

GIBT ES FÜR LATEINAMERIKA EINEN „DRITTEN WEG“?

*Bemerkungen zur gesellschaftspolitischen
Grundsatzdiskussion in der lateinamerikanischen Theologie*

von Hans Schöpfer

Seit FIDEL CASTRO, CHE GUEVARA und CAMILO TORRES in den sechziger Jahren begannen, den bestehenden liberalkapitalistischen Gesellschaftsmodellen solche marxistischer und sozialutopischer Prägung entgegenzustellen, brach die Diskussion über Qualität und Durchführbarkeit idealtypischer Gesellschaftsmodelle unter den engagierten Theologen Lateinamerikas nicht mehr ab. Man begann sehr rasch von „Terzerismus“ (nicht zu verwechseln mit „Trilateralismus“) zu sprechen, einem „dritten Ausweg“, der die positiven Ansätze liberalkapitalistischer und marxistischer Modelle zu vereinen suchte.

Da es seit dem Einzug CASTROS in Habana zu keinen ausgeprägten Erfolgsmodellen kam (mit dem Sturz des gemäßigten Sozialrevolutionärs General VELASCO ALVARADO ging 1976 in Peru die letzte große Hoffnung dieser Art verloren, und Nicaragua muß sich erst noch bewähren), bekam der Begriff „Terzerismus“ zunehmend einen negativen Beigeschmack. In Gesprächen mit den bei der Puebla-Konferenz 1979 anwesenden Theologen kam deutlich zum Ausdruck, daß Kompromisse mit „liberalkapitalistischen Institutionen jeder Art“ nicht weiterführen, weil die nationalen und internationalen Macheliten des Liberalismus letztlich immer wieder einschneidende Sozialreformen, für welche nicht rückzahlbares oder wenig ertragreiches Kapital investiert werden muß, verhindern (vgl. die vom IWF Peru auferlegten Kreditbedingungen; Rohstoffboykott einerseits und Waffenhilfe andererseits in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern; die Schwierigkeiten des sandinistischen Nicaragua, günstige Anleihen zu erhalten). Der gesellschaftspolitische Kurs, den viele lateinamerikanische Befreiungstheologen heute anstreben, scheint sich daher eher zu radikalisieren, zumal von offiziell kirchlicher Seite Zurückhaltung gegenüber konstruktiven Vorschlägen geübt wird.

Die Puebla-Konferenz hat zwar Stellung bezogen gegenüber den Ideologien im allgemeinen und gegenüber den Entfremdungen rechts- und linksorientierter Gesellschaftsmodelle (vgl. u. a. Puebla 507—562). Sie hat aber nicht die Erwartungen jener Theologen erfüllt, welche glaubten, die Konferenz würde bestimmte Gesellschaftsmodelle global verurteilen. Damit könnte die Vermutung auftreten, daß der Diskussionsstand in die erste Phase des Terzerismus zurückgefallen ist.

Ich bin nicht dieser Meinung. Es stimmt, daß die Bemühungen um sozialere Modelle mehr Würdigung und moralische Unterstützung verdient hätten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß pastorale Dokumente nicht in parteiinterne oder regionale Kontroversen eingreifen können, wenn sie Äußerungen für einen ganzen Kontinent enthalten sol-

len. Es scheint mir in diesem Fall wichtig, daß zumindest klare Vorstellungen über Demokratie und Gemeinwohl, über den allgemeinen Wert und die Notwendigkeit politischen Engagements im Rahmen der Menschenrechte sowie über die Bedeutung von Pluralismus und Toleranz geschaffen werden. Im Abschnitt „Begriffe von Politik und politischer Verpflichtung“ finden sich einige entsprechende Äußerungen. Sie können durchaus als Versuch gewertet werden, eine breitere Grundlage für verschiedene Formen gesellschaftlichen Engagements zu schaffen, wenngleich ihre Interpretation im ortskirchlichen Bereich nicht überall innovatorisch verstanden wird.

Nr. 521 sagt: „Zwei Begriffe von Politik und politischer Verpflichtung müssen unterschieden werden:

1. Die Politik in ihrem weitesten Sinne, die das Gemeinwohl sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene im Auge hat. Sie muß die Grundwerte einer jeden Gemeinschaft präzisieren — die innere Eintracht und die äußere Sicherheit — und muß die Gleichheit mit der Freiheit, die öffentliche Autorität mit der legitimen Autonomie und Mitbeteiligung von Personen und Gruppen, die nationale Souveränität mit dem Zusammenleben und der internationalen Solidarität in Einklang bringen. Sie definiert auch die Mittel und die Ethik der gesellschaftlichen Beziehungen. In diesem umfassenden Sinn betrifft die Politik die Kirche und folglich auch ihre Hirten, die Diener der Einheit . . .“

Die Kirche hat gemäß Nr. 522 die Politik zu inspirieren durch die Förderung von Werten, welche besonders die Wünsche der an den Rand Gedrängten einbringen.

Nr. 523 spricht den zweiten Aspekt aus:

„2. Die konkrete Verwirklichung dieser fundamentalen politischen Aufgabe erfolgt gemeinhin durch Bürgergruppen, deren Ziel es ist, die politische Macht zu erlangen und auszuüben, um die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Fragen nach ihren eigenen Kriterien oder Ideologien zu lösen. In diesem Sinn kann man von einer Parteipolitik sprechen. Die von diesen Gruppen erarbeiteten Ideologien können, auch wenn sie sich auf die christliche Lehre stützen, zu verschiedenen Schlußfolgerungen gelangen. Daher kann keine politische Partei, wie sehr sie sich auch auf die Lehre der Kirche stützen mag, die Vertretung aller Gläubigen für sich beanspruchen, da ja ihr konkretes Programm niemals einen absoluten Wert für alle darstellen kann . . .“

Damit sind verschiedene Gesichtspunkte politischen Engagements mit bisher unbekannter Deutlichkeit angesprochen: Die Kirche hat auch durch ihre Hirten einen Beitrag zur Förderung jener Werte zu leisten, welche die Politik inspirieren müssen. Sie „tut dies durch ihr Zeugnis, ihre Lehre und ihre vielfältige pastorale Tätigkeit“ (P 522). Bürgergruppen, welche die politische Macht ausüben, tun dies „nach ihren eigenen Kriterien oder Ideologien“ (P 523) in eigener Verantwortung; sie können dabei „zu verschiedenen Schlußfolgerungen gelangen“ (P 523), dürfen jedoch nicht „die Vertretung aller Gläubigen für sich beanspruchen“ (P 523). Diesen Formulierungen ist ein bedingtes Verständnis für Pluralismus und Toleranz kaum abzusprechen.

Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen. Die hier gemachten Äußerungen gestatten es jedem engagierten Christen, sein Gesellschaftsverständnis nach eigenem Wissen und Gewissen zur Geltung zu bringen. Es geht nicht mehr so sehr um die Beurteilung des politischen Standortes als vielmehr um die Frage, mit welchen Mitteln und mit welchem Erfolg ein wie auch immer gedachtes Gesellschaftsmodell dem Gemeinwohl besser dient. Es ist klar, daß jeder Versuch gesellschaftlicher Konstruktion seine Schwächen und Mißerfolge haben wird. Es kann ein politisch Engagierter aber nicht aufgrund einer Ideologiegebundenheit, sofern sie dem christlichen Glauben nicht widerspricht, „kirchlich behaftet“ werden. Diese im Puebla-Dokument aufscheinende politische Öffnung läßt sich gesellschaftstheoretisch belegen.

1. DIE UNMÖGLICHKEIT DES OPTIONENDETERMINISMUS

Obwohl die Auseinandersetzungen mit den großen Ideologen der Gegenwart immer neue Erkenntnisse an den Tag bringen, obwohl wir bereits auf eine reiche Erfahrungsgeschichte mit politischen Praktiken zurückblicken, und obwohl der Verabsolutierung politischer Optionen unter dem Druck der sich weiterkumulierenden Weltprobleme manche Spitze gebrochen wurde, müssen wir heute mehr denn je zugeben, daß wir kein Gesellschaftsmodell besitzen, das Endgültigkeit beanspruchen dürfte. Es wird dies auch nie geben, solange es Menschen gibt, deren freiheitliches Denken nicht unterdrückt wird. Je mehr sich nämlich der interkulturelle Dialog weltweit durchsetzt, desto besser erkennen wir, daß der Voreingenommenheit durch kulturelle, ideologische und selbst persönliche Erfahrungen niemand ganz entgeht. Dies ist die eine Seite des Problems. Auf der anderen Seite muß gesagt sein, daß sich die Ausgangslage für gesellschaftliche Konstruktion von Kontinent zu Kontinent, von Nation zu Nation differenziert. Ich meine damit, daß wir vom summarischen Universaldenken des Mittelalters auch in der Politik endgültig Abschied nehmen müssen.

Wenn nun die Unterschiede in der Beschreibung der idealen (der gerechten, authentischen oder wie immer genannten) Gesellschaft schon unter Politologen stark auseinanderfallen, ist Einigkeit von anderen Standpunkten aus, etwa von der Wirtschaft oder von den Religionen her umso weniger zu erwarten. Wo kommen wir aber hin, wenn idealtypische Denkmodelle keine Absolutheit mehr beanspruchen? Fallen wir dann nicht in einen Relativismus, der schlimmer ist als sich bekämpfende Fixstandpunkte?

Das könnte der Fall sein, wenn wir uns nicht um die christliche Normierung gesellschaftlicher Werte (die jeden immanenten Absolutheitsanspruch relativiert) kümmern, oder wenn wir mit einer aprioristischen Ordnungspolitik auch die Strukturpolitik über Bord werfen. Es dürfte allgemein einsichtig geworden sein, daß sich mit den abgegriffenen Wort-

hülsen „Kapitalismus“ und „Kommunismus“ im traditionellen Sinn nicht mehr operieren läßt. Einmal abgesehen von der semantischen Problematik der prinzipiellen Ordnungspolitik, in deren Zielsetzung sich die Grundoptionen schon erstaunlich nahe kommen (zumindest was die humanitären Aspirationen betrifft), geht es heute mehrheitlich um Fragen der Organisation von Produktion und gesellschaftlichen Beziehungen, dabei vor allem um Prioritäten. — Was nützt es zum Beispiel, wenn wir in der Ideologienqualifikation steckenbleiben, während die menschlichen Probleme so oder so auf allen Seiten zunehmen? Während man im semantischen Bereich verhältnismäßig leicht zu Werturteilen kommt, ist es viel schwieriger, die eigentliche Effizienz eines politischen Systems beim Volk nachzuweisen, insbesondere dort, wo das Volk keine Demokratieerfahrung hat, demokratiemüde geworden ist, oder wo seine politische Kreativität durch den täglichen Überlebenskampf blockiert ist. Bei jenen gesellschaftlichen Voraussetzungen, die eine optimale Entwicklung von Individuum und Gesellschaft vom humanistischen Standpunkt aus ermöglichen, treffen sich die Grundansätze der Ideologien und Religionen am ehesten. Hier hat auch das Christentum seinen politischen Hauptbeitrag zu leisten.

Eine prinzipielle Neuausrichtung des politischen Engagements aus christlichen Motiven im kritischen Aufweis der Authentizität wird einsichtig, wenn man von der Tatsache ausgeht, daß extreme, deterministische Gesellschaftssysteme nie durchschlagenden Erfolg, nicht einmal für die Befriedigung der dringlichsten Bedürfnisse der Allgemeinheit, gebracht haben, oder daß an der Radikalität entfremdender Strukturen bloß das Vorzeichen geändert wurde: Zu echt befreiender Praxis führt keine Ideologie, die sich nicht selber von ideologischer Fixation befreit. So konnte bis heute kein kommunistisches Regime die ursprüngliche, „reine“ Theorie des Marxismus, von der man sich bis zu LENIN noch viel versprach, konkretisieren. Aber auch die Ökonomen des „klassischen“ Kapitalismus hätten spätestens seit dem Manchester-Liberalismus ihre Modelle modifizieren müssen. Stellen wir nicht fest, daß in gewissen kapitalistischen Ländern heute Sozialmaßnahmen ergriffen werden, um die sie manche kollektivistische Gesellschaft beneiden könnte? Sind umgekehrt aber nicht auch in kommunistischen Ländern Maßnahmen ergriffen worden, welche die Selbstverantwortung des Einzelbürgers aufwerten und ihm wieder persönlichere (humanere) Lebensräume zubilligen?

Das bedeutet, daß wir mit Prinzipien Diskussionen über eine abschließende Ordnungspolitik mehr Zeit verlieren als gewinnen — solange wenigstens, als wir versuchen, die schwachen Punkte des eigenen Systems hinter jene der anderen Systeme zu stellen. Ordnungspolitik ist für die Authentisierung der Gesellschaft höchstens insofern interessant, als sie sich von außen her, zum Beispiel durch das Christentum, in Frage stellen läßt, also zu einer „realen Ordnungspolitik“ wird. Damit es jedoch dazu

kommt, müssen zuerst die Ideologien und ihre Ableger „radikal“ in Frage gestellt, entmythologisiert werden. Es gibt nämlich in der ideologischen Konzeption der Gesellschaft immer hermeneutische Zirkel, die nicht von innen her, auch nicht im gegenseitigen Aufeinanderprallen, aufgehoben werden. Sie brauchen das Maß des Menschen, das im Tiefsten nicht ideologisch definiert werden kann. Ich würde von meinem Standpunkt aus sagen: Es gibt ein christliches Humanismusideal, das den Schwächeren schützt, andererseits jedem sein eigenes Leben läßt; es gibt ein aktives Sozialengagement, das die Auseinandersetzung nicht scheut, das aber nicht von der Polarisation, sondern von gemeinsamen Grundanliegen ausgeht, die es für die eigene Praxis fruchtbar zu machen sucht. Das bedingt eine Relativierung der eigenen Kultur, der eigenen Gesellschaft, des eigenen Ich (In der Tat gibt es den „reinen Ideologen“ immer weniger!).

Aus diesem Grund ist der Status quaestionis des politischen Denkens in Ost und West präliminär zu systematisieren, wobei auf eine innere und eine äußere hermeneutische Zirkelstruktur hinzuweisen ist, in der sich Humanes und Entfremdendes (Inhumanes, Marterialistisches, Egoistisches usw.), Allgemeingültiges und Partikuläres (Geschichts- und Kulturbedingtes usw.) vermischt, und in der sich Absolutheitsansprüche letztlich nur durch Imperialismus legitimieren lassen. Ideologien können aber nur entmythologisiert werden, indem man sie „radikal historisiert“, in den wirklichen Kontext der Geschichte hineinstellt, hermeneutisch entwirrt.

2. DIE PROBLEMATIK DES INNEREN HERMENEUTISCHEN ZIRKELS

Ein innerer hermeneutischer Zirkel von besonderer Wichtigkeit zeigt sich in der bipolaren Systemdiskussion. Hier bestehen sowohl von der Systemkohärenz als auch von systemintern verwendeten Begriffen her Unklarheiten. Als Beispiel diene der Freiheitsbegriff des Liberalismus. Das liberale Freiheitsideal ist vom christlichen Standpunkt aus falsch, wenn es Freiheit mit einem Individualismus zur Deckung bringt, der jedem Narrenfreiheit und dem Stärkeren den Sieg überläßt: wenn Freiheit dem Egoismus Vorschub leistet. Das Freiheitsideal hat aber auch eine positive, humane Seite, wenn es die Voraussetzungen für eine eigenständige Persönlichkeitsentfaltung liefert, in der demokratische Entscheidungen nach subsidiären Prinzipien in die gesellschaftliche Planung einbezogen werden. Demzufolge braucht Liberalismus nicht mit Kapitalismus gleichgestellt zu werden. — Im sozialistischen Extremfall finden wir die „Diktatur des Proletariates“. Hier kann theoretisch nur von einer authentischen Volksvertretung gesprochen werden, wenn ein ganzes Volk „proletarisiert“ wird und dieses Proletariatsvolk auch die Macht zur Systemveränderung besitzt. Wo gibt es aber diese Situation konkret? Im Grunde werden da bestimmte Volksgruppen und gesellschaftliche Optionen einfach übergangen, auch wenn es sich um Minderheiten han-

deln sollte. Damit zeigt sich in diesem System der Egoismus ebenso deutlich wie beim liberalistischen Kapitalismus auf der Ebene einer sozialen Schicht mit dem Unterschied, daß sie unter dem Einfluß einer anderen Ideologie steht. Praktisch diktiert in kollektivistischen Systemen eine ideologisch-intellektuelle Elite, die sich als „Einheitspartei“ konstituiert und im Grunde eine Volksminderheit vertritt, wobei sie die Staatsordnung nur mit Waffengewalt aufrechterhalten kann. Sie entfremdet die gesellschaftliche Entwicklung eines Volkes ebenso sehr wie eine liberalistische Wirtschaftsoligarchie. Dem sei entgegengestellt, daß auch der Sozialismus nicht eo ipso mit Kollektivismus zu identifizieren ist. Die Vermischung von Sozialismus und Kollektivismus ist wahrscheinlich größer als die von Liberalismus und Kapitalismus.

Vom christlichen Standpunkt aus können wir unabhängig von der globalen Systemwertung entfremdende Tendenzen aufzeigen, die unter Umständen in verschiedenen Systemen (sich) verschieden artikulieren, jedoch auf gleiche oder ähnliche Wurzeln zurückgehen. Im liberalkapitalistischen System stellen wir eine auffallende Diktatur des Geldes bzw. des Prinzips der Gewinnmaximierung fest (z. B. wenn Multis oder Banken die Marktwirtschaft zu ihren Gunsten ausnützen können). Im kommunistischen System diktiert die Einheitspartei über Prinzipien und Prioritäten gesellschaftlicher Entwicklung. Beide Systeme müssen, sobald sie extreme Formen annehmen, durch Waffen abgesichert werden. Wer könnte in einem solchen Fall behaupten, daß die Regierungen den Willen des Volkes im Rahmen des demokratisch Möglichen erfüllen! Sicher wäre kein Volk und kein Soldat an der Front damit einverstanden, daß Geld in den heute üblichen Größenordnungen für Vernichtungswaffen ausgegeben wird, solange nicht einmal alle menschlichen Grundbedürfnisse genügend abgedeckt sind. Und über die Frage, ob die Diktatur des Geldes der Diktatur der Partei bzw. der durch oportunistische Einzelinteressen aufgesplitterte dem absolutistischen Staat vorzuziehen sei, läßt sich ad nauseam diskutieren. Damit soll lediglich aufgezeigt sein, daß es in beiden Pauschalmodellen personalen und grupalen Egoismus gibt, und daß die demokratisch formulierbaren Grundbedürfnisse durch keine ideologischen Spitzfindigkeiten überspielt werden können. Zudem ist eine semantische Unterscheidungskomponente von großer theologischer Bedeutung zu berücksichtigen: In der bipolaren Systemdiskussion kommt oft nur der materielle Aspekt zum Vorschein. Die Geistigkeit des Menschen spielt aber in christlicher Hinsicht eine wesentliche Rolle, die in die ordnungspolitische Systemdiskussion einzubeziehen ist. Das Problem läßt sich gut an kommunistischen und liberalkapitalistischen Modellen der Dritten Welt aufzeigen:

Wenn kollektivistische Ideologen sagen, zuerst müsse den hungernden Massen zu Essen gegeben werden, stellen sie ein menschlich und christlich durchaus vorrangiges Postulat auf. Damit ist aber noch nicht der praktische Erfolg durch das System garantiert. Länder wie Kambodscha,

Angola, Mosambik, Kuba und nach vielen Jahren immer noch Rußland, lassen die Frage bestehen, ob es ohne Menschenrechtsverletzungen, ja ob es an einigen Orten überhaupt gelingt, dieses Postulat in kürzerer Zeit zu lösen als in nichtkommunistischen Ländern. Hinzu kommt, daß die menschliche Transzendenz von all jenen, die sich als Atheisten bezeichnen, aus Prinzip geleugnet wird. Sie sind daher in der Einschätzung des individuellen menschlichen Lebens oft unberechenbar (vgl. die ideologisch bedingten Kriege in Kambodscha, deren Urheber auch vor einem Genozid kaum zurückschrecken!). Dem materiellen Aspekt der distributiven Gerechtigkeit steht hier eine völlige Aufgabe bestimmter Menschenrechte (z. B. politische und religiöse Freiheit, Auswanderungsrecht, Oppositions- und Mitspracherecht) gegenüber. Nach christlicher Auffassung ist der „geistige Aspekt der Gerechtigkeit“, etwa die Gleichberechtigung in bezug auf weltanschauliche und politische Selbstentfaltung, Rede-, Bewegungs- und Bildungsfreiheit ebenso wichtig wie die materielle Gleichstellung des Menschen. Letztere ist wohl gegenüber der ersten Gerechtigkeitsform nicht abzuwerten, aber sie darf auch nicht übergestellt werden. Ich kann mir darum sehr gut vorstellen, daß es Menschen gibt, die es vorziehen, in einer Gesellschaft mit mehr distributiv-materiellen Ungerechtigkeiten zu leben, in der aber gewisse Chancen der Individual- und Sozialentfaltung gegeben sind, die in einem kollektivistischen System undenkbar wären, Chancen, die oft vom Überlebenswillen des Individuums abhängen und selbst die Durchführung revolutionärer Strukturveränderungen nicht ausschließen.

Wer nun vermuten sollte, in extrem liberalkapitalistischen Ländern stehe es diesbezüglich besser, täuscht sich. Zwar gibt es dort theoretisch mehr individuelle Entfaltungsfreiheit, doch ist die Marginalisation der Ärmsten derart fortgeschritten, daß sie sich aus eigener Kraft nicht mehr in das kulturelle Leben ihrer Gesellschaft integrieren können: Sie sind zu anomisch, und die zu überwindenden Hindernisse sind für ihre physisch-moralische Situation zu groß. Was die menschliche Transzendenz betrifft, finden wir dort vom materialistischen Darwinismus über den Deismus bis zum Indifferentismus alle weltanschaulichen Schattierungen. Der Materialismus ist dort, wo gesellschaftliches Ansehen und Gütermaximierung zum erstrebenswertesten Ziel geworden sind („Geld und Erfolg als Gott“) im Prinzip wohl wenig anders als methodisch vom historischen Materialismus zu unterscheiden. Hier ist allerdings eine Präzisierung am Platz: In einer so extremen Form ist heute kaum mehr eine liberal-kapitalistische Gesellschaft anzutreffen. Die Ausnützung unternehmerischer Freiheit für eine egoistisch-opportunistische Marktwirtschaft (Freiheitsmißbrauch durch Konsumbeeinflussung, Machtkonzentration durch Finanzkonzentration, Clancaudillismus durch Korruption, Bestärkung der Starken zur Ausnützung der Schwachen — wobei die Konsumbeeinflussung noch das geringste Übel darstellt) hat sich auf einzelne Unternehmergruppen innerhalb einer oder mehrerer Nationen reduziert und ist

nicht selten auf Regionen oder kleine Länder beschränkt (z. B. Nicaragua vor dem Sturz SOMOZAS, Paraguay, El Salvador, afrikanische Diktaturen à la IDI AMIN, BOKASSA und NGUEMA, zum Teil Südkorea und die Philippinen).

In rechts- und linksextremen Systemen gibt es politische Gefangene, die unter der Diktatur der Waffen mit allen Konsequenzen stehen. Wie sich ein Christ in solchen Situationen zu verhalten hat, hängt von der konkreten Situation ab. Sofern es die äußeren Umstände erlauben, hat sich auch der Christ in bezug auf seine bürgerliche Verantwortung dem System zu integrieren, um zuerst als Bürger ernstgenommen zu werden, bevor er von innen her die gesellschaftliche Entfremdung bekämpft. Wer gleich im voraus aus der Opposition auftritt, hat schon gar keine Chancen, seine christlichen Anliegen zur Authentisierung der Verhältnisse vorzubringen. In jedem Staat gibt es bürgerliche Funktionen, die der Christ wahrnehmen kann, ohne sich zu verleugnen. Er stößt dabei freilich auf viele Grenzsituationen, die rein theoretisch nicht umschrieben werden können: Sobald sich christliches Engagement und bürgerliche Funktionen vermischen, entstehen nämlich „äußere hermeneutische Zirkel“.

3. DIE PROBLEMATIK AUSSERER HERMENEUTISCHER ZIRKEL

Äußere hermeneutische Zirkel ergeben sich aus der Wert-Macht-Polarisation ungleicher Optionen. — Wie aus dem Vorausgehenden ersichtlich wurde, kommt es in jedem polarisierten Gesellschaftssystem zur Verfälschung von Grundwerten (z. B. einseitige Verteidigung von Individualrechten führt zu egoistischem Individualismus oder exzessiver Altruismus führt zu rücksichtslosem Kollektivismus). In allen Gesellschaftssystemen gibt es aber auch gemeinsame Anliegen, obwohl ihre Verwirklichung mit verschiedenen Mitteln angestrebt wird, zum Beispiel: bessere („gerechtere“) Einkommensverteilung, Erhaltung der Landwirtschaft als Grundproduktionszweig für nationale Autonomie, Sicherung nationaler Energiequellen, Unterstützung von bedrohten wichtigen Wirtschaftszweigen, Umweltschutz, Verbesserung der Bildungs-, Gesundheits- und Sozialpolitik. Mit diesen Begriffen ist automatisch die Frage nach ihrer näheren Interpretation ausgesprochen: Wer bestimmt das Maß für die gerechte Einkommensverteilung? Wo beginnt der Umweltschutz und wer soll ihn berappen? Welche Wirtschaftsbranchen sind wirklich bedroht und von gesellschaftlicher Bedeutung? Die Fragen ließen sich endlos weiterführen, zum Beispiel im Bereich der Gesundheitspolitik (vgl. Kontrolle und Finanzierung der ärztlichen Dienstleistungen), praktisch in allen Bereichen von öffentlichem Interesse. Das sind die äußeren hermeneutischen Zirkel, an denen der ideologische Dialog scheitert.

Das „Maß der Dinge“ wird dabei meistens vom Inhaber der politischen Macht bestimmt. Die politische Macht hängt von den demokratischen Strukturen ab, die ihrerseits manipulierbar sind. Aus den Zirkeln werden Spiralen von Wert- und Machtabhängigkeiten. Es besteht darum die

offensichtliche Gefahr, daß man zuerst nach einer Ordnungspolitik Ausschau hält, an die man sich im Kampf um die politische Macht klammern kann. Durch Machtmonopolisierung entstehen so Wertverlagerungen, die nicht mehr demokratisch sind — und da beginnt von neuem die christliche Intervention. Sie hat zu verlangen, daß jede Machtkonzentration auf echt demokratischen Mehrheitsbeschlüssen beruhen soll. Machtmonopole fördern nämlich, gleich ob sie auf Wirtschaftsoligarchien, Parteien oder Armeen beruhen, immer die Korruption. Und da läßt sich das Unchristliche eines Gerechtigkeitsbegriffes wieder isolieren. Wo die Gesellschaft nach dem Willen einer Oligarchie gestaltet wird, entsteht revolutionäre Opposition. Diese ruft nach Gewalt und Gegengewalt. Da ist ein weiterer Ansatzpunkt für die Demaskierung einseitiger Entwicklung bzw. für die christliche Normierung einer Situation zu finden. Vor allem in Lateinamerika führte eine späte Analyse einseitiger Machtkonzentration auf eindruckliche Weise zur faschistisch-militaristischen Verzerrung der demokratischen Kräfteverhältnisse, das heißt, zur Begünstigung der schon Besitzenden (vgl. z. B. die Zinssätze) und die Ausbeutung all jener Menschen, die wegen kultureller, wirtschaftlicher und politischer Vernachlässigung ihre Interessen nicht zur Geltung bringen konnten. Die Folge war eine gesamt menschliche Marginalisierung breiter Volksschichten, die ohne Menschenrechtsverletzung auf seiten der einen oder anderen fast nicht mehr zu überwinden ist. Im kommunistischen Osten führte eine parallele Entwicklung zu einem ideologischen Imperialismus, der seine menschlichen und volkswirtschaftlichen Schwächen hinter einer barbarischen Machtdemonstration durch Aufrüstung und Oppositionellenverfolgung versteckt.

Beide Extreme führen zur Systemverfestigung, verhindern also eine Authentisierung der Gesellschaft. Die Problematik ist einigermaßen durchschaubar, solange es sich um Gesellschaftsmodelle handelt, zu deren Verabsolutierung genügend militärische oder ökonomische Machtmittel zur Verfügung stehen, und solange es sich um eine Diskussion auf ordnungspolitischer Ebene handelt. Das läßt sich an den großen Tendenzen liberalistischer und kollektivistischer Grundmodelle leicht nachweisen. Man muß heute die Spezialisten suchen gehen, welche die Nationalökonomie der englischen Klassik oder auch nur des Neoliberalismus als ideal betrachten. Desgleichen werden bestimmte Schwächen des utopischen und sozialreformerischen Frühsozialismus, auch die des orthodoxen und revisionistischen Wissenschaftssozialismus oder selbst des Konkurrenzsozialismus immer offensichtlicher (vgl. China, Polen, Ungarn, Algerien, Kuba usw.).

Die Analyse eines Gesellschaftsmodells wird andererseits aber rasch komplizierter, wenn eine demokratisch-pragmatische Öffnung zum „Mischmodell“ führt. Das Problem läßt sich am einfachen Beispiel des politischen Engagements eines Priesters zeigen. In seinem Einsatz für eine authentischere Gesellschaft gibt es theologisch neutrale politische Ent-

scheide, die er als Bürger treffen kann. Er kann und sollte sich natürlich auch bei weltanschaulich relevanten politischen Prozessen einspannen, motiviert durch sein christliches Weltbild (wo er z. B. sein Verständnis von christlicher Gerechtigkeit, Freiheit und Gemeinwohl einbringt). Als zutiefst priesterlicher Christ wird er jedoch überall dort vorsichtig sein, wo eine Situation vom Evangelium her in Frage gestellt wird (z. B. in der Anwendung von Gewalt), und er wird auch als Hirte einer Herde von gegensätzlich denkenden Menschen genug Vorsicht walten lassen, um möglichst überall und gegenüber allen eine menschlich-christliche Offenheit an den Tag zu legen, in der selbst der „politische Feind“ nicht im Namen des Evangeliums verdammt wird, sondern in der jeder Dialog, jedes Korrigieren und Neuanfangen möglich bleibt.

Das bedeutet insgesamt: Es gibt verschiedene Formen des politischen Engagements bzw. der politischen Militanz, je nachdem ein Politiker auf atheistische Ideologien, als Laie auf ein christliches Weltbild oder als Priester auf ein besonderes (pädagogisches Geschick erforderndes) Amt bezogen ist. — Das Beispiel des politisch engagierten Priesters stellt bloß eine Seite des Problems dar, nämlich die hermeneutische Vereinnahmung durch ein Amt oder durch ein persönliches Weltbild. Schwieriger als die persönliche Seite des gesellschaftlichen Engagements ist die Thematik der Mischmodelle an sich zu analysieren.

Mir scheint, daß die Komplexität möglicher Gesellschaftsgestaltung viel zu groß geworden ist, als daß sie absolutistisch, durch eine einzige Ideologie, durch eine homogene Geschichtserfahrung, durch ein einzelnes Schema abgedeckt werden könnte. Das bedeutet — es sei nochmals klar ausgesprochen —, daß wir es uns gefallen lassen müssen, unsere Ideen zu relativieren und anstelle ideologie- bzw. parteibezogener Politik sachbezogene Politik zu betreiben. Damit kommen wir auch dem eingangs erwähnten Wunsch nach radikaler Entmythologisierung der Ideologien bzw. ihrer radikalen Historisierung entgegen. Es dürfte offensichtlich sein, daß Nationen mit grundverschiedenen historischen und kulturellen Erfahrungen sowie mit ganz anderen ökologischen Gegebenheiten nun einmal eine je verschiedene Politik betreiben müssen. — Diesem Bemühen legt sich freilich ein weiterer Teufelskreis in den Weg, sobald die Wahl- und Regierungsstrukturen jene benachteiligen, die sich nicht durch partei- oder kontroversbezogene Polemik in die Publikumsgunst hieven lassen (eine Frage der Demokratieife!).

Die Forderung nach sachbezogener Politik führt automatisch von der Ordnungspolitik weg in die Bereiche der Struktur- und Konjunkturpolitik, vom Streit der Ideologien zur pragmatischen Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern und Politikern. Die Theologie steht auf beiden Seiten.

Als reflektierte Praxis müßte sie zwar vordringlich in der Aktion des christlichen Politikers sichtbar werden. Sie muß sich aber auch in der struktur- und selbst in der konjunkturpolitischen Diskussion geltend machen, allerdings mit der Einschränkung, daß sie an Kompetenz verliert,

je mehr sich die Diskussion auf Detailfragen von Management, Mitbestimmung, Produktions- und Marktordnung konzentriert. In diesen Bereichen wird es Hauptaufgabe der Theologie bleiben, die sozioethischen Implikationen zu verdeutlichen, Prioritäten zugunsten des Gemeinwohls zu setzen, auf Konflikte aufmerksam zu machen und vermittelnde Alternativen anzubieten, ohne auf deren Absolutheit zu pochen. Dabei zeichnen sich interdisziplinäre Grenzen ab, die nur vom Einzelfall her beurteilt werden können.

Summary

Since the Castro-revolution the discussions about ideal-typical models of society in Latinamerica never ended. For a long time it was believed that there is a „Third Way“ between liberal capitalism and marxian-utopian socialism. Since it did not come to any real „socialistic success models“, the opinion that mixed models are impossible became stronger, because it was thought that these would be boycotted sooner or later by capitalistic power elites. The conference of Puebla did not condemn any model of society as such, however, it resisted individual aspects of right or left models, which are a threat to common welfare. This means the search for different roads is still open.

This article tries to prove that there are different possibilities for the development of societies because of environmental, political and cultural conditions. It points to the internal and external hermeneutical circles that are to be disentangled so that the development of society can become authentic.

Internal hermeneutical circles exist in the bipolar discussion of system which are geared towards a politics of order only. The concept of freedom e.g. cannot simply be equated with capitalism. If freedom equals an individualism, which gives a free-go to any one who is stronger than the other, it is, of course, on-sided and unchristian. However, if it is conceived as a free space for personal development in a social and subsidiarily controlled democracy, it becomes a positive and necessary precondition for human development.

External hermeneutical circles exist when there are unequal options in the polarisation of values and power. In all social models there are some common goals which are aimed at on different roads. Intellectual and spiritual values have to be respected as well as economic goals. Communist models aim first of all at an economic balance among people who are, however, restricted in their privileges of freedom (of press and religion etc.). This is only another form of imperialism that, not unlike economic imperialism, cannot guarantee any authentic development of society.