

Zur Theorie des Nord-Süd-Konflikts

Vincent Cosmao

Die Ideologie der nationalen Sicherheit

I. Die Aussagen von Puebla über die Ideologie der «nationalen Sicherheit»

Einer der gewagten Einsätze der dritten lateinamerikanischen Bischofsvollversammlung (Puebla, 27.1.–13.2.1979) war die Klarstellung des kirchlichen Standpunktes gegenüber der Doktrin oder Ideologie der nationalen Sicherheit. Zumindest gewisse Verfechter dieser Ideologie, die sich auf ein «subjektives Bekenntnis des christlichen Glaubens» (Nr. 49)¹ beriefen oder sich als «Verteidiger der abendländischen christlichen Zivilisation» (Nr. 547) bezeichneten, hielten es tatsächlich für eine Selbstverständlichkeit, daß eine Kirche, deren traditionelle Aufgabe es war, die Mythen und Riten, die Sprache und die Werte der lateinamerikanischen Völkerschaften zu verwalten, ihren Kampf beglaubigte.

Vorsichtig², aber doch entschieden wies die Versammlung dieses Ansinnen zurück, indem sie sich von der Ideologie der nationalen Sicherheit genauso absetzte wie vom «liberalen Kapitalismus» und vom «marxistischen Kollektivismus».

Man wirft dieser Ideologie vor, «totalitär» und «autoritär» zu sein und so zur Verletzung der Menschenrechte zu führen (Nr. 49); man beanstandet an dieser Ideologie eine übertriebene Staatsgesinnung, die das gesamte Gemeinschaftsleben auf den «totalen Krieg» gegen die kommunistische Bedrohung ausrichtete und dadurch die individuellen Freiheiten einschränkte (Nr. 314); vorgeworfen wird dieser Ideologie auch ihr «Elitegeist», ihr «Vertikalismus», wodurch die Teilnahme des Volkes an den politischen Entscheidungen begrenzt werde (Nr. 547). Die Verabsolutierung der nationalen Sicherheit und des damit beauftragten Staates wird als eine «Institutionalisierung der individuellen Unsicherheit» gebrandmarkt (Nr. 314).

Diese Erklärungen lassen den Ansatz einer Übereinstimmung erkennen, die man als das Endergebnis einer langwierigen Bewußtseinsbildung der Kirche in Sachen der politischen Richtungen in Lateinamerika ansehen kann. Zuerst hatten die verschiedenen Ländererz Bischöfe das Eingreifen der Streitkräfte als

Schutz gegen Unordnung, Anarchie oder Kommunismus begrüßt; dann aber sahen sie sich, einer nach dem anderen, zunehmend mit den Vergehen gegen die Menschenrechte konfrontiert; sie entdeckten, daß es sich bei diesen Mißachtungen nicht um bloße Nebenerscheinungen auf dem Weg zur Ordnung der Staatsgebilde handelte, deren Notwendigkeit sie anerkannten. Nachdem der rationalistische und positivistische «Liberalismus» die koloniale Christenheit ernstlich erschüttert und der «Sozialismus» die «neue Volkschristenheit» in ihrem Entstehen untergraben hatte, schien eine erneute Rückkehr zu einer «Christenheit» Unter der Obhut der Militärmacht schwer denkbar³. Sogar die «korrektive» Legitimation der sich auf solche Weise einnistenden Staatsformen wurde nach und nach aufgegeben, obwohl sie vermutlich der herrschenden Tendenz der kirchlichen Führung entsprach: die Verbreitung der «Soziallehre der Kirche», die Katholische Aktion, der Einfluß von Männern wie Maritain, Mounier, Lebrat und anderen hatten seit den dreißiger Jahren unter der Elite der Laien und Kleriker eine Geisteshaltung geschaffen, die ein solches Bündnis zwischen Kirche und Staat unwahrscheinlich werden ließ. So ging eine Epoche der in andere Länder verpflanzten «Christenheit», die ihr Verschwinden in Europa hätte überleben können, zu Ende.

II. Ursprung und Inhalt der Ideologie der «nationalen Sicherheit»

Und doch betrachteten sich die Verteidiger der Ordnung als die Verteidiger der «freien Welt» unter der Schirmherrschaft des Leader-Staates, der Vereinigten Staaten von Amerika nämlich. Gleichzeitig gelang es der internationalen Debatte über die Menschenrechte nicht, die Verteidigung der «Freiheiten» und die Erfordernisse einer Organisation des gemeinschaftlichen Lebens, der «Ordnung» also, miteinander in Verbindung zu bringen. Auf der Linie der «liberalen» und der «sozialen» Tradition kam es so im Jahre 1966 zu zwei internationalen Verträgen, dem «über die zivilen und politischen Rechte» und dem «über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte», da es nicht gelungen war, beide Arten von «Recht» zur Synthese zu bringen.

Die Doktrin von der nationalen Sicherheit erweist sich geschichtlich gesehen als Nebenprodukt dieser Debatte. Die Verabsolutierung der «Ordnung» wurde hier zur Daseinsbedingung eines Systems, deren «Freiheiten» als theoretische und praktische Empfehlung dienen: der Widerstand gegen einen tatsächlichen Totalitarismus führt in diesem Fall zu einem doktrinären Totalitarismus.

In Brasilien unternahm seit 1968 eine Fachgruppe unter der Leitung des damaligen Bischofs von Lorena, Dom Padin, heute Bischof von Bauru, eine kritische Untersuchung der Lehre von der nationalen Sicherheit auf der Grundlage offizieller Texte der brasilianischen Regierung und des Buches eines der Theoretiker der neuen Politik, des Generals Golberry do Couto e Silva⁴. Diese Studie zeigte deutlich, wie der Staat als Verantwortlicher der Nation in dem «totalen Krieg» zwischen dem «demokratischen und christlichen Westen» und dem «kommunistischen und materialistischen Osten» die ganze Machtbefugnis besitzt, um das Gemeinschaftsleben zu mobilisieren und zu planen und dazu alle Opfer zu fordern, die er im allgemeinen Interesse oder für das Gemeinwohl für nötig erachtet, wobei die Streitkräfte, die Elite der Nation, allein qualifiziert sind, den Staat zu führen. Das Christentum, diese «höchste Norm sozialen Lebens», mußte das erforderliche Sprachinstrumentarium liefern, um den Völkern die Unterwerfung unter diesen totalen und immerwährenden Krieg einzuhämmern.

Seither wurden in dieser politischen Philosophie, deren Ausarbeitung ihre großen Zeiten am Anfang des kalten Krieges und während des französisch-vietnamesischen oder des französisch-algerischen Konflikts erlebte, die nordamerikanischen oder «pangermanistischen» Inspirationen aufgedeckt⁵. Man sieht jetzt besser, wie die geradezu verfolgungswahnsinnige Polarisierung auf den «Feind» eine Angleichung an die Vorstellung schafft, die man sich von ihm macht. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen erscheint die Doktrin von der nationalen Sicherheit als das Endergebnis der Konfrontation Ost-West in ihrer ideologischen Dimension.

Aber die «Indienstnahme» des Christentums als ideologischen Rahmens für eine Gängelung und Mobilisierung der Massen führt auch zum Versuch, diese Doktrin als (letzte) Inkarnation der «Christenheit» auszulegen. Dann erschiene der wahre Einsatz des Christentums als einer geschichtlichen Bewegung in hellerem Licht, und die Kirche sähe sich gezwungen, die Grundausrichtungen der Glaubenspraxis im Hinblick auf die Organisation des Gemeinschaftslebens neu zu definieren, eines Gemeinschaftslebens, das auf nationaler wie weltweiter Ebene geschaffen werden muß.

III. Aufdeckung der politischen Auswirkungen des Christentums

Das Urchristentum war genötigt gewesen, der Macht, genau genommen der Macht des Kaisers gegenüber, Stellung zu beziehen. Das ist eine Tatsache, trotz aller

Versuche, deren politische Tragweite herabzuminde- dern. Im Streitgespräch über die Steuer⁶ steht die Grundposition Jesu im «Ungesagten»: Gott das geben, was Gottes ist, also den Kult, bedeutet klar, diesen dem Kaiser zu verweigern, weil Gott allein Gott ist und es keinen anderen Gott gibt als ihn. Die Sakralisierung des Sklaven- und Kolonialsystems war aber für die Einziehung der Steuern notwendig. Auf dieser Grundlage konnten sich die ersten christlichen Generationen mit der Unterwerfung unter die Autoritäten und mit der gesamten politischen und sozialen Organisation, die Sklaverei eingeschlossen, abfinden; sie konnten von Gehorsam sprechen, in der Praxis aber nicht weniger zu Dissidenten werden, sobald es um den Kult ging; die Märtyrer, die es verschmähten, sich vor dem Idol zu verneigen, lehnten praktisch die Sakralisation des sozialen Systems ab, was der Aussage gleichkam, daß Gott allein Gott ist und Er Jesus «zum Herrn und Christus gemacht» (Apg 2,36) hat.

Dieses Glaubensbekenntnis war «verhüllterweise», aber radikal ein Bestreiten der Sakralisierung oder der Verabsolutierung der Macht, übrigens auch einschlußweise eine «Instrumentalisierung» der staatlichen Macht zum Dienst am Gemeinschaftsleben. «Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen [Hinweis auf das Religiöse]. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll dem Kleinsten gleich werden und der Führende dem Dienenden» (Lk 22,25–27).

Man hat die politische Tragweite dieses Ausspruchs zu sehr unterschätzt und im allgemeinen idealistisch oder moralisch interpretiert. Was fortan zurückgewiesen wird, ist das Investieren des Religiösen in die notwendige Organisation des kollektiven Lebens hinein. Von nun an ist die Politik in ihre eigene Wirklichkeit gesetzt, nämlich die Strukturierung der sozialen Beziehungen und den Aufbau der Gesellschaftsformen praktisch durchzuführen. Die Politik ist der Verantwortung der Bürger übertragen; die jüdisch-christliche Tradition gibt keine andere Norm an als den Widerstand gegen die Durchstrukturierung der Gesellschaften in Ungleichheit und Ungerechtigkeit, dahin die erstere führt, wenn deswegen einige des Nötigen entbehren (vgl. Mt 25).

Diese Binsenwahrheiten, die sich kaum zu rechtfertigen hatten, so sehr bestimmten sie das praktische Leben, begannen sich zu verflüchtigen, als der Kaiser «Christ geworden» war und als Befehlshaber Gottes angesehen wurde und als dann sogar noch die Kirche in der Auflösung des westlichen Kaiserreiches den Kaiser sakralisieren mußte, um den reibungslosen Ablauf der sozialen Einrichtungen zu gewährleisten. Im Laufe der Jahrhunderte führten Verknüpfung und

Rivalität zwischen Papst und Kaiser, zwischen Klerus und Adel unweigerlich dazu, das Christentum in den Dienst der Legitimierung, Sakralisierung und Kontrolle der sozialen Organisationen zu stellen und es so in eine «Zivilreligion» des Abendlandes zu verwandeln, was Gutes und Schlechtes zur Folge hatte: Schlechtes im Sinne einer eigenartigen Auslegung des Christentums in seinem Bezug zu Gott und in der Leitung der weltlichen Angelegenheiten. Anstatt nämlich die Anerkennung Gottes als des Schöpfers des Menschen nach seinem Bild und Gleichnis als einen Aufruf zur gemeinsamen Verantwortung der Menschen in der Lenkung ihrer Geschichte mit dem Kriterium einer Lebensmöglichkeit für alle zu verstehen, wurde die Übertragung aller Macht auf einige wenige, die als Beauftragte Gottes galten, die Regel, in einer «Hierarchie» von «solchen, die beten», «solchen, die kämpfen» und «solchen, die arbeiten» – «drei Ordnungen» (Duby), die den «drei Funktionen» (Dumézil) der indo-europäischen Überlieferung zu entstammen scheinen.

So unbestreitbar auch die positiven Leistungen dieser «Christenheit» gewesen sein mögen, so erscheint diese genau besehen doch als eine «Perversion» des Christentums in seiner Verinstrumentalisierung zum Dienst an der sozialen Ordnung. Die «Moderne», die «Neuzeit», entsprang der notwendigen Kritik der wegen ihrer Sakralisierung «auf ewig» festgelegten «Staatsformen». Zwar mündete diese «Moderne» in den Atheismus aus, doch liegt sie ganz in der Logik des Urchristentums, zumindest zwingt sie das Christentum, die praktische und theoretische Wahrheit seines Entstehens wieder aufzusuchen: damals war die Sakralisierung der sozialen Einrichtungen ja ausgeschlossen aufgrund der klaren Tatsache, daß es keinen anderen Gott gibt als Gott und daß die sozialen Hierarchien nichts «Göttliches» an sich haben; unter dieser Hinsicht war das Urchristentum wirklich revolutionär, und dies im Sinn der Anerkennung Gottes als des alleinigen Gottes.

Schwieriger klarzumachen ist die andere Tatsache, daß das «ewige Leben» im eschatologischen Sinn des Wortes nicht der einzige Glaubenshorizont war und daß die Notwendigkeit, dem zu essen zu geben, der hungert, und sich also dementsprechend zu organisieren, damit niemand des Notwendigen entbehre, das Kriterium der Wahrheit des christlichen Glaubens darstellt – so sehr ist die Interpretation des Gotteswortes von der jahrhundertealten Praxis der «Christenheit» geprägt. Denen, die sich der sakralisierten Sozialordnung zu unterwerfen hatten, war nur Ergebung möglich, auch wenn sie dazu verurteilt waren, an dieser Ergebung zu sterben, weil ihnen der Anteil an

den bereitliegenden Gütern vorenthalten wurde. Diese Identifizierung von Religion und Ergebung verstand sich von selbst bei der sakralisierten gesellschaftlichen Ungleichheit, selbst wenn die Sakralisierung nicht der Dynamik des Christentums entsprach.

IV. Ideologische Wechselbeziehungen zwischen dem Industriesystem und der «Christenheit» einerseits und dem Christentum als befreiender Kraft andererseits

In den aus der Christenheit herausgewachsenen industrialisierten Ländern war es gerade die «äußere» Kritik, die zur allmählichen Auflösung dieser «Christenheit» führte, was dann das Christentum dahin brachte, sich durch seine sehnsüchtigen Träume von «Restauration» hindurch in den Begriffen von «Rückkehr zu den Quellen» und in Beziehung zum «ewigen Leben» zu denken, auch wenn es sich in seiner Praxis mit der Politik einließ, übrigens oft in einer Rückwendung zur «Christenheit»: in der Theologie war die Absicherung des Glaubens gegenüber dem Unglauben wichtiger als die praktische Ausübung des Glaubens in der Geschichte, im Aufbau der Gesellschaften. Aus diesem Grund erschien das Christentum oder die Kirche als eine soziale Randerscheinung, trotz der tiefen christlichen Spuren in Kultur und Sprache.

In Lateinamerika ging die Sache anders vor sich. Nach der positivistischen «Parenthese» des 19. Jahrhunderts zeigte sich die Struktur der «Christenheit» im sozialen Bereich unangetastet; aus Europa herüberkommende Antriebe hatten zu einer Neuorganisation der Kirche geführt, was dann die Erneuerung der «Christenheit» denkbar werden ließ. In der Logik des kalten Krieges war die Mobilisierung der Massen für einen antikommunistischen «Kreuzzug» mit der Zusammenarbeit der Kirche nicht auszuschließen. Für ein solches Unternehmen erschien Lateinamerika am Ende der fünfziger Jahre sogar als das ideale Hinterland. Die «Christenheit» lieferte eine «Form», in der die Ergebung der Armen und also ihre Unterwerfung unter die Autoritäten die bestimmende Struktur bildete.

Das Ziel der Verfechter der Doktrin von der nationalen Sicherheit war weniger der totale und dauernde Krieg gegen den internationalen Kommunismus oder die «Verteidigung der freien Welt», als vielmehr die Modernisierung der Produktionsmittel und die Einfügung des Subkontinents in das industrielle System, ohne Rücksicht auf den sozialen und menschlichen Preis, der dafür gezahlt werden mußte. Das nach außen gewandte «Entwicklungsmodell», dessen Verwirklichung in den meisten unter «Militärregierung»

stehenden Ländern versucht wurde, zeigt klar, daß die Resignation der Armen die «augenblickliche» Bedingung für das wirtschaftliche Wachstum war: die Steigerung der Produktion mußte jeglicher Verteilung des Einkommens vorausgehen; für eine solche Politik war die Aufrechterhaltung der Ordnung natürlich notwendig.

Der eindringende Marxismus machte diese Wirtschaftspolitik, die einen wachsenden Anteil der Völkerschaften an den Rand oder in das Subproletariat abdrängte, hinfällig. Sein erwiesener Atheismus mobilisierte die Kirche auf seiten der Verteidiger der «westlichen, christlichen Zivilisation», dieses Nebenprodukts der «Christenheit», deren Restauration nicht undenkbar war.

Das Abenteuer ist noch lange nicht zu Ende. Es scheint aber doch, daß seine innere Festigkeit erschüttert ist. Dies nicht so sehr wegen des Einsatzes der Kirche in der Verteidigung der Menschenrechte; die Sorge um die Ordnung schränkt ja unweigerlich die Freiheiten ein. Vielmehr ist dieser abenteuerliche Versuch einer restaurierten «Christenheit» deswegen unterhöhlt, weil sich gegenwärtig im Selbstverständnis des Christentums, und in der kirchlichen Glaubenspraxis eine Wandlung vollzieht. Die Armen werden sich dessen bewußt, daß die Ergebung nicht die «wahre Religion» ist; sie hören aufs neue die Frohe Botschaft und werden ihrerseits Verkünder; sie erheben sich zum Kampf um ihre Befreiung und nennen denjenigen einen «Atheisten, der seinen Bruder unterdrückt»; sie verweigern die «religiöse» Unterwerfung unter die Ordnung, die man ihnen mittels Sakralisierung auferlegen wollte, und finden «instinktiv» die ursprüngliche Dynamik des Christentums wieder; sie organisieren sich, damit niemand am Notwendigen

Mangel leide, und sie sind eher zu sterben bereit, als sich einer Ordnung zu beugen, in der sie den Widerspruch zum Plan Gottes erkennen: die erste Forderung dieses Planes ist es ja, daß alle leben können.

So sind also die wahren Kraftlinien der Ideologie von der nationalen Sicherheit «aufgedeckt»: sie laufen in Richtung einer «Entwicklung» im Sinne einer Nachbildung des Industriemodells und einer Eingliederung in das multinationale, kapitalistische System, ohne Ansehen der «wesentlichen Bedürfnisse» der Völker. Im Unterschied zum «wildem Kapitalismus» der anbrechenden Industrieära wird hier die politische Praxis von einer Doktrin, einer Theorie oder einer Ideologie der nahen «singenden Zukunft» getragen, in deren Namen sich die gegenwärtigen Generationen hinopfern sollten, in der Aussicht auf ein Paradies als Gegenleistung.

Das Christentum wird wieder die Widerstands- und Befreiungsbewegung, die es, wenigstens der Möglichkeit nach, vor seinem Versanden in der «Christenheit» gewesen war, wenn es sich jetzt in der Geschichte mit ihren Forderungen verkörpert, das kollektive Leben so zu organisieren, daß jeder das Lebensnotwendige hat. Nicht die «Ansteckung» durch den Marxismus ist fortan zu fürchten, vielmehr die Wiedergeburt des Christentums als einer geschichtlichen Bewegung; die Regierungsformen, die an dem Mangel an Sakralisierung leiden, haben ein solches Christentum sehr viel mehr zu fürchten als jede andere Bewegung, die sich nicht um die Beziehung zu Gott sorgte als Erfordernis für den Aufstieg oder die Schöpfung des Menschen durch den Menschen und als Erfordernis für den Ausschluß jeglicher sozialen Organisation, deren Hauptziel es nicht wäre, allen das Leben zu ermöglichen.

¹ Die eingeklammerten Nummern beziehen sich auf das Schlußdokument der Konferenz von Puebla. Offizielle Ausgabe CELAM 1979, 284 S.

² Der Ausdruck «nationale Sicherheit» verweist im alphabetischen Verzeichnis des offiziellen Textes des Dokumentes von Puebla seltsamerweise auf Stellen, die die Notwendigkeit der nationalen Sicherheit für jede politische Organisation anerkennen; erst der Ausdruck «Lehre von der nationalen Sicherheit» verweist auf Texte, in denen diese Doktrin verurteilt wird.

³ P. Richard, *Mort des Chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique latine* (Paris, Centre Lebre, 1978).

⁴ A doutrina da Segurança Nacional a Luz da Doutrina da Igréja. *Sedoc/especial*, set. 1968, 432–444. Der Mittelteil des Textes wurde ins Französische übersetzt in: *DIAL* (170 Bd de Montparnasse, 75014 Paris), Nr. 302, 6. Mai 1976. Die erste Auflage des Buches von General Golberry, *Geopolítica do Brasil*, erschien 1966 (Editora José Olympo, São Paulo 21967). *DIAL* veröffentlichte auch (1976, Nr. 298, 15. April) einen 1975 in Chile verfaßten, anonymen Text.

⁵ J. Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la Sécurité nationale* (Paris, Jean-Pierre Delarge, 1977).

⁶ Vgl. Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

VINCENT COSMAO

Dominikaner, 1923 geboren in der Bretagne (Frankreich). Ordenseintritt 1944. Lektor für Theologie 1950. Studentenpfarrer an der wissenschaftlichen Fakultät in Lyon (1950–1955) und an der Universität Dakar (1955–1959). Generaloberer der Bruderschaft vom hl. Dominikus in Dakar (1959–1965). Von P. Lebre zum IRFED berufen, 1966–1972 dessen stellvertretender Direktor, gründet 1972 das Centre Lebre: *Foi et Développement* (Paris). Veröffentlichungen: eine Einleitung in *Populorum progressio* (Centurion 1967); *Développement et Foi* (Cerf 1972); *Dossier Nouvel Ordre Mondial* (Chalet 1978); *Changer le monde, une tâche pour l'Eglise* (Cerf 1979), und Artikel in: *Foi et Développement* und mehreren Zeitschriften. Berichterstatter der Zeitung *La Croix* für Fragen der Entwicklung in ihrem Bezug zum Glauben. Unterrichtet am ISTR (Institut Catholique de Paris). Anschrift: Centre Lebre, «Foi et Développement», 9, rue Guénégaud, F-75006 Paris, Frankreich.