

Die Neuentdeckung des Subjekts in der lateinamerikanischen «Ethik der Befreiung» Der Versuch einer Synthese von Parteilichkeit und Universalität

von *Gunter M. Prüller-Jagenteufel*

Today's liberation theology is developing a new concept of ethics called «etica del sujeto». The core of this concept is the relational subject in its bodily, personal, interpersonal, and social condition, esp. in oppression and misery. It is developed from the disturbing and confronting «cry» of the deprived subject, which advocates taking personal and social responsibility for the needs of «others» and ultimately leads to an «ethics of life» in a «society with space for everyone».

In einer Zeit, in der soziale Ausschließungsdynamiken zu einem sprunghaften Ansteigen der Gewalt führen – Ausschließungsdynamiken, die insbesondere ethnisch, kulturell und religiös codiert sind, wie z.B. die Unruhen in den Pariser Vororten im Jahr 2005 gezeigt haben –, scheint es für die Ethik geraten, sich neu jenen Ansätzen zuzuwenden, die sich mit den Fragen sozialer und ökonomischer Marginalisierung beschäftigen. Eine dieser theologisch-ethischen Traditionen stellt immer noch die Theologie der Befreiung dar, die zwar heute bei weitem nicht mehr so populär ist wie vor 30 Jahren, die aber nach der Krise der 1990er- Jahre mit interessanten Weiterentwicklungen aufwarten kann, welche in ihrer Verknüpfung von Kontextualität und Universalität auch für Europa diskussionswürdige Anregungen bieten.

Einen solchen Entwurf stellt die «Ethik des Subjekts» dar, die insbesondere im Umfeld des «Departamento Ecueménico de Investigaciones»¹ entwickelt wurde. Hier finden sich sowohl bekannte Namen aus der «klassischen» Zeit der Befreiungstheologie, wie Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard, Elsa Tamez und auch – als deren beständiger Diskurspartner – Enrique Dussel; darüber hinaus ist aber auch eine neue, junge Generation vertreten mit Namen wie Germán Gutiérrez, Jung Mo Sung, Roxana Hidalgo u.a.

¹ Das «Departamento Ecueménico de Investigaciones» (DEI) in San José (Costa Rica) zählt – in Kooperation mit der ebenfalls in San José befindlichen «Universidad Bíblica Latinoamericana» (UBL) zu den namhaften Orten einer erneuerten Theologie der Befreiung. Vgl. dazu u.a. S. SILBER, *Vielschichtig und lebendig. Neuere Entwicklungen in der Theologie der Befreiung*, in «Herder Korrespondenz», 60 (2006), S. 523-528.

Worum geht es diesen DenkerInnen? Mit der Globalisierungsdynamik der letzten zwei Jahrzehnte haben die Armen, die durch die Schule von Paulo Freires «Pädagogik der Unterdrückten» gegangen und zu «revolutionären» Subjekten geworden waren, ihre Rolle als «historische Subjekte» verloren. Das «Ende der Geschichte» (Francis Fukuyama) hat auch der «historischen Macht der Armen» (Gustavo Gutiérrez) ein Ende gesetzt. Im Gegensatz zu den Ansätzen der 1970er- und 1980er- Jahren scheint die heutige Zeit geprägt von der «historischen Ohnmacht der Armen» inmitten eines sich zunehmend alternativlos gebärdenden Neoliberalismus. So wird der – mitunter auch stumme – «Schrei des Subjekts» (Franz J. Hinkelammert) zur zentralen ethischen Erfahrung.

Der Fall des real existierenden Marxismus führte also auch in Lateinamerika zu einem Umdenken, u.a. zur Neuentdeckung des widerständigen und kreativen Potentials von konkreten Menschen und Gemeinschaften jenseits marxistischer Klassenkonzepte. Dem entsprechend setzt die «neue» Befreiungstheologie auf die «neuen» Subjekte zivilgesellschaftlichen Charakters, insbesondere auf die *movimientos sociales*, deren Ziel es ist, auf eine Gesellschaft hinzuwirken, «in der alle Platz haben» – so der programmatische Slogan der Zapatisten Mexicos: «*una sociedad donde quepan todos y todas*». Eine Ethik also, die aus einem partikulären, parteilichen Ansatz heraus ein explizit universales Ziel verfolgt.

Um den Ansatz in der Parteilichkeit richtig zu verstehen, sind zwei Dinge zu beachten:

1. Es geht nicht nur um einen praktischen Ansatz in dem Sinne, dass die Parteinahme für die *excluidos*, d.h. die Armen und Marginalisierten, den praktischen Weg für die Erlangung universaler Gerechtigkeit darstellt, was theoretisch durchaus auch aus den universalen Menschenrechten deduziert werden könnte. Vielmehr erweist sich der Ansatz in der Parteilichkeit auch für die Theorie als fundamental, weil der Diskurspartner dieses Denkens nicht derselbe ist wie in Europa. Nicht die fiktive Figur des «radikalen Skeptikers»² fordert zum Argument heraus, sondern zur Debatte steht die Infragestellung der Moral selbst: Im Kontext schreiender Ungerechtigkeit verliert der Skeptiker seine moralische Unschuld, er wird zum zynischen Komplizen des Ausbeutungssystems, weil die skeptische Frage: «Bin ich denn der Hüter meines Bruders?», nicht bloß intellektuelles Glasperlenspiel bleibt, sondern den millionenfachen Tod durch Hunger, Krankheit und Gewalt rechtfertigt.

2. Den Ausgangspunkt bildet daher nicht bloß eine beliebige «Differenz» im Sinne kultureller Unterschiedenheit, denn der Gegensatz zwischen Reich und Arm bzw. Zentrum und Peripherie ist ein radikaler Gegensatz: der Gegensatz von Leben und Tod in der konkretest möglichen Bedeutung. Damit ist aber auch die Option für die Armen nicht einfach «präferentiell»,

² Vgl. H. SCHELKSHORN, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam 1997, S. 291.

sondern unbedingt gefordert als kategorische Option für das Leben und gegen den Tod, d.h. als fundamentale Gerechtigkeitsforderung.³

Franz J. Hinkelammert unterscheidet daher den «utopischen Kapitalismus» von Adam Smith bis Friedrich August Hayek, der zumindest als Endziel das gute Leben für alle versprach, vom «zynischen Kapitalismus» der Globalisierung, der nichts mehr verspricht, sondern nur noch seine eigene Alternativlosigkeit behauptet und damit seine absolute Normativität setzt; die totale, mitleidlose Konkurrenz wird dabei unhinterfragt als anthropologisches Faktum vorausgesetzt.⁴ Im Gegensatz dazu gehen die Denker der «Ethik des Subjekts» von der wesenhaften Relationalität der Person aus, um darauf aufbauend die Grundzüge einer Ethik zu entwickeln, die sowohl subjekt- als auch strukturbezogen ist.

1. *Subjekt-Sein als Beziehung in Leiblichkeit*

Einer der bedeutendsten Denker der neueren lateinamerikanischen Subjekt-Philosophie ist zweifelsohne Enrique Dussel, der in intensiver Auseinandersetzung mit neueren europäischen Philosophien seinen Subjektbegriff und seine Ethik entwickelt hat. Dabei baut er auf einer doppelten Kritik des modernen Subjektbegriffs auf:⁵

– Zum einen kritisiert Dussel den Subjektbegriff der klassischen Moderne, wie er im Gefolge von René Descartes, Immanuel Kant und dem deutschen Idealismus entwickelt wurde. Das rein geistig vorgestellte Subjekt bleibe zu abstrakt, es werde zwar in seiner Endlichkeit, nicht aber in seiner Verwundbarkeit und Bedürftigkeit in den Blick genommen; ein Bedarf an «Befreiung» sei auf dieser Ebene weder sicht- noch begründbar.

– Andererseits kritisiert Dussel aber ebenso die neueren systemtheoretischen Ansätze, die Ethik rein funktional entwerfen. Solche Ansätze führten direkt in die neoliberale Markt-Hypertrophie, denn der Markt als Meta-System werde zugleich zum alles beherrschenden Meta-Subjekt, zum historischen Subjekt schlechthin. Die konkreten Einzelnen kämen darin nur noch als machtlose Momente des Gesamtsystems vor.

Hier sei nur en passant darauf hingewiesen, dass Hinkelammert in analoger Weise den Marxismus kritisiert: Dessen historisch-materialisti-

³ Vgl. J.M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la OP*, in «Revista Latinoamericana de Teología», 63 (2004), S. 255-266.

⁴ Vgl. P. RICHARD, *El grito del sujeto: un aporte radical de Franz J. Hinkelammert a la Teología de la Liberación*, in J. DUQUE - G. GUIÉRREZ (edd), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José (CR) 2001, S. 315-327, hier S. 321.

⁵ Vgl. E. DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998, S. 515-521; vgl. auch A. STICKEL, *Das «menschliche Subjekt». Die Methode ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für die Methode. Grundriss eines Ansatzes von Franz-J. Hinkelammert*, Erlangen 2006 [ev. theol. Diss., Ms.], S. 28-38.

scher Subjektbegriff – das «Proletariat» – werde letztlich auch funktional eingeführt.⁶

Im Gegensatz dazu bestimmen lateinamerikanische Denker wie Dussel, Hinkelammert u.a. das Subjekt phänomenologisch als «*vivo humano concreto*».⁷ Damit sollen im Unterschied zu den objektivistischen Ansätzen von Ökonomie, Politik etc. die Pluralität und Pluriformität der Menschheit nicht verschleiert, sondern sichtbar gemacht und zur Grundlage politischer Ethik gemacht werden.

a. Die «Epiphanie» des Anderen als Ursprung moralischer Erfahrung

Im Anschluss an das Heidegger'sche In-der-Welt-Sein und an die Lévinas'sche «Epiphanie» des Anderen in der Begegnung «von Angesicht zu Angesicht» (*cara a cara*) erschließt sich nach Dussel das Subjektsein in der Anderheit des/der Anderen, die jedem Ich vorgängig ist, und seinen/ihren Welthorizont erst eröffnet. Auf dieser Basis interpersonaler Beziehung zeigt sich die ethische Inanspruchnahme durch den/die Andere/n: eben jene Anderheit des/r Anderen zu achten, deren Hereinbrechen in meine «Nähe» meine Freiheit zur (ethischen) Stellungnahme herausfordert.

Zwar sind solche Begegnungen – von Dussel archetypisch in der Erotik und im Fest vorgestellt – stets nur von begrenzter zeitlicher Dauer, doch Dussel versteht auch vermittelte Begegnungen, z.B. im Politischen und Ökonomischen, aus diesem Grundansatz heraus.

b. Subjekt-Sein als Relationalität konkreter Menschen in systemischen Zusammenhängen

Ökonomie:⁸ Da das In-der-Welt-Sein auf physischen, psychischen und sozialen Bedürfnissen aufbaut, die nur intersubjektiv gestillt werden können, versteht Dussel die Ökonomie von vornherein als ethische Beziehung zwischen konkreten Menschen. Das bedeutet nun *eo ipso* eine Beziehung in wechselseitiger Verantwortlichkeit, welche sich direkt aus den genannten Bedürftigkeitsstrukturen ergibt. Aus diesem Grund gibt es auch keine personalen Nahbeziehungen, die vom Ökonomischen schlechthin unabhängig sind. Politik:⁹ Als Gesellschaftsgestaltung verstanden erklärt sich auch das politische Handeln vom Subjekt, seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen her. In diesem Zusammenhang führt Dussel in Anlehnung an Lévinas den Begriff des «kollektiven Antlitzes» ein, welches insbesondere in den Marginalisierten – archetypisch in den *indígenas* – erkennbar wird.

⁶ Vgl. F.J. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, San José (CR) 1984 (dt.: *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*, Mainz 1994).

⁷ E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, S. 519

⁸ H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg i.Br. 1992, S. 90-92.

⁹ *Ibidem*, S. 87-90.

Politik und Wirtschaft nehmen also auf je eigene Weise Aufgaben wahr, die sich aus der Bedürftigkeit und Angewiesenheit der Subjekte ergeben. Sie realisieren dies zwar stets in institutionell-strukturellem Rahmen, dürfen dabei jedoch die Subjekthaftigkeit aller Beteiligten nicht auf bloße «Rollen» oder «Funktionen» reduzieren, wenn sie human, d.h. menschengerecht realisiert werden sollen.

So versucht Dussel auf der Basis einer ganzheitlichen Anthropologie, in der Körperlichkeit und Intersubjektivität miteinander gegeben und aufeinander bezogen sind, Ökonomie und Politik aus dem Subjekt-Denken heraus zu entwickeln. Wo dieser Rückgriff auf das Subjekt nicht mehr gegeben ist, wie z.B. im globalisierten neoliberalen Kapitalismus, verkommen Ökonomie und Politik zu rein funktionalen Handlungsweisen, die allein der Eigengesetzlichkeit des Systems folgen. Hinkelammert nennt eine solche funktionalistische, systemstabilisierende Ethik in bewusst paulinischer Metaphorik «das Gesetz» (*la ley*) das dem Subjekt den Tod bringt.¹⁰ Im Gegensatz zu einer solchen – gerade im Neoliberalismus gegebenen – «*ética funcional*» betont Dussel die Verantwortung des Subjekts auch im System:

«Der Andere ist das potenzielle Opfer meines funktionalen Handelns im System. Ich bin ver-antwortlich».¹¹

In dieser Bestimmung ökonomischer und politischer Gerechtigkeit von dem/r Anderen – konkret: von seiner/ihrer konkreten physio-psychischen Bedürftigkeit – her, baut Dussel auf der Lévinas'schen Phänomenologie auf. Indem er aber die strukturellen Dimensionen ökonomischen und politischen Handelns mit bedenkt, geht er zugleich deutlich über Lévinas hinaus und konkretisiert dessen Ansatz in die lateinamerikanische Realität hinein.

2. Der «Schrei des Subjekts» und die «*indignación ética*»

Den hermeneutischen Ausgangspunkt nimmt die Ethik des Subjekts dort, wo das Subjekt am deutlichsten in Erscheinung tritt, nämlich dort, wo es vom System negiert, also zum Opfer gemacht wird:

«Im Opfer, das durch das System unterdrückt oder ausgeschlossen wird, offenbart sich die menschliche Subjekthaftigkeit als konkrete, empirische, lebendige; sie erscheint im Extremfall als 'Unterbrechung': das nicht-mehr-leben-könnende Subjekt, das vor Schmerz schreit».¹²

¹⁰ Vgl. F.J. HINKELAMMERT, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia (CR) 2005.

¹¹ «El otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. Yo soy re-sponsable»; E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, S. 524.

¹² «En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como 'interpelación' en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor»; *ibidem*, S. 524.

Dieser zunächst unartikulierte Schrei gewinnt dort Gestalt, wo eine Gemeinschaft ihre Situation deutend zur Sprache bringt. Es ist wohl kein Zufall, dass Dussel – als Mexikaner – sich auf die Zapatisten bezieht; und ebenso ist es kein Zufall, dass es sich dabei um eine Indígena-Bewegung handelt, eine Selbstorganisation von Menschen, die durch die Jahrhunderte als politische, kulturelle und soziale Nicht-Subjekte behandelt wurden.

Deren wohl artikulierter und unüberhörbarer Schrei lautet: «Niemals mehr eine Welt ohne uns!» («¡Nunca más un mundo sin nosotros!»). Die darin ausgesprochene Grunderfahrung der *marginalización* sieht Dussel in allen möglichen Dimensionen des menschlichen Miteinanders gegeben:

- im Geschlechterverhältnis: die Frau, im Extremfall die Witwe;
- im Generationenverhältnis: das Kind, im Extremfall die Waise;
- im politischen Verhältnis: der Fremde, im Extremfall der Feind;
- im ökonomischen Verhältnis: der Konkurrent, im Extremfall der Arme.

In diesen biblischen Kategorien zeigen sich paradigmatisch die Marginalisierten und Ausgeschlossenen, d.h. die «Anderen» im Vergleich zum dominierenden «Wir». Als «Andere» werden die Marginalisierten, d.h. die Opfer des dominanten/dominierenden sozialen Handelns, zugleich zum «privilegierten Referenzpunkt» und zum «primären Subjekt» der Ethik. Gerade weil das Opfer als «negiertes Subjekt», eben nicht leben kann, stellt es den primären Anspruch an den Anderen.

Dem Ans-Licht-Treten des Opfers im Schrei entspricht die «*indignación ética*»¹³ – der Terminus *indignación* bedeutet zunächst Entrüstung, spiegelt jedoch zugleich die Ursache dieser Entrüstung wider, nämlich die Entwürdigung des/der Anderen. Es ist also das Bewusstwerden des Skandals, dass konkrete Menschen unter unmenschlichen Bedingungen leben müssen, das zur *indignación ética* führt: «Ich bin entrüstet/entwürdigt, weil und wo du entwürdigt bist».¹⁴ Es liegt also auch hier ein phänomenologischer Ansatz vor, der vom physischen auf das moralische Übel schließt: Es geht um die *indignación* gegenüber einer *condición subhumana*, in der dem Menschen sein Subjektstatus aberkannt wird:

«Ethische Entwürdigung/Entrüstung, Anerkennung der Würde der Opfer und Anerkennung der gemeinsamen Verwundbarkeit ... sind grundlegende Quellen einer erneuerten Subjektkonzeption, wie sie in der Theologie der Befreiung seit kurzem entwickelt wird, und stellen ihrerseits Grundbedingungen allen wirksamen befreienden Handelns dar».¹⁵

¹³ Zum Begriff der «*indignación ética*» vgl. J. MO SUNG, *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*, San José (CR) 2005, S. 40-43; G. GUTIÉRREZ, *Ideas para un programa alternativo en el ámbito de la ética*, in «Pasos», 93 (2001), S. 27-40.

¹⁴ A. STICKEL, *Das «menschliche Subjekt»*, S. 132.

¹⁵ «Indignación ética, reconocimiento de la dignidad de las víctimas y reconocimiento de la común vulnerabilidad ... son fuentes fundamentales de una concepción renovada de sujeto, que en la Teología de la Liberación se viene desarrollando recientemente, y que son a su vez condiciones de toda acción liberadora eficaz»; G. GUTIÉRREZ, *Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular*, in «Pasos», 121 (2005), S. 1-12, hier S. 6.

Wie Lévinas betont das lateinamerikanische Subjektdenken die grundlegenden Asymmetrie der intersubjektiven Beziehung: Der/die andere ist es, der/die mich ansieht und dadurch in die Pflicht nimmt – der/die Andere jenseits seiner/ihrer sozialen, ökonomischen, politischen etc. Rolle. Die Epiphanie des/r Anderen in dem/r konkreten Anderen wird zur Erfahrung der Gnadenhaftigkeit (*gratuidad*) des Seins – und zwar umso mehr dort, wo dessen/deren Würde nicht mehr erkennbar erscheint:

«Im Extremfall, wenn wir in unserer Gesellschaft einer Frau begegnen: arm, schwarz, lesbisch, prostituiert, an AIDS leidend, körperbehindert, hässlich und alt, und dennoch in ihr ein menschliches Wesen mit seiner grundlegenden Würde sehen können, dann machen wir tatsächlich eine spirituelle Erfahrung der Gnade (als Gewähr-Werden in der reinen Gratuität, jenseits aller sozialen Konventionen) und des Glaubens (als Sehen dessen, was den 'Augen der Welt' verborgen bleibt)».¹⁶

Diese Gnadenerfahrung hat in der praktischen auch eine rechtfertigungs-theologische Dimension: Während in unserer Gesellschaft, die sich selbst zu rechtfertigen sucht, der Erfolg jenes «Gesetz» darstellt, nach dem sich alles richtet und das alles «rechtfertigt», erkennt die *indignación* gerade in denen, die nach diesem «Gesetz» keinen Wert und keine Würde besitzen, also «entwürdigt» sind, nicht bloß den Anspruch, sondern vielmehr die *Realität* der Gnade. Diese Realität an-erkennen bedeutet aber zugleich, sie zu ver-antworten – was theologisch nichts anderes bedeutet als Umkehr (*metánoia*) aus der *incurvatio in seipsum* zum Dasein-für-Andere.¹⁷

Insofern dieses Anerkennen des Subjekts nicht in einer neutralen, reziproken Begegnung wurzelt, sondern in der Wahrnehmung der Bedürftigkeit des Anderen – also in einem asymmetrischen Verhältnis – ist es auch nicht einfachhin neutral, sondern notwendig parteiisch. Das Subjekt ver-antwortet die fundamentale Bedürftigkeit des/r Anderen, indem es die Negation seines/ihrer Subjektseins negiert und in einem historischen Projekt seinem/ihrer Subjektsein zu realer Anerkennung verhilft. Damit zeigt sich, dass sich die angesprochene *indignación ética* – so sie mehr sein will als eine bloß emotionale Mitleidsäußerung – zwangsläufig in einer Option für das Leben konkretisiert. Die *ética del sujeto* ist somit gleichbedeutend mit einer *ética para la vida*, d.h. einer Ethik, die mit der Option für jene ernst macht, deren Leben am deutlichsten bedroht ist.¹⁸

Damit ist ein Dreischritt gegeben, der dem klassisch befreiungstheologischen Sehen – Urteilen – Handeln entspricht: *indignación – imaginación – transformación*. Dabei entspricht der *indignación* die Realität, der

¹⁶ «En un caso extremo, si en nuestra sociedad encontramos, por ejemplo, una mujer pobre, negra, lesbiana, prostituta, con SIDA, deficiente física, fea y vieja, y aun así logramos ver en ella un ser humano con su dignidad fundamental, tenemos realmente una experiencia espiritual de la gracia (reconocimiento en la pura gratuidad, más allá de toda convención social) y de fe (ver lo que es invisible a los 'ojos del mundo')»; J. MO SUNG, *Sujeto y sociedades complejas*, S. 44.

¹⁷ Zu dem hier vorausgesetzten relationalen Sündenverständnis vgl. G.M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers* (Ethik im theologischen Diskurs, 7), Münster 2004, S. 46-235.

¹⁸ G. GUTIÉRREZ, *Ideas para un programa alternativo*, S. 27-40.

imaginación die Utopie – «una sociedad donde quepan todos y todas» – und der *transformación* das historische Handeln. Dies ist eben jener Prozess, in dem sich das Subjekt als ethisches, d.h. aber auch als historisches Subjekt konstituiert.

3. *Das neue Subjekt als sozio-historischer Akteur*

Die neuere lateinamerikanische Subjektphilosophie sieht nun als die Träger des skizzierten Prozesses nicht mehr Kollektivgrößen wie «das Volk», «die Klasse» oder insgesamt «die Armen», sondern erkennt in der Selbstorganisation der neuen sozialen Bewegungen – den *movimientos sociales* – das Werden neuer historischer Subjekte (im Plural!), die nicht so sehr auf staatlicher als vielmehr auf zivilgesellschaftlicher Ebene agieren. Dies sind eben jene Akteure, die bei den konkreten Herausforderungen ansetzen: Ausgangs- und Referenzpunkt ist das *sujeto vivo humano concreto*, das Projekt eine Praxis *para la vida*:

«Die Affirmation des Lebens ist nicht ein Ziel, sondern ein Projekt: Das Projekt, sich als Subjekt zu bewahren, das Ziele haben kann».¹⁹

Der Projekt-Begriff ist hier zentral: Nicht eine Utopie ist angesprochen, die in eine unbestimmte, ferne Zukunft verweist; das Projekt hat sich konkret im Hier und Jetzt zu bewähren, weil es um das Leben der konkret hier und heute lebenden Menschen geht. Darin zeigt sich auch eine Stärke des Ansatzes gegenüber dem Marktliberalismus, der die Armut der Gegenwart im besten Fall als Durchgangsstadium auf eine Zeit hin, in der es allen besser geht, zu deuten vermag. Dagegen fordert Dussel die konkrete Referenz auf das gegenwärtige Leben bzw. den gegenwärtigen Tod als fundamentales Moment der Ethik – einer Ethik, die eine kritische Position zum *status quo* einzunehmen vermag.

a. «Movimientos sociales» als Subjekte befreiender Praxis

Das Opfer stellt zwar schon durch seine bloße Existenz – nämlich als des Subjekt-seins beraubter und durch den Tod bedrohter Mensch – die Kritik seiner Existenzform dar. Aber das (Selbst-)Bewusstsein der Opfer ist zunächst abstrakt und formal, d.h. ein Nicht-Bewusstsein, weil die historische, ökonomische oder soziale Situation den Opferstatus legitimiert und so die Opfer als Opfer unsichtbar macht. Um sich also nicht nur als Leidende/r, sondern als Opfer – d.h. als zum Opfer gemachter Mensch – verstehen zu können, ist zunächst ein kritisches Selbstbewusstsein zu entwickeln, auf dessen Basis die Ursache für diese *victimación* sichtbar

¹⁹ «La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines»; E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, S. 523.

wird: Sie liegt nicht in der eigenen Unzulänglichkeit, sondern in konkreten Machtverhältnissen, seien es nun interpersonale (d.h. Beziehungen) oder strukturelle (d.h. Systeme). Das Selbst-Bewusstsein (*auto-conciencia*) des Opfers als Opfer – und der implizite Protest dagegen – führt so dazu, dass das Subjekt ein kritisches ethisches Bewusstsein (*conciencia ética crítica*) entwickelt. Dieser Entwicklungsschritt ist aber nicht in der Vereinzelung, sondern nur in der Gemeinschaft möglich, weshalb sich eine ethische Praxis eben der (Selbst-)Organisation der Opfer verdankt:

«Das Auftauchen *neuer* Subjekte setzt einen ethischen Prozess des Übergangs voraus: von der Stufe der passiven Subjekthaftigkeit zu anderen Stufen des größeren Selbstbewusstseins».²⁰

Diese Subjekthaftigkeit ortet Dussel – und mit ihm andere DenkerInnen – in den *movimientos sociales* als konkrete Gemeinschaften, die in ihrem Zusammenschluss «Momente einer Mikrostruktur der Macht»²¹ bilden und so zu Subjekten befreiender Praxis werden können:

«Die ‘Frage des Subjekts’ (in seinem intersubjektiven, sozio-historischen Sinn als Auftauchen der verschiedenen Subjekte der *neuen* sozialen Bewegungen in den Machtgefügen) ist daher eben die Problematik des ethisch-kritisch Werdens der Gemeinschaft der Opfer».²²

Worin sind nun die Stärken dieser neuen historischen Subjekte zu sehen? François Houtart sieht in den sich neu formierenden Bewegungen, die ihrerseits aus dem Zusammenschluss verschiedener sozialer Gruppierungen entstehen, nicht nur die Träger von Werten, wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Menschenrechten, sondern v.a. die Protagonisten von Protest und Widerstand (*protestas y luchas*)²³ – und eben dieses Handeln ist es, das zum weiteren Zusammenschluss und zur Entstehung neuer historischer Subjekte führt.

In der Umsetzung konkreter und begrenzter Aktionen bauen sich die *movimientos* von unten her (*desde abajo*) auf und durchlaufen einen Institutionalisierungsprozess. Um in diesem Prozess zugleich fähig zu bleiben, ein kritisches Gegenobjekt gegen die globalisierten Mächte des Kapitals zu bilden, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein:

- zum einen die Fähigkeit zu interner Kritik, damit die Referenz auf konkrete Ziele aufrechterhalten und die dazu nötigen Veränderungen und Wandlungen zugelassen werden können;
- zum anderen die Fähigkeit, die Herausforderungen der Globalisierung zu erfassen und sie kontextuell zu konkretisieren; dabei müssen stets die konkreten Opfer des Systems im Blick behalten und das Handeln an ihnen ausgerichtet werden.

²⁰ «El surgimiento de nuevos sujetos supone un proceso ético del pasaje de un grado de subjetividad pasiva a otros de mayor autoconciencia»; *ibidem*, S. 526.

²¹ *Ibidem*, S. 525.

²² «La «cuestión del sujeto» (en su sentido inter-subjetivo, soio-histórico, como emergencia de los diversos sujetos de *nuevos* movimientos sociales en los diagramas del Poder), entonces, es exactamente la problemática del devenir ético-crítico de la comunidad de víctimas»; *ibidem*, S. 527.

Dem Konzept von Antonio Gramsci folgend nehmen die *movimientos* eine spezifische, aber begrenzte Rolle im Kampf ein – sie sind nicht die ganze Bewegung, aber indem sie für das Gesamt-Analysen und Orientierung erarbeiten und zugleich punktuell eine praktische Vorreiterrolle übernehmen, stellen sie doch einen wesentlichen Teil dar. Als Katalysatoren und Kristallisationspunkte entwickeln sie nicht nur sich selbst, sondern auch andere zu neuen politischen und damit historischen Subjekten – mit begrenzter, aber doch nicht unwesentlicher Kapazität.

Die Schritte zur Subjektwerdung entwickelt Houtart wie folgt:

1. «Die erste Bedingung ist, ein kollektives Bewusstsein zu entwickeln, das auf einer Analyse der Realität und auf einer Ethik beruht».²⁴ Schon auf dieser Ebene ist die vorgängige Option für die Armen notwendig, weil diese nicht einfach aus der Analyse folgt, sondern ihr vielmehr bereits zu Grunde liegt. Insofern stellt die Option für die Armen ein hermeneutisches Apriori dar – a posteriori erfolgt jedoch deren Umsetzung in konkreten Projekten.

2. Der zweite Schritt ist die Entwicklung einer Ethik, die auf den Begriffen der Menschenwürde und des Gemeinwohls – verstanden als «*la bien de todos*»²⁵ – aufbaut. Nur in diesem Zusammenspiel bleibt die menschenrechtliche Basis nicht abstrakt, sondern wird zum Schlüsselbegriff für das konkrete Leben der Menschen.

3. Den dritten Schritt bildet das strategische Handeln auf drei Ebenen:

- die utopische Ebene, nicht als illusorische, sondern als notwendige Zielbestimmung, als regulative Idee einer Gesellschaft, die für alle wünschenswert ist;
- die zweite und dritte Ebene bilden die mittel- und kurzfristigen Ziele des politischen Handelns, um sich diesem Ziel immer besser anzunähern.²⁶

Die Stärke der *movimientos sociales* ist eben das: durch konkretes politisches Handeln und durch die Erfahrung partieller Erfolge sowohl zur Ausbildung eines kollektiven Bewusstseins als auch zur Ausbildung einer entsprechenden Ethik beizutragen. Mindestens ebenso wichtig wie die Schritte zur konkreten Umsetzung der politischen Ziele ist dabei die auf diesem Weg realisierte Subjektwerdung aller Beteiligten.

²³ F. HOUTART, *Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico*, in «Pasos», 125 (2006), S. 10-15, hier S. 10.

²⁴ «La primera condición es elaborar una conciencia colectiva basada sobre un análisis de la realidad y una ética»; *ibidem*, S. 13.

²⁵ *Ibidem*, S. 14.

²⁶ *Ibidem*.

b. Die Gender-Perspektive: Subjektwerdung der Frauen

«In Lateinamerika bilden das *Mestizentum*, die *Armut* und die *Weiblichkeit* Bedingungen der Marginalisierung, die aufgrund ihrer vielfachen gefährlichen Qualitäten vermittels von Barrieren kontrolliert werden müssen, die ihre subversive Potenz aufhalten können».²⁷

Es ist keineswegs überraschend, dass eine Option für die Armen, wenn sie als Option für die Marginalisierten verstanden wird, sich stets auch als Option für die Frauen realisieren muss. In einem patriarchalen System, wie es im lateinamerikanischen Machismo besonders ausgeprägt vorliegt, ist diese Option zudem keineswegs sekundär. Hier gilt in besonderem Maße, was Veerle Draulans in ihrem Beitrag in diesem Band über *Female Corporeality as Object of Exploitation* betont. Diese Ausbeutung des weiblichen Körpers findet zwar auch, aber nicht nur in kriegerischen Konfliktsituationen statt, sondern in allen, auch den verborgenen Konflikten, welcher Art auch immer – die Interkontextualität von *gender*, *race* und *class* lässt sich in den lateinamerikanischen Gesellschaften gut beobachten.

Im lateinamerikanischen Machismo bleiben die Frauen auf heteronome, vom Mann her definierte und primär auf Sexualität abzielende Rollenbilder festgelegt, wie Roxana Hidalgo, auf die ich mich im Folgenden beziehe, darlegt:

«Die Frauen bleiben ... auf die körperliche Unterwerfung reduziert, sei es als Ehefrauen und Mütter, sei es als Nonnen oder alte Jungfern oder als Prostituierte; der Zugang zur freien Ausübung ihrer Sexualität wird ihnen brutal verwehrt, ebenso ihrer Aggressivität und ihrer Autonomie als Subjekte».²⁸

Der Doppelgesichtigkeit des Bildes entspricht die männliche Selbstwahrnehmung: Die Ehre des *pater familias* erscheint ständig dadurch bedroht, dass seine Frau bzw. seine Tochter ihre Sexualität autonom bestimmt und so in die Rolle der «Hure» oder «femme fatal» schlüpft. Der lateinamerikanische Machismo ist daher v.a. auch durch die Kategorien «Verteidigung der Ehre» und der «Furcht vor Schande» charakterisiert – beides Größen, die sich vom Verlust der Kontrolle über die Frauen, über die man als Vater oder Mann verfügt, her verstehen.

Das reduzierte Subjekt-Sein der Frauen in dieser Struktur ist offenkundig. Nicht nur, dass Frauen auch in den Gesellschaften der Armen zu den Je-Ärmeren gehören, erfahren sie sich zusätzlich auch durch Gewalt

²⁷ «En América Latina, *el mestizaje, la pobreza y la feminidad* constituyen condiciones de marginalidad, que por sus múltiples *cualidades peligrosas* deben ser controladas mediante barreras que puedan bloquear su potencialidad subversiva»; R. HIDALGO XIRINACHS, *La otredad en América Latina: etnicidad, pobreza y feminidad*, in «Pasos», 113 (2004), S. 1-11, hier S. 10.

²⁸ «Las mujeres quedan ... reducidas a la sujeción corporal, ya sea como esposas y madres, como monjas o soteronas, o como prostitutas, negándoles brutalmente el acceso al ejercicio libre de la sexualidad, la agresividad y la autonomía como sujetos»; R. HIDALGO XIRINACHS, *Sobre las relaciones entre género, subjetividad y ley a comienzos de siglo XXI*, in «Pasos», 119 (2005), S. 14-22, hier S. 15.

unterdrückt – durch physische ebenso wie durch symbolische, die ihnen noch den artikulierten Selbstausdruck, d.h. das öffentliche Wort, verweigert. Das advokatorisch erhobene Wort oder auch nur der stellvertretende Schrei bilden den Anfang – und er kann weiter führen zur Subjektwerdung derer, denen das Subjekt-sein verweigert wird. So begründet z.B. Clarice Lispector ihren schriftstellerischen Einsatz für die Frauen Lateinamerikas:

«Das, was ich schreibe, ist mehr als eine Erfindung, es ist meine Pflicht, über dieses Mädchen zu schreiben, über eine aus Tausenden. Es ist meine Pflicht, obwohl es nur eine geringe Kunst ist, ihr Leben zu offenbaren. Denn sie hat das Recht auf den Schrei. Also schreie ich».²⁹

Nach dem Schrei ergreifen die Frauen das Wort. Und so ist es auch kein Zufall, dass in den sich neu formierenden *movimientos*, die Räume der Subjektwerdung darstellen, Frauen eine hervorragende Rolle spielen und sich diese Bewegungen – mehr als in der Zeit der «klassischen» Befreiungstheologie, wo die Gender-Perspektive als «Nebenwiderspruch» eher unterbelichtet blieb – sehr deutlich auch Frauenanliegen widmen.

Das wird noch einmal klarer, wenn man sich vor Augen führt, dass die Solidarität mit den Marginalisierten auch deshalb unteilbar ist, weil «das Weibliche» die vorrangige Definitions-Chiffre für die «Anderen» darstellt. Es sind stets die «weiblichen» Konnotationen wie Bedürftigkeit, Leidenschaft, Begierde, mangelnde Rationalität etc., die nicht nur den Frauen zugeschrieben werden, sondern ebenso *Indígenas*, aufständischen *Campesinos* und allen Formen des Widerstandes unterdrückter Völker. Sie gelten im besten Fall als romantisch, aber unrealistisch; im schlechten Fall – die Frau gilt ja zugleich als Repräsentantin der chthonischen Chaosmächte – ist der Schritt nicht weit zur Dämonisierung jeder widerständigen oder auch nur alternativen Praxis. In jedem Fall versuchen patriarchale Machtssysteme solche «Gefahrenherde» ihrer Kontrolle zu unterwerfen.

Behält man zudem im Blick, dass als Ziel der *movimientos* eine Gesellschaft gilt, «in der alle Platz haben», wird offensichtlich, dass mit der Ethik des Subjekts ein Wandel im Denken angezielt ist, der von der Logik der Dichotomie unvereinbarer Differenzen im Klassenantagonismus zu einer Logik der Diversität führt, in der insbesondere diejenigen ihren Platz eingeräumt bekommen, die als Marginalisierte das Paradigma der Anderheit verkörpern. Der in der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie und -theologie entwickelte nicht substantialistische Subjektbegriff, der das Subjekt als «Projekt» versteht, soll daher auch dazu dienen, den Weg zu einer solchen Kultur der Diversität zu bereiten, ohne dabei auch nur im geringsten die Forderung nach Gerechtigkeit abzuschwächen.³⁰

²⁹ «Lo que escribo es más que una invención, es obligación mía hablar de esa muchacha, de entre millares de ellas. Es mi deber, aunque sea un arte menor, revelar su vida. Porque tiene derecho al grito. Entonces yo grito»; C. LISPECTOR, *La hora de la estrella*, Madrid 1977, S. 15.

³⁰ Diese Grundanliegen koinzidieren mit dem Beitrag von S. Goertz, in diesem Band.

4. Was bringt diese (Neu-)Konzeption der Option für die Armen?

Die hier kurz vorgestellte (Neu-)Konzeption der «Option für die Armen» als «Ethik des Subjekts» weist einige wesentliche Weiterentwicklungen gegenüber der «klassischen» Befreiungstheologie auf. So wird die Gefahr, dass die Parteilichkeit für die Armen zu einer unflexiblen Loyalität mit konkreten Gruppen degeneriert, deutlicher wahrgenommen als vorher – und unmissverständlich festgehalten, dass die Option für die Armen eben nicht konkreten Subjekten als solchen gilt, sondern nur insofern sie arm, unterdrückt und marginalisiert sind. Den Ausgang bildet dabei nicht mehr eine marxistische Analyse in Klassenkategorien, sondern vielmehr die konkret erfahrene Marginalisierung konkreter Menschen. Dem entsprechend zielt das «revolutionäre» Projekt der *movimientos sociales* weniger auf staatliche Machtübernahme als auf ein universales zivilgesellschaftliches Projekt: «Eine Gesellschaft, in der alle Platz haben und die in Harmonie mit der Natur lebt».³¹

Hier verbinden sich Parteilichkeit und Universalität im Prozess der praktischen Solidarität zu einem spannungsgeladenen Ganzen, weil es gerade die Parteinahme für die Marginalisierten ist, die – zumindest als leitende Utopie – die universale Beteiligung aller in den Blick nimmt und so Anderheit und Differenz zwar nicht einebnet, aber auch nicht zur Begründung von neuen Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen heranzieht. Es ist eine Utopie in diametralem Gegensatz zur erlebten Realität:

«Die Welt bleibt in entgegen gesetzten Polaritäten organisiert, die einander ausschließen und negieren, wobei sich die Identität des dominanten Pols über dem sozial und historisch Ausgeschlossenen, Verfolgten und gering Geschätzten erhebt. Man legitimiert die gewalttätige Verfolgung, die Verleumdung und die implizite Zerstörung des Anderen, des Unterschiedlichen, des Fremden».³²

Der Ansatz in der Bedürftigkeit und Bezogenheit des Subjekts – das Denken von der Intersubjektivität her, in der Achtung der Unterschiede und Differenzen – ermöglicht es, sowohl die Differenz zu achten, als auch den universalen Anspruch der Gerechtigkeit, der Menschenwürde und der Menschenrechte im Blick zu behalten, mehr noch: durch aktiven parteilichen Einsatz zu fordern und zu fördern. So bildet die «Ethik des Subjekts» die Basis einer lebensfördernden «Ethik des Widerstandes» gegen die «ideologischen Waffen des Todes».³³ Damit treten die Marginalisierten aus der

³¹ «Una sociedad donde quepan todos y todas y que esté en armonía con la naturaleza»; P. RICHARD, *El grito del sujeto: un aporte radical de Franz J. Hinkelammert a la teología de la liberación*, in J. DUQUE - G. GUIÉRREZ (edd), *Itinerarios de la razón crítica*, S. 327.

³² «El mundo sigue organizado en polos opuestos que se excluyen y niegan el uno al otro, la identidad del polo dominante se instaura por encima de lo excluido, perseguido y devaluado social e históricamente. Se legitima la persecución violenta, la denigración y la destrucción implacable del otro»; R. HIDALGO XIRINACHS, *La otredad en América Latina*, S. 6.

³³ F.J. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José (CR) 1981² (dt.: *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Münster 1985).

Unsichtbarkeit heraus, in die sie der neoliberale Privatisierungsdiskurs, der die politische Dimension der Marginalisierung leugnet, zu verdrängen versucht. Auf dieser Ebene wird nun erst wirksamer Widerstand möglich – und zugleich die Subjektwerdung derer gefördert, die im Kontext des globalisierten Kapitalismus schlicht als Nicht-Subjekte gelten.

Um dabei nicht aus dem Blick zu verlieren, dass im konkreten Widerstandshandeln der neuen historischen Subjekte die Perspektive des «*desde abajo*» und «*desde los márgines*» erhalten bleiben muss, ist stets das kritische Korrektiv von außen sowie «intellektuelle» (Selbst-)Kritik unerlässlich. Impulsgeberin und Kritikerin der neu sich formierenden *movimientos* zu sein, ist daher wohl die primäre Aufgabe der hier skizzierten «*ética del sujeto*» – und von daher ein nicht zu vernachlässigender Beitrag für den Ethik-Diskurs auch in Europa.