigt werden, daß z. B. ein Preisstopp, Lohnerhöhungen und eine Anhebung der Erzeugerpreise in der Landwirtschaft vereinbar sind und nicht unbeabsichtigte Nebenfolgen haben, die einzukalkulieren sind. Auch müßte bei der geforderten Ausweisung multinationaler Konzerne sicher genauer diffe-

⁴⁵ Darauf macht auch *Homann*, Demokratie und Entwicklung, 121 aufmerksam. Vgl. *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975, z. B. 32, 104. Freilich gibt es hier bereits befreiungstheologische Ansätze, die in diese Richtung gehen. So schreibt *Dussel*: »Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik.« (Befreiungsethik, 136). *Joseph Comblin* behauptet trotz aller Kritik am bürgerlichen Humanismus die christliche Botschaft der Befreiung als Botschaft der Menschlichkeit überhaupt: Humanität und Befreiung der Unterdrückten, in: *Concilium* 18 (1982) 5, 359–365.

renziert und Vorteile und Nachteile sorgfältig gegeneinander abgewogen werden. Ebenso wenig darf man übersehen, daß jedes Land auch *nach* tiefgreifenden innenpolitischen Veränderungen in die weltweiten, zwar wechselseitigen, aber ungleichgewichtigen Abhängigkeitsstrukturen politischer und ökonomischer Art eingebettet bleibt.

Was kann eine auf unsere eigene Wirklichkeit hin ausgerichtete Wirtschaftsethik⁴⁶ trotz dieser Kritik aus befreiungstheologischen Ansätzen lernen? Sicher geht es nicht darum, irgendwelche Aussagen einfach zu übernehmen. Trotzdem kann Lateinamerika »der Arme« und »der Andere« für uns sein, um die vermeintliche Totalität unserer eigenen Rationalität zumindest in Frage zu stellen. Dies zuzulassen, ist die Voraussetzung eines jeden Dialogs.

Zunächst ist von entscheidender Bedeutung, die bedrückende Realität der sogenannten »Dritten« Welt systematisch und als ernste Anfrage an das System des kapitalistischen Weltmarkts zu berücksichtigen, denn genauso wenig wie externe Faktoren können interne Faktoren *allein* für die Situation verantwortlich gemacht werden. Dabei genügt es nicht, auf die in Lateinamerika nicht ohne Grund diskreditierten neoliberalen Konzepte bzw. die »Utopie« der Selbstheilungskräfte des Marktes zu rekurrieren, sondern es müssen konkrete und realistische Wege aufgezeigt werden, die die Situation tatsächlich verändern. Auch hier darf nicht die Modellrationalität zum ethischen Kriterium werden, sondern die abschätzbaren Folgen und Nebenfolgen eines Konzepts. Die Berücksichtigung der »Dritten Welt« muß nicht nur am PC des Wissenschaftlers stattfinden, sondern ebenso in der realen Weltpolitik in Form eines echten Dialogs mit Vertretern der Armen. Daß das Treffen der sieben reichsten Industrieländer als »Weltwirtschaftsgipfel« bezeichnet wird, ist nichts anderes als ein Skandal.

Da die beiden Bereiche Politik und Wirtschaft eng verflochten sind, muß mehr getan werden, als bestimmte Ordnungsmodelle zu entwickeln, ohne zu fragen, wie sie im bestehenden politischen System durchgesetzt werden können. Denn angesichts des v.a. in den Politikwissenschaften lebhaft diskutierten Phänomens des neokorporatistischen Elitekartells⁴⁷,

⁴⁶ Vgl. *Joachim Wiemeyer*, Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik, in: JCSW 29 (1988), 213–226; *Karl-Wilhelm Dahm*, Unternehmensbezogene Ethikvermittlung. Literaturbericht: Zur neueren Entwicklung der Wirtschaftsethik, in: ZEE 33 (1989) 2, 121–147; *Friedhelm Hengsbach*, Das Interesse an Wirtschaftsethik, in: JCSW 29 (1988), 127–150.

⁴⁷ Vgl. *Ulrich von Alemann/Rolf G. Heinze*, Kooperativer Staat und Korporatismus. Dimensionen der Neo-Korporatismusdiskussion, in: *Ulrich von Alemann* (Hrsg.), Neokorporatismus, Frankfurt, New York 1981, 43–61; s.a. neuerdings die Diskussion am Beispiel der Verflechtung von Staat und Atomwirtschaft: *Helmut Fröchling*/

stellt sich die für die Theorie selbst relevante Frage, inwieweit kapitalistische Strukturen unter bestimmten historischen Bedingungen auf das politische System derart dominant einwirken, daß dadurch die Erhaltung der Selbststeuerungskräfte des Marktes selbst verunmöglicht wird bzw. zugelassen und gefördert wird, daß nicht-internalisierte soziale oder Umweltkosten auf diejenigen abgewälzt werden, die politisch keine Durchsetzungschancen haben.

Dabei genügt es nicht, »Mechanismen der Selbststeuerung zu entwickeln, die nur als ganze der gesellschaftlichen Kontrolle unterliegen«⁴⁸. Denn die Gerechtigkeit des Ganzen wird man auch von den Auswirkungen der einzelnen Transaktionen her beurteilen müssen und eventuell zu Eingriffen gezwungen sein, »und zwar nicht nur im Sinne des Offenhaltens der Freiräume für den Wettbewerb oder einer nachfolgenden Kosmetik gegen individuelle Notlagen, sondern im System selber.«⁴⁹ Dies zwingt zu einer kritischen Rückbesinnung auf das Konzept der »sozialen« Marktwirtschaft und zum pragmatischen Entwurf einer »gemischten« Wirtschaftsordnung⁵⁰.

Schließlich scheint der Wirtschaftsethik der utopische Horizont einer »Neuen Gesellschaft« vollständig abzugehen. Dies ist zunächst eine Feststellung. Aber bringt das nicht zumindest die *Gefahr* mit sich, den Horizont des Möglichen und damit die Möglichkeiten des Guten von vornherein zu sehr einzugrenzen und »realistisch« vermeintlichen »Sachzwängen« unterzuordnen, so daß ein status quo ethisch gerechtfertigt wird, der, gemessen an seinen Folgen für Mensch und Natur, dringend einer Revision bedürfte?

Ein letztes: Eine der Schwierigkeiten des Dialogs zwischen den unterschiedlichen Diskurszusammenhängen rührt sicherlich daher, daß die Befreiungsethik in sehr viel direkterem Kontakt zur politischen Veränderungspraxis betrieben wird, während hier in akademisch-wissenschaftlicher Spezialisierung durchaus beachtliche sektorielle Rationalitätsge-

Wolfgang Gessenharter, Zur Sicherheitsproblematik bei der zivilen Nutzung von Kernenergie – eine Einführung, in: *dies.* (Hrsg.), Atomwirtschaft und innere Sicherheit, Baden-Baden 1989, 13–59, hier 29–40.

⁴⁸ Homann, Demokratie und Entwicklung, 125.

⁴⁹ Franz Furger, Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik, Münster 1989, 139; Arno Anzenbacher, Zur Kompetenz der Kirche in Fragen wirtschaftlichen Lebens, in: JCSW 29 (1988) 73–86, hier 82–84.

⁵⁰ Vgl. Wilhelm Dreier, Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernde Bildung, Münster 1977, 63–97. Auch innerhalb der Befreiungstheologie wird häufig ein Konzept der »gemischten« Wirtschaft gefordert: Franz J. Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*, San José/Costa Rica 1984, 242–253.

winne erzielt, dabei aber der Bezug zumindest zum lebensweltlichen Teil gesellschaftlicher Realität auf das Individuum des einzelnen Forschers und sein unmittelbares Umfeld beschränkt bleibt, dadurch vielleicht bestimmte Probleme und v.a. moralische Empörung über ungerechte Zustände als wichtiger Anstoß ethischen Urteilens zu wenig zur Geltung kommen. Sollte nicht auch die Wirtschaftsethik vermehrt aktuelle Problemanzeigen, nicht nur aus den Bereichen der Unternehmensführung und Wirtschaftspolitik, sondern auch von neuen sozialen Bewegungen im Sinne einer »Bewegungsethik« aufnehmen, um so das gesellschaftskritische utopische Potential engagierter Menschen für soziale Randgruppen, die »Dritte Welt« und die »Umwelt« fruchtbar zu machen?⁵¹

⁵¹ Vgl. *Friedhelm Hengsbach*, *Interesse*, 140–150.